

DIREÇÃO DE

José Eduardo Franco

# DICIONÁRIO DOS ANTIS

A CULTURA PORTUGUESA EM NEGATIVO

VOLUME 3 • H - P



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

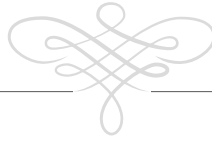
xxv

### INTRODUÇÃO

xxxii

### DICIONÁRIO

1



ELUCIDÁRIO  
DE CONCEITOS E CORRENTES AFINS  
1945

À LAIA DE ANTIPREFÁCIO  
*Antônio Araújo*  
2299

ÍNDICE GERAL  
2305



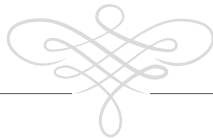


## NOTA EDITORIAL

**E**sta 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

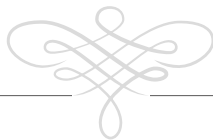


## PREFÁCIO

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,



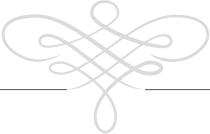
dos antifascistas, dos antimarxistas, dos antinazis, dos antimaçônicos..., de tal modo que estes termos entraram na linguagem corrente e se tornaram tema de teses e de obras de investigação. Os antis têm como ponto comum serem simétricos e pressuporem que os seus adversários se manterão ativos durante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



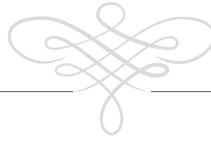
ou regalar-se, por assim dizer, lendo a entrada sobre anticarnivorismo (antiantropofagia); ou ficar admirado ao ver o antidonjuanismo impor-se como doutrina literária. As ilustrações pertinentes favorecem esta vagabundagem ao sabor do humor, entre retratos de personagens importantes e cenas inesperadas.

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

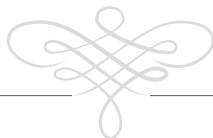
FILOSOFIA DA MENTE, PSICOLOGIA E ESOTERISMO: Manuel Curado

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)

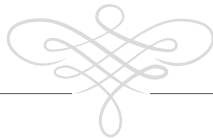
Centro Nacional de Cultura (CNC)

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

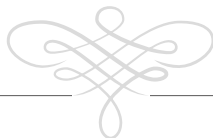
(CLEPUL, Faculdade de Letras, Universidade de Lisboa)

### 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 &amp; 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**

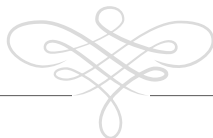
(CEH, Universidade do Minho)

**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 &amp; 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)

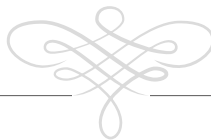
**Ricardo VENTURA**

(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**

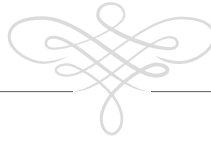
(Universidade do Porto)

**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)

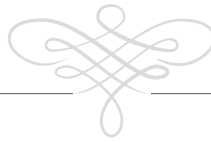


## ABREVIATURAS E SIGLÁRIO

### ABREVIATURAS:

<b>a.C.</b>	antes de Cristo
<b>ac./acs.</b>	acórdão/acórdãos
<b>al.</b>	alínea
<b>Alf.</b>	alferes
<b>Alm.</b>	almirante
<b>anot.</b>	anotada/anotação
<b>apres.</b>	apresentação
<b>art./arts.</b>	artigo/artigos
<b>atr.</b>	atribuído
<b>aum.</b>	aumentada
<b>Av.</b>	avenida
<b>Bibliog.</b>	bibliografia
<b>c.</b>	cerca
<b>cân.</b>	cânone
<b>cap./caps.</b>	capítulo/capítulos
<b>cc</b>	centímetros cúbicos
<b>cf.</b>	conferir
<b>cód./códs.</b>	códice/códices
<b>col./cols.</b>	coluna/columnas
<b>Com.</b>	comandante
<b>coment.</b>	comentário
<b>comp.</b>	compilador/compilação
<b>Cón.</b>	cónego
<b>coord./ coords.</b>	coordenador/coordenação/ coordenadores

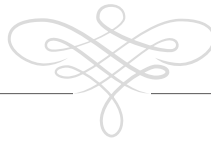
<b>Cor.</b>	coronel
<b>corrig.</b>	corrigida
<b>cx.</b>	caixa
<b>D.</b>	Dom/Dona
<b>d.C.</b>	depois de Cristo
<b>déc./décs.</b>	década/décadas
<b>dec.</b>	decreto
<b>dec.-lei</b>	decreto-lei
<b>dir./dirs.</b>	diretor/dirigida/direção/diretores
<b>doc.</b>	documento
<b>Dr.</b>	doutor
<b>e.g.</b>	<i>exempli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



<b>ibid.</b>	<i>ibidem</i>	<b>q.</b>	questão
<b>id.</b>	<i>idem</i>	<b>Qt.</b>	quinta
<b>i.e.</b>	<i>id est</i>	<b>R.</b>	rua
<b>ilust.</b>	ilustração	<b>reimpr.</b>	reimpressão
<b>introd.</b>	introdutória/introdução	<b>Rev.</b>	reverendo
<b>lr.</b>	irmão (religioso), irmã (religiosa)	<b>rev.</b>	revista
<b>l</b>	litro	<b>S.</b>	São
<b>lat.</b>	latim	<b>s.d.</b>	sem data
<b>Lg.</b>	largo	<b>s.l.</b>	sem lugar
<b>Lic.</b>	licenciado	<b>s.n.</b>	sem editor
<b>liv./livs.</b>	livro/livros	<b>s.p.</b>	sem página
<b>m.</b>	morte	<b>S.<sup>to</sup>/S.<sup>ta</sup></b>	santo/santa
<b>m<sup>2</sup></b>	metro quadrado	<b>sec.</b>	secção
<b>M.<sup>e</sup></b>	madre	<b>séc./sécs.</b>	século/séculos
<b>M.<sup>me</sup></b>	madame	<b>sel.</b>	seleção
<b>Maj.</b>	major	<b>sem.</b>	semestre
<b>Mar.</b>	marechal	<b>sep.</b>	separata
<b>Mons.</b>	monsenhor	<b>sér.</b>	série
<b>mç.</b>	maço	<b>Sr.</b>	senhor
<b>ms.</b>	manuscrito	<b>ss.</b>	seguintes
<b>n.</b>	nascimento	<b>sup./sups.</b>	suplemento/suplementos
<b>N.<sup>a</sup> Sr.<sup>a</sup></b>	Nossa Senhora	<b>sup. lit.</b>	suplemento literário
<b>n.<sup>o</sup>/n.<sup>os</sup></b>	número/números	<b>t.</b>	tomo/tomos
<b>org./orgs.</b>	organizador/organização/organizadores	<b>t</b>	tonelada
<b>p./pp.</b>	página/páginas	<b>Tip./Typ.</b>	Tipografia/Typographia ou Typografia
<b>P.<sup>e</sup></b>	padre	<b>tít.</b>	título
<b>Pç.</b>	praça	<b>trad.</b>	tradutor/tradução
<b>port.</b>	portaria	<b>transcr.</b>	transcrição
<b>pref.</b>	prefácio	<b>Trav.</b>	travessa
<b>proc./procs.</b>	processo/processos	<b>Univ.</b>	universidade
<b>Prq.</b>	parque	<b>v./vv.</b>	verso/versos
<b>pseud.</b>	pseudónimo	<b>verific.</b>	verificação
<b>pt./pts.</b>	parte/partes	<b>vol./vols.</b>	volume/volumes
<b>publ.</b>	publicadas	<b>vs.</b>	<i>versus</i>
		<b>§/§§</b>	parágrafo/parágrafos

## SIGLAS:

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



<b>CIES-IUL</b>	Centro de Investigação e Estudos de Sociologia - Instituto Universitário de Lisboa	<b>FEP</b>	Federação Espírita Portuguesa
<b>CITAR</b>	Centro de Investigação em Ciência e Tecnologia das Artes	<b>FLA</b>	Frente de Libertação dos Açores
<b>CITCEM</b>	Centro de Investigação Transdisciplinar «Cultura, Espaço e Memória»	<b>FLUP</b>	Faculdade de Letras da Universidade do Porto
<b>CITER</b>	Centro de Investigação em Teologia e Estudos da Religião	<b>FP-25</b>	Forças Populares 25 de Abril
<b>CIUCHT</b>	Centro Interuniversitário de História das Ciências e da Tecnologia	<b>FPLN</b>	Frente Patriótica de Libertação Nacional
<b>CLEPUL</b>	Centro de Literaturas e Culturas Lusófonas e Europeias	<b>FT</b>	Faculdade de Teologia
<b>CLLC</b>	Centro de Línguas, Literaturas e Culturas	<b>GODIP</b>	Grupo Organizador de Debates sobre as Instituições Psiquiátricas
<b>CLP</b>	Centro de Literatura Portuguesa	<b>GOL</b>	Grande Oriente Lusitano
<b>CM</b>	<i>Correio da Manhã</i>	<b>IAO</b>	Information Awareness Office
<b>CNL</b>	Centro do Nacionalismo Lusitano	<b>ICS</b>	Instituto de Ciências Sociais
<b>CO2</b>	anidrido carbónico	<b>IE</b>	Instituto de Educação
<b>COPCON</b>	Comando Operacional do Continente	<b>IEAC-GO</b>	Instituto de Estudos Avançados em Catolicismo e Globalização
<b>CPCLP</b>	Centro Pedagógico e Científico da Língua Portuguesa	<b>IEF</b>	Instituto de Estudos Filosóficos
<b>CPLP</b>	Comunidade dos Países de Língua Portuguesa	<b>IELT</b>	Instituto de Estudos de Literatura e Tradição
<b>CRIA</b>	Centro em Rede de Investigação em Antropologia	<b>IER</b>	Instituto de Estudos Românicos
<b>CRP</b>	Constituição da República Portuguesa	<b>IHA</b>	Instituto de História da Arte
<b>CSE</b>	Centre for Science and Environment	<b>IHC</b>	Instituto de História Contemporânea
<b>DDT</b>	diclorodifeniltricloroetano	<b>IJ</b>	Instituto Jurídico
<b>DN</b>	<i>Diário de Notícias</i>	<b>IL</b>	Integralismo Lusitano
<b>DUDH</b>	Declaração Universal dos Direitos Humanos	<b>ILCH</b>	Instituto de Letras e Ciências Humanas
<b>EDP</b>	Eletricidade De Portugal	<b>INCM</b>	Imprensa Nacional-Casa da Moeda
<b>EI</b>	Estado Islâmico	<b>INPP</b>	Instituto de Desenvolvimento Humano Portucalense
<b>ESE de Paula Frassinetti</b>	Escola Superior de Educação de Paula Frassinetti	<b>IOR</b>	Istituto per le Opere di Religione
<b>FCG</b>	Fundação Calouste Gulbenkian	<b>IPO</b>	Instituto Português de Oncologia
<b>FCP</b>	Futebol Clube do Porto	<b>IS</b>	Internacional Situacionista
<b>FCT</b>	Fundação para a Ciência e a Tecnologia	<b>ISAMB</b>	Instituto de Saúde Ambiental
		<b>ISCSP</b>	Instituto Superior de Ciências Sociais e Políticas
		<b>ISCTE-IUL</b>	Instituto Superior de Ciências Sociais e Instituto Universitário de Lisboa
		<b>ISEG</b>	Instituto Superior de Economia e Gestão
		<b>ISESE</b>	Instituto Superior Económico e Social de Évora

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







## INTRODUÇÃO

*Compreender já é princípio de cura.*

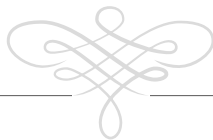
JOSÉ AUGUSTO MOURÃO

*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

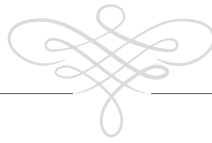


as imagens que têm de nós os que menos nos querem e apreciam; ou ainda, como se recebêssemos a nossa biografia negativa, uma narrativa produzida por aqueles que nos detestam. Parece uma obra estranha. É verdade. Todavia, o negativo também faz história, também faz cultura, e não podemos desconhecê-lo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

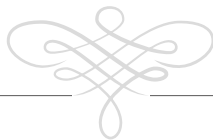
Como acontece com as nações mais antigas, a cultura e a história de Portugal conheceram numerosos discursos e práticas que antagonizavam outros. Apesar dos seus diferentes veículos e impactos, todos estes discursos (que designamos por anti) têm recorrido a diversas estratégias para apresentar a mundividência,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

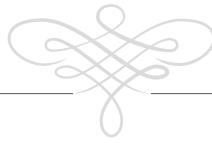
O período pré-moderno não ignorou a produção de discursos anti, que podem ser compreendidos no quadro da chamada “civilização de combate” (CURTO, 1988, 14): uma sociedade estruturada por uma ortodoxia, com modelos religiosos e sociais fixos, afirmados em antagonismo com outras sociedades. Todavia, como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

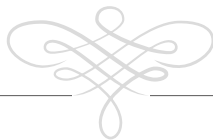


do outro e estereótipos, em concreto os trabalhos de Léon Poliakov, Karl Popper, Umberto Eco, Raymond Aron, René Rémon, Lucian Boia, Michel Leroy, Michel de Certeau, Gilbert Durand e outros.

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

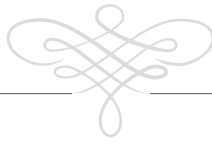


centrado no discurso. *The Myth of Nations* é, a este respeito, exemplar, ao confirmar que os discursos nacionalistas extremamente agressivos foram muitas vezes manipulações conscientes da memória, mas também continham elementos que permaneciam latentes nos arquivos e que não serviam nenhum propósito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



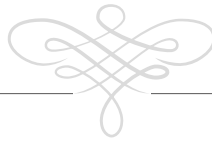
procura explorar as virtudes de uma abordagem que valorize o antagonismo, o particular, aquilo que é entendido como exceção, considerando que eles são cruciais para uma compreensão mais vasta das dinâmicas de tensão inerentes à transformação da realidade e às infinitas mediações concretas verificáveis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

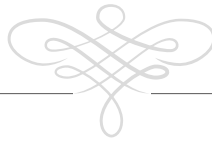


este assunto. Para além de se ter tornado impensável uma opinião alternativa, muitos países ocidentais vivem problemas complicados devido à presença de imigrantes provenientes de outras partes do mundo, já para não falar do modo como outras partes do mundo entram de modo sub-reptício no quotidiano destes 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

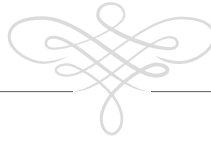




a que o Estado português promovesse diligências sistemáticas para realização de cópias desses documentos estrangeiros, que pudessem ser arquivadas em Portugal. Há exemplos doutros países que poderiam ser seguidos a este respeito, nomeadamente o de Israel. A contextualizar tudo isto há ainda a tormentosa, 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.

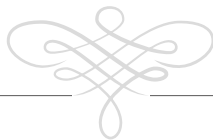
Este carácter pioneiro implicou uma reflexão metodológica e epistemológica sobre o anti. Desde logo, “anti” é um prefixo operativo, que remete para operações diversas: a mais óbvia é o trabalho do negativo ou a contra-posição, mas poderá igualmente assumir a forma de um exercício crítico de problematização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





## Anti-hegelianismo

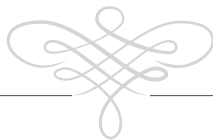
**G**rosso modo, o anti-hegelianismo consiste num movimento de oposição ao pensamento do filósofo G. W. Friedrich Hegel (Estugarda, 1770-Berlim, 1831), um dos principais representantes do idealismo alemão, a par de Kant, Fichte e Schelling, e um dos pensadores que mais marcaram a história do pensamento ocidental. Porém, impõem-se algumas ressalvas prévias: em primeiro lugar, deveremos ter em conta que aquilo que comumente se entende por hegelianismo não abarca apenas a filosofia estrita de Hegel, mas também os vários filões de movimentos e filosofias que explícita ou implicitamente seguem ou fazem eco do seu pensamento, pelo que aquilo que entendemos por anti-hegelianismo representará, numa perspetiva mais lata, um movimento de contraposição ou demarcação que se estende à plêiade de edifícios teóricos inspirados pelo filósofo alemão; para além disso, em virtude do carácter totalizante da proposta hegeliana, teremos igualmente de considerar, sob a designação de “anti-hegelianismo”, um conjunto plural de reações provenientes das mais variegadas áreas: lógica, ontologia, metafísica, história, direito, política, estética e filosofia da religião, entre outras; por último, e na sequência dos dois pontos anteriores, devemos ainda ressaltar que a filosofia hegeliana foi, logo no séc. XIX, alvo de várias leituras deficientes e deformações, pelo que as críticas que lhe lançaram não raras vezes reagem a interpretações erróneas, apressadas e mesmo caricaturais do pensamento do filósofo.

A cisão a que assistimos, pouco depois da morte de Hegel, entre hegelianos de direita ou “velhos hegelianos” – como B. Bauer (numa primeira fase), Gabler e Goeschel – e hegelianos de esquerda ou “jovens hegelianos” – como Feuerbach, Ruge, Marx e Engels – cedo mostrou até que ponto a filosofia hegeliana, no seu pendor totalizante, se prestava a leituras parciais e diversas. Aliás, uma das primeiras e mais conhecidas críticas surge precisamente no seio do próprio idealismo alemão, com Schelling, colega e amigo de Hegel desde a juventude. No seu pensamento tardio, o filósofo irá criticar a conceção da lógica de Hegel, nomeadamente a sua defesa de que o dinamismo lógico do pensamento funda a própria natureza, bem como o facto de a sua noção de conceito pressupor uma apreensão absoluta do ser que não considera a visão individual de mundo do sujeito filosofante, nem as contingências daí decorrentes.

No séc. XIX, são várias as críticas lançadas ao filósofo alemão. Uma das mais conhecidas é a crítica burilada por Marx no ensaio “Para a crítica da filosofia do direi-

**G. W. Friedrich Hegel (1770-1831).**





to de Hegel”, publicado nos *Anais Franco-Alemães* em 1844. Contra a filosofia do direito e do Estado hegeliana, Marx defendeu o primado da sociedade civil – o concreto – sobre o Estado – o abstrato –, advogando que a primeira sustenta o segundo, e não o contrário, como propunha Hegel. Esta crítica terá sido crucial, como o próprio Marx viria a reconhecer, para o desenvolvimento do seu materialismo histórico.

Destacam-se também, no séc. XIX, a crítica de Comte, que denuncia o desprezo pela experiência implícito no racionalismo hegeliano; a crítica tecida por Feuerbach à luz da sua teologia humanista, patente sobretudo nas obras *Para a Crítica da Filosofia Hegeliana* (1839) e *Princípios da Filosofia do Futuro* (1843); a demarcação do pragmatismo de Peirce face ao idealismo de Hegel, bem como as filosofias marcadamente anti-hegelianas de Schopenhauer e do seu discípulo rebelde, Nietzsche. Salvaguardadas as devidas diferenças entre mestre e discípulo, foram consonantes numa atitude de crítica veemente aos sistemas de Fichte e de Hegel, que marcavam o tom da filosofia continental da época. Às teses hegelianas, segundo as quais o sistema é absolutamente racional e a realidade suprema é a ideia, contrapuseram a defesa de um irracionalismo – que em Nietzsche irá associar-se a um vitalismo – assente na defesa de que a vontade (de poder) constitui o princípio primeiro, irracional e cego, que não é redutível a qualquer categoria ou sistema.

Ainda no séc. XIX, merece destaque a reação de Kierkegaard, cujo anti-hegelianismo é visível logo na sua tese de doutoramento, intitulada *O Conceito de Ironia constantemente Referido a Sócrates* (1841). Fundando o seu pensamento na defesa da individualidade e irredutível liberdade dos seres humanos, e numa conceção da experiência religiosa como um salto de fé

em direção ao absurdo, o filósofo dinamarquês irá opor-se ao sistema racionalista, absoluto e necessário de Hegel, e à sua ideia de uma reconciliação dos opostos pela qual o particular, a diferença ou a exceção são subsumidos na ordem da unidade e da identidade.

O séc. XX, ainda que represente um tempo de recuperação e renovação dos estudos hegelianos – sendo várias as obras que, sobretudo após a Segunda Guerra Mundial, se dedicaram ao pensamento do filósofo alemão (de autores como Lefebvre, Marcuse e Bloch) –, foi pródigo em críticas à filosofia hegeliana. De facto, o pensamento contemporâneo caracteriza-se por uma reflexão múltipla que visa sobretudo aquilo que excede ou não se reconcilia no jogo dialético de um idealismo absoluto. Tal intento parece trespassar, embora de diferentes formas e com diferentes gradações, a ontologia, a fenomenologia, o existencialismo, o pós-estruturalismo, o (racio)vitalismo, a hermenêutica e a desconstrução, bem como várias outras correntes mais afastadas do âmbito filosófico.

A crítica de Heidegger será, neste contexto, axial. Na senda da sua proposta ontológica, preocupada em reverter o “esquecimento do ser” e, assim, em resgatar a ontologia do seio de uma metafísica dominante, o filósofo irá recusar o idealismo de Hegel por reconhecer nele uma ontoteologia de carácter claramente metafísico. Por outro lado, demarcará a sua perspectiva existencialista do ser humano como um ser-aí (*Dasein*), existência temporal e incarnada que se constrói a si mesma, das noções hegelianas de essência prévia e de ideia absoluta.

Muito por influência do pensamento heideggeriano, bem como da fenomenologia de Husserl e do existencialismo de Jaspers, vários outros autores e correntes irão opor-se ao espírito hegeliano: o exis-





Søren Kierkegaard (1813-1855).

tencialismo de Sartre e Camus, o personalismo de Mounier, o pós-estruturalismo de Barthes e Foucault, o vitalismo de Ortega y Gasset e de Maria Zambrano, a hermenêutica de Gadamer e de Ricoeur, e aquilo a que podemos chamar o pensamento da diferença, representado por autores como Levinas, Deleuze e Derrida. Em *Diferença e Repetição*, Deleuze ajuda-nos a pontuar o tom inerente a estes movimentos ao reconhecer, nas tendências de pensamento do séc. xx, sinais que “podem ser atribuídos a um anti-hegelianismo generalizado: a diferença e a repetição tomaram o lugar do idêntico e do negativo, da identidade e da contradição” (DELEUZE, 2000, 35).

No âmbito artístico, são vários os movimentos que, sobretudo após a Segunda Guerra Mundial, se constituem com base na primazia do indivíduo, do inconsciente, da intuição, do absurdo e do fragmentário, surgindo como reações ao racionalismo e à ideia de sistema. Entre outros, destacam-se os movimentos modernistas, como o futurismo, o abstracionismo, o

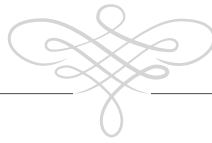
dadaísmo e o surrealismo, bem como o *nouveau roman*, o teatro do absurdo e a escrita automática e fragmentária.

A receção de Hegel em Portugal demorou a fazer-se notar, ganhando real expressão apenas na segunda metade do séc. XIX, com autores como Oliveira Martins e Antero de Quental, nos quais é notória a influência da filosofia hegeliana.

No território nacional, o movimento de oposição ao hegelianismo adquire maior expressão no séc. XX, desde logo com os pensadores que integram a renascença portuguesa. De um modo geral, e ainda que as razões e motivações tenham sido diversas, os autores dessa geração, como Jaime Cortesão, Teixeira de Pascoaes, Leonardo Coimbra, Raul Proença e António Sérgio – cujo pensamento foi difundido nas célebres revistas *A Águia* (1910) e *Seara Nova* (1921) –, bem como os que dela descenderam, como Agostinho da Silva, Eudoro de Sousa, António Quadros, Delfim Santos, José Marinho, Fernando Pessoa e Mário de Sá-Carneiro, burilaram o seu pensamento em oposição a algumas das principais teses do idealismo hegeliano, não obstante as terem, nalguns casos, parcialmente assimilado.

Destacamos, na primeira geração, Leonardo Coimbra, que reconheceu no idealismo absoluto de Hegel e de Fichte um dos vários movimentos representativos do *cousismo*, um “pensamento pensado” que, esquecido da sua natureza dinâmica, tende para o imobilismo e para a estatização, opondo-se ao criacionismo, um “pensamento pensante”, transitivo e, assim, criativo. Neste sentido, Coimbra considerou que o *cousismo* hegeliano se estendia a todas as áreas do saber, reconhecendo nas suas conceções do dinamismo cognitivo e do divino “uma dialética de pensamentos já feitos” (COIMBRA, 1912, 241).

Da segunda geração, é de salientar a obra do luso-brasileiro Eudoro de Sousa.



Afirmando não ser kantiano nem filiado em qualquer sistema, o pensador procurou sinalizar um “Absoluto Secreto” interior ao *Deus absconditus*, a gênese inefável. Neste sentido, rejeitou a ideia de Hegel, e do pensamento filosófico e científico em geral, de um presente infinito no qual assenta toda a razão, bem como a ideia de uma historicidade que se move no sentido do autoconhecimento de uma razão absoluta, propondo que, no espaço pretensamente racional e iluminado, se escondem os abismos de um passado-presente onde se oculta a origem – complexa, excessiva e inapreensível – do mundo e do cosmos.

Avulta ainda o existencialismo de Vergílio Ferreira e a sua defesa de que o eu se furta à identificação com o todo pensado à maneira hegeliana, dada a impossibilidade de se reconhecer onto logicamente coincidente com ele.

No domínio artístico, o aparecimento da revista *Orpheu* (1915) marcou o início do modernismo em Portugal, na literatura e nas artes plásticas, com personalidades como os já referidos Fernando Pessoa e Mário de Sá-Carneiro, bem como Almada Negreiros e Amadeu de Sousa Cardoso. No caso específico da literatura, encontramos, na segunda metade do séc. xx, vários exemplos de uma escrita claramente herdeira dos modernistas, avessa à exigência de racionalidade, necessidade e sistematicidade, como a poesia surrealista de Mário Cesariny e Alexandre O’Neill, a poesia crítica de António Ramos Rosa, a poesia órfica de Herberto Helder e a escrita híbrida de Maria Gabriela Llansol.

Como se viu, a obra de Hegel constitui, dentro da história do pensamento ocidental, uma colossal fonte de controvérsias. No entanto, e não obstante a pluralidade e seriedade de grande parte das propostas que se pretenderam constituir contra ou para lá de Hegel, certo é que, como

sustentam vários autores, tais reações mostram, por um lado, a quase impossibilidade de ignorar o edifício teórico hegeliano e, por outro, o perigo sempre iminente de estas, ao invés de constituírem um salto para fora do sistema dialético, serem surpreendidas como apenas mais um momento do sistema, como adverte Hardt: “desse ponto de vista, ser anti-hegeliano, mediante uma guinada dialética, será, mais do que nunca, uma postura dialética; com efeito, pode argumentar-se que o esforço para ser um ‘outro’ para Hegel pode redundar em ser um ‘outro’ em Hegel” (HARDT, 1993, 11-12).

**Bibliog.: impressa:** CALAFATE, Pedro (dir.), *História do Pensamento Filosófico Português*, vol. v, t. 1 e 2, Lisboa, Caminho, 2000; COIMBRA, Leonardo, *O Criacionismo. Esboço dum Sistema Filosófico*, Porto, Renascença Portuguesa, 1912; DELEUZE, Gilles, *Diferença e Repetição*, Lisboa, Relógio d’Água, 2000; HARDT, Michael, *Gilles Deleuze. An Apprenticeship in Philosophy*, Minneapolis, University of Minnesota Press, 1993; HONDT, Jacques d’, *Hegel e o Hegelianismo*, Lisboa, Inquérito, 1985; KIERKEGAARD, Søren, *O Conceito de Ironia constantemente Referido a Sócrates*, Petrópolis, Vozes, 1991; *Id.*, *O Conceito de Angústia*, Petrópolis, Vozes, 2010; RENAUD, Michel, “Hegelianismo”, in *Logos*, vol. 2, Lisboa/São Paulo, Verbo, 1990, cols. 1046-1054; SOUSA, Eudoro de, *História e Mito*, Brasília, Universidade de Brasília, 1981; **digital:** MARX, Karl, *Para a Crítica da Filosofia do Direito de Hegel*, Covilhã, LusoSofia:press, 2008: [http://www.lusosofia.net/textos/marx\\_karl\\_para\\_a\\_critica\\_da\\_filosofia\\_do\\_direito\\_de\\_hegel.pdf](http://www.lusosofia.net/textos/marx_karl_para_a_critica_da_filosofia_do_direito_de_hegel.pdf) (acedido a 15 jun. 2017).

HELENA COSTA CARVALHO



## Anti-heliocentrismo

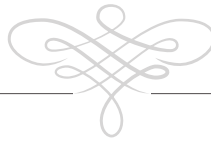
O matemático e astrónomo Pedro Nunes era considerado, no começo do séc. XXI, o maior vulto científico português não só na época de D. João III, mas também, na opinião de vários historiadores de ciência, de todos os tempos. Nunes conhecia a teoria heliocêntrica, tendo referido a obra de Copérnico nos seus escritos. Apesar de indicar alguns erros que encontrou em questões de geometria plana e esférica, não se alongou muito a respeito do livro *De Revolutionibus Orbium Coelestium* (1543) e, embora tivesse considerado o sistema de Copérnico correto do ponto de vista matemático, não arriscou pronunciar-se sobre a sua realidade física. Esta situação poderá ser mais bem compreendida se atendermos ao facto de, até 1600, não haver na Europa mais de 10 pensadores a defender o sistema de Copérnico, sendo os mais destacados Giordano Bruno, Galileu, Stevin, Rheticus, Maestlin e Kepler.

Só cerca de 30 anos após a morte de Nunes é que o ensino da matemática em Coimbra foi retomado, agora por André de Avelar, que em 1585 publicou *Cronografia ou Reportório dos Tempos*, onde discutia o calendário gregoriano. Apesar do longo tempo decorrido desde Copérnico, Avelar ainda se manifestava favorável à imobilidade da Terra; tentava talvez evitar conflitos com a Igreja, mas acabou por cair nas malhas da Inquisição e por ver o seu livro incluído no *Index* (não por causa das suas opiniões científicas, mas por acusação de judaísmo). No início do séc. XVII deve assinalar-se a influência de Avelar no ensino das matérias científicas em Coimbra. Em 1592, ocupou a cátedra

de Matemática, que fora ocupada por Pedro Nunes até 1563. O prestígio que tinha adquirido após a publicação da *Cronografia* contribuiu para que fosse considerado um dos homens que em Portugal havia mais conhecedores das ciências físico-matemáticas; que a obra lhe granjeou grande sucesso pode ser avaliado pelo número de reimpressões que dela se fizeram até 1612. Nela, André de Avelar manifestava-se favorável à opinião da imobilidade da Terra, afirmando que tal se provava com muitas demonstrações, ainda que houvesse varões “mui doutos” que tinham afirmado que ela se movia, como Pitágoras e recentemente Copérnico, o qual afirmara estar o Sol quieto e fixo no meio do mundo e a Terra ser o astro que se movia. Acrescentava que, ainda que este “doutíssimo astrónomo” tivesse suposto a mobilidade da Terra por suas demonstrações, não seria crível que se entendesse tal ser verdade: Copérnico teria atribuído à Terra aqueles movimentos para melhor conseguir descrever o mundo, como fizera Ptolomeu, “colocando uma vez excêntricos e outra concêntricos com epiciclos”, e concluiu o que queria, que era conhecer “as

**Nicolau Copérnico (1473-1543).**





aparências dos planetas”. André de Avelar escreveu também uma *Apostilla, seu Expositio in Theorias Septem Planetarum, et Octavae Purbachii*. Também analisou o sistema heliocêntrico, para o rejeitar, embora tenha louvado Copérnico pelo seu esforço para “salvar as aparências celestes com subtilíssimas demonstrações e observações exatas” (OSÓRIO, 1986, 120).

Ao longo do séc. XVII foram publicadas em Portugal diversas obras de astronomia, entre as quais se encontram *Astronomia Moderna*, de Francisco de Melo e Torres, editada em Lisboa em 1637, *Sphaera Artificial e Natural* e o *Tratado sobre a Teórica dos Planetas*, de Simão Falónio, que entre cerca de 1635 e 1652 ensinou Astronomia, Agrimensura, Astrologia e Cosmografia no Colégio de S.<sup>to</sup> Antão, e que viria a ser nomeado, por D. João IV, engenheiro-mor do reino. Falónio referiu-se à teoria de Copérnico, descrevendo-a sumariamente e rejeitando-a como doutrina definitivamente comprovada, para aceitar como verdadeira a hipótese tychonica, a qual salvava as “novas aparências”, ou seja, através do sistema proposto pelo Dinamarquês explicavam-se as fases de Mercúrio e de Vénus, bem como as variações das distâncias dos planetas à Terra.

Entre 1678 e 1680, António Tomás, natural de Namur, na Bélgica, ensinou Matemática no Colégio das Artes, destinado aos candidatos da missão da China. Estas lições foram publicadas sob o título *Synopsis Mathematica*, onde o autor expunha, com algum pormenor, o sistema de Copérnico, declarando-se também um seguidor do sistema tychonico. Não deixou, no entanto, de notar que se, por um lado, as observações astronómicas se mostravam em concordância com este sistema, também o estavam com o sistema copernicano; e justificando a sua preferência pelo sistema de Tycho Brahe afirmando

que, pelos argumentos matemáticos, a divergência estabelecida se tornava imprópria, uma vez que tanto um como outro descreviam adequadamente todas as observações dos astros.

Ainda em meados do séc. XVIII, havia autores que mostravam alguma relutância na adoção do heliocentrismo. No seu *Compendio dos Elementos de Mathematica*, no capítulo intitulado “Elementos de esfera e astronomia”, Inácio Monteiro afirmava que a Providência tinha colocado o homem no meio de uma máquina prodigiosa, composta com artifício mais do que humano e constituída por inumeráveis e prodigiosas peças. Quanto às hipóteses para o sistema do mundo, afirmava que numa destas “se viu a Terra arremessada por um alemão, o excelente Nicolau Copérnico”, desde o centro do firmamento até à eclíptica, na qual girava à roda do Sol. Este era o sistema “de quase todos os Astrónomos deste tempo”. Sobre este sistema afirmava que nenhuma razão, física ou matemática, o convencia da sua falsidade, “nem havia argumentos de causas naturais que o impugnasse, com vigor” (MONTEIRO, 1756, 125-133). Contudo a obediência à Congregação do Santo Ofício impedia a sua defesa como tese, por ser heresia, *i.e.*, uma doutrina contrária à ensinada pelo magistério romano.

**Bibliog.:** LEITÃO, Henrique, “Uma nota sobre Pedro Nunes e Copérnico”, *Gazeta de Matemática*, n.º 143, 2002, pp. 60-64; MAURÍCIO, Domingos, “Os Jesuítas e o ensino das matemáticas em Portugal”, *Brotéria*, vol. xx, fasc. 3, mar. 1935, pp. 189-205; MONTEIRO, Inácio, *Compendio dos Elementos de Mathematica*, t. II, Coimbra, Real Collegio das Artes da Companhia de Jesus, 1756; OSÓRIO, J. Pereira, *Sobre a História e Desenvolvimento da Astronomia em Portugal*, Lisboa, Academia das Ciências de Lisboa, 1986.

DÉCIO RUIVO MARTINS

## Anti-henriquismo

**D.** Henrique foi uma personalidade de central na vida portuguesa do séc. XVI. Da sua ação decorreram significativas incidências religiosas, culturais e políticas. Infante da Casa Real, filho de D. Manuel, irmão de D. João III, regente (1562-1568) na menoridade de D. Sebastião e Monarca num contexto de profunda crise política (1578-1580), foi também administrador (1533-1539) e depois arcebispo de Braga (1539-1540), de Évora (1540-1564 e 1575-1578) e de Lisboa (1564-1575). Tendo sido inquisidor-geral do reino durante cerca de 40 anos (1539-1578), D. Henrique apresenta-se também como uma individualidade fulcral na vida cultural portuguesa, pela sua atividade de censor, de mecenas e de mentor de numerosas iniciativas e empreendimentos, entre os quais avulta a fundação da Univ. de Évora.

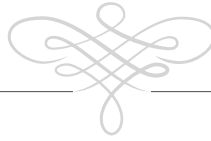
Último representante da dinastia de Avis, oitavo filho de D. Manuel, D. Henrique nasceu a 31 de janeiro de 1512 e faleceu no mesmo mês e dia do ano de 1580, como 17.º Rei de Portugal. Este facto, bem como a circunstância de ter ocupado lugares cimeiros na hierarquia da Igreja, contraria todas as expectativas históricas. Falecido o cardeal D. Afonso, seu irmão mais velho, substitui-o nos desempenhos eclesiásticos de que aquele era titular. Desaparecido D. João III, assume, depois de D. Catarina, a regência do reino na menoridade de D. Sebastião e, por dramática morte deste, recai-lhe nos ombros o governo de uma sociedade em crise. Mercê de cargos e dignidades, nomeadamente da sua qualidade de cardeal,

inquisidor-mor, legado *a latere* e prelado das três principais dioceses do reino, foi testemunha, num momento sensível para a cristandade, do desenrolar do Concílio de Trento, dando início à implementação em Portugal das decisões daí emanadas. Como regente e Rei, vê-se no centro de um turbilhão político que forçosamente se encerra com o processo de união dinástica (a entrega da Coroa portuguesa a Filipe II de Espanha, herdeiro por via sucessória de sua mãe, a infanta D. Isabel de Portugal).

Ainda que a negociação dessa sucessão tenha, juridicamente, garantido a Portugal, nas cortes de Almeirim de 1580, um estatuto de independência enquanto reino, nada parece poder contrariar a leitura histórica de que Portugal perdeu a independência e de que o reino

**Rei D. Henrique, o “cardeal-rei” (1512-1580).**





foi submetido a Castela por responsabilidade de D. Henrique, que morre sem descendência e sem ter apresentado nenhum candidato ao trono de Portugal como seu legítimo sucessor. Tal facto, e a circunstância de ter sido o verdadeiro edificador do Tribunal da Inquisição, parecem ser as principais alavancas geradoras de um movimento de antipatia em relação a D. Henrique. Essa tendência corre desde logo em paralelo com o movimento restauracionista (assim designado precisamente por se entender que visava restaurar a independência do reino de Portugal), mas é sobremaneira acutilante no decurso dos sécs. XVIII e XIX.

A personalidade de D. Henrique chegou ao séc. XXI estigmatizada por uma série de juízos depreciativos, que o apresentam como a encarnação da negatividade, enquanto homem da igreja, intelectual e homem de Estado. Os modelos com que é confrontado foram eles próprios construídos através de moldes criados no séc. XVIII e informados pelas premissas do despotismo esclarecido.

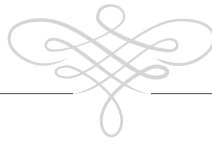
Nem sempre, porém, foi esta a imagem de D. Henrique: os seus privados e colaboradores, bem como a cronística dos sécs. XVI e XVII, não partilham da negatividade imposta pela literatura histórica dos sécs. XVIII e XIX, esta sim implacável na avaliação e no julgamento de uma personagem que circunscreve apenas a dois papéis: ao de Monarca e ao de inquisidor, ambos aureolados de avaliações depreciativas.

Os seus primeiros retratos são veiculados por colaboradores diretos seus contemporâneos, como Miguel de Moura, Pedro de Alcáçova Carneiro e Pedro Rodrigues Soares, pelos cronistas que diretamente o conheceram, como Damião de Góis, André de Resende e Pedro de Mariz, ou que colheram testemunhos próximos da sua ação, tais como Manuel

de Faria e Sousa, José Pereira Baião, Fr. Manuel dos Santos, Fr. Bernardo de Brito, Baltazar Teles, D. Luís de Meneses e D. Manuel de Meneses.

Os primeiros tenderam a enaltecer a sua personalidade, vida e obra, o que se compreende em função também dos condicionalismos da produção literária em causa (motivada pela encomenda, inclusive do próprio D. Henrique, como acontece com a crónica de D. Manuel, de Damião de Góis), que explicam o comprometimento com o retratado. Já as produções dos sécs. XVII e XVIII, porque escritas num contexto e num espírito pós-restauracionista, não deixam de estigmatizar a atuação do cardeal com a responsabilidade pela união dinástica e até com o ónus não só de fraqueza política e indecisão pessoal, mas até de um pró-castelhanismo que é ferozmente criticado. Tal é o espírito que domina, por exemplo, Luís Meneses, em *História de Portugal Restaurado*, ou Fr. Manuel dos Santos, em *História Sebástica*.

Igualmente importantes, quer pela narrativa histórica, quer pelo esforço de reprodução documental, em tempos de academias e em tempo de memorialismo, são as obras do séc. XVIII, tais como a *Crónica de D. Sebastião*, de Manuel de Meneses, os *Anais de D. João III*, de Fr. Luís de Sousa, as *Provas da História Genealógica da Casa Real Portuguesa*, de António Caetano de Sousa, as *Memórias para a História de Portugal*, de Diogo Barbosa Machado, a *História Eclesiástica da Igreja de Lisboa*, de D. Rodrigo da Cunha, e as *Reflexões Históricas*, de João Pedro Ribeiro. A análise empreendida tende a reduzir-se ao campo político, no qual D. Henrique é julgado e criticado por uma historiografia que responde perante os contextos do Iluminismo europeu, um movimento que, à luz da razão de Estado e dos ideais do enciclopedismo, penaliza uma personali-



dade que remete para uma lógica política própria de sociedades de Antigo Regime, que a nova intelectualidade, mais do que não compreender, condena, bem como para uma ordem de valores pós-tridentina, vista como rigorista, censora, intolerante, com a qual os novos códigos intelectuais e cívicos não simpatizam.

Os autores do séc. XIX, Visconde de Santarém, Rebelo da Silva, Pinheiro Chagas, Oliveira Martins, Alexandre Herculano e Schaeffer, historiador traduzido e divulgado na sociedade portuguesa, fornecem um retrato que é, em simultâneo, o mais redutor e o que mais alimenta e reflete um anti-henriquismo militante. D. Henrique é por eles reduzido ao cardeal-Rei, ao homem de Igreja intolerante e fanático, ao Monarca incompetente, ao escopo, afinal, de defeitos e limites, sendo apresentado como o carrasco da independência política portuguesa e como responsável por uma verdadeira hecatombe nacional. A sua preferência pessoal pela Companhia de Jesus torna-o ainda alvo de uma vaga antijesuítica, que o transforma num émulo, num objeto inanimado nas mãos destes religiosos, vistos agora como responsáveis diretos pelas diretrizes que conduziram D. Sebastião ao desastre maior, a Alcácer Quibir.

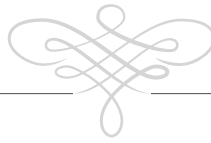
Oliveira Martins, numa condenação explícita do Monarca sustenta que “o cardeal D. Henrique, inquisidor ferino, era um saco de fraqueza mole, a que, depois de morto, o povo condenou a viver no inferno muitos anos” (MARTINS, 1908, II, 57). É um facto que o juízo popular foi secularmente duro para com D. Henrique. O conhecido refrão “Viva el-Rei D. Henrique/ Nos infernos muitos anos/ Pois deixou em testamento/ Portugal aos castelhanos” evidencia-o à saciedade e corresponde à sentença de um tribunal popular que não perdoa as hesitações finais de um Monarca que não soube assu-

mir aberta e decididamente uma posição favorável a um pretendente nacional à Coroa (D. António, prior do Crato – visto como o candidato do povo), a quem terá prejudicado gravemente.

Um homem fraco e hesitante, um incompetente no poder – é a imagem que daí resulta, cumulada pelos defeitos de um fanático intolerante, que não compreende a clarividência da razão política, nem lhe obedece. Estamos perante uma literatura valorativa, condenatória, que enferma de uma perspectiva apaixonada, comprometida, detratadora, redutora na análise que faz da realidade histórica, adulterada pela subjetividade dos juízos que emite. Esta historiografia revela-se incapaz de ler a personalidade de D. Henrique numa perspectiva contextual, transformando a figura retratada num protótipo maniqueísta, numa personagem plana, em que apenas domina a negatividade. As imagens construídas são destituídas da profundidade psicológica capaz de levar a conhecer e, porventura, a compreender o homem e a sua época. A sua condenação resulta inevitável.

Sendo o séc. XIX também o tempo dos romances históricos, em que pontuam Camilo e Garrett, Herculano e Pinheiro Chagas, o cardeal é o vilão da história, o bode expiatório de uma época de “catástrofe” e de “decomposição”. Estes são os ilustrativos títulos que Oliveira Martins atribui, na sua *História de Portugal*, aos tempos em que D. Henrique é personagem e agente central, sendo tido como principal, senão único, responsável: “A catástrofe” (1578-1580) e “A decomposição” (1580-1640).

O período republicano e, mais ainda, o do Estado Novo não reabilitam nem aligeiram esta pesada herança, que estigmatiza D. Henrique. O retrato pintado no séc. XIX prolongou-se nos seguintes, reproduzido nos seus traços essenciais.



Basta que se lembre o teor dos manuais escolares do então ensino primário e secundário que, durante décadas, reproduziram uma imagem em que o cardeal D. Henrique comparece como figura débil, frágil, envelhecida, uma personalidade sombria, secundária, intolerante, incapaz e desprovida de iniciativa. A organização do ensino mudou nos sécs. xx e xxi, mas não os conteúdos programáticos no que a D. Henrique se refere, e a mesma imagem, porventura um pouco mais esbatida, prevaleceu nos manuais do ensino básico: um homem reduzido a uma expressão mínima do seu efetivo protagonismo e centralidade histórica; uma vida reduzida a 17 meses de reinado, já que nem a sua regência é analisada ou, com frequência, sequer referida.

Mas não se podem esquecer os grandes contributos do séc. xx para uma reabilitação histórica de D. Henrique. Queirós Veloso, José de Castro e António Baião não só disponibilizam para a posteridade um *corpus* documental alargado, que permite rever e reabilitar a vida e a obra do cardeal D. Henrique, reavaliando, a uma nova luz, a sua personalidade e as suas atitudes, pessoais e institucionais, como se apresentam responsáveis pela desmitificação do estereótipo. Retratam-no a partir de novos quadros e de novas fontes, muitas delas por completo desconhecidas da historiografia oitocentista, esta sim responsável pelos traços mais vindicados e mais radicais das sensibilidades anti-henriquinas. Vastos conjuntos documentais do Arquivo Geral de Simancas, publicados em coletâneas de fontes (N-*VARRETE*, 1842-95), são recuperados e analisados por Queirós Veloso. Idênticas compilações são feitas por José de Castro a partir do Arquivo Secreto do Vaticano. Estes apresentam-no como um homem escrupuloso e rigoroso, que procurou na estratégia legalista a solução para o pro-

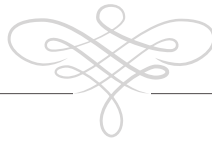
blema da sucessão; um estadista pragmático, interveniente, empreendedor, comprometido, responsável e modelar no desempenho das suas funções eclesiásticas e políticas. Perspetivas contraditórias, quadros antagónicos, uma personagem divinizada ou vilipendiada, elogiada ou criticada por juízos detratores.

As sínteses históricas da segunda metade do séc. xx, devedoras já destes contributos e informadas por novas correntes e perspetivas historiográficas, bem como alguns trabalhos mais circunscritos na análise de outras facetas, que não a estritamente política de D. Henrique, traçam desta personagem um novo quadro. Estas representações, em que avultam os nomes de Silva Dias, Veríssimo Serrão, Oliveira Marques e Maria do Rosário Cruz, bem como as obras dirigidas por João Medina, José Mattoso, Oliveira Marques e Joel Serrão, apostam numa análise do significado contextual do pensamento e ação de D. Henrique e fornecem outro quadro compreensivo para a sua ação e o seu perfil. O estudo do homem e da sua época, do homem na sua época, e em interação com agentes e conjunturas específicas, confere ao biografado um outro lugar na história vivida e recupera a plena extensão do seu protagonismo.

Sinais da ultrapassagem de um secular e enraizado anti-henriquismo podem ainda ser colhidos na publicação de obras que, já no séc. xxi, tomam D. Henrique e a sua ação como objeto de análise monográfica e biográfica, procurando compreendê-lo enquanto homem *tout court* e enquanto homem de cultura, homem da Igreja e homem de Estado.

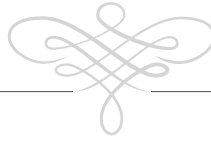
**Bibliog.:** BAIÃO, António, “A Inquisição em Portugal e no Brasil. Subsídios para a sua história”, *Arquivo Histórico Português*, 1906-08, vol. iv, pp. 205-236, 390-424; vol. v, pp. 1-17, 94-102, 193-215, 272-306, 412-425; vol. vi,





pp. 42-56, 241-281; BAIÃO, José Pereira, *Portugal Cuidadoso e Lastimado pela Vida e Perda do Senhor Rey Dom Sebastião*, Lisboa, Officina de António Sousa da Sylva, 1737; BRITO, Bernardo de, *Elogios dos Reis de Portugal*, Lisboa, s.n., 1603; CARNEIRO, Pero de Alcáçova, *Relações de Pero de Alcáçova Carneiro do Tempo Que Ele e Seu Pai, António Carneiro, Serviram de Secretários (1515 a 1568)*, org. Ernesto de Campos de Andrade, Lisboa, INCM, 1937; CASTRO, José de, *Portugal em Roma*, 2 vols., Lisboa, União Gráfica, 1929; *Id.*, *Dom Sebastião e Dom Henrique*, Lisboa, Tipografia União Gráfica, 1942; *Id.*, *O Prior do Crato*, Lisboa, União Gráfica, 1942; CHAGAS, Manuel Pinheiro, *História de Portugal desde os Tempos mais Remotos até à Actualidade*, 12 vols., Lisboa, Escriptorio da Empreza, 1899-1907; CRUZ, Maria do Rosário de Sampaio Themudo Barata de Azevedo, *As Regências na Menoridade de D. Sebastião. Elementos para Uma História Estrutural*, 2 vols., Lisboa, INCM, 1992; CUNHA, Rodrigo da, *História Eclesiástica da Igreja de Lisboa. Vida e Açoens dos Seus Prelados e Varões Eminentíssimos em Santidade*, Lisboa, Manoel da Sylva, 1642; CUNHA, Rodrigo, *História Eclesiástica dos Arcebispos de Braga*, Braga, s.n., 1989; DIAS, J. S. Silva, *Correntes do Sentimento Religioso em Portugal (Séc. XVI a XVIII)*, 2 vols., Coimbra, Centro de Estudos Filosóficos, 1960; *Id.*, *A Política Cultural da Época de D. João III*, 2 vols., Coimbra, Instituto de Estudos Filosóficos, 1969; *Id.*, *Braga e a Cultura Portuguesa da Renascença*, Coimbra, Universidade de Coimbra, 1972; GÓIS, Damião de, *Crónica do Felicíssimo Rei D. Manuel*, ed. J. M. Teixeira de Carvalho e David Lopes, Coimbra, Imprensa da Universidade, 1926; HERCULANO, Alexandre, *História de Portugal*, 4 vols., Lisboa, Livraria Editora Tavares da Costa, 1900; *Id.*, *História da Origem e Estabelecimento da Inquisição em Portugal*, rev. Vitorino Nemésio, introd. J. B. de Macedo, verific. do texto António C. Lucas, Lisboa, Bertrand, 1979; MACHADO, Diogo Barbosa de, *Memórias para a História de Portugal, Que Compreendem o Governo delRey D. Sebastião*, 4 vols., Lisboa, Officina de Joseph Antonio da Sylva, 1736-51; MARIZ, Pedro de, *Diálogos de Vária História*, Coimbra, Officina de António de Mariz, 1598; MARQUES, A. H. de Oliveira, *História de Portugal*, 8.<sup>a</sup> ed., Lisboa, Palas Editores, 1978; *Id.*, e SERRÃO, Joel (dirs.), *Nova História de Portugal*, vol. III, Lisboa,

Presença, 1998; MARTINS, J. P. de Oliveira, *História de Portugal*, 2 vols., Lisboa, Livraria Editora, 1908; MATTOSO, José (coord.), *História de Portugal*, vol. III, Lisboa, Círculo de Leitores, 1993; MEDINA, João (dir.), *História de Portugal*, 12 vols., Amadora, Ediclube, 1994; MENESES, Luís, *História de Portugal Restaurado*, Lisboa, Officina de João Galvão, 1679; MENESES, Manuel de, *Crónica de D. Sebastião*, Lisboa, Officina Ferreyrinha, 1730; MOURA, Miguel de, *Chronica de Cardeal Rei D. Henrique e Vida de Miguel de Moura Escripta por elle mesmo*, Lisboa, Typographia da Sociedade Propagadora de Conhecimentos Úteis, 1840; NAVARRETE, Martin Fernandez de (org.), *Colección de Documentos Inéditos para la Historia de España*, 112 vols., Madrid, Imprenta de la Viuda de Calero, 1842-95; POLÓNIA, Amélia, *O Cardeal Infante D. Henrique, Arcebispo de Évora. Um Prelado no Limiar da Viragem Tridentina*, Porto, ed. do Autor, 2005; *Id.*, *D. Henrique*, Lisboa, Círculo de Leitores, 2006; RESENDE, André de, *Obras Portuguesas*, pref. e notas José Pereira Tavares, Lisboa, Sá da Costa, 1963; RIBEIRO, João Pedro, *Reflexões Históricas*, 2.<sup>a</sup> pt., Coimbra, Imprensa da Universidade, 1836; RODRIGUES, Maria Idalina Resina, *Fr. Luís de Granada e a Literatura de Espiritualidade em Portugal*, Dissertação de Doutoramento em Filologia Românica apresentada à Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa, Lisboa, texto policopiado, 1976; SANTARÉM, Visconde de, *Quadro Elementar das Relações Políticas e Diplomáticas de Portugal com as Diversas Potencias do Mundo desde o Principio do Séc. XVI*, 18 vols., Paris, J. P. Aillaud, 1842-69; SANTOS, Manuel dos, *História Sebástica*, Lisboa, Officina de António Pedrozo Galram, 1735; SCHAEFFER, Henrique, *Historia de Portugal desde a Fundação da Monarchia até à Revolução de 1820*, org. J. Pereira de Sampaio Bruno, vol. II, Porto, Escriptorio da Empreza Editora, 1895; SERRÃO, Joaquim Veríssimo, *O Reinado de D. António Prior do Crato*, Coimbra, Instituto de Alta Cultura, 1956; *Id.*, “Documentos inéditos para a história do reinado de D. Sebastião”, *Boletim da Universidade de Coimbra*, vol. XXIV, 1960, pp. 139-272; *Id.*, *Contribuição para o Epistolário do Cardeal-Rei*, Lisboa, Academia Portuguesa de História, 1962; *Id.*, *História de Portugal*, vol. III, Lisboa, Verbo, 1972; *Id.* (org.), *Itinerários de el-Rei D. Sebastião (1568-1578)*, Lisboa, Academia Portuguesa



de História, 1987; SILVA, Luís Augusto Rebelo da, *História de Portugal nos Séculos XVII e XVIII*, Lisboa, Imprensa Nacional, 1867; SOARES, Pero Roiz, *Memorial*, org. M. Lopes de Almeida, Coimbra, Universidade de Coimbra, 1953; SOUSA, António Caetano de, *Provas da História Genealógica da Casa Real Portuguesa. Provas do Livro 4*, vol. III, pts. I e II, Coimbra, Atlântida, 1948; SOUSA, Luís de, *Anais de D. João III*, pref. e notas M. Rodrigues Lapa, 2 vols., Lisboa, Sá da Costa, 1951-54; SOUSA, Manuel de Faria e, *Europa Portuguesa Segunda Edição Correta, Ilustrada, y Añadida en tantos Lugares, y con Tales Ventajas Que Es Labor Nueva por Su Autor Manuel de Faria y Sousa*, Lisboa, Antonio Craesbeeck de Mello, 1678-80; TELES, Baltazar, *Chronica da Companhia de Jesus da Provincia Portuguesa*, 2 vols., Lisboa, Paulo Craesbeeck, 1645-77; VELOSO, J. M. de Queirós, “O cardeal-rei D. Henrique. Novos aspectos da sua história”, *Biblos*, vol. VI, n.ºs 9-10, 1930, pp. 513-527; *Id.*, “Terceira época (1557-1640)” in PERES, Damião (dir.), *História de Portugal*, vol. 5, Barcelos, Portucalense, 1933, pp. 9-172; *Id.*, *D. Sebastião (1554-1578)*, 2.ª ed., Lisboa, Empresa Nacional de Publicidade, 1935; *Id.*, *A Perda da Independência. Factores Internos e Externos Que para Ela Contribuíram*, Lisboa, s.n., 1940; *Id.*, *O Interregno dos Governadores e o Breve Reinado de D. António*, Lisboa, Academia Portuguesa de História, 1953.

AMÉLIA POLÓNIA

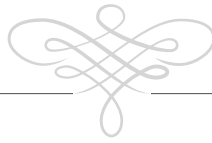
## Anti-heretismo

O termo “heresia” vem do verbo grego “haireomai”, um dos termos (juntamente com o verbo “eklegomai”) usados para designar o ato de eleger, e consequentemente a adesão a algo. Desse verbo derivam os termos “hairesis” (heresia) com o significado de escola, grupo, partido, “heiretikos” (herege), membro de uma determinada escola, e “diairesis” (divisão), a dissensão interna num determinado grupo.

Foi durante o período helenista que os substantivos “hairesis” e “diairesis” adquiriram esse sentido técnico: o primeiro, para designar tanto a escola como a doutrina de um determinado filósofo, ao qual se aderiu; o segundo, a separação ou divisão no seio de uma escola. Estas escolas definiam-se, em relação ao exterior, através de uma série de *dogmata* (dogmas) aceites pelos seus membros, e que caracterizavam também o seu estilo de vida. Deste modo, é com naturalidade que Fílon e Josefo designam com estes termos os vários grupos religiosos judaicos (essénios, saduceus e fariseus).

O Novo Testamento também emprega, com esse sentido, os ditos termos. “Hairesis” é usado, sobretudo nos Atos dos Apóstolos, para designar os diferentes grupos judaicos já mencionados, mas também os próprios cristãos enquanto grupo religioso no seio do judaísmo. No *corpus* paulino é ainda usado em contexto de polémica para designar os judaizantes, um grupo de cristãos de origem judaica que atormentavam os cristãos de origem pagã das comunidades paulinas (Gl 1, 8-9; 5, 20), ou ainda outros grupos cris-





tãos com claras divergências doutrinárias (1Cor 1 e 11). Mas as dissensões propriamente ditas aparecem apenas nas cartas pastorais, onde se defende uma reação à mesma (a excomunhão: cf. Tt 3, 10-11 e 1, 10-16) que contrasta claramente com a resposta evangélica (o estilo de Jesus: cf. Mt 18, 15-18).

As admoestações da carta a Tito prenunciam os confrontos dos séculos seguintes, onde algumas correntes – tanto no judaísmo (o rabinismo moderado) como no cristianismo (a Grande Igreja) – se afirmam em detrimento de outras, e se define uma ortodoxia que combate as diferenças e as divergências, podendo então falar-se com propriedade de anti-heretismo.

### A CATHOLICA E AS HERESIAS

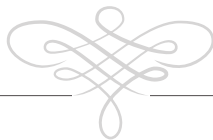
Os primeiros Padres – apologistas e teólogos – viram-se desde logo confrontados com dois grandes desafios: externamente, urgia argumentar contra os judeus (*adversus judaeos*), que rejeitavam o evangelho e o messianismo de Jesus, e contra os pagãos (*adversus gentes*), que atacavam os cristãos e os acusavam de ateísmo e inimizade ao género humano; internamente, era necessário combater as ideias erróneas de alguns grupos gnósticos e o desafio colocado pela Igreja marcionita (*adversus haereses*).

É neste contexto que emergem as doutrinas que caracterizarão a Grande Igreja, ou *Catholica*: a tradição apostólica, relativa ao ministério (a sempre evocada sucessão apostólica), ao rito (a partir do encontro hebdomadário eucarístico) e ao símbolo (o estabelecimento da regra de fé); a santa liturgia, nomeadamente a celebração da eucaristia dominical e da Páscoa; as Sagradas Escrituras (o desafio marcionita foi, sem dúvida, o rastilho para a definição de um cânone cristão);

a universalidade da Igreja (ou a comunhão das Igrejas que formam a unidade católica); e uma filosofia cristã (entenda-se, uma teologia organizada em torno do querigma cristão).

Em meados do séc. III, contudo, ainda não existia um pensamento anti-herético propriamente dito. Respondendo às críticas de Celso, que acusava os cristãos de estarem divididos, Orígenes defendia que a diversidade do cristianismo primitivo era extremamente rica e fecunda. Sendo uma religião e uma filosofia (teologia) tão digna quanto o judaísmo, a diversidade de escolas revelava o empenho dos eruditos em compreender profundamente os mistérios cristãos (ORÍGENES, V, 12). Mas o novo desafio da Igreja maniqueia, bem mais grave que o marcionita, e as posições extremadas de Ario, viriam a modificar profundamente o olhar sobre o herege.

Pouco tempo depois das afirmações otimistas de Orígenes, surgiram os primeiros heresiólogos, técnicos em assuntos de heresia, que identificam o herege e denunciam os seus erros, condenando-os (ou anatematizando-os). Começam então a elaborar-se catálogos de heresias. O primeiro parece ter sido o *Adversus Omnes Haereses* do Pseudo-Tertuliano, ou mais provavelmente de Vitorino de Pettau (final do séc. III), que contém uma lista de 32 heresias. Contudo, o mais conhecido é, sem dúvida, o *Panarion* de Epifânio de Salamina (c. 374-376 d.C.), com uma lista de 80 heresias, um número provavelmente forjado para fazer alusão às 80 concubinas de Salomão (Ct 6, 8-9). Esta obra influenciaria os catálogos posteriores de Filástrio de Bréscia (*Liber de Haeresibus*), Teodoreto de Ciro (*Haereticarum Fabularum Compendium*) e, sobretudo, o de Agostinho de Hipona (*De Haeresibus*), que foi o mais influente durante toda a Idade Média.



O último grande catálogo de heresias é da autoria do teólogo espanhol Alfonso de Castro (*Adversus Omnes Haereses*, Paris, 1534), conselheiro e confessor de Carlos I e Filipe II, que já recolhe mais de 400 heresias. Posteriormente, durante a Modernidade, os catálogos cederam o lugar às chamadas histórias das heresias (e.g., *Histoire des Heresies et des Heretiques*, de Jacques Carel de Sainte Garde, 1697) e aos dicionários (ver *Dictionnaire des Hérésies, des Erreurs et des Schismes*, do P.<sup>e</sup> François-André Pluquet, 1762).

### O ANTI-HERETISMO DE EPIFÂNIO E POSTERIOR

A figura central para compreender o anti-heretismo é, sem dúvida, Epifânio, bispo de Salamina. Nascido em Gaza, entre 310 e 320, foi educado pelos monges do Egipto, onde certamente tomou contacto com as primeiras controvérsias origenistas. A sua personalidade muito deve a essa educação monástica e ao contexto doutrinal pós-niceno. A sua formação é mais escriturística do que clássica e a má experiência com grupos gnósticos tornou-o intransigente para com todos os que pensavam de maneira diferente da dele; é um homem impetuoso e um pouco fanático, e por isso dedica praticamente toda a sua vida a combater a heresia.

De regresso à Palestina, funda um mosteiro perto de Eleuterópolis, tornando-se amigo do eremita Hilarião de Gaza. Logo em 359, revolta-se contra o seu bispo, por este ter tentado introduzir na Diocese a doutrina semiariana do *homoiousios*, e parte para Citópolis, onde estava exilado Eusébio de Vercelli, homoousiano e grande adversário dos arianos. Depois, dirige-se para Chipre, onde é eleito bispo de Salamina, em 366. De 367 a 402, desloca-se com frequência para combater as crenças não ortodoxas e, entre 374 e 377, escreve

o *Panarion* ou *Boticário contra as Heresias*. Os alvos principais da sua luta são os arianos (a heresia por excelência) e os origenistas (os seguidores do pai de todas as heresias).

O confronto com o maniqueísmo, que, em poucos anos, se ergueu como a primeira religião mundial, e a constantianização do cristianismo favoreceram a emergência de uma ortodoxia vitoriosa sobre a heterodoxia incómoda. As ideias heterodoxas foram extirpadas como doenças más e contagiosas (que é a metáfora usada precisamente por Epifânio). As obras desses grupos foram destruídas (queimadas) e o seu pensamento muitas vezes deturpado (apenas conhecemos as suas ideias através dos escritos daqueles que os condenaram). Por isso, não é exagerado falar de cristanismos derrotados, como lhes chama Antonio Piñero, ou perdidos, na expressão de Bart Ehrman.

A vitória sobre a heresia assentou em alguns fatores essenciais: a implementação de uma organização patriarcal e hierarquizada, em que a autoridade repousa na mão de um só, o bispo (Epifânio era bispo de Salamina), que abafa a livre profecia e o carisma (os hereges eram, em geral, homens carismáticos); e o protetorado do poder político sobre a Igreja, a partir de Constantino, em que as instituições civis (o braço secular) desempenham um papel relevante na identificação do herege e na imposição da ortodoxia (o poder civil podia privá-lo de direitos cívicos e exilá-lo, ou, inclusive, aplicar-lhe a pena capital).

Criou-se então o paradigma da ortodoxia original: existiria uma ortodoxia proveniente do próprio Jesus Cristo, transmitida pela tradição apostólica, sendo que a heresia constituiria um desvio a essa tradição, por influência do demónio (referência à parábola evangélica do adversário que semeia o joio no meio do trigo).

Foi esse paradigma que os estudos de W. Bauer vieram alterar.

Ao entrar na Idade Média, o conceito de heresia estava plenamente definido: não era apenas uma opinião livremente expressa, que contrastava com outras que vieram a ser definidas como ortodoxia, mas identificava-se claramente com o erro, defendido de modo pertinaz, contra as verdades de fé formuladas nos sete primeiros concílios ecumênicos. E mais: a heresia é ainda definida em relação a uma autoridade, a saber, Roma. Deste modo, a heresia medieval é caracterizada pela insubordinação em relação à autoridade eclesiástica: obedecer a Roma era condição indispensável para a salvação; e, sendo Roma a única autoridade capaz de estabelecer verdades de fé sem recurso ao consenso (ao concílio), podia também estabelecer os meios para castigar os hereges: a cruzada (contra a heresia externa) e a Inquisição (contra a heresia interna). A heresia transforma-se em dissidência contra a instituição eclesiástica e em exigência de reforma.

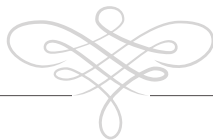
#### ANTI-HERETISMO EM PORTUGAL

Existe muito pouca informação sobre o combate à heresia na península Ibérica durante a Antiguidade, e os raros estudos focam-se apenas em alguns personagens heterodoxos (Potâmio de Lisboa e Prisciliano de Ávila) e nas reações que estes provocaram. Antes da conversão dos suevos, por S. Martinho de Dume, e dos visigodos, por S. Leandro de Sevilha, dificilmente se pode falar de combate contra as heresias. O combate à heresia por parte de Martinho de Dume (*Da Instrução dos Rústicos*) nada tinha de agressivo e consistia sobretudo num esforço de evangelização e ensino da verdadeira doutrina, para convencer heterodoxos e pagãos a aceitarem a fé cristã.



S. Martinho de Dume (520-579).

Durante a Idade Média, em Portugal, também pouco se sabe de ações concretas contra os heréticos. Contudo, na linha do protetorado do poder político sobre a Igreja, inaugurado por Constantino, alguns reis mencionam o crime da heresia como crime de lesa-majestade, sendo os inculpados condenados à morte (pelo fogo) e os seus bens confiscados. Assim é expresso numa lei de D. Afonso II, nas Cortes de Coimbra de 1211 (contra as leis seculares do Dominicano Soeiro Gomes), e numa determinação de D. Dinis no *Livro de Leis e Posturas*. Os julgamentos por heresia eram feitos no tribunal episcopal e o condenado entregue ao braço secular para execução da sentença de morte. O texto mais importante do combate anti-herético é, sem dúvida, o de Álvaro Pais, bispo de Silves, *Collyrium Fidei adversus Haereses*. Já no seu *De Statu et Plantu Ecclesiae*, ele critica os advogados que defendiam os hereges condenados no reino de Portugal; mas é no *Collyrium* que o bispo



de Silves menciona casos concretos de heresia, nomeadamente as pregações do Franciscano Tomás Escoto, que parecia negar a virgindade de Maria e apresentava Moisés, Cristo e Maomé como impostores, além de outras ideias heterodoxas. Juntamente com Tomás Escoto, havia outros mendicantes heréticos.

No período moderno, a maior heterodoxia em Portugal foi indubitavelmente o criptojudaísmo: muitos cristãos-novos eram suspeitos da prática clandestina de judaísmo, e, por isso, importunados pela Inquisição portuguesa, criada em 1536, a pedido de D. João III. Simultaneamente, e sobretudo em relação aos estrangeiros residentes em Portugal, houve uma preocupação inquisitorial para com os hereges luteranos e os hereges calvinistas. Terminado o ciclo de perseguição aos judeus e judaizantes, no séc. XVIII, a Inquisição passou a dedicar mais atenção a outras heresias, como o jansenismo, o molinosismo e outros desvios populares. Com o fim da Inquisição (1821) e o avanço da tolerância, o pluralismo religioso foi-se afirmando, sem que isso significasse o fim do combate contra a heresia: o principal grupo agora visado era a maçonaria, mas houve ainda polémicas pontuais importantes, como a que envolveu o pastor presbiteriano Robert R. Kalley, na Madeira, nos anos 40 de Oitocentos, e a questão religiosa (e o combate contra o positivismo e o modernismo), no continente, em finais do séc. XIX. No séc. XX, as seitas cristãs foram com frequência assimiladas a heresias e combatidas como tal, quer pela Igreja hegemónica (através da apologética), quer pelo próprio Estado (através da regulação administrativa).

**Bibliog.:** BAUER, W., *Orthodoxy and Heresy in Earliest Christianity*, Philadelphia, Fortress, 1971; BETHENCOURT, Francisco, “Rejei-

ções e polémicas”, in AZEVEDO, Carlos Moreira (dir.), *História Religiosa de Portugal*, vol. II, Lisboa, Círculo de Leitores, 2000, pp. 49-94; EHRMAN, Bart D., *Cristianismos Perdidos. Los Credos Proscritos del Nuevo Testamento*, Barcelona, Ares y Mares, 2004; FERNÁNDEZ, Emilio Mitre, “Al margen del valdismo y del catarismo. Religiosidades ‘desviadas’ y movimientos populares del Occidente (panorama histórico y elenco bibliográfico)”, *Norba. Revista de Historia*, vol. 21, 2008, pp. 181-203; FRASSETTO, Michael (ed.), *Heresy and the Persecuting Society in the Middle Ages*, Leiden/Boston, Brill, 2006; KÖSTENBERGER, Andreas J., e KRUGER, Michael J., *A Heresia da Ortodoxia*, São Paulo, Vida Nova, 2014; MARCOS, Maria del Mar (ed.), *Herejes en la Historia*, Madrid, Trotta, 2009; MOORE, Robert I., *The Formation of a Persecuting Society: Authority and Deviance in Western Europe, 950-1250*, Oxford-Carlton, Blackwell Publishing, 2007; ORÍGENES, *Contra Celso*, ed. e trad. D. Ruiz Bueno, Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 1967; PIÑERO, Antonio, *Los Cristianismos Derrotados. ¿Cuál Fue el Pensamiento de los Primeros Cristianos Heréticos y Heterodoxos?*, Madrid, Edaf, 2007; RODRIGUES, Ana M. S. A., e JORGE, Ana M. C. M., “Introdução”, in AZEVEDO, Carlos Moreira (dir.), *História Religiosa de Portugal*, vol. I, Lisboa, Círculo de Leitores, 2000, pp. 2-5; TAVARES, Maria J. Ferro, “Heterodoxia”, in AZEVEDO, Carlos Moreira (dir.), *Dicionário de História Religiosa de Portugal*, vol. II, Lisboa, Círculo de Leitores, 2000, pp. 363-367.

PORFÍRIO PINTO



## Anti-hierarquia

O hierarquismo é a apologia de um modo de organização vertical no qual as camadas superiores detêm uma relevância maior que as inferiores. Os fenómenos hierárquicos podem ser verificados em várias áreas. Contudo, é na sociologia que este fenómeno ganha o seu maior destaque. Nesta existem inúmeras teses que procuram explicar as causas e a natureza deste fenómeno, mas, no final, todas estas parecem confluír para a conclusão de que os membros superiores de uma sociedade apresentam uma autoridade e um poder maiores que todos os outros.

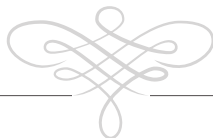
O anti-hierarquismo, enquanto corrente que nega, ou procura destruir, ordens hierarquicamente estruturadas e que, no mesmo movimento, defende modos de organização não fundados na autoridade, pode ser visto como tendo uma extensa ancestralidade no decorrer da história. Neste sentido, podemos começar por salientar na Antiguidade o cinismo e o estoicismo. Estas correntes procuravam, num plano prático, fundar uma sociedade de sábios que acabaria por destruir aqueles modos artificiais de relação entre os homens que se sedimentavam nas hierarquias políticas baseadas na autoridade. Passando para o período da Reforma protestante, é sem dúvida possível ver algumas correntes anabatistas na Alemanha a colocarem em causa todos os modos de hierarquia terrena. Contudo, dado que estas correntes, quando bem-sucedidas na sua deposição das ordens sociais estabelecidas, apenas instituem a sua forma específica de tirania teocrática, necessi-

tam ser analisadas com o devido cuidado.

Chegando ao período da Guerra Civil Inglesa, aparece uma fecunda corrente anti-hierarquista, os chamados *diggers* (escavadores). Extraíndo o seu nome do trabalho direto que tinham com a terra, o representante mais célebre desta corrente, Gerrard Winstanley, defendia nos seus manifestos uma sociedade emancipada das relações que estabeleciam a distinção entre senhores e servos. Fazendo uma leitura muito especial da Sagrada Escritura, ao identificar Deus com a razão de cada um de nós, defendia que só com recurso a ela é que cada homem podia cumprir-se enquanto ser social.

Também a Revolução Francesa deu origem a uma corrente anti-hierarquista, os *enrâges*. Constituída por muitos dos que saíram desfavorecidos da Revolução e tinham fortes suspeitas das tendências centralizadoras dos jacobinos, defendiam a ação direta do povo como a única legítima, negando assim qualquer tipo de intermediários políticos. Ainda é de salientar que estas duas correntes (*diggers* e *enrâges*) já possuem uma consciência económica nas suas exigências. Para que se fundassem as suas propostas de sociedade, seria preciso instituir modos de propriedade de traços comunitários ou comunistas.

Por fim, podemos ver todas estas tendências anti-hierárquicas como confluindo para o anarquismo, talvez a mais importante escola desta tradição. Inseparável de todos os movimentos políticos e económicos que deram azo ao Estado moderno centralizado e ao sistema capitalista de produção, esta escola irá desenvolver-se como a antítese crítica dos mesmos. Faz-se esta descrição porque esta escola, mesmo sendo difícil de balizar devido às suas múltiplas facetas e inúmeras correntes, tem, no entanto, como núcleo discernível uma constante crítica



às estruturas sociais baseadas na autoridade, assumindo como especial inimigo o Estado e a economia capitalista, e, em contraponto, uma forte defesa da liberdade individual como valor básico de uma possível organização da sociedade. É por esta razão que até o Estado democrático é visto como instituição que deve ser destruída. Em última análise, as eleições dentro dele são vistas apenas como a delegação da liberdade de cada um numa autoridade exterior. Estes vetores já se mostram naquele que é justamente muitas vezes nomeado como o pai do anarquismo – William Godwin. No seu *Enquiry concerning Political Justice*, o autor apresenta o projeto de uma sociedade na qual não há governo, e a autoridade é mantida no mínimo, defendendo que só com a destruição destes obstáculos é que cada homem pode desenvolver-se por si. Godwin introduz assim o mote anti-hierarquista que todo o anarquismo irá gloriar: a ideia de que a liberdade individual enquanto base da sociedade só é alcançável com uma mudança dessa mesma sociedade. A consciência desta necessidade irá concentrar-se no momento em que o anarquismo pode ser legitimamente associado ao socialismo libertário. Indo desde Proudhon até Kropotkine, passando por Bakunine, encontramos continuamente, com várias tonalidades e graus, projetos para reorganizar a sociedade com base numa liberdade capaz de subsumir a autoridade. Seja no princípio federativo desenvolvido por Proudhon ou, dentro dos movimentos operários, na defesa de métodos antiautoritários de uma possível revolução por parte de Bakunine ou Kropotkine (face a uma ala marxista defensora da ditadura do proletariado), encontramos sempre uma tentativa de fundar a sociedade numa liberdade que se pensa ser da comunidade e do indivíduo. Tal, por sua vez, fazendo justiça às

suas inspirações socialistas, era mantido ao defender-se paralelamente, também de variados modos, uma abolição da propriedade promotora do monopólio econômico inerente ao capitalismo.

A origem e o conseqüente desenvolvimento do pensamento e do movimento anti-hierárquico nacional estão ligados ao aumento da consciência de classe que se vai dando nos intelectuais e nos operários portugueses durante a segunda metade do séc. XIX.

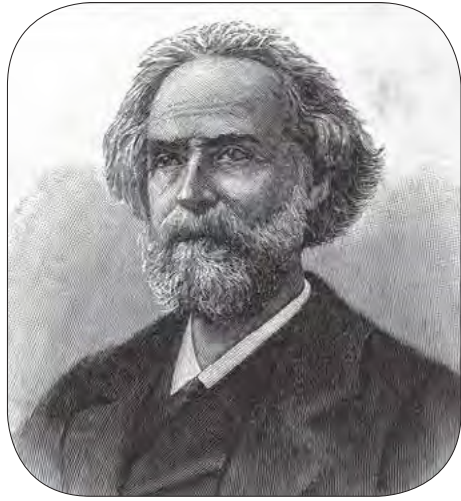
O surgimento de uma consciência de classe operária oprimida pelo capital começa por se fazer sentir a partir de escritos de *O Eco dos Operários* e com a criação da Associação dos Operários, em 1850, onde se defendia a melhoria das condições de vida através de uma conciliação entre o capital e o trabalho que fosse mais favorável para este último.

Em 1852, é criado o Centro Promotor dos Melhoramentos das Classes Laboriosas, sendo composto maioritariamente por intelectuais. Mas é em 1872, último ano de vida do Centro, que se encontram as primeiras redações de cariz anti-hierárquico (libertário). O contacto com membros da Federação dos Trabalhadores Espanhóis leva os membros do Centro Promotor, que conta com nomes como José Fontana e Antero de Quental, à publicação de *Pensamento Social*. Na fase inicial desta publicação, já não se encontra o sincretismo dos anos 50, mas, pelo contrário, há uma tentativa de educação mais aprofundada dos problemas do operariado. No segundo número de *Pensamento Social*, identifica-se a propriedade privada como a raiz do mal social, afirmando-se que toda a espécie de Estado (monárquico ou republicano), bem como as leis, só servem para garantir que a maioria é explorada pela minoria, assegurando assim que a propriedade fica maioritariamente na posse da minoria; também o sufrágio



é considerado um embuste num contexto de desigualdade, pois apenas a igualdade permite a liberdade, sendo a primeira considerada a regra da sociedade por vir e a última um direito do Homem. Há também que lembrar o opúsculo *Da Propriedade* (1873), de Eduardo Maia, onde se encontra a idealização da verdadeira emancipação do indivíduo devido a uma organização social sem dependência de autoridades.

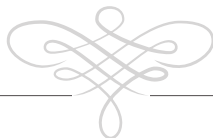
Em 1886, o anarcocomunista Élisée Reclus (companheiro de Kropotkine e redator de *Le Revolté*) visita Portugal e faz vários contactos, dos quais há a destacar o contacto feito com J. A. Cardoso, que, nesse mesmo ano, traduz a posição de Reclus relativamente ao voto para o *Protesto Operário* (n.º 215), onde se vê defendida a importância de lutar pelos interesses com as próprias mãos em vez de delegar nos outros essa luta: “Não voteis. Em lugar de confiar a outros os vossos interesses, defendei-os vós mesmos. [...] O declinar sobre os outros a responsabilidade da sua conduta é dar parte de fraco” (RECLUS, *Protesto Operário*, 25 abr. 1886, 3). J. A. Cardoso sente necessidade de explicitar melhor os princípios anarquistas e publica, nos n.ºs 224 e 225 do *Protesto Operário*, dois artigos denominados “Anarquia”, onde se vê a apologia da abolição do governo, tido como germe das deformidades sociais, para que possa surgir uma harmonia universal; há ainda a defesa do agrupamento voluntário entre trabalhadores, organizado em federações dos diferentes ofícios, que se subdividiriam conforme a quantidade de aspirações a cada labor. Em 1887, surge o primeiro grupo anarquista do qual se conhece a declaração de princípios, o Grupo Comunista-Anarquista, em Lisboa. Este grupo foca-se na propaganda anarquista, denunciando a “miséria dos operários”, que é provocada pela propriedade privada; opõe-se a



Élisée Reclus (1830-1905).

qualquer tipo de “submissão à autoridade pessoal ou legislativa, absoluta, mandatária ou paternal” e advoga como formas de combate ao poder estatal a abstenção do voto, a greve violenta e a propaganda ilegal, de forma a desorganizar a ordem social estabelecida, para que se proceda à “Liquidação Social” (JOAQUIM, 1976, 59-60). Em 1888, é publicado o primeiro jornal anarquista, *A Revolução Social*, de Gonçalves Viana, em cujo manifesto se pode ler: “No futuro queremos o agrupamento livre dos cidadãos [...]; só assim será respeitada a liberdade e a vontade de cada indivíduo dentro do grupo, dos grupos dentro da Federação Universal”.

O federalismo será a bandeira organizacional do anarquismo, uma vez que é um tipo de ordenamento que só existe quando as partes do todo mantêm a sua autonomia, e é nesse sentido que também irá o movimento sindical em Portugal no início do séc. xx. A partir de 1909 dá-se início a vários congressos, de forma a constituir um sindicalismo eficiente no combate ao Estado e ao patronato. Para tal, seria necessária uma organização federal de cada uma das áreas de trabalho



e, posteriormente, a criação de uma união de todas as federações sindicais numa Confederação Geral do Trabalho (CGT). A primeira organização sindical nacional significativa surge em 1914, no Congresso de Tomar, onde é criada a União Operária Nacional, cujo fim seria dar origem à CGT, em 1916, acontecimento que será adiado devido ao eclodir da Primeira Guerra Mundial. Em 1919, é, por fim, criada a CGT, que tinha como objetivo agrupar “sob a base federativa autónoma [...] todos os trabalhadores assalariados do país” (*Id., Ibid.*, 114), procurando, com isso, dar autonomia ao indivíduo dentro dos sindicatos. A emancipação dos trabalhadores deveria ser feita pelos mesmos, *i.e.*, pelos sindicatos, sendo que o auxílio do poder político era rejeitado pela CGT, como se pode ver através da sua “Nota oficiosa” de 1921. A hegemonia do anarcossindicalismo em Portugal termina com a greve geral de 18 de janeiro de 1934, contra a fascização dos sindicatos provocada pelo novo Estatuto do Trabalho Nacional e Organização dos Sindicatos Nacionais. O Estado Novo procede a várias detenções de membros de diversos sindicatos impulsionadores da greve e o movimento anarcossindicalista português é praticamente desmantelado.

Fora do contexto imediato da luta de classes, mas, contudo, num contexto de aspiração a um certo tipo de igualitarismo, surgem as aldeias comunitárias. Em Portugal, há a destacar os casos do comunitarismo agropastoril da aldeia de Aivados, em Castro Verde, e de Rio de Onor, em Bragança. Contudo, a organização social destas duas populações não é desprovida de hierarquia. Apesar da partilha de propriedade, há hierarquização das funções. Talvez o primeiro caso de comunitarismo conscientemente anarquista registado em Portugal tenha sido o da Comuna da Luz, no Vale de Santiago,

formada em 1917 por António Gonçalves Correia. A Comuna da Luz era composta por 22 pessoas que se focavam na agricultura e na manufatura de calçado, seguiam uma dieta vegetariana e proclamavam o amor livre. Este projeto terminou em 1918.



**Bibliog.:** BALANDER, George, *Antropologia Política*, Lisboa, Presença, 1987; DUMONT, Louis, *Homo Hierarchicus*, Paris, Gallimard, 1966; FONSECA, Carlos, *História do Movimento Operário e das Ideias Socialistas em Portugal*, vol. 1, Viçeu, Europa-América, 1976; FONSECA, Inês, “Comunitarismo em terras de latifúndio”, *Cadernos do Museu*, n.º 1, 2015, pp. 3-37; HALSEY, A. H., “Hierarchy”, in KUPER, Adam, e KUPER, Jessica (eds.), *The Social Sciences Encyclopedia*, London, Routledge, 1996, pp. 361-363; JOAQUIM, Manuel de Sousa, *O Sindicalismo em Portugal*, Porto, Afrontamento, 1976; LONG, A. A., *Hellenistic Philosophy – Stoics, Epicureans, Sceptics*, London, Duckworth, 1975; M. B., “Impressões de uma comuna”, *Alambique*, n.º 5, 2013, pp. 2-4; MENDES, Silva, *Socialismo Libertário ou Anarchismo – História e Doutrina*, Lisboa, Letra Livre, 2006; MESQUITA, António Pedro, *O Pensamento Político Português no Século XIX*, Lisboa, INCM, 2006; NETO, João Pereira, “Hierarquia”, in *Polis*, vol. III, Lisboa, Verbo, 1999, cols. 222-224; QUENTAL, Antero, *Prosas Sócio-Políticas*, publ. e apres. Joel Serrão, Vila da Maia, INCM, 1982; RECLUS, Élisée, “A abstenção”, *Protesto Operário*, 25 abr. 1886, p. 3; SOUSA, Manuel Joaquim, *O Sindicalismo em Portugal*, Porto, Afrontamento, 1976; TITIEV, Mischa, *Introdução à Antropologia Cultural*, Lisboa, FCG, 1979; VIANA, J. M. Gonçalves, *A Evolução Anarquista em Portugal*, Lisboa, Seara Nova, 1975; WOODCOCK, George, *Anarchism*, Aylesbury, Penguin Books, 1970.

RAFAEL COUTINHO  
RUI FILIPE

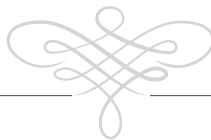
## Anti-higienismo

Questões difíceis de circunscrever no espaço e no tempo, os debates em torno da eficácia do saber médico e das práticas terapêuticas convencionais foram particularmente dinâmicos na Europa das Luzes, com reflexos no Portugal de então. Não obstante a vivacidade literária que estes temas parecem assumir neste período, não estamos exatamente perante uma inovação do séc. XVIII. Basta evocar, recuando pouco no tempo, as célebres sátiras de Molière à medicina e aos seus praticantes um século antes, para deprendermos que não estamos em face de um tópico novo.

O que parece inegável é a adesão de importantes sectores intelectuais do séc. XVIII a uma posição que podemos designar por antimedicina. Na *Encyclopédie* de Diderot e d’Alembert ou na obra do filósofo de Genebra Jean-Jacques Rousseau, entre outros exemplos possíveis, foram frequentes as invetivas dirigidas à medicina, em particular à sua componente terapêutica, considerada “arte mais perniciosa aos homens do que todos os males que pretende curar”, num juízo cáustico que apenas parece deixar incólume a dimensão preventiva da arte médica, na qual se inscreve a higiene: “[a] única parte útil da medicina é a higiene” (ROUSSEAU, 1762, 30-31 e 34). Daqui se depreende que o discurso antimedicina, movimento vivo e actuante no séc. XVIII, não implicou uma idêntica tendência literária de tipo anti-higienista, expressa na hostilidade ou mesmo rejeição das doutrinas e práticas tendentes a salvaguardar a saúde e vitalidade do corpo, a qualidade

do ar e as condições de salubridade tanto no espaço público como no privado. Já as palavras críticas em relação à arte médica ecoaram na própria literatura médica de então, onde se referia a proliferação, no espaço público da razão, das dúvidas e incertezas quanto aos procedimentos terapêuticos convencionais. Como reconhecia William Buchan na sua muito difundida *Domestic Medicine* (1769), “muitos duvidam se os medicamentos fazem mais dano do que proveito ao género humano”; e, como refere o mesmo autor caracterizando o clima mental que envolveu a publicação da sua obra, “passa em provérbio que a vida médica é vida miserável” (BUCHAN, 1836, XX e XLVI).

Clima de desconfiança difuso em relação à arte médica que não passou em claro em Portugal e a autores portugueses, muitos dos quais reconheceram o fundamento daquela posição crítica em face das artes da cura. O médico português António Ribeiro Sanches, *e.g.*, teria oportunidade de manifestar, nos seus apontamentos manuscritos, o seu desconforto face ao exercício da medicina entre nós, que é, nas suas palavras: “entre todas as artes, aquela que tem o privilégio de se praticar sem a aprender” (BNE, ms. 18.372, fl. 157v.). Posição intelectual que, no seu caso específico, não seria inconsequente, já que justificaria a forte reivindicação da criação em Portugal de um Tribunal Médico que cumprisse os propósitos de fiscalização das práticas terapêuticas e que promovesse a diminuição dos erros fatais “que cometem os médicos, os empíricos, os cirurgiões, e toda aquela turba de saltimbancos que vão curando com remédio de algibeira” (*Ibid.*, fl. 150v.); e que, por outro lado, estaria na génese de um inconcluso “regime de vida do homem são e enfermo”, inspirado na obra de Galeno, que “nos últimos tempos da sua vida compôs aqueles admiráveis livros da dieta e



dos remédios *facile parabilia*”, onde Ribeiro Sanches se propunha expor “preceitos que [ensinem] qualquer homem racional a conduzir a sua vida no estado da saúde e da enfermidade” (*Ibid.*, fl. 157v.). Se a primeira intenção seria cumprida com a redação de *Apontamentos para Estabelecer-se Hum Tribunal & Colégio de Medicina* (1763), a segunda ficaria em grande parte por realizar. O projeto literário ligado à publicação de um “regime de vida” parece ter sido substituído, segundo as próprias palavras do autor, pelo livro de higiene pública *Tratado da Conservação da Saúde dos Povos* (1756): “determinei há muitos anos escrever da dieta dos sãos e dos enfermos e tendo ajuntado os materiais em papéis soltos, quando quis começar a compor se me apresentaram logo as qualidades do ar [...]; fui indagando esta matéria e achei que merecia escrever dela um tratado” (*Ibid.*, fl. 143v.).

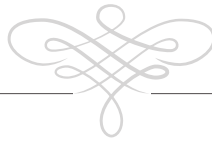
Os projetos editoriais em que se envolveram William Buchan e António Ribeiro Sanches, para citar apenas dois nomes, ilustram o carácter vivo, recorrente e interpelador do discurso antimedicina das Luzes. A aposta em obras de popularização do saber médico (não concretizada no caso do segundo autor) era pois uma das respostas privilegiadas da classe médica àquele movimento crítico. Este é um dos ângulos a partir dos quais podemos ler obras como a já citada *Medicina Doméstica* de Buchan ou o *Avis au Peuple sur Sa Santé* (1761) de Samuel-André Tissot, dois títulos que conheceram traduções portuguesas logo após a sua publicação. De facto, estes livros não foram imunes às diatribes lançadas ao saber médico. Daqui decorre a dimensão retórica inerente a estes escritos: de índole reformista, empenhados na valorização da medicina no domínio da opinião pública, reclamando o aperfeiçoamento dos cuidados de saúde prestados às populações, a im-



William Buchan (1729-1805).

plementação de medidas ligadas à fiscalização das artes da cura e à repressão de curandeiros e charlatães, mas também, por outro lado, apostando na difusão de advertências e conselhos úteis junto das famílias e dos indivíduos.

Ora, o que caracteriza estas obras de popularização do saber médico? Tomemos como exemplo o *Aviso ao Povo* de Tissot. Aqui encontramos uma breve descrição de diferentes enfermidades e dos seus sintomas e, em seguida, a apresentação dos meios terapêuticos simples que em cada caso podem ser utilizados, assim como o regime mais adequado para cada moléstia específica. Enfermidades tão diversificadas como inflamações de peito, pleurísias, doenças da garganta ou esquinência, defluxos, dores de dentes, apoplexias, insolação, reumatismo, raiva, bexigas, sarampo, febres, disenteria e sarna constituem alguns dos exemplos dos tópicos aí debatidos. Importância fundamental era dada à prevenção, num movimento a que não terão sido indiferentes as críticas que ecoavam entre a classe médica em relação a obras demasiado centradas na terapêutica e na prescrição de substâncias simples. Exemplo privilegiado parece ter consti-



tuído a *Copilação de Remédios* de Madame Fouquet, que teve em Portugal pelo menos duas traduções na primeira metade do séc. XVIII (1714 e 1749).

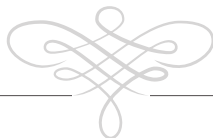
Estimuladas pelos movimentos antimedicina das Luzes, as obras de popularização do saber médico apostavam assim fortemente numa valorização do regime, em contraposição a um discurso mais centrado na nosologia e na localização patológica (JORDANOVA, 1999, 115). Como escrevia um dos autores que mais se empenhou neste esforço, “ninguém negou a necessidade e importância de um regime regrado nas moléstias”, prescrições para a gestão do corpo “que quase sempre estão nas mãos de todos, [com que] se pode fazer mais benefício e menos dano nas queixas agudas, que com os medicamentos dados indevidamente e às desoras” (BUCHAN, 1836, XX).

Com efeito, se podemos identificar no séc. XVIII as marcas de um discurso antimedicina vivo e atuante, com implicações na própria literatura médica do período, mais difícil parece encontrar indícios de um movimento de tipo anti-higienista. Para os detratores da medicina, a regra parece ser aquela que encontramos formulada num dos escritos de Francisco Xavier de Oliveira, o célebre cavaleiro de Oliveira, a *Recreação Periódica* (1751), onde este autor confessava que “sempre me tenho curado por minhas mãos, louvores a Deus”; para tal, recorria a nada mais do que “um bom regímen, alguns simples, uma ou outra droga inocente” (CAVALEIRO DE OLIVEIRA, 1922, 141). Frase de cuja lavra podemos duvidar, mas que expressa um tópico comum que pode ser facilmente identificado em diversos géneros literários do séc. XVIII. Como se dirá na *Encyclopédie*, pelo mesmo período, a higiene constituía “a parte da ciência médica que pode ser mais vantajosa ao género humano”, em oposição, não tanto à

medicina, mas aos seus débeis executores: “o que faz duvidar, com razão, se esta profissão não é mais prejudicial do que útil, não por ela mesma, mas por aqueles que a exercem mal” (DIDEROT e ALEMBERT, s.d., VIII, 385 e 387).

Mas foram as obras de popularização imunes à crítica e à controvérsia? Aqui a resposta terá de ser negativa, já que são visíveis os indícios de relativa polémica suscitada por esta literatura que, lembremos, difundia regras de regime, mas também continha abundantes prescrições terapêuticas. Aliás, será este o aspeto que estará no cerne das apreciações dos detratores das obras de popularização das ideias médicas. Estes acusarão tais livros e seus autores, não só de promoverem o autodiagnóstico e a automedicação, mas também de apetrecharem os praticantes não oficiais de uma aparência de saber no quadro da sua usurpação de funções médicas e cirúrgicas. “Se na língua do Lácio somente se escrevessem as ciências”, argumentava um médico português de Condeixa, próximo de Coimbra, em finais do séc. XVIII, “parece-me que não haveria tanto agiota, e charlatão” (CHAVES, 2005, 113). Críticas que não ficavam por aqui. Nas primeiras décadas do séc. XIX, o médico luso-brasileiro Francisco de Melo Franco assumia-se como um dos críticos de algumas destas obras (da de Buchan, em particular), lamentando que se pudesse prescindir, com base nestes livros, de um diagnóstico adequado, “o mais importante objeto de toda a patologia” (FRANCO, 1829, 12).

Num movimento apenas aparentemente contraditório, o movimento intelectual antimedicina das Luzes esteve longe de se consubstanciar numa idêntica corrente anti-higienista. Pelo contrário, as invetivas dirigidas às práticas terapêuticas parecem ter promovido a produção literária de obras apostadas na popularização das



ideias médicas, onde as regras de higiene e de regime, ao lado de regras de diagnóstico e de prescrições terapêuticas simples, adquiriram importância central. Circunscrita ao círculo dos profissionais habilitados, a controvérsia em torno da popularização parece ter sido um debate tecido entre especialistas. A estes, por seu turno, não preocupam tanto as regras de regime que estas obras veiculavam, mas antes as prescrições terapêuticas nelas contidas e os eventuais desvirtuamentos de que elas podem ser susceptíveis.

**Bibliog.:** **manuscrita:** Biblioteca Nacional de Espanha, ms. 18.372, António Ribeiro Sanchez, *Miscelânea Médica*; **impresa:** BUCHAN, Guilherme, *Medicina Doméstica, ou Tratado de Prevenir, e Curar as Enfermidades com o Regimento e Medicamentos Simples*, t. 1, Lisboa, Tipografia de José Baptista Morando, 1836; CAVALEIRO DE OLIVEIRA, *Recreação Periódica*, t. 2, Lisboa, Oficinas Gráficas da Biblioteca Nacional, 1922; CHAVES, José Manuel, “Carta dirigida a um dos editores pelo bacharel José Manuel Chaves médico do partido de Condeixa”, in REIS, Fernando Egdio, *Felicidade, Utilidade e Instrução. A Divulgação Científica no Jornal Enciclopédico Dedicado à Rainha 1779; 1788-1793; 1806*, Porto, Porto Editora, 2005, pp. 106-120; FRANCO, Francisco de Melo, *Ensaio sobre as Febres, com Observações Analíticas acerca da Topografia, Clima, e Demais Particularidades, Que Influem no Carácter das Febres do Rio de Janeiro*, Lisboa, Tipografia da Academia Real das Ciências, 1829; JORDANOVA, Ludmilla, *Nature Displayed: Gender, Science and Medicine, 1760-1820*, London/New York, Longman, 1999; ROUSSEAU, Jean-Jacques, *Émile ou de l'Éducation*, t. 1, Paris, s.n., 1762; TISSOT, Samuel-André, *Aviso ao Povo sobre a Sua Saúde*, Lisboa, Régia Oficina Tipográfica, 1777; **digital:** DIDEROT, Denis, e ALEMBERT, Jean le Rond d’ (orgs.), *Encyclopédie, ou Dictionnaire Raisonné des Sciences, des Arts et des Métiers, etc.*, org. Robert Morrissey, University of Chicago ARTFL Encyclopédie Project, s.d.: <http://encyclopedie.uchicago.edu/> (acedido a 27 fev. 2015).

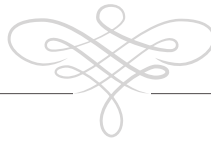
BRUNO BARREIROS

## Anti-hipocratismo

Hipócrates (460-370/77 a.C.), natural da ilha de Cós, é considerado o pai da medicina ocidental. Foi, sem dúvida, o impulsionador de uma autêntica escola médica, expressa num corpo de doutrina, num método clínico, em exigências éticas. O *corpus hippocraticum*, reunindo 40 volumes redigidos por vários autores ao longo de mais de um século, aborda sistematicamente as doenças – as suas causas, os seus sintomas, a sua evolução e o seu tratamento –, num quadro antropológico assente na interdependência entre o físico e o psíquico. De entre os títulos que integram o *corpus hippocraticum*, tiveram especial influência: *Aforismos, sobre a Natureza do Homem, sobre as Epidemias, sobre as Crises, sobre os Ares, Águas e Lugares*.

A hipótese unificadora do corpo – responsável pela sua constituição e pelo seu funcionamento, bem como pelos estados de saúde e de doença – apresentada no referido *corpus* é o humoralismo. Esta teoria pressupõe que o corpo não resulta, enquanto tal, de um único elemento primordial, mas de uma boa combinação (*crasis*) de quatro fluidos ou humores: sangue, linfa, bÍlis negra, bÍlis amarela. Esta constituição humoral, que privilegia os líquidos, é uma réplica do próprio cosmo no corpo, na medida em que os quatro humores estão associados às quatro qualidades (quente e frio, seco e húmido) que emanam dos quatro elementos cósmicos (fogo, terra, ar, água).

A doença significa a rutura do estado de equilíbrio entre os humores, por excesso ou carência de algum deles, pelo que a cura se traduz no regresso ao estado



de equilíbrio. Daí o princípio terapêutico fundamental: os contrários curam-se com os contrários (*e.g.*, o excesso de humidade cura-se com o seco). Considerava-se que a pletora (ou o excesso de sangue) estava entre as causas mais frequentes de doença, algo que era combatido através de uma medida terapêutica muito utilizada – a sangria.

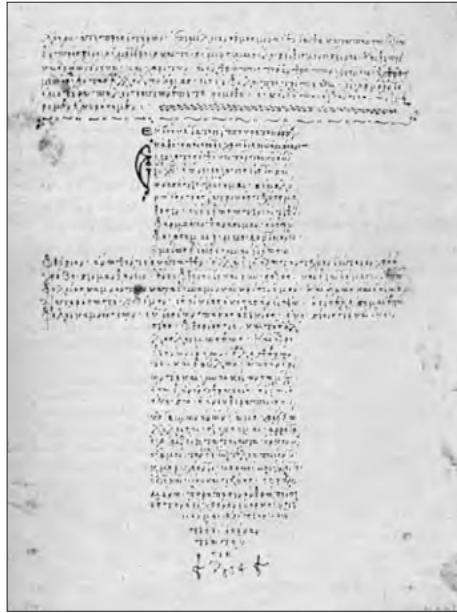
Do ponto de vista epistemológico, a medicina não é uma ciência, no sentido rigoroso de saber demonstrativo, mas uma arte, isto é, um conhecimento largamente conjectural, relativo a indivíduos singulares e orientado para a ação.

Simultaneamente, a arte médica trabalha sobre a própria natureza, com o objetivo de a melhorar. Ora, a natureza é ordem, regularidade, mas também eficácia e ação segundo um princípio intrínseco. Assim, o papel do médico não é propriamente manipular e controlar a natureza, mas aperfeiçoá-la, reforçando a sua capacidade de se restabelecer e corrigir. O médico é, pois, um conhecedor da natureza, da qual é auxiliar ou ministro.

Dado que, na sua qualidade de perscrutador da natureza, o médico é que sabe o que é bom ou mau para o doente, este deve confiar no seu médico e colaborar com ele na luta contra a doença. Por conseguinte, o hipocratismo aponta no sentido de uma relação terapêutica assimétrica, de tipo paternalista.

Em face do carácter específico da relação terapêutica, Hipócrates elaborou um código de conduta, que passou a designar-se como Juramento de Hipócrates, cujas normas se mantiveram em vigor nas sociedades ocidentais.

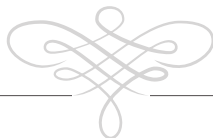
Ao longo da história, houve desvios relativamente à mais comum doutrina hipocrática, vindos nomeadamente dos fundadores da seita metódica e da seita empírica, Temisão de Laodiceia (séc. I a.C.) e Serapião de Alexandria (séc. III):



Manuscrito bizantino do séc. XII com o juramento de Hipócrates.

Temisão procurava o método, *i.e.*, a via mais simples e mais fácil de aceder aos aspetos comuns e evidentes das doenças; Serapião seguiu a via da experiência, assentando a prática médica na observação e na descrição das doenças. De igual modo, surgiram teorias adversas à compreensão hipocrática, a mais relevante das quais foi a fibrilista, de Giorgio Baglivi (1668-1707), que desenvolveu uma explicação solidista, largamente oposta à teoria humoralista, assente na correlação entre funções orgânicas (sensibilidade e movimento). No entanto, o que é imensamente revelador é que uma proposta tão inovadora como a de Baglivi se inscreva expressamente na esteira de Hipócrates e da sua arte: “Hipócrates é o guia e mestre da arte médica” (BAGLIVI, 1714, 249).

São frequentes as críticas a Galeno, o grande compilador das doutrinas hipocráticas, nomeadamente por parte de



W. Harvey, o médico que, em 1628, fez a descoberta mais inovadora no quadro da Revolução Científica dos sécs. XVI-XVII: a circulação do sangue (no entanto, a figura de Hipócrates permaneceria intocável, enquanto referência matricial de toda a medicina). No caso português, é um médico luso-afro-brasileiro, José Pinto de Azeredo (1764-1810), que, na transição do séc. XVIII para o séc. XIX, assume a crítica frontal do hipocratismo. O anti-hipocratismo do autor está bem expresso na Oração de Sapiência proferida por ocasião da abertura do ano letivo de 1791-1792 na Escola Médica, recém-criada pelo próprio, em Luanda: “Os escritos que passam debaixo do nome de Hipócrates, tendo algum valor pela exatidão na coleção dos factos, contudo a sua ciência em anatomia era quase nenhuma; as suas explicações fisiológicas eram ridículas; as suas ideias de concocção e expulsão de matéria morbífica para curar as enfermidades faziam a sua prática necessariamente tímida e fraca” (AZEREDO, 2014a, 18). A crítica aos textos hipocráticos é renovada na *Isagoge Patológica*, redigida em 1802; no entanto, ela é aqui acompanhada do reconhecimento da importância do “imortal Hipócrates, Pai da Medicina” (*Id.*, 2014, 34): “Se a anatomia de Hipócrates é nenhuma, se a sua fisiologia é frívola, se a sua prática é tímida e frouxa, não se deve atribuir à falta de talentos, mas sim às trevas do século. O Pai da Medicina é reconhecido por todo o Mundo!” (*Id.*, *Ibid.*, 35).

A partir do início do séc. XVIII, há transformações decisivas, tanto no domínio teórico como no prático, que afastam a medicina da matriz hipocrática. É o caso da mudança introduzida pela vacina, cuja prática se impôs graças à persistência de Eduard Jenner (1749-1823), e que assenta num princípio, oposto ao hipocrático, segundo o qual os contrários se curam

com os contrários, tratando-se de inocular o agente patogénico numa pessoa saudável, a fim de que o seu organismo reaja e crie resistências contra a doença que se visa prevenir. Por seu lado, a descoberta da célula por Schleiden e Schwann (1838) rompe com a conceção humoralista, ao estabelecer que o composto vivo é constituído por unidades elementares da mesma natureza.

Não obstante a profunda renovação da ciência e da arte médica, de cujo exercício a componente tecnológica se tornou parte integrante, o facto é que Hipócrates se manteve como fonte de inspiração de várias práticas clínicas tidas como boas.

**Bibliog.:** AZEREDO, José Pinto, *Isagoge Patológica do Corpo Humano*, ed. lit. António B. Oliveira e Manuel S. Marques, Lisboa, Colibri, 2014; *Id.*, *Tratado Anatômico dos Ossos, Vasos Linfáticos e Glândulas. Antecedido da Oração de Sapiência Feita e Recitada no Dia 11 de Setembro de 1791*, ed. lit. Júlio Costa, Lisboa, Colibri, 2014a; BAGLIVI, Giorgio, *Opera Omnia Medico-Practica*, 8.<sup>a</sup> ed., Lugduni, Sumptibus Anisson, & Joannis Posuel, 1714; CASTRO, Rodrigo de, *O Médico Político ou Tratado sobre os Deveres Médico-Políticos*, Lisboa, Colibri, 2011; COUTO-SOARES, Maria Luísa (org.), *Hipócrates e a Arte Médica*, Lisboa, Colibri, 1999; JOUANNA, Jacques, *Hippocrates*, Baltimore, Johns Hopkins University Press, 2001.

ADELINO CARDOSO





## Anti-historicismo

Indagar o significado do termo “anti-historicismo” é, numa primeira aproximação, admitir sobreposição entre anti-historicismo e anti-histórico. Um dos condicionamentos da ciência histórica é devido à ausência e à autenticidade de fontes, de que resultam prejuízos para a recolha de testemunhos, a seleção de dados, o cruzamento e a interpretação de informação, a constituição da narrativa histórica. Neste sentido, a destruição intencional ou por incúria de testemunhos historiáveis é um comportamento anti-histórico que, em algumas circunstâncias, corresponde a um anti-historicismo. Por contraponto, a situação epistémica de construção de novas fontes e de apropriação de linguagens não verbais, designadamente em história da educação, além de comportar olhares desconstrutivistas da narrativa histórica tradicional e de favorecer a fragmentação do objeto epistémico, conduz, não raro, a novos historicismos. No mesmo sentido, o relativismo que subjaz a algumas perspectivas pós-modernistas, mais do que um anti-historicismo, introduz frequentemente um quadro de negação da história.

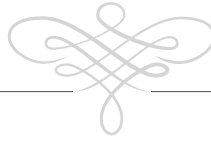
Agregadas ao anti-historicismo estão as noções de “fim da história” e de “saída da história”, para fazermos uso de duas expressões a que recorreu Henri Lefebvre em *O Fim da História*. A expressão “o fim da história” comporta um paradoxo, posto que sem o estabelecimento do “fim” não haverá sentido, pois que o sentido comporta um *terminus* e uma direção. Correlativamente, não há história senão na continuidade. O fim é condição de histo-

ricidade. Sem historicidade há caos, um não significado. Hegel e, na sequência, Marx (ao proclamar a rutura do capitalismo e da sociedade de classes, e ao perspetivar o socialismo e o comunismo) abriram um horizonte para a história, mas condicionaram-lhe o sentido. Como bem resume Francis Fukuyama em *O Fim da História e o Último Homem*, “tanto Hegel como Marx acreditavam que a evolução das sociedades humanas não era ilimitada, mas que terminaria quando a humanidade conseguisse atingir uma forma de sociedade que satisfizesse as suas mais profundas e fundamentais aspirações. Os dois pensadores postulavam, pois, um ‘fim da história’; para Hegel era o estado liberal, enquanto para Marx era uma sociedade comunista” (FUKUYAMA, 2011, 14).

Na mesma linha de pensamento de Hegel e Marx, Nietzsche, ao admitir a “saída da história”, abriu lugar à utopia humana. Mais próximo de nós, Francis Fukuyama, em face do triunfo da livre concorrência e do capitalismo, referiu-se a um quadro de pessimismo e proclamou “o fim da história”. Em seu entender, “o século xx, pode-se dizê-lo, fez de todos nós profundos pessimistas históricos” (*Id., Ibid., 27*). Tal pessimismo contrasta com o otimismo do séc. xix e “nasceu de duas crises separadas, mas paralelas: a crise da política do séc. xx e a crise intelectual do racionalismo ocidental” (*Id., Ibid., 34*).

A objetividade da história, assegurada por meticoloso labor historiográfico ou fruto de uma apurada reinterpretção filosófica, não assegura a conformidade histórica. Mas também o relativismo extremo de algumas tendências pós-modernistas não só não impede falsificações da história, como não favorece critérios objetivos, cuja interpretação vá para além do político, do ideológico, do estético.

No manifesto *Opúsculos sobre a História* (1775), Immanuel Kant, ao referir que



entendia por história “o inquerito” à gesta e ao processo evolutivo da humanidade, distanciou-se e opôs-se explicitamente ao pessimismo e ao decadentismo que Jean-Jacques Rousseau expressou quer em *Discours sur les Sciences et les Arts* (1750), quer, posteriormente, em *Émile ou de l'Éducation* (1762). Rousseau havia criticado Voltaire e Montesquieu, cujas obras continham uma visão progressiva da história; ao contrário, referia-se à natureza e a algumas sociedades da Antiguidade clássica como exemplos de perfeição que vieram a perecer às mãos do que é tomado como progresso histórico. Para Kant, importava estabelecer o legado evolutivo da humanidade, pois este constituía a distância entre barbárie e civilização, não bastando, para tal, a rememoração de regimes ou os êxitos assinalados pela cronística.

Robert Darnton enuncia como tese que “uma das tarefas mais importantes da Revolução francesa consistiu em reescrever Molière”; Darnton admite assim o que designa de “revolução literária de 1789” (DARNTON, 2003, 165). Tal reescrita dá curso à oposição entre um “velho” sistema literário e uma “nova” cultura política (*Id., Ibid.*, 191). Essa distinção é também a que opõe Montesquieu e Voltaire, a um lado, e Rousseau, a outro. Montesquieu, peregrinando durante 28 anos pelas principais cidades e cortes da Europa, reconstituiu os diferentes regimes jurídico-administrativos, registando e comparando para cada um deles a constituição político-administrativa, a atualidade e a história, entre outros aspetos. Voltaire, no mesmo registo de positividade histórica, apresentou as Luzes e o classicismo da arte como indicadores de progresso e aperfeiçoamento da humanidade. A Voltaire se deve a proclamação de que os povos e os continentes sem escrita são também povos sem história. Rousseau reagiu frontalmente, argumentando quanto tal história tinha

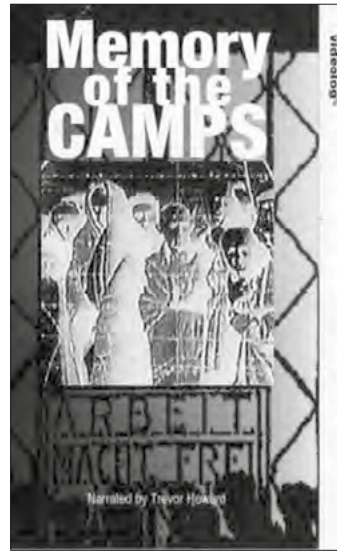
de injusto e de arbitrário. Retomando e criticando Herder, Kant e, pelo mesmo período, o marquês de Condorcet (que sistematizou uma evolução do espírito humano) afirmaram a história como realização e discurso da evolução da humanidade, da civilização ocidental, das nações, dos indivíduos.

O séc. XVIII comporta ainda outra perspectiva, que é a de negação da história. Ilustremo-la através de *O Compêndio Histórico do Estado da Universidade de Coimbra no Tempo da Invasão dos Denominados Jesuítas e dos Estragos Feitos nas Ciências, nos Professores e Directores Que a Regiam pelas Maquinações, e Publicações dos Novos Estatutos por Eles Fabricados*, publicado em 1771, título que deixa manifesto o regresso no tempo. Com efeito, esta publicação refere-se ao processo pelo qual os Jesuítas passaram a dirigir a Univ. de Coimbra, deduzindo um sucedâneo de mutações sem uma efetiva reconstituição da realidade histórica que medeia entre 1551 e 1771. Escrito num registo de libelo acusatório, aquele *Compêndio* nega dois séculos de história da Univ. de Coimbra, ou misturando os campos em que os Jesuítas intervieram, ou apagando a ação que desenvolveram naquela Universidade.

Também o oitocentismo foi marcado por visões contraditórias. Por um lado, deve-se-lhe um historicismo estreito, com vista à afirmação das nacionalidades e dos patriotismos territoriais, integradores, sobrepondo os valores pátrios à especificidade cultural e aos regionalismos. Por outro lado, a publicação do *Manifesto Comunista* (1848) e a afirmação do 4.º Estado, com movimentações cumulativas de internacionalização, acentuaram a rutura da história. Correlativamente, o expansionismo e a afirmação do etnocentrismo ocidental, desenvolvimentista e hegemónico, não apenas ignoravam, como também negavam o reconhecimento e o direito

à história, para os períodos anteriores à economia-mundo ocidental. A sistemática positivista, combinando história, sociologia e ideologia, favoreceu o historicismo e legitimou o confronto de imperialismos, a redistribuição do mundo, a formação de blocos bélicos. A mundialização da guerra, na transição de Oitocentos e nas primeiras décadas do séc. xx, visou a consagração da hegemonia ocidental. Do quadro de referência do oitocentismo fazem também parte o decadentismo e o niilismo radical. Estes movimentos acentuaram-se na transição para o séc. xx, em resultado da afirmação das ciências humanas, que traziam novos requisitos ao campo da “humanidade” e legitimavam a denúncia da vulgarização a que a massificação cultural-escolar tinha votado o classicismo.

Uma modalidade de anti-historicismo é o esquecimento. Na sequência da Segunda Guerra Mundial, não mais serenaram os movimentos de limpeza da memória histórica. As atrocidades nazis e pró-nazis da Segunda Guerra Mundial, em que o genocídio foi usado para exterminação racial, denunciadas por escritores como Primo Levi e Jorge Semprún, cedo geraram polémica entre os historiadores. Não faltam movimentações ideológicas e propagandísticas que tentam negar as evidências que os vestígios materiais e documentais do sofrimento humano não permitem ignorar. Nesse aspeto, é paradigmático o silêncio a que, durante 70 anos, foi votado o documentário *Memória dos Campos*, de Alfred Hitchcock, elaborado em 1945. Com efeito, só em 2014 este testemunho sobre as atrocidades nazis nos campos de concentração de Auschwitz, Bergen-Belsen, Buchenwald e Dachau foi restaurado e tornado público, sob a designação de *Documentário sobre Atrocidades Nazís*. A negação do Holocausto, por desconhecimento, esquecimento ou argumentação premeditada desenvolvida

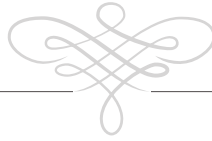


*Memory of the Camps*, de Alfred Hitchcock.

por publicistas e historiadores, foi objeto do livro *Denying the Holocaust. The Growing Assault on Truth and Memory*, da autoria de Deborah E. Lipstadt, publicado aquando da inauguração, em 1993, do United States Holocaust Memorial Museum. Nas palavras de Richard Evans, Deborah Lipstadt “põe a nu alguns dos aspetos mais problemáticos do impacto do hiper-relativismo, construindo uma narrativa sóbria e documentada sobre a história das tentativas, agora efetivamente organizadas sob a forma de um movimento, de negar a realidade dos campos de concentração de Hitler e as mediadas que conduziram à sua ordenação” (EVANS, 2000, 287).

A historiografia da ciência é um campo onde as correntes alinhadas com a filosofia, favoráveis à construção de conjunturas que se caracterizam por teorias fortes, pois que conciliam conceptualização, contextos e circunstâncias históricas, tendem a contrapor-se aos defensores do evolucionismo empírico.

Um dos casos mais difundidos está ligado à publicação, em 1962, do livro *A Estrutura das Revoluções Científicas*, em que



o autor, Thomas Kuhn, rompeu com o historicismo, tal como era apresentado nos manuais de ciência, para afirmar um conceito de ciência “que emerge do registo histórico da própria atividade da investigação científica” (KUHN, 2009, 20). As dificuldades da investigação histórica em isolar as invenções e descobertas são também as de assegurar um processo cumulativo dessas mesmas contribuições, pelo que, em face de tais dificuldades, Kuhn admite que se esteja perante “uma revolução historiográfica no estudo da ciência, embora esta esteja ainda numa fase inicial” (*Id.*, *Ibid.*, 22).

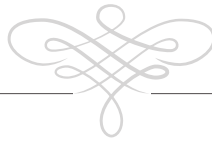
Proseguindo o debate sobre a história e a filosofia da ciência, Kuhn, na conferência “O problema com a filosofia da ciência histórica”, que proferiu em Harvard a 19 de novembro de 1991 e que está publicada em *O Percurso desde a Estrutura. Ensaios Filosóficos (1970-1993) e Entrevista Autobiográfica*, veio esclarecer que a sua teorização sobre a noção de paradigma não rompeu com uma perspectiva histórica; pelo contrário, contém-na. Ressalvava, no entanto, que tal perspectiva histórica não incluía necessariamente uma referência a factos. E explicitava: “Dado aquilo que designarei por perspectiva histórica, é possível obter muitas conclusões fundamentais a que nós chegámos através de um mero vislumbre ao próprio registo histórico” (*Id.*, 2011, 107). Explicitava Kuhn que tinha analisado o registo histórico como produto “de uma tradição filosófica que considerava a ciência um corpo estático de conhecimento” (*Id.*, *Ibid.*). Em consequência do seu próprio estudo sobre os “factos históricos” criou uma imagem dinâmica, transformando a “ciência num empreendimento ou numa prática em constante evolução, [...] [podendo] muitas das conclusões mais fundamentais [...] ser deduzidas diretamente a partir dos primeiros princípios. [...]

Abordá-las desta forma reduz a aparente contingência” (*Id.*, *Ibid.*).

A introdução do contextualismo na história do pensamento, associada à multiplicidade dos atos da linguagem aperfeiçoados pelas circunstâncias e pelos utilizadores, constitui um dos principais contributos da Escola de Cambridge, muito especialmente por parte de J. G. A. Pocock e de Quentin Skinner. A eles se deve uma crítica ao historicismo das ideias. A contextualização associada aos jogos da linguagem é particularmente acentuada pelo método implementado por Quentin Skinner, como ele próprio esclarece no prefácio a *The Foundations of Modern Political Thought*, a propósito das principais figuras da época, tais como Maquiavel, Erasmo, More, Lutero e Calvino: “Eu tentei não me concentrar nos teóricos principais de forma tão exclusiva e, pelo contrário, centrei-me na matriz social e intelectual mais geral que deu origem às suas obras. Começo por discutir o que considero como as características mais relevantes das sociedades nas e para as quais tinham escrito originariamente” (SKINNER, 2012, X-XI).

Centrada na norma e acentuando mudanças e ruturas, no ensino de fundamentar a inovação pedagógica e de justificar o reformismo que caracteriza as políticas educativas desde meados do séc. XIX, a narrativa educativa tende a reconstituir e a estabelecer um sentido para o historicismo educativo e escolar, tomando-o como retrógrado e imobilista. Neste sentido, a narrativa historiográfica educacional, ao assumir a denúncia do imobilismo, constitui frequentemente uma manifestação anti-historicista, pois que torna despidendo o labor historiográfico, com repercussões na desvalorização das fontes históricas e do património educativo.

Todavia, como a mudança educativa, nas sociedades, nas instituições, nos



indivíduos, se opera e avalia em função do passado, do instituído, tende a ser gerado e preservado um historicismo que configura a norma como imobilismo e em que, não raro, a conformação educativa e cultural emerge como um *continuum* de intensidade e expansão.

Tal historicismo é, a seu modo, anti-história. Objeto de história são as mudanças e as permanências, mas o enfoque da mudança tende a acentuar ruturas, a recriar gêneses, a projetar processos e produtos que frequentemente não encontram tradução na realidade e que, funcionando como modelos interpretativos, impedem o diagnóstico e fragilizam a racionalidade, distanciando teoria e prática.

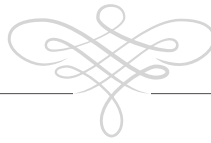
A história da educação em Portugal apresenta momentos críticos que, ao não serem estudados com rigor e abertura ideológica, tornam ininteligíveis e despidas de sentido as conclusões historiográficas. Um desses períodos reporta à conjuntura reformista de meados do séc. XIX. O quadro de mudança foi aberto com a reforma de Costa Cabral (1844), que tem sido tomada como conservadora. Tal conotação tem impedido um estudo apurado e consequente das transformações decisivas que tiveram lugar nas décadas imediatas. De modo análogo, torna-se fundamental aprofundar o conhecimento histórico sobre o quadro de experimentação pedagógica criado pelo dec.-lei n.º 47.587, de 10 de março de 1967. Os ensaios pedagógicos, de âmbito curricular, metódico, institucional, inter e transdisciplinares, que então ocorreram são fundamentais para a compreensão da reforma de Veiga Simão e tiveram implicações diretas nas decisões políticas que marcaram a revolução democrática. Se a sequência de programas curriculares dá nota de uma instabilidade, a mudança gradual dos manuais comprovou que a reforma pedagógica começou antes da revolução política. Não reabrir a

historiografia corresponde não apenas a silenciar a memória como a comprometer a história.

Orientada para o futuro, realizada no presente e suportada na revisitação do passado, toda a educação mergulha no paradoxo de ganhar o futuro, agindo no presente e sobre o presente. Neste presente-futuro, o passado, o instituído, a norma não são passivos, são meios, e a convenção e a apropriação educativas só ganham consistência na (re)significação do passado. A inevitabilidade da história da educação traz um anti-historicismo, mas não configura de si o “fim da história”, nem poderá ser confundida com o “fora da história”.

**Bibliog.:** *O Compêndio Histórico do Estado da Universidade de Coimbra no Tempo da Invasão dos Denominados Jesuítas e dos Estragos Feitos nas Ciências, nos Professores e Directores Que a Regiam pelas Maquinações, e Publicações dos Novos Estatutos por Eles Fabricados*, Coimbra, Por Ordem da Universidade, 1972; DARNTON, Robert, *El Coloquio de los Lectores*, México, Fondo de Cultura Económica/Espacios para la Lectura, 2003; EVANS, Richard J., *Em Defesa da História*, Lisboa, Temas e Debates, 2000; FUKUYAMA, Francis, *O Fim da História e o Último Homem*, 4.ª ed., Lisboa, Gradiva, 2011; KANT, Emmanuel, *Opusculos sur l'Histoire*, Paris, Flammarion, 1990; KUHN, Thomas, *A Estrutura das Revoluções Científicas*, Lisboa, Guerra e Paz, 2009; *Id.*, *O Percurso desde a Estrutura. Ensaios Filosóficos (1970-1993) e Entrevista Autobiográfica*, Porto, Porto Editora, 2011; LEFEBVRE, Henri, *O Fim da História*, Lisboa, Dom Quixote, 1971; LIPSTADT, Deborah E., *Denying the Holocaust. The Growing Assault on Truth and Memory*, New York, Free Press, 1993; MAGALHÃES, Justino, *Da Cadeira ao Banco. Escola e Modernização (Séculos XVIII-XX)*, Lisboa, Educa, 2010; SKINNER, Quentin, *The Foundations of Modern Political Thought*, vol. 1, Cambridge, Cambridge University Press, 2002.

JUSTINO MAGALHÃES



## Anti-holismo

É difícil entender o que realmente é o anti-holismo sem o fazer de uma maneira dialética, em relação com o seu antagonista, o holismo, ou seja, sem que se estabeleça um debate crítico entre ambos. Só assim poderão ser entendidos um e o outro, não isoladamente, mas em mútua relação, porque se implicam mutuamente.

Com efeito, entende-se aqui por holismo aquele pensamento, sentimento ou prática que tem o todo como primeira referência, sendo as partes compreendidas como partes de um todo. O anti-holismo sublinha, pelo contrário, que o importante em qualquer compreensão ou atividade é partir da parte e ter a parte como referência preferencial. O todo é visto como suspeito de ser construído, pré-fabricado, uma espécie de constructo mental. A parte seria o genuíno, o puro, o dado inicial e original (no sentido de originário e originante). Seria esta a versão mais radical do anti-holismo.

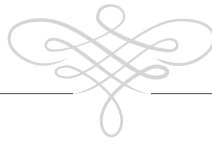
Mas há também uma variante mais suave deste anti-holismo, que consiste em tratar de encontrar os últimos elementos constitutivos, as pedras básicas que explicam, em último termo, qualquer entidade física ou mental. Este tipo de reducionismo, muito praticado numa conceção materialista da ciência (pelo menos no seu espírito metodológico), não é necessariamente incompatível com a compreensão do todo, se não for absolutizada. Este – o todo – aparece aqui como mera soma de átomos últimos, em qualquer entidade física ou virtual. O sentido e significado do todo é, para o anti-holismo, o de ser um

mero resultado aditivo a partir dos seus elementos constitutivos últimos. Portanto, conhecendo estes últimos elementos, o todo é perfeita e claramente explicado.

Poderíamos assim englobar como anti-holismo os pensamentos filosóficos do dualismo, *e.g.* o cartesianismo, mas também o empirismo, e o pós-modernismo (pelo menos nalgumas das suas variantes). Igualmente, podemos encontrá-lo em várias posições do positivismo, especialmente no mundo da medicina, e sobretudo na mentalidade científica que entende a especialização como a pretensão suprema da ciência.

Tomemos *e.g.*, René Descartes. No quadro das suas famosas regras do método, presentes no *Discours de la Méthode* (1637), que denomina “preceitos”, ele defende, na segunda regra, que os problemas difíceis sejam divididos nos seus elementos mais simples, até que o problema se faça inteiramente claro ao “espírito”: “O segundo, dividir cada uma das dificuldades que examinasse, em tantas parcelas quanto fosse possível e quantas fossem necessárias para melhor as resolver” (DESCARTES, 1997, 36). Na terceira regra, propõe o processo inverso ascensional, de ir do mais simples ao mais complexo: “O terceiro, conduzir por ordem os meus pensamentos, começando pelos objetos mais simples e mais fáceis de conhecer, para subir, pouco a pouco, como por degraus, até ao conhecimento dos mais compostos; e supondo mesmo uma ordem entre os que não se precedem naturalmente uns aos outros” (*Id., Ibid.*, 37).

Seria isto um processo de síntese? Poder-se-ia dizer então que Descartes é holista? Não, porque para ele o todo não é senão a soma das partes. Isto vai contra o princípio holístico que diz que o todo é mais do que a soma das partes, *i.e.*, que há que somar entre si não só os elementos de um conjunto, mas também todas as inter-rela-



ções que cada um deles estabelece com os outros. Portanto, quanto mais elementos tiver um conjunto, mais rico será nas suas inter-relações e mais rico será o todo como tal (segundo o princípio holístico de que tudo está em relação com tudo), gerando emergências sistêmicas cada vez maiores. Além disto, o holismo também é holográfico (o todo está presente nas suas partes). O processo mental metodológico proposto por Descartes é, pelo contrário, um processo meramente divisivo ou aditivo. Pode ser próprio de um conjunto morto, matemático, mas não físico ou biológico-ecológico. Não responde, assim, aos processos reais, resultando simplificador e simplista, além de reducionista.

Outro exemplo de pensador anti-holista seria o físico e matemático Isaac Newton. Para ele, o Universo não é senão um perfeito relógio (que pressupõe um Supremo Relojoeiro), composto de partes. Trata-se portanto de encontrar os elementos mais simples (as peças). Juntando-as todas, tem-se o mecanismo final do relógio. O Primeiro Relojoeiro só tem o trabalho de dar corda ao mecanismo. Depois disso, ele funciona independente e automaticamente. O relógio pode-se dividir e desmontar nas suas peças, e o Relojoeiro pode voltar a montá-lo, mecanicamente, sem que sobre qualquer peça.

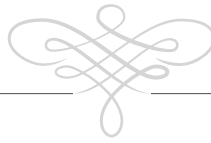
Newton tentava, porém, encontrar um princípio unitário (e são bem conhecidos, hoje em dia, os interesses esotéricos deste cientista), numa síntese *a posteriori* que integrava elementos variados, místicos, teológicos, filosóficos e científicos. A parte final dos seus famosos *Philosophiae Naturalis Principia Mathematica*, de 1687, constitui, *e.g.*, uma exaltada manifestação de fé em Deus e até um hino de louvor ao Supremo Arquiteto do Universo. Porém, na formulação metodológica da física como tal, Newton manifestava-se claramente como anti-holista.

O dualismo estrito também é anti-holista, porque tende a substancializar pelo menos dois elementos do todo, sem possibilidade de os integrar num princípio superior. O holismo não é contrário ao dualismo, nem ao pluralismo *per se*, mas sim a todo o dualismo que não se resolve numa unidade. O taoísmo, *e.g.*, reconhece um *Tao* manifesto, que tem dois princípios: o *yin* (princípio passivo) e o *yang* (princípio ativo), ambos dinâmicos. No entanto, não é um verdadeiro dualismo irreconciliável, porque reconhece que o *yin* e o *yang* são dois princípios complementares e não opostos, e que são os dois braços em que precisamente o *Tao* não manifesto se visibiliza.

Assim como há diferentes modelos ou tipos de holismo, também os há de anti-holismo. O empirismo radical, *e.g.*, afirma que só o empírico é real, sendo o todo uma construção da nossa mente. Só vemos, na realidade, paredes, não casas. Ainda que isto pareça assim, tanto a neurologia atual como a corrente psicológica da *Gestalt* discordariam desta posição, considerando que vemos, literalmente, com a mente e desde o todo. Ver é já uma atividade de construção mental (neste ponto, o kantismo seria bastante atual).

Outra crítica que o anti-holismo faria ao holismo é que este é vago, nele vale tudo, e é pouco sistemático e metodológico para obter novos conhecimentos. A isto, o holismo poderia responder que depende do holismo de que se está a falar. Certamente, às vezes apresenta-se como holismo, especialmente aos não entendidos, qualquer coisa que tenha que ver com um todo genérico. Mas essa não é a posição de um holismo mais científico.

Este não abdica de estudar os elementos concretos por si próprios, mas vê-os como incompreensíveis quando se corta a sua relação com os elementos que os rodeiam. Dado que tudo está em conexão



com tudo, as partes e as individualidades são aspetos imprescindíveis de um holismo diferenciado (tenha-se em conta aqui o precedente filosófico indiano da escola do Vishishtādvāita Vedānta, ou não dualismo qualificado, do sábio indiano Rāmānuja).

Finalmente, o positivismo e o neopositivismo também apresentam claras estruturas de pensamento anti-holísticas, pela sua referência ao dado puro como último constituinte da realidade. Porém, A. Comte tentou articular os saberes num conjunto unitário e deu um sentido último místico a todo o conjunto. E L. Wittgenstein (especialmente no seu primeiro período) conjuga um dualismo epistémico-ontológico, que integra uma visão do mundo reducionista/atomista com uma conceção mística como silêncio no final de tudo (o indizível).



**Bibliog.:** BOHM, D., *La Totalidad y el Orden Implicado*, Barcelona, Kairós, 1992; CAPRA, F., *O Tao da Física. Um Paralelo entre a Física Moderna e o Misticismo Oriental*, São Paulo, Cultrix, 1995; COMTE, A., *Catecismo Positivista*, Mem Martins, Europa-América, s.d.; DESCARTES, R., *O Discurso do Método*, Lisboa, Replição, 1997; *Id.*, *Discours de la Méthode*, Paris, Flammarion, 2000; DURKHEIM, E., *Las Reglas del Método Sociológico y Otros Escritos sobre Filosofía de las Ciencias Sociales*, Madrid, Alianza, 2006; NEVES, R. M. G., *Filosofia de la Vivencia Holística*, Benedita, Cooperativa de Estudos e Intervenção em Projetos Socioeconómicos, 2016; NEWTON, I., *Princípios Matemáticos de Filosofia Natural*, Lisboa, FCG, 2010; WEIL, P., *Holística: Una Nueva Visión y Abordaje de lo Real*, Santa Fé de Bogotá, San Pablo, 1993; WITTGENSTEIN, L., *Tractatus Logico-Philosophicus*, Madrid, Alianza, 2009.

RUI MANUEL GRÁCIO DAS NEVES

## Anti-homocentrismo

A teoria planetária das esferas homocêntricas de Eudoxo considerava a Terra o centro do Universo. A combinação do movimento de rotação de esferas planetárias foi o mais antigo modelo matemático do movimento dos planetas. Este modelo fundamenta-se no princípio de que todo o movimento celeste é circular, sendo a Terra o centro do mundo. Os movimentos circulares dos planetas são combinados numa composição de movimentos circulares uniformes, tendo todos o mesmo centro, donde a designação de sistema homocêntrico.

Os modelos homocêntricos revelaram-se imperfeitos na explicação dos pormenores dos movimentos planetários e eram completamente incapazes de dar uma explicação para as variações de brilho dos planetas. Este fenómeno era uma consequência da variação das distâncias entre o planeta e a Terra, o que estava em contradição com o princípio homocêntrico. A imperfeição destes modelos foi resolvida através da combinação de diferentes movimentos circulares para melhor reproduzir os movimentos planetários. Apesar de o sistema ptolemaico continuar a ser considerado geocêntrico, na verdade a posição da Terra já não correspondia verdadeiramente ao centro geométrico das trajetórias descritas pelos movimentos planetários. No sistema de Ptolomeu, os movimentos dos planetas resultam da composição do movimento num pequeno círculo chamado epiciclo, o qual por sua vez se move ao longo de um círculo maior chamado deferente. A teoria geocêntrica ptolemaica prevaleceu durante cerca de



1400 anos, até que, em 1543, Nicolau Copérnico publicou a sua teoria heliocêntrica no *De Revolutionibus Orbium Coelestium*.

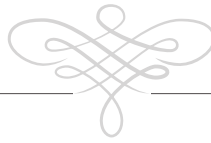
Em Portugal, predominou, até ao início do séc. XVII, uma representação homocêntrica do Universo, fundamentada na física e cosmologia de Aristóteles. Contudo, o modelo homocêntrico começou a ser contestado ainda entre os contemporâneos de Galileu, principalmente devido à influência de Christophorus Clavius. O facto de o matemático e astrónomo alemão ter feito os seus estudos preparatórios em Coimbra, no Colégio das Artes, pode ser considerado um acontecimento significativo na história da cultura portuguesa. Clavius entrou para a Companhia de Jesus em Roma, durante o mês de fevereiro de 1555, e em outubro veio para Portugal, numa época em que os Jesuítas ensinavam a *Sphaera* de Sacrobosco. Em 1570, Clavius publicou um comentário ao *Tractatus de Sphaera*, do matemático e astrónomo inglês Johannes de Sacrobosco, no seu livro intitulado *In Sphaeram Joannis de Sacro Bosco Commentarius*. A sua estada em Coimbra, entre 1555 e 1560, ocorreu numa época em que Pedro Nunes ensinava Matemática na Universidade. Apesar de não ter sido seu aluno, é notória na sua obra a grande influência do matemático português. De facto, Nunes deve a Clavius a divulgação dos seus trabalhos na rede da Companhia de Jesus. Como exemplos das referências feitas ao matemático português pelos mais destacados matemáticos e astrónomos jesuítas encontram-se, para além da *Opera Mathematica*, de Clavius, o *Aristotelis Loca Mathematica ex Universis ipsius Operibus Collecta et Explicata*, de Giuseppe Biancani, e o *Almagestum Novum, Astronomiam Veterem novamque Complectens*, de Giovanni Riccioli, um tratado que é visto como a mais importante peça de literatura científica dos Jesuítas no séc. XVII. Clavius coordenou a co-

missão papal de matemáticos com vista à reforma do calendário juliano; em 1582, o calendário gregoriano foi promulgado pelo Papa Gregório XIII, e os respetivos documentos foram reimpressos na *Opera Mathematica* de Clavius. No túmulo deste Papa, pode observar-se um baixo-relevo com Clavius a apresentar-lhe o calendário. Portugal, Espanha, Itália e a Polónia foram os primeiros países a adotar este calendário, em 1582.

Foi grande a mudança de atitude intelectual que marcou indelevelmente a transição do séc. XVI para o XVII. No *Sidereus Nuncius* (1610), Galileu anunciou a descoberta dos satélites mais próximos de Júpiter, contrariando a visão homocêntrica de Aristóteles e o sistema geocêntrico de Ptolomeu. Christophorus Grienberger e Giovanni Paolo Lembo estiveram, além de Clavius, diretamente envolvidos na confirmação das observa-

Folha de rosto de *Sidereus Nuncius*, de Galileu (1564-1642).





ções de Galileu. Estes dois matemáticos e astrónomos foram professores no Colégio de Santo Antão, em Lisboa, e integraram o grupo de matemáticos do Colégio Romano que, juntamente com o jesuíta belga Odo van Maelcote, foram interpellados pelo cardeal Roberto Bellarmino acerca das observações de Galileu, tendo confirmado as recentes descobertas astronómicas relativas aos satélites de Júpiter. Em Portugal, terá sido através da receção do terceiro volume da *Opera Mathematica*, de Clavius, que foram efetuadas as primeiras alusões a Galileu. Nessa obra, o autor tecia breves comentários ao *Sidereus Nuncius*, enumerando as descobertas de Galileu, e deixava expressa a opinião de que, se as novas ideias fossem exatas, deveriam ser adotadas pelos astrónomos na construção da esfera celeste, por forma a tudo ter uma explicação de acordo com os fenómenos. Contudo, tal não significava a adoção do modelo de Copérnico. Por sua vez, Grienberger simpatizava com a teoria do movimento de Galileu, mas foi instado pelo superior geral dos Jesuítas, Cláudio Aquaviva, a defender a visão aristotélica. Também Lembo comentou, nas suas lições no Colégio de Santo Antão, os últimos sistemas cosmológicos, optando por uma síntese semelhante à de Tycho Brahe, que se aproximava do modelo apresentado no séc. v por Martianus Capella; assim, em sua opinião, Vénus e Mercúrio orbitavam em torno do Sol, enquanto o Sol e os restantes planetas descreviam órbitas centradas na Terra.

Clavius reagiu fortemente contra o renascimento da astronomia homocêntrica em Itália, na primeira metade do séc. XVI, em consequência da publicação, em 1536, por Giovanni Battista Amico, de *De Motibus Corporum Coelestium iuxta Principia Peripatetica sine Eccentricis et Epicyclis*. Contudo, Clavius manteve-se fiel a uma visão teocêntrica do cosmos, continuan-

do a defender uma reconciliação do sistema planetário ptolemaico com a física aristotélica. Na *Sphaeram*, Clavius analisa três modelos astronómicos: os modelos homocêntricos; o modelo ptolemaico; e o modelo coperniciano. Considerava Copérnico um hábil e cuidadoso observador das estrelas, o mais sábio e distinto renovador da astronomia, digno de admiração dos astrónomos. No entanto, apesar de usar numerosas vezes as observações de Copérnico, assim como os seus métodos de cálculo e as suas tábuas, rejeitou a teoria heliocêntrica, classificando-a como insustentável por causa das suas implicações com a física aristotélica e contradições com a Sagrada Escritura. Todavia, a sua oposição aos sistemas homocêntricos era inequívoca. Estes modelos não explicavam vários fenómenos, como a variação do diâmetro da Lua e o brilho dos planetas. A descoberta dos satélites de Júpiter, confirmada pelo próprio Clavius, seria uma prova irrefutável de que os sistemas homocêntricos deveriam ser rejeitados.

Alguns dos discípulos de Clavius em Roma viriam a ter uma notável influência em Portugal. Entre eles destacou-se Christophoro Borri (1583-1632), que foi membro da Companhia de Jesus desde 1601 até 1631. Borri escreveu um pequeno tratado intitulado *De Nova Mundi Constitutione juxta Systema Tichonis Brahe aliorumque Recentiorum Mathematicorum*, o qual viria a ser traduzido de latim para persa. A sua ação foi muito importante para a difusão da nova astronomia na Pérsia, na Arábia e na Arménia. Borri foi o primeiro a comentar, nos seus cursos em Portugal, as revelações astronómicas de Galileu, embora tivesse relegado o seu nome para um lugar secundário. Com efeito, referiu-se ao epistolário de 1612 de Christoph Scheiner, *Ad Illustrissimum Virum Marcum Velsorum Epistola*, no qual o jesuíta alemão afirmava que as manchas

solares eram pequenos planetas que circundavam o Sol. Numa segunda série de cartas, que Marcus Welser publicou no mesmo ano com o título *De Maculis Solaribus et Stellis circa Iovem Errantibus Accuratiores Disquisitio*, Scheiner discutia o movimento dos pontos, o seu período de revolução e o aparecimento de manchas brilhantes na superfície do Sol. Tendo observado a menor conjunção de Vénus com o Sol, Scheiner concluiu que Vénus e Mercúrio giravam em torno do Sol. É provável que Borri tenha lido também a *Istoria e Dimostrazioni intorno alle Macchie Solari e loro Accidenti*, publicada por Galileu em 1613; e é certo que conhecia o *Sidereus Nuncius*, publicado em 1610, quando redigiu a *De Nouis Apparentiis, Quae Nostris Temporibus Observatae Sunt*, uma vez que transcreveu alguns dos períodos da obra de Galileu, relativos ao cálculo da altura das montanhas da Lua. Neste documento, fez uma descrição das observações que realizou em Coimbra, no ano de 1627, sem no entanto fazer qualquer referência à obra de Galileu.

**Bibliog.:** CAROLINO, Luís Miguel, “Cristoforo Borri and the epistemological status of mathematics in seventeenth-century Portugal”, *Historia Mathematica*, vol. 34, n.º 2, maio 2007, pp. 187-205; CARVALHO, Joaquim, “Galileu e a cultura portuguesa sua contemporânea”, *Biblos*, vol. XIX, 1943, pp. 399-451; LATTIS, James M., *Between Copernicus and Galileo: Christoph Clavius and the Collapse of Ptolemaic Cosmology*, Chicago, The University of Chicago Press, 1994.

DÉCIO RUIVO MARTINS

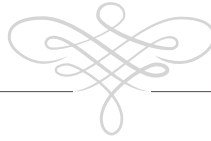
## Anti-homossexualismo

A atitude em face da homossexualidade é muito variável em função do tempo e da cultura envolvente: “A história da civilização revela, acima de tudo, quão diferentemente a homossexualidade tem sido percebida e julgada em tempos e em culturas diferentes” (CROMPTON, 2003, 14).

No quadro da história europeia, as civilizações antigas que se constituíram como referências seminais da nossa forma de vida, a grega e a romana, não assumiram uma perspectiva negativa e condenatória da homossexualidade. No caso dos Gregos, o amor entre iguais andava frequentemente a par com qualidades especialmente valorizadas, como a valentia ou a elevada distinção no campo das letras e das artes. O amor entre Proclo e Aquiles ou entre Sócrates e Alcibíades ilustram isso mesmo.

A moral sexual cristã medieval assume uma posição de condenação expressa da homossexualidade. Sem que se tenha invertido o curso da história, muitos dos artistas e intelectuais renascentistas assumiram a amoralidade do amor homossexual, o que virá a ser contrariado pela teologia católica da Contrarreforma.

Na segunda metade do séc. XIX, o anti-homossexualismo ganha um novo tipo de legitimidade, através da recondução da homossexualidade para a esfera das perversões sexuais, conferindo-lhe o estatuto de uma doença e colocando-a, por conseguinte, sob a jurisdição médica. Com algum atraso em relação a outros países, as ciências médicas portuguesas invetivam a homossexualidade de uma forma muito



veemente durante algumas décadas, aproximadamente a partir de 1880.

Com efeito, em Portugal, a centúria de Oitocentos parece corresponder a um momento de significativa alteração na forma de olhar o fenómeno: por um lado, assistimos à descriminalização da homossexualidade, quer masculina quer feminina, nos códigos penais que entre nós foram sendo promulgados no período em causa; por outro, o “amor entre iguais” tende a converter-se, cada vez mais, em objeto privilegiado do olhar clínico. Como se sabe, a homossexualidade será doravante considerada uma doença suscetível de diagnóstico e de cura, e já não um pecado ou crime que importa reparar ou expiar. Todavia, não obstante estas transformações, o homossexual parece assumir neste período ainda o estatuto de um “outro”, fonte de surpresa e perplexidade.

Ilustrativo desta tendência, não circunscrita decerto ao caso português, é o que encontramos escrito nos famosos *Três Ensaios sobre a Teoria da Sexualidade* (1905) de Sigmund Freud, nos quais a homossexualidade surge pensada a partir da noção de inversão sexual. Com efeito, afirma o autor: “é com grande surpresa que descobrimos existirem homens cujo objeto sexual é representado por homens e não mulheres, bem como mulheres que têm como objeto sexual mulheres e não homens. Destas pessoas se diz que têm sexualidade contrária ou são invertidos, e o facto é conhecido por inversão” (FREUD, 2009, 16). O conceito de inversão sexual é uma das noções mais recorrentes na literatura dedicada ao tema, tendo proliferado na própria linguagem vernacular. Uma breve consulta aos nossos dicionários permite constatar que os termos “invertido” e “homossexual” podem constituir expressões correlatas. Mas quais as modalidades de inversão, a sua natureza e as suas causas no pensamento médico



*Aquiles Cura Proclo Ferido, vaso grego, séc. v a.C.*

do período em análise? De acordo com Freud, para recorrer a um autor que fez escola, podem ser identificados três tipos de invertidos: invertidos absolutos (objeto sexual exclusivamente do mesmo sexo), invertidos anfígenicos (forma de hermafroditismo psicosexual em que o objeto sexual assume um carácter variável) e, finalmente, invertidos ocasionais (por razões de natureza circunstancial, tais como a inacessibilidade do objeto sexual normal). De acordo com o mesmo autor, a segunda parte da questão é problemática e a sua abordagem é de natureza hipotética. Dentre as razões explicativas do fenómeno e em diálogo com as teses mais difundidas no seu tempo, o neurologista debate a degeneração nervosa, a hereditariedade (carácter inato) e o hermafroditismo psíquico. Determinações inconclusivas, pois, como salienta, não providenciam uma explicação satisfatória para todos os tipos de inversão sexual. Igualmente importantes são os fatores associados às “transformações da puberdade”. Como afirmará Freud, “uma recordação de infância da ternura

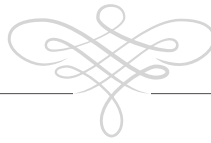
da mãe e de outras mulheres a quem ele estava entregue enquanto criança contribui vigorosamente para dirigir a sua escola a mulheres” e, ao contrário, “uma experiência precoce de intimidação sexual por parte do pai e uma relação competitiva com ele levá-lo-á a orientar-se para o mesmo sexo” (*Id.*, *Ibid.*, 88).

Inegável é também a complexificação do pensamento do autor em torno destas questões. Sigmund Freud, o fundador da psicanálise, revela uma consciência aguda de que a vida sexual e, por maioria de razão, as formas de sexualidade que se afastam do modelo heterossexual são um campo movediço e variável. Reconhecendo que “o mistério da homossexualidade não é tão simples como vulgarmente se crê” (FREUD, 1920, 247), que a realidade é mais complexa do que a rigidez das nossas categorizações, nomeadamente no que respeita ao âmbito do masculino e do feminino, Freud assume que a homossexualidade requer uma explicação biológica e psicológica. No entanto, adverte para o risco das generalizações, sendo necessário prestar atenção às contingências da história individual de cada “invertido”. De facto, apesar das precauções teórico-metodológicas, Freud não fica imune ao ponto de vista dominante na cultura europeia, vendo a homossexualidade como uma “aberração”. A explicação da conduta homossexual pelo complexo de Édipo não resolvido satisfatoriamente ou por um forte investimento narcísico está orientada para detetar perturbações da vida sexual “normal” no intuito de as curar.

Em Portugal, o interesse pela questão da homossexualidade é visível nos estudos monográficos que ao tema se foram dedicando, nomeadamente nos meios académicos, a partir de finais do séc. XIX. Data de 1895 a dissertação inaugural de Adelino Silva apresentada às escolas médicas-cirúrgicas do Porto, intitulada *A Inver-*

*são Sexual*, e de 1901 a *Vida Sexual* de Egas Moniz, obra que conheceu várias edições nas primeiras décadas do séc. XX e que consagra particular atenção a este tópico. Tal como Freud anos mais tarde, Adelino Silva centra a questão da homossexualidade na noção de inversão sexual, definindo-a, em termos muito próximos dos de Julien Chevalier, como “o amor mais ou menos exclusivo entre dois ou mais indivíduos do mesmo sexo, com indiferença, antipatia, ou repulsão pelo sexo oposto, qualquer que seja a causa” (SILVA, 1896, 44). Texto muito deverdor de outros contributos teóricos do seu tempo, oriundos de diversos campos científicos, mormente da medicina, da história e da antropologia, a dissertação inaugural de Adelino Silva permite-nos identificar uma matriz discursiva que tende a invetivar a homossexualidade, assumindo-a como distúrbio ou conduta desviante, numa tendência conceptual que parece ter triunfado, com foros de exclusividade, nos meios científicos e académicos do Portugal de finais de Oitocentos e no período imediatamente posterior.

Teses de maior fôlego são aquelas que encontramos no já citado livro de Egas Moniz, *A Vida Sexual: Physiologia e Pathologia*. No território do que define como “as perversões sexuais” ou “vícios genésicos”, especial importância é consagrada à homossexualidade, quer masculina (uranismo, inversão sexual), quer feminina (safismo, lesbismo, tribadismo). Inscrevendo-se num ambiente cultural em que o despovoamento constitui acentuada preocupação, Egas Moniz começa por afirmar que a homossexualidade e as práticas contraceptivas ou malthusianas, nos seus próprios termos, constituem duas das razões explicativas do pretenso decréscimo populacional nos países mais desenvolvidos. Por outro lado, relaciona o aumento destes “vícios genésicos” com



o progresso cultural e material destas nações: “Um facto curioso que muitas vezes me tem preocupado pelas ilações que dele podem tirar-se, é o seguinte: nas populações nascentes o amor homossexual é raríssimo, ao passo que nos povos altamente civilizados e muito desenvolvidos, quer material, quer psiquicamente, as manifestações homossexuais e, em geral, as perversões genésicas abundam extraordinariamente” (MONIZ, 1913, 388).

Com efeito, o clínico não era indiferente às questões sociais e culturais que o tema da homossexualidade parecia encerrar. Numa das muitas divagações históricas que estas obras encerram, uma frase, dita a propósito da poetisa Safo pelo médico português, resume quanto a nós estas inquietações: “a ideia de que cada sexo devia concentrar-se em si mesmo e consumir-se num amor estéril” (*Id., Ibid.*, 389). Todavia, se o autor admite que a homossexualidade possa ser, até certo ponto, culturalmente induzida, a sua origem está longe de ser accidental: “As perversões homossexuais não são accidentais, mas nitidamente patológicas, sobrevindo em condições determinadas” (*Id., Ibid.*, 384). Quanto à verdadeira origem destes “vícios genésicos”, e tal como proporá Freud um pouco mais tarde, a resposta não pode ser senão de natureza hipotética: “Por agora contentar-nos-emos em afirmar que a homossexualidade, como quase todas as outras perversões, pode ser uma forma de neuropatia congénita ou ainda um mal adquirido que, embora não seja tão nítido como nos casos em que as taras neuropáticas impendem sobre o delinquente, é certo que tem muitos caracteres aproximativos de forma a estabelecer por vezes a sua completa identidade” (*Id., Ibid.*, 396).

Mais à frente, Egas Moniz enjeitará a tese daqueles que, na esteira de Albert Moll, imputam a homossexualidade, pre-

ferencialmente, a uma espécie de disposição hereditária. A sua posição é a de sustentar a influência decisiva do meio e da educação, como aliás parece fazer Freud em algumas passagens dos *Três Ensaio sobre a Teoria da Sexualidade*. Dirá, assim, Egas Moniz: “Inclino-me muito para a opinião dos segundos. Se é certo que as taras hereditárias muito conseguem dos indivíduos sobre que pesam, não é menos certo que o contágio educativo não é menos importante” (*Id., Ibid.*, 429). Por outro lado, assumir a influência do meio constituía uma forma de combater o que define, na esteira de Albert von Schrenck-Notzing, como uma espécie de “nihilismo” terapêutico associado à teoria da hereditariedade. Esta última tese, na sua ótica, não podia senão “deixar tranquilos os homossexuais a fim de não procurarem tratamento para a sua doença” (*Id., Ibid.*, 429). Em síntese, como o médico afirmará, “Ordinariamente, na inversão sexual não se herda senão a disposição para a doença; o seu desenvolvimento depende pois das posteriores influências da vida” (*Id., Ibid.*, 430).

De acordo com as teses expostas em *A Vida Sexual: Physiologia e Pathologia*, são tais influências externas que, podendo dar origem a estados neuropáticos, determinarão potencialmente o surgimento da inversão sexual em indivíduos sem “sinal da sobrecarga mórbida hereditária” (*Id., Ibid.*). Mas em que consistem estas influências? A educação moderna, assente na separação entre os sexos, os fenómenos de contágio ou a sugestão constituem algumas destas influências apuradas por Egas Moniz. No campo educativo, a sua conclusão é em moldes semelhantes àquela que será enunciada por Freud um pouco mais tarde: “A educação de rapazes por indivíduos do sexo masculino (por escravos, na Antiguidade) parece favorecer a homossexualidade. Aliás, a frequência com que a inversão ocorre

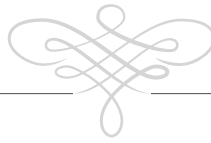
entre a nobreza dos dias de hoje torna-se mais explicável à luz da sua prática de empregar criados homens, bem como do facto de as mães prestarem muito poucos cuidados pessoais aos filhos” (FREUD, 2009, 88-89).

Tão importantes quanto a separação de género em contexto escolar são o contágio e a sugestão da inversão sexual que, aliás, a própria escola pode originar e promover. Segundo Egas Moniz, tal sucede quando uma primeira excitação sexual do indivíduo, suscetível de ser esquecida em casos de evolução normal da satisfação erótica, nasce ou da observação de um ato homossexual ou de um contacto propositado ou acidental com alguém do mesmo sexo; nestes casos, o desejo, até então latente, “acha finalmente na representação objetiva e concreta um princípio de orientação, podendo assim o indivíduo cair na inversão sexual antes mesmo de ter experimentado os estímulos heterossexuais” (MONIZ, 1913, 434).

Todavia, para o olhar clínico, não importavam apenas as razões explicativas das ditas perversões sexuais, mas também a concretização de uma terapêutica tão eficaz quanto possível. Em jeito preliminar, o médico português recomenda que o tratamento do uranismo se inicie com palavras de estímulo, com a narração de casos abstratos que indiciem a possibilidade de cura. Em seguida, importa determinar se se trata de um fenómeno acidental da vida sexual do indivíduo (por violência ou vício transitório), ou se, pelo contrário, se está perante aquilo que designa como um “verdadeiro invertido”. Daqui resultará, segundo o neurologista português, o desfecho do caso clínico: “Se estamos em presença de um neuropata o prognóstico não pode ser favorável; já o mesmo não sucede se o portador dos hábitos homossexuais é um indivíduo sem taras nervosas a agravar o seu estado”

(*Id., Ibid.*, 451). Em termos de métodos terapêuticos concretos, especial destaque vai para a hipnose: “Alcançada a hipnose deve-se sugerir ao doente a necessidade de abandonar por uma vez a masturbação, assim como os sentimentos homossexuais, e inculcar-lhe a confiança na sua potência, insinuando-lhe desejos heterossexuais” (*Id., Ibid.*, 457). Após um desfecho favorável, todos os cuidados são recomendados para que a disposição para a inversão sexual não seja comunicada à posteridade. Se, mesmo depois de tratado, era quase certo que o uranista comunicasse aos seus descendentes um “certo grau de degenerescência”, a questão seguinte não podia deixar de se colocar: “se o uranista é geralmente estéril não será perigoso curar-se, podendo assim transmitir por hereditariedade os seus defeitos?” (*Id., Ibid.*, 454). Nestes casos específicos, Egas Moniz advoga a estrita observância de medidas contraceptivas ou, na expressão da época, práticas malthusianas que evitassem o alastramento destas pretensas degenerescências. Afinal, e nas suas próprias palavras, “o uranista é um doente e, geralmente, um inútil, porque é estéril; e nós devemos lutar pelo seu bem-estar e pelo da sociedade” (*Id., Ibid.*, 452). Esta posição inviabilizava, *e.g.*, que se pudesse reconhecer o direito ao casamento homossexual, na esteira do que havia defendido Karl Heinrich Ulrichs na déc. de 1870, ideia extravagante e alheia ao quadro mental em que a obra de Egas Moniz surgia.

Não sendo muito diferente no tom, acreditamos que o sentido condenatório em relação à homossexualidade se intensificou entre nós na literatura redigida sobre o tema no período imediatamente posterior à publicação da obra de Egas Moniz. Quer pensada como perversão sexual, quer como conduta criminosa, o “amor entre iguais” será objeto dos mais



diversos juízos condenatórios. Ilustrativa a este propósito parece ser a obra de Asdrúbal de Aguiar, *Evolução da Pederastia e do Lesbismo na Europa*, um livro muito devedor não só das teses de Egas Moniz, mas também do pensamento antropológico, médico e psiquiátrico de autores europeus tão diversos como Julien Chevalier, Auguste Ambroise Tardieu ou Cesare Lombroso. Aqui a tendência parece ser a de associar a homossexualidade, mormente a masculina, à prostituição e a inúmeras práticas criminosas (chantagem, extorsão, *escroquerie*, homicídio). Sem preocupações de sigilo e com intenso furor descritivo, o tom da obra é o de libelo acusatório e o de denúncia *ipsis litteris* de pretensos homossexuais lisboetas e de diversos prostíbulos masculinos. Doença ou crime: em que consiste então a homossexualidade? Segundo Asdrúbal de Aguiar a resposta é clara: “Há quem tenha estes indivíduos por doentes. Parece, porém, segundo Römer, que tal asserção não tem valor, pois dois terços dos homossexuais são criaturas perfeitamente sãs e só oito por cento são caracteristicamente doentes” (AGUIAR, 1926, 15). Palavras que indiciam porventura a intensificação de um olhar condenatório, dirigido à homossexualidade e aos homossexuais, entre certos sectores da sociedade portuguesa das primeiras décadas do séc. xx.

Para a medicina portuguesa das primeiras décadas do séc. xx, a homossexualidade é uma conduta desviante em relação ao padrão da sexualidade conjugal heterossexual. Daí a tese de Egas Moniz de que a homossexualidade tem na sua base uma disposição psicosssexual anormal ou o qualificativo de “prazeres anormais” que Asdrúbal de Aguiar aplica às múltiplas práticas homossexuais. O que está em causa, por conseguinte, é não só o estudo das características e das causas das manifestações homossexuais de afe-

to e satisfação erótica, mas também um juízo de valor demarcando o normal e o patológico.

A atitude da medicina e da psicologia na segunda metade do séc. xx, em Portugal e na Europa em geral, altera-se profundamente, em especial graças aos movimentos de contracultura, que atingem a sua expressão culminante nos anos 60 e que questionam radicalmente o discurso da “normalidade” e as imposições morais que lhe andam associadas. Todavia, teríamos de esperar pela déc. de 1970 para que a Associação Psiquiátrica Americana deixasse de considerar a homossexualidade como uma doença mental (1973) e pela década seguinte para que a mesma deixasse de ser integrada no universo das parafilias, com a publicação do terceiro *Manual Diagnóstico e Estatístico dos Distúrbios Mentais* (1987).

**Bibliog.:** AGUIAR, Asdrúbal António de, “Evolução da pederastia e do lesbismo na Europa: contribuição para o estudo da inversão sexual”, *Arquivo da Universidade de Lisboa*, vol. xi, 1926, sep.; BRAGA, Paulo Drumond, *Filhas de Safo: Uma História da Homossexualidade Feminina em Portugal (Séculos XIII-XX)*, Alfragide, Texto, 2011; CROMPTON, Louis, *Homosexuality and Civilization*, Harvard, Belknap Press of Harvard University Press, 2003; F. H. A. R., *Relatório contra a Normalidade*, Lisboa, Assírio e Alvim, 1974; FREUD, Sigmund, “Eines falles von weiblicher homosexualität”, *Internationale Zeitschrift für Psychoanalyse*, vol. vi, 1920, pp. 247-248; *Id.*, *Três Ensaio sobre a Teoria da Sexualidade*, Lisboa, Relógio d’Água, 2009; LEAL, Isabel, “Parentalidades. Questões de género e orientação sexual”, in CASCAIS, António Fernando (org.), *Indisciplinar a Teoria. Estudos Gays, Lésbicos e Queer*, Lisboa, Fenda, 2004, pp. 215-244; MONIZ, Egas, *A Vida Sexual: Physiologia e Pathologia*, 3.<sup>a</sup> ed., Lisboa, Livraria Ferreira, 1913; SILVA, Adelino, *A Inversão Sexual: Estudos Médico-Sociais*, Porto, Typ. Gutenberg, 1896.

BRUNO BARREIROS  
ADELINO CARDOSO



## Anti-humanismo

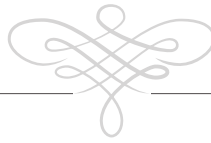
O termo “humanismo” está tradicionalmente associado ao Renascimento, em razão do contexto histórico em que nasceu, no final do séc. xv, tanto em latim como em vernáculo, quer na Itália, quer na Alemanha, surgindo noutros países europeus no decorrer do séc. xvi, como em Portugal, em 1540, no *Espelho de Casados*, de João de Barros, em contexto jurídico. O conceito ora se confina a um sentido estrito e técnico, relativo às *humaniores litterae* (humanidades), que implica a opção cultural pela matriz da Antiguidade clássica, a metodologia filológica de investigação e fixação textuais – “a palavra humanista utilizada em Itália, desde o início do século xvi, designa um professor de retórica” (DUBOIS, 1985, 195) –, ora abarca um âmbito mais lato e ideológico, designando toda a problemática do humano. Conciliando estes dois sentidos, E. Grassi, ao relevar a proeminência da palavra na filosofia do humanismo, desde Dante a J. B. Vico, confere a Coluccio Salutati (1331-1406) o mérito de nos oferecer um novo conceito de saber, em contraponto com o sentido racionalista tradicional, a *doctrina perfecta*, inspirada pelo conjunto das nove musas. Esta surpreendente identificação mitológica correlaciona, afinal, o conhecimento humano com a sua fonte original, a sabedoria divina, de que o vate é intérprete privilegiado. Tal interpretação teológica do conhecimento e da ação demiúrgica conduz a uma decodificação mitológica à luz do monoteísmo judaico-cristão.

Integrada numa tripla visão da natureza, segundo R. C. Collingwood, a cosmo-

logia renascentista opõe-se à concepção grega do mundo como um organismo inteligente, por analogia com o ser humano, para, sob a influência do prelo, do moinho de vento, do relógio e do carrinho de mão, entender a natureza como uma máquina. Compartilhando, embora, com os Gregos o princípio cosmológico da analogia, tal visão distingue-se, porém, da anterior, pela identificação exterior desse espírito inteligente que ordena o mundo natural. Na cosmologia moderna, o princípio da analogia já não se baseia no ser humano, enquanto microcosmo da natureza macrocós mica, nem na máquina, enquanto obra do homem, à imagem da criação divina, mas “entre os princípios do mundo natural, estudados pelos cientistas da Natureza, e as vicissitudes dos problemas humanos, estudados por historiadores” (COLLINGWOOD, 1976, 20), segundo uma concepção evolucionista.

Deste modo, “humanismo” é um termo ambíguo, que se reveste de duplo significado: o regresso renascentista aos cânones e modelos da Antiguidade clássica (greco-romana), na língua, na cultura, na literatura e nas artes, escudando-se na tradição das *artes liberales*, próprias do cidadão livre, em oposição às artes mecânicas, próprias do servo, *i.e.*, o trívio (retórica, gramática e poética) e o quadrívio (aritmética, geometria, astronomia e música); e o sentido do otimismo antropológico, baseado na dignidade humana, na liberdade e na cidadania, em oposição ao pessimismo antropológico.

Em relação ao primeiro sentido, a invenção da imprensa e o conhecimento das línguas clássicas dotaram os críticos de instrumentos filológicos indispensáveis à transmissão de uma maior fidelidade aos textos originais. O humanista era um sábio enciclopédico, votado à plenitude e universalidade do saber. Muitas



vezes, conciliava a sua dedicação à ciência com a arte e a literatura. Neste sentido, *natura* e *cultura* não se opunham, mas completavam-se em harmonia.

Em relação ao segundo sentido, o humanismo assentava, não tanto na dialética teocentrismo *vs.* antropocentrismo ou no estereótipo da rutura antimedieval, veiculado, designadamente, por Benedetto Croce, Burckhardt e L. Febvre – como sublinha J. V. Pina Martins: “Durante muito tempo, sublinhámos demasiado a antítese Idade Média/Renascimento, representando aquela o teocentrismo e a antropolatria” (MARTINS, 1989, I, 44) –, mas na proclamação de valores humanos inquestionáveis. Assim, é outra fonte de equívocos a confusão entre as duas vias do humanismo que geralmente se separaram cronologicamente, protagonizadas por Pico della Mirandola e Montaigne: o otimismo e o relativismo, respetivamente. No entanto, também o sábio conde de Mirandola, apreciando a liberalidade de Deus Pai como “suma e admirável felicidade do homem” (MIRANDOLA, 1989, 52), coloca nas mãos desse mesmo ser criado a encruzilhada decisiva do seu destino, podendo descer ao mais baixo dos abismos ou erguer-se ao mais alto dos píncaros, como faz dizer ao próprio Criador.

O mito de Prometeu simboliza este poder titânico na luta contra os deuses olímpicos, ao qual se associa a conquista científica. Tragicamente, esta disputa é castigada no suplício prometeico, cujas vísceras renascem constantemente para serem devoradas. O próprio mito edénico do pecado original é associado a esta luta humana pela conquista do saber divino, castigada pelas consequências da morte, do envelhecimento e da doença, a perda da idade de ouro. O Velho do Restelo, em *Os Lusíadas* (IV, 98-103), condena esse “engano” da descoberta do fogo

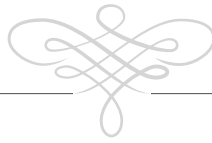
olímpico, símbolo da ciência, até então monopólio divino.

As manifestações de anti-humanismo ao longo da história cultural também podem ser identificadas a partir deste duplo sentido atribuído ao vocábulo “humanismo”.

Em relação ao sentido de regresso aos cânones e modelos clássicos, é sobretudo a partir do romantismo que o humanismo é contestado. À erudição clássica é contraposta uma cultura considerada autêntica, porque bebida na fonte tradicional do saber, da literatura e da arte populares, como o cancionero e o romancelero. É neste sentido que se empenham autores como Almeida Garrett (*Romanceiro*), Herculano (*Lendas e Narrativas*) e Teófilo Braga, entre outros. Assim, ao universalismo dos autores clássicos é contraposta a vertente nacionalista, que mergulha as suas raízes na recuperação da história pátria e dos seus heróis. Os poemas *Camões* e *Dona Branca*, o drama trágico *Frei Luís de Sousa* e o romance *Viagens na Minha Terra*, de Garrett, a *História de Portugal* e os romances de Herculano inscrevem-se neste padrão, bem como os de Camilo Castelo Branco e Júlio Dinis, entre outros.

A própria geração de 70 não abandona este tom nacionalista, quer através da crítica à decadência portuguesa nos sécs. XVII a XIX, segundo Antero de Quental, nas célebres Conferências do Casino, ou da ironia queirosiana através dos seus romances, quer através da obra historiográfica de Oliveira Martins, na mesma direção crítica.

O decadentismo e o simbolismo, como correntes finisseculares do séc. XIX, continuam esta senda nacionalista, contrapondo o passado glorioso ao presente decadente, como “O sentimento de um ocidental”, de Cesário Verde: “E evoco, então, as crónicas navais:/Mouros, baixéis, heróis, tudo ressuscitado!/Luta Ca-



mões no Sul, salvando um livro a nado!/ Singram soberbas naus que eu não verei jamais” (VERDE, 1970, 64), ou o *Finis Patriae*, de Guerra Junqueiro.

O saudosismo de Teixeira de Pascoaes, mito fundamental da *Nova Renascença*, constitui uma alternativa clara a essa decadência, num apelo veemente ao ressuscitar desse passado glorioso. A *Mensagem*, de Fernando Pessoa, prolonga esse apelo épico, a partir de uma galeria de heróis ressuscitados da história pátria, galeria que Miguel Torga continuou na sua *História Trágico-Telúrica*.

O modernismo, e com ele a revista *Orpheu*, contrapõe, com Álvaro de Campos e as suas “Ode triunfal” e “Ode marítima”, aos heróis gregos e latinos os novos heróis do futuro, na apologia épica da máquina, pretensa substituta do engenho humano e dos seus valores: “Canto, e canto o presente, e também o passado e o futuro./ Porque o presente é todo o passado e todo o futuro/E há Platão e Virgílio dentro das máquinas e das luzes elétricas/Só porque houve outrora e foram humanos Virgílio e Platão,/E pedaços de Alexandre Magno do século talvez cinquenta,/ Átomos que hão de ir ter febre para o cérebro do Ésquilo do século cem”.

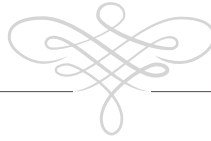
Em relação ao segundo sentido, o anti-humanismo começa por manifestar-se em autores cuja matriz ideológica básica é a do pessimismo antropológico. Desde logo, a conceção medieval do desconcerto do mundo, ainda persistente no Renascimento, tem a carga semântica do pecado original, numa sociedade não remida, num mundo às avessas, como se regista na literatura. Lutero herda esta conceção antropológica na sua Reforma da Igreja. O seu livro *De Servo Arbitrio*, em oposição à conceção erasmiana do livre-arbítrio, não escapa a uma visão negativa do ser humano, enquanto a sua interpretação da epístola aos Romanos aposta numa

fé fiducial, *i.e.*, sem a concretização das obras, como surge na epístola de S. Tiago: “a fé sem obras é morta” (Tg 2, 17).

O pessimismo antropológico é uma marca profunda da literatura portuguesa em todos os tempos. Bernardim Ribeiro escreveu o seu *Livro das Saudades* imbuído dessa marca: “Os tristes o poderão ler” (RIBEIRO, 1959, 3). A cantiga “Partindo-se”, de João Roiz Castel-Branco, enfatiza de modo expressivo o clima disfórico da despedida amorosa: “Senhora, partem tão tristes/Meus olhos por vós, meu bem,/Que nunca tão tristes vistes/Otros nenhuns por ninguém”.

Camões, que no seu poema épico canta os heróis “Em perigos e guerras esforçados/Mais do que prometia a força humana” (I, 1), heróis que são mitificados na ilha de Vénus, não escapa também a este pessimismo antropológico. O homem, nesse poema, é reduzido a “um bicho da terra tão pequeno” (I, 106). Tal pessimismo está bem expresso na sua lírica, quer através de sonetos como “Eu cantei já, agora vou chorando”, “Pois meus olhos não se cansam de chorar”, “O dia em que nasci moura e pereça”, “Erros meus, má fortuna, amor ardente”, “Cá nesta Babilónia, donde mana”, quer através da oitava v, sobre o desconcerto do mundo. O tema, já glosado no sirventès provençal e nas cantigas de escárnio e maldizer, como a de Pêro Mafaldo sobre a prosperidade dos mentirosos, é expresso em termos de “desordens” sociais por Duarte da Gama, como é coligido no *Cancioneiro Geral*, de Garcia de Resende, e retomado com insistência por Juan de Mena, pelo marquês de Santillana, por Gil Vicente, Sá de Miranda e tantos outros.

O P.<sup>o</sup> António Vieira chega a preferir as “Lágrimas de Heraclito contra o riso de Demócrito”, num discurso pronunciado em Roma, no palácio da Rainha Cristina Alexandra, da Suécia. Num portento



de ironia, a obra a ele atribuída, *A Arte de Furtar*, escarpeliza as mil e uma formas que os homens utilizam para enganar o seu semelhante.

A estética do Sturm und Drang, precursora do romantismo, insiste na pintura de um mundo escuro e triste, no qual o poeta se compraz, como em Portugal Bocage canta a “Calada testemunha de” seu “pranto”: “Oh retrato da Morte, oh Noite amiga/Por cuja escuridão suspiro há tanto!” Idêntica atmosfera encontramos na lírica romântica, como a de Garrett e Herculano, e mesmo de Antero de Quental: “Noite, irmã da Razão e irmã da Morte./Quantas vezes tenho eu interrogado/Teu verbo, teu oráculo sagrado./Confidente e intérprete da Sorte!” (“Lacrimae rerum”).

O decadentismo continua idêntica atmosfera nostálgica e triste, como no poema “Chorai, arcadas”, de Camilo Pessanha: “Chorai arcadas/Do violoncelo!/  
 O velho do Restelo (1904),  
 de Columbano Bordalo Pinheiro.



Convulsionadas,/Pontes aladas/De pesadelo...”.

Álvaro de Campos, no modernismo, exprime a sensação do cansaço essencial e a desilusão existencial como algumas das suas principais características, como também o heterónimo pessoano Bernardo Soares: “O que há em mim é sobretudo cansaço –/Não disto nem daquilo,/Nem sequer de tudo ou de nada:/Cansaço assim mesmo, ele mesmo,/Cansaço”.

José Saramago, no final do séc. xx, não deixa de focar o tema do mundo às avessas, ou a atmosfera do caos, como no romance *Ensaio sobre a Cegueira*, no qual a sociedade em presença é invadida por uma pandemia que impede a todos os cidadãos a capacidade de ver.

Humanismo e anti-humanismo são manifestações culturais que transcendem os períodos cronológicos em causa para confluírem em várias épocas como o verso e o reverso de uma medalha, num contraponto de complementaridade. Optimismo e pessimismo antropológicos, cultura humanista e tecnológica são elementos essenciais desse contraponto, como já C. P. Snow e M. Baktine sublinharam: “a arte celebra, ornamenta, evoca essa realidade preexistente do conhecimento e do ato – a natureza e a humanidade social –, enriquece-as e completa-as e, sobretudo, cria a unidade concreta entre esses dois mundos, coloca o homem na natureza, [...] humaniza a cultura e naturaliza o homem” (BAKTINE, 1978, 44).

**Bibliog.: impressa:** BAKTINE, M., *Esthétique et Théorie du Roman*, Paris, Gallimard, 1978; BOCAGE, M. B. du, *Sonetos*, Lisboa, Editores Associados, s.d.; CAMPOS, Á. de, *Poesias de Álvaro de Campos*, Lisboa, Ática, 1978; COLLINGWOOD, R. G., *Ciência e Filosofia*, 2.ª ed., Lisboa, Presença, 1976; DUBOIS, Claude-Gilbert, *L'Imaginaire de la Renaissance*, Paris, PUF, 1985; GRASSI, E., *La Filosofia del Humanismo. Preminencia de la Palabra*, Madrid,

Anthropos, 1993; MARTINS, J. V. de P., *Humanismo et Renaissance de l'Italie au Portugal. Les Deux Regards de Janus*, 2 vols., Paris, FCG, 1989; MIRANDOLA, Pico della, *Discurso sobre a Dignidade do Homem*, Lisboa, Edições 70, 1989; MONTAIGNE, *Essais*, liv. 1, Paris, Flammarion, s.d.; PESSANHA, C., *Clepsidra e Outros Poemas*, Porto, Anagrama, s.d.; QUENTAL, A. de, *Sonetos*, 5.ª ed., Lisboa, Sá da Costa, 1976; RESENDE, G. de, *Cancioneiro Geral*, Lisboa, INCM, 1993; RIBEIRO, B., *Obras Completas*, 2.ª ed., vol. 1, Lisboa, Sá da Costa, 1959; SALUTATI, C., *De Laboribus Herculis*, 2 vols., Turici, B. L. Ullman, 1951; SNOW, C. P., *As Duas Culturas*, Lisboa, Dom Quixote, 1969; VERDE, C., *Obra Completa*, 3.ª ed., Lisboa, Portugália, 1970; **digital**: MONIZ, A., “Humanismo”, in CEIA, Carlos (coord.), *E-Dicionário de Termos Literários*: <http://edtl.fcsh.unl.pt/business-directory/5951/humanismo/> (acedido a 12 jan. 2017).

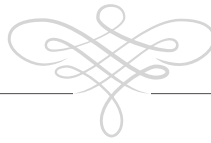
ANTÓNIO MONIZ

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

## Anti-humanitarismo

Conjunto de atitudes que se posicionam contra o humanitarismo, desrespeitando a ideia de que todos os seres humanos têm dignidade e merecem respeito, independentemente da sua etnia, do seu credo, da sua nacionalidade e dos seus antepassados, consubstanciada no ensinamento de moral social segundo o qual se deve tratar o próximo como se gostaria de se ser tratado, um ensinamento que é comum ao bramanismo, ao budismo, ao confucionismo, ao cristianismo, ao islão, ao judaísmo e ao taoísmo. Embora a noção de bondade e auxílio ao outro atravessasse todas as religiões referidas, o conceito moderno de humanitarismo – prestação de auxílio em cenários de guerra ou catástrofe natural – é desenvolvido a partir do séc. XIX, e firmado com a criação do Comité Internacional da Cruz Vermelha, em 1859, e com a Primeira Convenção de Genebra, de 1864 (com base na qual os governos passaram a permitir o acesso de hospitais móveis, ambulâncias e equipas médicas politicamente neutros aos campos de batalha), sendo observado e regulado a partir da segunda metade do séc. XX pela Organização das Nações Unidas (ONU), momento em que os direitos humanos básicos universais foram estabelecidos através da Declaração Universal dos Direitos do Homem e tomaram maior importância na ética universal.

Nesse sentido, ainda que a ideia de prejuízo do próximo exista há tanto tempo quanto a de benefício ao próximo, a oposição à crença na igualdade entre os seres humanos e à defesa da ação humana como



forma de resolver problemas sociais, dificultando ou aniquilando a filantropia e a ajuda humanitária, *i.e.*, o anti-humanitarismo, desenvolve-se igualmente a partir de então [quando?], apoiado em ideologias discriminatórias, como o nacionalismo étnico, o radicalismo político e o extremismo religioso, que resultam em posicionamentos racistas, xenófobos, misóginos e homofóbicos, que, entre outros tipos de discriminação, originam crimes de guerra e crimes contra a humanidade, claras violações dos direitos humanos. Com efeito, o anti-humanitarismo, que impede que se salvem vidas, se alivie o sofrimento alheio e se defenda a dignidade humana em situações de hostilidade, acontece quando agentes de um Estado, agentes não pertencentes a um Estado, terroristas ou civis a quem a ajuda humanitária não se dirige ignoram, negam ou proíbem o exercício de direitos humanos básicos – cívicos, políticos, culturais, sociais e económicos –, violando as regras constantes da Declaração Universal dos Direitos do Homem e forçando, frequentemente, a que instituições como a Organização do Tratado do Atlântico Norte intervenham em situações

**Enfermeiras da Cruz Vermelha na Primeira Guerra Mundial.**



deste cariz, de modo a proteger os direitos humanos dos grupos ou dos povos vítimas das mesmas.

É maioritariamente em contextos de conflito militar que esta atitude anti-humanitária se verifica, com diferentes formas, objetivos, consequências e justificações por parte de quem nega assistência humanitária. Primeiramente, verifica-se um rol de cenários nos quais o anti-humanitarismo impede que várias organizações cheguem às pessoas que delas necessitam, nomeadamente as seguintes atitudes por parte dos governos: proibição de entrada de organizações humanitárias em países em guerra; bloqueio de estradas, aeroportos e portos marítimos; estabelecimento de condições inaceitáveis para as organizações, *e.g.*, o pagamento de impostos ou a exigência de estas prestarem ajuda igual a ambos os lados do conflito armado em causa; afirmação da incapacidade de garantir a segurança dos membros da ajuda humanitária, argumentando que estes podem ser intimidados por rebeldes, civis e outros grupos não governamentais; colocação de minas nas estradas, destruindo as rotas de transporte, para que os carregamentos de assistência humanitária não consigam circular e chegar ao seu destino; desvio dos bens pelos responsáveis das instituições que são alvo da ajuda humanitária; e ainda, negação da existência de necessidades.

Os objetivos desta recusa são igualmente vários, e prendem-se com a tentativa de forçar à deslocação ou mesmo à morte pela fome de parte da população, servindo assim, por vezes, interesses de uma política de limpeza étnica; de acelerar as hostilidades militares, causando menos mortes no lado da força militar que impede a assistência humanitária e obrigando a força oposta, que esperaria assistência exterior, a render-se pelo seu enfraquecimento; de fortalecer as tropas

com os bens humanitários confiscados; e de lucrar com estes mesmos bens, fazendo negócio com eles, no caso de serem roubados por grupos criminosos. Como consequências desta recusa em permitir ajuda humanitária encontram-se frequentemente a deterioração das condições de vida dos civis afetados pelo conflito, causada por malnutrição, propagação de doenças e mortes; e a criação de tensões dentro da própria comunidade e entre grupos de refugiados e população residente nos locais de trânsito ou de estabelecimento dos que fogem da guerra. Como justificações desta recusa, elencam-se motivos legalistas, em que o argumento mais comum é o facto de a assistência constituir uma interferência no conflito, exigindo o governo da zona em guerra regular a própria assistência humanitária; objetivos militares utilizados para justificar a fome generalizada como meio de acelerar as hostilidades bélicas; e ainda suspeitas sobre o cariz civil de uma população, sugerindo-se que os seus membros poderão pertencer a grupos rebeldes.

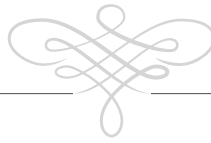
Devido às suas consequências gravosas, o anti-humanitarismo, enquanto recusa ou destruição da ajuda humanitária, pode ser, segundo as Convenções de Genebra e os seus Protocolos Adicionais, considerado crime de guerra, crime contra a humanidade e também genocídio. Enquadra-se legalmente como crime de guerra – um crime grave e punível por lei em contexto bélico, em que a ofensa está intimamente relacionada com o conflito enquanto um todo, cometido contra pessoas protegidas por leis humanitárias internacionais, como civis ou prisioneiros de guerra, que não participem ativamente nas hostilidades – quando o bloqueio da assistência humanitária provoca homicídios premeditados, no caso de uma população morrer à fome porque não foi permitido às agências de assistência no



Cartaz da Cruz Vermelha.

terreno fazer-lhe chegar os bens essenciais à vida; no caso de uma população não ter acesso a alimentos e medicamentos, sendo portanto vítima de tortura, tratamento desumano e inflição intencional de danos graves ao corpo, ainda que por omissão; e no caso de uma população ser coletivamente castigada ao ser-lhe negada assistência.

O bloqueio da ajuda humanitária enquadra-se também legalmente como crime contra a humanidade (ato cometido contra civis e de uma forma abrangente e sistemática, baseado na política de um Estado ou grupo, não sendo necessário ter relação com um conflito armado), dependendo das consequências que o ato possa ter para a população afetada. Este tipo de bloqueio constitui um crime contra a humanidade, *e.g.*, no caso do assassinato de um membro de organização humanitário, um ato aparentemente isolado, mas que poderá ter uma importância coletiva se as agências de ajuda humanitária saírem da região por esse motivo, deixando a população sem



assistência; no caso da destruição espontânea de locais de armazenamento de bens essenciais para civis e militares; no caso de o bloqueio à assistência ser tal que cause o extermínio de parte da população; e no caso de esse bloqueio constituir uma perseguição a um determinado grupo populacional, privando-o dos seus direitos fundamentais, com base em discriminação. Enquadra-se, ainda, embora menos comumente, devido à dificuldade de comprovar a motivação deste ato, como genocídio – assassinato parcial ou total de um povo com o intuito de destruir um grupo nacional, étnico, racial ou religioso – no caso de o bloqueio da assistência conduzir à morte de membros de um grupo do mesmo gênero, infligir deliberadamente más condições de vida que possam levar à destruição desse grupo, impedir nascimentos dentro do mesmo ou infligir danos corporais e mentais graves a membros do grupo.

Neste escopo de ações, é possível perceber as motivações e as consequências do anti-humanitarismo, que, no séc. XXI, tomou a forma de vários bloqueios governamentais da assistência humanitária, entre os quais se contam, a partir de 2008, o bloqueio de ajuda internacional perpetrado pela junta militar de Myanmar aquando do ciclone Nargis, que arrasou o país, causando devastação, e bastantes mortos e feridos; e o corte total com as agências internacionais de assistência decidido por Robert Mugabe, ainda que o Zimbabwe se encontrasse em situação de conflito armado e a população fosse vítima de fome generalizada; a partir de 2009, a expulsão de todas as organizações que prestavam assistência no Sri Lanka e no Paquistão, ordenada pelos respetivos Governos; a partir de 2012, o bloqueio de cargas de medicamentos decidido pelo Governo da Ucrânia; a partir de 2015, o bloqueio pela Arábia Saudita de aju-

da humanitária ao Iémen, país vizinho devastado pela fome; a partir de 2016, o bloqueio de assistência perpetrado por Nicolás Maduro durante o início da crise económica na Venezuela, apesar da fome detetada no país, e também o bloqueio de 80 % da ajuda humanitária da ONU à Síria por Bashar al-Assad, apesar da guerra sangrenta de que o país era palco; e, a partir de 2017, o bloqueio da ajuda humanitária no Sudão do Sul, apesar da fome generalizada.

Saliente-se, por fim, que os exemplos concretos de anti-humanitarismo não se atêm a bloqueios governamentais que causam dano e morte nas populações afetadas pelas catástrofes e privadas de ajuda, mas que se traduzem também em ataques dirigidos a ativistas, voluntários e trabalhadores de organizações não governamentais de assistência humanitária, sendo possível estabelecer que, entre 1985 e 1998, cerca de 50 % das mortes dos trabalhadores de agências humanitárias sucederam em missões da ONU e que 25 % dos que morreram eram agentes das Forças de Manutenção da Paz das Nações Unidas; entre 2006 e 2008, mais de 60 % dos acidentes violentos e das mortes que vitimaram estas pessoas aconteceram no Sudão, no Afeganistão e na Somália; a maioria das mortes é decorrente de violência, sendo que 1/3 das mesmas ocorre nos primeiros três meses de missão e 17 % ocorrem nos primeiros 30 dias; o rapto dos trabalhadores das agências humanitárias aumentou 350 % entre 2006 e 2008 e, entre 2006 e 2017, a violência exercida sobre eles aumentou percentualmente mais do que estes últimos em número.

**Bibliog.: impressa:** COMITÉ INTERNACIONAL DA CRUZ VERMELHA, *Normas Fundamentais das Convenções de Genebra e de Seus Protocolos Adicionais*, Genebra, Comité Internacional da Cruz Vermelha, 1983; ROTTENSTEINER, Christa,



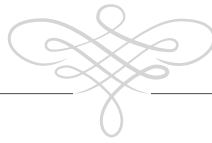
“The denial of humanitarian assistance as a crime under international law”, *International Review of the Red Cross*, n.º 835, 1999, pp. 558-582; WOLFRUM, Rudiger, “Enforcement of international humanitarian law”, in *The Handbook of Humanitarian Law in Armed Conflict*, Oxford, Oxford University Press, 2008, pp. 543-544; **digital:** DOUZINAS, Costas, “The many faces of humanitarianism”, *Parresia: Journal of Critical Philosophy*, n.º 2, 2007: [http://www.parrhesiajournal.org/parrhesia02/parrhesia02\\_douzininas.pdf](http://www.parrhesiajournal.org/parrhesia02/parrhesia02_douzininas.pdf) (acedido a 9 jun. 2017); HARVEY, P., e HARMER, A., “Building trust: challenges for national authorities and international aid agencies in working together in times of disaster”, *International Federation of Red Cross*, 2011: <http://www.ifrc.org/PageFiles/93533/Background%20paper%201.pdf> (acedido a 12 jun. 2017); HOELSCHER, Kristian *et al.*, “Understanding attacks on humanitarian aid workers”, *Peace Research Institute, Oslo*, 2015: [http://file.prio.no/publication\\_files/prio/Hoelscher,%20Miklian,%20Nygård%20-%20Understanding%20Attacks%20on%20Humanitarian%20Aid%20Workers,%20Conflict%20Trends%206-2015.pdf](http://file.prio.no/publication_files/prio/Hoelscher,%20Miklian,%20Nygård%20-%20Understanding%20Attacks%20on%20Humanitarian%20Aid%20Workers,%20Conflict%20Trends%206-2015.pdf) (acedido a 12 jun. 2017); STODDARD, Abby *et al.*, “Aid worker security report 2012”, *Humanitarian Outcomes*, 2012: <https://aidworkersecurity.org/sites/default/files/AidWorkerSecurityReport2012.pdf> (acedido a 14 jun. 2017).

JOANA LIMA

## Anti-humoralismo

A teoria humoral tomou forma e estruturou-se com a lógica e coerência adequadas ao seu tempo. A fonte dos seus saberes era a razão especulativa, o método dos filósofos da natureza da Antiguidade grega, que não se conformavam com a tradicional vocação para o sobrenatural em tudo o que se relacionava com a vida e com a doença. Às práticas rituais propiciatórias, aos sacrifícios aos deuses e às esperançosas ações mágicas de promitente alteração da realidade, opunham estes filósofos uma atitude racional. Acreditavam que o mundo e a vida eram inteligíveis; e foi a partir das reflexões sobre o substrato material das coisas da natureza que se geraram novos conceitos. A proposta de Empédocles de Agrigento (490-435 a.C.), que atribuiu ao conjunto dos elementos, ar, água, terra e fogo, a origem de todas as coisas, teve aceitação generalizada.

Empédocles foi contemporâneo de Hipócrates (460-370/77 a.C.), da ilha de Cós, no mar Egeu, que divulgou um conjunto de preceitos médicos que vieram a ter uma influência determinante na medicina. A recolha de textos médicos antigos, que inclui escritos de vários autores, separados de séculos, tomou o nome de Corpo Hipocrático, em homenagem ao médico grego. Para Hipócrates, a cada um dos elementos da natureza corresponde um fluido, ou um dos humores constituintes do corpo humano: o sangue, a fleuma, a bÍlis amarela e a bÍlis negra. Será da mistura e adequada proporção de combinação entre estes humores que resulta o equilíbrio que define o estado de saúde.



O conceito de mistura era importante: a acumulação de líquido num abscesso, num derrame pleural ou num hidrocele significava que o humor que o constituía se tinha isolado por deficiente mistura com os outros. Nestes casos, a proporção de combinação – outra ideia orientadora – modifica-se, e toda a dinâmica dos humores dentro do organismo se altera também: eles tornam-se mais lentos e acumulam-se em locais indevidos; noutros casos, um dos elementos impõe-se de tal forma que se torna manifesto, como é o caso do fogo, quente e seco, predominante nas grandes febres. A explicação destes equilíbrios tem origem, não tanto numa diferente relação quantitativa, mas antes numa alteração da qualidade dos humores. Eram as qualidades fria, quente, húmida e seca, inerentes a cada um dos elementos e humores, as determinantes da mistura e proporção de combinação. Estas oposições diretas das qualidades definiam o estado de saúde, quando equilibradas; e de doença, quando uma delas se impunha. Qual o motivo do predomínio de uma das qualidades? A resposta é dada na *Tradição em Medicina*, um dos escritos mais antigos do Corpo Hipocrático: uma das qualidades tem mais força e impõe-se à contrária.

A teoria humoral só viria a ser substancialmente acrescentada alguns séculos depois e o seu grande intérprete foi Galeno (129-c. 210), médico grego, natural de Pérgamo, na Ásia Menor. Grande escritor, com uma obra médica imensa, deu crédito aos princípios hipocráticos e introduziu inovações. Estabeleceu uma rígida relação entre os humores corporais e as qualidades, chegando a definir tipos de personalidade, a que chamava os temperamentos sanguíneo, colérico, fleumático e melancólico, de acordo com o humor prevalente. A sua tese sobre o movimento do sangue dentro do organis-

mo perdurou milénio e meio: produzido no fígado a partir dos alimentos digeridos, o sangue é distribuído pelas grandes veias que daí partem para ser consumido nas regiões periféricas. É o ar inspirado que transmite ao sangue dos pulmões, e depois às veias pulmonares, o calor que se aloja no coração – o calor inato do coração – e aquece todo o sangue que aí passa. Esse ar confere ainda outras capacidades e virtudes, por via do *pneuma* nele contido, dotando o corpo de três ordens de espíritos: o espírito vital, com sede no coração, que confere aptidão para o funcionamento dos diferentes órgãos; o espírito natural, do fígado, que transforma os alimentos digeridos no estômago em sangue nutritivo para ser consumido nos órgãos periféricos; finalmente, o espírito animal, sedado no cérebro, que confere a sensibilidade, o movimento e a capacidade de procriar.

Esta crença na ação dos espíritos, vindos do alto e veiculados pelo ar, estabeleceu uma relação cósmica e uma inevitável assimilação ao sobrenatural com a ideia recorrente da correspondência entre o microcosmo humano e o macrocosmo, onde um ser supremo ordena e organiza o Universo. Além dos cristãos e judeus, também os médicos e pensadores islâmicos foram cativados pela vastidão e harmonia deste conceito unitário e inclusivo. Eles preservaram os escritos clássicos que perpetuaram esse conhecimento, e divulgaram-nos na Europa durante os séculos de predomínio ibérico. Devem-se a Avicena, de nome próprio Ibn Sina (980-1037), e a outros médicos árabes, a divulgação da obra de Galeno e o desenvolvimento de novas contribuições originais para a medicina e cirurgia.

Por ter protagonizado, de forma exuberante, a primeira grande manifestação contra a teoria humoral, destaca-se um personagem complexo e original, que a si

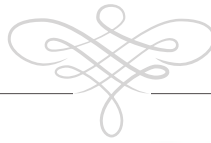
próprio chamava Paracelso (1493-1541), embora não fosse esse o seu nome. Este médico, nascido na Suíça, teve a ousadia de queimar na praça pública de Basileia, onde era professor da faculdade, as obras de Galeno e Avicena, autores tidos por sábios, com obra e ideias não passíveis de discussão. Se Paracelso se rebela e propõe alternativas que fazem por desacreditar o desequilíbrio dos humores como causa das doenças, também retoma a ideia de um princípio vital, naturalmente emanado do macrocosmos mas localizado no abdômen, a que chama o *archeus*, que confere propriedades especiais e regula o corpo humano. Fazendo jus à tradição do estudo anatómico da Escola de Pádua, no Nordeste de Itália, Andreas Vesalius (1514-1564) empresta-lhe uma dimensão mais adequada à sua importância real. Em 1543, publica o *De Humani Corporis Fabrica* [*Sobre a Anatomia do Corpo Humano*], onde adota uma metodologia descritiva por afinidades funcionais. De não menor significado é a nova consideração das partes sólidas do corpo humano, que desafiam então o protagonismo conferido aos fluidos humorais. Associado ao meio artístico, é o seu amigo Jan van Calcar que desenha as expressivas figuras anatómicas do livro e as contrapõe às representações esquemáticas e menos precisas do período medieval. Na realidade, estas reproduziam conhecimentos anatómicos limitados, vagos, num estilo cru e com grande pobreza da representação espacial. Vesalius tem ainda o ensejo de assinalar alguns erros anatómicos de Galeno. O mais marcante era o conceito de que havia uma comunicação entre os dois ventrículos. Eles permitiriam a passagem do sangue – contido nas veias e vertido no ventrículo direito – para o ventrículo esquerdo e depois para as artérias, através de uns poros do septo existente entre eles. Só a existência de poros



Andreas Vesalius (1514-1564).

invisíveis neste septo interventricular, que não existem na realidade, poderia justificar a tese do movimento do sangue. Não se confirma também a existência da *rete mirabilis*, a rede maravilhosa, onde se formariam os espíritos animais, patronos da procriação: um conjunto de vasos na base do cérebro, que alguns animais têm, e cuja observação Galeno transpôs erradamente para o corpo humano. Na irregularidade geométrica do fígado também encontrou cinco partes ou lóbulos, que não existem. O útero biloculado – destinado a acolher o feto, o masculino de um lado, o feminino do outro – era outro conceito menos verdadeiro, pois não há divisão alguma neste órgão.

O humanismo que prenuncia o Renascimento teve uma influência marcante no pensamento em geral, ao centrar no ser humano o objeto de reflexão, em detrimento das especulações abstratas em torno da unidade da razão e da fé, que marcaram o longo período escolástico da Idade Média. A centralidade no ser



humano tende para uma maior objetividade: compreende-se que a consideração das qualidades das coisas e dos humores é subjetiva e não fornece dados comparáveis sobre a realidade, o que reforça a necessidade do uso da medida. Mais difícil era conceber que as medições se aplicassem ao fenómeno biológico, tido essencialmente como vitalista, dependente portanto de forças cósmicas e espíritos que se eximiam ao controlo humano e aos seus padrões. Objetivar e quantificar a proporção nos fenómenos vitais é uma necessidade e também uma novidade: ela vai tornar-se o paradigma dos equilíbrios e fica consagrada na proeminência estética do homem vitruviano de Leonardo da Vinci e nos estudos das proporções do corpo humano de Albrecht Durer.

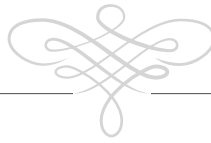
Ainda assim não foram poucas as dificuldades para provar que a tese do movimento do sangue de Galeno era um absurdo matemático: se o sangue fosse consumido na periferia do corpo, como dizia Galeno, e se a cada contração cardíaca fossem ejetadas duas onças de sangue (correspondendo cada onça aproximadamente a 30 g ou 30 cc), *i.e.*, perto de 60 cc, ao fim de um minuto apenas, seriam consumidos mais de 4 l, o que corresponde a quase todo o sangue existente no organismo. Em 1628, ao publicar o *Exercitatio Anatomica de Motu Cordis et Sanguinis* [*Experiências Anatômicas sobre o Movimento do Coração e do Sangue*], William Harvey (1578-1657) produz um trabalho experimental pioneiro que prova que o sangue não é consumido nos órgãos periféricos, mas circula pelo organismo. Este conceito introduz uma verdadeira revolução que abala convicções milenares, provoca estupefação com reações dramáticas, e virá a ter consequências de monta na consideração dos humores. Ficava então resolvido o velho problema da passagem do sangue venoso para as arté-



William Harvey (1578-1657).

rias, não através dos inexistentes poros do septo interventricular, como pretendia Galeno, mas sim pela pequena circulação, com passagem pelos pulmões. Embora o tivesse proposto, o médico inglês não teve a oportunidade de provar a existência das pequenas passagens por onde o sangue transitava das artérias para as veias, completando assim o círculo. Só o uso do microscópio – descoberto algumas décadas antes, e recentemente melhorado para permitir ver com mais de 200 aumentos – o pôde confirmar: em 1661, quatro anos depois da morte de Harvey, o italiano Marcelo Malpighi (1628-1694) vê e descreve os capilares sanguíneos.

Nos anos seguintes, aquele novo instrumento proporcionou importantes observações que vieram esclarecer interrogações antigas: verificou-se que o sangue não é apenas um líquido, um humor, mas tem pequenos corpos ou glóbulos em suspensão. Visualizam-se os folículos do ovário e os espermatozoides no sémen. O fenómeno da geração, que naturalmente ocupara o pensamento de muitos, esclarece-se melhor e compreende-se que não



há pré-formação dos seres vivos e que todos eles provêm de um ovo – *ex ovo omnia*. É ainda com o auxílio do microscópio que se veem umas pequenas e estranhas figuras a que se dá o nome de animáculos porque se movem e têm vida. Porque tinham a forma de pequenos bastões, a alguns deles dar-se-á o nome latino de *bacterium*, mas só dois séculos mais tarde se compreenderá a importância das bactérias na gênese das infeções.

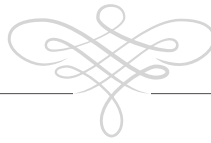
Entusiasta da circulação sanguínea foi René Descartes (1596-1650), que a descreve com detalhe no *Discurso do Método*, publicado em 1638. A par de um certo arrebatemento pelos autómatos e relógios construídos na época, terá sido o incrível ajuste dos fenómenos mecânicos da circulação sanguínea – desde a ação propulsora do coração, como uma bomba, até à existência de válvulas venosas – que conduziu o filósofo francês e muitos médicos a acreditar que outras funções do organismo humano aconteceriam por um processo mecânico semelhante. O estado de saúde seria definido pela sucessão adequada dos fenómenos mecânicos e a doença por alguma alteração relacionada com um atrito, uma obstrução, desarticulação ou rotura: a digestão seria o resultado da trituração dos alimentos

pelas paredes musculadas do estômago e a paralisia dever-se-ia a uma obstrução dos nervos, o que impedia a passagem de um presumível suco nervoso. Sob o tom da crítica à teoria humoral e aos seus tratamentos evacuadores, como as purgas e a sangria quase indiscriminada. Se já anteriormente, como acontecera com Paracelso, alguns médicos não aceitam o desequilíbrio sistémico como origem de todas as doenças, esta é a primeira contestação global à teoria humoral, com oferta de uma alternativa que encontra nos processos mecânicos e na hidráulica os princípios que regulam o funcionamento do organismo. A viscosidade do sangue merece uma atenção particular e com alguma razão se pensa que o sangue mais denso está relacionado com as inflamações em geral e chega a aventar-se a hipótese de a tísica (ou tuberculose, uma doença infecciosa) ser causada por um sangue demasiado espesso e ácido.

Continua a não se dispensar o recurso aos espíritos vital, natural e animal para explicar as complexas propriedades orgânicas, mas aumentavam as dificuldades para estas conceções vitalistas e para o significado transcendente do *archaeus* de Paracelso e do *pneuma* de Aristóteles. Há muitas vozes a defenderem que os

Ilustrações de *De Humani Corporis Fabrica* (1543), de Andreas Vesalius.



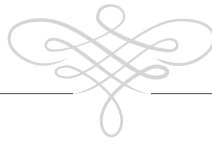


fenómenos vitais obedecem às leis gerais da matéria, mas investigam-se também as propriedades e forças próprias da matéria viva. Reconhece-se a irritabilidade na fibra, como a que é visível nos músculos, que contraem em reação a estímulos diversos. São estes mesmos estímulos que causam dor, quando aplicados nas zonas sensíveis. Repudia-se o conceito aristotélico de que a alma está presente em todos os fenómenos vitais e retoma-se o paradigma platónico da separação clara entre a alma e o corpo. No *Discurso do Método*, Descartes define o princípio materialista de que os espíritos não serão mais do que matéria constituída por pequenos corpos em constante movimento. Mas é Albrecht von Haller (1708-1777) que prova, pela observação e experiência, que existem nos tecidos vivos forças que lhes são próprias e exclusivas. É ele que estabelece, em definitivo, a relação existente entre o cérebro e os tecidos periféricos, antes de concluir, como se acredita na atualidade, que os nervos são sofisticados condutores de eletricidade que transmitem instruções oriundas do cérebro e para aí conduzem as sensações recolhidas na periferia.

Reconhece-se o valor do conhecimento que é dado pelos sentidos e pela observação objetiva das coisas. Reforça-se o conceito de que só através da experiência repetida é possível obter um conhecimento mais preciso dos fenómenos da vida. Progressivamente, decresce a validade da generalização dos conceitos a partir de uma observação isolada, de um postulado ou proposição não provada. Existe a noção de que não é possível responder a todas as questões a um tempo e que é necessário introduzir uma nova epistemologia para a compreensão dos fenómenos biológicos complexos: decompor os problemas e começar pelas questões mais simples para induzir as leis gerais.

Intensifica-se a investigação em torno da fibra, como unidade morfológica que conteria em si a potencialidade funcional no conjunto agregado que constitui os seres vivos. De forma ainda mais profunda, a inovação assenta no processo analítico e na pesquisa e identificação da estrutura elementar da matéria, em lugar de lhe atribuir qualidades e virtudes. Encontram-se processos de isolar os líquidos orgânicos, como a saliva, a bílis e o suco pancreático, para melhor conhecer a sua ação. Acredita-se que são determinantes, em particular na digestão dos alimentos, e muitos fixam-se nestes novos conhecimentos e pretendem que todos os fenómenos biológicos se processam por meio de reações químicas.

O mundo sofrera profundas modificações e a dependência intelectual em relação aos clássicos do passado – tidos, durante o período escolástico, como infalíveis e detentores da verdade – não era a mesma. O interdito religioso é afetado e em medicina há novas rebeldias contra as velhas teorias. Na prática clínica muitos procuram caminhos em que também é manifesta a tendência analítica: é a altura de atentar nos sinais que a doença emite das zonas inacessíveis do interior do corpo, e de interpretar o seu significado. É o regresso ao método hipocrático, que valoriza os sintomas, entendidos novamente como o modo de expressão do corpo doente. Estes desenvolvimentos não libertam os médicos do enquadramento da teoria humoral, mas multiplicam-se as interrogações, alteram-se as referências, e cada novo dado contribui para construir novas apreciações sobre os estados patológicos. Se as novas propostas estruturais encontram dificuldade em impor um novo sistema que confronte e substitua a teoria humoral, o empenho na observação dos fenómenos traz dividendos.

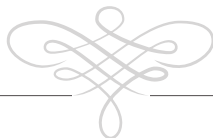


Para Thomas Sydenham (1624-1689), a pneumonia seria causada pela acumulação de matéria fleumática, que tornava o sangue espesso e provocava intumescências que obstruíam as vias respiratórias. Coisa semelhante pensava em relação à gota, de que sofria, e que atribuía a matéria pecante. Sem perder a referência da sua formação, este médico inglês não foi um indolente seguidor da teoria humoral, nem se refugiou nos seus automatismos de interpretação subjetiva das qualidades dos humores. Foi antes um pioneiro que retomou o método hipocrático, procurando a causa das doenças e associando-as aos sintomas; aprofundou o conhecimento dos antecedentes, a consideração dos pródromos e a valorização de todo o sinal clínico disponível. Este modo de observar e interagir com a pessoa doente, o método clínico, contribuiu para criar uma nova atitude e abrir caminhos de pesquisa múltiplos. Sem disputar o sistema antigo nem criar um corpo de pensamento autónomo ou outra teoria, inspira-se na consideração atenta do detalhe e sua interpretação. Há sintomas característicos que não são aleatórios e surgem em tempo próprio da evolução da doença. Eles associam-se a outros, por tipos e afinidades que constituem conjuntos ou quadros clínicos que podem conduzir ao diagnóstico. A maior parte das doenças tem origem sectorial, com sede própria, em órgãos e formações anatómicas cujo conhecimento é valorizado e tem agora um crescente número de estudiosos.

Durante 60 anos o italiano Giovanni Morgagni (1682-1771) foi professor de Anatomia na célebre Escola de Pádua, onde tinham pontificado Vesalius, Harvey, Malpighi e outros notáveis anatomistas. Morgagni não se limita ao estudo da anatomia normal e regista as alterações orgânicas que encontra nas autópsias.

O seu génio vai mais longe e supera inúmeras dificuldades práticas para estabelecer a relação entre as lesões que encontra nos órgãos e os sintomas. É a partir desta inquietante e pouco explorada relação da morte com os sintomas em vida que se vai identificar muitas doenças. Como resultado de centenas de exames *post mortem*, o anatomista italiano publica em 1761 o *De Sedibus et Causis Morborum* [*Sobre a Localização e Causa das Doenças*], onde assinala, entre outros achados, a fragilidade da parede da aorta no aneurisma, os pequenos nódulos das válvulas cardíacas que impedem a sua coaptação, a dureza do fígado cirrótico na ascite, a liquefação cerebral no abcesso, e a condensação pulmonar na pneumonia. Verifica que os cálculos causadores de icterícia se localizam habitualmente nas vias biliares e não no fígado, como se pensava na época; e associa as lesões de um lado do cérebro à paralisia do lado oposto. De forma mais objetiva, generaliza-se a ideia de que é nas partes sólidas – e não nos fluidos dos humores – que se desenrolam os processos vitais e se encontra a maior parte das lesões provocadas pelas doenças. Elas têm sede em órgãos e as suas causas não resultam invariavelmente de uma alteração humoral e sistémica. A sua obra constituiu um dos desenvolvimentos que mais contribuíram para o descrédito da teoria humoral. Mas alguns conceitos galénicos ainda aí estavam, e não deixou de considerar que as lesões compressivas do cérebro determinavam um menor influxo de espíritos animais.

Há maior sensibilidade anatómica e reconhecem-se estruturas diferentes entre os órgãos e em cada um deles. Impõe-se também a noção de barreira anatómica: os humores não andam livremente pelo corpo e cada um dos líquidos orgânicos – não são apenas quatro – tem um lugar de produção e é encaminhado ordena-



damente por vias e canais próprios que os conduzem aos locais onde exercem funções especializadas. À menos precisa consideração das carnes, expressão usada com frequência, sucede a noção de tecido, um conceito gerado pela observação e sensibilidade tátil, que virá a ter grande significado funcional: cada um dos tecidos, agora visíveis ao microscópio, é formado pelo conjunto das unidades funcionais que já se tentavam descortinar no conceito fundador da fibra. Na sequência desta ideia, conclui-se mais tarde que as células e os seus pequenos órgãos são as unidades fundamentais da vida, o que constitui ainda a referência maior da medicina moderna.

De todo o modo, foi a ideia de associar e fazer a conexão dos sintomas clínicos com os estados mórbidos orgânicos que permitiu o desenvolvimento de uma sensibilidade médica capaz de entender as manifestações da doença com referência anatômica ao local de origem. Iniciava-se o estudo das doenças pelo método anátomo-clínico, em uso na atualidade, e agrupam-se as doenças por categorias e classificações associadas às suas causas e não aos seus efeitos.

Muito pela influência da obra de Galeno, o humoralismo tornara-se uma doutrina com um plano que servia um método simples com capacidade de fornecer respostas imediatas e de grande sentido prático. O sistema tornara-se tão eficiente e criara raízes tais que a simples negação de alguma ideia estabelecida era alvo de ataques com pronunciamentos de heresia. O sistema humoral resistia à mudança e não tinha flexibilidade para absorver contributos inovadores ou considerar aquilo que não se enquadrava na dinâmica dos humores. Na verdade, nunca se chegou a constituir um movimento anti-humoralista com consistência bastante para ocupar o lugar da teoria humoral.

Pelo contrário, cresce a oposição a todo o tipo de pensamento médico organizado em sistema ou preceito ideológico unificado capaz de responder de forma imediata a todas as questões e problemas que coloca o corpo doente.

Já no último quartel do séc. XVIII, não são estranhas ao progresso as profundas transformações sociais que conferem independência e um estatuto próprio à ciência. A irreverência iluminista, o seu racionalismo objetivo e sensível, por um lado, e a difusão do conhecimento, que adquire uma proeminência social nunca atingida, estão na origem de um movimento avassalador. Ainda assim, a teoria humoral continua a ser uma referência quando não se encontram outras razões e fundamentos diversos para os fenómenos biológicos mais complexos. Não há uma data precisa que assinala o seu fim: ela coexiste com uma medicina de pendor mais preciso até se deixar desmoronar, paulatinamente, e também com alguns sobressaltos, ao longo de muitos anos. A sua marca e o seu cunho perduram ainda em meados do séc. XX, quando os temperamentos de Galeno se ensinam nas faculdades de Medicina e são parte primeira da avaliação clínica. Por outro lado, alguns dos sistemas médicos propostos para contrapor à teoria humoral, como a iatromecânica, a iatrofísica e a iatroquímica – que também reclamavam uma exclusividade que não prevaleceu – encontram o seu espaço na medicina moderna, onde se perfilam como ciências básicas indispensáveis ao conhecimento do fenómeno vital.

A maioria dos médicos tem já uma formação alargada e um conhecimento anatómico consolidado que reconhece as limitações da teoria humoral. Eles dedicam-se a explorar os processos de funcionamento orgânico, a fisiologia normal, e a reconhecer extensivamente as altera-



ções produzidas pelas doenças. No seguimento de ensaios anteriores, encontram nas outras ciências os conhecimentos e as tecnologias que promovem a medicina experimental e os instrumentos que os guiam pela investigação de preceito e regra científica, tal como esta se concebe hoje.

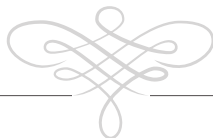
**Bibliog.:** CLENDENING, Logan, *Source Book of Medical History*, New York, Dover Publications, 1942; DESCARTES, René, *Discurso do Método. As Paixões da Alma*, 17.<sup>a</sup> ed., Lisboa, Sá da Costa, 1992; FAHRAEUS, Robin, *Historia de la Medicina*, Barcelona, Editorial Gustavo Gili, 1956; LLOYD, Ger, *Hippocratic Writings. Tradition in Medicine*, London, Penguin Books, 1978; LYONS, Albert, e PETRUCELLI, R. Joseph, *Historia de la Medicina*, Barcelona, Doyma, 1987; MARQUES, Manuel Silvério, “A pedra parideira e a panaceia universal: Robert Boyle e a constituição da ciência experimental”, *Kairos*, n.º 5, nov. 2012, pp. 91-139; RUSSO, Marisa, “Irritabilidade e sensibilidade halleriana: primórdios de uma fisiologia experimental”, in CARDOSO, Adelino, e COSTA, Palmira Fontes da (orgs.), *Corpo, Poesia e Afeto em Albrecht von Haller*, Lisboa, Colibri, 2010.

JOAQUIM BARRADAS

## Anti-iberismo

Os projetos de união dos dois países ibéricos foram formulados em diversas épocas (sobretudo em contextos de crise), pelo que o pensamento iberista remonta à própria fundação da nacionalidade. Todavia, ganhou em Portugal novos contornos e adeptos no séc. XIX, em cujo início – após as invasões francesas, a instalação da corte no Rio de Janeiro e a independência do Brasil – houve quem defendesse que a viabilidade do país passava por uma íntima aliança com Espanha. Por meados do século, fenómenos internacionais que mesclavam o movimento das nacionalidades com os ideários socialista e republicano e que punham a tónica na fraternidade entre os povos (em 1848, formou-se o Clube Democrático Ibérico, com 400 espanhóis e portugueses exilados em Paris) relançaram a questão do relacionamento peninsular, num momento em que ganhavam forma processos de unificação nacional (Itália e Alemanha). A península não ficou imune a estas ideias, surgindo duas fórmulas principais: a monárquica unitária, que previa a união sob uma Coroa única e punha a tónica na restauração da importância peninsular no concerto das nações; e a republicana federalista, que às antigas autonomias locais aliava o federalismo dos EUA e da Suíça, vendo nesse entendimento o antídoto para a influência britânica.

O iberismo foi esporadicamente defendido pela imprensa republicana clandestina das déc. de 1830 e 40, mas foi espoletado nos inícios da década seguinte, nomeadamente com a obra do espanhol



Sinibaldo de Mas, *A Ibéria*, que advogava a união das duas monarquias e enfatizava as vantagens económicas decorrentes para Portugal. Muito lido e comentado, este livro conheceu cinco edições castelhanas e três portuguesas (1851, 1853 e 1855), sucessivamente aumentadas e depressa esgotadas, tendo uma 4.<sup>a</sup> edição sido projetada em 1868, mas sem sucesso. Paralelamente, o republicanismo teorizava a construção da Ibéria federalista, exposta nos *Estudios sobre a Reforma em Portugal* (1851) por José Félix Henriques Nogueira, que, à semelhança de outros correligionários, aceitava a união monárquica como primeira etapa de concretização do ideal ibérico, crente de que no futuro a via republicana seria escolhida; referindo-se à obra de Mas, Nogueira admitia que a ideia do diplomata espanhol “no fundo é a nossa, e não tardará que seja a do povo português” (SILVA, 1976, 261). Estava, todavia, enganado. Não obstante

o iberismo ter logrado alguma difusão e um certo alento através da imprensa (periódicos, livros e folhetos) ao longo dos anos de 1850, depressa gerou leituras distópicas e uma veemente contestação que inibiu o relacionamento entre os dois países aos mais variados níveis, desde o cultural ao económico, designadamente a liga alfandegária peninsular que tantos reclamavam, tornando-se uma arma de instrumentalização política de variados sectores que agitavam o espantinho ibérico consoante as conjunturas. Apesar de os iberistas (não obstante os diversos matizes dos seus ideários, alguns deles viriam a decepcionar-se, como Latino Coelho, Casal Ribeiro, Antero de Quental, Oliveira Martins, Sampaio Bruno, etc.) argumentarem que tal doutrina permitiria a Portugal manter as suas fronteiras, a sua língua e as suas tradições e alcançar elevados índices de progresso material e civilizacional, esse pensamento era apontado como uma ameaça. O nacionalismo liberal português identificou a união peninsular com a morte da pátria, o aniquilamento da nacionalidade e um futuro de opressão e tirania, reiterando que antes pobres e livres do que ricos e escravos. A anatematização de que se tornou alvo levou o republicanismo de finais da centúria a renunciar ao conceito, considerando-o sinónimo de anexação e fusão, substituindo-o por federalismo peninsular, esse sim salvaguarda da autonomia e da nacionalidade. A partir de 1880, assistiu-se ao declínio desta doutrina face à intensa reação nacionalista e à afirmação do projeto imperial africano; na viragem do século, o federalismo ibérico conviveu com várias teorias, como o hispanismo e o peninsularismo, formuladas quer por progressistas quer por integralistas, sempre realçando a impossibilidade da união política. Se, após a Implantação da República, as relações peninsulares se pauta-

Folha de rosto de *La Iberia*, de Sinibaldo de Mas.



vam ainda por alguma tensão e a direita conservadora encabeçada por António Sardinha mostrava repugnância por tal ideário na Conferência da Liga Naval, esse “sempiterno *contencioso* ibérico” tendeu a esbater-se nos anos 1920 por via de uma “nova atitude espanhola para com Portugal”, incluindo a mudança da política de Afonso XIII, que permitiu a passagem do “perigo espanhol” à amizade peninsular (GÓMEZ, 1985, 11-12), posteriormente consolidada com a afinidade entre os regimes autoritários.

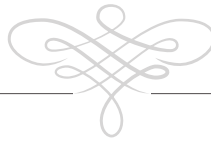
A reação anti-ibérica ganhou especial acutilância em dois períodos – um iniciado em 1861, e o outro em 1868 – que corresponderam a momentos de maior incidência da propaganda ibérica em Espanha e dos seus reflexos em Portugal. A segunda data inscreve-se no contexto da revolução que destronou Isabel II e da conseqüente crise de interinidade espanhola; a primeira marcou a primeira grande ofensiva da imprensa espanhola: apesar de casos isolados defenderem uma união imposta por Madrid e alguns partidos e intelectuais recusarem a união política, a estratégia da imprensa espanhola consistiu em transmitir à Europa a ideia de que os dois países estavam igualmente interessados nesse objetivo. Assim, em maio de 1861, foi criada a Associação Nacional 1.º de Dezembro (designada, em 1926, Sociedade Histórica da Independência de Portugal, mantendo a sede no Palácio Almada), que indicou o número simbólico de 40 membros (o mesmo que os conjurados de 1640) para a dirigir, sendo composta por altos quadros do funcionalismo público, jornalistas e militares, avultando nesta elite político-cultural a tutelar figura de Alexandre Herculano. Além de ter reivindicado a reorganização militar do país, a sua atividade centrou-se na dinamização das comemorações da Restauração a nível nacional (e entre



Sinibaldo de Mas (1809-1868).

as comunidades lusas no Brasil), tendo aberto numerosas filiais por todo o país, pelo que, com o passar dos tempos, a solenidade pretendida foi-se comprometendo entre despiques de filarmónicas e girândolas de foguetes, enquanto a mobilização popular, à força da rotina, foi decaindo. Por inícios dos anos de 1880, a Comissão 1.º de Dezembro tornou-se alvo de críticas; todavia, se a pretendida reflexão sobre a nação não foi alcançada, a ela se deveu a inscrição daquele ritual na liturgia cívica nacional, a angariação de fundos para a edificação de monumentos (monumento aos Restauradores, 1886) e a publicação de vários textos alusivos à efeméride.

Como seria de esperar, a imprensa periódica – veículo privilegiado de comunicação e opinião na época – alimentou prolixamente a corrente anti-ibérica com milhares de textos das mais diversas naturezas (e algumas caricaturas). Embora o iberismo nunca tenha logrado concretização prática, a propaganda anti-ibérica

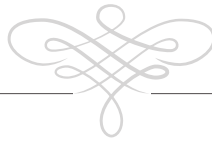


constituiu uma cruzada que implicou ações de monarcas e governos, moldou atitudes e comportamentos, visou dominar as opiniões, pelo que foi notícia quer de primeira página, quer das mais variadas secções dos jornais. O surgimento de periódicos expressamente anti-ibéricos concentra-se nos referidos anos de maior militância: *Independencia. Periodico Anti-Iberico* (Lisboa, 1861); *1º de Dezembro. Semanario Anti-Iberico* (Porto, 1861-62); *Portugal Independente. Jornal Anti-Iberico* (Coimbra, 1861-62); *Independência Nacional* (Lisboa, 1865; 1868-69); *O Aljubarrota. Jornal Semanal Anti-Iberico* (Lisboa, 1868); *Lusitano* (Lisboa, 1868); *Autonomia Portuguesa* (Lisboa, 1869); *O Primeiro de Dezembro* (Porto, 1878-79). Outros jornais se distinguiram pelo seu particular afã anti-ibérico: *A América* (Lisboa, 1868-71), pela pena de Mendes Leal e de António de Serpa, e o *Diário de Notícias*, fundado em 1865 por Eduardo Coelho. Sem esquecer os almanaques com textos históricos, poemas e ilustrações de heróis da independência: *Almanach Patriótico e Anti-Iberico para 1869*; *Almanach da Independencia Nacional* (1873); *Almanach Patriótico* (1876).

Contam-se também largas dezenas de livros e opúsculos destinados a combater o ideal ibérico, alguns deles previamente saídos na imprensa periódica, de que se apresentam os mais significativos. *Um Voto contra a União Iberica* (1855) foi um dos folhetos pioneiros a rejeitar a união com Espanha, alegando que ela representava a absorção pelo inimigo. No ano seguinte, Rodrigo de Almeida publicou o folheto *A Questão da Iberia em Duas Partes*, sendo a primeira a compilação de textos seus saídos na *Nação* e a segunda a resposta à análise de Henriques Nogueira aos seus artigos. Também o legitimista Pereira da Cunha publicou o extenso libelo *Não. Resposta Nacional às Pretensões Ibericas* (1857), saindo o livro de César de

Vasconcelos com a mesma intenção, *Os Portuguezes e a Iberia. Refutação dos Argumentos do Partido Iberico*, em 1861, data de publicação de *Um Novo Titulo de Soberania e o Seu Reconhecimento*, que alertava para as perigosas consequências de aceitação da unificação italiana. O ano de 1861 marca, aliás, o início de publicações no Brasil do mesmo teor: *Da União Iberica* resultou da compilação de 32 artigos de J. Feliciano de Castilho publicados no *Jornal do Comércio*, acrescentados de um prólogo, um suplemento e um apêndice com o artigo de Juan Valera, *Hespanha e Portugal*, contra a união ibérica; em *Um Milagre do Segredo ou Portugal Independente*, Castro Novo pretendia demonstrar a impossibilidade do que considerava ser a fantasmagoria da união ibérica; enquanto em *A Liberdade e a Legislação Vistas á Luz da Natureza das Cousas*, Figanière defendeu que a “autonomia nacional era condição *sine qua non* da Liberdade” (FIGANIÈRE, 1866, VIII). O folheto ibérico de Xisto Câmara e Latino Coelho (*A União Iberica. Traduzida literalmente por Rodrigo Paganino, e Precedida de Um Prologo por José Maria Latino Coelho*, 1869) foi contestado por outro saído sob o título *A União Iberica é Impossivel por Viriato*, num momento em que no Rio decorria uma subscrição para armar Portugal. Finalmente, um português anónimo residente no Brasil publicou o opúsculo *Revolta do Marechal Saldanha. Dictadura Militar. União Iberica* (1870), associando este golpe às pretensões de colocar D. Luís no trono de Espanha.

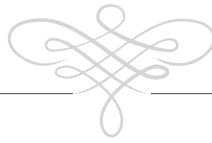
Um dos opúsculos anti-ibéricos mais bem recebidos pela imprensa foi *Sim. Resposta aos Que Nos Perguntam Se Queremos Continuar a Ser Portuguezes*, no qual Luciano Cordeiro considerava que, em 1865, tocava de novo a reunir nos “arraiaais ibéricos” (CORDEIRO, 1865, 12). Foi atribuído a Morais Leal um opúsculo que, em 1867, iniciou a coleção *Propaganda*



*Patriotico-Liberal contra a Pretendida União Iberica. Lições de Historia e Titulos de Gloria para o Povo Portuguez*, que aconselhava vigilância em relação aos chamados bandidos ibéricos e seus caudilhos; o autor publicou no ano seguinte outro folheto desta coleção sob o título *Os Contrabandistas Officiaes e Particulares*, que se juntava ao coro de protestos contra o “escândalo” protagonizado pelo inspetor das alfândegas Carlos José Caldeira que, no regresso de uma viagem oficial, tentara introduzir no país um manuscrito de Sinibaldo de Mas destinado à 4.<sup>a</sup> edição de *A Ibéria*. O ano da revolução espanhola marcou o recrudescimento da cruzada anti-ibérica, e com ele a intensificação de publicações exaltadas, como foi o caso da de João Bonança que, em *Questões da Actualidade*, afirmava que essa era “uma ideia talvez mesquinha e odiosa” (BONANÇA, 1868, 37); sendo de referir outros títulos como: *A Independencia Nacional e a Iberia*; *A Iberia. Opusculo Patriotico*; *A Revolução de Hespanha e a Questão Iberica*; *Portugal e a Iberia*. Dois opúsculos de Barros e Cunha tiveram grande impacto: *Hoje* (vendeu 2000 exemplares em 15 dias e teve duas edições sucessivas), que acusava Espanha de pretender invadir Portugal e provocou o folheto protesto de Guardon Gallardo; e *Pontos Negros*, que perseverava na defesa militar do país, tema frequente no periodismo (e.g., *Jornal do Exército*), mas também em folhetos, como os de Câmara Leme, J. P. de Sá Carneiro, Sá da Bandeira, barão de Albufeira, Alberto Vasconcelos, Xavier Machado, Melo e Faro. Em 1869, a campanha anti-ibérica prosseguiu com cinco opúsculos: *Vozes Leaes ao Povo Portuguez*; *A Republica Iberica. Carta-Protesto á Carta Dirigida aos Portuguezes pelo Tribuno Hespanhol Emilio Castelar*; *Surge, Luzitania. Verso e Reverso. Protesto Solemmissimo contra a União Iberica*; *Portugal e Hespanha. Duas Palavras Energicas*; *Portugal e a Sua Autono-*

*mia*. A importante obra de Andrade Corvo – *Perigos* (1870) – abordou o princípio das nacionalidades e a defesa dos pequenos estados, concluindo que a união ibérica representava a perda da independência de Portugal. Entre 1868 e 1871 terão saído cerca de 60 títulos contra a propaganda ibérica mas, no decénio de 1870, o seu decréscimo era já evidente, apesar de nessa altura ter ressurgido a propósito da carta aberta e do livro *Mi Mision en Portugal*, do antigo diplomata em Lisboa, Fernández de los Ríos, adepto da união monárquica ibérica, que suscitou a publicação de dois opúsculos de repúdio. Nos anos de 1880, destacam-se os trabalhos de A. da Cunha, Dantas Baracho e Acácio Rosa contra o reacender do sonho ibérico, nomeadamente pela via federativa.

A parenética foi outro veículo de inculcação anti-ibérica, da qual nos chegou uma ínfima parte da que efetivamente se praticou, já que, além de outros momentos, as comemorações do 1.<sup>o</sup> de Dezembro passaram a integrar cerimónias religiosas com sermões alusivos. Alguns excertos foram publicados em jornais, outros integraram coleções, outros ainda foram publicados autonomamente, mas só a partir do sermão pregado em 1868 na Sé de Lisboa a Comissão começou a editá-los. Entre 1869 e 1879, foram publicados 13 sermões gratulatórios do 1.<sup>o</sup> de Dezembro, além de outros comemorativos das batalhas da Guerra da Restauração. De uma forma geral, os sermões proferidos a convite da Comissão 1.<sup>o</sup> de Dezembro não ousavam uma diatribe frontal contra o iberismo; a condenação situava-se no exórdio ou na peroração, num enlace da atualidade com episódios dos evangelhos, mas casos houve em que se libertou da circunspeção religiosa, assemelhando-se alguns parágrafos a textos profanos. A sessão solene de comemoração do 1.<sup>o</sup> de Dezembro da

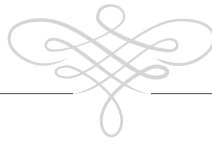


Comissão Central no Palácio Almada incluía peças de oratória sacra, como comprova a oração aí recitada em 1874 por Silva Figueira, aliás novamente convidado no ano seguinte para a cerimónia da Sé que assinalou o início da construção do monumento aos Restauradores. Sob o patrocínio da Comissão, estes sermões continuaram a ter lugar na Patriarcal de Lisboa nas décadas de 1880 e 90 (alguns foram publicados), havendo ainda edições desta parenética no séc. xx.

Na centúria de Oitocentos, a literatura entrou massivamente na política, pelo que os diversos géneros concorreram para a consolidação do anti-iberismo, recorrendo sempre à história, que, além de cânone romântico, foi também uma estratégia de sedimentação do espírito nacionalista, sendo reconhecida a utilidade político-ideológica da convocação de leituras do passado como argumentos legitimadores do presente. O género dramático, na sua dupla dimensão de texto criativo e espetáculo de multidões, assumiu grande relevância. Aos dramas de Garrett em torno das crises da nacionalidade (*D. Filipa de Vilhena* foi o campeão de representações) sucederam-se muitos outros cujo valor literário era relativo – mas isso pouco interessava “pois o que estava em causa era uma cruzada ideológica” (CATROGA, 1993, 566) –, que remetiam para as duas principais épocas de conflitualidade com Castela: a crise de 1383-1385 e o domínio filipino de 1580 a 1640 e consequente Guerra da Restauração. Na impossibilidade de referir todos os títulos, ressalta-se que sobre este segundo período incidiu a maioria das peças então escritas e representadas, servindo os feitos de D. João IV e dos 40 conjurados como a metáfora perfeita do patriotismo e da abjeção pelo jugo estrangeiro, pelo que foi o tema do concurso promovido pela Comissão 1.º de Dezembro. De entre

esta dramaturgia, tiveram particular êxito de bilheteira e numerosas récitas três peças, todas de 1861: *O Dia da Redenção*, da autoria do campeão das plateias Mendes Leal (também muito aclamado em *A Pobre das Ruínas*); *1640 ou a Restauração de Portugal*, da parceria Almeida Araújo e Costa Braga, finalizado pelo *Hino da Restauração*, de Monteiro de Almeida, que se tornou ao longo do século uma composição emblemática; e *Opressão e Liberdade*, de Eduardo Coelho (com mais de 200 representações entre 1862 e 1883). A transmissão do ideário anti-ibérico foi amplificada por atores profissionais, amadores ou simples curiosos (muitas vezes militares), quer nos palcos consagrados em várias alturas do ano, quer nos improvisados para as récitas que integravam os festejos do 1.º de Dezembro por todo o país. Estes espetáculos interagiam com as plateias, cuja participação se tornava mais entusiasta nas poesias, nos hinos e nas canções (muitas vezes distribuídos em papéis volantes), que faziam parte da própria peça, ou eram interpretados no final ou entre os atos. Da segunda metade do séc. XIX conhecem-se mais de 200 destes trechos poéticos e/ou musicais, cerca de 2 dúzias saídos em folhetos ou coletâneas e os restantes divulgados nos jornais.

Também a historiografia e a ficção histórica, largamente difundidas e comentadas na imprensa periódica, foram um importante veículo de doutrinação anti-ibérica, tornando-se a história um tema de crescente consumo. Aliás, a significação do termo “Ibéria” surgiu pela primeira vez num dicionário histórico, com forte carga pejorativa: “Esta palavra é hoje consagrada como o sonho de oiro de um partido, que só tem adeptos na Espanha, e que desejaria que os dois povos da península hispânica se fundissem numa só nação com este nome de Ibéria. Contra esse sonho protesta energicamente a

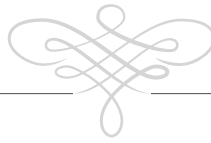


consciência nacional dos portugueses” (CHAGAS, 1879, 329). No campo historiográfico, os exemplos sucedem-se, mas é paradigmática a *História de Portugal nos Séculos XVII e XVIII* (5 vols., 1860-71), de Rebelo da Silva, obra “elaborada em função de um certo preconceito ideológico – provar cientificamente, através de uma perspetiva histórica, o erro da posição iberista então defendida em certos sectores” (TORGAL, 1977, 26). Os livros aprovados pelo Governo como manual escolar continham uma visão profundamente negativa da monarquia dual ibérica e laudatória da Restauração, como são exemplos *Compêndio da História de Portugal para Instrução da Mocidade e Uso das Escolas*, de Luís Midosi (de 1843, mas que em 1870 ia já na 13.<sup>a</sup> edição), ou *Exemplos de Virtudes Cívicas e Domésticas Colhidas na História de Portugal*, de Vilhena Barbosa (original de 1872, que em 1891 conheceu a 9.<sup>a</sup> edição). O livro de Teixeira de Vasconcelos, *A Fundação da Monarchia Portugueza. Narração Anti-Iberica* (1860), conheceu tiragem copiosa após aprovação do Conselho de Instrução Pública, pelo que foi adotado em muitos liceus, numerosos exemplares foram oferecidos por filantropos a escolas, além de ter sido muito vendido no Brasil. A didática da história pátria e o iberismo eram temas intrinsecamente ligados, como se prova pelo folheto de Andrade Ferreira, *A Questão Iberica em relação á Nossa Historia e os Deveres do Professorado*.

No caso das narrativas de viagem, veja-se, de Teixeira de Vasconcelos, *Viagens em Terra Alheia. De Paris a Madrid*, cuja introdução alerta que “é adversa ao iberismo, a doutrina deste livro” (VASCONCELOS, 1863, 9). Quanto à ficção histórica são os conflitos com Castela e a sua “heroica” superação que fornecem a maioria dos enredos, tendo incontáveis casos constituído os folhetins dos periódicos de todo o país, muitos deles posteriormen-

te editados em livro. Coligidos, serviram também como brinde de jornais, como *O Mestre d’Aviz (Romance Fundado sobre a História)*, de Carlos Pinto d’Almeida, que atribui ao espanhol epítetos como “castelhano maldito” e “perro”, e *A Lenda das Ruínas. Narrativa Exthraida da Chronica do Condestavel*, onde Eduardo Coelho abordou a crise peninsular de Quatrocentos com anacronismos que denunciavam as preocupações do seu tempo, num género híbrido que cruzava metodologias da historiografia com apортаções da biografia, técnicas discursivas do romance com juízos opinativos do periodismo. Esta imensa galeria de heróis, mártires, mitos e símbolos da independência nacional povoou de coragem e patriotismo a narrativa histórica, que, a partir da formação da Comissão 1.<sup>o</sup> de Dezembro, passou maioritariamente a incidir sobre a revolução de 1640 e os seus conjurados, bem como sobre as batalhas vitoriosas da Guerra da Restauração, sem esquecer os “malditos”, protagonizados pelos “Filipes” usurpadores, e ainda D. Sebastião, culpabilizado pelo desastre de Alcácer Quibir, como demonstra o folheto *Portugal Captivo*, também de E. Coelho (DN, 1 dez. 1868-20 jan. 1869). A par de autores pouco conhecidos, avultavam outros como Oliveira Marreca, Pereira Lobato, Camilo Castelo Branco (que, ao longo de mais de 30 anos, compulsou vasta documentação e escreveu numerosos textos que entrelaçavam factos históricos e enredos passionais, de que é exemplo *Luta de Gigantes*) e Oliveira Martins, com *Febo Moniz*, uma obra de “intenção política”, surgindo “como um toque de alerta contra o risco de absorção do País, pela Espanha inspirada na política do império napoleónico” (MARTINS, 1988, 10).

Se a imprensa periódica concorreu massivamente para este movimento laudatório da Restauração de 1640 (chegaram a



fazer-se edições especiais comemorativas desta efeméride), em que a mitificação da história prevalecia, os opúsculos sucediam-se na mesma toada, como o de autoria de Olímpio de Freitas, *Os Heróis de 1640*, para assinalar a inauguração do monumento aos Restauradores, evocando cantigas populares de sabor anticastelhano, destrinchando os heróis e traidores de 1580 e vituperando o domínio filipino como o tempo de todas as desgraças. Alguns explicitavam no título a sua intenção anti-ibérica, como *Brado aos Portuguezes. Opusculo Patriotico contra as Ideas da União de Portugal com a Hespanha*, que mais não era do que a republicação do texto de João Pinto Ribeiro, *Usurpação, Retenção e Restauração de Portugal*, com o necessário prefácio de Ribeiro de Sá para atualização da temática. Enfim, o passado fornecia respostas; reavivando memórias, a história acrisolava o patriotismo e refutava o iberismo.



**Bibliog.:** BONANÇA, João, *Questões da Actualidade*, 2.<sup>a</sup> ed., Porto, Typ. Commercial, 1868; CATROGA, Fernando, “Nacionalismo e ecumenismo. A questão ibérica na segunda metade do século XIX”, *Revista Cultura História e Filosofia*, vol. IV, 1985, pp. 419-463; *Id.*, “Nacionalistas e iberistas”, in MATTOSO, José (coord.), *História de Portugal*, vol. V, Lisboa, Círculo de Leitores, 1993, pp. 563-567; CHAGAS, Manoel Pinheiro, *Diccionario Popular Historico, Geographico, Mythologico, Biographico, Artistico, Bibliographico e Litterario*, vol. 5, Lisboa, Tip. do Diario Ilustrado, 1879; CORDEIRO, Luciano, *Sim. Resposta aos Que Nos Perguntam Se Queremos Continuar a Ser Portuguezes. Opusculo Anti-Iberico*, Lisboa, Typ. da Rua da Vinha, 1865; FIGANIÈRE, Frederico Francisco, *A Liberdade e a Legislação Vistas á Luz da Natureza*

*das Cousas*, Petropolis, Typ. de Bartholomeu Pereira Sodré, 1866; GÓMEZ, Hipólito de la Torre, *Do “Perigo Espanhol” à Amizade Peninsular. Portugal-Espanha 1919-1930*, Lisboa, Estampa, 1985; “Iberia”, *Diccionario Bibliographico Portuguez. Estudos de Innocencio Francisco da Silva Applicaveis a Portugal e ao Brazil Continuidos e Ampliados por Brito Aranha*, t. 10, Lisboa, Imprensa Nacional, 1883, pp. 35-48; MARTINS, F. A. d’Oliveira, “O iberismo de Oliveira Martins”, in MARTINS, Oliveira, *Febo Moniz*, 4.<sup>a</sup> ed., Lisboa, Guimarães Editores, 1988, pp. 7-38; MAS, Sinibaldo de, *A Iberia. Memoria sobre a Conveniencia da União Pacifica e Legal de Portugal e Hespanha Escripta por Dom Sinibaldo de Mas, ex-Enviado Extraordinario e Ministro Plenipotenciario de S. M. C. na China*, 3.<sup>a</sup> ed., Lisboa, Typ. do Progresso, 1855; PEREIRA, Maria da Conceição Meireles, *A Questão Ibérica. Imprensa e Opinião (1850-1870)*, 2 vols., Dissertação de Doutoramento em História Moderna e Contemporânea apresentada à Universidade do Porto, Porto, texto policopiado, 1995; *Id.*, “A parenética anti-ibérica da 2.<sup>a</sup> metade de Oitocentos. A condenação do púlpito”, in *Estudos em Homenagem a João Francisco Marques*, vol. 2, Porto, Faculdade de Letras da Universidade do Porto, 2001, pp. 281-296; *Id.*, “O 1.<sup>o</sup> de Dezembro – Memória e liturgia cívica na 2.<sup>a</sup> metade de Oitocentos”, *Revista de História das Ideias*, vol. 28, 2007, pp. 129-167; *Id.*, “Concepções e avatares do iberismo no Portugal finissecular – do federalismo republicano ao ecletismo dos republicanos”, in MARTÍNEZ-GIL, Víctor (org.), “*Uns Apartats Germans*”: *Portugal i Catalunya / “Irmãos Afastados*”: *Portugal e a Catalunha*, Palma (Mallorca), Leonard Muntaner/Instituto Camões, 2010, pp. 85-110; *Id.*, “Iberismo e nacionalismo em Portugal da Regeneração à República. Entre utopia e distopia”, *Revista de História das Ideias*, vol. 31, 2010, pp. 257-284; SILVA, António Carlos Leal da (org.), *Obra Completa de José Félix Henriques Nogueira 1823-1858*, t. 1, Lisboa, INCM, 1976; TORGAL, Luís Reis, “A Restauração. Breves reflexões sobre a sua historiografia”, *Revista de História das Ideias*, vol. 1, 1977, pp. 23-40; VASCONCELOS, A. A. Teixeira de, *Viagens em Terra Alheia. De Paris a Madrid*, Lisboa, F. Gonçalves Lopes, 1863.

CONCEIÇÃO MEIRELES PEREIRA



## Anti-idealismo

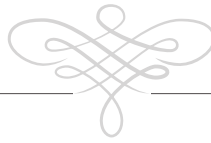
O termo “anti-idealismo” não designa propriamente uma filosofia ou corrente filosófica unitária, razão pela qual não pode ser encontrado em dicionários ou enciclopédias da especialidade. Designa, sim, de maneira geral e muito abrangente, iniciativas de pensamento que, ainda que com fundamentos e perspectivas diferentes, se opõem (por definição) ao que está em causa no chamado idealismo filosófico ou são contra ele (como resposta), idealismo filosófico que, por sua vez, concentra em si uma tradição muito variada.

No decurso da tradição filosófica, o idealismo apresenta-se *grosso modo* sob duas versões: uma de cariz metafísico ou ontológico, referente ao estatuto da realidade, e outra de cariz epistemológico, referente ao estatuto do nosso conhecimento (e, indiretamente, ao estatuto da realidade). Com uma longa história e um desenvolvimento intrincado, no qual nem sempre é possível discernir um sentido coeso e unívoco, trata-se de uma teoria centrada na natureza da nossa compreensão e do nosso acesso à realidade, bem como na própria natureza dessa mesma realidade, a que temos acesso enquanto realidade pensada. Ao questionar o estatuto dos dois polos existentes na relação sujeito-objeto, juntamente com o estatuto dessa relação, põe em causa a possibilidade de ver por detrás das coisas, ou seja, de ver as coisas elas mesmas, tal como são em si mesmas (realismo, realismo ingénuo, etc.); e põe também em causa a possibilidade de que haja sequer algo por detrás das coisas,

por detrás daquilo que concebemos: aquilo que conhecemos e a que temos acesso são pura e simplesmente ideias, quer no sentido em que tudo aquilo que é é representado, quer no sentido em que aquilo que é representado é a própria realidade. Recorde-se que na origem do próprio termo “idealismo” se encontra a palavra grega “idea”, habitualmente traduzida por aparência, forma, semelhança e ideia, no que tem afinidade com o termo “eidos” (aquilo que é visto, forma, figura); e derivada de “idein”, que serve de aoristo a “horaô”, verbo que tem um largo espectro de significados: ver, olhar, mas também ter visão, ver um objeto, perceber, discernir e perceber.

Neste contexto, e numa aceção lata de idealismo, é comum a referência à teoria das formas de Platão (séc. v-iv a.C.). É verdade que nesse quadro as formas são apresentadas como determinações abstratas e inteligíveis que servem a categorização da realidade, conhecidas por meio da anamnese (vejam-se, *e.g.*, os diálogos *Fédon* e *Fedro*) e associadas aos chamados géneros supremos (discutidos largamente no *Sofista*). Todavia, também são descritas como entidades que podem ser encontradas no “lugar inteligível” (PLATÃO, *República*, 509d2) ou “lugar hiperurânico” (*Id.*, *Fedro*, 247c), lidas como entidades modelares com existência própria, independente da *psyche* humana. Afasta-se assim, normalmente, o idealismo platónico do quadro de discussão mais estrito do idealismo, com a justificação de que aponta simultaneamente para um realismo ontológico.

Não menos comum é a referência ao idealismo de George Berkeley (1685-1753). No início da sua obra *A Treatise concerning the Principles of Human Knowledge* (publicada em 1710), Berkeley é muito claro quando afirma que os objetos



do conhecimento humano são ideias, sejam elas impressas nos sentidos, percebidas em relação às paixões e operações da mente, ou formadas com a ajuda da memória e da imaginação; e que existe alguma coisa além de tais objetos, que os conhece e percebe, e exerce várias operações a respeito deles, chamada mente, espírito, alma ou eu próprio. Nessa linha, a existência de uma ideia depende inteiramente do facto de ser percebida, e de nada mais; a própria matéria, *i.e.*, a noção de uma substância incorpórea (com todas as qualidades que lhe pertencem, a saber, a extensão, a figura e o movimento), mais não é do que uma ideia existente na mente ou no espírito, que é a única substância existente: “*esse is percipi*” (I. 3), ser é ser percebido.

Apesar destas duas significativas referências e daquilo que cada uma delas tem de singular – inclusive quanto às observações que lhes são dirigidas –, o termo “idealismo” é reservado, *stricto sensu*, tradicionalmente e como se sabe, ao chamado idealismo alemão. Nesse universo, refram-se muito rapidamente, e em jeito de esboço vago (quase caricatural), os seguintes cinco nomes de carneira. Em primeiro lugar, Immanuel Kant (1724-1804), responsável pela conhecida “revolução copernicana” na metafísica, depois da qual se reconhece que não é o nosso conhecimento que se orienta pelos objetos, mas sim os objetos que se orientam pelo nosso conhecimento. De acordo com a análise que Kant faz do edifício da razão, tudo aquilo a que temos acesso no nosso conhecimento é somente fenómeno (o objeto indeterminado da intuição empírica) e nunca núneno (a coisa em si, conhecida independentemente da razão humana), visto que todo e qualquer objeto é sempre objeto das nossas formas transcendentais (*a priori*, anteriores à experiência e in-

dependentes dela) da sensibilidade (espaço e tempo) e do entendimento (tábua das categorias). Em segundo lugar, Johann Gottlieb Fichte (1762-1814), que tomou a filosofia crítica de Kant como ponto de partida para a sua teoria da ciência (*Wissenschaftslehre*), mas rejeitou o dualismo epistemológico entre fenómeno e núneno; ficou conhecido, fundamentalmente, pela defesa da unidade entre a razão teórica e a razão prática, e pelo seu idealismo subjetivo, no qual o eu é futor da sua própria posição. Em terceiro lugar, Friedrich Wilhelm Joseph Schelling (1775-1854), que levou a cabo a produção de uma filosofia da natureza (*Naturphilosophie*) em diálogo com o idealismo transcendental de Kant e com a teoria da ciência de Fichte, ao manter a tese de que a natureza transita de um desenvolvimento inconsciente para a autorrepresentação; e de um sistema de identidade ou idealismo absoluto, que defende a unidade entre pensamento e ser. Em quarto lugar, Georg Wilhelm Friedrich Hegel (1770-1831), expoente máximo do idealismo alemão. Na elaboração do seu sistema filosófico, opôs-se àquilo que considerava ser a tese kantiana de que havia ainda uma diferença entre a razão enquanto instrumento do conhecimento e a realidade. Para Hegel, o conhecimento da razão sobre a realidade é, na verdade, o autoconhecimento da razão: no ato de conhecer, aquilo que a razão conhece é a própria razão – o real é racional e o racional é real. A passagem pelas diversas formas de realidade mais não é do que a superação ou abrogação das múltiplas estações ou paisagens totais do espírito, incluídas e conservadas nessa mesma superação até ao *terminus* do saber absoluto contido no conceito (*Begriff*). Em quinto lugar, Arthur Schopenhauer (1788-1860), que abre *O Mundo como Vontade e Representa-*

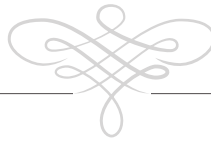
ção com a tese muito explícita de que “o mundo é a minha representação” (I. 1), ou seja, aquilo que cada um de nós conhece nunca é, nas palavras do autor, um Sol ou uma Terra, mas um olho que vê um Sol ou uma mão que sente a Terra: o mundo existe apenas enquanto representação, enquanto está em relação com uma consciência. Este idealismo epistemológico, porém, é complementado por um realismo ontológico centrado na tese de que a verdadeira coisa em si é a vontade, descoberta no corpo vivido e no desejo, cujas objetivações constituem o nosso mundo. Visto que essa vontade, contudo, não possui nada de racionalidade e é cega, o seu pensamento demarca-se do idealismo que vê na realidade a marcha da razão.

Sobre a oposição que o idealismo suscitou, é importante sublinhar que ela nem sempre foi feita por atacado. Nalguns casos, as críticas ao pensamento idealista são dirigidas a um autor em particular, a certas formas de idealismo ou mesmo a determinados aspetos particulares de uma dada teoria ou sistema. Friedrich Heinrich Jacobi (1743-1819), *e.g.*, levantou objeções ao idealismo transcendental de Kant, mais especificamente à distinção entre fenómeno e coisa em si, ao apresentar a dada altura uma modalidade de realismo fideísta a propósito das realidades externas. Friedrich Nietzsche (1844-1900), por outro lado, acusou o idealismo de ser uma doença associada ao (vão) ideal metafísico, ideal esse assente, entre outras coisas, naquilo a que chama a invenção do conhecimento (ou seja, a invenção da verdade); ao questionar o valor da noção de verdade, o interesse do homem na verdade, e ao construir uma crítica da linguagem assente na metafísica, acaba por pôr em causa o ideal racional do idealismo (entre outras coisas). George Edward Moore (1873-



Friedrich Heinrich Jacobi (1743-1819).

-1958) e Bertrand Russell (1872-1970) juntaram-se às críticas no domínio britânico, com uma acérrima defesa do senso comum, por um lado, e com uma tentativa de identificar no princípio *esse est percipi* de Berkeley uma falácia que confunde, ilegitimamente, o ato de percepção ou compreensão do intelecto com o conteúdo do objeto percebido ou compreendido. Acrescem ainda o movimento dos chamados neorrealistas ou novos realistas, nos EUA (séc. xx), a que pertenciam Ralph Barton Perry, Edwin Holt, William Pepperell Montague, Walter Pitkin, Edward Spaulding e Walter Marvin, que publicaram o texto *A Program and First Platform of Six Realists* (em 1910) e defenderam um realismo direto; e o movimento do neo-escolasticismo e do neotomismo, motivado pela encíclica *Aeterni Patris* (1879), do Papa Leão XIII, que procurou recuperar a filosofia medieval de Tomás de Aquino, em particular, mas também a de S. Boaventura e



Duns Escoto, como meio para combater os perigos da filosofia moderna espolhada por Descartes, e cuja evolução conduziu ao idealismo, assim como o positivismo de Comte. O realismo direto dos novos realistas deu ainda lugar ao realismo crítico, que defendia a existência independente do mundo físico externo, mas também – e contra os realistas diretos – a necessidade de mediação dos processos mentais de percepção e categorização da realidade, sem a qual fenômenos como o erro, a ilusão e a variação perceptiva são inexplicáveis. Destacam-se, neste movimento, Durant Drake, A. O. Lovejoy, J. B. Pratt, A. K. Rogers, C. A. Strong, George Santayana, e Roy Wood Sellars.

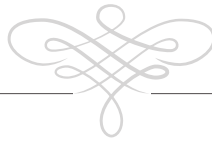
Em Portugal, a receção do idealismo foi difusa e, o mais das vezes, indireta e tardia, para não dizer desadequada – é muito duvidoso, *e.g.*, que Antero de Quental tenha percebido Hegel (ou os hegelianos). Ainda assim, a nova filosofia não deixou de suscitar reações de oposição.

À cabeça, merecem atenção dois nomes. Primeiro, Silvestre Pinheiro Ferreira (1769-1846), que assistiu às aulas de Fichte e Schelling, em Berlim (1802-1807), mas os rejeitou e acusou de não terem compreendido Kant com exatidão. Aristotélico de formação e convicção, parte, na sua filosofia, de um ponto de vista sensualista (primado das sensações) e de defesa do senso-comum que se opõe à filosofia transcendental de Kant. Em segundo lugar, José Maria da Cunha Seixas (1836-1895), que foi aluno de Vicente Ferrer Neto Paiva, o responsável pela introdução em Portugal da filosofia panenteísta (tudo em Deus) de Karl Krause (1781-1832) – o mesmo Krause que tinha classificado os sistemas de Schelling e Hegel como representantes de panenteísmo. Pantenteísta (Deus

em tudo) e antipositivista, Cunha Seixas procurou conciliar o idealismo platónico com o chamado realismo aristotélico, muito diferentemente daquilo que se passava no idealismo moderno.

Com a tradução para português da já referida encíclica *Aeterni Patris*, promovida e publicada pelo jornal de Guimarães *O Progresso Católico*, em agosto de 1879, o movimento do neotomismo começa a assumir contornos nítidos em Portugal. Os estudos dedicados a S. Tomás de Aquino e aos problemas suscitados pela Modernidade nas mais diversas áreas (da política ao direito, passando pela filosofia e pela educação) aumentam exponencialmente, não só entre os membros do clero, como também entre leigos cultos. Para isso terão contribuído, certamente, a carta breve *Cum hoc Sit*, publicada a 4 de agosto de 1880, na qual Leão XIII se refere à *Aeterni Patris* com o subtítulo *De Philosophia Christiana ad mentem S. Thomae Aquinatis Doctoris Angelici in Scholis Catholicis Instauranda* e declara Tomás de Aquino patrono das universidades, das academias e dos liceus, assim como de todas as escolas católicas; o *motu proprio Placere Nobis*, de 18 de janeiro de 1880, em que se promove a publicação das obras completas de Tomás de Aquino; a encíclica *Iampridem*, do mesmo Papa Leão XIII, datada de 1886, sobre o catolicismo na Alemanha, texto em que alerta para os perigos do que se passava então de perigoso para a fé católica e exorta à preservação dos ensinamentos da Igreja, sobretudo no que diz respeito às coisas que aproximam de Deus ao invés de afastar; e o documento *Doctoris Angelici*, de Pio X, com a indicação das 24 teses tomistas mais importantes a serem defendidas universalmente.

De especial relevo e utilidade para esta matéria, e para perceber em que medida o neotomismo assumiu protago-

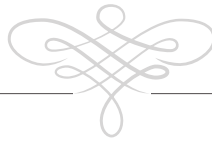


nismo em Portugal enquanto reação à Modernidade e ao idealismo, é o capítulo escrito por Pinharanda Gomes para a *História do Pensamento Filosófico Português*, intitulado “Mapa de recepção do neotomismo”. Aí apresenta, precisamente, o recorte geográfico e intelectual do cultivo do neotomismo em Portugal. No itinerário por ele escolhido, encontramos os focos principais de ressurgimento e reinterpretação do pensamento tomista, em contraste com as ideias modernas; a importância dos muitos seminários católicos nesse período, com os seus esforços para renovar os quadros docentes e encontrar os manuais adequados à transmissão dos ensinamentos que então se queriam veicular; e as personalidades que maior impacto tiveram, não só entre sacerdotes, mas também entre intelectuais e estudantes. Seguimos esse itinerário no que tem de mais significativo para nós.

Coimbra, como seria de esperar, foi o principal foco. Pinharanda Gomes destaca D. Manuel de Bastos Pina como aquele que mais esforços envidou à frente da Diocese, ao introduzir a aula de Filosofia Tomista no curso do Seminário em 1879 e ao fundar a Academia de S. Tomás de Aquino em 1883, também conhecida por Academia Conimbricense de Santo Thomaz d’Aquino ou Academia de Santo Thomaz d’Aquino no Seminário Episcopal de Coimbra. Tiago Sinibaldi (1856-1928), sacerdote italiano, foi o regente dessa aula a seguir a Silva Ramos e Eduardo Nunes, resultado de um pedido feito por Bastos Pina a Leão XIII. Foi ele quem maior preponderância teve no ensino do tomismo em Portugal, na altura, como se pode ver pela publicação da obra *Elementos de Philosophia*, entre 1891 e 1892: trata-se de um manual escrito pelo próprio Sinibaldi e que foi adotado em quase todos os seminários portugueses e

brasileiros como texto normativo. Nuno Estêvão, no entanto, no artigo que escreveu para a revista *Lusitania Sacra*, diz que “não nos parece que Tiago Sinibaldi tenha exercido uma significativa ação que tivesse conferido um novo fulgor à Academia, enquanto instituição. Pelo contrário, sugerimos que o teólogo vindo de Roma tenha mesmo contribuído para o seu fim” (ESTÊVÃO, 2004, 73). Não obstante, reconhece-lhe o mesmo mérito que lhe reconhece Pinharanda Gomes na difusão do tomismo, com intervenções significativas nas conferências regulares da Academia, cujos textos eram publicados na revista *Instituições Christãs*. Esta revista, que tinha como diretor o vice-reitor do Seminário, António José da Silva, funcionava como instrumento de publicação oficial das produções intelectuais feitas na Academia e dos discursos proclamados nas sessões públicas.

Em Lisboa, o tomismo encontrou especial acolhimento a partir do Seminário de Santarém, nomeadamente através de Ernesto Adolfo Teixeira Guedes, professor nessa instituição. Particular importância teve também, na capital, o VI Centenário da Canonização de S. Tomás de Aquino, realizado em 1924 e patrocinado por D. António Mendes Belo, então bispo de Lisboa. Constituiu-se, propositadamente, uma Comissão das Comemorações, que logrou organizar um ciclo de conferências dedicado a diferentes problemáticas e aspetos do pensamento tomista. A mais importante das conferências, aparentemente, terá sido feita por J. Ferreira Fontes, na igreja da Encarnação, com o título “S. Tomás e a crise contemporânea”. Outras conferências relevantes foram as de António Sardinha, Bento Carqueja, Fernando de Sousa, Gomes Teixeira, Leonardo de Castro, Manuel Múrias e Valério Cordeiro. Mais tarde, todas essas conferências



foram reunidas num único volume – *O Livro do Sexto Centenário da Canonização de S. Tomás*, que publicou também, em edição conjunta, a encíclica *Studiorum Ducem*, de Pio XI, em celebração do Centenário. Especial nota merece ainda o pensamento de Manuel Ferreira Deusdado (1858-1918), que tentou a conjugação entre o idealismo kantiano e o realismo tomista. Deusdado, segundo nos diz Pinharanda Gomes, aderiu às teses de Kant por influência de Jaime Moniz e Sousa Lobo, seus professores, e devido ao fascínio que sentia pelas teses e conclusões da *Crítica da Razão Prática*, na defesa do postulado da liberdade moral na vida humana; a sua relação com o tomismo cresceu com a necessidade de a Igreja dar uma resposta ao positivismo.

No Porto, destaca-se a fundação de A Ala dos Cruzados Académicos por alunos do Seminário do Porto, em 1908; uma conferência de Gomes Teixeira sobre a conciliação entre as teses de Aristóteles e o cristianismo no pensamento de Tomás de Aquino; o volume de *Questões de História da Filosofia* elaborado por D. Sebastião de Resende enquanto professor do Seminário português, em 1935, e no qual se defendia que a filosofia tomista era a filosofia cristã por excelência; e o ciclo de conferências de Manuel Correia de Barros.

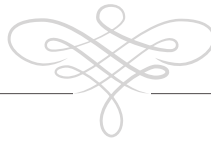
Em Braga, é de referir o nome de Manuel Martins Capela, no âmbito do curso teológico; e em Viseu o P.<sup>e</sup> Miguel Ferreira de Almeida e Dantas Pereira, responsáveis pela tradução, revisão e publicação do *Curso Filosófico* de Désiré-Joseph Mercier (1851-1926), cardeal belga que foi encarregado por Leão XIII de promover um programa em filosofia tomista na Universidade Católica de Lovaina, programa esse que granjeou enorme sucesso no plano internacional europeu.

Na Guarda, refiram-se os nomes de D. Manuel Vieira de Matos, que introduziu a cadeira de Filosofia Tomista nos Seminários; e de Francisco Spirago, que editou um catecismo católico popular em 1912. Em Évora, D. Manuel M. da Conceição Santos. Em Beja, D. José do Patrocínio Dias. No Funchal, a criação, também, de uma aula de Filosofia Tomista. Nos Açores, o Cón. Prudêncio Quintino Garcia (1837-1908) e Deusdado (no início do movimento). Por último, não se pode deixar de mencionar o regresso das ordens religiosas, no séc. xx, que contribuíram, de diferentes maneiras, para o neotomismo e o neo-escolasticismo.



**Bibliog.: impressa:** BERKELEY, George, *A Treatise concerning the Principles of Human Knowledge*, Philadelphia, J. B. Lippincott & Co., 1874; CALAFATE, Pedro (dir.), *História do Pensamento Filosófico Português*, 5 vols., Lisboa, Caminho, 1999-2004; ESTÊVÃO, Nuno, “A restauração do tomismo em Portugal no séc. xix: as *Instituições Christãs* e a Academia de S. Tomás de Aquino em Coimbra (1880-1893)”, *Lusitania Sacra*, 2.<sup>a</sup> sér., t. xvi, 2004, pp.43-86; FERREIRA, António Matos, e FONTES, Paulo F. de Oliveira (coords.), *Lusitania Sacra*, 2.<sup>a</sup> sér., t. xvi, 2004, pp. 43-86; GOMES, J. Pinharanda, *Formas de Pensamento Filosófico em Portugal (1850-1950)*, Lisboa, Instituto Amaro da Costa, 1986; PEREIRA, José Esteves, *Percursos de História das Ideias*, Lisboa, INCM, 2004; PLATÃO, Fedro; *Id.*, *República*; SCHOPENHAUER, Arthur, *Die Welt als Wille und Vorstellung*, Leipzig, F. U. Brochhaus, 1908; **digital:** GUYER, Paul, e HORSTMANN, Rolf-Peter, “Idealism”, in ZALTA, Edward N. (org.), *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (outono 2015): <https://plato.stanford.edu/archives/fall2015/entries/idealism/> (acedido a 12 jul. 2015).

ÁLVARO ALMEIDA



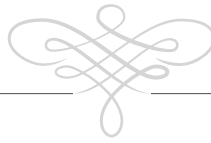
## Anti-ideologismo

Indelevelmente marcado pela tradição marxista, o termo “ideologia” teve a sua fortuna crítica graças a Engels. Como refere Etienne Balibar, este termo tem uma passagem esporádica no pensamento marxista e desaparece do seu léxico depois de 1852: “Although he was constantly describing and criticizing particular ‘ideologies’, after 1846 and certainly after 1852, Marx never again used this term (it was to be exhumed by Engels twenty-five years later in *Anti-Dühring* (1878) and in *Ludwig Feuerbach and the End of Classical German Philosophy* (1888), the works which mark his own appearance on the scene of the history of Marxism) [Embora, após 1846, e principalmente após 1852, estivesse constantemente a descrever e a criticar ‘ideologias’ específicas, Marx nunca mais usou este termo (que seria exumado por Engels 25 anos mais tarde, em *Anti-Dühring* (1878) e em *Ludwig Feuerbach e o Fim da Filosofia Clássica Alemã* (1888), as obras que assinalam o surgimento do próprio Engels na cena da história do marxismo]” (BALIBAR, 1995, 42). O conceito de ideologia, no entanto, é historicamente anterior ao trabalho de Karl Marx. Como refere Paul Ricoeur, os termos “ideologia” e “ideólogo”, antes de Marx, conotavam uma escola de pensamento para o qual a filosofia “era uma espécie de filosofia semântica (uma escola de pensamento) que dizia que a filosofia não tem a ver com coisas, com a realidade, mas apenas com ideias. [...] Se esta escola de pensamento tem ainda algum interesse, é talvez porque o uso pejorativo da palavra ‘ideologia’ começou precisamente por referência a ela. Como opo-

res do Império Francês sob Napoleão, os membros desta escola eram tratados por *idéologues*. Por consequência, a conotação negativa do termo remonta a Napoleão e foi aplicada pela primeira vez a este grupo de filósofos” (RICOEUR, 1991, 69-70).

No entanto, essa ideia de que a filosofia diz apenas respeito a ideias, de que o seu combate e a sua disputa se referem apenas a um campo ideal, terá a sua sobrevivência na própria obra de Marx. Em *A Ideologia Alemã*, onde o conceito surge de forma mais sublinhada, é de facto essa uma das críticas que Marx endereça à filosofia alemã sua contemporânea: “O criticismo alemão nunca deixou, até nos seus últimos esforços, o reino da filosofia. Nunca examinando as suas premissas filosóficas gerais, todos os seus problemas têm origem num sistema filosófico preciso, o de Hegel” (MARX, 1998, 34).

Não se trata apenas, como pode parecer numa primeira leitura, de um gesto que reduz a filosofia alemã da segunda metade do séc. XIX a derivações da filosofia de Hegel – apesar de Marx demonstrar que, de Feuerbach a Bauer, se assiste à secularização de conceitos chegados da obra de Hegel. De certa forma, o conceito de ideologia passa em primeiro lugar por demonstrar que o combate é feito dentro do campo aberto pela filosofia de Hegel – lançando certos conceitos contra o todo do sistema. No entanto, se o gesto de Marx se ficasse apenas por este primeiro momento, descobrindo o campo próprio onde a filosofia como um todo se move, estaríamos ainda dentro de uma posição puramente ideológica – naquele sentido que já realçamos, de algo que diz respeito apenas a ideias. Mas o gesto é mais radical, como se sabe, e vai interrogar o próprio campo em que a filosofia se move, tentando descobrir os pressupostos materiais do discurso filosófico.



Porque, de facto, não interessa apenas delimitar o campo discursivo do filosófico e descobrir no mesmo os seus postulados escondidos. É preciso retroceder às próprias condições de possibilidade do campo. Desta forma, ideológica não é apenas aquela posição que desconhece o lugar de onde fala – no caso dos autores analisados em *A Ideologia Alemã*, seriam as partes da filosofia de Hegel com as quais pretendem suplantá-lo quando, na verdade, lhe prestam homenagem sem saber –, mas igualmente aquela que julga o campo filosófico como algo já determinado. “Os mais recentes [jovens hegelianos] encontraram a expressão correta da sua atividade quando declararam que apenas lutavam contra ‘frases’. Esquecem, no entanto, que eles próprios só opõem frases a essas frases e que não estão de modo algum a combater o mundo real quando apenas combatem as frases desse mundo” (*Id., Ibid.*, 36).

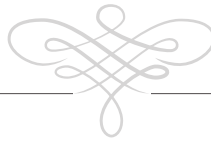
Desta forma, o ideológico aponta aqui para duas ideias que já encontrámos: em primeiro lugar, para o facto de o combate filosófico ser, na realidade, um falso combate – essas “frases” de que fala Marx e que combatem outras “frases” não deixam de pertencer ao mesmo campo, ao mesmo sistema filosófico; mas o conceito de ideológico vai mais longe, aludindo ao carácter fechado dos campos de conhecimento. Como dirá, anos mais tarde, Walter Benjamin, comentando uma carta de Engels a Mehring: “Engels contesta aqui duas práticas: em primeiro lugar, a do hábito, na história das ideias, de apresentar um novo dogma como ‘evolução’ de um anterior, uma nova escola literária como ‘reação’ a outra, um novo estilo como ‘superação’ do que o precede; mas contesta também, implicitamente, o hábito de apresentar essas novas constelações separadas dos seus efeitos sobre as pessoas e do seu processo de produção, tan-

to espiritual como económico. Com isso, dá o golpe de misericórdia nas ‘ciências do espírito’ enquanto história das formas de organização política ou das ciências da natureza, da religião ou da arte. Mas a força explosiva desta ideia, que Engels não abandona durante meio século, alcança mais fundo. Questiona o carácter fechado das várias áreas do saber e da sua produção” (BENJAMIN, 2010, 109).

“Nenhum deles [os jovens hegelianos]”, dirá Marx, interrogou “a relação entre a filosofia alemã e a realidade alemã” (MARX, 1998, 36). A sua posição é ideológica exatamente porque observa a filosofia alemã como um todo fechado sobre si mesmo e imune a qualquer elemento exterior – no limite, a discussão filosófica entre “frases” poderia continuar mesmo depois do fim do mundo.

É contra esta situação da filosofia alemã (mas cujo escopo pode, como vimos com Benjamin, ser alargado a todas as áreas do saber) que Marx vai escrever *A Ideologia Alemã*, de forma a demonstrar que as tomadas de posição filosóficas são respostas a situações políticas e sociais precisas. *E.g.*, ela virá suprimir, na Alemanha do séc. XIX, a falta de desenvolvimento histórico, e as discussões filosóficas sobre “trivialidades ineficazes” (*Id., Ibid.*, 44) servirão como substituto de discussões políticas que não tiveram lugar. A ideologia surge, desta forma, como uma fuga ao real, cuja genealogia cumpre traçar. “Quando ele [Feuerbach], em vez de homens saudáveis, vê uma multidão de escrofulosos, exaustos e famélicos, é compelido a procurar refúgio na ‘perceção superior’ e no ideal da ‘compensação da espécie’, caindo assim no idealismo no ponto preciso em que o comunista vê a necessidade, e ao mesmo tempo a condição da transformação tanto da indústria como da estrutura social” (*Id., Ibid.*, 147).





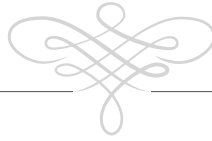
O gesto passará então por dois momentos: em primeiro lugar, para usar a imagem da *camera obscura* de Marx, por demonstrar que o campo discursivo filosófico tem condições materiais, políticas e sociais precisas de onde nasce – a “percepção superior” é a resposta à multidão de “exaustos e famélicos”, a sua visão em negativo. “Não há documento de cultura que não seja também documento de barbárie”, como dirá Walter Benjamin (BENJAMIN, 2010, 13). Esse gesto, no entanto, não chegará. É preciso, em segundo lugar, ir além da genealogia e ver na barbárie a “necessidade, e ao mesmo tempo a condição da transformação tanto da indústria como da estrutura social”. Se o conceito de ideologia encontrou na tradição marxista um lugar privilegiado, é igualmente verdade que o aparente esquecimento a que foi votado nos últimos decénios – esquecimento que, diria Derrida em *Spectres de Marx*, diz mais sobre a nossa vontade de esquecer do que sobre a obra de Marx – representou um certo desmerecimento do próprio conceito.

Uma primeira suspeita surge com a obra de Foucault, em particular com o primeiro volume da sua *História da Sexualidade*, intitulado *A Vontade de Saber*. Num panorama político e filosófico bastante preciso, onde a retórica da transgressão se encontrava no seu apogeu, principalmente através da obra de Herbert Marcuse, Michel Foucault começa por demonstrar que a ideia de uma verdade sobre o sexo e sobre a sexualidade, a ideia de uma sexualidade livre e selvagem, afastada de todos os mecanismos de submissão ao poder e de todas as estratégias da ideologia, resulta, na realidade, de dispositivos bastante precisos e da criação de uma *scientia sexualis* que, efetivamente, não é apenas coetânea da sexualidade burguesa mas, igualmente, um resultado dos mesmos dispositivos. Em última análise, a ideia de

uma sexualidade livre e selvagem não é um exterior absoluto aos mecanismos de poder, mas chega-nos de um dispositivo preciso, a técnica da confissão e a injunção a dizer a verdade sobre o sexo: seria a captura de um exterior – exterior, em última análise, criado – por parte dos mecanismos de poder.

Na realidade, a hipótese repressiva que Foucault pretende recolocar “numa economia geral dos discursos sobre o sexo no interior das sociedades modernas desde o século xvii” (FOUCAULT, 1994, 16) funcionaria através de mecanismos de controlo ideológico sobre a sexualidade, cujo intuito seria, em última análise, colocar sob condição política o “pequeno brilho da verdade” (*Id., Ibid.*, 11). “Explicam-nos que, visto que a repressão foi efetivamente, desde a idade clássica, o modo fundamental de ligação entre poder, saber e sexualidade, não nos podemos libertar dela senão por um preço considerável: não seria preciso menos do que uma transgressão das leis, um levantamento das interdições, uma irrupção da palavra, uma restituição do prazer ao real, e toda uma nova economia nos mecanismos de poder” (*Id., Ibid.*).

Trata-se, então, de repor o binómio ideologia/repressão e verdade numa discursividade que, desde o séc. xvii, funcionaria de forma a produzir discursos sobre o sexo, discursos clivados, decerto, mas onde essa vontade de saber seria partilhada e, inclusive, um pressuposto de ambos os elementos do binómio. Desta forma, Foucault não pretende colocar um discurso ideológico sobre o sexo e a sexualidade lado a lado com um outro, que permaneceria meramente possível e conteria a verdade sobre ambos, para além de qualquer mecanismo ideológico de repressão e de normalização. Pelo contrário, o que lhe interessa é interrogar precisamente essa vontade de saber



que subjaz a ambos os gestos, ver como é que ela se efetiva, a partir de que dispositivos é que ela nos deu a possibilidade de falarmos, e de pretendermos falar com verdade, sobre o sexo. “Daí o facto de o ponto essencial (pelo menos em primeira instância) não ser tanto saber se ao sexo se diz sim ou não, se se formulam interdições ou permissões, se se afirma a sua importância ou se negam os seus efeitos, se se castigam ou não as palavras de que as pessoas se servem para o designar; mas tomar em consideração o facto de se falar dele, aqueles que dele falam, os lugares e pontos de vista de que se fala dele, as instituições que incitam a falar dele, que armazenam e difundem o que dele se diz, em suma ‘o facto discursivo’ global, a ‘discursificação’ do sexo” (*Id., Ibid.*, 17).

Se esta crítica ao conceito de ideologia – e ao seu correlato, a hipótese de um discurso verdadeiro, correlato que, mesmo dentro da tradição marxista, é controverso – partia ainda de um discurso de crítica às instituições políticas e sociais da contemporaneidade, encontramos, em especial depois da queda do Muro de Berlim e do fim do bloco soviético, um outro tipo de discurso, não tanto virado para uma crítica da ideologia, mas mais para um suposto fim da mesma. Este discurso, que tem penetrado em amplos campos de análise contemporâneos e que encontra na famosa obra de Francis Fukuyama o seu sintoma, não procede a uma crítica do conceito de ideologia, mas decreta o fim de um tempo que seria marcado pelas mesmas ideologias.

Não valerá a pena, talvez, retornar a uma crítica de Fukuyama e da sua ideia de que, com o fim da União Soviética, não só teria acabado a possibilidade de qualquer ideologia – o liberalismo de feição americana e democrática não seria uma ideologia, mas um acordo entre natureza e história – mas, de igual forma, a

própria história teria chegado ao fim. Em vez de discutir essas posições – a que Derrida já fez uma crítica impiedosa e atenta em *Spectres de Marx*, em especial no seu segundo capítulo –, é preciso encarar o livro de Fukuyama e a disseminação do seu discurso por diversos meios – da comunicação social a certos teóricos, tanto do campo sociológico (como Castells), quanto do campo político – como um sintoma e, em particular, como um sintoma ideológico que tem, em última análise, dois objetivos: em primeiro lugar, colapsar estruturas políticas e sociais precisas e historicamente determinadas sobre a natureza, como se aquilo que é histórico fosse, na realidade, natural; em segundo lugar, subtrair a sociedade a qualquer clivagem política fundamental, ou a qualquer tipo de clivagem política que não se subsuma a certos protocolos discursivos, de forma a fazer imperar sobre a mesma uma “governamentalização” onde os fins são desde sempre dados. Em última análise, poderemos sempre dizer, seguindo Althusser, que a ideia de um possível fim da ideologia é, em si mesma, a ideia ideológica por excelência.

**Bibliog.:** BALIBAR, Etienne, *The Philosophy of Marx*, New York, Verso, 1995; BENJAMIN, Walter, *O Anjo da História*, Lisboa, Assírio e Alvim, 2010; FOUCAULT, Michel, *A História da Sexualidade*, vol. 1, Lisboa, Relógio d’Água, 1994; MARX, Karl, *The German Ideology including Theses on Feuerbach and Introduction to the Critique of Political Economy*, New York, Prometheus Books, 1998; RICOEUR, Paul, *Ideologia e Utopia*, Lisboa, Edições 70, 1991.

JOÃO DUARTE



## Anti-iluminismo

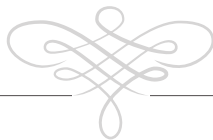
Num horizonte de pensamento asistemático como foi o da filosofia das Luzes – expressão que preferimos ao neologismo “iluminismo”, geralmente utilizado para exprimir, em Portugal, o mesmo movimento de ideias –, as tomadas de posição contrárias a ideias, valores, obras filosóficas e atitudes culturais vão revestindo, em toda a Europa, ao longo de Setecentos, diferentes motivações e expressões. O movimento de resistência à mudança de paradigma cultural congrega sensibilidades e formações diversas, assumindo, no conjunto, uma feição plural e múltipla.

Em Portugal, o afrontamento antifilosófico (Antifilosofismo) nos campos educativo, religioso, metafísico, ético e político acentua a fratura com o passado, o confronto com a novidade e a recusa de novas visões do mundo, do homem, da natureza e de Deus. No século da razão e da crítica, a consciência histórica é também chamada a desempenhar o papel de crivo da verdade. Tudo o que se afigurava contrário ao progresso do conhecimento e à felicidade do homem era tomado como oposto ao espírito do tempo e à ordem da natureza. Uma aguda percepção periodológica contaminava, assim, opositores e defensores das Luzes, acentuando, por vezes, a radicalidade das posições em confronto.

Na mesma linha de resistência que caracteriza os demais movimentos europeus que se afirmam no séc. XVIII e se fazem notar ainda nos primeiros decénios

*A Liberdade Armada com o Cetro da Razão Fulmina a Ignorância e o Fanatismo,* de Louis Boizot (1743-1809) e Jean-Baptiste Chapuy (1760-1802).





do séc. XIX, os autores que combatem o avanço das Luzes adquirem notoriedade pessoal em disputas académicas, iniciativas editoriais e polémicas públicas. A barreira moral e religiosa que procuram erguer contra a aceitação de diferentes categorias de pensamento, métodos, gostos e modas foi quase sempre suportada por instituições, corporações e grupos de pensamento, mais ou menos organizados. Este tipo de vinculação formal e institucional reforça a extensão e o enraizamento do movimento anti-iluminista português, em aspetos essenciais, como sejam a reserva pública suscitada pela aspiração singular de felicidade terrena e, sobretudo, a luta sem tréguas, em nome da ortodoxia católica, contra os defensores da tolerância religiosa e civil, os livres-pensadores, os libertinos e os chamados jacobinos, ou seja, todos aqueles que, norteados pela aspiração de emancipação igualitária, pretendiam fazer uso público da razão e da crítica. Com sanção legal e em defesa da unidade religiosa da monarquia, os opositores das Luzes não deixam também de expurgar e de censurar oficialmente as novas teorias, apelidadas de modernas.

Em 1706, a Companhia de Jesus, reunida em congregação provincial, aprova 30 proposições condenando a metafísica e a filosofia gassendo-cartesianas, por considerar que estas escolas fomentavam, no interior dos colégios da Ordem, o aparecimento de espíritos inquietos. O intento de renovação dos programas de ensino de filosofia natural é pouco depois assumido por alguns mestres jesuítas do Colégio das Artes, em Coimbra, que veem frustrado, em 1712, o princípio de revisão da tradição aristotélica, com vista à articulação das matérias dos cursos filosóficos com as modernas teorias da física, da astronomia e da matemática. Porém, os reiterados sinais de abertura às

correntes de pensamento moderno conduziram, na déc. de 30, à aceitação dos modernos princípios matemáticos e das experiências de eruditos, combinados com o ensino da filosofia aristotélica. Esta orientação assinala o reconhecimento académico de um padrão de pensamento eclético fora e dentro das escolas da Companhia de Jesus, na esteira das teses sustentadas, em França, pelo Jesuíta Noel Regnaul em *Origine Ancienne de la Physique Nouvelle* (1734), cuja obra é vertida para português em 1753. Com um marcado sentido de moderação e de crítica, idêntico ao que encontramos nas páginas do conhecido *Journal de Trevoux*, alguns mestres jesuítas, embora sem hostilizarem abertamente os colegas que continuavam a ministrar cursos de filosofia peripatética, veem travada a possibilidade de, no interior do Colégio das Artes e da Universidade, ensinarem e discutirem livremente as mais modernas teorias no campo da filosofia natural, uma vez que, por edital reitoral de 1746, se proibiram todas “as opiniões novas pouco recebidas ou inúteis para o estudo das ciências maiores como são Renato Descartes, Gassendo, Newton e outros” (LOCKE, 1950, 172). Este recuo na divulgação oficial dos autores modernos ocorre ao mesmo tempo que se regista a preponderância de um certo ecletismo filosófico fora do meio escolar, patente em obras de vulgarização como as do Oratoriano António Baptista, do engenheiro militar Manuel de Azevedo Fortes, do dicionarista Rafael Bluteau, e, entre outros, do P.<sup>e</sup> Benito Feijóo, autor espanhol do *Teatro Crítico e Universal*, obra de grande impacto no espaço cultural ibérico que teve os seus primeiros dois volumes publicados também em português, respetivamente em 1746 e 1748.

Na fase aqui considerada, que coincide com os meados do século, tem lugar a mais estrondosa campanha contra a



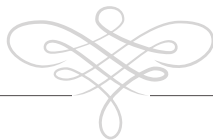
Folha de rosto de *Verdadeiro Método de Estudar*, de Luís António de Verney (1713-1792).

ciência e a filosofia das Luzes em Portugal. A contenda é desencadeada pela publicação de *Verdadeiro Método de Estudar* (1746), de Luís António Verney. A obra, composta por 16 cartas, distribuídas em dois tomos, foi publicada anonimamente (atribuída ao “Barbadinho de Itália”) em Nápoles. A crítica do começo do séc. XXI identificou três edições distintas do *Verdadeiro Método de Estudar*, que circularam clandestinamente em Portugal num lapso de cinco anos, duas datadas de 1746 e uma outra, mais descuidada, saída do prelo instalado no convento de S.<sup>to</sup> Elói, em Lisboa, em 1751, impressa, portanto, já durante a polémica, por iniciativa do P.<sup>o</sup> Manuel de Santa Maria Teixeira, qualificador do Santo Ofício.

Confiscado e censurado, *Verdadeiro Método de Estudar* apresenta, na edição clandestina que circulou em Portugal, uma

carta-dedicatória do suposto impressor António Balle dirigida “Aos reverendíssimos/ padres mestres/ da venerável religião da Companhia/ de Jesus”. Identificando assim um núcleo importante de destinatários, Verney confere a esta obra de combate doutrinal uma amplitude temática enorme, abordando, de acordo com os mais modernos conceitos, teorias e métodos, temas que vão da literatura à metafísica, do direito à medicina, da linguagem à ética, da retórica à física, da filosofia natural à teologia, incluindo considerações sobre o ensino e a condição das mulheres, o estatuto dos servidores da Igreja, as obrigações e funções dos cidadãos da *Res publica*. Cerca de 35 títulos de autores portugueses e castelhanos, alguns dos quais publicados sob pseudónimo, com nomes supostos ou sem menção de autoria, alimentaram o intenso debate de ideias suscitado pelas aspirações e os horizontes de conhecimento veiculados por Verney. Os iniciadores da contenda foram dois Jesuítas, José de Araújo, autor de *Reflexões Apologéticas* (1748) e de *Conversação Familiar* (1750), e Francisco Duarte, a quem se atribui *Retrato de Mortecor* (1749) e *Iluminação Apologética do Retrato de Mortecor* (1751). Para além dos quatro opúsculos atribuídos a estes padres, mais cinco títulos de autores jesuítas participam da campanha contra Verney. As vozes de apoio ao conteúdo de *Verdadeiro Método de Estudar* e em abono dos três opúsculos que Verney escreveu contra os seus detratores são menos numerosas e mais discretas.

No essencial, Verney sustenta: o primado dos modernos sobre os antigos; o abandono de argumentos de autoridade em favor do paradigma experimental; a crença no progresso do conhecimento; a separação da teologia da ordem natural do mundo, cujas leis competia à física desvendar; a vinculação da ética racional



à dinâmica do tempo histórico; a Revelação divina por meio da Sagrada Escritura; e a unidade essencial da razão como fonte de emancipação do homem.

A teia de referências e de leituras que suportam o seu otimismo filosófico, sendo muito vasta, mais acentua a vocação cosmopolita do crítico que condena a dimensão periférica e o isolamento cultural de Portugal, por meio de um exercício reflexivo tão severo quanto excessivo.

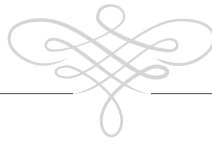
Em face dos caminhos abertos pela reflexão verneiana, estruturaram-se, por meados do século, duas correntes de clara oposição às Luzes: a primeira assenta na renúncia aos *novatores* e, portanto, tem um acento vincadamente escolástico; a segunda, de cunho finalista e apologético, explora os sinais sobrenaturais da iluminação divina e da ação conservadora de Deus no mundo por Ele criado. A primeira corrente perde influência, deixando progressivamente de ter suporte institucional depois do impacto causado pelas reformas educativas do marquês de Pombal, iniciadas em 1759. Cumpre ainda salientar que, nos escritos dos opositores à leitura verneiana da filosofia das Luzes, a uniformidade argumentativa dos anti-iluministas nem sempre decorre de uma atitude de ignorância e raramente converge para um estilo de impugnação inquisitorial. Neste grupo, onde sobressai também o autor de *Mercúrio Filosófico*, o P.<sup>c</sup> Paulo Amaro, a ironia é um traço comum a quase todos os intervenientes na polémica.

Em relação à corrente apologética, é notório o recurso à literatura europeia. Nas obras de autores portugueses, avultam referências a textos de índole confessional que apontam para a irreligiosidade dos filósofos modernos e para os perigos do livre-pensamento. A literatura apologética explora, em toda a extensão, a ideia da diluição do poder da razão,

contingente e limitada, ante os superiores desígnios de Deus. Os fundamentos desta corrente baseiam-se na sustentação doutrinal da existência de Deus e da sua natureza, na crença na imortalidade da alma e na esperança da salvação. Com este objetivo, os apologistas da fé exploram a insuficiência da religião natural, a indispensabilidade da autoridade da Revelação, a justificação dos dogmas e mistérios, a doutrina dos milagres, os fundamentos do culto e da ortodoxia católica, a dualidade metafísica do deísmo e os perigos filosóficos do ateísmo.

É claro que este combate doutrinal foi acompanhado por um reforço da censura. O edital de 10 de julho de 1769 da Real Mesa Censória denuncia a introdução no país de “vários livros corruptores da religião e da moral e opostos á conservação e sossego público da Monarquia” (*Collecção de Editaes...*, s.d.). Outro documento assaz polémico, a carta pastoral do bispo de Coimbra, D. Miguel da Anunciação, data de 8 de novembro de 1768, revelava, em simultâneo, grande preocupação pela aceitação alcançada em Portugal pelos mais representativos autores das Luzes: Voltaire, Rousseau, Helvécio, d’Holbach, D. Hume, D’Argens e outros. Neste documento, o bispo proscrito por Pombal refere a “grande aflição” causada por obras e “escritos perversos e escandalosos” que atacavam “os ditames mais sólidos da moral” e os princípios mais sagrados da religião católica (RODRIGUES, 1982, 285-286).

Convergindo na identificação das ideias a combater, os tribunais da Igreja e do Estado passam a funcionar em unísono, sob a tutela da Coroa. Dada a pressão exercida pela literatura clandestina, que continuava a ter aceitação nos grandes centros urbanos, procurou-se aperfeiçoar o aparelho censório, substituindo a Real Mesa Censória pombalina pela Real



Mesa da Comissão Geral sobre o Exame e Censura dos Livros (1787), instituída por D. Maria I. Na sequência da criação deste organismo, em 1795 foi restaurada a censura tripartida do Desembargo do Paço (autoridade régia), do ordinário da Diocese (autoridade episcopal) e do Santo Ofício (autoridade pontifícia). Enfim, a insuficiência dos mecanismos de exame prévio e a marcada intolerância das elites governativas perante o debate de ideias e o curso dos acontecimentos políticos europeus, mormente depois da Revolução Francesa, forçaram a denúncia pública de novos princípios e sentimentos políticos, filosóficos, teológicos e jurídicos. A par do reforço dos poderes censório e policial da monarquia, clarificam-se os métodos, argumentos e temas em disputa.

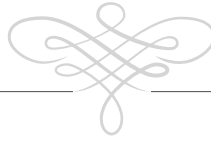
Durante o período pombalino, o português Luís José Pereira publica, em Madrid, a sua *Theodicea* (1771), obra de matriz metafísica leibniziana que pondera a validade do sensismo e discute os avanços do naturalismo filosófico. Ao contrário das reservas que este título concitou nos meios académicos portugueses, maior sucesso teve, entre nós, a refutação da incredulidade das Luzes feita por Cevallos y Mier, *Falsa Filosofia* (1774-76).

Para o reforço do integrismo católico contribuíram também as leituras posteriores de Juan Pablo Forner, *Oración Apologética por la España y Su Mérito Literário* (1786), Pablo de Olavide, *El Evangelio en Triunpho, o História de Un Filósofo Desenganado* (1797) e, entre outros, Rafael Velez, *Preservativo contra la Irreligion* (1813). Ao lado destas expressões tipicamente peninsulares de afirmação da universalidade do cristianismo, tiveram uma aceitação menos vibrante os textos teosóficos e místicos de Claude de Saint-Martin, em especial *Des Erreurs de la Vérité* (1775) e *Ecce Homo* (1792). Dito de outro modo, o martinismo e o iluminismo de Martinès

de Pasqually e de Jacob Boehme não lograram alcançar, em Portugal, uma aceitação generalizada. Já a produção nacional no campo da literatura apologética, não sendo particularmente copiosa, é, apesar de tudo, muito expressiva.

Para melhor se perceber o alcance da refutação pública de valores e categorias de pensamento que desencadeiam uma cascata de críticas, mas também de que modo o escândalo encoraja o combate de ideias, consideramos dois momentos na imposição deste segmento de livros em Portugal. Até meados do séc. XVIII, a consolidação das verdades da fé e a afirmação da unidade doutrinal do cristianismo não colidem abertamente com os progressos da filosofia natural. Os modernos cultores das ciências e das letras convocam mesmo os avanços do conhecimento para exprimirem o sumo poder e a onisciência de Deus, Criador do mundo, como atestam as reflexões de Teodoro de Almeida, Fr. Manuel do Cenáculo e Luís António Verney. Deve salientar-se que o compromisso estabelecido entre o modelo de inteligibilidade da física experimental e o modelo de racionalidade aplicado à compreensão da religião revelada alimentou um segmento importante da livraria de divulgação científica no séc. XVIII, onde avultam nomes como Derham, Neuiwen-tyt, Lesser, Pluche e Dullard. A influência desta corrente, designada de física teológica, foi marcante no pensamento filosófico português de Setecentos.

Em dissonância com esta última tendência, largamente dominante nos meios eruditos e académicos, a associação dos filósofos das Luzes a uma espécie de complô filosófico antirreligioso e anticatólico ocorre, depois da déc. de 50, na pastoral e na propaganda apologética de orientação marcadamente antienciclopédista. Este segundo grande momento de expansão da literatura apologética



está relacionado com a voga crescente de novelas de carácter libertino e antirreligioso, a maioria das quais estrangeiras, às quais se associam os efeitos causados pelos textos de propaganda política que têm como referente direto ou indireto os sucessos da Revolução Francesa.

A linha de fronteira do combate que se vai travar na segunda metade do século é claramente definida por Teodoro de Almeida na dedicatória da *Recreação Filosófica* (1751). Nesta obra, começa por admitir que o seu labor filosófico se destina ao vulgo, obedecendo, conquanto, a um duplo propósito: o de divulgação dos avanços registados no conhecimento da natureza e o de combate à imoralidade libertina do século. A este autor, considerado um dos mais esclarecidos divulgadores dos estudos da física e da filosofia natural em Portugal, que lera a *Démonstration de l'Existence de Dieu Tiré de la Connaissance de la Nature* de Fénelon, repugnava o princípio da autossuficiência da razão; o universo físico, na sua regularidade intrínseca, não era compreensível sem Deus. Para Teodoro de Almeida, a ordem e a beleza da natureza criada por Deus legitimava o pleno entendimento dos seus atributos. Sob este ângulo de observação, a sua obra *Feliz Independente do Mundo e da Fortuna* (1779), inspirada no *Télémaque* de Fénelon, reflete e aprofunda, no plano estético e afetivo, a sua visão apologética. Esta, desenvolvida em oposição ao mecanicismo e ao deísmo, ilumina o diálogo em torno dos temas e problemas expostos e discutidos em *Recreação Filosófica* (1751-1800). Porém, com o intuito claro de travar os ecos de descristianização reavivados pela Revolução Francesa, Teodoro de Almeida, numa segunda fase, privilegia a redação de obras de cunho marcadamente devocional, aproximando-se de um registo místico e visionário algo distinto da

matriz racionalista católica da primeira fase da sua reflexão apologética.

Mais pragmática, ainda que enformada por idênticos pressupostos filosóficos, é a atitude esclarecida do erudito franciscano Manuel do Cenáculo. Para este bispo e conselheiro político de Pombal, o conhecimento científico ditava o progresso da civilização, permitindo unir a realização espiritual do homem com a vocação expansiva da razão em busca de felicidade e em harmonia com Deus, princípio que sempre sustentou e que também foi fio condutor da sua pastoral no bispado de Beja e no arcebispado de Évora. Acrescente-se que em Fr. Manuel do Cenáculo, à semelhança do que acontece com outros membros eruditos da Igreja nacional, a aproximação ao jansenismo não é ditada por questões ascéticas e doutrinárias, mas pelo impacto causado pelo envolvimento daquela corrente na campanha antijesuítica (Antijesuítismo), particularmente enfatizada no seio da opinião pública europeia depois da déc. de 50.

A par de Fr. Manuel do Cenáculo, destacam-se no campo da militância apologética José Mayne, autor da *Dissertação sobre a Alma Racional onde Se Mostram os Sólidos Fundamentos da Sua Imortalidade, e Se Refutam os Erros dos Materialistas Antigos e Modernos* (1778), e António Ribeiro dos Santos, autor de *A Verdade da Religião Cristã* (1787) e de *De Sacerdotio et Imperio* (1770). Estes apologistas da religião, que conhecem os mais importantes textos estrangeiros, que exploram e criticam, orientam as suas reflexões para a defesa da tradição e salvaguarda da integridade confessional do catolicismo, opondo, sistematicamente, a religião revelada à religião natural e fazendo ressaltar uma constante preocupação antideísta, antifilosofista e antimaterialista. António Ribeiro dos Santos está também longe de ter tomado uma posi-





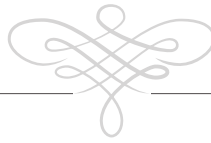
Fr. Manuel do Cenáculo (1724-1814).

ção singular em relação à questão dos milagres. Outros autores portugueses, imbuídos de racionalismo, procuram travar, no campo filosófico, os argumentos contrários de Fontenelle, Espinosa, Holbach, Diderot e Rousseau, defendendo que os milagres de que fala a Escritura não são acidentes excepcionais de uma razão universal de fundamento divino, mas, como afirma António Ribeiro dos Santos, “todo um efeito superior às leis da Natureza e ao poder da criatura” (SANTOS, 1787, 77). Recorde-se que a ideia da salvaguarda do império de Deus sobre a natureza e sobre o homem por Ele criados estava no centro da polémica, cronologicamente próxima, que havia oposto George Campbell, John Douglas e William Paley a David Hume. Contra o ceticismo religioso deste último, autor de *Dialogues concerning Natural Religion* (1779), aqueles teólogos fizeram do milagre a chave de explicação da perpetuidade do dogma, respeitando a tradição cristã.

Portanto, com alguma atualidade, a crença na intervenção miraculosa de

Deus tanto inclinava a reflexão filosófica de Bento de Sousa Farinha para a apologetica, como aproximava o discurso de Francisco Lourenço Roussado de uma posição persecutória no campo político-religioso, conforme comprova o *Sistema dos Ímpios contra o Sólido Fundamento dos Estados, Impregnado e Convencido pelas Vantagens da Sociedade Fundadas na Religião Cristã* (1798). Concomitantemente, a persistência da visão providencialista, favorável à intervenção miraculosa das criaturas celestes, é bem acolhida na literatura parenética e na pastoral, onde sobressaem nomes como os dos cardeais patriarcas Francisco I e José II, Fr. Joaquim de Santo Agostinho França Galvão e, num registo mais moderado, Fr. Caetano Brandão.

Numa linha de argumentação mais metafísica e moral e menos teológica colocase o autor da *Dissertação sobre a Combinação das Ideas Intellectuaes e Sensíferas, para Fazer Progresso da Notícia de Hum só Deos para Conhecimento de Huma só Religião: Dividida em Duas Partes com Hum Tratado em que Se Destroe o Erro dos Naturalistas* (1791), que correu anónima. Esta obra remete, pelo conjunto de referências que comporta, para o vasto e impressionante acervo de obras de literatura apologetica, de origem estrangeira, existentes em bibliotecas de conventos, de paços episcopais, de palácios, de casas senhoriais e de particulares bem como da Univ. de Coimbra. Entre os autores mais representados nessas coleções, contam-se: Patouillet, Nonnotte e Chaudon, que refutam em bloco os filósofos modernos e tomam Voltaire como emblema maligno do século; Crouaz, crítico de Pope e do otimismo de Leibniz e Wolff; os abades Bergier e Yvon, antagonistas de Rousseau; Boullier, opositor de Locke e de Voltaire; o abade Gouchat e o Oratoriano Lelarge de Lignac, acerbos contendores de Pierre Bayle, Diderot, Helvétius e muitos mais. Enfim,



sob vários prismas e com diferentes textos e paratextos, os opositores das Luzes impõem a imagem de um século frívolo, decadente e ruinoso.

Numa zona de penumbra, mais propensa à consideração social e moral e menos afeita à discussão da problemática religiosa em si mesma, Louis Antoine Caraccioli – um dos autores mais representados nos espólios livreiros da época, com uma coletânea de obras escolhidas vertida para português e muitos títulos publicados avulsamente – tende a avolumar o sentimento de desconfiança da gente comum em relação às aspirações das Luzes. Mas esta posição de reserva não o impede também de cultivar um certo distanciamento crítico em relação a sectores integristas e ultramontanos. Em seu entender, depois da herança luminosa do séc. xvii, patente no domínio científico, o tempo presente, prenhe de promessas desmedidas, corria desvairado e sem controlo, com evidentes sinais de frivolidade, incredulidade e decadência. Idêntica é a percepção que Monnet tem dos males sociais e morais da época, conforme expressam as célebres *Cartas de Certa Mãe a Seu Filho para Lhe Provar a Verdade da Religião Cristã: I pela Razão, II pela Revelação, III pelas Contradições, em que Incorrem os Que a Combatem*, traduzidas por Francisco Lourenço Roussado e publicadas em três volumes, entre 1786 e 1790. Neste tipo de enfrentamento filosófico e ético, a face escondida das Luzes é revelada pelo viés da crítica. Uma eloquente prova deste mecanismo de exposição é *O Deísmo Refutado por Si Mesmo, ou Exame dos Princípios de Incredulidade, Espalhados nas Diferentes Obras de João Jacques Rosseau em Forma de Cartas*, do abade Bergier, que foi traduzido por Francisco Coelho da Silva e publicado em Portugal, em 1787, cerca de 20 anos depois da 1.ª edição francesa. Dando a conhecer o fundamental do

pensamento de Rousseau, a refutação de Bergier estigmatiza, no essencial, a liberdade de pensamento e denigre a tolerância como valor social e político. O tolerantismo – palavra que surge nesta época para exprimir o sistema de opiniões favoráveis à tolerância religiosa e civil – representa um desvio perigoso e inadmissível à unidade da fé, pois faz perigar a esperança da salvação e afasta os povos da verdade religiosa. Os mais altos desígnios dos apóstolos das Luzes e os insondáveis caminhos abertos por libertinos, ateus, materialistas e revolucionários aparecem assim confundidos sob a designação de tolerantismo, conceito que anatematiza, simultaneamente, a livre expressão do pensamento e a livre opção de crença religiosa.

Neste quadro de ideias, a perspetiva teológico-política é assumida para conter o debate intelectual, confundir os crençes, banir a dissidência e proclamar, em nome da unidade confessional do Estado, a intolerância religiosa e civil. Ainda debaixo desta conceção, a perseguição e condenação dos filósofos partidários da tolerância adquire contornos de luta religiosa, sendo os seguidores das várias sensibilidades em presença equiparados a correligionários das mais perigosas seitas. Na torrente de obras de polémica religiosa e política publicadas na viragem do séc. xviii para o xix, as diatribes, os sermões, as traduções, os poemas e os ensaios do P.º José Agostinho de Macedo ocupam um lugar de destaque. O filosofismo das Luzes, parcialmente interpretado, servia-lhe de acicate contra o tolerantismo. Com exaltação, aponta a dedo os cismáticos, os inimigos da ordem pública, os corruptores da moral, os incrédulos e os maçons. Seguindo de perto Barruel, sustenta que os sequazes do enciclopedismo, do materialismo e do livre-pensamento fazem parte de uma conspiração



**Leonor de Almeida, marquesa de Alorna (1750-1839).**

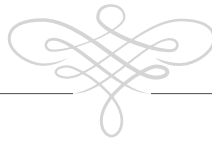
universal para destruir a Igreja e abalar a monarquia. Em abono desta perspectiva, traduz parcialmente *Mémoires pour Servir à l'Histoire du Jacobinisme* (1797) de Barruel, trabalho a que dá o título de *Segredo Revelado ou Manifestação do Systema dos Pedreiros, e Iluminados, e a Sua Influencia na Fatal Revolução Francesa* (1809-1812).

Na conjuntura que antecede a Revolução Liberal de 1820, as ideias de Barruel, bastante disseminadas, participam da tendência para a radicalização das posições ultramontanas e conservadoras na sociedade portuguesa. Neste contexto, destacam-se José Morato, Fr. Fortunato de São Boaventura e Joaquim José Pedro Lopes. Este último publicista, bem conhecido pela sua adesão ao miguelismo, traduziu Jean Wendel Wurtz, *Os Percussores do Anti-Christo; História Profética dos Mais Famosos Impios Que Tem Havido desde o Estabelecimento da Igreja até aos Nossos Dias; ou a Revolução Francaza Profetizada por S. João Evangelista* (1818); Clausel de Montals, *A Religião Provada pela Revolução* (1819); e *Atalaia contra Pedreiros-Livres: Discurso sobre*

*a Sua Origem, Instituto, Segredo e Juramento* (1817) do castelhano.

Por fim, deve salientar-se que a importância da problemática religiosa na conformação de uma visão crítica, não das Luzes, mas dos seus efeitos, foi determinante para a afirmação da sensibilidade romântica, que desperta por entre conflitos e tensões quase insanáveis. Neste contexto, torna-se relevante a aproximação de Manuel Fernandes Tomás ao pensamento de Antoine-Adrien Lamourette. Ao patriarca da Revolução de 1820 deve-se a tradução de *Pensamentos sobre a Filosofia da Incredulidade ou Reflexões sobre o Espírito e o Desígnio dos Filósofos sem Religião do Presente Século* (1796), publicados 10 anos após o seu aparecimento em França, num tempo em que o seu autor, bispo constitucional de Lyon, se afirmava, com moderação, porta-voz de uma conceção de cristianismo social, impregnada de categorias filosóficas.

Também a perceção das contradições forjadas no seio do otimismo racionalista das Luzes acarreta da parte de outra leitora dos filósofos do século, D. Leonor de Almeida, a marquesa de Alorna, a rejeição de alguns dos mais consagrados enunciados desse ideário filosófico. No seu pensamento brilha a chama da fé. Impelida pela meditação da Bíblia, a marquesa de Alorna busca insistentemente motivos e vias de renovação exterior do catolicismo em Lamennais e Chateaubriand. Do primeiro, traduziu o *Ensaio sobre a Indiferença em Matéria de Religião* (1820), e tornou bem patente a sua afeição doutrinal e filiação estética em relação ao autor do *Génie du Christianisme*, que leu no original francês, muito antes da tradução de Bevenuto António Caetano de Campos, datada de 1817. A adaptação da ideia de perfeitibilidade do homem, axial à ética social das Luzes, acabava assim por se combinar com



a aspiração de salvação e de felicidade cristã, no respeito pelas fontes da crença e em frontal oposição a deístas, materialistas e tolerantistas. Neste ponto, a marquesa de Alorna aproxima-se da posição crítica de Madame De Gentilis, que, em *La Connaissance de Soi-Même, Considérée la Base du Bonheur de l'Homme, sous le Rapport de la Religion, de la Morale, et de la Société; Suivi d'Un Traité de l'Homme* (1789), postula uma via introspectiva e confessional de recuperação do indivíduo, renunciando, com base na mensagem cristã, aos apelos de uma razão autossuficiente em busca de liberdade. Em suma: na viragem do século, depois de uma tenaz e persistente campanha, a literatura apologética católica, que crescera à sombra da rejeição e do debate de ideias das Luzes, embora mantendo um cunho marcadamente antiprogressista e conservador, acabava por encontrar novos motivos de afirmação social e cultural no contexto expansivo da mentalidade burguesa e da sensibilidade romântica.

**Bibliog.:** ANASTÁCIO, Vanda, “Alcipe e os Salmos”, *Via Spiritus*, vol. 12, 2005, pp. 109-153; ANDRADE, António Alberto de, “Bibliografia da polémica verneiana (livros portugueses e espanhóis)”, *Brotéria*, vol. XLIX, fascs. 2-3, ago.-set. 1949, pp. 210-232; *Id.*, *Vernei e a Cultura do Seu Tempo*, Coimbra, Por Ordem da Universidade, 1965; ANDRADE, Maria Ivone de Ornellas, *José Agostinho de Macedo Um Iluminista Paradoxal*, 2 vols., Lisboa, Colibri, 2001; ARAÚJO, Ana Cristina, *A Cultura das Luzes em Portugal. Temas e Problemas*, Lisboa, Livros Horizonte, 2003; CAEIRO, Francisco da Gama, *Frei Manuel do Cenáculo: Aspectos da Sua Actuação Filosófica*, Lisboa, Instituto de Alta Cultura, 1959; CALAFATE, Pedro, *A Ideia de Natureza em Portugal no Século XVIII (1740-1800)*, Lisboa, INCM, 1994; *Id.* (dir.), *História do Pensamento Filosófico Português*, vol. III, Lisboa, Caminho, 2001; *Collecção de Editaes, Que Se Tem Publicado pela Real Meza Censoria, Erecta por elRey Fidelissimo D. José I Nosso Senhor, pelos Quaes Se Prohibe*

*Vários Livros. Desde 10 de Junho de 1768 até 6 de Marco de 1775*, Lisboa, Regia Officina Typographica, s.d.; DIAS, José Sebastião da Silva, *Portugal e a Cultura Europeia (Séculos XVI a XVIII)*, 2.ª ed., Porto, Campo das Letras, 2006; DOMENECH, Jacques, “Anti-Lumières”, in DELON, Michel (dir.), *Dictionnaire Européen des Lumières*, Paris, PUF, 1997, pp. 96-102; DOMINGUES, Francisco Contente, *Ilustração e Catolicismo. Teodoro de Almeida*, Lisboa, Colibri, 1994; LOCKE, John, *Ensaio Philosophico sobre o Entendimento Humano*, ed., introd. e apres. Joaquim de Carvalho, Coimbra, Imprensa da Universidade, 1950; MARCADÉ, Jacques, *Frei Manuel do Cenáculo Vilas Boas: Evêque de Beja, Archevêque d’Evora (1770-1814)*, Paris, FCG, 1978; MARTINS, Teresa Payan, *A Censura Literária em Portugal nos Séculos XVII e XVIII*, Lisboa, FCG/FCT, 2005; MASSEAU, Didier, *Les Ennemis des Philosophes. L’Antiphilosophie au Temps des Lumières*, Paris, Albin Michel, 2000; MONCADA, L. Cabral, *Estudos de História do Direito*, vol. III, Coimbra, Por Ordem da Universidade, 1950; MONOD, Albert, *De Pascal a Chateaubriand, les Defenseurs Français du Christianisme de 1670 a 1802*, Genève, Slatkine, 1970; MORTIER, Roland, *Clartés et Ombres du Siècle des Lumières*, Genève, Droz, 1969; PEREIRA, José Esteves, *O Pensamento Político em Portugal no Século XVIII – António Ribeiro dos Santos*, Lisboa, INCM, 1982; RODRIGUES, Manuel Augusto, “Pombal e D. Miguel da Anunciação, bispo de Coimbra”, *Revista de História das Ideias*, vol. 4, 1982, pp. 207-298; SANTOS, António Ribeiro dos, *A Verdade da Religião Christã*, vol. I, Coimbra, Real Imprensa da Universidade, 1787; SANTOS, Zulmira, *Literatura e Espiritualidade na Obra de Teodoro de Almeida (1722-1804)*, Lisboa, FCG/FCT, 2007; SOZZI, L. (org.), *Ragioni del Anti-Illumismo*, Alessandria, Edizioni dell’Orso, 1992.

ANA CRISTINA ARAÚJO



## Anti-imigração

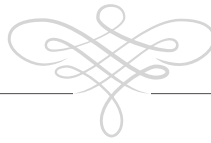
Na Europa, as migrações têm sido, ao longo dos tempos, um importante fator de desenvolvimento e de mudança social, cultural, económica e política. Desde meados do séc. XIX até à déc. de 50 do séc. XX, a Europa foi, predominantemente, um emissor de fluxos migratórios. Estima-se que, no período de 1820 a 1940, entre 55 a 60 milhões de europeus emigraram, 38 milhões dos quais tinham como país de destino os EUA. Contudo, após a Segunda Guerra Mundial, e sobretudo a partir dos anos 60 do séc. XX, o velho continente tornou-se, rapidamente, um espaço receptor de migrações internacionais. Entre as décadas de 1960 e 1990, o saldo migratório nos Estados membros passou de 1,1 milhões em 1969 para aproximadamente 10 milhões em 1999 (WANNER, 2002). Em 2011, e segundo um relatório do Eurostat (VASILEVA, 2012), 33,3 milhões de residentes na UE, *i.e.*, 6,6 % da população total, eram cidadãos estrangeiros. Destes, 20,5 milhões eram oriundos de países terceiros, sendo os restantes 12,8 milhões de outro país membro da União Europeia.

Face às profundas mudanças verificadas no sistema migratório europeu, importa assinalar, além do forte crescimento, a grande heterogeneidade dos fluxos migratórios, caracterizados por uma acentuada estratificação social e diversidade cultural. Esta “super-diversidade”, na expressão feliz de Steven Vertovec, está associada a novos projetos migratórios em rede, a novas formas de afirmação identitária e de cosmopolitismo, bem como a novas desigualdades sociais, novas discriminações e novos preconceitos.

A reconfiguração dos padrões de mobilidade geográfica na Europa tem tido um impacto direto nas estruturas sociais e no exercício da democracia nos países de acolhimento. Ao longo dos tempos, os Estados e a opinião pública responderam de forma diversificada aos novos desafios das migrações internacionais no espaço europeu. As políticas de imigração, a opinião pública e os discursos anti-imigração e xenófobos têm evidenciado, porém, discordâncias e contradições crescentes.

No que se refere às políticas de regulação e de integração de imigrantes, incluindo as leis de nacionalidade, existiu uma grande diversidade de respostas institucionais. Até meados da primeira década do séc. XXI, verificou-se uma tendência para a liberalização. Segundo o Index de Políticas de Integração de Migrantes (Migrant Integration Policy Index – MIPEX), os 31 países da Europa e da América do Norte analisados têm tido, em média, políticas favoráveis à integração dos imigrantes, sendo de sublinhar os resultados obtidos por Portugal, que colocam o país em segundo lugar, logo a seguir à Suécia, na classificação global dos países com as melhores práticas de integração dos imigrantes.

Contudo, sobretudo após os atentados do 11 de setembro de 2001, a ideologia do multiculturalismo, o reconhecimento da diversidade cultural e as políticas migratórias inclusivas têm sido alvo de um longo e polémico debate político, social e académico. Acresce a isto a rápida ascensão de forças políticas de extrema-direita, nacionalistas e anti-imigração, que têm vindo a ganhar terreno junto de alguns sectores do eleitorado europeu, galvanizados pela ameaça terrorista e por sentimentos xenófobos e anti-islâmicos. De particular importância é a crescente popularidade e a consolidação de partidos com um programa



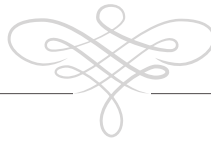
anti-imigração, nomeadamente: a Front National, em França; o Partido da Liberdade, na Holanda e na Áustria; a Aurora Dourada, na Grécia; o Partido da Independência do Reino Unido; e a Plataforma pela Catalunha, em Espanha. Existe ainda uma crescente tendência das correntes políticas dominantes para a adoção de políticas imigratórias mais restritivas e securitárias, na tentativa de captar o eleitorado alinhado à extrema-direita.

No que concerne à opinião pública, as múltiplas auscultações realizadas no espaço europeu revelam, em geral, uma atitude positiva face à presença das comunidades imigrantes: destacam-se a aceitação do seu contributo para o país recetor, a tolerância face à diversidade cultural e a valorização da igualdade de direitos. A título de exemplo, os resultados do *Flash Eurobarometer* de 2007 revelam que a maioria dos inquiridos (72 %) considera que a diversidade cultural associada às comunidades imigrantes constitui uma fonte de enriquecimento para os países recetores. No que respeita à igualdade de direitos, dois em cada três cidadãos europeus defendem a igualdade entre cidadãos e imigrantes legais (*Special Eurobarometer*, 2012). À entrada da segunda década do séc. XXI, verifica-se que, mesmo em países em que políticas migratórias mais restritivas constam da agenda política, estas tendem a não coincidir com a opinião pública em geral.

A singularidade do caso de Portugal configura-se a partir de várias dimensões. Primeiro, tal como em outros países da Europa do Sul, os fluxos de imigração apenas se tornaram significativos a partir do final dos anos 70 do séc. XX. Em 2011, o total de estrangeiros no país ascendia a quase 450.000 indivíduos, representando 4,2 % da população total, um valor inferior à média europeia, de acordo com dados do Eurostat (VASILEVA, 2012).

Segundo, por razões que encontram eco na história do país, muitos dos imigrantes estrangeiros têm origem no espaço lusófono, tanto nas ex-colónias africanas como no Brasil. Em consequência, abundam as identidades mistas e são numerosos os traços de continuidade com a sociedade portuguesa. Terceiro, a saída de portugueses nunca cessou, pelo que a experiência da imigração sempre coexistiu com a da emigração. Por estas razões, a relação com os imigrantes nunca foi da mesma natureza daquela que ocorreu em outros países europeus de acolhimento, com imigração mais prolongada ou culturalmente mais diversa.

Em termos políticos, a aceitação da imigração é muito evidente. Tanto na vertente da regulação como na da integração de imigrantes, verificou-se, a partir das últimas décadas do séc. XX, uma assinalável continuidade ou, pelo menos, confluência de posições entre os protagonistas. As sucessivas leis de imigração, criadas por governos de diferentes tons políticos desde os anos 80 do séc. XX, têm obtido a aprovação, explícita ou tácita, dos partidos de oposição, quer os que pertencem ao arco governamental, quer outros com representação parlamentar. Os mecanismos de regularização de imigrantes têm sido postos em prática por governos liderados pela esquerda e pela direita. As políticas de integração têm encontrado um consenso ainda maior entre os partidos políticos. Mesmo as modificações da lei mais relevante da identidade nacional – a lei da nacionalidade – têm sido aprovadas com um consenso alargado. Ao contrário do que sucede em outros países europeus, os partidos de extrema-direita com uma agenda anti-imigração são residuais. Por seu lado, os principais atores da sociedade civil – igrejas, sindicatos, associações patronais, associações de imigrantes,



outras ONG – têm manifestado acordo com a maior parte das opções políticas.

No plano institucional, não surpreende a existência de um apoio sólido aos direitos e à integração dos imigrantes. A Constituição da República Portuguesa concede, desde logo, igualdade de direitos aos cidadãos nacionais e estrangeiros, excluindo apenas estes últimos de alguns direitos políticos e algumas funções do Estado. O principal órgão governamental de apoio à imigração – inicialmente designado por Alto Comissariado para a Imigração e Minorias Étnicas e, posteriormente, por Alto Comissariado para a Imigração e Diálogo Intercultural – existe desde meados dos anos 1990, tendo reforçado o seu papel ao longo de diferentes legislaturas. A sua ligação com vários atores da sociedade civil, incluindo os representantes dos imigrantes, é muito forte. A Comissão para a Igualdade e Contra a Discriminação Racial, que existe desde o final dos anos 90, assumiu-se como outro garante da inclusão social dos estrangeiros. No seu conjunto, as políticas de integração de imigrantes desenvolvidas em Portugal estão entre as mais avançadas da Europa, constando dos níveis mais elevados do MIPEX, como atrás foi referido, e sendo elogiadas pela ONU e pela Organização Internacional para as Migrações.

Desde as últimas décadas do séc. xx, a reação da população portuguesa à imigração também foi positiva, mesmo denotando alguma ambivalência. Vários estudos e sondagens confirmaram existir uma opinião maioritariamente positiva face aos impactos da imigração, nos planos económico, demográfico e cultural. O argumento segundo o qual os imigrantes devem ter os mesmos direitos que os Portugueses é também defendido pela grande maioria dos cidadãos (de acordo com o *Special Eurobarometer* de 2012, este valor é de 81 %, bem acima da mé-

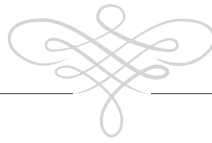


D.R.

**Emigrantes portugueses chegando a Paris (1965).**

dia europeia). Ao mesmo tempo, porém, a proporção dos que consideram que o número de imigrantes deve diminuir, que os imigrantes prejudicam o emprego dos Portugueses ou que estão associados à criminalidade foi aumentando. Por estes anos, os estudos sobre o racismo revelam a existência de uma forte norma antirracista, que contrabalança alguma discriminação contra os estrangeiros. Por esta razão, tem-se falado mais num “racismo subtil” do que num antagonismo clássico. O facto de a animosidade contra os imigrantes não se agravar acentuadamente em períodos de recessão económica, como a que se instalou em Portugal a partir de 2008, sugere que se trata de uma tensão de baixa intensidade.

Em síntese, a imigração de origem estrangeira foi largamente aceite pelas instituições e a sociedade portuguesas. Apesar de se detetar uma tensão latente em alguns grupos sociais, Portugal tem sido um país aberto à entrada de imigrantes. Comparativamente com a Europa, parece existir alguma singularidade nacional, revelada numa maior abertura



à imigração. Não é claro, porém, se esta singularidade resulta do peso de algumas variáveis contextuais ou de uma eventual especificidade cultural dos Portugueses. Por um lado, o carácter relativamente recente da imigração, por comparação com outros países europeus, o predomínio de imigrantes lusófonos e a continuidade da emigração explicam alguma da permeabilidade nacional. Por outro, uma maior abertura cultural na relação com outros povos tem sido enaltecida por várias correntes teóricas e filosóficas – como o lusotropicalismo, inspirado em Gilberto Freyre, e o humanismo universalista, desenvolvido por Jaime Cortesão e Agostinho da Silva. Será necessária uma maior continuidade dos fluxos para se perceber se a diferença portuguesa é um sinal da conjuntura ou um marcador de identidade.

**Bibliog.: impressa:** ANTÓNIO, João, e POLICARPO, Verónica (coords.), *Os Imigrantes e a Imigração aos Olhos dos Portugueses. Manifestações de Preconceito e Perspectivas sobre a Inserção de Imigrantes*, Lisboa, FCG, 2012; CARVALHO, João, *A Política de Imigração do Estado Português entre 1991 e 2004*, Lisboa, Alto Comissariado para a Imigração e Diálogo Intercultural, 2009; KING, Russell, *The New Geography of European Migrations*, London, Belhaven Press, 1993; PIRES, Rui Pena (coord.), *Portugal: Atlas das Migrações Internacionais*, Lisboa, Tinta da China/FCG, 2010; VERTOVEC, Steven, “Super-diversity and its implications”, *Ethnic and Racial Studies*, vol. 29, n.º 6, 2007, pp. 1024-1054; WEINSTOCK, Daniel, “The theory and practice of citizenship in the 21st century: a few international trends”, *Canadian Diversity*, vol. 6, n.º 4, 2008, pp. 3-7; ZINCONI, Giovanna et al. (orgs.), *Migration Policymaking in Europe. The Dynamics of Actors and Contexts in Past and Present*, Amsterdam, Amsterdam University Press, 2011; **digital:** *Flash Eurobarometer*, n.º 217, European Com-

mission, 2007: [http://ec.europa.eu/public\\_opinion/flash/fl\\_217\\_sum\\_en.pdf](http://ec.europa.eu/public_opinion/flash/fl_217_sum_en.pdf) (acedido a 12 jul. 2016); HUDDLESTON, Thomas, “Do people want equal rights for immigrants? MIPEX vs. public opinion”, *Mipex Blog*, 2 jul. 2012: <http://www.mipex.eu/blog/?p=1306> (acedido a 12 jul. 2016); *Migrant Integration Policy Index – MIPEX*: <http://www.mipex.eu> (acedido a 12 jul. 2016); *Special Eurobarometer*, n.º 380, European Commission, 2012: [http://ec.europa.eu/public\\_opinion/archives/ebs/ebs\\_380\\_en.pdf](http://ec.europa.eu/public_opinion/archives/ebs/ebs_380_en.pdf) (acedido a 12 jul. 2016); VASILEVA, Katya, *Population and Social Conditions* [EUROSTAT – *Statistics in Focus*, 31/2012], European Commission, 2012: <http://ec.europa.eu/eurostat/documents/3433488/5584984/KS-SF-12-031-EN.PDF/be48f08f-41c1-4748-a8a5-5d92e-be848f2> (acedido a 12 jul. 2016); WANNER, Philippe, *European Population Papers Series*, n.º 7, Strasbourg, Council of Europe, 2002: [http://www2.unine.ch/repository/default/content/sites/sfm/files/shared/pub/o/o\\_09.pdf](http://www2.unine.ch/repository/default/content/sites/sfm/files/shared/pub/o/o_09.pdf) (acedido a 12 jul. 2016).

ANA PAULA BEJA HORTA  
JOÃO PEIXOTO





## Anti-imperialismo

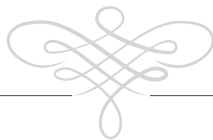
O anti-imperialismo inventou o conceito de imperialismo e concebeu o imperialismo em geral, de que os impérios coloniais eram uma forma particular, como um alvo a abater. Como refere Thomas Hodgkin, autor de referência relativamente a este tema, “o objetivo principal de se procurar perceber o imperialismo é pôr-lhe fim” (HODGKIN, 1972, 109). Portanto, o conceito de imperialismo nasceu no séc. XIX como parte de uma doutrina e de uma prática política de propaganda e militância em oposição à dominação imperial.

Claro que a ideia de império é muito anterior. E desde há muito que se podem registar, quer críticas à utilidade, aos custos e à exequibilidade de uma determinada política específica de expansão imperial, quer denúncias de práticas abusivas, e mesmo objeções morais aos excessos imperiais. Tucídides denunciou, na sua *História da Guerra do Peloponeso*, no séc. IV a.C., o excesso de ambição imperialista que levou Atenas a empenhar-se na desastrosa expedição para dominar a vasta e distante Sicília. Na cultura portuguesa do séc. XVI, surgiu a figura emblemática do Velho do Restelo, que, no épico imperialista que é *Os Lusíadas*, simboliza as vozes de oposição que realmente existiram face à expansão imperial portuguesa no Oriente. Muito antes disso, no séc. I, o historiador romano Tácito deu voz a um chefe tribal em confronto com o exército romano liderado pelo seu sogro Agrícola no que é hoje a Escócia, o qual caracterizava assim a paz imperial romana: “Ao roubo, massacre, à pilhagem, eles dão o

nome de império; eles semeiam devastação e chamam-lhe paz” (TÁCITO, *Agrícola*, I-30). Mas uma coisa são críticas desgarradas, outra é uma rejeição genérica e absoluta da existência de impérios com base numa teoria geral.

O império está longe de ser uma invenção do Ocidente moderno, como veremos adiante quando procurarmos definir esse conceito intimamente ligado ao de imperialismo. Mas será o anti-imperialismo, como teoria geral da expansão imperial e rejeição total militante de qualquer forma de império formal ou de dominação mais informal, uma invenção tipicamente moderna e ocidental? Aparentemente sim, ainda que as críticas genéricas ao imperialismo ocidental se tenham difundido com rapidez para fora do Ocidente no mundo cada vez mais globalizado do final do séc. XIX e do séc. XX, onde, no entanto, pelo menos inicialmente, se confundiram com o antiocidentalismo em movimentos de tipo pan-asiático ou pan-islamista que podiam legitimar outros modelos imperiais, desde o Japão até ao Império-Califado Otomano, passando pela Etiópia.

Uma definição básica de imperialismo é o processo de estabelecer e manter um império, o que significa que não é possível definir “imperialismo” sem definir “império”. O conceito de império antecede em muito o de imperialismo, derivando o termo, como é sabido, do latim “imperium”. Mas a monarquia imperial romana é, por sua vez, inspirada nas monarquias helenísticas. Estes herdeiros de Alexandre Magno inspiraram-se nas tradições do Império Persa, que, por sua vez, beberam na antiquíssima tradição imperial mesopotâmica. Independentemente destas filiações e influências, surgem de forma independente, nas Américas ou no Extremo Oriente, fortes tradições imperiais. O que é que têm em comum todos



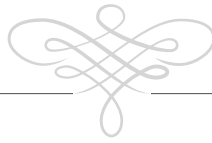
estes impérios? A ideia de um rei dos reis, um poder soberano superior que governa a partir de um centro sobre uma vastidão de periferias subordinadas e distintas. Michael Doyle define império como “um sistema de interação entre duas entidades políticas, sendo uma dominante, a metrópole, que exerce controle político sobre a política interna e externa – a soberania efetiva – da outra, a periferia subordinada” (DOYLE, 1986, 12). Esta definição muito sintética tem a vantagem de englobar tanto impérios formais como informais. É de notar que há uma diferença importante entre aqueles que consideram que só há imperialismo quando há impérios formais – os estritamente anticolonialistas – e a corrente mais forte no anti-imperialismo, que defende que “imperialismo” designa qualquer tipo de relação de dominação por parte de qualquer ator ou fator, desde empresas multinacionais a determinados discursos dominantes, relativamente a uma massa mais fraca. Para estes últimos, pensar o imperialismo obriga a combater a sua injustiça e violência intrínseca.

O conceito de imperialismo é portanto derivado do de império. No entanto, importa acrescentar que ele assume características específicas no final do séc. XIX e início do séc. XX que marcam muito as correntes anti-imperialistas. É uma conceção essencialmente materialista de “imperialismo económico” como “o estabelecimento ou a exploração da dominação para obtenção de permanentes vantagens económicas” que vai prevalecer. Tal significa que “o imperialismo não se limita, portanto, apenas aos casos de dominação formal ou protetorado, mas incluiu formas de dominação informal frequentemente muito mais efetivas e lucrativas que a administração direta” (LANDES, 1961, 496). Nesta medida, em certas definições particularmente influentes no

pensamento e na militância anti-imperialista, nomeadamente na marxista-leninista, o imperialismo está intimamente ligado ao capitalismo avançado, e é um fenómeno ao mesmo tempo mais recente e mais amplo do que o dos impérios tradicionais.

Seja como for, importa sublinhar que durante literalmente milhares de anos o que prevaleceu foi a conceção da guerra como um instrumento normal da política dos monarcas e dos Estados, e consequentemente da expansão imperial como o resultado natural, glorioso, providencial mesmo, de vitórias e conquistas. Se havia impérios era porque Deus ou os deuses o queriam. Na verdade, no séc. XIX, quando o conceito de imperialismo surgiu como alvo do anti-imperialismo, havia ainda adeptos militantes da expansão colonial, da sua alegada missão civilizadora e pacificadora, que adotavam a designação “imperialismo” como algo positivo e necessário. Foi o caso, *e.g.*, do estadista britânico Lord Curzon. Na mesma época, o famoso poeta Kipling assumiu também a defesa poética do que designou como o fardo (imperial) do homem branco. O que é de assinalar do ponto de vista da presente análise é que isso gerou, já nessa época, reações anti-imperialistas, visíveis sobretudo na Grã-Bretanha e nos EUA. Em torno da ideia do fardo do homem negro, *e.g.*, foi criada, por um pastor afro-americano a partir da sua resposta poética anti-imperialista a Kipling, uma associação norte-americana anti-imperialista e antirracista com essa designação.

Em suma, como definiríamos o anti-imperialismo? Como uma oposição de princípio, militante e sistemática, ao que se considera serem as práticas imperialistas de classes e países dominantes, dando a esta questão um lugar prioritário no discurso e na prática política. Mas quais são então as principais correntes do anti-



-imperialismo que se podem enquadrar nesta definição?

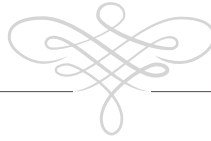
A mais influente no pensamento, mas também na militância imperialista, ao longo do séc. xx foi, sem dúvida, a chamada corrente marxista. No entanto, a ideia de imperialismo e a militância anti-imperialista são anteriores à sua incarnação dita marxista. Mais, paradoxalmente, o anti-imperialismo propriamente dito é estranho a Marx – que se refere ao imperialismo europeu como um contributo indispensável para o progresso no mundo, defendendo que, quando muito, tal como o capitalismo, é um mal historicamente necessário, argumento que é retomado pelo académico marxista Bill Warren. O representante mais influente da corrente geralmente associada à origem do anti-imperialismo, o radicalismo liberal de simpatias socialistas, é J. A. Hobson, cuja publicação, em 1902, de *Imperialismo: Um Estudo* resultou da cristalização das suas críticas ao expansionismo britânico como correspondente do *Guardian* durante a Guerra Anglo-Boer. Claro que parte da influência deste “liberal radical” vem de ser citado por Lenine como uma referência para o seu *O Imperialismo, Fase Superior do Capitalismo*, de 1916. Estes dois textos, com uma leitura muito materialista da expansão imperial e da sua estreita ligação ao capitalismo, irão marcar todo o debate sobre o tema do imperialismo e toda a militância anti-imperialista ao longo do séc. xx, ainda que em parte esta persistência signifique que daqui resultarão numerosas variações.

Por outro lado, importa não esquecer que há formulações anti-imperialistas influentes para além do Ocidente no final do séc. xix e no início do séc. xx – como as de Jamal al-Din al-Afghani no mundo islâmico, Lian Qichao na China ou Rabindranath Tagore na Índia –, mesmo que nalguns casos estas possam depois,

contraditoriamente, surgir ligadas a correntes de pan-islamismo e pan-asianismo, que podiam ser utilizadas para justificar outros imperialismos, como os já referidos do Califado Otomano ou do Império Japonês.

Será, em todo o caso, sobretudo a partir do cruzamento deste anti-imperialismo antiocidental e do anti-imperialismo marxista-leninista que, no contexto pós-1945, se vão gerar dinâmicas muito fortes de militância política e de luta armada, nomeadamente sob a forma de insurreições anticoloniais. Tal resultará no processo de descolonização, com o apoio de Estados que se reclamavam herdeiros do marxismo-leninismo, como a URSS e sobretudo a China maoista, ela própria expressão de uma luta armada triunfante feita em nome do anti-imperialismo.

A desilusão com o impacto real do processo de descolonização levou a um renovar destas correntes de pensamento militante anti-imperialista, já não necessariamente ligado ao conceito de império formal, mas associado a conceitos como neocolonialismo e dependência. Paradigmática disto mesmo foi a publicação, pelo primeiro Presidente do Gana – a primeira colónia de África subsaariana a alcançar a independência –, Kwame Nkrumah, em 1965, de *Neo-Colonialismo: Último Estágio do Imperialismo*. Outras referências importantes nestas correntes anti-imperialistas são autores da América Latina – uma região com uma longa experiência de independência formal e fortes dependências económicas –, como Fernando Henrique Cardoso e Enzo Faletto, autores de *Dependência e Desenvolvimento na América Latina* (publicado originalmente em 1969, em espanhol, e, em 1970, em português). O importante é notar que estes e vários outros autores relevantes nesta corrente apontaram como alvo o imperialismo enquanto sistema de dependência informal



Jamal al-Din al-Afghani (1838-1897).

de uma periferia sujeita a um núcleo desenvolvido, para além do fim dos impérios. A proximidade linguística e o facto de este ser um conceito que parecia ter pertinência para Portugal e não só para as suas colónias levaram a que estas ideias tivessem tido um impacto crescente numa militância anti-imperialista relativamente tardia em Portugal, mas nem por isso irrelevante.

No caso de Portugal, o anti-imperialismo manteve-se durante muito tempo numa posição minoritária, de reduzida visibilidade e sem continuidade ou influência política assinalável. Os raros autores que se atreviam a advogar a possibilidade de alienar os territórios coloniais portugueses que restavam, no pico das crises nacionais no séc. XIX ou no início do séc. XX, alegavam sobretudo a incapacidade de Portugal para daí retirar vantagens. Não se tratava, portanto, propriamente de anti-imperialismo, mas de críticas específicas a uma determinada política de expansão. Só surge em Portu-



Lian Qichao (1873-1929).

gal um discurso anti-imperialista de forma clara, coerente e continuada pela via marxista, quando este assume relevância no discurso do Partido Comunista Português (PCP).

Porém, supremo paradoxo, o próprio regime do Estado Novo também vai utilizar o discurso anti-imperialista. Não contra si próprio, evidentemente, pois a partir de 1951 passa a negar oficialmente ser um império com colónias, mas sim para atacar os EUA, a URSS ou a União Indiana, que procurariam utilizar o anti-imperialismo contra impérios europeus, mas ao serviço do seu próprio imperialismo.

Igualmente significativo é o facto de só a partir de 1957 se verificar, no PCP, a passagem de uma posição de crítica à política colonial do Estado Novo para uma rejeição total do colonialismo, tal como o apoio expresso à rápida concessão da independência aos territórios ultramarinos portugueses.

Esta relativa irrelevância do anti-imperialismo em Portugal é menos surpreen-



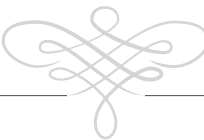
**Rabindranath Tagore (1861-1941).**

dente se tivermos em conta o peso do nacionalismo colonialista no republicanismo português e o peso deste na oposição ao Estado Novo, de tal forma que, nas dinâmicas unitárias da oposição, *e.g.*, em torno das campanhas presidenciais de Norton de Matos em 1949 ou Humberto Delgado em 1958, o anti-imperialismo e o anticolonialismo estão ainda ausentes. Estes só começam a surgir a partir de meados da déc. de 1960, e só nos anos do marcelismo ganham força e visibilidade crescente nas campanhas eleitorais e na propaganda da oposição contra o regime português, nomeadamente em 1973, no 3.º Congresso da Oposição Democrática, realizado em Aveiro.

Talvez mais surpreendente seja a importância central que passaram a ter não só o discurso antiguerra, mas também um discurso cada vez mais abertamente anti-imperialista, no quadro de uma rejeição de princípio crescentemente radical por parte de grupos de militantes católicos progressistas que assumem posições de

dissidência aberta face ao regime. Nestas correntes, há que ter em conta o impacto da nova doutrina papal, nomeadamente das encíclicas *Pacem in Terris*, de 1963, e *Populorum Progressio*, de 1967. Estes grupos de católicos – alguns dos quais, aliás, se vão afastando da Igreja Católica –, que se organizam, *e.g.*, em torno dos *Cadernos GEDOC* [Grupo de Estudos e Intercâmbio de Documentos, Informações e Experiências], são também cada vez mais marcados pelo anti-imperialismo marxista. Tais grupos formaram o núcleo dinamizador da publicação clandestina *Boletim Anti-Colonial (BAC)*, de 1969-1973, e de eventos como a vigília pela paz na capela do Rato, em 1972. Na sua rejeição às guerras da descolonização, aproximaram-se cada vez mais das organizações anti-imperialistas de origem marxista, inclusive das chamadas Brigadas Revolucionárias.

No pensamento e na militância anti-imperialistas portugueses, Portugal passava de orgulhoso poder colonizador a, também ele, vítima da dominação de tipo imperialista. De acordo com Álvaro Cunhal, no célebre documento estratégico *Rumo à Vitória* que irá servir de guia do PCP a partir de 1964, “o imperialismo disfarça-se” através da promoção em Portugal do “chauvinismo de grande potência atizado pelos fascistas, pelos colonialistas e pelos próprios estrangeiros, que, para nos dominarem, estão interessados em que o nosso povo, para não se sentir dominado, cuide que domina outros”. Ou seja, defende que a promoção, pela propaganda oficial, da ideia de que Portugal não é um país pequeno por ser uma grande potência colonial serve imperialismos alheios. Na realidade, Portugal estaria reduzido pelo “agravamento dos laços de dependência [...] à trágica situação de país semicolonial”, nomeadamente como resultado “das dificuldades financeiras provocadas pela desastrosa política de guerra



Boletim Anti-Colonial (BAC), n.º 1.

nas colónias”. No entanto, reconhece que esta situação não é de todo clara para os Portugueses, pelo que é preciso avivar “a consciência nacional que leve a odiar a presença dos imperialistas estrangeiros, que leve a exigir a sua expulsão” da economia nacional (CUNHAL, 1974, 78 e 86-87).

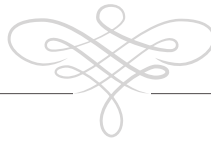
Este é um ponto em que se conjugam uma série de correntes marxistas, que começam a surgir para além do PCP, e outros progressistas mais ou menos radicais, tornando-se um elemento importante de crítica ao colonialismo português, que passa a ser retratado como estando ao serviço não da nação e do povo português, ou sequer dos colonos, mas sobretudo do grande capital estrangeiro que domina sectores-chaves – como o das minas.

Uma militância anti-imperialista ainda mais radical e central surge por via dos dissidentes do PCP, nomeadamente de linha maoísta, com o Comité Marxista

Leninista Português, que depois também se fragmenta em vários movimentos, mas em que se mantém genericamente o peso da militância anti-imperialista. Tal foi o caso do Movimento de Reorganização do Partido do Proletariado (MRPP), que pretendeu mesmo criar os chamados comités de luta como parte de um movimento popular anticolonial unitário. A ideia de guerra a uma guerra colonial vista como imperialista levou alguns destes militantes, no início dos anos de 1970, a abraçarem a luta armada. É o caso da Ação Revolucionária Armada do PCP e das Brigadas Revolucionárias, que se focaram em ataques à bomba a alvos militares a partir, respetivamente, de 1970 e 1972.

O grupo do BAC, liderado por Nuno Teotónio Pereira e Luís Moita – presos políticos libertados a 27 de abril de 1974, na sequência da Revolução que, dois dias antes, derrubara o Estado Novo –, irá reorganizar-se no Centro de Informação e Documentação Anti-Colonial, posteriormente designado Centro de Informação e Documentação Amílcar Cabral, que, dada a fraqueza histórica, em Portugal, do anti-imperialismo, assumiu como missão a sua promoção e difusão pública.

Todas estas correntes convergem, no pós-25 de Abril de 1974, na completa oposição às tentativas de Spínola de adiar a descolonização e de a fazer em termos de nefasto neocolonialismo. Um bom exemplo da típica propaganda anti-imperialista radical deste período é o jornal do MRPP, de maio de 1974, que tem como título de primeira página “NEM MAIS UM EMBARQUE!” e que, em nome da Resistência Popular Anti-Colonial, lança aos soldados e marinheiros o apelo “DESERTEMOS EM MASSA E COM ARMAS!”, defendendo o “REGRESSO IMEDIATO DOS SOLDADOS E MARINHEIROS!” e



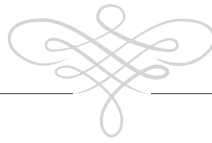
afirmando que “A SEPARAÇÃO E COMPLETA INDEPENDÊNCIA DOS POVOS IRMÃOS DAS COLÓNIAS É O ÚNICO CAMINHO PARA CONQUISTAR A PAZ!” Também se usa como título outra palavra de ordem comum a muita desta militância anti-imperialista em 1974-1975: “O POVO QUE OPRIME OUTRO POVO NÃO PODE SER LIVRE”. Aqui é igualmente evidente o radicalismo e a tendência para lançar o anátema sobre todo e qualquer adversário, neste caso o PCP, o Partido Socialista e o Partido Popular Democrático, como membros dos Governos provisórios: “é a manutenção e a conservação do fascismo o que a Junta [de Salvação Nacional] e o Governo Provisório defendem [...] enquanto discursam sobre a salvação nacional, é a submissão do país aos imperialistas estrangeiros o que a Junta e o Governo provisório executam” (*Luta Popular*, 30 maio 1974, s.p.).

Apesar do radicalismo – ou por causa dele – e das divergências intestinas, estas correntes militantemente anti-imperialistas tiveram um papel importante na propaganda e na promoção de manifestações com a palavra de ordem “nem mais um soldado para as colónias”, que contribuíram para inviabilizar a estratégia spinolista de arrastamento e forte condicionamento da descolonização. Pode, portanto, dizer-se que um dos principais objetivos concretos deste mais recente movimento anti-imperialista português – levar a cabo uma descolonização por rápida transferência de poder para os movimentos independentistas armados – foi concretizado. No entanto, o preço desse sucesso, ou deste radicalismo, parece ter sido um impacto limitado na política portuguesa depois da estabilização do sistema político pós-1976, que se pode considerar que foi acompanhada mesmo de um regresso de uma variante de lusotropicalismo à cultura política portuque-

sa. No quadro mais amplo do Processo Revolucionário em Curso, as nacionalizações podem ser igualmente vistas como parte desta agenda anti-imperialista mais ampla, mas também elas tiveram um impacto limitado no tempo e foram infrutíferas na limitação do peso do investimento estrangeiro, que os governos pós-1976 rapidamente passaram a querer captar.

O séc. XX transformou-se num sangrento, mas aparentemente definitivo, cemitério de todo o tipo de impérios formais. O anti-imperialismo desempenhou neste processo um papel importante como propaganda mobilizadora, como parte do discurso legitimador da consagração da nova norma da autodeterminação para todos, independente da etnia ou de um qualquer critério de civilização, e mesmo de um novo impulso à ajuda ao desenvolvimento. No entanto, daí resultou, pode argumentar-se, a imposição de um modelo de Estado-nação territorial e soberano, e até de um certo desenvolvimentismo no modelo europeu ocidental.

Relativamente a Portugal e às suas ex-colónias, uma questão interessante mas complexa tem a ver com o peso da influência das correntes anti-imperialistas, nomeadamente comunistas, portuguesas na origem das correntes nacionalistas anti-imperialistas africanas, e vice-versa. É claro que alguma relação existiu ao nível das elites que lideraram o processo de luta armada pela independência das colónias portuguesas e que tiveram a experiência de uma formação académica e de uma militância de oposição na metrópole portuguesa. Mas, para além de solidariedades internacionalistas, era também necessário sublinhar a diferença entre os vários grupos como marco de independência nacional. No entanto, o que também é evidente a partir de determinado momento é a influência dos movimentos africanos anti-imperialistas armados



sobre os núcleos de militantes anti-imperialistas em Portugal metropolitano, que se traduz na reprodução e circulação clandestina de textos de propaganda dos movimentos independentistas africanos.

O principal ponto fraco do anti-imperialismo foi ter-se prestado, como outras correntes deste tipo, outros “ismos” e, antes, a simplismo e distorções de efeito mobilizador. Isso não é invulgar quando se trata de propaganda, mas tem custos em termos de sectarismo e radicalismo violento. E não funciona em termos de análise rigorosa, resultando em falhas que muitos estudiosos dos impérios têm apontado. Alguns militantes da causa anti-imperialista faziam-no de forma consciente – uma boa causa exigia boa propaganda, e esta tinha de ser feita a preto e branco. Outros deixaram-se dominar pela sua própria propaganda e abandonaram-se a palavras de ordem e caricaturas, a condenações sumárias, em que tudo e todos os que se opunham aos seus objetivos políticos radicais passaram a ser representantes ou serventuários de alguma forma de imperialismo. Dito isto, é impossível negar que o anti-imperialismo militante – com todos os seus exageros e teorias da conspiração, nos quais todos ou quase todos passaram a ser suspeitos de cumplicidade com uma poderosa rede imperialista à escala mundial – teve um papel importante na queda dos impérios coloniais e na consagração da norma da autodeterminação. Quem considerar que isso é positivo terá de reconhecer o papel do anti-imperialismo no combate a estas realidades.

**Bibliog.: impressa:** ARAÚJO, António de, *A Oposição Católica no Marcelismo: o Caso da Capela do Rato*, Dissertação de Doutoramento em História apresentada à Universidade Católica Portuguesa, Lisboa, texto policopiado, 2011; CAIN, P. J., e HARRISON, M. (orgs.),

*Imperialism: Critical Concepts in Historical Studies*, 4 vols., London, Routledge, 2001; CARDOSO, Fernando Henrique, e FALLETTO, Enzo, *Dependência e Desenvolvimento na América Latina*, Rio de Janeiro, Civilização Brasileira, 1970; CUNHAL, Álvaro, *Rumo à Vitória*, Porto, A Opinião, 1974; CURZON, Lord, “On imperialism”, *The Spectator*, 14 dez. 1907, pp. 5-6; DOYLE, Michael, *Empires*, Ithaca, Cornell University Press, 1986; HODGKIN, Thomas, “Some african and third world theories of imperialism”, in OWEN, R., e SUTCLIFFE, B. (orgs.), *Studies in the Theory of Imperialism*, London, Longman, 1972, pp. 93-114; KOEBNER, Richard, *Imperialism: the Story and Significance of a Political Word, 1840-1960*, Cambridge, Cambridge University Press, 2010; LANDES, David, “Some thoughts on the nature of economic imperialism”, *Journal of Economic History*, vol. 21, n.º 4, 1961, pp. 496-512; MOREIRA, Adriano, *Imperialismo e Colonialismo da União Indiana*, Lisboa, Agência Geral do Ultramar, 1955; TÁCITO, *Agrícola*; THORNTON, A. P., *Imperialism in the Twentieth Century*, Minneapolis, University of Minnesota Press, 1980; WARREN, Bill, *Imperialism: Pioneer of Capitalism*, London, Verso, 1980; **digital:** *Luta Popular*, 30 maio 1974: [http://hemerotecadigital.cm-lisboa.pt/Periodicos/LutaPopular/N18/N18\\_item1/index.html](http://hemerotecadigital.cm-lisboa.pt/Periodicos/LutaPopular/N18/N18_item1/index.html) (acedido a 14 out. 2016).

BRUNO CARDOSO REIS



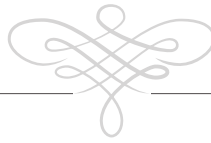


## Anti-industrialismo

A indústria chegou tarde a Portugal, se compararmos o tempo da sua chegada com o da Revolução Industrial, que teve lugar em Inglaterra entre 1770 e 1830. Além disso, a industrialização, depois de chegar, revelou-se um processo lento e pausado: das primeiras oficinas foi-se passando, à semelhança do que acontecia noutros países, para as primeiras manufaturas (uma instalação onde havia um agrupamento de operários sem que houvesse grande maquinização) e depois para as primeiras fábricas (explorações onde já havia maquinização). A tardia entrada da máquina a vapor em Portugal ilustra as dificuldades que a tecnologia experimentou até singrar no país: em 1835, havia apenas uma máquina a vapor entre nós quando, em Inglaterra, já havia cerca de 10.000 em pleno funcionamento; a agricultura continuou, em Portugal, a constituir o principal fator de riqueza, enquanto, noutros países, as máquinas avançavam a todo o vapor. O capitalismo português só conheceu uma indústria de maior porte com a fundação da Companhia União Fabril, no Barreiro, em 1865, data em que lhe foi concedido o alvará para produção de sabões, produção de estearina para velas e fabrico de óleos vegetais. De acordo com o *Inquérito Industrial de 1881*, a indústria portuguesa era responsável por cerca de 1/4 do rendimento nacional, sendo o restante proveniente da agricultura. Nessa altura, segundo o historiador da economia Armando de Castro, “era mínimo o número de instalações fabris dispondo de cem ou mais

operários, trabalhando com o auxílio da força motriz do vapor e socorrendo-se largamente de maquinismos”. A indústria estava também muito localizada em Lisboa e Porto, “com três quartas partes da força motriz industrial, nelas vivendo 70 % a 80 % dos trabalhadores industriais” (CASTRO, 1967, 175-176).

O atraso económico português, um conceito que se insere na ideia mais geral de “decadência nacional” de que falou a geração de 70 no final do séc. XIX (muito em particular Antero de Quental, em *Causas da Decadência dos Povos Peninsulares*), foi investigado por economistas como Armando de Castro, Jaime Reis e Pedro Lains, que procuraram não só descrevê-lo qualitativamente, mas também, sempre que possível, quantificá-lo. Jaime Reis apontou como principais fatores do nosso atraso a dependência externa do país, a estrutura fundiária herdada do Antigo Regime e as estruturas sociais e mentais. Quanto à dependência externa, a tese da falta de matérias-primas é facilmente criticável, como fez Oliveira Martins, um dos nomes da geração de 70, logo em 1885. Por sua vez, a tese da ausência de capitais nacionais já tem pleno cabimento; com efeito, os empréstimos para investimentos industriais apenas eram obtidos a juros altos (só em 1918 foi criado, pela Caixa Geral de Depósitos, o banco estatal, o chamado “crédito industrial”); ligado a este fator, também o elevado analfabetismo nacional foi insistentemente referido como uma das razões profundas para o défice de industrialização em Portugal. David Landes, historiador de economia norte-americano, relembra, em *A Riqueza e a Pobreza das Nações* que, “por volta de 1900, por exemplo, apenas três por cento da população da Grã-Bretanha era analfabeta; o número para a Itália era 48 %, para Espanha 56 %, e para Portugal 78 %” (LANDES, 2001, 279).



A industrialização teve, logo desde o seu início, no mundo como em Portugal, os seus inimigos, que a acusavam, dada a substituição do trabalho braçal por maquinismos, primeiro movidos a vapor e depois a eletricidade, de desumanizar os trabalhadores e de os sujeitar ao ritmo das máquinas. Ficou célebre o movimento dos ludistas, o grupo de operários ingleses que, de 1811 a 1817, destruiu algumas máquinas em instalações fabris, numa das primeiras manifestações violentas contra a industrialização em todo o mundo. Em Portugal, não ocorreu nenhum fenómeno de semelhante amplitude, o que se percebe, dada a incipiência da indústria nacional. No entanto, logo que passou a haver algumas manufaturas e fábricas, passaram também a ocorrer entre nós numerosas greves, cujas principais razões eram os baixos salários, os horários de trabalho excessivos ou, mais genericamente, a reclamação de melhores condições laborais. Realizaram-se algumas greves gerais, designadamente por ter havido, em moinhos de açúcar, substituição de mão de obra humana por máquinas. Antero de Quental, o poeta e filósofo, e José Fontana, um publicista nascido na Suíça, foram grandes impulsionadores da consciência operária, no sentido da aquisição e consolidação do direito à greve em finais do séc. XIX.

A luta contra a industrialização, pelo menos nas suas manifestações mais desumanas, não foi apenas protagonizada por operários, cada vez mais organizados em sindicatos. No movimento de anti-industrialização, houve ideólogos que advogavam claramente o primado da agricultura em detrimento da indústria, na linha dos fisiocratas do séc. XVIII, como os franceses François Quesnay e Anne Robert Turgot. Um dos neofisiocratas portugueses, no virar do séc. XIX para o XX, foi Anselmo de Andrade, economista, proprietá-

rio agrícola, escritor, jornalista e político; foi ministro dos Negócios da Fazenda no Governo de Hintze Ribeiro e no último Governo da monarquia, presidido por Teixeira de Sousa e é o autor de *Portugal Económico* (1902), obra que conheceu nova edição em 1918, sob o título *Portugal Económico. Teorias e Factos. Economia Descritiva*. Nesta obra, Andrade pronunciou-se contra o industrialismo invocando a ausência de matérias-primas em Portugal: “Faz-se um grande mal ao país tentando transformar em fabril uma indústria, que verdadeiramente só pode ser agrícola, e preparam-se acaso para o futuro crises industriais, que não têm por certo tão fácil e pronto remédio como as agrárias” (ANDRADE, 1918, 343). Também se interrogou sobre o movimento operário no caso de desemprego industrial: “todos sabem o que é uma multidão de operários na rua, sem trabalho e com fome”. Para este ruralista, os portugueses teriam “aptidões de agricultor e comerciante” (*Id., Ibid.*, 243) e não de operários.

De facto, não se tratava de nenhuma falta de vocação, mas sim de falta de preparação dos trabalhadores, em especial para ocuparem níveis intermédios nas fábricas. Isso causou a vinda de mestres estrangeiros, em particular para fábricas de vidro ou de cerâmica, assim como a criação das primeiras escolas industriais. José de Oliveira Simões, em “Escorço dalguns aspectos da indústria fabril portuguesa”, dizia que a “falta de instrução geral e especial explica a deficiência que se nota nas nossas oficinas, quanto a pessoal dirigente [...] o pessoal de mestres e contra-mestres é em grande parte estrangeiro” (SIMÕES, 1913); e referia a pretensão aristocrática e o atavismo da raça, que levava a população portuguesa a desdenhar das ocupações que julga de menor categoria social. Mas, na altura em que a Primeira República se afundava, crescia

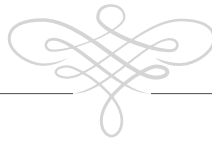
a influência dos engenheiros. Ezequiel de Campos, da Associação de Engenheiros Cíveis (fundada logo em 1869), dizia, em 1922, que “a educação técnica por palavreado é sebenta: muita gente bacharel em letras e tretas, até engenheiros” (CAMPOS, 1922, 13-14). Com a ajuda do Instituto Superior Técnico, fundado em Lisboa em 1911, e da Faculdade de Engenharia do Porto, criada em 1926, os engenheiros foram-se multiplicando e foram obtendo crescente influência. Destacou-se, neste contexto, o nome de Ferreira Dias, autor de *Linha de Rumo* (1945), ligado à Associação Industrial Portuguesa e à Associação Industrial Portuense, que foi em boa parte responsável pelo processo de eletrificação do país, grande facilitador do progresso industrial.

Em pleno séc. xx, a industrialização, apesar de fundamental para Portugal na consecução do objetivo de alcançar um progresso económico semelhante ao de certos países europeus e norte-americanos, conheceu opositores. Em contraste com o ímpeto desenvolvimentista dos engenheiros, Ezequiel de Campos defendia o fomento rural como regresso à terra, tomada como fonte principal de riqueza; e António de Oliveira Salazar defendia a agricultura para o futuro do país, considerando, ainda em 1916, Portugal devia ser “o magnífico pomar e a esplêndida horta da Europa” (SALAZAR, 1916). No 1.º Congresso da Indústria Portuguesa, realizado em 1931, houve um assomo do industrialismo, sob o impulso de engenheiros que há algum tempo estavam organizados e ativos. Albano de Sousa, da Associação Industrial Portuguesa, afirmou nesse encontro: “Recomeçou uma nova etapa: a da industrialização. [...] O Portugal cavador e é ignorante [...] era a negação de si mesmo” (RODRIGUES e MENDES, 1999, 303). As teses eram ambiciosas, mas Salazar, na época minis-

tro das Finanças, declarou no final do encontro que as conclusões eram “ambiciosas” e “vastas de mais para um futuro imediato” (*Id., Ibid.*, 305). Na déc. de 60, Salazar, já presidente do Conselho de Ministros, afirmou: “Por mim, e se tivesse de haver competição, continuaria a preferir a agricultura à indústria; mas se quereis ser ricos não chegareis lá pela agricultura. [...] A faina agrícola [...] é acima de tudo uma vocação de pobreza” (SALAZAR, 1967). O salazarismo é, portanto, no seu início e na sua essência, anti-industrial, almejando um Portugal rural e arcaico em vez de um país industrial e moderno. Os seus dirigentes recebiam particularmente, por um lado, a força dos movimentos operários organizados e, por outro, a formação de uma burguesia numerosa e reivindicativa quanto ao exercício de direitos cívicos. O governo autoritário preferia um Portugal remediado mas seguro a um país desenvolvido mas de rumo imprevisível.

Ned Ludd, gravura de 1812.





Assim, o industrialismo conheceu sempre entre nós muitos condicionalismos, como o chamado “condicionamento industrial” do Estado Novo, que só se pode compreender no quadro do corporativismo então vigente. Só nos anos 60 se verificou um processo acelerado de industrialização, que se veio a reforçar com a curta transição política conhecida por marcelismo. Os economistas assinalam a magnitude do crescimento económico verificado nesses anos, não se esquecendo, contudo, de referir que o ponto de partida era extremamente baixo. A Espanha, por exemplo, atrasada como Portugal no tempo da Revolução Industrial, começou mais cedo do que nós o processo de desenvolvimento industrial e económico. O 25 de Abril de 1974 haveria, como seria de esperar num processo revolucionário, de conduzir a uma forte turbulência na economia. Assente a poeira, ficaram profundas transformações, que se podem resumir dizendo que o país, embora com grandes dificuldades e hesitações, se aproximou em geral da Europa. O movimento anti-industrial passou a ser protagonizado por alguns ecologistas, que, embora minoritários, se tornaram influentes na sociedade, num movimento justificado pelos prejuízos que um industrialismo cego e mal feito provocou no ambiente.

**Bibliog.:** ANDRADE, Anselmo, *Portugal Económico*, 2.ª ed., 2 t., Coimbra, França Amado, 1918; CAMPOS, Ezequiel de, *Lázaro!... Subsídios para a Política Portuguesa*, t. 1, 1.ª pt., s.l., Typografia Minerva, 1922; CASTRO, Armando de, *Ensaios de História Económico-Social*, Lisboa, Portugália, 1967; *Id.*, *A Revolução Industrial em Portugal no Século XIX*, Lisboa, Dom Quixote, 1971; COSTA, Leonor Freire *et al.*, *História Económica e Social 1143-2010*, Lisboa, A Esfera dos Livros, 2011; *Inquérito Industrial de 1881*, Lisboa, Imprensa Nacional, 1881; LAINS, Pedro, *Os Progressos do Atraso. Uma Nova História Económica de Portugal*, Lisboa,

Imprensa de Ciências Sociais, 2003; LANDES, David, *A Riqueza e a Pobreza das Nações*, Lisboa, Gradiva, 2001; MARTINS, J. P. Oliveira, *Política e Economia Nacional*, Lisboa, Guimarães, 1885; MENDES, José M. Amado, “Portugal agrícola ou industrial? Contornos de uma polémica e suas repercussões no desenvolvimento”, *Revista de História das Ideias*, vol. 18, 1996, pp. 187-230; QUENTAL, Antero de, *Causas da Decadência dos Povos Peninsulares*, 5.ª ed., Lisboa, Ulmeiro, 1987; REIS, Jaime, *O Atraso Económico Português 1850-1930*, Lisboa, INCM, 1993; RODRIGUES, Manuel Ferreira, e MENDES, José Amado, *História da Indústria Portuguesa. Da Idade Média aos Nossos Dias*, Mem Martins, Europa-América, 1999; ROSAS, Fernando, “As ideias sobre o desenvolvimento económico nos anos 30: Quirino de Jesus e Ezequiel de Campos”, in CARDO-SO, José Luís (org.), *Contribuição para a História do Pensamento Económico em Portugal*, Lisboa, Dom Quixote, 1988, pp. 185-186; SALAZAR, António de Oliveira, *Questão Cerealífera – o Trigo*, Coimbra, Imprensa da Universidade, 1916; *Id.*, “Erros e fracassos da era política. Discurso proferido na posse da comissão executiva da União Nacional, em 18 de fevereiro de 1965”, in SALAZAR, António de Oliveira, *Discursos e Notas Políticas*, vol. VI, Coimbra, Coimbra Editora, 1967; SIMÕES, José de Oliveira, “Escorço dalguns aspectos da indústria fabril portuguesa”, *Boletim do Trabalho Industrial*, n.º 83, 1913; TENGARRINHA, José, “As greves em Portugal: uma perspectiva histórica do século XVIII a 1920”, *Análise Social*, vol. XVII, n.ºs 67-68, 1981, pp. 573-601.

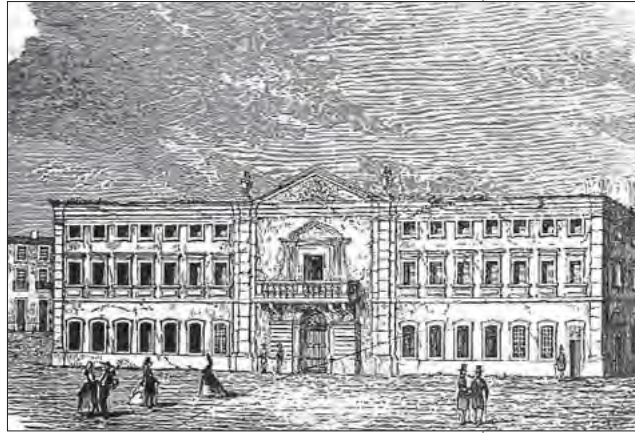
CARLOS FIOLEIS



## Anti-inquisicionismo

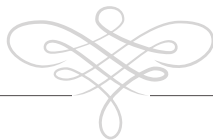
A abstração traduzida pelo sufixo “ismo” é um fenómeno linguístico relativamente tardio, mas o anti-inquisicionismo, como movimento de opinião contrária a uma instituição concreta, o Tribunal do Santo Ofício da Inquisição, desde cedo se formou. Nos começos do séc. XXI, o conceito poderá aplicar-se a um discurso centrado numa ideia negativa de todas as tentativas de controlo ideológico. De origem medieval, a Inquisição foi um dos mais poderosos instrumentos da Reforma católica e adquiriu, sobretudo nos países protestantes, a fama de instituição bárbara, repressiva, intolerante, que usava regularmente a tortura e a condenação à morte na fogueira, esquecendo-se facilmente que tais procedimentos eram comuns ao sistema judiciário do Antigo Regime. Foi-lhe atribuída, também, a responsabilidade pelo alegado atraso intelectual e científico de gerações de Portugueses e Espanhóis, vistos no imaginário europeu como fanáticos e ignorantes. Criou-se uma “leyenda

**A Inquisição a praticar a tortura do pêndulo.**



**Paço dos Estaus ou Palácio da Inquisição, Lisboa, sede da Inquisição durante o séc. XVI e início do séc. XVII.**

negra [lenda negra]”, conceito divulgado pelo periodista espanhol Julián Juderías y Loyot num ensaio intitulado “La leyenda negra y la verdad histórica” (1914), mergulhando num conjunto de estereótipos modelados entre 1500-1650, muitos dos quais perduraram até aos começos do terceiro milénio. Publicistas e panfletários holandeses, alemães, ingleses e franceses promoveram uma imagem negativa dos povos peninsulares. O exagero e a exclusividade atribuídos às práticas repressivas da Inquisição serviam para propagar uma opinião anticatólica, estendendo ao Rei de Espanha a hostilidade que os anglicanos votavam ao “papismo” (termo depreciativo utilizado para designar a soberania papal sobre os cristãos). Coleções de vidas de protestantes perseguidos, profusamente ilustradas, circulavam entre as camadas populares, como o livro de John Foxe (1516-1587), divulgado sob a designação de *Book of Martyrs*, com grande influência na formação de uma mentalidade hostil à Igreja Católica. Também fundamental na propagação do fenómeno anticatólico (↗Anticaticolicismo) foi o livro intitulado *Sanctae Inquisitionis*



*Hispanicae Artes* (1567) de Reginaldus Gonsalvius Montanus, provável pseudônimo de Casiodoro de Reina (1520-1594), um luterano espanhol executado em efígie (Sevilha, 1562). Minuciosamente descritos, os procedimentos do Santo Ofício são aí apresentados como sendo de crueldade suprema. A obra conheceu várias edições até ao séc. XIX e foi rapidamente traduzida para inglês, francês, holandês, alemão e húngaro.

O conceito de inquirição ou inquisição para correção dos desvios e reparação das ofensas à comunidade dos crentes remonta ao repto lançado pelo Papa Alexandre III (Concílio de Tours, 1163) no sentido de se inquirir o comportamento dos hereges, função que era considerada um santo ofício, e que dependia espiritualmente dos tribunais episcopais, a quem cabia julgar os atentados à religião, à moralidade e aos bons costumes (heresia, blasfêmia, feitiçaria, sodomia, bigamia, bestialidade). Depois da condenação dos cátaros (Concílio de Paris, 1226), a ineficácia dos vários tribunais diocesanos levou a uma decisão comum do Imperador Frederico II e do Papa Gregório IX, para criar um tribunal de exceção (1231), com juízes eclesiásticos mas com um apoio temporal inequívoco, já que o poder secular fornecia as condições materiais ao desenvolvimento processual. Os castigos iam desde penas espirituais (para os arrependidos que se apresentassem de livre vontade a confessar os seus erros) à prisão para os convertidos ou à entrega ao braço secular e condenação pelo fogo, no caso dos pertinazes. Em Portugal, encontramos no reinado de D. Afonso II a mais antiga referência ao crime de heresia equiparado ao crime de lesa-majestade e, como tal, punido com a morte e o confisco de bens (1211).

Na passagem da Idade Média para a Moderna, a Inquisição irá assumir novas

características, sobretudo nos reinos ibéricos. Efetivamente, o fenómeno dos conversos e dos mouriscos, culminando com a expulsão dessas minorias de Espanha (1492) e o batismo a que os judeus foram forçados em Portugal (1497), criou uma realidade completamente inédita em termos sociais e religiosos – o cristão-novo –, antecipando a reorganização dos tribunais ibéricos relativamente às medidas papais tomadas no contexto da Reforma católica. Assim, quando nos diversos estados italianos a Inquisição foi reformada por Paulo III (bula *Licet ad Initio*, 1542), a península Ibérica ficou fora da alçada jurisdicional da Congregação do Santo Ofício romano. Sisto IV (bula *Exigit Sincerae Devotionis Affectus*, 1478) tinha autorizado os Reis Católicos (Isabel de Castela e Fernando de Aragão) a nomear os inquisidores. Tratava-se de uma verdadeira transferência de poderes que, até então, eram da exclusiva competência pontifícia. A nomeação do inquisidor-geral pelo Papa, embora sob proposta do Rei, matizava um pouco essa questão. Em Portugal, o pedido de D. Manuel I (1515), seguido pelo de D. João III (1530), enfrentou as reticências da Santa Sé, o que obrigou a longas e difíceis negociações. Aqui, a Inquisição foi, finalmente, instituída (bula *Cum ad nihil magis*, 1536), mas esperou que o Papa autorizasse o segredo das testemunhas (bula *Meditatio Cordis*, 1547), foi obrigada a acatar a interrupção dos autos de fé (1544-48) e a proibição do confisco de bens (1546-1558), e só em 1552 recebeu o seu primeiro Regimento.

Sentindo-se ameaçados pelo Tribunal do Santo Ofício, foram os judeus os seus primeiros opositores. Samuel Usque, no 3.º diálogo da sua *Consolação às Tribulações de Israel* (1553), referiu-se à Inquisição como um “fero monstro de forma tão estranha e tão espantosa catadura que só da sua fama toda a Europa treme”

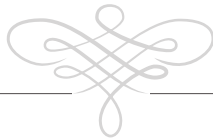


Folha de rosto do livro *Consolação às Tribulações de Israel*, de Samuel Usque (séc. xv-xvi).

(USQUE, 1906, XVI-XVII). A obra era uma homenagem a D. Gracia Nasci, também conhecida por Gracia Mendes ou Beatriz de Luna (Lisboa, 1510-Constantinopla, 1569). Tanto ela como o marido, senhor de uma poderosa casa bancária, tinham gastado grandes somas na tentativa de impedir o estabelecimento da Inquisição em Portugal e de minorar o sofrimento dos seus irmãos da nação judaica. Já Fernando del Pulgar (1436-1492), na sua *Chronica de los muy Altos y Esclarecidos Reyes Catholicos* (1565), reproduzira o mesmo tipo de protestos, sintetizando as principais objeções com argumentos que veremos repetidos na *Historia General de España* (1608), do Jesuíta Juan de Mariana (1535-1624).

Graças a uma mais ampla e progressiva difusão da imprensa, sobretudo a partir da segunda metade do séc. xvii, começou a formar-se um espaço público de debate

onde corria uma opinião contrária à Inquisição, não só nos países protestantes, mas também nos reinos católicos, embora aí de forma mais cautelosa. Assim, *e.g.*, em Portugal, após a Restauração, alguns sectores mais dinâmicos e cosmopolitas da sociedade portuguesa consideravam que se deviam tomar medidas para atrair os cabedais dos cristãos-novos, o que passava por incutir garantias de maior segurança a pessoas e bens, reformando os chamados estilos do Santo Ofício. O P.<sup>o</sup> António Vieira enquadrava-se nesta corrente, com vários escritos a favor dos descendentes dos judeus. No fundo, eram reparos velados ao Tribunal, que também o perseguiu e condenou. Datam dessa época escritos como as *Notícias Recônditas do Modo de Proceder a Inquisição de Portugal com os Seus Prezos*, de 1675, e o papel intitulado *Dezengano Catholico sobre o Negocio da Gente de Nação Hebraica* (1674), com fortes críticas à Inquisição, entretanto suspensa por ordem de Clemente X (breve *Cum Dilecti*, de 3 de outubro de 1674). Enquanto a correspondência de António Vieira (em Roma de 1669 a 1675) evidencia uma posição muito crítica face ao Santo Ofício, no reino levantava-se acesa polémica, comprovada pelos escritos violentos daqueles que encaravam as pretensões dos descendentes dos judeus (perdão geral e reforma dos estilos do Santo Ofício) como uma subversão da justiça e da ordem pública. É o caso de Pedro Vieira da Silva, bispo de Leiria, em carta de 6 de agosto de 1673 (FARIA, 2005, 365), e de Mendo de Fóios Pereira, provável autor de *Engano Judaico, contra o Dezengano Catholico d'Hum Autor Reo Enganozo, e Enganado* e procurador do estado dos povos (Cortes de Lisboa de 1674). A questão só se desbloqueou de forma favorável à Inquisição portuguesa depois de intensas negociações com Inocêncio XI (breve *Romanus Pontifex*, de 22 de agosto de 1681),



levadas a cabo por D. Luís de Sousa, bispo de Lamego, premiado com a elevação a arcebispo de Braga.

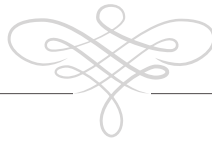
Restabelecido o Santo Ofício nos seus antigos estilos, o primeiro auto de fé realizou-se em Lisboa (10 de maio de 1682), saindo 106 penitenciados, com 4 homens relaxados em carne. A cerimónia impressionou fortemente Michael Geddes, capelão da feitoria britânica, que dela dá uma descrição pormenorizada, incluindo as várias etapas do processo: a constituição do tribunal, as normas processuais, as particularidades da tortura, o espetáculo final da procissão e da proclamação das penas dos condenados. A imagem que vulgarmente lhe está associada, a gravura de Bernard Picart, situa no Terreiro do Paço o local da execução (sabemos que não era ali, mas na zona oriental, entre o rio e os bairros populares) e contribuiu para que, vulgarmente, se associasse o conceito de auto de fé ao derradeiro momento do condenado. A sátira *Os Ratos da Inquisição*, de António Serrão de Castro (um dos réus que saiu no referido auto, juntamente com toda a sua família, nomeadamente o filho, Pedro Serrão, relaxado em carne), publicada, em 1883, por Camilo Castelo Branco, seria uma alusão aos inquisidores que o despojaram de tudo graças ao confisco de bens, uma das penas prevista nas ordenações do reino e aplicada pelos tribunais da Coroa a diversos crimes.

Nos finais de Seiscentos, surgiu a primeira divulgação em larga escala de uma opinião contrária ao Santo Ofício com a publicação da *Relation de l'Inquisition de Goa* (Leiden, 1687), de Charles Dellon. A obra gozou de enorme e imediato sucesso, provavelmente, pelo menos em parte, devido à enorme vaga de huguenotes que afluíra aos Países Baixos. O rigor da Inquisição de Goa (os processos foram queimados na extinção definitiva, decre-

tada em 1812, mas conservaram-se as listas dos sentenciados) ficou célebre graças a este e a outros relatos de viajantes por ela perseguidos e presos, e.g., François Pitard de Laval (encarcerado de 1607 a 1610), Éfrem de Nevers (frade capuchinho, preso indevidamente entre 1650 e 1652) e o próprio autor da obra referida. A visão crítica introduzida por Dellon desencadeou um debate público no interior dos países católicos, consagrando, definitivamente, o género memorialístico dos ex-presos do Santo Ofício. Ilustrada com belíssimas gravuras e escrita num estilo íntimo, recheado de referências exóticas, a obra apresenta uma descrição do funcionamento do tribunal de Goa a partir da experiência pessoal do detido, numa época em que a revogação do Édito de Nantes (1685) criara condições para o aprofundamento da reflexão sobre o problema da tolerância. A Inquisição assumia, assim, um poder de atração suplementar, pois, embora descrita na base de um testemunho individual, era tomada como uma parábola sobre as formas mais elementares de perseguição religiosa. Inscrito no *Index* desde 1690, o livro conheceu cerca de 30 edições (em francês, alemão, holandês e inglês), até meados do séc. XIX. Contudo, em Portugal, foi necessário esperar por 1866 para ver traduzida e publicada esta famosa relação. A iniciativa ficou a dever-se a Miguel Vicente de Abreu (1827-1883), orientalista, autor de ensaios de história religiosa, administrativa e pedagógica, com o objetivo de dar a conhecer às novas gerações de Goa uma instituição que presidira aos seus destinos e que, graças aos relatos dos viajantes estrangeiros, tinha a fama de ser o mais severo entre todos os tribunais do Santo Ofício.

As condições de produção, impressão e difusão do livro proporcionaram a divulgação de narrativas do ponto de vista



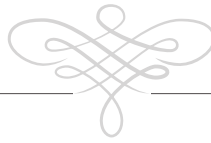


das vítimas que tinham escapado ao tribunal. A descrição da prisão, da tortura, da humilhação pública, do auto de fé e das penas posteriores era muito apreciada por um público letrado que procurava, a partir de casos concretos, justificar as suas opções religiosas. Baseado em fontes impressas, Philip van Limborch, na sua *Historia Inquisitionis* (1692), procurou fazer uma reconstituição da origem e do desenvolvimento do Tribunal, prosseguindo objetivos claros e manifestamente cívicos. No ano seguinte, o abade Jacques Marsollier publicava, em Colónia, uma *Histoire de l'Inquisition et Son Origine* reproduzindo o mesmo tipo de preconceitos. O livro de Limborch foi traduzido para inglês por Samuel Chandler (1731) e, pouco depois, publicava-se em Londres *A General History of the Proceedings and Cruelties, of the Court of Inquisition; in Spain, Portugal*. Juntamente com o livro de Dellon, estas obras contribuíram para transformar o Santo Ofício em objeto de reflexão, na viragem intelectual do séc. XVII para o século das Luzes. A Inquisição tornava-se o alvo da propaganda e da sátira protestante contra a Igreja Católica.

A mudança decisiva deste debate, no campo católico, foi introduzida por Montesquieu e Voltaire, acolhendo a ideia de Locke (*Carta sobre a Tolerância*, 1689), segundo o qual era preciso, antes de mais nada, “distinguir entre os assuntos da cidade e os da religião e definir os limites exatos entre a Igreja e o Estado” (LOCKE, 1996, 92). A Inquisição passava a ser apresentada como uma instituição estranha e arcaica, que cobria de vergonha a Igreja. Montesquieu ocupou-se das perseguições aos judeus feitas pela Inquisição, em Portugal e em Espanha (*Espírito das Leis*, liv. xxv, cap. xii, 1748); e fez contra o Tribunal do Santo Ofício um dos mais famosos e divulgados discursos humanistas do movimento das Luzes, a sua *Três Humble*

*Remontrance aux Inquisiteurs d'Espagne et de Portugal*. Em *Candide* (1759), Voltaire ridicularizou o fanatismo, a superstição e a intolerância, usando a imagem do auto de fé como um sacrifício organizado pela Igreja para apaziguar a cólera divina. O seu *Tratado sobre a Tolerância* (1763) é um combate pela emancipação do direito relativamente à ideologia, anunciando a concessão de independência de poderes. A partir de um caso concreto – o do protestante e pacífico negociante Jean Calas, acusado de ter assassinado um dos seus filhos, que tinha abjurado a heresia –, Voltaire examinou meticulosamente as ilegalidades cometidas, evidenciando a promiscuidade entre as instituições judiciais e a ideologia católica, na sua vertente de superstição popular. A Inquisição, que no seu *Dicionário Filosófico* (1764) se encontra associada à hipocrisia, à arbitrariedade e à cobiça, servia de exemplo para mostrar uma forma ultrapassada de regular os conflitos religiosos e conceber a vida espiritual. A obra acabou por ser condenada por uns e outros, tanto na calvinista Genebra, como em Roma e no Parlamento de Paris.

Também em meados de Setecentos, Francisco Xavier de Oliveira (Cavaleiro de Oliveira), profundamente impressionado com o terramoto de 1755, escreveu o *Discours Pathétique au sujet des Calamités Présentes Arrivées en Portugal* (1756), proclamando que a catástrofe era uma expressão da cólera divina. Convertido ao protestantismo e exilado em Inglaterra, este publicista defendia a abolição do Tribunal do Santo Ofício, que considerava responsável pelo atraso dos portugueses e pelos “castigos terríveis que as iniquidades da Inquisição, e os seus próprios desregramentos, lhe atraíam por parte de Deus”. Alegando que, fora do reino, tinha encontrado “muitos portugueses esclarecidos o bastante para condenarem



os odiosos procedimentos da Inquisição”, considerava os inquisidores de Portugal uma “raça maldita de Deus e abominada por todo o género humano”, sendo “a natureza desse monstro da Inquisição, a de expandir continuamente o medo e o terror” (OLIVEIRA, 2004, 43, 114, 171). Grande admirador do P.<sup>o</sup> António Vieira, defendia o fim da perseguição aos judeus e, tal como D. Luís da Cunha, exortava D. José a assumir-se como chefe único da Igreja lusitana. Julgado e condenado pela Inquisição, foi justificado em estátua (1761) na sequência do mesmo auto de fé em que foi queimado o P.<sup>o</sup> Malagrida. A sentença chamou a atenção dos meios intelectuais europeus. A execução de um escritor por delito de opinião já não era espetáculo corrente, e o facto de ser em efígie apenas minorava um pouco a questão. Queimado o seu retrato, incendiados os seus livros, caiu no esquecimento até que Aquilino Ribeiro traduziu a sua *Re-creação Periódica* (1922) e publicou uma nova e anotada edição das suas *Cartas* (1942), e Gonçalves Rodrigues o apresentou como *Protestante Lusitano*.

As propostas do P.<sup>o</sup> António Vieira, no sentido da alteração do processo inquisitorial e da concessão de liberdade religiosa aos judeus, serão retomadas por D. Luís da Cunha, no seu *Testamento Político* (1747-49), proclamando que “a insensível e cruelíssima sangria que o Estado leva, é a que lhe dá a Inquisição, porque diariamente com medo dela estão saindo de Portugal com seus cabedais os chamados cristãos-novos” (CUNHA, 2013, 114). O diplomata exprimia as reivindicações da sociedade civil contra o clero, numa perspectiva galicana, proclamando inteira independência do poder político na esfera temporal e predominância do Estado em assuntos de carácter misto. Na sua opinião, “todas as vezes que houver um tribunal privativo para castigar certos cri-

mes, sempre fará criminosos” (*Id., Ibid.*, 117), pelo que a distinção cristão-novo/cristão-velho deveria ser abolida.

Na segunda metade do século das Luzes, começava o fim da Inquisição. Em Portugal, no reinado de D. José, estabelecia-se, como norma de governo, a supremacia da autoridade temporal relativamente ao poder espiritual, princípio apoiado na *Tentativa Teológica* (1766) do padre oratoriano António Pereira de Figueiredo. Com a criação da Real Mesa Censória (1768), a Igreja perdia a função de censura dos livros, constituindo-se o poder temporal em árbitro e juiz supremo da ortodoxia; a Inquisição, que recebera o tratamento de Majestade (1769), tal como todos os tribunais da coroa, terá o seu último Regimento (1774), depois de Pombal ter abolido a distinção cristão-velho e cristão-novo (1773). Registavam-se duas importantes novidades: a submissão do Tribunal ao poder político e a abolição dos autos de fé públicos; mas continuavam dois antigos estilos: a denúncia e a tortura. Com a Viradeira – a subida ao trono de D. Maria I e o exílio do marquês de Pombal –, tornava-se evidente a necessidade de um novo regimento, um diploma mais adaptado aos princípios jurídicos da época, condição de sobrevivência da Inquisição. D. Maria I encomendou-o a um jurista de grande prestígio, Pascoal de Melo Freire (1783). A proposta que este apresentou procurava atualizar e humanizar as regras do Tribunal (papel do promotor na defesa dos réus, recurso ao monarca, fim dos cárceres secretos, das denúncias ocultas, dos autos de fé e das penas de confisco que atingissem a família do condenado), concluindo que o ódio à Inquisição só desapareceria com o respeito por esse tipo de normas. Pela primeira vez, o poder político admitia que o Tribunal do Santo Ofício era uma instituição *non grata*. No entanto, a nova



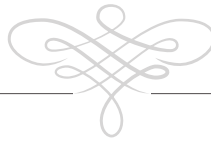
Rainha D. Maria I (1734-1816).

lei nunca chegou a vir a lume, mercê da viva polémica travada entre o seu autor e o canonista António Ribeiro dos Santos, chamado a apreciar o texto.

As posições de ambos revelaram-se irreconciliáveis: o primeiro defendia os conceitos da monarquia absoluta e do despotismo esclarecido, afirmando-se persuadido da utilidade da Inquisição como tribunal de costumes, com clara demarcação do poder espiritual face ao temporal, o que, implicitamente, significava a prática do controlo estatal sobre a Igreja, na linha do pombalismo jurídico; para o segundo, dever-se-iam ultrapassar as conceções de um despotismo esclarecido, destacando a importância da representação nacional em cortes. São fortes as suas críticas ao fanatismo e aos compromissos mundanos e políticos do clero, à sombra das suas funções sagradas. Defendia um galicanismo de compromisso, segundo o qual, como corpo místico, a Igreja deveria conservar a sua independência face ao poder político, embora com sujeição do sacerdócio às leis do Estado. No fundo,

pretendia uma religiosidade transformada, tolerante face às crenças e manifestações sociais de etnias religiosas diferentes – o judeu, o mouro, o índio –, em coexistência pacífica. Contudo, do ponto de vista teológico, considerava que o catolicismo continuava a ter o monopólio da verdade e, conseqüentemente, do apostolado. Não contestava a legitimidade do Santo Ofício, tribunal em que ele próprio era deputado, mas considerava que a tolerância, um dos direitos fundamentais da pessoa humana, se ia perdendo à medida que o espírito e a prática representativa das cortes enfraqueciam e a Inquisição se fortalecia como tribunal régio. O confronto das posições dos dois juristas, no quadro político-cultural da passagem do século, terá contribuído para permitir um alargamento do debate, que começou a tomar vulto com as invasões francesas. Tratava-se, não apenas da validade, mas também da própria legitimidade da Inquisição.

Enquadrando-se no ambiente anti-inquisicionista do primeiro liberalismo, encontramos obras como a *Histoire des Inquisitions Religieuses d'Italie, d'Espagne et de Portugal, depuis Leur Origine*, de Joseph Lavallée, ou a do inquisidor afrancesado Juan Antonio Llorente, *Histoire Critique de l'Inquisition d'Espagne*. Contudo, enquanto a primeira não passava de uma compilação de Dellon e de Marsollier, já a segunda, baseada em documentação reunida pelo autor no exercício das suas funções, iria ter grande influência na historiografia oitocentista, apesar dos seus evidentes exageros. Publicada durante o seu exílio em França e rapidamente traduzida em várias línguas, a obra responsabilizava o Santo Ofício pelo atraso de Espanha. Veja-se como o historiador americano William Prescott, seguindo a mesma tese na sua *History of the Reign of Ferdinand and Isabella*, considerou a Inquisição

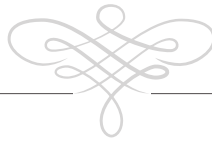


como uma força repressiva, responsável por séculos de opressão e miséria. Essa foi também a opinião defendida pelos jornais portugueses de tendência liberal, publicados pelos círculos de emigrados políticos em Londres (1808-1820), inscrevendo a crítica ao Tribunal no amplo debate em torno do despotismo e das várias instituições tradicionais. Mais extremistas uns, mais moderados outros, foram unânimes em desejar a extinção do Santo Ofício. Mesmo os jornais editados em solo nacional, embora defendendo os atos do Governo contra os ataques da imprensa liberal, optaram por um prudente silêncio face a um Tribunal que ainda se mantinha vigilante. Excetua-se José Agostinho de Macedo que, no seu semanário *O Espectador Português* (1816-18), considerava ser retíssimo o procedimento do Santo Ofício face à “vilíssima e perniciosíssima canalha dos pedreiros livres” (FARIA, 1971, 120).

Entre todos, destacou-se o *Correio Brasileiro* Hipólito José da Costa, em tempos perseguido pelo Santo Ofício. Ao longo dos seus 175 números, publicados mensalmente de junho de 1808 a dezembro de 1822, defendeu a monarquia constitucional e a liberdade de expressão contra o despotismo e a corrupção, a censura e o servilismo. Atacado como uma instituição anacrónica e despótica, o Tribunal do Santo Ofício aparecia referido como “o mais odiado que jamais existiu à face da terra” e a principal causa da ignorância em Portugal. Na opinião do jornalista, a Inquisição era um “feito borrão da história portuguesa”, as suas prisões apareciam citadas como um “horroroso monumento da mais sanguinária superstição” (*Id., Ibid.*, 75-142), e os inquisidores eram apresentados como homens sem carácter, tal como o inquisidor-geral, D. José Maria de Melo, considerado traidor à pátria

pela sua pastoral a favor dos Franceses e por ter participado na delegação que fora a Baiona apresentar a sua fidelidade a Napoleão. As frequentes comparações entre a atuação do Santo Ofício e o clima de repressão política que então se vivia em Portugal terão contribuído, sem dúvida, para a formação de uma determinada mentalidade, que se interessava pela Inquisição como arma de combate ideológico e não como objeto de investigação histórica. Também *O Investigador Português em Inglaterra* (1811-18), apesar de inicialmente ter sido apoiado pelo conde de Funchal, embaixador em Londres, cedo endureceu na crítica à Inquisição, vista como uma instituição “sempre ávida de sangue e de tormentos” (*Id., Ibid.*, 108). No *Astro da Lusitânia* (1820-23) ou em *O Padre Amaro* (1820-29), a abolição do Tribunal do Santo Ofício era vista como uma “obra da razão” contra a “estupidez, o fanatismo, a hipocrisia e todos os vícios contrários à humanidade” (*Id., Ibid.*, 132). Mais moderados, o *Espelho Político e Moral* (1813) e o *Microscópio de Verdades* (1814-15) consideravam a Inquisição perniciosa para a segurança individual, o progresso e desenvolvimento da humanidade, embora estimassem por muito pior o que acontecera em França ou em Inglaterra, sem instituições que controlassem o espírito perseguidor ou o fanatismo supersticioso. Aliás, o segundo, ao contrário da opinião difundida em certos meios liberais, atribuía a ausência de fábricas e indústrias em Portugal, não à Inquisição, mas sim aos diversos tratados de comércio com a Grã-Bretanha.

Em Espanha, Goya exprimiu em cerca de 40 desenhos (c. 1814-1824) as ideias dos filósofos das Luzes e os estereótipos liberais sobre os sofrimentos infligidos às vítimas da Inquisição, influenciado pela obra de Juan Antonio Llorente, mas também pelas achegas de Joaquin Lourenzo

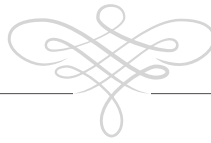


Villanueva ou de Antonio José Ruiz de Padrón (famosos pelos seus *Dictámenes* sobre o Tribunal da Inquisição, apresentados às Cortes de Cádiz) e de Antonio Puigblanch (que, também Cádiz, publicou, sob o pseudónimo Natanael Jomtob, *La Inquisición sin Máscara*, primeiro em fascículos e depois em livro). Muitos destes textos foram rapidamente traduzidos para inglês, primeiro, e outras línguas depois. A Inquisição, que tinha sido suspensa pelo governo napoleónico, foi abolida pela maioria (90/32) dos deputados, numa atmosfera de grande tensão entre liberais e conservadores (22 de janeiro de 1813), para ser restabelecida logo após o fim da Guerra Peninsular (21 de julho de 1814); novamente extinta durante a Revolução Constitucional (9 de março de 1820), reviveu com o movimento contrarrevolucionário de 1823 e só a 15 de julho de 1834 foi definitivamente abolida. Em defesa desta instituição, odiada pela maioria, as cinco cartas do filósofo e diplomata contrarrevolucionário conde Joseph de Maistre (junho-setembro de 1815) convidavam à reflexão sobre o papel de uma instância judiciária que poupava a Espanha às guerras de religião. Mais tarde, Charles Barthélemy receberia um breve de Pio IX aprovando a sua obra *Erreurs et Mensonges Historiques*, projeto empenhado em desfazer os “erros e mentiras” difundidos pelos protestantes sobre a Igreja Católica, nomeadamente o anátema que recaía sobre a Inquisição.

Em Portugal, a extinção do Tribunal acabou por ser um processo bem mais simples. A assinatura do Tratado de 1810 com a Grã-Bretanha obrigava a um compromisso de tolerância no Brasil e levaria, dois anos mais tarde, ao encerramento da Inquisição de Goa. No reino, depois da Revolução de 1820, o debate deslocou-se para as Cortes Constituintes, a partir de um projeto de decreto apresentado por

Francisco Simões Margiochi, propondo acabar com uma instituição que apresentava como símbolo do absolutismo. A ala radical, encabeçada por Borges Carneiro, reclamou um debate público no decurso do qual, rivalizando em imagens de horror, os vários discursos compararam a Inquisição às maiores calamidades e às ações dos mais sanguinários imperadores romanos, “um daqueles estabelecimentos que marcam a maior degradação do género humano, em que reinou com todos os furores o Despotismo, a Estupidez e a Superstição [...], um monstro que tem sido o flagelo da humanidade” (Teixeira Girão) (*Id., Ibid.*, 155), “fruto da demência e estultícia dos homens, da impostura e bárbaro furor de alguns eclesiásticos” (Borges Carneiro) (*Id., Ibid.*, 161), responsável pelo atraso dos portugueses e por ter colocado o país “fora da civilização europeia”. Finalmente, e embora se tenham verificado algumas divergências quanto ao papel que a Inquisição desempenhou na sociedade portuguesa, o Tribunal do Santo Ofício acabou por ser abolido por unanimidade como “incompatível com os princípios adotados nas Bases da Constituição” (*Id., Ibid.*, 165). Efetivamente, é a única reforma de carácter institucional que encontramos no quadro das Cortes Constituintes.

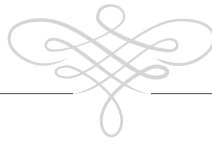
O crescente interesse pela construção de uma história metódica, baseada em fontes arquivísticas que supostamente garantiriam a sua objetividade e a validade científica, resultou na publicação de vários documentos, como o *Regimento da Proscripta Inquisição de Portugal Ordenado pelo Inquisidor Geral o Cardeal da Cunha*, publicado por José Maria de Andrade, e o já referido *Notícias Recônditas do Modo de Proceder a Inquisição de Portugal com os Seus Prezos*, escrito atribuído erradamente ao P.<sup>o</sup> António Vieira, seguido de uma carta de um suposto amigo do padre e



resposta deste sobre o mesmo objeto, com a promessa de serem “documentos curiosíssimos, e nunca publicados até agora” (*Notícias Recônditas...*, 1821, folha de rosto). Na mesma linha, temos a *História dos Principais Actos e Procedimentos da Inquisição em Portugal* (1845) de José Lourenço Domingues de Mendonça e António Joaquim Moreira, com a notícia dos autos de fé. O historiador Wilhelm Gotthold Heine (1819-1848), que na sua viagem à península Ibérica teve oportunidade de consultar as bibliotecas de Lisboa e Coimbra, publicou uma reconstrução dos factos relativos à introdução da Inquisição em Portugal como parte de um estudo sobre a Reforma (1848). O tempo ia estando propício à publicação de *A Origem e o Estabelecimento da Inquisição em Portugal* (1854-59), de Alexandre Herculano. O historiador centrou-se no período da fundação, com o objetivo de denunciar os riscos de uma monarquia absoluta. Estava absolutamente convencido da superioridade do liberalismo como organização política, procurando conciliá-lo com a expressão individual e livre do humanismo cristão. Ancorada em sólida documentação, a obra procedeu à reconstituição das negociações e dos compromissos que assinalaram a introdução da Inquisição em Portugal, com hipóteses interpretativas marcadamente políticas e ideológicas. Através da “atrocidade dos inquisidores”, da “cobiça da cúria romana”, do “fanatismo das multidões”, tratava-se de convencer o leitor de que “a sociedade desses tempos, que ignorantes ou hipócritas ousam propor-nos como modelo, não só estava longe de valer a atual, mas também, considerada de modo absoluto, era profundamente depravada” (HERCULANO, 1981, II, 298-299). Apesar dos excessos de linguagem, a atitude crítica e metodológica de Herculano poderia ter constituído um ponto de partida

para o esclarecimento do problema, sobretudo a análise de como uma instituição centralizadora nasceu e se impôs, de como se processou a ligação do centralismo religioso ao centralismo político. No entanto, a dicotomia do debate – dos que consideravam a obra como a mera posição de um investigador faccioso àqueles que a louvavam como expressão máxima da imparcialidade – não lhe proporcionou grande alcance científico. O mesmo aconteceu com Oliveira Martins, ao apresentar o Santo Ofício como uma necessidade da evolução histórica, ligando-o à ideia de decadência e relacionando-o com a mentalidade do cristão-novo, punido e amedrontado pela Inquisição. Com a Implantação da República, generalizou-se a ideia da Inquisição como símbolo do atraso intelectual português, tese sustentada por Teófilo Braga na sua *História da Universidade de Coimbra*, nomeadamente com a hipótese de que a polémica surgida no Colégio das Artes se tivesse devido a uma ofensiva dos Jesuítas, apoiados pela Inquisição, para se apropriarem daquela instituição régia. Também Mário Brandão atribuiu ao Santo Ofício um papel central na repressão das correntes humanistas em Portugal.

Desviando-se da perspectiva institucional, em 1921 João Lúcio de Azevedo estudou o comportamento dos cristãos-novos na sua dinâmica própria, como perseguidos que se defendiam face a um aparelho concebido para os detetar como corpo estranho no todo nacional. Também na dissertação que apresentou ao concurso para a Faculdade de Teologia da Univ. de Coimbra, Joaquim Mendes dos Remédios centrou a sua atenção nas vítimas do Santo Ofício. Ao mesmo tempo, foram surgindo alguns estudos sobre figuras do mundo dos negócios e das letras condenados pela Inquisição, com a publicação dos respetivos processos: Manuel Fernandes Vila Real

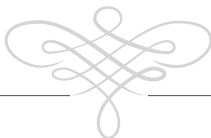


(de José Ramos Coelho, em 1894), António Homem (de António José Teixeira, em 1895), Damião de Góis (de António Pedro Lopes de Mendonça, em 1859, e de Guilherme J. C. Henriques, em 1898), George Buchanan (de Guilherme J. C. Henriques, em 1906). Contudo, contrariando o anti-inquisicionismo da maioria, *A Invasão dos Judeus*, de Mário Saa apresenta a Inquisição como “mais uma vantagem para os judeus, vantagem de fazer substituir à justiça do povo, a justiça do Estado” (SAA, 1925, 31).

A síntese de A. S. Turberville (1932) e, sobretudo, os trabalhos do historiador judeu britânico Cecil Roth – como *History of the Marranos* (1932) e *The Spanish Inquisition* (1937) – inauguraram uma série de estudos internacionais sobre os sefarditas e os sofrimentos que lhes foram impostos, enquanto em Portugal ainda se evitavam as opiniões, preferindo-se apresentar os elementos acumulados pela investigação a propor novas hipóteses interpretativas, como fez António Baião, em *Episódios Dramáticos da Inquisição Portuguesa* (1919-38). No entanto, os finais dos anos 60 e princípios de 70, ficariam marcados pela polémica entre António José Saraiva e I.-S. Révah, desenvolvida, em 1971, nas páginas do *Diário de Lisboa* (MARCOCCI e PAIVA, 2013, 465): o primeiro, rotulado como “marxista” por Júlio Caro Baroja em 1962, a propósito da sua interpretação da Inquisição, em *A Inquisição Portuguesa*, como arma ao serviço de uma oligarquia nobiliárquico-eclésiástica desejava de travar os mercadores cristãos-novos (burguesia) em ascensão; o segundo, persuadido da existência real de uma religiosidade cripto-judaica face a um tribunal que atuava na defesa intransigente da ortodoxia católica. Por isso, defendia uma análise crítica dos processos inquisitoriais, fonte imprescindível para o conhecimento do marranismo e para

a história institucional do Santo Ofício. Saraiva distanciava-se completamente das teses de Révah e, retomando as interpretações do P.º António Vieira e de D. Luís da Cunha em *Inquisição e Cristãos-Novos*, tal como eles, via a Inquisição como uma fábrica de judeus, atuando impelida por motivos económicos. Contudo, ao mesmo tempo, encontramos uma primeira tentativa de análise global do significado e das finalidades da Inquisição na obra de Silva Dias, *A Política Cultural de D. João III*, com um rigor analítico que se mantém em *O Erasmismo e a Inquisição em Portugal*, embora a opção claramente ideológica do livro, dedicado a todos os que lutaram e lutam pela democracia e pelo socialismo em Portugal, mostre que se continuava a olhar para a Inquisição a partir dos problemas do presente e não no contexto da época da sua introdução em Portugal.

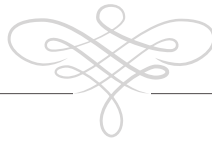
Nos anos seguintes, evitou-se a tendência para julgar o Santo Ofício. Os historiadores optaram pela via da publicação de fontes (Isaías Rosa Pereira, *e.g.*) ou pela análise quantitativa, baseada em dezenas de milhares de processos. Posteriormente, procedeu-se a uma revisão da imagem de uma instituição durante séculos distorcida, tanto pela propaganda das potências protestantes, inimigas de Espanha, como pela ideologia liberal na sua crítica às instituições do Antigo Regime. O desenvolvimento de linhas de investigação que analisam a dimensão institucional e jurídica da Inquisição, a sua relação com o poder político e os poderes eclesiásticos e seculares, a sua influência sobre a sociedade, a sua vigilância sobre as ideias e os comportamentos, as suas estratégias de ação, a grande heterogeneidade dos seus réus, contribuiu para um melhor esclarecimento da sua natureza e atuação sem, no entanto, evitar a controvérsia e o debate, tanto a nível nacional como internacional.



**Bibliog.:** ANDRADE, José Maria de, *Regimento da Proscripta Inquisição de Portugal Ordenado pelo Inquisidor Geral o Cardeal da Cunha*, Coimbra, Imprensa da Universidade, 1821; AZEVEDO, João Lúcio de, *História dos Cristãos-Novos Portugueses*, 3.<sup>a</sup> ed., Porto/Lisboa, Clássica Editora, 1989; BAIÃO, António, *Episódios Dramáticos da Inquisição Portuguesa*, 3 vols., Porto, Renascença Portuguesa, 1919-38; BAROJA, Júlio Caro, *Los Judíos de la España Moderna y Contemporánea*, 4.<sup>a</sup> ed., Madrid, Istmo, 2000; BARTHÉLEMY, M. Ch., *Erreurs et Mensonges Historiques*, 12 vols., Paris, Ch. Blériot, 1876; BRAGA, Teófilo, *História da Universidade de Coimbra*, 4 vols., Lisboa, Academia das Ciências, 1892-1902; BRANDÃO, Mário, *A Inquisição e os Professores do Colégio das Artes*, 2 vols., Coimbra, Universidade de Coimbra, 1948-69; COELHO, Ramos, *Manuel Fernandes Vila Real e o Seu Processo na Inquisição de Lisboa*, Lisboa, Empresa do Occidente, 1894; CUNHA, Luís da, *Testamento Político ou Carta de Conselhos ao Senhor D. José Sendo Príncipe*, introd. e ed. crítica Abílio Diniz Silva, Lisboa, Biblioteca Nacional de Portugal, 2013; DELLON, Charles, *Narração da Inquisição de Goa*, Lisboa, Antígona, 1996; DIAS, José Sebastião Silva, “Portugal e a cultura europeia sécs. XVI a XVIII”, *Biblos*, vol. 28, 1952, pp. 203-498; *Id.*, *A Política Cultural de D. João III*, Coimbra, Instituto de Estudos Filológicos, 1969; *Id.*, *O Erasmismo e a Inquisição em Portugal*, Coimbra, Universidade de Coimbra, 1975; FARIA, Ana Maria Homem Leal de, *A Polémica sobre a Inquisição (desde os Fins do Séc. XVIII até 1821)*, Dissertação de Licenciatura em História apresentada à Universidade de Lisboa, Lisboa, texto policopiado, 1971; *Id.*, *Duarte Ribeiro de Macedo. Um Diplomata Moderno (1618-1680)*, Lisboa, Instituto Diplomático, 2005; FRANCO, José Eduardo, e CALAFATE, Pedro (dirs.), *Obra Completa Padre António Vieira*, t. 1, 5 vols., Lisboa, Círculo de Leitores, 2013-14; GEDDES, Michael, “A view of the court of Inquisition in Portugal with a list of the prisoners that came forth in an act of the faith celebrated at Lisbon in the year 1682”, in GEDDES, Michael, *Miscellaneous Tracts*, London, s.n., 1702, pp. 385-443; *A General History of the Proceedings and Cruelties, of the Court of Inquisition; in Spain, Portugal &c. Consisting chiefly of Facts well Attested, Intermix’d with many Remarkable Tryals and Sufferings; such as Have never before Been Col-*

*lectd into One Intire Volume, and Are now only to Be Found in the Closets of the Curious: Extracted from the Best Authorities and Illustrated with Occasional Remarks and Proper Observations*, London, s.n., 1737; HENRIQUES, Guilherme João Carlos, *Inéditos Goesianos*, Lisboa, Typ. de Vicente da Silva, 1898; *Id.*, *George Buchanan in the Lisbon Inquisition. The Records of His Trial with A Translation thereof into English, Facsimiles of Some of the Papers and An Introduction*, Lisboa, Typ. Empresa História de Portugal, 1906; HERCULANO, Alexandre, *História da Origem e Estabelecimento da Inquisição em Portugal*, introd. Jorge Borges de Macedo, 2 t., Lisboa, Bertrand, 1979-81; JOMTOB, Natanael, *La Inquisición sin Máscara*, Cadiz, Imprenta Josef Niel, 1811; LAVALLÉE, Joseph, *Histoire des Inquisitions Religieuses d’Italie, d’Espagne et de Portugal, depuis Leur Origine*, 2 vols., Paris, Cappelle et Renand, 1809; LLORENTE, Juan Antonio, *Histoire Critique de l’Inquisition d’Espagne*, 2.<sup>a</sup> ed., 4 vols., Paris, Treuttel e Würtz, 1818; LOCKE, John, *Carta sobre a Tolerância*, Lisboa, Edições 70, 1996; LOYOT, Julián Juderías y, *La Leyenda Negra: Estudios acerca del Concepto de España en el Extranjero*, 13.<sup>a</sup> ed., Madrid, Editora Nacional, 1954; MAISTRE, Joseph de, *Lettres à Un Gentilhomme Russe sur l’Inquisition Espagnole*, Lyon/Paris, Pélegaud et Cie, 1850; MARCOCCI, Giuseppe, e PAIVA, José Pedro, *História da Inquisição Portuguesa. 1536-1821*, Lisboa, A Esfera dos Livros, 2013; MARIANA, Juan de, *Historia General de España*, Madrid, Luis Sanchez, 1608; MARSOLLIER, Jacques, *Histoire de l’Inquisition et Son Origine*, Cologne, Pierre Marteau, 1693; MARTINS, Oliveira, *História de Portugal*, 3.<sup>a</sup> ed., 2 t., Lisboa, Bertrand, 1882; MENDONÇA, António Pedro Lopes de, *Damião de Goes e a Inquisição de Portugal: Estudo Biographico*, Lisboa, Academia Real das Ciências, 1859; MENDONÇA, José Lourenço Domingues de, e MOREIRA, António Joaquim, *História dos Principais Actos e Procedimentos da Inquisição em Portugal*, Lisboa, Círculo de Leitores, 1980; *Notícias Recônditas do Modo de Proceder a Inquisição de Portugal com os Seus Prezos*, Lisboa, Imprensa Nacional, 1821; OLIVEIRA, Francisco Xavier de, *Discurso Patético sobre as Calamidades Presentes Sucidadas em Portugal. Seguimento do Discurso Patético, ou Resposta às Objecções e aos Murmúrios Que Esse Escrito sobre Si Atraiu em Lisboa. O Cavaleiro de Oliveira Queimado em Efigie como Herético*, Lisboa, Fre-





nesi, 2004; PADRÓN, Antonio José Ruiz de, *The Speech of Doctor D. Antonio Joseph Ruiz de Padron Deputy to the Cortes, from the Canary Islands, Spoken in the Sitting of January 18th, 1813, Relative to the Inquisition*, Mediterranean, printed on board His Majesty's ship *Caledonia*, off Toulon, 1813; PEREIRA, Isaías Rosa, *A Inquisição em Portugal. Séculos XVI-XVII – Período Filipino*, Lisboa, Veja, 1993; PICART, Bernard, *Cérémonies et Coutumes Religieuses de Tous les Peuples du Monde Représentés par des Figures Dessinées de la Main de Bernard Picard: avec Une Explication Historique, & Quelques Dissertations Curieuses*, vol. II, Amsterdam, J. F. Bernard, 1723; PRESCOTT, William H., *History of the Reign of Ferdinand and Isabella*, 3.ª ed., 2 vols., New York, A. L. Burt, 1838; *Os Ratos da Inquisição. Poema Inédito*, pref. Camilo Castelo Branco, Porto, Ernesto Char-dron, 1883; *Regimento da Proscripta Inquisição de Portugal Ordenado pelo Inquisidor Geral o Cardeal da Cunha e Publicado por José Maria de Andrade*, Coimbra, Imprensa da Universidade, 1821; REMÉDIOS, Joaquim Mendes dos, *Os Judeus em Portugal*, 2 vols., Coimbra, Francisco França Amado, 1895-1928; RODRIGUES, Gonç-alves, *O Protestante Lusitano*, Coimbra, Coimbra Editora, 1950; ROTH, Cecil, *The Spanish Inquisition*, London, Robert Hale Ltd, 1937; *Id.*, *História dos Marranos: os Judeus Secretos da Península Ibérica*, Porto, Civilização, 2001; SAA, Mário, *A Invasão dos Judeus*, Lisboa, Imprensa Libanio da Silva, 1925; TEIXEIRA, António José, *António Homem*, Coimbra, Imprensa da Universidade, 1895; TURBERVILLE, Arthur Stanley, *The Spanish Inquisition*, London, Thornton Butterworth Ltd, 1932; USQUE, Samuel, *Consolação às Tribulações de Israel*, Coimbra, França Amado Editor, 1906; VILLANUEVA, Joaquin Lourenzo, *Dictámen sobre la Segunda Proposición Preliminar del Proyecto de Decreto sobre los Tribunales Protectores de la Religión*, Cádiz, Imprenta Diego Garcia Campoy, 1813; VOLTAIRE, *Dicionário Filosófico*, vol. 2, Lisboa, Pre-sença, 1966.

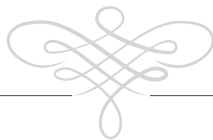
ANA LEAL DE FARIA

## Anti-institucionalismo

Em sentido etimológico, anti-institucionalismo será a prática ou doutrina que se opõe às instituições, *i.e.*, àqueles dispositivos que, apresentando-se com um carácter fundacional, regulam os padrões de comportamento individuais numa sociedade.

No entanto, esta definição compreende um aspeto problemático, que se encontra permanentemente traduzido na realidade do anti-institucionalismo: este, na sua expressão mais pura, nunca pode ter carácter doutrinário, pois isso equivaleria à sua institucionalização. Neste sentido, o anti-institucionalismo pode ser compreendido a partir de um conceito como o de prática transversal, cujo desenvolvimento é recente e tem as suas raízes na sociologia de Gabriel Tarde (1843-1904). Em oposição a Émile Durkheim (1858-1917), Tarde propôs uma sociologia assente não na análise do funcionamento das instituições, mas na compreensão dos movimentos, opostos por definição, de imitação e de inovação que atravessam a sociedade. Des-te ponto de vista, a existência das instituições é simplesmente o reflexo da imitação e da inovação como movimentos de institucionalização e desinstitucionalização no interior de qualquer sociedade. O anti-institucionalismo consistiria então no modo como os movimentos de desinstitucionalização podem adquirir uma dinâmica própria, enquanto práticas transversais, *i.e.*, como movimentos não doutrinários e não centralizados, partindo de impulsos inovadores disseminados no campo social.

O anti-institucionalismo surge assim como inerentemente contraditório: por



um lado, é sempre efêmero, subterrâneo, virtualmente invisível; por outro, a sua emergência para uma maior visibilidade coincide com a sua autonegação através de um certo grau de institucionalização. No entanto, devemos considerar que a manifestação do anti-institucionalismo, muitas vezes, acontece em contexto(s) impuro(s) e conflitual(ais): os movimentos de desinstitucionalização são sempre inseparáveis de movimentos paralelos de institucionalização, e são enquadrados pelo permanente conflito interinstitucional. O anti-institucionalismo implica uma dinâmica própria dos movimentos de desinstitucionalização, capaz de lhes conferir, transversalmente, uma consistência e uma visibilidade imanentes.

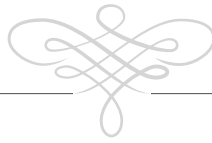
De um ponto de vista histórico, a Antiguidade e a Idade Média compreendem sem dúvida manifestações episódicas desses movimentos transversais de desinstitucionalização. Contudo, é a partir do séc. xv que surge uma dinâmica anti-institucional mais articulada, da qual a Reforma é o paradigma. Esses fenómenos prolongaram-se nas guerras religiosas que marcaram os sécs. xvi e xvii e adquiriram uma dimensão mais explicitamente política com as revoluções holandesa e inglesa (destacando-se as motivações religiosas e socioeconómicas). No séc. xviii, com o Iluminismo e a filosofia crítica, essas experiências traduzem-se numa atitude de autorreflexão, através da qual se procura encontrar o equilíbrio entre tendências institucionais e anti-institucionais. A essa atitude essencialmente reformista vai opor-se, no final do séc. xviii, a grande explosão anti-institucional da Revolução Francesa. Será esta oposição entre um reformismo cada vez mais institucionalizante e institucionalizado e um anti-institucionalismo cada vez mais radicalizado que vai marcar todo o séc. xix. É assim que, ao desenvolvimento das instituições

estatais, da economia política liberal, da sociedade civil, vão opor-se, como máquinas de guerra anti-institucionais, por um lado, os movimentos revolucionários românticos e, por outro, a arte moderna.

Neste sentido, no séc. xx, a arte poderá afirmar-se como paradigma anti-institucional, enquanto verdade da Modernidade. Essa situação culminará talvez, no início do séc. xx, com o dadaísmo. Trata-se, no entanto, de uma situação profundamente reversível e particular, pois não só a arte moderna se institucionalizará progressivamente, engolida pela intensificação do reformismo institucionalizante, como as tendências revolucionárias anti-institucionais conhecerão um progressivo renascimento e reforço.

É neste contexto de derivas e contradições que se move uma figura que, legada pelo final do séc. xix, vai marcar todo o séc. xx: o intelectual. É ele que, sendo herdeiro do humanismo e movendo-se com à-vontade nos territórios ambíguos da arte moderna, vai erguer a bandeira do anti-institucionalismo. É assim que boa parte dos agentes culturais, e na medida em que conservam alguma pertinência, parecem caracterizar-se por uma disposição indómita que propõe, em tese, pôr em causa quase tudo: o que está previamente enquadrado, o desfazer do plano, aquilo que aparentemente é consensual ou ainda o que se pretende num determinado momento. Nesta senda, parte dos conteúdos artísticos parece dever a sua razão de ser justamente à contestação socioeconómica e cultural vigente, produzindo um discurso que tem como objetivo pôr em causa, de forma assertiva, as práticas e os comportamentos tidos como consensuais, disseminados na multiplicidade das manifestações culturais.

O séc. xx, deste ponto de vista, foi um laboratório *sui generis*, que contou com uma arma eficaz, o desenvolvimento em



força dos *mass media*, um enorme contributo para a divulgação de novas ideias ou de ideias tidas como universais, com efeito devastador em instituições aparentemente tão perenes como, *e.g.*, as instituições militar e familiar. Nessa medida, ainda estão bem visíveis os caminhos anti-institucionais, que vão surgindo a partir da contestação aberta aos valores veiculados socialmente. No entanto, não se trata apenas de exercer um juízo crítico, mas de propor alternativas a esses mesmos valores. Das correntes existencialistas aos movimentos libertários oriundos do interior das universidades, com jovens artistas a liderar atos de contestação e insubordinação social, assistimos a um movimento direcionado para a contestação política aberta, para a afronta direta às convenções e instituições.

Estes temas, que dariam lugar a uma profunda reconfiguração social, também se expressam agora por via artística, nomeadamente através de fenómenos como as correntes estruturalistas norte-americanas em torno do filme e do cinema com início na *déc.* de 60, dos *events* e *happenings* levados a cabo pelo coletivo Fluxus, da tentativa de implementação das ousadas teorias de Marshall McLuhan, das experiências espaciais visionárias desenvolvidas por Buckminster Fuller, do pensamento do coletivo ativista artístico Raindance Corporation, que defendia a insubordinação social, com o projeto televisivo de Michael Shamberg à cabeça, que fazia da televisão um instrumento de autodefesa pedagógica em relação à sociedade de consumo, do próprio manifesto político-cultural de Guy Debord, ou ainda do estruturalismo defendido por Claude Lévi-Strauss. Estas acabariam por ser as imagens por excelência desse modelo anti-institucional, exatamente porque foram capazes de projetar novos padrões, cujas implicações acabariam, no limite, por influenciar os próprios com-

portamentos sociais, refletindo-se daí para a frente, e com forte predominância no próprio sistema artístico e cultural, na exponencial disseminação de ideais libertários com um elevado potencial de afirmação e adaptação.

Esta contestação, por vezes violenta, em torno das instituições culturais, dos seus programas, das suas temáticas e preferências, tem assumido por vezes fronteiras permeáveis, esponjosas, nem sempre se percebendo os limites dessas ações. Esta última premissa pode ser entendida como parte da polémica. Neste sentido, o espaço que separa o institucional do anti-institucional é curto. É assim que o desenvolvimento, a partir de meados do *séc.* XX, das teses neoconservadoras culmina, nos anos 70, no neoinstitucionalismo. Como resposta e adaptação dos sistemas vigentes às supostas crises, e revertendo o equilíbrio virtual do reformismo clássico, procurou-se assim institucionalizar o anti-institucional.

No caso português, estas práticas parecem não atingir uma expressão muito explícita, pelo que, apesar de devermos considerar que o impulso subjacente está presente, só um estudo aprofundado sobre o tema o poderia esclarecer. Nesse contexto, sublinhemos a idiosincrasia institucional que, em geral, caracterizou o desenvolvimento da Modernidade portuguesa. Todavia, é no contexto do designado modernismo português que podemos ainda assim encontrar alguns traços de similitude. Tal é, *e.g.*, o caso do “Manifesto anti-Dantas”, elaborado em 1915 por Almada Negreiros, enquanto resposta violenta às posições conservadores do médico e escritor burguês Júlio Dantas sobre as vanguardas artísticas.

Analisemos, agora, o contexto da passagem do *séc.* XX para o *séc.* XXI. Sobretudo a partir da segunda metade do *séc.* XX, e de uma forma muito generalizada, passou



Almada Negreiros (1893-1970).

a observar-se uma situação que podemos considerar complexa. Por um lado, uma multiplicidade de conteúdos polémicos, centrados em questões político-sociais e culturais, que eram até aí pensados autonomamente, passam a ser objeto de puro consumo institucional, com as organizações a integrá-las nos seus compromissos. Por outro, observamos uma plêiade de acontecimentos artísticos em torno de conteúdos sensíveis ao papel do Estado, à sua coesão política e ao seu suposto equilíbrio, sendo agora protagonizados por entidades que antes eram seus críticos ou opositores. Assim, os museus recebem carta branca para trabalhar temáticas que, sendo antes desprezadas por serem tidas como institucionais, passam a ser consideradas interessantes.

Esta mudança espelhada pelo mundo inteiro deveu-se a novos entendimentos, que visaram disponibilizar às instituições novas formas de afirmação dos seus poderes. Por sua vez, essas instituições acabariam por tornar legais, claros e controláveis os discursos culturais e as respetivas implicações no tecido social. Neste sentido, tudo passou a ser simultaneamente institucionalista e anti-institucionalista.

**Bibliog.:** ADORNO, Theodor W., e HORKHEIMER, Max, *Dialectic of Enlightenment*, New York, Continuum International Publishing Group, 1997; ADORNO, Theodor W., *Sobre a Indústria da Cultura*, Coimbra, Angelus Novus, 2003; ARGAN, Giulio Carlo, *El Arte Moderno: del Iluminismo a los Movimientos Contemporaneos*, Madrid, Akal, 1991; AXELROD, Robert, *The Evolution of Cooperation*, New York, Basic Books, 1984; BARKAN, Elliott Robert (org.), *Immigration, Incorporation and Transnationalism*, Somerset, Transaction Publishers, 2003; DEBORD, Guy, *Society of the Spectacle*, Detroit, Black & Red, 2000; DURKHEIM, Émile, *Les Règles de la Méthode Sociologique*, Paris, Flammarion, 2010; FRANÇA, José-Augusto, *A Arte e a Sociedade Portuguesa no Século XX (1910-1990)*, 3.ª ed., Lisboa, Livros Horizonte, 1991; FRIEDMAN, Ken (org.), *The Fluxus Reader*, Chichester, Bookcraft Ltd, Midsomer Norton, 1998; FULLER, Buckminster R., *Operating Manual for Spaceship Earth*, Baden, Lars Muller Publishers, 2008; HENDRICKS, Geoffrey, *Critical Mass: Happenings, Fluxus, Performance, Intermedia, and Rutgers University, 1958-1972*, Massachusetts, Rutgers University Press, 2003; MELO, Alexandre, *Arte e Artistas em Portugal*, Lisboa, Instituto Camões/Bertrand, 2007; NOHLEN, Dieter (dir.), *Diccionario de Ciencia Política. Teorías, Métodos, Conceptos*, Ciudad de México, Porrúa, 2006; OUTRAM, Dorinda, *The Enlightenment (New Approaches to European History)*, Cambridge, Cambridge University Press, 2012; PERNES, Fernando (coord.), *Panorama [da] Arte Portuguesa no Século XX*, Porto, Fundação Serralves/Campo das Letras, 1999; TARDE, Gabriel, *Les Lois Sociales: Esquisse d'Une Sociologie*, s.l., CreateSpace Independent Publishing Platform, 2015.

PEDRO CABRAL SANTO

## Anti-integralismo

Quando nos referimos a integralismo no contexto português, estamos, necessariamente, a falar do Integralismo Lusitano (IL), movimento doutrinário monárquico de carácter tradicionalista, com influência neoescolástica e tomista, impulsionado por António Sardinha, Hipólito Raposo, entre outros, que surgiu pouco tempo após a Implantação da Primeira República (1910). No campo monárquico e enquanto movimento político, o IL veio apresentar propostas que pretendiam dar soluções às preocupações reformistas finisseculares; na época, porém, essas propostas serviram quer para se dirigirem como oposição ao republicanismo, quer também para um repensar da própria monarquia.

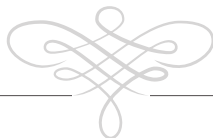
Sofrendo evoluções ou adaptações, vemos no IL a confluência de diferentes sensibilidades. Por um lado, inseriu-se num processo maior de projetos nacionalistas, indo buscar inspiração à Action Française, especialmente a Charles Maurras; mais tarde, aparece em Espanha a Acción Española (1931-1936). Por outro, e de forma a dar um lastro particularmente nacional ao movimento, observamos a recuperação da cultura política contrarrevolucionária portuguesa (figuras como Gama e Castro, José Acúrsio das Neves, José Agostinho de Macedo, entre outros), até então depreciativamente tratada pela historiografia liberal.

No preâmbulo do programa exposto no primeiro número do seu órgão, *Nação Portuguesa*, as principais linhas doutrinárias, “monarquia orgânica tradicionalista antiparlamentar”, anteviam um programa

totalizador: apresentavam uma expressiva latitude que englobava aspetos políticos, sociais, culturais, económicos, histórico-pedagógicos, etc., conjugando na organização social e administrativa uma tendência concentradora (no poder pessoal do rei) e uma tendência descentralizadora (anti-individualista e regionalista), tendo por base a família, subindo por órgãos intermédios até uma assembleia corporativa. Pelas páginas do periódico passaram os seus membros fundadores, e, com a evolução do movimento, veremos integralistas de segunda ou terceira geração, embora alguns, como Rolão Preto e Marcelo Caetano, *e.g.*, viessem, posterior e paulatinamente, a afastar-se da base primitiva do IL. Ainda que o seu legado intelectual tenha persistido, o IL enquanto movimento político dissolveu-se em 1933.

Cedo apareceram os primeiros testemunhos antagónicos a esta tendência reacionária. Logo em 1913 (ano em que se forma o núcleo duro do IL, na Bélgica), Aquilino Ribeiro, *e.g.*, então em Paris e correspondente do jornal republicano *A Capital*, deu a conhecer o movimento da Action Française e como este começava a seduzir uma parte significativa de intelectuais, inclusivamente republicanos (convém lembrar que António Sardinha começou por ser republicano). No ano seguinte, no mesmo jornal, Mayer Garção fez uma pequena apreciação crítica do primeiro número da *Nação Portuguesa* e do seu programa, em que denunciava a tendência monárquica absolutista do movimento.

No entanto, as mais sistemáticas e desenvolvidas críticas ou propostas contrárias apareceram durante a déc. de 1920, pelos seareiros Raul Proença e António Sérgio. A *Seara Nova* e o IL tinham objetivos semelhantes (a propensão para uma reforma ou regeneração da sociedade), embora os percursos e a arquitetura dos



seus ideários fossem díspares. Tal não impediu, no entanto, que membros de dois grupos tão antagônicos tentassem uma breve congregação de esforços na revista *Homens Livres* (1923).

Raul Proença, ao dedicar-se à crítica do IL, revelava dois objetivos correlativos: ao mesmo tempo que examinava, de forma bastante depreciativa, as teses globais do IL, fazia uma defesa (e apologia) do regime democrático. Aliás, não podia ser de outra forma, visto constituir na sua *forma mentis* quer a defesa do sistema democrático quer o próprio debate em si, assumindo a lógica do intelectual socialmente interventivo, neste caso em concreto numa operação de profilaxia intelectual. Um dos pontos fundamentais da crítica de Proença (que já tinha sido mencionado por outros, mas sem a necessária demonstração) centrou-se no pendur supostamente nacional das teses integralistas. Refutou-as longamente, fazendo pertinentes comparações com a Action Française, em especial com a obra de Maurras *Enquête sur la Monarchie*.

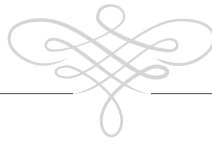
De facto, Proença estabeleceu as mesmas fórmulas no movimento francês e português: monarquia hereditária tradicionalista antiparlamentar e descentralizada, as mesmas conceptualizações empiristas da *politique d'abord*, a mesma “filosofia do facto”, as mesmas fundamentações da desigualdade social e o mesmo combate à liberdade (CARVALHO, 1993, 97-98). De forma lacónica afirmou: “A verdade é que, no fundo, estes realistas do ‘facto’ só conhecem um ‘facto’: o ‘facto’ Maurras” (PROENÇA, 1964, 35). Proença, idealista realista, colocava-se, pois, em oposição ao IL, à doutrina positiva, científica, legitimadora do facto, contrapondo-lhe uma política de ideias, em relativa consonância com Sérgio.

Se a base inicial da crítica de Proença foi a demonstração de que o IL se filiava

doutrinariamente na Action Française, ao longo da sua (inacabada) obra debruçou-se sobre outros aspetos, nomeadamente sobre os conceitos fundamentais de liberdade e igualdade – e, por extensão, sobre o regime democrático. Se para os integralistas tais conceitos se afiguravam como funestos e contraditórios, para Proença estes constituíam-se como essenciais e, acima de tudo, não via nenhuma contradição entre ambos, afirmando mesmo que “longe de se excluírem, afirmam-se e completam-se mutuamente”. Sê-lo-iam, não obstante, como reconhece, caso os dois conceitos não fossem vistos como absolutos – liberdade absoluta e igualdade absoluta (*Id., Ibid.*, 68-69).

Proença também desmonta a rejeição integralista em relação ao progresso ou à evolução, escorada pelos trabalhos de René Quinton, com a constância original dos seres, que servia de sustentação à ideia de tradição na sua transposição para o campo social (exercício, obviamente, criticado pelo seareiro). Opondo-se ao ideal estático do tradicionalismo, na medida em que não concebe um percurso histórico sem evolução, Proença, mais uma vez defendendo o ideal democrático, refere que a evolução histórica e a ideia de democracia, enquanto manifestação da inteligência humana, são demonstrativas de evolução social e histórica, na medida em que, na sua ótica, a democracia é um sistema que veio responder a necessidades ou transformações sociais, políticas e económicas.

Por último, Proença focou-se nas dinâmicas nacionalistas e internacionalistas. À rejeição integralista do ideal de internacionalismo, o seareiro contrapõe que os dois movimentos, nacionalismo e internacionalismo, não são antagónicos; isto, claro, se se não optar por um “nacionalismo estreito e do vago” (*Id., Ibid.*, 100). Note-se que já antes Proença tinha



detetado um paradoxo: é que, arvorando-se em movimento nacionalista, o IL era, na verdade, internacionalista, na medida em que não só ia buscar a sua base ideológica primária a França, como apresentava bases semelhantes a outros nacionalismos europeus, fazendo assim com que a sua gênese e o desenvolvimento apresentasse horizontes semelhantes aos da democracia, no sentido de influência externa, e por pertencer, cronologicamente, a um movimento mais vasto. De qualquer forma, na sua lógica, patente em grande parte da sua crítica, era possível conciliar patriotismo (note-se que Proença prefere este conceito a nacionalismo) e cosmopolitismo, sendo o internacionalismo o mais evidente signo da tradição portuguesa, algo que encarava como a própria fidelidade à pátria e que se harmonizava com o pacifismo humanista (contra um

**Raul Proença (1884-1941).**

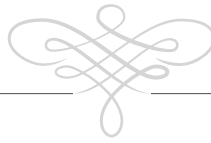


certo belicismo integralista inicial) e federalista.

Tendo a crítica de Raul Proença apresentado uma visão global do IL, o polemismo de Sérgio, apesar de coincidir em muitos pontos com o do seu colega seareiro, revela, pelo menos de forma mais incisiva, as duas leituras que os dois grupos apresentavam da história e a forma pedagógica e social que esta poderia possuir na superação da crise do presente. Estava-se então num período bastante conturbado da Primeira República. As propostas não podiam ser mais divergentes temática e metodologicamente, e não podia ser mais divergente o resultado a tirar do seu estudo.

Alicerçada em alguns contributos do positivismo (“filosofia do facto”), a conceção histórica integralista, como suporte do seu discurso reacionário, pretendia trazer de volta elementos do passado de forma a superar características nefastas do tempo presente, que tiveram entrada no campo histórico e social essencialmente com as revoluções oitocentistas. Tentando combater uma mentalidade racionalista e de progresso, era convocada a tradição como elemento estabilizador de base, projetando no presente uma certa ideia de Idade Média, período cimeiro da nacionalidade portuguesa, de forma a dar corpo a um novo projeto de sociedade.

Invariavelmente, a este olhar sobre o passado, com intuítos utópicos regressivos, Sérgio contrapôs visões muito diferentes. Em primeiro lugar, metodologicamente, a historiografia (ou ensaísmo) de Sérgio não concedia o privilégio máximo ao “facto” por si. Interessava-lhe, principalmente, e à semelhança de Proença, um sistema de ideias; pretendia a superação do facto como realidade última e do predomínio do documento, pugnando e praticando uma interpretação para além do erudito seco, problematizando



o conjunto de factos, colocando hipóteses e possíveis interpretações assentes na razão. Na esteira da metodologia, a conceção histórica do seareiro apresentava igualmente elementos contrários à dos integralistas. Longe de se utilizar a história como um repositório de elementos a que se deve voltar e que devem reger a vida presente (com exemplos de figuras, instituições, etc.), Sérgio encarava o panorama histórico como exemplos que servissem para um exercício de superação e não de retorno. Dito de outra forma: recusando fazer uma história romântica ou com intentos apologéticos – com acontecimentos ou personagens modelares do passado –, no seu pensamento a história deveria servir como um instrumento de educação humanista, libertando o pensamento de miragens ou espectros obsoletos.

As linhas diferenciadoras das duas conceções históricas estão bem patentes nas polémicas entre Sérgio e alguns autores integralistas. A Carlos Malheiro Dias, o seareiro criticou fortemente a visão romântica de D. Sebastião (e do sebastianismo), figura entendida pelo monárquico como modelar para as gerações mais novas por possuir características belicosas semelhantes, *e.g.*, ao infante D. Henrique; para Sérgio, o Desejado representava precisamente as características da imprudência, impulsividade e, forçosamente importante, da irracionalidade, não caracterizando, assim, um modelo correto a seguir.

Com Manuel Múrias e António Sardinha, confrontou-se com propostas de um certo período paradigmático, *i.e.*, de um momento de maior apogeu de Portugal ou da sua verdadeira nacionalidade. Para os integralistas, o Seiscentismo constituía-se como tal período: teria sido, depois do Renascimento e do período da Reforma, o momento de retorno das doutrinas filia-

das nas conceções tomistas medievais e da salvaguarda do catolicismo integralista português. Portugal voltava a reencontrar-se consigo próprio.

Sérgio defendia posição muito diferente: para este, o período dos Descobrimentos e do Renascimento teriam representado momentos em que Portugal teria caminhado em ciclo coincidente com o resto da Europa, em que se evidenciavam os aspetos da vocação marítima e universalista que o seareiro privilegiava. Não era, pois, estranho que, na sua interpretação histórica, a implementação da Inquisição e do poder dos Jesuítas (conjugado com outros fatores económicos e sociais) tivesse constituído o momento em que o país se tenha desligado do trilha humanista que continuava na Europa.

Por último, menção a um conjunto de artigos do médico Francisco Fernandes Lopes, publicados no periódico algarvio *Correio do Sul* (1921-22) e sintomaticamente intitulados “Contra a epidemia do Integralismo Lusitano”, que são iniciados um pouco antes dos escritos de Proença. O tom ácido da crítica de Lopes (que mais tarde veio a colaborar na *Seara Nova*) é revelado logo no primeiro artigo: “Eu estou muito inteligentemente convencido de que a vossa doutrina não passa de um novo avatar romântico-cretino da tancanhez e da estupidez nacional” (LOPES, 2009, 31). Tendencialmente com um tom irónico e jocoso, mas incisivo, Lopes, ao longo dos dois anos, tentou desmontar o ideário integralista em diferentes sentidos: na base primária apoiada na Action Française e na questão da legitimidade ao trono. Chega mesmo, após a sua interpretação do que os integralistas entendiam por “interesse nacional”, a uma (interessante) definição política e ideológica do movimento monárquico: “Se os integralistas pensam pois que o Interesse Nacional



prima tudo, e que a Nação é a única soberana da Nação, são republicanos fatalmente [...] a monarquia integralista não passaria pois duma República com uma gerência realista, uma república monárquica se prefere dizer mais definidamente” (*Id.*, *Ibid.*, 16).

**Bibliog.:** CARVALHO, Paulo Archer de, *Nação e Nacionalismo. Miteias do Integralismo Lusitano*, Dissertação de Mestrado em História Contemporânea de Portugal apresentada à Universidade de Coimbra, Coimbra, texto policopiado, 1993; *Id.*, “Integralismo Lusitano: reacção, recristianização, retorno”, *Locus*, vol. 18, 2012, pp. 13-31; FERREIRA, David, “Integralismo Lusitano”, in SERRÃO, Joel (dir.), *Dicionário de História de Portugal*, vol. III, Lisboa, Iniciativas Editoriais, 1975, pp. 332-336; FERREIRA, Olga de Freitas da Cunha, “António Sérgio e os integralistas”, *Revista de História das Ideias*, vol. 5, t. 1, 1983, pp. 427-469; *Id.*, “As doutrinas do Integralismo Lusitano no pensamento e na teoria de acção de Raúl Proença”, *Revista de História das Ideias*, vol. 7, 1985, pp. 671-683; LOPES, Francisco Fernandes, *Medicina e História: contra a Epidemia do Integralismo Lusitano, Cartas a Um Jovem Integralista*, Faro, Universidade do Algarve, 2009; MEDINA, João, *O Pelicano e a Seara, Integralistas e Seareiros Juntos na Revista Homens Livres*, Lisboa, Edições António Ramos, 1978; PINHO, Amon et al. (orgs.), *Proença, Cortesão, Sérgio e o Grupo da Seara Nova*, Lisboa, Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa, 2015; PROENÇA, Raul, *Acerca do Integralismo Lusitano*, Lisboa, Seara Nova, 1964; QUINTAS, José Manuel, *Filhos de Ramires, as Origens do Integralismo Lusitano*, Lisboa, Nova Ática, 2004; SÉRGIO, António, *Obras Completas – Ensaios*, t. III, Lisboa, Sá da Costa, 1972.

RICARDO DE BRITO

## Anti-intelectualismo

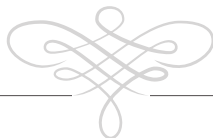
O anti-intelectualismo designa a oposição emotiva, a negação justificada ou a simples rejeição da primazia do intelecto sobre as faculdades humanas. O termo “anti-intelectualismo” usa-se para designar um conjunto de atitudes ou teses negativas sobre a relevância das doutrinas intelectualistas.

Apesar do género comum que apresentamos inicialmente para o anti-intelectualismo, entendemos que a natureza diversificada das correntes intelectualistas justificará anti-intelectualismos com diferenças específicas entre si. Consideraremos doutrinas anti-intelectualistas aquelas que asseveram a independência ou primazia (de facto) do sentimento, do afeto, da vontade ou da acção por oposição à inteligência (tal como ocorre no pragmatismo, no voluntarismo, no ativismo, entre outras manifestações culturais).

### INTELLECTUALISMO: O OBJETO DO “ANTI” OU O OUTRO A NEGAR

O intelectualismo, enquanto doutrina filosófica, defende a irredutibilidade do intelecto a outras faculdades, ou a primazia e redução de tudo o que existe, geralmente, a elementos da inteligência. Esta doutrina designa o pensamento de filósofos distintos, *e.g.*: Platão, Aristóteles, S. Tomás de Aquino, Descartes, Leibniz, Espinosa e Hegel, entre outros.

Desde a filosofia antiga, ao intelecto associa-se a ideia de ordem (*e.g.*, no pensamento de Anaxágoras, o conceito de Deus surge como *nous* ordenador).



Para Platão, o intelecto (ou *nous*) tem acesso à realidade ordenada que é a realidade inteligível das Ideias. Para Aristóteles, do ponto de vista humano, o *nous* é a faculdade que tem acesso aos primeiros princípios do real. Na filosofia medieval, assevera-se a eternidade e imaterialidade do intelecto (Averróis), e o *nous* assume a função de iluminação (*e.g.*, em S.<sup>to</sup> Agostinho e em S. Boaventura); o intelecto tem o estatuto de elevada aptidão da alma humana (S. Tomás de Aquino). Na filosofia moderna, com Descartes, o intelecto possui o poder da percepção clara e distinta. Kant transfere a superioridade gnosiológica para a razão, e o intelecto é, então, a faculdade das categorias que o pensamento impõe *a priori*. A intuição intelectual visa suprir o constrangimento a que Kant sujeitou o intelecto. O idealismo alemão substituirá este conceito pela possibilidade de autoconsciência universal (ideia de absoluto).

Ao intelecto estão associadas as capacidades de objetividade (independente das condições subjetivas do sujeito ou válido para qualquer intelecto, *i.e.*, universal); de conceber relações objetivas (relações lógicas); de compreender princípios de razão (*e.g.*, princípio da identidade, princípio da causalidade, etc.), que são condição da experiência; da reflexão, da consciência de si ou de certa presença da mente a si mesma (identidade pessoal); etc.

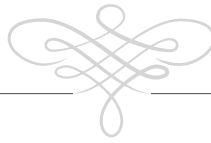
O intelectualismo, pelo que se afirmou, assevera ser possível subordinar a vontade, o desejo ou a afetividade ao intelecto. Podemos enumerar diferentes espécies de intelectualismo: intelectualismo metafísico ou ontológico, que defende a unidade do intelecto e do real; intelectualismo gnosiológico, que afirma que o conhecimento resulta das faculdades teóricas da inteligência e secunda-

riza as faculdades afetivas e práticas; intelectualismo psicológico, que defende a primazia da inteligência sobre a vontade e considera os sentimentos como representações confusas; intelectualismo ético, que atribui à inteligência um papel relevante na decisão moral, colocando de lado a ponderação sobre inclinações afetivas ou demais desejos.

### ANTI-INTELLECTUALISMO: DIFERENÇAS ESPECÍFICAS

O intelectualismo, nos moldes assinalados, caracterizou, sobretudo, o pensamento da modernidade cartesiana. Esta tradição cartesiana suscitou um conjunto de reações anti-intelectualistas, cujo apogeu foi alcançado nos finais do séc. XIX.

O pragmatismo configura uma corrente anti-intelectualista. Crê que a relevância de uma doutrina está dependente dos efeitos que resultam da sua adoção. O pragmatismo procura apresentar-se como doutrina da verdade (C. S. Peirce; W. James; J. Dewey e F. C. S. Schiller). Parte deste movimento atribui o estatuto de verdade ao senso comum ou ao consenso, enquanto mediação entre extremos – *e.g.*, entre o racionalismo e o empirismo; o uno e o múltiplo; o determinismo e a liberdade. Contrariamente às soluções estáticas ou análises definitivas, que podem causar problemas ou paradoxos teóricos, a ação, no seu movimento constante, salva-se de contradições (Édouard Le Roy). A relevância de um pensamento reside na conduta que dele possa resultar. A verdade e a utilidade encontram-se mutuamente ligadas; logo, muitos pragmatistas não concebem a verdade como estática, mas dinâmica (flutua segundo circunstâncias históricas ou de época, etc.). W. James assevera que a verdade consiste no facto de algo ser útil e vantajoso para o nosso pensa-



mento (*e.g.*, a crença religiosa deve ser mantida se tem benefícios emocionais).

Embora esta ligação entre a dinâmica da vida e certa teleologia utilitária pareça ser uma constante deste movimento, mapear a corrente pragmatista como unitária é uma dificuldade, pois os seus pensadores são discordantes entre si quanto ao sentido último do pragmatismo. Todavia, o combate ao intelectualismo, enquanto extremo, é uma constante.

Certas doutrinas voluntaristas constituem igualmente correntes anti-intelectualistas. Contra a tradição intelectualista, as doutrinas voluntaristas reagem apresentando a superioridade e irreduzibilidade da vontade ao intelecto, nos diversos âmbitos filosóficos: metafísico, psicológico e ético. Estes diversos tipos de voluntarismo constituem, de modo indireto, distintas correntes anti-intelectualistas.

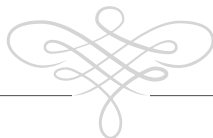
O voluntarismo metafísico admite que algo deve ser concebido não pela inteligência, mas pelas inclinações da vontade. A vontade é elevada pela liberdade que a ela se liga (Duns Escoto). Schopenhauer é um voluntarista metafísico paradigmático, pois coloca a vontade no centro do seu sistema filosófico. Ela é a essência omnipresente do real; todavia é irracional diante do intelecto, pois é a coisa em si. A vontade de viver manifesta uma irresistível e fatal imposição da vida (ou da vontade, pois a vida é, ela mesma, imagem da vontade na representação). Esta vontade (coisa em si) é a essência do homem e a ela se subordinam a razão e o conhecimento. Agostinho da Silva, pela proximidade da vontade à liberdade, toma esta como a essência do homem.

O voluntarismo psicológico é a doutrina mediante a qual os estados afetivos, os sentimentos e o querer são dimensões indispensáveis à conceção dos fenôme-

nos psíquicos (*e.g.*, Wilhelm Wundt). O voluntarismo psicológico assevera a primazia da vontade sobre as demais faculdades psíquicas. Maine de Biran, contra o cartesiano *cogito ergo sum*, apresenta a tese segundo a qual *voló ergo sum* (psicologia fenomenológica).

Consideremos agora o voluntarismo ético. Um exemplo paradigmático deste tipo de voluntarismo reside na vontade de poder defendida por Nietzsche. Este filósofo propõe uma nova axiologia assente na vontade, que se instancia sobretudo como vontade de poder. A vontade deve ser primaz sobre a determinação da lei moral, pois os fins decorrem da vontade. Para Hobbes, algo é bom se é objeto de apetite, mau se causa aversão. Próximo a esta linha de pensamento, Agostinho da Silva considera que não há virtude nem defeito em si: se gostamos de algo, então consideramos que é uma virtude; se não gostamos, então consideramos que é um defeito. A liberdade de Agostinho da Silva parece ser vontade ou querer, que, tal como no latim (*querere*), é da ordem do buscar. Esta procura do chamado poeta à solta é que deve, em seu entender, ser preservada como um bem. O homem deve seguir o seu gosto ou as suas inclinações de modo a cumprir-se ou realizar-se, pois este autor considera erróneo qualquer constrangimento intelectual que seja imposto contra a vontade própria. O homem tem de ser, tal como Deus, livre.

O voluntarismo teológico é uma doutrina que defende que a vontade de Deus determina a ordem moral (*i.e.*, algo é bom porque Deus quis) e a verdade das coisas. S. Pedro Damiano afirma que Deus, mediante a sua vontade, pode tornar verdadeiras coisas que a razão considera contraditórias ou absurdas. Este espírito não parece ser estranho a certas manifestações do P.<sup>o</sup> António Vieira quando



entende que “el-Rei D. João o quarto há de ressuscitar” (VIEIRA, 2007, 8).

Aceitar um tipo de voluntarismo não implica aceitar outro tipo. Significa isto que poderemos aceitar um voluntarismo metafísico (anti-intelectualista) sem aceitar um voluntarismo ético (*e.g.*, Schopenhauer). Neste sentido, admitir um tipo específico de perspectiva voluntarista não tem de implicar, em todos os casos, admitir uma perspectiva contrária ao intelectualismo para os restantes tipos (Fouillée).

Por último, o fideísmo caracteriza-se como uma doutrina que limita o trabalho racional e intelectual em favor da relevância da fé. Neste sentido, os defensores do fideísmo encontram-se entre aqueles que poderíamos designar de anti-intelectualistas.

Certas doutrinas podem não se erguer diretamente contra o intelectualismo, mas dele prescindem como consequência. Não raras vezes, consideram-se anti-intelectualistas o ativismo, o sensismo e o populismo político.

**Matias Aires (1705-1763).**



“Ativismo” é um termo que é aplicável a qualquer corrente que exalte os valores da ação e, na maioria dos casos, desvalorize os valores teóricos, entre os quais os valores intelectuais e contemplativos. Exponentes desta tipologia valorizam aquilo que é dinâmico, progressivo e vital (J. Dewey). R. Eucken exalta a vida, despojada de instrumentos intelectuais específicos, e entende que aquela não se pode limitar num sistema, mas revela-se na experiência praxica.

O sensismo manifesta uma posição anti-intelectualista enquanto doutrina que reduz toda a vida intelectual do homem à sensação (por isso pode-se designar esta doutrina de sensacionismo ou sensualismo). Afirma, *e.g.*, que o conhecimento tem como base os sentidos e não excede o conhecimento sensorial (sensualismo gnoseológico) ou assevera que o critério entre o bem e o mal é o prazer sensível (moral sensualista). Contrariamente ao intelectualismo, considera que as operações superiores podem ser reduzidas a operações sensoriais; *e.g.*, a impressão de universalidade é uma imagem única criada na consciência, que resulta da união de imagens inconscientes e nada mais do que isso (W. James). A inteligência, neste sentido, consiste apenas numa forma de imaginação superior. Na linha desta doutrina encontra-se Alberto Caeiro, que afirma que “os meus pensamentos são todos sensações” (CAEIRO, 2004, 42).

Por último, o populismo político pode configurar ou favorecer posições anti-intelectualistas ao procurar obter o apoio popular usando sentimentos e propostas que agradam às massas. A Revolução Cultural chinesa, o Khmer Vermelho, no Camboja, e a Bücherverbrennung (queima de livros) na Alemanha nazi apresentam-se como exemplos paradigmáticos de manifestações anti-intelectualistas.

Não raras vezes, associa-se a sagesa à malícia e a ignorância à bondade, como Richard Hofstadter estuda no caso do anti-intelectualismo americano.

### ANTI-INTELLECTUALISMO EM PORTUGAL

Embora não pareça existir um movimento unificado e organizado, existem, como já se observou, vários autores com apontamentos anti-intelectualistas. Afirmando que “A maior gula da natureza racional é o desejo de saber” (VIEIRA, 2013, 238), o P.<sup>c</sup> António Vieira, quando centrado na conversão e salvação das almas, critica os “idólatras das letras” (teólogos, filósofos e humanistas) e exorta à busca da “escola do Céu” onde o Espírito Santo é reitor e cujo “grau [...] não se dá na Baía, nem em Coimbra, nem em Salamanca, senão nas aldeias de palha, nos desertos dos sertões, nos bosques das gentilidades” (*Id., Ibid.*, 239).

A ética de Matias Aires (1705-1763) apresentada na obra *Reflexões sobre a Vaidade dos Homens* (1752) representa uma posição anti-intelectualista e, como defende António Pedro Mesquita, “dado o vocabulário platonizante de que para esse efeito se serve, um tal anti-intelectualismo converte-se numa espécie de obsessivo ‘anti-socratismo moral’” (AIRES, 2005, 25). Se para Sócrates ninguém pratica o mal propositadamente, mas fá-lo por ignorância ou desconhecimento, para Matias Aires conhecer um mal, de certo modo, como mal é uma estratégia débil para abandonar esse mal, *i.e.*, não é suficiente.

No contexto finissecular, marcado por uma certa desesperança, por um pessimismo e uma decadência, surge o nome de Manuel Laranjeira, “a alma mais trágica do Portugal da transição dos séculos XIX para o XX” (CALAFATE, 2006, IV, 19). Laranjeira, em carta dirigida a

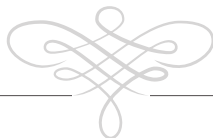
Miguel de Unamuno, observa que nada mais se consegue com a “insaciável conquista de verdades” do que o desfazer progressivo das ilusões, e conclui: “desmanchar ilusões é reduzir o coeficiente de felicidade” (*Id., Ibid.*, 46). A infelicidade apresenta-se como um fruto do labor intelectual.

Compreendendo a dinâmica decadência/renascença do país, Fernando Pessoa defende a necessidade de um “indisciplinador” (um supra-Camões). Atribui um papel ao misticismo e à mitologia, pois “o instinto de conhecer”, afirma Pessoa, “não podendo conhecer com a inteligência, conhece com o sentimento, que é a inteligência do desejo” (QUADROS, 1986, 730).

Na linha de um certo voluntarismo ético anti-intelectualista, como assinalámos acima, Agostinho da Silva, com o seu projeto de santidade, em que, mais que ser bom, se exige ao homem que seja autêntico (seja isso o que for), argumenta que incumbe ao homem, para o alvar de uma nova civilização, ser “livre de limitações” (SILVA, 1989, 7).

**Manuel Laranjeira (1877-1912).**





Em suma, não obstante a herança intelectualista, *e.g.*, dos chamados estrangeirados, bem representada no séc. xx pela obra de António Sérgio, entre muitos outros, a duradoura tradição messiânica portuguesa (prefigurada em Camões, D. João de Castro, António Vieira, Fernando Pessoa, Agostinho da Silva, entre outros) destina a Portugal e aos Portugueses elevadas realizações, que se desenham mais pela sonhada utopia do mundo que pelo rigoroso cálculo do intelecto.



**Bibliog.:** AIRES, Matias, *Reflexões sobre a Vaída de dos Homens*, pref. António Pedro Mesquita, Lisboa, INCM, 2005; CAEIRO, Alberto, *Poesia*, Lisboa, Assírio e Alvim, 2004; CALAFATE, Pedro, *Portugal como Problema*, 6 vols., Lisboa, Fundação Luso-Americana/Público, 2006; FOUILLÉE, Alfred, *La Pensée et les Nouvelles Écoles Anti-Intellectualistes*, Paris, Libraire Félix Allan, 1911; KENNY, Anthony, *A New History of Western Philosophy*, Oxford, Clarendon Press, 2004; LALANDE, André, *Vocabulário Técnico e Crítico da Filosofia*, vols. I e II, Porto, Rés, 1985; LOGOS, Lisboa/São Paulo, Verbo, 1992; PETERS, F. E., *Termos Filosóficos Gregos: Um Léxico Histórico*, Lisboa, FCG, 1983; QUADROS, António (org.), *Obras de Fernando Pessoa*, vol. III, Porto, Lello e Irmãos, 1986; SILVA, Agostinho da, *Educação de Portugal*, Lisboa, Ulmeiro, 1989; *Id.*, *Textos e Ensaios Filosóficos*, vol. II, Lisboa, Círculo de Leitores, 2001; VIEIRA, António, *Esperanças de Portugal, Quinto Império do Mundo*, Lisboa, Nova Ática, 2007; *Id.*, “Exortação doméstica em véspera do Espírito Santo”, in FRANCO, José Eduardo, e CALAFATE, Pedro (dirs.), *Obra Completa Padre António Vieira*, t. II, vol. V, Lisboa, Círculo de Leitores, 2013, pp. 229-243.

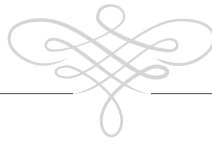
RUI MAIA REGO

## Anti-internacionalismo

A palavra “internacionalismo” tem diferentes significados consoante o contexto e a área do conhecimento.

No direito, chama-se internacionalismo à codificação do direito das gentes e arbitragem internacional, ou seja, às fontes de resolução de casos práticos que têm conexões com diferentes jurisdições nacionais ou instituições internacionais. Essa codificação é fruto de um esforço essencialmente técnico, motivado por necessidades práticas e do tráfico mercantil.

Ainda no campo jurídico, mas já com uma fundamental componente política, o termo “internacionalismo” refere-se ao sistema de política internacional em que intervêm Estados, organizações representativas de Estados, mais ou menos institucionalizadas, com diferentes missões e finalidades (*e.g.*, as Nações Unidas, o Conselho da Europa, a Organização Mundial de Comércio, o G7, etc.), empresas transnacionais (*e.g.*, empresas petrolíferas e de telecomunicações) e outras organizações não governamentais. Os Estados continuam a ser os atores que mais intervêm na política internacional, embora não sejam necessariamente os mais poderosos, pelo menos atuando isoladamente, como se percebe pela sua necessidade de participação em organizações de âmbito geográfico mais vasto, como é o caso da União Europeia, que é uma organização de carácter supranacional, e da Organização do Tratado do Atlântico Norte (OTAN ou NATO), que é uma organização de defesa. Nem mesmo os Estados Unidos, que se tornaram, em finais do séc. xx, a única grande



potência mundial, dispensaram a concertação militar com os seus parceiros. Em todo o caso, é de realçar que países como os EUA, a Rússia e a China têm capacidade de intervenção unilateral para defesa dos seus interesses estratégicos ou vitais, capacidade que por vezes usam. É ainda de destacar o aumento significativo, nas últimas décadas do séc. XX e nas primeiras décadas do séc. XXI, do número e da relevância das organizações internacionais formalmente não ligadas aos Estados ou privadas, a saber, organizações não governamentais, como o Greenpeace e os Médicos sem Fronteiras, e organizações de âmbito sectorial, *e.g.*, as ligadas ao desporto (UEFA, FIFA, etc.), que, por via dos eventos que organizam, têm relações próximas com os Estados e as entidades internacionais.

A política é, por definição, um campo de interação entre uma multiplicidade de agentes com diferentes interesses que atuam no espaço público. O que caracteriza a política é o poder real das instituições e das pessoas para prosseguir finalidades coletivas, em contextos de conflito e/ou cooperação, com base nos seus interesses.

O modo como cada sociedade se organiza politicamente, estabelece regras de convivência e define prioridades de ação coletiva difere no espaço, no tempo e em função da sua natureza. A sociedade internacional tem características específicas que a distinguem das sociedades nacionais. Mas a verdade é que as sociedades em que as pessoas do séc. XXI vivem não são já só as sociedades nacionais ou mesmo a sociedade internacional, mas uma sociedade global em que, potencialmente, todas as pessoas, individualmente e em grupo, podem interagir umas com as outras através de redes e digitalmente.

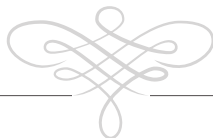
As categorias de Nação e de Estado (que alguns autores, numa perspetiva

de propositada relativização, preferem escrever nação e estado) são ainda centrais no pensamento político, na teoria constitucional e no direito internacional, mas, para compreender a dinâmica das relações políticas nas sociedades contemporâneas, é necessário ir para além delas. A sociedade internacional deixou de ser estatocêntrica desde finais do séc. XX porque, a par dos Estados, passaram a existir outros poderes, públicos e privados, influentes e com capacidade de decisão.

O termo “internacionalismo” refere-se ainda à doutrina, formulada por Marx e Engels, que preconiza a aliança entre os trabalhadores, independentemente dos seus países. O lema “Proletários de todo o mundo, uni-vos”, posteriormente aprofundado por Lenine, consta no *Manifesto Comunista* ou *Manifesto do Partido Comunista*, publicado originariamente em Londres em 1848.

O *Manifesto* foi redigido por comunistas de vários países e publicado em múltiplas línguas nos anos seguintes. No preâmbulo, refere-se o carácter internacionalista do projeto comunista e os receios inculcados em políticos europeus de todos os quadrantes. Do facto de todas as potências da Europa (do Papa ao Czar, passando por Metternich, Guizot, os radicais de França e a política alemã) se terem unido, numa Santa Aliança, contra os comunistas, os redatores do *Manifesto* retiraram duas conclusões: o comunismo era já reconhecido como um poder por todos os poderes europeus; era tempo de “os comunistas exporem abertamente perante o mundo inteiro o seu modo de ver, os seus objetivos, as suas tendências, e de contraporem à lenda do espectro do comunismo um Manifesto do próprio partido” (MARX e ENGELS, 1997, 28).

Há rejeições práticas do ideal internacionalista em várias formas de pensamento



e de atuação prática. É tipicamente o caso do nacionalismo, que advoga a primazia dos interesses das nações sobre a cooperação internacional. Uma das típicas formas de nacionalismo é o protecionismo económico, que advoga o fechamento das fronteiras nacionais aos bens produzidos por outros países. Outras formas de nacionalismo enfatizam a necessidade de fechamento das fronteiras às pessoas de outros países ou proveniências.

Não há internacionalismo sem nações, como se vê pela formação da palavra: internacional é o que se refere às relações entre diferentes nações ou pessoas de diferentes nações. E, assim como o conceito de nação é moderno, também o conceito de internacionalismo é moderno. Durante a época medieval e mesmo antes, as pessoas encontravam-se ligadas ao monarca ou chefe político por um vínculo de lealdade pessoal, sem que existisse a intermediação de uma nação. Foi ao longo da época moderna que se consolidou a perspectiva da existência de nações como realidades ontológicas participadas pelos seus membros. A Revolução Francesa é o caso paradigmático de submissão pela força de todos à nação através do vínculo indissolúvel da cidadania. Ser cidadão francês, para além de se traduzir em direitos, implicava vários deveres para com a nação, designadamente o dever de falar francês, assumida como a única língua aceitável. Este ideário influenciou outros países europeus, com reflexos também em França.

Foi num momento de agudização das relações políticas entre as nações europeias que Marx e Engels definiram o já mencionado projeto ideológico de uma articulação entre as classes operárias das várias nações. Marx destacou a natureza específica de cada contexto social e histórico, considerando que cada homem pertence a um determinado país, rejeitando

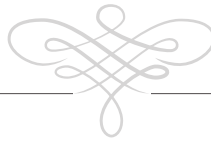
assim o conceito de natureza humana forjado nos universalismos cristão e revolucionário francês, advogando antes a aproximação de nações e pessoas por razões ideológicas.

Já a leninização do marxismo funcionou como modelo para o estabelecimento de regimes comunistas em todo o mundo, ainda que com diferentes níveis de estruturação: os regimes comunistas do Leste da Europa, apesar das afinidades, não foram iguais aos regimes comunistas africanos, asiáticos ou latino-americanos.

A edificação de sistemas marxistas em todo o mundo suscitou a reação de quem viu no internacionalismo proletário a marca de um totalitarismo que não respeitava os direitos das pessoas e das nações. Um dos debates mais acesos nesta matéria, atingindo o próprio núcleo comunista, foi originado pela invasão da Checoslováquia pelas tropas do Pacto de Varsóvia em 1968, pondo termo a um processo de democratização do regime daquele país.

A ideia principal do *Manifesto do Partido Comunista* é que a economia determina a estrutura social e o devir histórico e político. Para o marxismo, toda a história foi a história da luta de classes, ou seja, a história da luta entre explorados e exploradores. Essa luta teria chegado a um grau em que os explorados não se poderiam libertar dos exploradores sem libertar a própria sociedade da exploração por via revolucionária. Lenine deu um contributo decisivo para a definição do internacionalismo proletário ao desenvolver, no 2.º Congresso da Internacional Comunista, em 1920, as bases do conceito, que podemos sintetizar nos seguintes pontos: 1) A economia capitalista está em crise, como se comprova pela sobreprodução de mercadorias. 2) A igualdade entre as nações é impossível nos





regimes capitalistas. 3) As nações capitalistas apostam numa divisão artificial do trabalho, como forma de dominação. 4) O objetivo principal da política internacionalista é a união do proletariado de todos os países na luta conjunta contra a burguesia mundial e contra o imperialismo, que é o seu inimigo. 5) Uma vez tomado o poder, a tarefa fundamental do proletariado vitorioso consiste em colocar todos os recursos do novo Estado proletário ao serviço da luta revolucionária mundial contra o imperialismo capitalista. 6) Os regimes políticos ao serviço do proletariado de todo o mundo unir-se-ão sob a forma de repúblicas soviéticas. 7) A política do proletariado visa a derrota da burguesia em cada nação, a vitória da revolução socialista e a instauração da ditadura do proletariado.

O internacionalismo proletário não apagou as nações da geografia política, nem pressupôs a eliminação das relações de cada trabalhador dentro do seu país, mas estabeleceu a necessidade de se perspectivarem as relações entre os países comunistas de maneira diferente da preconizada pelos regimes capitalistas, com vista à implantação da ideologia comunista num maior número de países. Por essa via, o internacionalismo proletário marxista-leninista deixou marcas profundas no movimento revolucionário mundial e alterou os equilíbrios de forças na política internacional, desde cedo se tornando contraditório com os objetivos das democracias liberais ocidentais.

Houve quem tivesse visto na queda dos regimes comunistas europeus, na última década do séc. xx, e, sobretudo, no desaparecimento abrupto da URSS a incapacidade para proceder às reformas que, na linha do preconizado pelos autores da Primavera de Praga, deveriam ter dado lugar a uma mudança do sistema. A verdade é que o internacionalismo prole-

tário cedeu a princípios de organização política e social que se revelaram mais fortes, o que não quer dizer que sejam absolutamente consistentes ou eternos.

Como se viu, o ideário internacionalista decorre não só da existência de nações, mas do reconhecimento do seu papel primordial na transformação política do mundo. Ora, se houve uma novidade no séc. XXI, foi a crença na premência ou mesmo na inevitabilidade do desaparecimento das fronteiras e do fortalecimento das relações entre os países, numa perspectiva capitalista. Tratar-se-ia de alterações profundas no modo de organização do mundo, que já tinham acontecido ou, previsivelmente, deveriam acontecer. Estar-se-ia numa situação de transição para um cenário pós-internacional, em que as relações entre as pessoas e as instituições não teriam nas nações obstáculos, mas aliados. Estas correntes de pensamento podem ser vistas como anti-internacionalistas, na medida em que reinventam a importância das nações como categoria política ao serviço de um novo e mais pacífico ideário. Este ideário anti-internacionalista foi, no entanto, negado pela realidade, em vários momentos-chave. Com efeito, sem ignorar as transformações a que se assistiu por via da intensificação das relações humanas à escala global, permitida pela crescente liberdade de circulação de pessoas e pela utilização massiva das tecnologias, verificou-se uma reafirmação da importância das nações e das fronteiras nacionais. A decisão da Rússia de anexar a Crimeia, em 2014, e a persistente afirmação dos interesses vitais deste país em conflitos internacionais (*e.g.*, na Síria) é disso expressão. Além da Rússia, a China e os EUA também não prescindem de defender os seus interesses estratégicos contra os interesses doutras nações, regiões e culturas (*e.g.*, no Tibete ou em Cuba).



D.R.

Donald Trump (n. 1946).

Após a inesperada eleição para a presidência dos EUA, em 2016, de Donald Trump, que, durante a campanha eleitoral, defendeu uma agenda nacionalista e de fechamento de fronteiras, as relações dos Estados Unidos com a Rússia agudizaram-se. Curiosamente, alguns dos mais próximos apoiantes de Trump e o próprio Trump foram acusados de serem próximos do Presidente russo, Vladimir Putin, que teria ajudado, por meios ilícitos, à eleição de Trump.

Estes exemplos mostram, não só que algumas nações não deixaram de ter um papel central na política internacional, como ainda a possibilidade de se gerarem novas alianças em torno de conceitos velhos, mas que assumem novas formas.

Se, no começo do séc. XXI, continuam a existir nações e relações entre nações, ou seja, se o internacionalismo persiste, parece claro, no entanto, que mais do que a oposição a uma ideologia e prática política assentes na cooperação de um conjunto de Estados contra outros Estados, o anti-internacionalismo poderá assumir novas tendências, *e.g.*, no combate a formas organizadas de terrorismo internacional.

Se Marx advogava a permanente insegurança interna nos Estados capitalistas

como fator de promoção da mudança no mundo, e se é certo que a previsibilidade é vista como um elemento importante para garantir o sucesso das políticas internas dos Estados, também é verdade que, nos inícios do séc. XXI, predominaram os cenários de incerteza. E uma das tendências mais fortes foi, de facto, a ameaça do fechamento dos Estados, por força do medo das populações em relação ao exterior. Em cenários de radical imprevisibilidade e incerteza, a necessidade de ter capacidade de previsão ganhou importância redobrada, porque só ela pode dar melhores garantias às nações e às pessoas. É neste cenário que o debate sobre o anti-internacionalismo tenderá a ganhar importância no séc. XXI.

**Bibliog.:** ANDERSON, B., *Imagined Communities: Reflections on the Origin and Spread of Nationalism*, London, Verso, 1983; ANDERSON, K., *Lenin, Hegel, and Western Marxism: A Critical Study*, Urbana, University of Illinois Press, 1995; ARNAUD, A.-J., *Pour Une Pensée Juridique Européenne*, Paris, PUF, 1991; *Id.*, *O Direito entre Modernidade e Globalização. Lições de Filosofia do Direito e do Estado*, Rio de Janeiro, Renovar, 1999; BESSA, A. M., *Ensaio sobre o Fim da Nossa Idade*, Lisboa, Causa das Regras, 2014; FUKUYAMA, Francis, "The end of history?", *The National Interest*, n.º 16, 1989, pp. 3-18; *Id.*, *The End of History and the Last Man*, New York, Free Press, 1992; HOBBSBAWM, Eric, e RANGER, T., *The Invention of Tradition*, Cambridge, Cambridge University Press, 1983; MARX, Karl, e ENGELS, Friedrich, *Manifesto do Partido Comunista*, 2.ª ed., Lisboa, Avante, 1997.

JOÃO RELVÃO CAETANO

## Anti-islamismo

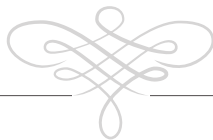
O termo “islão” é relativamente recente na língua portuguesa. José Pedro Machado registou a sua primeira ocorrência no capítulo IX de *Eurico, o Presbítero*, de Alexandre Herculano, publicado no ano de 1843 (MACHADO, 1984, 810). Nos séculos antecedentes, a religião muçulmana era genericamente designada em Portugal por “crescente” ou por paráfrases como “lei” ou “seita” “maoméica”, “maometana”, “mafamética” ou “de Mafamede”. Para além disso, parece também não ter existido anteriormente um termo que designasse univocamente o conjunto de todos os indivíduos ou reinos muçulmanos. Dependendo do contexto das enunciações, eram normalmente utilizadas sinédoques como “mouros” ou “moirama”, “turcos”, “sarracenos” e “mauritanos”, ou o epíteto de “infieis” para designar a totalidade dos muçulmanos.

O termo “anti-islamismo” poderá encerrar à partida uma armadilha conceptual, por se encontrar associado a uma aceção vaga que o termo “islão” foi adquirindo desde o séc. XIX, análoga, *e.g.*, ao termo “cristandade”. De acordo com esta aceção, o termo “islão” designaria não só a religião muçulmana, mas também o conjunto das comunidades de fiéis, dos Estados onde a religião muçulmana é maioritária, bem como todas as suas práticas, por mais diversificadas que sejam. Ainda que este conceito de islão como “civilização” encerre uma operatividade mínima, por ter em conta afinidades de costumes entre muçulmanos, ele encontra-se contaminado de preconceções que

limitam uma perceção mais objetiva do fenómeno religioso, não acompanhando a multiplicidade dos contextos políticos, sociais e culturais em que este se manifesta.

Este equívoco foi extensivamente colocado em evidência por Edward Said, em obras como *The Question of Palestine* (1979) ou *Covering Islam* (1981), no contexto da sua reflexão sobre o orientalismo e em reflexões mais especificamente dedicadas à representação do islão em textos ocidentais. De acordo com o autor, é possível registar, tanto na literatura como nos discursos políticos e mediáticos ocidentais, uma estratégia de distorção e generalização do “outro”, por forma a diferenciá-lo e a submetê-lo aos interesses colonialistas. Ainda que, em textos mais tardios, como é o caso de *Covering Islam*, Said não se isentasse de sustentar um conceito essencialista dos princípios do islão, a sua análise tem, entre muitas outras, a virtude de nos alertar para a necessidade de enquadrarmos histórica e ideologicamente as representações do “oriental” ou “islâmico”. Assim, o conceito equívoco de islão que muitas vezes vigora na atualidade, para além de impreciso, por integrar um sem-número de diferentes contextos políticos, sociais e culturais em que há uma maioria de muçulmanos, teria como pano de fundo o colonialismo e o complexo rol de tensões políticas, sociais e raciais que o caracterizam.

Assumindo uma posição oposta à de Said, Bernard Lewis, em títulos como *Islam and the West* (1993) ou *Cultures in Conflict. Christians, Muslims, and Jews in the Age of Discovery* (1995), reproduziu a referida aceção vaga do termo “islão”, interpretando-o como um bloco civilizacional cujos princípios entram em conflito ciclicamente com o bloco cristão ocidental. Nos seus livros posteriores, como *What Went wrong?* (2002), escritos após os ataques



de 11 de setembro de 2001, o autor procura sustentar em argumentos históricos um pesado balanço dos últimos séculos da trajetória do islão. Na sua opinião, após a derrota das tropas otomanas que cercaram Viena em 1682, o “islão” teria perdido definitivamente não só o lustro cultural e técnico dos seus primeiros séculos, mas também a capacidade de afirmação política e bélica no quadro mundial. A partir de então, a civilização islâmica teria sido incapaz de acompanhar plenamente os progressos da Modernidade, aderindo pontualmente aos avanços civilizacionais protagonizados pelo Ocidente, ao mesmo tempo que ia conservando princípios tradicionais imobilizadores. Em clara resposta a Said, Lewis diagnostica ainda, tal como é visível em *What Went wrong?*, uma suposta tendência do islão para se vitimizar, encontrando no colonialismo a explicação para todos os seus problemas.

A visão generalizadora do islão desenvolvida por Bernard Lewis ao longo de décadas terá sido um dos contributos tidos em conta por Samuel Huntington para a formulação da sua teoria do choque de civilizações. Partindo de uma conceção primordialista e essencialista da cultura, Huntington supõe que a humanidade está originariamente dividida em diferentes grupos civilizacionais, entre os quais o autor identifica a civilização islâmica. A esta pertencem, *grosso modo*, os países do Norte de África e do Médio Oriente, e a Indonésia. A Turquia constitui, curiosamente, uma civilização à parte. Proclamando a morte das ideologias no pós-Guerra Fria, Huntington defende que as diferenças culturais e religiosas entre civilizações, sobretudo entre islâmicos e não islâmicos, constituirão a principal fonte de conflitos na contemporaneidade.

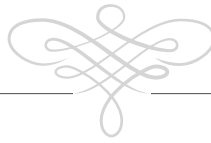
Formulada pouco tempo após a Guerra do Golfo, a tese do influente politólogo e geoestratega foi sendo amplificada e ele-

vada a paradigma orientador da política internacional norte-americana, integrando os discursos de legitimação da Guerra do Afeganistão (iniciada em 2001) e da ocupação do Iraque (2003-2011). Posteriormente, diversos jornalistas, comentadores políticos e académicos não hesitaram em interpretar a emergência do autoproclamado Estado Islâmico da Síria e do Levante como a concretização da “previsão de Samuel Huntington”, como foi o caso de José Loureiro dos Santos.

O sucesso da tese do choque de civilizações dever-se-á, mais do que à clarividência de Huntington, à sua sintonia com os desígnios geopolíticos da política externa norte-americana de boa parte dos finais do séc. XX e inícios do XXI, bem como à óbvia recuperação que efetua de tópicos de Cruzada e de profecia bastante salientes no imaginário ocidental.

Com efeito, ainda que as reflexões de Said, de Lewis e de Huntington tenham como pano de fundo sobretudo o Império Britânico e os então recentes conflitos bélicos no Médio Oriente, elas herdaram um património multissecular de discursos e representações do islão, que foram sendo elaborados e transmitidos em momentos de confronto bélico entre reinos cristãos e reinos islâmicos, para depois serem glosados e amplificados como narrativas identitárias ou de afirmação nacional.

Nessa medida, um estudo, ainda que exploratório, da história do anti-islamismo em Portugal, entendido como o conjunto das posturas de conflito ou de perseguição a indivíduos, grupos ou religião muçulmanos desde as origens da nacionalidade até aos nossos dias, poderá fornecer contributos para uma “arqueologia” desta noção equívoca de islão. Simultaneamente, ao estabelecer uma correspondência entre os discursos anti-islâmicos que foram sendo produzidos e cultivados e as



diferentes circunstâncias de contacto entre muçulmanos e não muçulmanos ao longo da história de Portugal, tal estudo permitirá aferir lógicas de interdependência que problematizam a tese essencialista do choque de civilizações.

A tarefa não é, porém, isenta de dificuldades específicas. Uma delas, com que depara quem estuda a história comum entre Portugal e islão, consiste na relativa escassez de bibliografia especializada. Com efeito, até às últimas décadas do séc. XX, a historiografia portuguesa raramente se desviou dos caminhos traçados pela ideologia nacionalista romântica e estado-novista, centrando-se ora em perspetivações comemorativas da reconquista e da fundação da nação, ora em abordagens às relações luso-muçulmanas no contexto da expansão portuguesa. Relacionadas com este facto, estão também a relativa raridade de arabistas que se dedicavam ao ensino e à leitura de fontes, e a inexistência em Portugal de uma tradição de estudos islâmicos que tivesse promovido uma compreensão mais vasta do fenómeno religioso.

Para além destas contrariedades, quem estude a história comum entre Portugal e o islão depara também com um *corpus* de fontes que na esmagadora maioria dos casos foram redigidas por cristãos ou até mesmo com o propósito específico de hostilizar ou oprimir muçulmanos. Noutros casos, esta hostilidade terá motivado omissões e silêncios vários que serviam os desígnios dos redatores, no sentido de legitimar e reforçar versões parciais ou distorcidas de uma história mais complexa e plural.

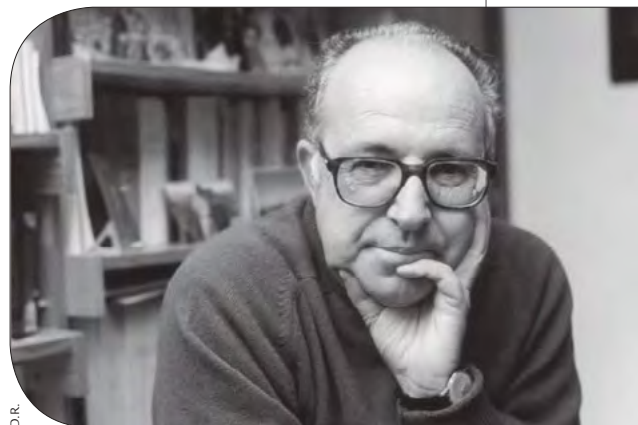
Assim, uma abordagem exploratória à história do anti-islamismo em Portugal não pode dispensar a enunciação não só dos pressupostos que iludiram ou desmotivaram diversos autores ao longo de séculos, mas sobretudo de algumas pro-

posições daqueles que construíram novos horizontes de possibilidade para os estudos islâmicos em Portugal.

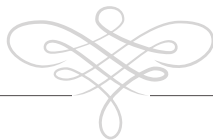
Neste âmbito, o livro *Portugal na Espanha Árabe*, de António Borges Coelho, constitui um marco incontornável da historiografia portuguesa acerca das relações entre islão e Portugal, pelas pistas que lançou para o redescobrimento da presença árabe na península Ibérica antes e após a fundação de Portugal. Em dois prefácios ao livro, o autor enuncia duas teses principais que terão vasta repercussão na historiografia portuguesa posterior.

A primeira tese principal, apresentada no prefácio da primeira edição do primeiro volume, de 1971, assinala não apenas a existência, mas também o carácter incontornável do legado árabe na história cultural e política de Portugal. Segundo Borges Coelho, este legado encontrara-se submerso por narrativas de Cruzada e de reconquista cultivadas ao longo de séculos por aquilo a que chamava então “historiografia reinante”. A sua recuperação implicava um vasto programa de estudo e tradução de fontes manuscritas árabes que não estava ao alcance do autor levar a cabo na sua totalidade. Porém,

António Borges Coelho (n. 1928).



D.R.



ao compilar e comentar alguns trechos destas fontes, Borges Coelho dava, finalmente, uma renovada visibilidade a personagens e temas da história peninsular que se encontravam praticamente esquecidos.

A segunda tese principal que identificamos encontra-se enunciada no prefácio da primeira edição do terceiro volume de *Portugal na Espanha Árabe*, publicado em 1973. Aqui, o historiador contesta a tese de que, com o movimento da reconquista cristã, a população árabe do ocidente peninsular foi praticamente exterminada e o reduzido número de indivíduos que permaneceram no território foi escravizado e convertido ao cristianismo. Esta leitura errônea dos factos fomentara durante séculos as narrativas de restabelecimento de uma *respublica christiana* da qual Portugal era um excelso fruto, isenta de contaminações ou vestígios árabes ou berberes. Ao colocar em evidência a persistência de pessoas e de práticas do “tempo dos mouros”, abria-se assim caminho para pensar uma história feita de continuidades e interações, em que o legado árabe, berbere e moçárabe teria, inevitavelmente, um lugar mais saliente. Nas palavras do autor, “os mouros não se ergueram da terra para serem o só alimento das espadas” (COELHO, 2008, 17).

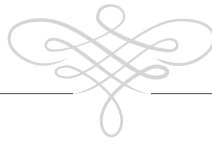
Dando continuação a este esforço de abrir novos horizontes para a historiografia portuguesa, Borges Coelho daria à publicação, nesse mesmo ano de 1973, o livro *Comunas ou Concelhos*, no qual apresenta uma nova interpretação das origens do municipalismo medieval português. Aqui, entre outras proposições que pertencem à lógica combativa e política do seu discurso historiográfico nesta fase, o historiador revê a tese de Herculano, que situava as origens do fenómeno municipalista medieval português na prática administrativa imperial romana. Por oposição, Borges Coelho situa na origem

das comunas ou concelhos o regime de administração de terras mantido durante o domínio muçulmano. Nessa medida, a formação de comunas teria sido a solução encontrada pela população muçulmana e moçárabe para contrariar as aspirações da nobreza senhorial e reafirmar práticas administrativas mais equitativas de distribuição dos terrenos de cultivo.

Manifestamente polémicas, as propostas lançadas por Borges Coelho nas vésperas da Revolução de Abril viriam, porém, a dar vários frutos. Entre os mais notáveis, o trabalho desenvolvido por Cláudio Torres e por vários investigadores do Centro de Estudos Islâmicos e Mediterrânicos de Mértola, ao longo de quase quatro décadas, no Campo Arqueológico de Mértola, constitui um exemplo ímpar no âmbito dos estudos da presença islâmica em Portugal, não só pela incomensurável importância do conhecimento científico reunido, mas também pela capacidade de divulgá-lo junto do público não especializado, através do Museu de Arte Islâmica, do Festival Islâmico de Mértola e de diversas outras iniciativas.

Assim, a historiografia portuguesa dos finais do séc. xx e princípios do XXI teve presente a necessidade de relativizar quer as posições de autores como Alexandre Herculano, em Portugal, e Sánchez Albornoz, em Espanha, que em certa medida subalternizam o contributo do legado islâmico e moçárabe para “a formação idiossincrática dos povos português e espanhol”, quer as posições daqueles que, como Borges Coelho e Cláudio Torres, “exageram a dimensão deste contributo” (LAVAJO, 2000, 102).

Não se sabe ao certo quantos muçulmanos habitavam o território português nos primeiros séculos da nacionalidade nem de que forma se distribuía por diferentes condições sociais. Nos princípios da reconquista, aqueles que não



conseguiram fugir e que sobreviveram à guerra terão sido reduzidos à escravatura e entregues aos homens de guerra vencedores, usados na construção de igrejas ou trocados por cativos cristãos. Todavia, a documentação comprova a permanência de comunidades de mouros forros (ou livres) que durante o movimento de reconquista terão procurado refúgio nas periferias dos centros urbanos ou em cidades onde conseguiram garantir condições de subsistência. Em 1095, ainda antes da fundação do reino de Portugal, o foral dado por Afonso VI a Santarém deixa transparecer que a comunidade muçulmana representava uma parte significativa da população da cidade. No documento, eram-lhe concedidos os direitos de propriedade de bem e de culto religioso, sob a obrigação de pagar os impostos a que estavam sujeitos pelos reis muçulmanos (*Id., Ibid.*, 106).

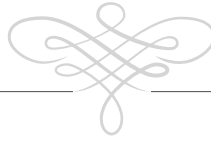
O foral dado aos mouros de Lisboa, Almada, Palmela e Alcácer do Sal por D. Afonso Henriques em março de 1170 constitui o primeiro documento de que temos conhecimento em que se estipula o estatuto jurídico de uma comunidade muçulmana em solo português. Sob diversos aspetos, ele demonstra um primeiro esforço de enquadrar administrativa e juridicamente as comunidades de “infieis” sob o poder da Coroa portuguesa e cristã. No seguimento do foral de Santarém de 1095, são também aqui concedidos os direitos de propriedade, de culto religioso e de eleição de um alcaide, figura que assumiria poderes judiciais e administrativos sobre a comunidade. Os impostos cobrados aos membros da comunidade procuravam também basear-se em termos do costume muçulmano anterior: para além de um maravedi dos rendimentos do trabalho, uma décima dos gados (alfitra) e dos frutos da terra (azaqui).

Ao contrário do que se verifica nos relatos de reconquista redigidos por cruzados, nos quais se registavam as diferentes identidades ou proveniências dos muçulmanos presentes em solo ibérico, através de termos como “moabite” ou “moravidi” para designar os almorávidas, ou “moedimi”, “mucimiti” ou “maximiti” para designar os almôadas, no foral da Lisboa (1176) é atribuído a todos os membros das comunidades muçulmanas o termo genérico “mauri” (mouros), que anteriormente pertenceria sobretudo àqueles que provinham da península Ibérica. Assim, o termo uniformizador “mouros” passará, doravante, a adequar-se às comunidades de todos os muçulmanos habitantes dentro das fronteiras do reino. Até à expansão do Império Otomano para solo europeu, ao longo do séc. xv, o termo designará também, genericamente, todos os povos e indivíduos muçulmanos.

Os direitos e deveres previstos no foral de 1170 seriam confirmados por D. Afonso II em 1217. D. Afonso III reproduziria ainda o mesmo quadro jurídico nos forais atribuídos às comunidades de Silves, Tavira, Loulé e Faro em 1269, de Évora em 1273, e de Moura em 1296.

Os privilégios concedidos em foral parecem, todavia, não ter isentado as comunidades muçulmanas de adversidades várias. Ao longo dos primeiros séculos do reino, a autonomia administrativa e jurídica das comunidades viria a ser gradualmente reduzida, à medida que o estatuto do alcaide ia sendo revisto, em prol de um fortalecimento do poder real sobre estas comunidades.

Este processo, que se torna particularmente perceptível na documentação ao longo do séc. xiv, foi reconstituído com maior detalhe por Maria Filomena Barros no artigo “Les musulmans portugais: la justice entre la normativité chrétienne et



la normativité islamique”. Destacaremos apenas alguns exemplos.

No foral de Moura, dado em 1296, introduziu-se a necessidade de confirmação pelo monarca do alcaide eleito pela comunidade. Depois disso, uma ordem emitida por D. Afonso IV a 17 de fevereiro de 1340, a pedido de mestre Ale, médico mouro, que reafirma a tutela jurídica do alcaide sobre as comunidades muçulmanas, demonstra que já então se verificariam atropelos ao que estava estabelecido na lei.

Um dos principais pontos de discórdia diria respeito às contendas mistas, ou seja, travadas entre cristãos e muçulmanos. Nas Cortes de Lisboa de 1371, representantes dos concelhos solicitaram que as contendas mistas fossem resolvidas por magistrados cristãos, alegando, apoiados no direito canónico, que seria ilegítimo “infiéis” exercerem poder sobre cristãos. D. Fernando não anuiu ao pedido, evocando a legislação. Para tentar remediar o problema, D. João criaria a figura de um magistrado com especial tutela sobre assuntos mistos, que seria nomeado pelo rei. Este magistrado ocuparia uma posição de transição entre a tradição jurídica cristã e a muçulmana. Os assuntos relativos aos direitos do rei seriam julgados segundo o direito comum.

Gradualmente, a relativa autonomia jurídica e administrativa dos súbditos muçulmanos, consagrada nos forais dos sécs. XII e XIII sob a figura tutelar do alcaide eleito pela comunidade, ia sendo absorvida pelo poder real; ao mesmo tempo, os municípios procuravam assumir este poder, sob o pretexto de o depositar em mãos cristãs.

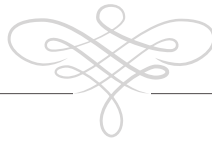
Mas as adversidades com que deparavam as comunidades muçulmanas não se reduziram à gradual perda da autonomia jurídica. Na verdade, esta coincidiu com a aprovação de leis restritivas, decalcadas

das legislações eclesiásticas hispânicas, relativas aos modos de trajar e aos comportamentos sociais de judeus e de mouros, com o intuito de diferenciar estas comunidades e isolá-las da *civitas Dei*.

A primeira lei relativa ao vestuário dos mouros de que há notícia é uma pragmática emitida por D. Afonso IV, provavelmente por ocasião das Cortes de Santarém. Apesar de o texto da lei não ter sobrevivido, sabe-se, através de fontes posteriores, que esta prescrevia aos mouros o uso da aljuba (túnica), do albernoz (casaca de capuz) e do turbante, e o cabelo cortado à navalha, de forma que pudessem facilmente distinguir-se dos cristãos. Numa carta emitida a 18 de fevereiro de 1359, D. Pedro anuiu ao pedido da comuna de Moura, de dispensa do uso de aljubas e albernozes durante o trabalho na lavoura, mas confirma a obrigação do uso dos mesmos fora da mouraria, referindo ainda a necessidade do uso de um crescente de pano costurado no albernoz.

Ao longo da segunda metade do séc. XIV e de todo o séc. XV, diversos documentos reais confirmam as determinações de D. Afonso IV a respeito da forma do vestuário dos mouros e demonstram que esta lei constituía incontornável jurisprudência aos olhos dos legisladores. Numa carta régia, emitida a 3 de dezembro de 1390 em resposta a uma petição do concelho de Lisboa, D. João I recorda as determinações dos seus antepassados para ordenar que, ao toque das trindades (ao cair da noite), estes se mantenham confinados nos seus arrabaldes (judiarias e mourarias) e não tenham qualquer conversação com mulheres cristãs, com o intuito de evitar qualquer relação entre elas e os “inimigos da fé”. Décadas antes, a 19 de setembro de 1366, D. Pedro determinara, a pedido do concelho de Lisboa, que nenhuma mulher cristã entrasse nas mourarias ou nas judiarias sem





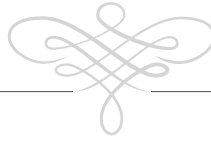
a companhia de um ou dois homem da comunidade, funcionários reais ou responsáveis pelo policiamento da cidade, sob pena de morte destas mulheres ou de quem as acolhesse. Nas Cortes de Santarém, de 1451, proibiu-se aos mouros o uso de roupas de seda. Nas Cortes de Coimbra, em 1472, é imposta a pena de 20 açoites aos judeus e mouros que não apresentassem o símbolo distintivo costurado nas vestes. Nas Cortes de Évora, de 1481, D. João II volta a referir a obrigatoriedade do uso de luvas vermelhas costuradas nos albernozes.

O espírito destas leis, o isolamento ou ostracização dos “inimigos da fé”, esteve também presente na forma como foram sendo organizadas as cidades do reino e pensado o seu funcionamento. Nas Cortes de Elvas, em 1361, D. Pedro ordenou, sob pressão dos representantes populares, que apelaram às disposições do IV Concílio de Latrão (1215), nas quais se restringia a convivência entre diferentes comunidades religiosas, que os mouros habitassem apenas os espaços a eles predestinados, as mourarias. A lei acompanhava uma lógica de regulamentação e uniformização de práticas em curso desde o tempo da Reconquista, que implicavam o confinamento das comunidades mouras em espaços periurbanos ou periféricos, arrabaldes situados em declives, em posição sujeita à vigilância da alcáçova, estabelecendo-se uma correspondência clara entre a hierarquização étnico-social e o ordenamento físico da cidade. Ainda que tenham sido adotadas diferentes soluções, em função dos contextos concretos e dos processos de desenvolvimento de cada cidade, as mourarias de Lisboa, Alenquer, Leiria, Santarém, Moura, Silves, Faro, Loulé e Tavira são exemplos desta forma de organização dos espaços urbanos nos primeiros séculos da nação portuguesa.

Mas o anti-islamismo dos primeiros séculos da história de Portugal não se limitava à legislação real opressiva, promovida em boa parte por incentivo dos municípios, num quadro de hostilidade para com uma minoria religiosa economicamente desfavorecida. O intuito de homogeneização da religião e dos costumes da população do reino era também favorecido pelo ideal de Cruzada, que pertencia aos discursos de legitimação da Coroa portuguesa e começaria a ser largamente amplificado, com novos contornos, a partir de meados do séc. XIV e mais sensivelmente ao longo do séc. XV.

D. Afonso IV, o provável fautor da tradição de leis restritivas acima referidas, viria a dar um importante auxílio a Afonso XI de Castela na Batalha do Salado, perto de Tarifa, travada a 30 de outubro de 1340 contra as tropas de Yusef-Abul-Hagiag, emir de Granada, e de Abu al-Hasan Ali, Rei de Fez e de Marrocos. Até então, a ameaça de uma reconquista islâmica ainda pendia sobre os reinos ibéricos cristãos. A vitória do Salado terá animado as esperanças daqueles que olhavam os mouros portugueses com desconfiança, enquanto inimigos dentro de muros.

Doravante, a existência de comunidades muçulmanas em território português parece ter-se tornado, para os cronistas, uma realidade ideologicamente inaceitável. Assim se pode compreender, *e.g.*, o facto de que, na *Crónica da Tomada desta Cidade de Lisboa aos Mouros e da Fundação deste Mosteiro de S. Vicente*, escrita algures entre 1340 e 1419, seja narrado que foram muito poucos os mouros que permaneceram após a conquista de Lisboa. A reprodução, nas crónicas, desta narrativa de desculpabilização, que simula a homogeneidade cristã da população portuguesa e tende a apagar a existência e a ação dos “mouros”, viria a ter, como vimos, um considerável impacto na forma como a



história comum entre Portugal e o islão seria abordada durante séculos.

Na *Crónica Geral de Espanha* (1344), a primeira grande compilação de textos que narram a fundação e o desenvolvimento de Portugal, a génese e identidade do reino é associada ao movimento de reconquista e de cristianização das populações, em oposição ao invasor islâmico. Tal como seria perspetivado durante séculos, o período de presença árabe e berbere na península Ibérica é aqui retratado como uma espécie de momento de pausa ou de suspensão de um processo histórico e civilizacional distinto e específico, identificável com a latinidade e o cristianismo. Todavia, de acordo com os intuitos de legitimação e exaltação nacional destes textos, a fundação do reino não podia ser vista como uma mera recuperação do legado cristão anterior. Na figura de D. Afonso Henriques, o herói fundador, concentravam-se as virtudes guerreiras e cristãs que encimavam a identidade do reino.

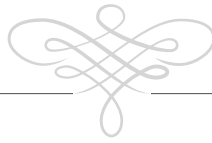
Na *Crónica de Portugal*, de 1419, concluída quatro anos após a conquista de Ceuta, o ciclo de narrativas da fundação ganharia um novo tópico de amplo significado, o milagre de Ourique, segundo o qual Cristo teria aparecido a D. Afonso Henriques após a vitória contra vários reis mouros em Ourique, anunciando a sua vitória em muitas outras batalhas, sob o signo da cruz. De acordo com a lenda, teria sido ainda por influência deste encontro que D. Afonso Henrique teria determinado que a bandeira de Portugal apresentaria cinco quinas em forma de cruz, representando os cinco reis mouros derrotados na batalha e as cinco chagas de Cristo. Manifestando clara consonância com os intuitos expansionistas que começavam então a expressar-se, a lenda de Ourique seria posteriormente amplificada enquanto tópico da ideologia impe-

rial portuguesa que legitimava a Cruzada contra o “infiel” e a missionação em diferentes partes do mundo.

A disseminação do ideal de Cruzada efetuar-se-ia através de diferentes dispositivos e em diferentes contextos. A Ordem de Santiago, instituição religioso-militar muito influente no movimento da reconquista e que assumiu um importante papel na administração de vastos territórios no Sul de Portugal, constitui um caso particularmente óbvio de reprodução deste ideário. As representações do “Santiago mata-mouros”, espalhadas durante séculos por igrejas não só de todo o país mas também das colónias, são apenas um exemplo da presença nada subliminar de tópicos de Cruzada no quotidiano religioso português.

Não sendo fácil estimar que tipo de correspondência real haveria entre os elementos anti-islâmicos da ideologia nacional, formulada nos *scriptorii* do reino, e o quotidiano das populações, a documentação parece confirmar uma crescente pressão social exercida sobre comunidades islâmicas em solo português nos começos da Modernidade, que terá determinado a paulatina conversão de uma parte considerável dos mouros forros.

Os primeiros impulsos expansionistas portugueses no Norte de África coincidem cronologicamente com a expansão do Império Otomano em território europeu. Ainda que, como demonstrou Magalhães Godinho, não seja correto estabelecer uma relação direta entre o começo da expansão portuguesa e o crescimento do Império Otomano, durante o reinado de D. Afonso V foram levados a cabo diversos esforços para integrar campanhas contra o turco no Mediterrâneo e reforçar junto da Santa Sé os títulos e privilégios de conquista no Norte de África. Ideologicamente legitimado pelos propósitos de Cruzada e de homogeneização



da fé, este movimento acarretaria, contraditoriamente, a chegada ao reino de muçulmanos cativados em guerra ou envolvidos no trato comercial.

A 5 de dezembro de 1496, D. Manuel ordenou a expulsão dos mouros e dos judeus que não se convertessem ao cristianismo até 31 de outubro de 1497. Com este decreto, o Rei de Portugal satisfaz um requisito para que se realizasse o seu casamento com a infanta D. Isabel, filha dos Reis Católicos D. Isabel de Castela e de D. Fernando II de Aragão, que poucos anos antes, em 1492, tinham conquistado Granada.

A questão dos mouriscos, *i.e.*, dos muçulmanos convertidos ao cristianismo, era assim transposta para Portugal. Como diversos historiadores têm demonstrado – nomeadamente Isabel Drumond Braga, Rogério Ribas, José Alberto Tavim e Maria Filomena Barros –, existem diferenças significativas entre o caso português e o espanhol, não só no que respeita à proveniência, como também ao estatuto social dos mouriscos, motivo pelo qual Ahmed Boucharb, no seu estudo, atribuiu o termo “pseudo-mouriscos” aos muçulmanos convertidos em Portugal.

Ao contrário do que sucedia no caso espanhol, em que os mouriscos eram sobretudo nativos de reinos muçulmanos hispânicos que tinham sido obrigados a batizar-se após as conquistas dos Reis Católicos, os mouriscos portugueses, ou pseudomouriscos, eram estrangeiros e tinham proveniências diversas: Norte de África, Guiné, partes do Império Otomano, da Índia e de Espanha. A grande maioria tinha sido cativada na guerra. Alguns, sobretudo os procedentes da Índia, chegavam a Portugal na companhia dos seus senhores na Carreira das Índias. Quanto aos mouriscos vindos de Espanha, chegariam a Portugal fugidos à guerra e à perseguição antimuçulmana,

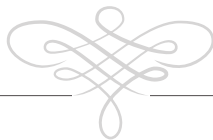
acabando por se converter após o decreto de D. Manuel.

A conversão ao catolicismo nem sempre lhes garantia a liberdade. De qualquer forma, os mouriscos forros dedicavam-se igualmente a ofícios subalternos ou de baixa remuneração, como o de tarefeiros, serviçais, estribeiros, almocreves, lavadeiras e peixeiras.

A condição minoritária e socialmente desfavorecida dos mouriscos portugueses impôs-lhes, ao contrário do que sucedeu no caso espanhol, uma relativa invisibilidade nos discursos historiográficos. Foi sobretudo a partir da documentação inquisitorial que os autores acima citados empreenderam o esforço de reconstituição das condições de vida dos mouriscos portugueses dos sécs. XVI-XVII.

Com efeito, pertenceria ao Tribunal do Santo Ofício, instituído em 1536, durante o reinado de D. João III, a vigilância dos mouriscos e punição das eventuais práticas islâmicas por eles mantidas. Aliás, não terá também sido alheia à instituição deste Tribunal a reiteração, em 1537, da lei que obrigava judeus e mouros ao uso de sinais distintivos.

Maria Filomena Barros, no artigo “Francisca Lopes, uma mourisca no Portugal do século XVI. Sociabilidade, solidariedades e identidade”, reconstituiu, a partir dos papéis de um processo inquisitorial, a trajetória e o contexto social de vida desta mulher. Trazida de Gena (Marrocos) com sete ou oito anos, Francisca Lopes foi vendida a Rui Lopes, vedor do Rei, que a terá alforriado por altura da sua morte. Em 1551, habitava em Almeirim, onde trabalhava como lavadeira, e vivia com o seu marido, Francisco Vaz, carreteiro, falecido nesse mesmo ano com mais de 40 anos. Decorrido entre abril de 1552 e agosto de 1553, o processo ter-lhe-ia sido movido em razão de denúncias feitas por dois indivíduos



que participaram de uma refeição, cuscuz com nabos, oferecida pela ré a vários indivíduos após o funeral de seu marido, em que teriam sido feitas genuflexões e orações em árabe.

De acordo com os registos dos interrogatórios, um mês após o falecimento do marido, viera a sua casa Guiomar, uma mourisca cativa negra, que lhe sugerira, em árabe, a realização de uma esmola aos mouriscos e índios pobres, para que rezassem pelo defunto, oferecendo a sua ajuda para a confeção do cuscuz. À tarefa juntou-se Iça, um mouro cativo, que estaria também encarregado de convocar os demais mouriscos e mouros. Confessadas as “culpas” e denunciados alguns dos intervenientes, Francisca Lopes foi sentenciada, a 27 de agosto de 1553, a abjuração em forma, cárcere e hábito penitencial perpétuo, e os seus bens foram confiscados. Viria a cumprir a pena no Hospital de Todos os Santos, como lavadeira, até 1 de setembro de 1554, data em que o cárcere e o hábito penitencial foram comutados por penas espirituais.

As declarações de Francisca Lopes trazem alguma luz sobre o quotidiano dos mouriscos portugueses. Entre os aspetos mais assinaláveis, encontram-se os laços de convivência entre mouriscos, muçulmanos convertidos ao cristianismo e mouros, indivíduos que escaparam ao batismo e persistiam muçulmanos, provavelmente abdicando da oportunidade de se tornarem libertos ou por não perspetivarem margens de progressão social. Procurando desculpar-se pela sua conduta, a ré mourisca relata os esforços de reislamização levados a cabo por mouros junto dos mouriscos. A língua árabe, os hábitos alimentares, os rituais religiosos, em suma, as afinidades culturais e de fé, aliadas à partilha de uma situação socioeconómica desfavorável, funcionariam como poderosos elementos de aproximação. Talvez

por isso a ré demonstre, ao longo dos interrogatórios, a preocupação de sublinhar que também participaram da refeição alguns mendigos cristãos, procurando evitar a narrativa de uma comunidade fechada.

A partir das respostas ao primeiro interrogatório, compreende-se também que Francisca Lopes não dominava os rudimentos da fé católica: sabia o pai-nosso e a ave-maria em latim, mas esquecerase de algumas palavras em português; mostrou saber apenas parte da salve-rainha; não conhecia os mandamentos nem os pecados mortais. Este facto confirma a perceção de Isabel Drumond Braga, que no seu estudo sobre os mouriscos, intitulado *Mouriscos e Cristãos no Portugal Quinhentista*, diagnosticou uma certa despreocupação das autoridades religiosas portuguesas no que importava à catequização dos mouriscos, remetendo para a ação repressiva do Santo Ofício o controlo sobre as suas práticas religiosas.

Esta postura, associada ao carácter minoritário e economicamente desfavorecido da população mourisca e moura, pode explicar, em parte, a relativa escassez de literatura doutrinal anti-islâmica portuguesa durante a Modernidade, ao contrário do que aconteceu, *e.g.*, em Espanha.

Os primeiros textos de doutrina anti-islâmica escritos em Portugal de que temos conhecimento datam do séc. XIV. No seu *Collyrium Fidei adversus Haereses*, redigido nos finais da primeira metade desse século, Álvaro Pais dedicou algumas páginas à “seita” de Maomé, baseando-se sobretudo em legislação eclesiástica e no *De Confusione Sectae Mahometicae*, do converso Juan Andrés, que alegadamente teria efetuado uma tradução do Corão. Ainda que breve, a sua abordagem compila sucintamente argumentos já presentes na tradição da escrita doutrinal anti-islâmica: o retrato depreciativo de Maomé,



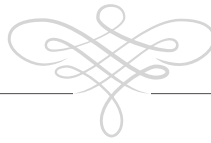
Álvaro Pais (1330-1390).

enquanto feiticeiro enganador que corrompeu os “sarracenos”, interpretável como o falso profeta aludido no capítulo 19 do Apocalipse; a reiteração da doutrina da Trindade, face à doutrina da unidade divina; a ideia de que o Corão transmitia uma “lei carnal”, que não observava preceitos espirituais.

Com efeito, estas são as três linhas de argumentação verificáveis numa tradição polifónica e difusa que entronca, possivelmente, no diálogo de João Damasceno (675-748), *Disputatio Christiani et Saraceni*, escrito na corte dos califas omíadas de Damasco. Aqui, a exposição da doutrina da Trindade introduz a reiteração de preceitos como a virgindade de Maria e a divindade e ressurreição de Jesus Cristo, em oposição ao que é sustentado no Corão. O *Contra Haereticos*, de Alain de Lille (c. 1128-1202), ou a *Summa contra Gentiles*, de Tomás de Aquino (1225-1274), são exemplos mais célebres desta tradição ininterrupta, com inúmeros contributos provenientes de diversas partes da Europa.

O *Livro da Corte Enperial*, redigido por um autor anónimo entre os finais do séc. XIV e o princípio do séc. XV, é provavelmente o mais relevante testemunho português desta tradição medieval de escritos apologéticos contra as crenças de judeus, gentios e muçulmanos. Fortemente inspirado na apologética de Raimundo Lúlio (1232-1315) e na exegética de Nicolau de Lira (1270-1349), o tratado distingue-se, mais do que pela sua originalidade ou pela representação do contexto social e religioso português do seu tempo, pela construção literária e alegórica de disputa entre confissões religiosas que nele se efetua. Redescoberto e publicado por Sampaio Bruno em 1910, pouco se sabe acerca da receção e transmissão deste tratado, ou qual o seu real impacto junto da intelectualidade portuguesa, durante os quatro séculos em que sobre ele se guardou um silêncio quase total. Todavia, ele testemunha, pelo menos, a receção e transmissão de argumentos polemísticos anti-islâmicos no reino de Portugal, num período em que, como vimos, foram produzidos leis e discursos que visavam uma homogeneização religiosa da população portuguesa.

O *Libro de la Verdad*, de João Soares, bispo de Coimbra, impresso em 1543, é o mais relevante texto de apologia anti-islâmica produzido em Portugal na primeira metade do séc. XVI. As suas intenções e a ambiência são expressas de forma bastante óbvia na dedicatória que abre o tratado, dirigida a D. João III, exaltado pelo seu zelo católico, que se expressava em atos como a criação do Tribunal do Santo Ofício, em 1536, ou a guerra que movia então contra mouros e turcos em diversas partes do mundo. Visando mais a fé judaica que a islâmica, a apologia do *Libro de la Verdad* consiste sobretudo numa exposição sistemática dos dogmas da fé católica, que não se presta, globalmente, ao debate



direto com as outras confissões religiosas visadas na polémica. Assim, à exposição dos temas da imortalidade da alma, da Trindade, da cristologia (intimamente ligada à mariologia, temática que ocupa todo o segundo livro) e dos sacramentos, a apologética de João Soares acrescenta pouco mais que breves comentários sobre as eventuais incoerências da doutrina judaica e da doutrina islâmica. Por fim, o bispo arremata a sua exposição, no primeiro livro, com a temática escatológica, garantindo as penas do Inferno para os infiéis e criticando o conceito de Paraíso no Alcorão.

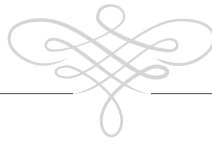
No reino vizinho, provavelmente devido a uma maior incidência da questão mourisca, a literatura anticorânica provou-se mais variada e complexa, não só doutrinal mas também politicamente. São exemplos deste espólio a edição em castelhano do *De Confusione Sectae Mahometanae* [*Libro Que Se Llama Confusión de la Secta Mahometana*], de Juan Andrés, impressa em 1515, o *Libro Llamado Antialcorano* e os *Diálogos Christianos contra la Secta Mahomética, y contra la Pertinácia de los Judios*, de Bernardo Pérez de Chinchón, impressos em 1532 e 1535, respetivamente, e ainda o *De Veritate Fidei*, de Luís Vives, impresso em 1543.

O *Libro Chamado Desengano de Perdidos*, diálogo de conversão redigido por D. Gaspar de Leão, primeiro arcebispo de Goa, e publicado nessa cidade em 1573, constitui um caso singular da tratadística anti-islâmica portuguesa da segunda metade do séc. XVI. Apresentando-se à maneira de um diálogo de conversão entre um turco e um cristão, que se desenrola ao longo de uma caminhada entre o Suez e o Cairo, nele se conjugam diversas vozes da tradição apologética anti-islâmica, de forma nem sempre coerente. Note-se, *e.g.*, que a exaltação profética da Cruzada, baseada na exegese bíblica de Nicolau de

Lira e de Francisco Foreiro, que integra a primeira parte do *Desengano de Perdidos*, é compaginável, na segunda e na terceira partes, com uma apologia da conversão pacífica, de sabor erasmiano, provavelmente inspirada nas propostas feitas por Bernardo Pérez de Chinchón, no seu *Antialcorano*, para a conversão dos mouriscos espanhóis.

Demonstrando também, à semelhança dos seus antecessores portugueses, um incipiente conhecimento ou um manifesto desinteresse pela doutrina islâmica, Gaspar de Leão reproduz os tópicos apologeticos da tradição que o antecede, visando contrapor, à “lei carnal” de mouros e turcos, a lei cristã, com os seus preceitos morais e espirituais. Ocupando-se, *e.g.*, na segunda parte do tratado, da questão do Paraíso, uma questão recorrente na tradição apologética anti-islâmica, o autor condena o “sentido carnal” das descrições corânicas, recusando que o Paraíso possa consistir em delícias carnis. Todavia, estas censuras são acompanhadas de uma exposição de carácter alegórico, em que motivos físicos relacionados com a navegação e o comércio imperiais são convertidos em conceitos morais e espirituais. As acusações de que os islâmicos defendiam o não consumo de vinho por o beberem em demasia, ou de que o jejum do Ramadão escondia fastos banquetes noturnos, são tópicos também presentes na apologia anti-islâmica medieval, em que o islâmico, o “outro”, é recorrentemente perspetivado enquanto inverso da moral cristã.

Com efeito, o tom coloquial do diálogo, que convoca constantemente elementos do quotidiano e dois indivíduos, um cristão e um islâmico, em pacífica conversação, isenta diversos trechos do *Desengano de Perdidos* do formalismo doutrinal e coloca em evidência não só uma clara tendência do autor para ficcionar o “infiel”



como um negativo do ideal cristão, mas também as inúmeras relações de proximidade e de interdependência entre ambas as personagens e entre cristandade e islão. Ao convocar, desta forma, diversas vozes da tradição apologética anti-islâmica, nem sempre concordantes entre si, sob o olhar de um alto clérigo em desempenho de funções numa parte distante do Império, Gaspar de Leão torna patentes os condicionamentos políticos e ideológicos dos discursos do seu tempo sobre o islão.

A relativa escassez de textos doutrinários anti-islâmicos produzidos em Portugal não implicou, porém, que entre os sécs. xv-xvii não se tenha escrito e publicado muito sobre indivíduos, reinos e crenças islâmicas. Quase sempre negativas, estas alusões, mais ou menos esparsas, convergem com uma certa obsessão pelo Império Otomano, que se verificava um pouco por toda a Europa da Modernidade.

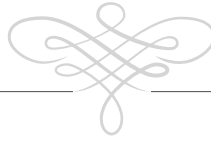
Nessa medida, estas referências à conflitualidade entre cristandade e islão estão espalhadas por diversos tipos de texto. Encontram-se, *e.g.*, em trechos de obras emblemáticas da literatura portuguesa, como *Os Lusíadas* de Luís de Camões e a *Exortação à Guerra* de Gil Vicente, e nas crónicas e relatos de batalhas contra mouros, turcos e persas.

Os pareceres jurídicos acerca da guerra justa emitidos ao longo dos sécs. xvi e xvii prolongavam a tradição jurídica medieval, que atribuía um carácter excepcional à guerra contra o mouro e o turco. Ao contrário do que era genericamente estipulado para o contexto da guerra entre príncipes cristãos ou contra o gentio, a guerra contra o mouro e o turco era invariavelmente justa, tendo em conta que existiria, nas palavras de Francisco de Vitoria e de outros juristas, uma “guerra perpétua” entre cristandade e islão. Admitia-se, assim, em concordância com as leituras proféticas daquele tempo, que

esta hostilidade só terminaria com a total subjugação de todos os reinos islâmicos e que as agressões até então perpetradas pelos “infiéis” justificavam sempre uma nova ofensiva, até à sua destruição total. Neste quadro, estariam permanentemente suspensas quaisquer obrigações de reparação ou restituição pelos danos causados, inclusive por danos causados em mesquitas e hospitais ou pelo homicídio de idosos, mulheres e crianças.

Os tópicos da Cruzada e da “guerra perpétua” contra o islão estão também presentes na literatura profética sebastianista, em autores como D. João de Castro, Fr. Sebastião de Paiva e Félix da Costa Meesen, e na restauracionista, de autores como o P.<sup>e</sup> António Vieira e Gregório de Almeida (pseud. João de Vasconcelos, sj).

Seria trabalho prolixo distinguir os cambiantes das alusões ao islão feitas por cada um destes autores. A este respeito, a estratégia discursiva que estes utilizam consiste, *grosso modo*, no estabelecimento de correspondências constantes entre, por um lado, tópicos e personagens de profecias e, por outro, figuras (*e.g.*, Maomé, o sultão otomano) e instituições políticas e religiosas (*e.g.*, Império Otomano, islão) históricas, com o intuito de confirmar nos acontecimentos presentes e futuros o que estava anunciado nos escritos proféticos. A identificação de Maomé com a besta de Apocalipse 13 e do Império Otomano com o pequeno chifre de Daniel 7 são tópicos recorrentes, que entroncavam num conjunto muito variado de textos medievais proféticos e de apelo à Cruzada, mas que eram também legitimados por diversos exegetas bíblicos de indubitável reputação católica, como os já referidos Nicolau de Lira e Francisco Foreiro. Nesta medida, estas alusões tendem a efetuar um uso meramente instrumental de tópicos consagrados



na tradição escrita, esvaziando-os quase completamente do seu conteúdo histórico-factual. Mesmo nas abordagens de autores como Sebastião de Paiva ou Félix da Costa, que demonstraram uma maior curiosidade relativamente à história e aos costumes islâmicos, a vasta informação compilada a partir de diversos tratados de autores cristãos modernos é invariavelmente reconduzida ao estatuto de símbolo profético.

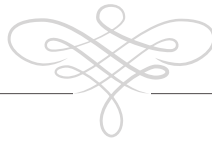
Perante este quadro, é legítimo interrogarmo-nos sobre a premência ou até mesmo sobre a utilidade de analisar as alusões ao islão nos textos portugueses da Modernidade enquanto representações ou testemunhos de um conhecimento, ainda que deturpado, das realidades religiosas, culturais e políticas a que remetiam. Lançar-nos-íamos então num perfeitamente exequível labirinto de concordâncias e discordâncias entre as descrições de preceitos e de crenças e a sua letra ou factualidade, de que pouco mais retirariamos do que algumas lições sobre distorção e sobre o carácter circunstancial dos textos e das práticas.

Outra atitude possível, talvez mais estimulante, seria contextualizar estes textos de acordo com a polaridade política e cultural entre cristandade e islão que neles está pressuposta. De acordo com esta perspetiva, tudo o que os letrados portugueses escreveram sobre o islão informar-nos-ia mais sobre a política e o pensamento dos reinos cristãos do que sobre o islão. Assim sendo, este “islão” retratado como “outro”, o polo político oposto, um constructo ideológico mais do que uma realidade factual, funcionaria como um espelho da cristandade, que transmitiria uma imagem invertida dos seus medos e das suas esperanças. Ainda que revele várias virtualidades, esta perspetiva tende contudo a separar, na nossa visão em demasia, realidades interdependen-

tes, cristalizando-as e isentando-as da sua historicidade.

Um ponto de fuga razoável poderá ser uma abordagem que tenha em conta não apenas os elementos discursivos doutrinários e proféticos, mas também uma história das relações entre cristandade e islão ponderada na sua complexidade e no seu dinamismo, implicando os conflitos e as alianças, não só entre nações mas também entre grupos políticos e sociais, e tomando em consideração fenómenos migratórios e de circulação (de indivíduos, grupos, bens e ideias) que problematizam as fronteiras políticas e religiosas. Em suma, este modo de abordagem preconiza uma crítica à lógica de polos (da qual emergiu, *e.g.*, a Teoria do Choque de Civilizações de Huntington), através da observação de dinâmicas históricas de contacto e de interdependência de indivíduos, grupos e nações. Estas dinâmicas são particularmente patentes nas narrativas de renegados, de aventureiros e de margens desfavorecidas da população (marinheiros, pescadores, moços de fretes), menos perceptíveis nas grandes narrativas. Porém, este movimento não nos obriga a infletirmos absolutamente a nossa atenção para as narrativas biográficas. Na esteira de Braudel, alguns autores têm demonstrado as virtualidades de uma abordagem macro-histórica que tenha em consideração o Mediterrâneo como complexo civilizacional ou espaço de cruzamento de povos e de culturas que não devem ser pensadas isoladamente, como, *e.g.*, Giovanni Ricci, em *Ossessione Turca* (2002). Ampliando esta perspetiva à escala mundial, Serge Gruzinski analisou o aceleração das dinâmicas de interdependência entre povos e indivíduos de diferentes continentes nos primórdios da globalização. Como o autor demonstra, estas não dependiam apenas da circulação de pessoas e de uma parafernália





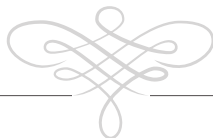
infinita de bens e de mercadorias, mas também das relações de curiosidade e de medo entre povos, estabelecidas em função dos conflitos bélicos entre impérios e da ideologia que em torno deles ia sendo construída.

De facto, as derrotas sucessivas sofridas pelo Império Otomano no Leste da Europa, nos finais do séc. xvii, que conduziram ao Tratado de Carlowitz (1699), foram amplamente divulgadas em Portugal. Em 1717, D. João V enviou ainda uma armada para lutar contra o turco na Batalha de Matapão, em auxílio da República de Veneza. Todavia, a decadência do poderio otomano, a confirmada falência do projeto de uma cristandade europeia unida, a derrocada de diversas praças do império colonial português na Ásia e no Norte de África ao longo do séc. xvii, e ainda, a nível interno, a conversão e a emigração dos mouriscos, integram as múltiplas condições que determinaríamos um gradual afastamento dos letrados portugueses em relação à questão do islão.

Ao redigir as impressões que recolheu durante a sua visita a uma mesquita e a um quiosque turco integrados na Exposição de 1867, em Paris, Eça de Queirós parte de uma posição muito diferente da dos seus antecessores. A paisagem retratada não é ofensiva nem ameaçadora, mas sim um cenário comum do orientalismo oitocentista: “a realidade de tudo quanto neste género temos visto em pintura, nos livros e no teatro”. Fora de Portugal, cujos atrasos tanto denunciou, expressa-se com a sobrançeria de quem é europeu, farol do progresso e da civilização: “Sabemos perfeitamente que eles vivem nas trevas, mas também sabemos que se curvam perante o Criador, que creem e que oram, o que muitos que se dizem católicos não fazem”. Na narrativa de um islão politicamente subjugado ao imperialismo europeu de Oitocentos, Eça de Queirós encontrava, enfim, segurança para ridicularizar a “patriotaça” que se vangloriava dos milagres de Ourique e da vitória do Salado (VAKIL, 2000, 76-77).

*An English Ship in Action with Barbary Vessels (1678), de Willem van de Velde.*





Provavelmente, o autor tinha em mente as hostes de sebastianistas ainda remanescentes ou aqueles que insistiam em procurar os desígnios de Portugal em narrativas serôdias das origens da nacionalidade. Nos finais do séc. XIX e começos do séc. XX, alguns autores, como Oliveira Martins e Teófilo Braga, seguindo as pisadas de Herculano, empreenderam uma revisão destas narrativas, apresentando a fundação de Portugal como um ato estritamente político, distinguindo o povo da corte borgonhesa e tomando em consideração o contributo árabe/muçulmano para a cultura e o desenvolvimento do país. Todavia, este esforço não terá sido suficiente para contrariar a sua persistência nas letras e no imaginário de autores portugueses.

Durante o Estado Novo, as narrativas da Reconquista, da fundação e da expansão do Império constituíram importantes tópicos propagandísticos. Todavia, o anti-islamismo estado-novista ganharia uma expressão política mais concreta com o surgimento dos primeiros movimentos de descolonização pós-Segunda Grande Guerra.

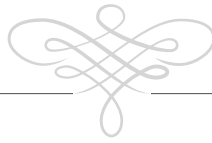
Em diversas obras de intelectuais próximos do regime, como Eduardo Dias (1888-1949) e António da Silva Rego (1905-1986), encontramos não só várias considerações acerca de uma alegada incompatibilidade entre “costumes muçulmanos” e “costumes portugueses”, como também avisos respeitantes a ligações que existiriam entre diversos muçulmanos residentes nas colónias portuguesas e a União Soviética e os movimentos de descolonização pós-Conferência de Bandung (HERTEL, 2016, 89-90).

Porém, a esta primeira fase de hostilidade, em que a diplomacia portuguesa empreendeu conversações com países árabes e moveu ações de perseguição às comunidades muçulmanas de Moçam-

bique e da Guiné, seguiu-se uma fase, ao longo dos anos 60, em plena guerra colonial, em que a governação ultramarina assume uma estratégia de sedução das populações muçulmanas, com vista à promoção de um “Islão português”, aliado do regime na guerra colonial. Será no quadro desta estratégia que Valy Mamede, o então representante da Comunidade Islâmica de Lisboa, estabelece comunicação privilegiada com o regime, obtendo a concessão, entre 1966 e 1969, de um terreno no Alto de Santo Amaro, em Lisboa, para a construção de uma mesquita, a qual, na verdade, só viria a ser construída entre 1979 e 1985, em São Sebastião da Pedreira.

De acordo com o Instituto Nacional de Estatística, no ano de 2013 habitariam em Portugal cerca de 50.000 muçulmanos. Calcula-se que esse número tenha aumentado nos anos seguintes, se tivermos em conta não só o desenvolvimento das comunidades oriundas de ex-colónias do Império Português em África e na Índia, mas também a imigração proveniente sobretudo do Paquistão e do Bangladesh. Com diferentes proveniências, diferentes graus de enraizamento no tecido social português e distintas práticas culturais dentro do islão, é difícil unificar estas dezenas de milhares de pessoas sob outro conceito que não seja o de muçulmano.

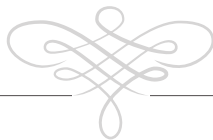
Ao longo de mais de 40 anos, desde a Revolução de 25 de abril de 1974, foram empreendidos importantes passos no sentido de ser garantida a igualdade de todos os cidadãos perante o Estado, independentemente da sua confissão religiosa. Nessa sequência, a violência religiosa adquiriu em Portugal um carácter eminentemente residual. Todavia, persistia ainda associada a fenómenos de discriminação racial e xenófoba e ao ideário de grupos de extrema-direita, com diminuta representatividade no meio político e social



português. A superação desses fenômenos dependerá de uma mobilização ampla, que inclua a comunidade científica, no sentido de uma maior compreensão do fenômeno religioso, da sua história e do seu impacto político, e os responsáveis de todas as confissões religiosas, na prossecução do diálogo inter-religioso e de uma interação harmoniosa das comunidades com as dimensões laicas da vida. Porém, ela dependerá sobretudo do compromisso de todos os cidadãos com políticas internas de justiça social e com políticas externas que privilegiem a paz e a cooperação, em cumprimento dos princípios mais elementares do direito internacional.

**Bibliog.: impressa:** ASENSIO, Eugenio, “Introdução”, in LEÃO, Gaspar de, *Desengano de Perdidos*, Coimbra, Universidade de Coimbra, 1958, pp. I-CIX; BARROS, Maria Filomena Lopes de, *A Comuna Muçulmana de Lisboa: Séculos XIV e XV*, Lisboa, Hugin, 1998; *Id.*, “Christians and mudejars: perceptions and power in medieval portuguese society”, *Imago Temporis. Medium Aevum*, vol. 5, 2011, pp. 135-147; *Id.*, “Francisca Lopes, uma mourisca no Portugal do século XVI. Sociabilidade, solidariedades e identidade”, *Lusitania Sacra*, 2.<sup>a</sup> sér., t. 27, 2013, pp. 35-58; *Id.*, “Mourarias e cidade: discursos e espaços”, in RIBEIRO, Maria do Carmo, e MELO, Arnaldo Sousa (coords.), *Evolução da Paisagem Urbana: Cidade e Periferias*, Porto, Centro de Investigação Transdisciplinar Cultura, Espaço e Memória, 2014, pp. 271-284; *Id.*, “Les musulmans portugais: la justice entre la normativité chrétienne et la normativité islamique”, in TOLAN, John V., e BOISSELLIER, Stéphane (orgs.), *La Cohabitation Religieuse dans les Villes Européennes, X<sup>e</sup>-XV<sup>e</sup> Siècles*, Turnhout, Brepols, 2014, pp. 207-222; *Id.*, “Mouros e guerra santa na produção do Mosteiro de S. Vicente de Fora: o *Indiculum* e a *Crónica da Tomada desta Cidade de Lisboa aos Mouros e da Fundação deste Mosteiro de S. Vicente*”, in MARTÍNEZ, Carlos de Ayala, e FERNANDES, Isabel Cristina (coords.), *Cristãos contra Muçulmanos na Idade Média Peninsular.*

*Bases Ideológicas e Doutrinárias de Um Confronto (Séculos X-XIV)*, Lisboa, Colibri, 2015, pp. 397-413; *Id.*, “Muslims in the portuguese kingdom: between permanence and diaspora”, in TAVIM, José Alberto et al. (orgs.), *In the Iberia Peninsula and beyond. A History of Jews and Muslims (15<sup>th</sup>-17<sup>th</sup> Centuries)*, vol. 1, Cambridge, Cambridge Scholars Publishing, 2015, pp. 64-85; *Id.*, e TAVIM, José Alberto, “Cristãos(ãs)-novos(as), mouriscos(as), judeus e mouros. Diálogos em trânsito no Portugal moderno (séculos XVI-XVII)”, *Journal of Sefardic Studies*, vol. 1, 2013, pp. 1-45; BOUCHARB, Ahmed, *Pseudo-Mouriscos de Portugal no Séc. XVI: Estudo de Uma Especificidade a partir das Fontes Inquisitoriais*, Lisboa, Hugin, 2004; BRAGA, Isabel Drumond, *Mouriscos e Cristãos no Portugal Quinhentista: Duas Culturas e Duas Concepções Religiosas em Choque*, Lisboa, Hugin, 1999; BRAUDEL, Ferdinand, *O Mediterrâneo e o Mundo Mediterrânico na Época de Filipe II*, 2 vols., Lisboa, Dom Quixote, 1983; CALADO, Adelino de Almeida, Corte Enperial: *Edição Interpretativa*, Aveiro, Universidade de Aveiro, 2000; CIDRAES, Maria de Lourdes, *A Tradição Lendária de D. Afonso Henriques e as Memórias do Rei Fundador em Castro Verde*, Castro Verde, Câmara Municipal de Castro Verde, 2008; COELHO, António Borges, *Comunas ou Concelhos*, Lisboa, Prelo, 1973; *Id.*, *Portugal da Espanha Árabe*, Lisboa, Caminho, 2008; FALCÃO, José António, e BAPTISTA, Fernando António, *O Alto-Relevo de Santiago Combatendo os Mouros da Igreja de Santiago do Cacém*, Beja, Câmara Municipal de Santiago do Cacém, 2001; FERNANDES, Hermenegildo, “Os mouros e a mouraria em Elvas: alguns problemas de topografia genética”, *Monumenta*, n.º 28, dez. 2008, pp. 76-81; FERREIRA, Joaquim de Assunção, *Estatuto Jurídico dos Judeus e Mouros na Idade Média Portuguesa*, Lisboa, Universidade Católica Portuguesa, 2006; GODINHO, Vitorino Magalhães, *A Expansão Quatrocentista Portuguesa*, Lisboa, Dom Quixote, 2007; HERTEL, Patricia, *The Crescent Remembered: Islam and Nationalism on the Iberian Peninsula*, Brighton/Chicago/Toronto, Sussex Academic Press, 2016; HUNTINGTON, Samuel, *The Clash of Civilizations and the Remaking of World Order*, New York, Simon and Schuster, 1996; KEMNITZ, Eva Maria von, “Estudos árabes em Portugal – um ensaio histórico-crítico”, *Boletim da Sociedade de Geografia de Lisboa*,



sér. 105, n.ºs 7-12, jul.-dez. 1987, pp. 19-37; LAVAJO, Joaquim Chorão, “Islão e cristianismo: entre a tolerância e a guerra santa”, in AZEVEDO, Carlos Moreira (dir.), *História Religiosa de Portugal*, vol. 1, Lisboa, Círculo de Leitores, 2000, pp. 91-135; LEWIS, Bernard, *Islam and the West*, Oxford/New York, Oxford University Press, 1993; *Id.*, *What Went wrong?: Western Impact and Middle Eastern Response*, Oxford/New York, Oxford University Press, 2002; MACEDO, José Rivair, “Os sinais de infâmia e o vestuário dos mouros em Portugal nos séculos XIV e XV”, *Bulletin du Centre d’Études Médiévales d’Auxerre*, ed. especial n.º 2, 2008, pp. 2-17; MACHADO, José Pedro, *Dicionário Onomástico e Etimológico da Língua Portuguesa*, vol. II, Lisboa, Confluência, 1984; MACHAQUEIRO, Mário Artur, “Relações sinuosas: Portugal e o mundo árabe, 1950-1973”, *Análise Social*, vol. XLVIII, n.º 206, 2013, pp. 4-28; MOLINA, Luis de *et al.*, *A Escola Ibérica da Paz nas Universidades de Coimbra e Évora (Século XVI)*, vol. I, Lisboa, Almedina, 2015; PONTES, José Maria da Cruz, *Estudo para Uma Edição Crítica do Livro da Corte Enperial*, Coimbra, Universidade de Coimbra, 1957; RICCI, Giovanni, *Ossessione Turca. In Una Retrovia Cristiana dell’Europa Moderna*, Bologna, Società Editrice il Mulino, 2002; SAID, Edward, *Orientalism*, New York, Pantheon Books, 1978; *Id.*, *Covering Islam: how the Media and the Experts Determine how We See the Rest of the World*, New York, Pantheon Books, 1981; SCHWOEBEL, Robert, *The Shadow of the Crescent: the Renaissance Image of the Turk (1453-1517)*, New York, St. Martin’s Press, 1967; SIDARUS, Adel, “Le Livre da Corte Enperial entre l’apologétique lullienne et l’expansion catalano-aragonnaise du XIV<sup>e</sup> siècle”, in SANTIAGO, H. Otero (ed.), *Diálogo Filosófico-Religioso entre Cristianismo, Judaísmo e Islamismo durante la Edad Media en la Península Ibérica*, Turnhout, Brepols, 1994, pp. 131-172; SOARES, João, *Libro de la Verdad d la Fe sin el Qual no Due Estar Ninguno Xpiano*, Lisboa, Luis Rodriguez, 1543; THOMAS, David, e CHESWORTH, John, *Christian-Muslim Relations. A Bibliographical History*, 5 vols., Leiden/Boston, Brill, 2009-13; THOMAZ, Luís Filipe, “Estudos árabo-islâmicos e orientais em Portugal”, *Povos e Culturas*, n.º 5, 1996, pp. 389-414; VAKIL, AbdoolKarrim, “Eça de Queirós e o islão. Questões do Oriente. Questões do Ocidente”, *Camões*,

n.ºs 9-10, 2000, pp. 75-94; *Id.*, “Do outro ao diverso – islão e muçulmanos em Portugal: história, discursos, identidades”, *Revista Lusófona de Ciência das Religiões*, vol. III, n.ºs 5-6, 2004, pp. 283-312; VENTURA, Ricardo, *D. Gaspar de Leão e o Desengano de Perdidos: Estudo Histórico-Cultural*, Dissertação de Mestrado em Estudos Românicos apresentada à Universidade de Lisboa, Lisboa, texto policopiado, 2006; **digital**: BARROS, Maria Filomena Lopes de, “The muslim minority in the portuguese kindgom (1170-1496): identity and writing”, *e-Journal of Portuguese History*, vol. 13, n.º 2, dez. 2015, pp. 18-35: [https://www.brown.edu/Departments/Portuguese\\_Brazilian\\_Studies/ejph/html/issue26/pdf/v13n2a02.pdf](https://www.brown.edu/Departments/Portuguese_Brazilian_Studies/ejph/html/issue26/pdf/v13n2a02.pdf) (acedido a 11 ago. 2016); CARMELO, Luís, “O milagre de Ourique ou um mito nacional de sobrevivência”, *Biblioteca On-Line de Ciências da Comunicação*, s.d.: <http://bocc.ubi.pt/pag/carmelo-luis-Ourique.html> (acedido a 11 ago. 2016); MACHAQUEIRO, Mário Artur, “Estratégias, rivalidades e conflitos de poder identitário: Valy Mamede e a disputa pelo controlo das comunidades muçulmanas”, *Repositório da Universidade de Lisboa*, s.d.: <http://run.unl.pt/handle/10362/2727> (acedido a 11 ago. 2016); RIBAS, Rogério, “Ser mourisco em Portugal durante o século XVI”, *Associação Nacional de História, Seção Rio de Janeiro*, s.d.: <http://www.rj.anpuh.org/recursos/rj/Anais/2006/conferencias/Rogério%20de%20Oliveira%20Ribas.pdf> (acedido a 11 ago. 2016); SANTOS, José Loureiro dos, “O choque das civilizações – o Estado Islâmico”, *Público*, 28 ago. 2014: <https://www.publico.pt/mundo/noticia/choque-das-civilizacoes-o-estado-islamico-1667888> (acedido a 11 ago. 2016).

RICARDO VENTURA



## Anti-jansenismo

Antoine Arnauld considerava o jansenismo um fantasma inventado pelo ex-Jesuíta Nicolas Cornet. Mas, na realidade, o jansenismo, bem como o anti-jansenismo, cedo se afirmou como uma realidade inegável. Lucien Ceysens, observando que os afrontamentos entre as duas correntes, afinal, pareciam inevitáveis, num colóquio realizado em Roma em 1973, pedia a atenção dos investigadores para o fenómeno do anti-jansenismo.

Em Portugal, a primeira expressão de anti-jansenismo parece ter sido provocada pela obra de Fr. Francisco de Santo Agostinho de Macedo (1596-1681) – *Cortina D. Augustini de Praedestinatione et Gratia*, publicada em Paris em 1648. Suspeita de influências jansenistas, foi proibida pelo inquisidor português Pedro de Magalhães. Esta condenação justifica-se pelo facto de a Inquisição ser no nosso país o organismo a cujo ofício competia combater a heresia; e o jansenismo era uma heresia desde a bula *Cum Occasione* do Papa Inocêncio X, de 31 de maio de 1653, que condenava como heréticas cinco proposições da obra *Augustinus*, de Jansénio.

Dada a presença de tal instituição, e dos grandes inimigos dos jansenistas, os Jesuítas, esta heresia não teve notória repercussão em Portugal até ao consulado pombalino. Só quando este organismo foi transformado em tribunal do Estado, com o título de Majestade, é que se assiste à entrada no país de ideias e obras jansenistas, de tal modo que “o que antes passava em Portugal por heresia é hoje entre nós doutrina corrente”, como

escreveu o P.<sup>e</sup> A. Pereira de Figueiredo (FIGUEIREDO, 1769, Introd.).

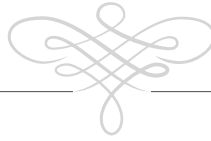
Antes desta data, não há verdadeiro jansenismo em Portugal. Os casos do já mencionado Fr. Francisco de Santo Agostinho de Macedo e do arcebispo de Goa, Fr. Inácio de Santa Teresa (1682-1751), não são relevantes, porque não são convincentes.

Há, todavia, umas quantas (poucas) obras anti-jansenistas. De algumas apenas nos resta a referência na *Bibliotheca Lusitana*. É o caso da *Manoplia Catholicorum contra Jansenistas*, da autoria do Cisterciense Fr. Luís de Sá (1601-1667). Outro anti-jansenista é Fr. Isidoro da Luz, lente da cadeira de Teologia Polémica na Univ. de Coimbra. Deixou-nos este Trinitário um tratado que ficou manuscrito – *Jansenius Convictus, Augustinus Vindicatus* –, disponível na Biblioteca Nacional de Portugal.

A primeira obra impressa contra o jansenismo, designadamente contra Quesnel, é a do Beneditino Fr. Mateus da Encarnação Pina (n. 1687). Brasileiro, viveu alguns anos em Lisboa, deixando a marca

**Cornélio Jansénio (1585-1638).**





da sua vasta erudição teológica num extenso volume de 559 páginas: *Defensio Doctrinae Sanctae Matris Ecclesiae contra Errores Paschasii Quesnel [...]*.

Antijansenista confesso, Encarnação Pina procura explicar os erros condenados por Clemente XI na constituição *Unigenitus*, descobrindo os erros jansenistas e rejeitando os seus fundamentos. Nesta obra, são impugnadas e severamente discutidas as teses de Quesnel, bem como as de Baio e Jansénio, e mesmo as dos here-siarcas Lutero e Calvino.

Quesnel é também combatido pelo Oratoriano Sebastião Ribeiro (m. 1718) em *Jansenismus Redivivus [...] seu Dissertationes Theorico-Morales adversus Propositiones 132 a Summis Pontificibus Alexandre VIII et Clemente XI Damnatas*, uma obra que abrange as 31 proposições rigoristas condenadas pelo decreto do Santo Ofício de 1690, do Papa Alexandre VIII, e as 101 proposições condenadas na constituição *Unigenitus*, de Clemente XI.

A constituição *Unigenitus* provocou uma verdadeira tempestade em França, com repercussões no nosso país, que obrigaram a uma tomada de posição, quer da parte da Univ. de Coimbra, quer dos prelados portugueses.

A pedido da Faculdade de Teologia de Paris, em 1717, a Univ. de Coimbra, os seus lentes, e os bispos portugueses, designadamente os de Lisboa, Lamego, Algarve, Bragança, Elvas e Viseu, tomaram posição pública, e por escrito, a favor da constituição e do Papa e contra os jansenistas que a contestaram.

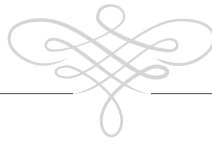
Também a Congregação da S.<sup>ta</sup> Cruz se pronunciou a este respeito. Barbosa Machado regista uma *Relação* de um ato solene no qual todo o convento e o clero do seu isento (circunscrição eclesiástica), como ainda o estado secular, juraram defender a sacrossanta bula *Unigenitus*, publicada em 8 de setembro de 1713.

E D. Bento de Santo Agostinho, membro da mesma Congregação, da qual foi geral, bem como cancelário da Universidade, deixou quatro tomos prontos para impressão que intitulou: *Clypeus Augustinianus in Defensionem Constitutionis Unigenitus*.

Jansénio era refutado nas aulas de teologia. Dos padres oratorianos restam-nos pelo menos dois manuscritos: um do P.<sup>c</sup> Francisco Pedroso, que combate a doutrina janseniana quando trata do problema da graça – *Opus Theologicum Universum de Gratia Doctrinam Complectens*; outro do P.<sup>c</sup> mestre João Baptista, *Questiones Selectae ex Penitior Theologia, ea Nimirum, quae Nostram Concernit Libertatem*, onde expõe a opinião de Jansénio acerca da deleitação da justiça pela qual é constituída a graça eficaz, afirmando que esta doutrina não pode minimamente concordar com a doutrina de S.<sup>to</sup> Agostinho exposta no *De Correctione et Gratia* e fundamentando a sua posição com cinco argumentos.

Com o marquês de Pombal, os Jesuítas, os grandes inimigos dos jansenistas, são expulsos do país e a Inquisição passa completamente para o domínio do poder regalista. A censura literária ou o controlo da atividade intelectual passa da Inquisição para a Real Mesa Censória, em cujo Regimento continua a vigorar a obrigação de combater a heresia. Dispunha, contudo, a regra n.º 17 do referido Regimento que, apesar de serem proibidos os livros considerados heréticos e ímpios, era concedida uma exceção às universidades, às bibliotecas de comunidades e aos mestres de teologia, que precisavam de ler esses livros para os impugnar. Foi talvez com base nesta disposição que o país foi invadido por uma torrente enorme de obras regalistas e jansenistas.

Nesta fase, o jansenismo caminha de mãos dadas com o poder regalista; o



maior ideólogo do regalismo, o P.<sup>o</sup> A. Peireira de Figueiredo, aderiu também ao jansenismo.

Durante o reinado de D. José, o molinismo é proscrito, como coisa de Jesuítas, e não parece ter havido expressões de antijansenismo. Estas manifestações aparecem no reinado seguinte. Nas três teses a que presidiu em Évora, em 1781, o Eremita de S.<sup>to</sup> Agostinho Fr. Bartolomeu Brandão (1747-1804), Jansénio e Baio são refutados segundo o método que tinham usado os teólogos augustinianos Berti e Bellelli; Fr. Bartolomeu defende a doutrina agostiniana acerca da graça do Criador e Redentor e procura que brilhe mais claramente o sistema de Agostinho. Na 4.<sup>a</sup> dissertação da 3.<sup>a</sup> tese, são rebatidos os erros de Jansénio: as cinco proposições do *Augustinus* são condenadas de direito e de facto e confirma-se que foram canonicamente censuradas no sentido de Jansénio. Além disso, o juízo de Inocêncio X é considerado canónico e irretirável, e a bula *Vineam Domini* declara insuficiente o silêncio religioso. A 5.<sup>a</sup> e última dissertação combate os erros de Quesnel, porquanto todas as suas proposições acerca da graça contêm os mesmos ou semelhantes erros condenados em Baio e Jansénio.

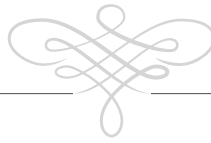
Nas teses de Teologia da Univ. de Coimbra são muito raras as referências a Jansénio. Conhecemos apenas duas: na tese de D. Marcelino da Conceição, admite-se a graça suficiente, o que Jansénio não admite; na de Joaquim Urbano de Albuquerque defende-se, contra o sentimento de Jansénio, que a ignorância dos preceitos, mesmo de direito natural, desde que seja invencível, escusa de pecado depois da queda do nosso primeiro pai.

Perante as ideias jansenistas que alastravam no país, o patriarca D. José II, na pastoral de 2 de fevereiro de 1789, alertava os fiéis não só contra os defensores

do filosofismo, mas também contra os jansenistas, “os que censuram e reprovam os ritos e cerimónias mais sagradas, pretendem tornar inacessíveis os sacramentos da penitência e da comunhão e condenam o culto das relíquias e imagens dos santos”. Ao mesmo tempo pede ao P.<sup>o</sup> Teodoro de Almeida que faça um catecismo expurgado dos erros jansenistas para desterrar o catecismo de Montpellier. E exorta: “guardai-vos, irmãos, de semelhante casta de sábios”.

O confronto do jansenismo regalista com o ultramontanismo manifesta-se com violência nas teses do Cónego Regrante de S.<sup>ta</sup> Cruz D. José de Jesus Maria, apresentadas em 1796 na Faculdade de Teologia da Univ. de Coimbra. Na tese 7.<sup>a</sup>, o candidato assume uma clara posição antijansenista. Vejamos os princípios que defende: a) a apelação para o futuro concílio é ilícita e injuriosa para a Igreja; b) ao Formulário de Alexandre VII é devido um assenso e crença interna; c) não basta o silêncio respeitoso; d) a bula *Unigenitus* é o juízo da Igreja universal; e) não é lei de disciplina, mas sim um verdadeiro juízo dogmático. O conteúdo desta tese é a doutrina da Sé de Roma. O autor remava contra a maré, desfavorável às doutrinas ultramontanas.

O jansenismo prolongou-se pela primeira metade do séc. XIX e deu origem a várias expressões antijansenistas, a maior parte delas contra o Sínodo de Pistoia, um sínodo jansenista realizado em 1786, sob a égide do bispo Cipião Ricci. Salientou-se nesta luta o P.<sup>o</sup> José Morato, um denodado combatente por aquilo que considerava os direitos da Igreja, rejeitando e denunciando as doutrinas do Sínodo de Pistoia. Pela defesa das suas ideias, conheceu a prisão no castelo de Lindoso durante seis meses, o desterro nessa província por um ano, e o exílio em Espanha durante seis anos.



Em 1812, o mesmo P.<sup>o</sup> José Morato imprimiu em Londres um volume intitulado *Conheça o Mundo os Jacobinos Que Ignora ou Exposição das Verdades Catholicas*. Esta publicação, que foi objeto de censura por Lucas Tavares, seu ex-condiscípulo no Oratório de Lisboa e jansenista confesso, e suprimida pelo edital do Desembargo do Paço de 13 de março de 1815, consta de três folhetos. No primeiro, defendia a autoridade infalível da Igreja em disciplina geral, o seu poder legislativo e coativo e ainda a autoridade máxima do Supremo Pastor sobre toda a Igreja. Tudo isto fundamentado na lei “novíssima” de 30 de julho de 1895, na qual se condenava quer o “filosofismo vicioso”, que produziu a revolução, quer também o “teologismo vicioso” que para ela contribuiu.

A lei garantia, nas regras 4, 9 e 11, a ordem e a autoridade da hierarquia eclesiástica, o poder legislativo e coativo da Igreja, a autoridade do sumo pontífice e da disciplina geral; e rejeitava, na regra 8, não só a atribuição aos príncipes seculares da supremacia dos dois poderes (regalismo), mas também que fossem os fiéis iguais em autoridade aos ministros da Igreja e cada um dos bispos ao primaz de todos eles. Isto seria a subversão da natureza e da constituição do governo eclesiástico e da ordem hierárquica. As disposições da lei excluem aqueles que seguem e propagam esses princípios, como são o bispo de Pistoia, o P.<sup>o</sup> Pereira de Figueiredo e Armand-Gaston Camus (1740-1804), advogado do Parlamento de Paris, que não duvidam em igualar cada bispo ao primaz de todos eles.

No referido opúsculo, Morato visa não só o Sínodo de Pistoia, mas também aquilo a que chama a “papeleta” de Camus, assinada por 27 párocos, que contribuiu para a aprovação da Constituição Civil do Clero. Dignas de interesse são também as três epístolas que constituem a 8.<sup>a</sup> das

*Peças Justificativas*. Na 1.<sup>a</sup>, que trata das indulgências, o autor refuta a doutrina da “jansenistada” (Palmieri, Zola e o bispo de Colle); na 2.<sup>a</sup>, defende a legitimidade da invocação, da intercessão e do culto dos santos, nomeadamente das suas relíquias e imagens; na 3.<sup>a</sup>, sustenta o poder legislativo e coercitivo da Igreja para decretar jejuns e dias de festa. Toda esta temática foi tratada no Sínodo de Pistoia, do qual foram condenadas 85 proposições pela bula do Papa Pio VI *Auctorem Fidei*, de 28 de agosto de 1794.

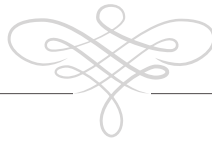
O ardor combativo do P.<sup>o</sup> José Morato levou-o ainda a traduzir do italiano a *Liga da Falsa Theologia Moderna com a Philosophia para Damno da Igreja de Jesus Christo*, uma sátira violenta contra o jansenismo.

O monge alcobacence Fr. Fortunato de São Boaventura, nomeado arcebispo de Évora durante o miguelismo, considerava – como escreveu no n.º 13 do seu jornal *A Contra-Mina* – que todo o reino em que Jansénio fosse um patriarca, Antoine Arnauld um apóstolo, Quesnel um inspirador e a escola pavienense alvo de entusiasmos louvores estava perdido (SÃO BOAVENTURA, 1831, 2-3); pronuncia-se também contra o bispo refratário, Grégoire, que considerava jansenista.

Fr. José Roquete, do convento franciscano de Xabregas, combate o jansenismo político na sua tradução da *Consulta do Supremo Conselho de Castela sobre a Tentativa Theológica*, na qual se defendem as posições da Santa Sé e é negada a conveniência de traduzir e imprimir em língua castelhana a *Tentativa* do P.<sup>o</sup> Figueiredo por razões de ordem dogmática, moral e política.

Outros adversários do jansenismo são o P.<sup>o</sup> António Pereira, do Oratório de Braga, e D. Fr. José da Assunção, apresentado bispo de Lamego por D. Miguel e confirmado pela Sé de Roma. António Pereira critica algumas posições da chamada





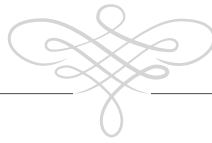
teologia de Lião patrocinada pelo arcebispo Antônio Montazet. O antijansenismo do P.<sup>e</sup> Antônio Pereira identifica-se com o molinismo, o que nem sempre acontece (o conceito de antijansenismo tem maior extensão que o de molinismo). Com efeito, o molinismo defendia a ciência média, que os jansenistas rejeitavam; além disso, a teologia de Lião negava a universalidade da vontade salvífica de Deus, considerando que era vontade de Deus salvar apenas os predestinados. O congregado bracarense tomava também posição contra a teologia de Lião no problema da graça, que desagruava no dogma jansenista dos dois amores, segundo o qual todos os atos da vontade são essencialmente amor: amor do Criador ou das criaturas; e todos os atos que não derivem do amor gratuito de Deus são pecado. Era a doutrina de Baio, adotada também por Jansênio e condenada por Pio V, Gregório XII, Urbano VIII e Alexandre VIII. Para o lugdunense, a graça suficiente era inútil e mesmo prejudicial.

O antijansenismo de Pereira limita-se ao domínio teológico; o de D. Fr. José da Assunção estende-se a todos os aspectos do jansenismo: teológicos, eclesiais, políticos e morais. O proposto bispo de Lamego quer “fazer emudecer o infame jansenismo”, porque, introduzido nas cadeiras teológicas, causa enormes estragos: à maneira de uma serpente, “vomita o veneno mortal do ateísmo”. O prelado assume, pois, o papel de *Defensor da Religião em Disputas com Incredulos*. As disputas desenvolvem-se entre personagens que cria para incarnarem os vários sistemas de ideias em confronto. A personagem principal é o Pároco ou Abade. Os outros intervenientes são o Deísta, o Ateísta, o Materialista, o Jansenista e o Freguês; este último apoia o Abade. O Jansenista, principal figura da oposição, era pintado com o pior carácter da má-fé, da chicana

até ao fastio, do nojo e da exasperação. Como escreve D. Fr. José da Assunção: “só quem não conhece a história do Jansenismo pode estranhar o retrato que dele traçamos” (ASSUNÇÃO, 1836-37).

Segundo D. Fr. José da Assunção, o jansenismo tinha um projeto com quatro objetivos. O primeiro consistia em tornar a prática dos dois sacramentos – a penitência e a eucaristia – tão penosa que era quase impraticável. O segundo pretendia exaltar de tal modo a força e a eficácia da graça, que o Homem não podia resistir-lhe, ao mesmo tempo que se suprimia a graça suficiente; por outro lado, à redenção de Cristo e seus merecimentos respondia que Ele apenas morrerá pelos predestinados. O terceiro visava desacreditar o clero secular, bem como o regular, sobretudo os Jesuítas, confessores e diretores de consciências. O quarto tinha como finalidade atacar por todos os modos as autoridades eclesiásticas, em primeiro lugar o chefe supremo, a sua jurisdição e infalibilidade: os juízos de Roma estavam sujeitos ao concílio geral, no qual tinham lugar todos os católicos, bispos e clérigos e mesmo os leigos.

A segunda parte de *O Defensor da Religião* divide-se em cinco disputas, centradas na eclesiologia: a primeira trata do plano divino da Igreja; a segunda dos sucessores de Pedro; a terceira da infalibilidade do papa; a quarta do governo da Igreja; a quinta da corte de Roma. Na disputa segunda, D. Fr. José da Assunção põe em presença o Pároco, o Jansenista, o Deísta e o Ateu. O tema da discussão é a salvação. O Jansenista traz para a lição o sistema de Jansênio, que – diz – assenta numa verdade eterna, a saber, que o género humano desde o pecado do primeiro pai ficou massa corrupta de condenação, sem direito algum ao Céu. E acrescenta: “dir-se-á que Jesus Cristo pela sua morte e derramamento do seu sangue



lhe mereceu a Salvação. Nós, porém, defendemos que o não mereceu para todos, pois nem todos se salvam. E, se nem todos se salvam, é evidente que Jesus Cristo não morreu por todos” (*Id., Ibid.*). À doutrina do Jansenista responde o Pároco, com base nas Escrituras e na tradição da Igreja, que Cristo morreu por todos e não só por alguns. Outros temas são discutidos, como o dogma da predestinação, o pecado original, a graça, a liberdade, etc. No decorrer das disputas, o Pároco rebate as doutrinas jansenistas e defende a ortodoxia católica.

Ao longo da segunda metade do séc. XIX, vigora ainda o rigorismo na pregação e na moral dos sacramentos, como, e.g., em *Missão Abreviada*, do P.<sup>e</sup> Manuel Couto. Mas rigorismo não significa necessariamente jansenismo. E onde não há jansenismo também não há lugar para o antijansenismo.

**Bibliog.:** ASSUNÇÃO, José da, *O Defensor da Religião em Disputas com Incrédulos*, Lisboa, Typ. de Bulhões, 1836-37; BRANDÃO, Bartolomeu, *Res Gestas Sanctissimi Parentis et Ecclesiae Doctoris Eximii Aurelli Augustini Hiponiae Episcopi*, Lisboa, Typ. de Antonio Galhardo, 1781; CEYSSENS, Lucien, “Pour une histoire plus poussée et plus explicite de l’antijansénisme”, in *Actes du Colloque sur le Jansénisme*, Louvain, Publications Universitaires de Louvain, 1977, pp. 1-25 ; COUTO, Manuel, *A “Missão Abreviada” do Padre Manuel Couto. Um Abeiramento Contextuado*, Chaves, Grupo Cultural Aquae Flaviae, 2002; FIGUEIREDO, António Pereira de, *Compêndio da Vida e Acções do Venerável João Gerson*, Lisboa, Officina de Antonio Vicente da Silva, 1769; KNOB, Pascoal, “Jansenismo e antijansenismo em Portugal por ocasião da bula *Unigenitus* (1713-1721)”, *Itinerarium*, ano V, n.º 26, out.-dez. 1959, sep.; MACHADO, Diogo Barbosa, *Bibliotheca Lusitana*, Coimbra, Atlântida, 1966; MORATO, José, *Conheça o Mundo os Jacobinos Que Ignora, ou Exposição das Verdades Catholicas, contra os Artigos Fundamentais do Systema Anárquico dos Theologos Regalistas*

*do Século XVIII e do Presente*, London, W. Lewis, 1812; *Id., Peças Justificativas da Doutrina e Autor do Livro Intitulado Conheça o Mundo os Jacobinos Que Ignora, etc. ou Segunda Refutação do Novo Theologismo Coligado com o Novo Philosophismo para Ruina do Altar e do Throno Dedicado ao Em. e Rev. Cardeal da Cunha, Patriarca de Lisboa*, Lisboa, Typ. de António Rodrigues Galhardo, 1823; *Id., Liga da Falsa Theologia Moderna com a Philosophia para Damno da Igreja de Jesus Christo*, Porto, Typographia de S. J. Pereira, 1849; PEREIRA, António, *Obras Theologicas do Padre António Pereira da Congregação do Oratório de Braga*, Braga, Typ. Domingos G. Gouveia, 1863; PINA, Mateus da Encarnação, *Defensio Purissimae, et Integerimae Doctrinae Sanctae Matris Ecclesiae per Sanctissimum Dominum Nostrum Dominum Clementem, Deo Providente, Divinitus Inspiratae in Constitutione Unigenitus adversus Errores Paschasii Quesnel ab eodem Sanctissimo Domino Damnatu*, Lisboa, Officina Musicae, 1729; RIBEIRO, Ilídio de Sousa, *Fr. Francisco de Santo Agostinho de Macedo. Um Filósofo Escotista Português e Um Paladino da Restauração*, Coimbra, Oficina Atlântida, 1951; ROQUETE, José Ignácio, *Consulta do Supremo Conselho de Castela sobre a Tentativa Theologica do Padre Antonio Pereira de Figueiredo*, Coimbra, Real Imprensa da Universidade, 1832; SANTO AGOSTINHO, Bento de, *Clypeus Augustinianus in Defensionem Constitutionis Unigenitus*, Coimbra, s.n., 1724; SANTOS, Cândido dos, *Jansenismo e Antijansenismo em Portugal*, Porto, Universidade Católica Editora, 2014; SÃO BOAVENTURA, Fortunato de, *A Contra-Mina*, n.º 13, 1831.

CÂNDIDO DOS SANTOS



## Antijesuitismo

Podemos definir o antijesuitismo como uma modalidade específica de outros dois importantes antis que marcaram a cultura portuguesa: o anticlericalismo e o anticongreganismo. Embora seja uma corrente especializada, centrada no ataque a um determinado sector do clero católico – neste caso, do clero regular –, fomentou visões estereotipadas e teorias da conspiração e tornou-se uma das correntes produção de cultura negativa.

### O PANANTIJESUITISMO E O SEU CARÁCTER UTERINO

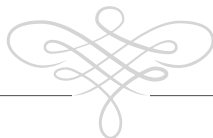
Se é certo que podemos encontrar Jesuítas por todos os cantos da Terra, desde que esta Ordem foi criada e projetada na “epopeia” da missionação católica universal da época moderna, do mesmo modo poderemos encontrar antijesuítas a perseguir-los. Vale a pena trazer à colação uma significativa passagem de Jaime Balmes, do seu livro escrito, em 1849, para comparar protestantismo e catolicidade nos seus efeitos sobre a “civilização europeia”, referindo-se aos padres da Companhia de Jesus: “Os Jesuítas. Só este nome bastará para alarmar um certo grupo de leitores; por isso, a fim de os tranquilizar, afirmo que não pretendo aqui escrever uma apologia dos Jesuítas [...]. Contudo, é impossível pensar nas instituições religiosas, na história religiosa, política e literária da Europa durante os três últimos séculos sem encontrar os Jesuítas a cada passo: não podemos viajar pelos países mais distantes, atravessar mares desconhecidos, visitar as terras mais remotas ou penetrar

nos mais terríveis desertos sem encontrar por toda a parte, sob os nossos pés, memórias dos Jesuítas” (WRIGHT, 2004, 9).

A Ordem dos Jesuítas, fundada no séc. XVI com o nome de Companhia de Jesus e com o famoso lema “Ad maiorem Dei gloriam [para uma cada vez maior glória de Deus]”, gerou em torno da sua natureza e da sua ação uma onda de crítica e oposição de longa duração que denominamos antijesuitismo. Podemos definir o antijesuitismo como uma corrente quase permanente, multiespacial, multi-ideológica e multi-institucional, ainda ativa nos começos do séc. XXI. A crítica e a hostilidade ativa contra a Companhia de Jesus é um fenómeno uterino em relação ao processo de fundação da Ordem de S.<sup>to</sup> Inácio de Loiola, que teve lugar em 1540 por bula papal de Paulo III. Stefan Gatzhamer pondera lapidariamente que “o antijesuitismo não conhece fronteiras” (GATZHAMER, 1993, 159). Além de o antijesuitismo ser contemporâneo do processo de fundação da Companhia de Jesus, é um fenómeno que acompanhará

S.<sup>to</sup> Inácio de Loiola (1491-1556).



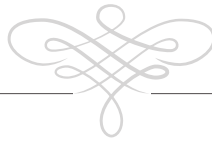


fielmente a afirmação desta Ordem religiosa nos diferentes espaços nacionais, a par do filojesuítismo mais fiel. O grupo de estudantes de Paris reunido pelo basco Inígo, militar da alta nobreza espanhola, sentiu, logo nos anos de 1530, tendo como foco a ação pastoral do seu líder, a oposição, a suspeita e a perseguição das instituições tutelares da ortodoxia eclesial e social do tempo. De tal modo assim foi que Inácio de Loiola chegou a ser encarcerado cinco vezes pelo Santo Ofício para interrogatório. O jornalista francês Jean Lacouture faz notar que “não devemos esquecer que Inácio de Loiola foi, no seu tempo, um ‘marginal’, nem que a Companhia de Jesus ganhou muita glória das provas por que passou em nome da sua paixão pelo pluralismo e do seu respeito pelas diferenças. Da promoção dos ‘ritos chineses’ à invenção dos ‘reduitos’ do Paraguai e ao reconhecimento do sinantropo, o jesuíta é aquele que se ri das fronteiras do tempo e do local e exalta a alteridade” (LACOUTURE, 1993, I, 41).

A corrente antijesuíta, que ganhará adeptos desde a primeira década da sua fundação e durante os séculos futuros, começou por ser anti-iniguista, associando o ideário catequético e ascético desta comunidade de estudantes a movimentos suspeitos de heresia, em particular ao chamado alumbrismo ibérico, de tendência ascético-mística. A acompanhar os primeiros passos da criação da nova Ordem, observamos a oposição combativa ao grupo fundador e ao seu estilo de vida por parte de Agostinho Mainard e dos seus partidários espanhóis em Roma, com as disputas do cardeal Ghinueci e dos seus apaniguados da Cúria romana. O pregador, que fazia lembrar Lutero – não tanto na crítica aos costumes laxistas e imorais do papado, como na acentuação teológica do papel da justificação pela graça, em detrimento do valor das obras, publi-

nhado pelo catolicismo –, tinha apoiantes devotados, entre os quais se destacavam alguns espanhóis de alta estirpe. Este grupo conhecia bem o percurso de Inácio de Loiola e empenhou-se em difundir boatos entre o povo de Roma e as elites eclesiásticas, segundo os quais o grupelho de “doutores parisienses” era constituído por bandidos, charlatões, cadastrados, e o seu líder tinha sido intimado pela Inquisição e pelas autoridades seculares, sendo expulso e repellido de Alcalá, Paris e Veneza. Foi de tal modo violenta a campanha promovida por estes opositores espanhóis que a opinião pública romana chegou a exigir que o grupo dos iniguistas fosse queimado em auto de fé. A polémica desencadeada pelo P.<sup>o</sup> Mainard resultou do facto de os companheiros de Inácio terem tecido algumas críticas sobre o conteúdo doutrinário da sua parenética. A contenda em torno da teologia herética patente nos sermões do P.<sup>o</sup> Mainard acabou por ser dirimida a favor dos Jesuítas, por parecer dado em foro judicial e confirmado pelo Papa Paulo III.

A aprovação da Companhia de Jesus pela Santa Sé, apesar de ter sido célere, não foi, todavia, um processo pacífico. Entre o Colégio dos Cardeais, se havia apoiantes incondicionais, como Contarini, não deixou de ser muito ativo o grupo de contraditores. O cardeal Ghinueci, que inicialmente tinha levantado problemas, impôs, como condição para dar o seu voto favorável à constituição da Companhia, a introdução de alterações na *Summa* estatutária proposta para a nova Ordem, que serviria de base para a bula de aprovação (*Prima Societatis Jesu Instituti Summa*, elaborada por Inácio, Fabvre e Codure entre julho e agosto de 1539). A facção mais radical, liderada pelo cardeal Giudiccioni, opôs-se categoricamente à instituição de uma nova Ordem, devido à sua opinião desfavorável



em relação ao papel das ordens na Igreja. Este cardeal estava convencido de que a maioria das vicissitudes e dos problemas de que enfermava a Igreja Católica decorriam da proliferação de ordens religiosas. Portanto, a objeção à criação de uma nova ordem por Inácio de Loyola inscrevia-se numa corrente de fundo mais antiga, duradoura no interior da Igreja Católica: o antimonaquismo, que sobreviverá na versão mais contemporânea do anticongreganismo.

Nos primeiros dois séculos de existência da Companhia de Jesus em Portugal (onde se instala logo no ano da sua fundação, em 1540), o antijesuitismo acompanha permanentemente a ação dos religiosos inacianos nos diferentes cenários em que se instalam. Na metrópole portuguesa, o antijesuitismo manifesta-se nas disputas, nos debates e nas polémicas acerca do poder, de questões doutrinárias e de estratégias pastorais, da riqueza e do expansionismo educativo dos Jesuítas. No Oriente e em África, o antijesuitismo desenvolve-se especialmente nas controvérsias sobre as metodologias missionárias, sobre a prática comercial dos Jesuítas e em torno das disputas de territórios de missão e de influência. No Brasil, o antijesuitismo ganha uma importante visibilidade e eficácia no decurso dos inúmeros conflitos com os colonos, por causa da dilemática questão da escravatura dos índios e das aldeias missionárias sob administração jesuítica.

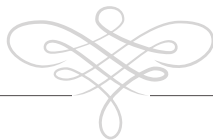
A fim de condensar de uma forma apotegmática as invetivas lançadas contra a Companhia de Jesus nos seus primeiros anos, é interessante lembrar o elenco básico dos respetivos conteúdos, apresentado por L. Estrada meses depois da morte do seu fundador, a fim de elogiar a sua resistência: “Uns perseguem-nos porque são modernos/outros porque se arrogam o nome de Jesus/outros porque não tra-

zem o hábito de frades/outros porque os veem muito depressa aproveitados/ [...] tudo suportava aquele homenzinho de Deus, que tinha paciência” (GOMES, 1996, 30).

## DOCTRINA E MITO

A figura lendária dos Jesuítas e do jesuitismo é, com efeito, um dos mais fabulosos e mais significativos mitos engendrados na história da cultura portuguesa, congêneres do mito internacional da Companhia de Jesus. Produzido pela militância propagandística do movimento antijesuíto, a gênese deste processo de mitificação dos Jesuítas surge no seio da própria Igreja; com efeito, os mentores e ativistas do combate contra os religiosos da Companhia foram primeiramente eclesiásticos. Com o evoluir da história da Ordem, o legado antijesuíto primigénio foi sendo apropriado por outros sectores menos comprometidos com a Igreja hierárquica. No período do Iluminismo, a tradição antijesuíta foi empenhadamente gerida e desenvolvida pelos adversários regalistas da supremacia do poder papal, para depois, no tempo do liberalismo e do republicanismo emergente de Oitocentos, o antijesuitismo ser herdado e recriado pelas elites culturais nacionalistas de filiação laica e anticlerical e pelos mais dedicados intelectuais anticatólicos.

Se pesquisarmos nas principais bibliotecas e nos maiores arquivos portugueses e estrangeiros (de toda a Europa e dos países onde a Companhia de Jesus esteve presente), não podemos deixar de ficar surpreendidos com os mananciais de documentação antijesuíta que amiúde encontramos. O conhecido especialista Michel Leroy, que dedicou a sua tese de doutoramento de estado à compreensão do mito jesuíta em França, considera que “o mito e a literatura mantêm relações



de contiguidade e de ambiguidade. Com efeito, o mito político é um enunciado cujo conteúdo é dado por autêntico e tende a provocar, no seu destinatário, segundo as regras tradicionais da retórica, uma emoção (indignação, receio, desprezo, pena ou confiança...), ela própria produtora de ação, no plano político. O mito joga, por isso, com a ilusão do real, como a ficção literária, dramática ou romanesca; mas esta, mau grado as convenções que criam um efeito de realidade, não pretende reenviar para um referente autêntico. Mito e literatura situam-se um e outro nas fronteiras do imaginário: o mito apoia-se na dinâmica do imaginário para agir sobre o mundo real; a literatura transfigura o real para criar um mundo imaginário. O mito utiliza e parasita a ficção literária, apresentando-a como um condensado de realidade” (LEROY, 1999, 255). O mito negativo dos Jesuítas inscreve-se no género mais alargado dos famigerados mitos conspiracionistas da história ocidental (*e.g.*, complô templário, complô judeu, complô maçónico), desenvolve uma figuração do Jesuíta como o outro, não um outro de carácter divino ou o estrangeiro na aceção normal, mas como o outro que é a negação extrema do nós, como o estrangeiro por excelência, alheio a qualquer vínculo que não seja a fidelidade ao seu instituto, considerado uma máquina temerária orientada para promover a ruína das nações. A destruição das instituições de poder da nação, que a Companhia propugnaria, visaria, segundo os antijesuítas, na sua ideografia do mito, instalar uma nova ordem, assente no universal domínio da Sociedade de Jesus (Societas Iesu). A propaganda antijesuíta engendrou uma figuração mítica resultante da relação entre uma determinada ação político-ideológica e a sua codificação literária, como nos explica Michel Leroy: “O mito é consti-

tuído para fins de eficácia política [...]. Esta instrumentalização não permite, contudo, recusar-lhe uma dimensão literária [...]. Porém, a eficácia do mito não é sempre proporcional ao valor literário, à originalidade do seu tratamento [...]. O mito pessoal é mais rico de significados e mais durável que o mito coletivo. Mas a história imaginária que contam os mitos não deixa de exercer uma profunda influência na história real. O estudo do mito permite esclarecer as manifestações da propaganda e os seus laços com a escrita, neste período da nossa história em que se esboçam as ideologias, em que desabrocham as instituições políticas modernas” (*Id.*, *Ibid.*, 17-18).

No caso do mito da Companhia de Jesus, ou seja, da construção de uma ficção que se faz passar por indubitavelmente verdadeira, a ficção é confeccionada no passado, mas apresenta uma virtualidade explicativa e uma função mobilizadora no presente e para o futuro. O mito é dado como uma proposta global de explicação de uma realidade que é, neste caso particular, apresentada e lida de forma negativa. Esta explicação reside numa causalidade única, uma causalidade diabólica. Os materiais a que a corrente antijesuítica recorre para construir a imagem suspeitosa dos Jesuítas são encontrados basicamente em elementos tradicionais, na sua maioria extraídos da literatura anticlerical, como é o caso da figura do mau padre, hipócrita, desonesto, oportunista, sobre o qual recai uma longa história de suspeita e de acusação. Foi de tal modo acintosa a história de hostilização e de infamação dos religiosos da Companhia de Jesus que se pode afirmar, a partir da leitura global dos documentos que traçam a evolução deste processo, que os crimes, os malefícios, as caras do mal e do negativo que afloraram à imaginação humana foram atribuídos aos Jesuítas e

confundidos com eles. Não poucas vezes, esta instituição foi identificada, pelos seus adversários mais acérrimos, com o próprio mal, no sentido mais corrosivo do termo. Sob uma denominação sagrada e santa – Companhia de Jesus –, este mal ter-se-ia instalado no seio dos sagrados estados dos homens.

### POMBAL, O GRANDE ANTIJESUÍTA DA HISTÓRIA PORTUGUESA E INTERNACIONAL

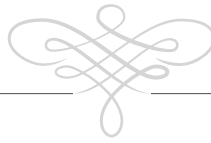
Se as raízes da produção crítica à Ordem inaciana remontam aos alvares da implementação e da afirmação desta em terras lusitanas, é com o marquês de Pombal que o mito se estrutura doutrinal e sistematicamente no nosso país. Pombal dá forma teórica acabada a uma doutrina negativa sobre os Jesuítas muito propalada por vários quadrantes da sociedade portuguesa e do seu império ultramarino. Além do programa político de erradicação dos Jesuítas, concretizado primeiramente, a partir de 1755, com as expulsões parciais de missionários da Companhia da América portuguesa, depois com a dispensa dos confessores da corte, em 1757, e finalmente com a extinção da Companhia de Jesus em Portugal e a consequente prisão e a expulsão dos seus membros, o primeiro-ministro de D. José I promoveu a elaboração daquilo a que chamamos “catecismos antijesuíticos fundamentais”, a saber: a *Relação Abreviada*, a *Dedução Chronologica, e Analytica* e o *Compendio Historico do Estado da Universidade de Coimbra*, que desenvolvem os mitemas basilares da imagiologia negra dos Jesuítas, aos quais se deve juntar a profusão de obras, opúsculos, editais, leis, regimentos, gravuras, panfletos que foram vindo a lume no período pombalino e que constituem o conjunto da literatura antijesuítica pombalina, de que devemos ainda destacar, entre tantos outros, o Regimento pombalino da

Inquisição (*Regimento do Santo Officio da Inquisição dos Reinos de Portugal*, 1774).

De entre as peças produzidas sob a égide do marquês de Pombal, e até com a sua própria contribuição intelectual, cumpre-nos destacar aquela que consideramos a “bíblia” do antijesuitismo português: a célebre *Dedução Chronologica, e Analytica*, editada em 1767. Na sua primeira parte, distribuída em dois volumes, a equipa reunida pelo primeiro-ministro de D. José I para compor esta obra monumental descreve a história da ação nefasta da Companhia no plano político, *i.e.*, no quadro das instituições político-sociais do Estado português. Na segunda parte, desenvolve a análise histórica do papel da Ordem de S.<sup>to</sup> Inácio no âmbito das estruturas da Igreja, num volume apenas. O quarto e o quinto volumes são dedicados à apresentação das ditas “provas”, que são constituídas por cartas, ofícios e regimentos, entre outro tipo de documentação, para dar alicerce ao coro de invetivas demolidoras. O esquema hermenêutico que informa esta edição volumosa desagua na produção de uma lenda negra dos Jesuítas portugueses, que acaba

*O Marquês de Pombal Expulsando os Jesuítas (1766), de Louis-Michel van Loo e Claude Joseph Vernet.*





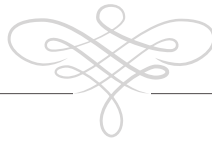
por constituir uma síntese global de toda a literatura antijesuítica pombalina, e que foi considerada o *opus monumentale*, “a obra porventura a mais importante de quantas se têm publicado contra os Jesuítas” (THEINER, 1852, 91), conforme escreveu Augustin Theiner. Uma tese orientadora estrutura a *Deducção Chronologica, e Analytica*: a obra pretende oferecer uma explicação global para a decadência e o obscurantismo que marcaram os últimos séculos da história portuguesa, colocados em contraste com um presente que renasce pelas Luzes, por meio da política reformista do despotismo iluminado. A tese é formulada desta forma básica: até ao momento em que a Companhia de Jesus se estabeleceu em Portugal, no ano de 1540, o país vivia uma florescente idade de ouro, uma época de grandes realizações, que conferiram ao país um largo prestígio internacional. A partir do momento em que a Companhia começou a expandir-se em Portugal, começou a inocular a sua influência degeneradora. Inaugurou-se então um longo período de uma progressiva decadência, que instalou no reino uma idade de ferro, um tempo de trevas, ignorância e fanatismo. O reino ficou “cadaveroso”, sofrendo um vergonhoso retrocesso, que o rebaixou em termos de prestígio frente a uma Europa dita culta e iluminada. Esta situação teria atingido o seu acme no início do reinado de D. José I, momento em que os “perniciosos regulares” foram expulsos, permitindo a Portugal regenerar-se e reabilitar-se do quebrantamento extremo a que foi sujeito pela máquina de intriga e de sujeição dos Jesuítas.

O marquês de Pombal apresenta-se, de facto, como o herói deste tempo novo, desta época de regeneração e de recuperação do prestígio e da dignidade perdida pelo país. Os Jesuítas, os Ingleses e alguns sectores da alta nobreza foram os

inimigos que o ministro de D. José teve de combater. Mas, acima de tudo, teve de lutar contra o “monstro jesuítico” e a sua máquina, adjetivada de tenebrosa, sendo esse o bode expiatório constituído para justificar todos os males, as sequelas e as anquiloses de Portugal. E o sinal mais claro e mais luminoso desta *renovatio temporum* é a afirmação, sem limites e sem obstáculos, do poder absoluto do rei, dobrando e avassalando todos os poderes, instituições e grupos. Neste sentido se entende o encómio que Pombal faz a si próprio, melhor dizendo, à sua governação, nas suas “Observações secretíssimas”, de 1775, em que eleva Portugal acima da Europa por se ter adiantado na pacificação social, precisamente pelo respeito de todos à autoridade real.

Para atingir este patamar de progresso, definiu como prioridade absoluta do seu programa de governo a aniquilação de uma instituição poderosa a vários níveis (cultural, pedagógico, religioso, económico), caracterizada como sendo “um estado dentro do Estado”. Eliminá-la seria a condição prévia para edificar plenamente o poder absoluto do Estado. Enquanto “ministro *fac totum* de um rei absoluto *fac nihil*”, recuperando a definição de Manuel Antunes para o tipo de liderança pombalina, Pombal socorre-se das mais variadas estratégias, desde “acusações”, passando por “envolvimentos e cumplicidades”, “sugestões insidiosas” e “subornos subtis”, ou de forma mais aberta, ou de maneira dissimulada (ANTUNES, 1983, 134). Esta violenta campanha, nunca vista em Portugal, contra uma instituição religiosa consolidada, e no exercício de um vasto trabalho de assistência religiosa, educativa e missionária, superando as outras ordens em dimensão de serviços prestados, conheceu duas grandes fases, que são bem sintetizadas por Manuel Antunes: “Abrange a primeira (1751-1760)





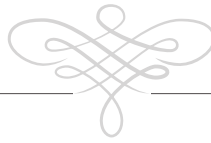
todo o espaço que medeia entre as ‘instruções secretas’ a seu irmão Francisco Xavier Furtado de Mendonça e a cabal execução do decreto expulsório de 3 de setembro de 1759; abrange a segunda (1760-1773) todo o tempo da ação do Marquês conducente à extinção completa da Ordem cuja existência habitava o seu espírito como objetivo primacial de ódio, de obsessão, de temor e de rancor” (*Id., Ibid.*, 132).

Os motivos que estão na base de tão contundente hostilidade não se podem reduzir a uma questão meramente pessoal, particularmente ao facto de os Jesuítas terem posto em questão os interesses do próprio marquês e puderem vir a perigar a sua permanência e a sua ascensão na hierarquia do poder do Estado. Estes são motivos sentimentais, que não deixam de ser importantes e bastante mobilizadores. Mas há outros que justificam e escondem as razões subjetivas ocultas no plano da doutrina escrita e da campanha de desacreditação: as razões económicas e ideológico-políticas. Com efeito, os interesses da Coroa e de alguns particulares, em termos comerciais, estavam a ser postos em causa, especialmente no Brasil. No quadro da obra missionária dos Jesuítas junto dos índios, nas famosas reduções do Paraguai contra a cobiça dos colonos, e da nova companhia comercial monopolista, criada em 1755 para a região do Maranhão e Pará, estavam em jogo lucros substanciais.

No plano ideológico-político, os teólogos da Companhia eram críticos da nova conceção reforçadora do poder absoluto do Estado, incarnado na pessoa do rei, que concentrava todos os poderes. Os mentores e protagonistas do despotismo – como era o caso do marquês de Pombal, na sua forma mais acabada – entendiam que o poder era dado diretamente por Deus ao rei, o qual fazia do príncipe

o senhor supremo, onnipotente, absoluto e despótico, sendo tudo feito *ad arbitrium principis*. Os Jesuítas introduziram um elemento mediador (e moderador) deste poder, pois defendiam que o poder vinha de Deus, mas era dado aos reis *per populum* (i.e., através do povo); logo, o rei estaria ao serviço do povo e deveria governar para promover a sua felicidade e merecer a sua confiança e aprovação. Quando tal exercício derivasse em despotismo e tirania, o soberano devia ser substituído. Ora, isto era inadmissível para um defensor do absolutismo real, lançando a suspeita sobre a Companhia, tanto mais que alguns dos seus teólogos (e.g., Mariana) tinham defendido, na linha da teologia política de filiação tomista, que, em casos extremos, o rei tirano poderia ser licitamente deposto pelo regicídio.

É precisamente em torno da questão do poder que é basilarmente construída a imagem negativa da Companhia de Jesus. A *Dedução Chronologica, e Analytica* apresenta a Ordem inaciana como o reverso do poder legítimo dos Estados – em determinado sentido, como um verdadeiro antipoder. A sua ação histórica teria sido conduzida em ordem ao enfraquecimento dos Estados e das instituições de poder. Esta atuação corrosiva da Companhia teria sido demoradamente desenvolvida desde as suas origens, a fim de cumprir um grande plano secreto, de realizar um projeto de dimensão universal. Este programa é desvendado na *Dedução*, mas é também insinuado em toda a literatura pombalina como a grande revelação e o grande tópico que informa o mito jesuítico: a aniquilação da ordem social e do poder do Estado, de modo a instaurar o poder da Companhia de Jesus pelo vínculo da obediência cega e opressora. Este poder não envolveria apenas alguns Estados, mas o mundo inteiro.



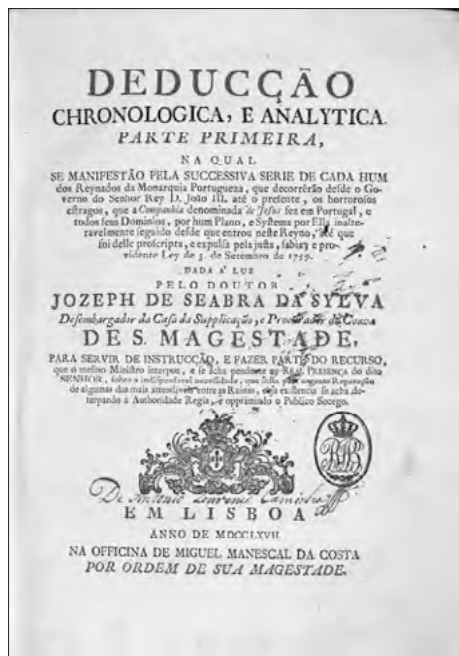
A esta luz é interpretada toda a atividade dos Jesuítas na assistência e na missão de Portugal e dos territórios ultramarinos. Cada membro da Companhia de Jesus teria agido em prol do cumprimento deste plano, tendo um papel específico a desempenhar, fazendo valer para tal as suas qualidades e o seu perfil, adequados às funções para que foi cuidadosamente destinado. Com efeito, a Companhia de Jesus é comparada a uma máquina de destruição, em que cada membro é uma peça que age de forma automática (*perinde ac cadaver*) em razão da força do voto de obediência, e a fim de realizar as tarefas em vista da consecução dos supremos objetivos da sua Ordem. Assim teria feito, *e.g.*, António Vieira, uma das grandes figuras da história de Portugal que, precisamente devido à sua notoriedade, foi o alvo mais visado do requisiatório patente no catecismo antijesuítico pombalino. Vieira é, de facto, apresentado como uma espécie de modelo negativo por excelência do Jesuíta. O seu papel ao serviço do Estado português é desmascarado como sendo um brilhante serviço à Companhia – como uma notável representação teatral. O Quinto Império, a utopia que sobressai na sua obra profética, nome simbólico da *História do Futuro* e do *Reino de Cristo Consumado na Terra* em plenitude, não seria mais do que uma simulação retórica que esconderia o verdadeiro e universalizante projeto de poder jesuíta.

Esta hermenêutica dedutiva da história da Companhia de Jesus nas suas relações com o Estado português e com a hierarquia e as instituições eclesíásticas insere-se claramente na lógica e na morfologia do mito do complô. Os atos dos religiosos jesuítas são vistos como uma participação perfeitamente concertada em vista da consecução do grande plano secreto de uma conspiração não só a nível nacional,

mas, mais do que isso, também a nível de uma fabulosa conspiração internacional. A Companhia de Jesus, os seus membros e a sua ação são qualificados pelo recurso aos adjetivos que expressam o lado mais negro e perigoso da realidade: o nefasto, o pérfido, o doentio, o contagioso, o conspirador, o cobiçoso, o intriguista, o hipócrita, o sedicioso, o simulador, o maquinador.

Pelo contrário, a atitude do Estado perante este monstro de carácter demoníaco é caracterizada pelos qualificativos tirados do lado luminoso – e até do lado mais piedoso – da realidade: a honestidade, a humanidade, o bom senso, a razão edificante, a piedade, a liberdade, o respeito, o perdão e a reconciliação, a bonomia, a tolerância, a generosidade. A ação política do Rei e dos seus ministros é sempre apresentada como uma verdadeira epopeia de paciência, de chamada à razão, mas também de firmeza e coragem para extirpar o mal que alegadamente teimava em infetar o reino com a sua intriga perniciososa e demolidora.

A grelha dicotomizante – caracterizadora do agente da decadência e do herói, combatente de um inimigo da nação instalado no seu próprio seio – é bem clara na *Dedução Chronologica, e Analytica*, como também o tinha sido no libelo publicado em 1757 sob o título de *Relação Abreviada*, que pretende ser uma espécie de relatório para demonstrar os impedimentos graves que os Jesuítas interpuseram à aplicação do Tratado dos Limites, celebrado entre Portugal e Espanha em 1750. Esta peça documental de ataque aos Jesuítas – promovida por Sebastião José, que a mandou traduzir em várias línguas europeias e espalhar internacionalmente – acusa frontalmente os missionários da Companhia de terem industriado os ameríndios das suas aldeias missionárias para a guerra e de os terem



Folha de rosto de *Dedução Chronologica, e Analytica* (1767).

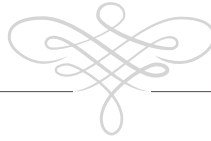
sublevado contra os exércitos portugueses e espanhóis que tinham sido enviados a fim de procederem à redefinição das fronteiras dos territórios pertencentes às duas Coroas ibéricas.

As razões avançadas para explicar a resistência dos Jesuítas dão-nos a medida fundamental do mito dos Jesuítas e a imagem desse outro, do totalmente outro, da negação do nós, entendido como o Estado e o bem do Estado e dos seus vassallos. A *Relação Abreviada* dá conta de que os “Religiosos Jesuítas se tinham feito de muitos anos a esta parte de tal sorte poderosos na América espanhola e portuguesa que seria necessário romper com eles uma guerra difícil” para dar cumprimento efetivo ao tratado em causa. Os Jesuítas teriam edificado as chamadas reduções ou aldeias, organizando os índios e isolando-os do contacto com os “homens brancos seculares” (*Relação Abreviada...*, 1757, 23). Teriam erguido uma “verdadeira república” (*Ibid.*, 24), em que de-

tinham o absoluto domínio temporal e espiritual dos índios. Teriam ensaiado a criação de um verdadeiro Estado, apartado do controlo dos reis português e espanhol, aos quais as reduções índias pertenciam por direito de descoberta, conquista e colonização, e da vassalagem que lhes era devida.

Além desta secessão política, considerada criminosa, fizeram tudo para obstruir a aplicação do Tratado assinado ao mais alto nível pelos dois países. Esta tentativa de impedimento teria sido alegadamente levada a cabo pelos métodos da intriga, dos pedidos de prorrogação, e da maquiagem secreta, a fim de os missionários ganharem tempo para prepararem os índios para a guerra. Por seu lado, os índios teriam sido premeditadamente isolados do contacto com os vassallos dos reis ibéricos por vários processos perversos de educação; teriam feito uma verdadeira educação racista, dando uma imagem altamente depreciativa e criminosa do homem branco, do colono europeu. Os Jesuítas teriam feito crer aos índios que os “homens brancos seculares” eram gente sem lei e sem qualquer escrúpulo religioso, “que adoravam o ouro como Deus e traziam o demónio no corpo” (*Ibid.*, 27), sendo capazes das piores crueldades. O branco, quando entrasse nos territórios dos índios, colocaria as comunidades a ferro e fogo, sacrificando homens, mulheres e crianças, e profanando os locais sagrados.

Os missionários, além de terem inculcado nos ameríndios esta imagem dos europeus, teriam ido mais longe, impondo como língua obrigatória o tupi-guarani e proibindo a aprendizagem das línguas europeias, de modo a impedir a comunicação com os vassallos do Rei e com qualquer branco, a não ser os Jesuítas, que sabiam a sua língua.



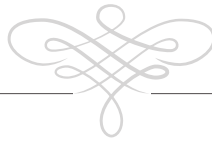
Dois grandes motivos são avançados para explicar a construção deste isolamento dos índios, engendrado pelos inacianos. O primeiro motivo era de ordem económica, portanto material: o isolamento teria sido levado a cabo para esconder grandes riquezas, um tesouro imenso de bens e de potencialidades naturais, que os Jesuítas exploravam avidamente, longe dos olhares do homem branco e à custa da escravidão e da miséria dos índios, a fim de alimentar e reforçar a grande máquina de guerra e de intriga internacional que era a Ordem de S.<sup>to</sup> Inácio.

Ao lado do mito da riqueza e dos tesouros escondidos, aparecia o segundo motivo: o intento de construção de uma república jesuítica, edificada sobre os pilares da ignorância e da obediência. Este Estado, tão rico como disciplinado, estaria de tal forma ciente da sua autodeterminação absoluta que já teria ousado fazer alianças com alguns estados circunvizinhos, governados por outros índios. Para o autor do libelo, o poder autocrático e solipsista dos Jesuítas violentava o direito e a suprema autoridade do Estado dita legítima, assim como privava os vassallos índios da magnanimidade do seu verdadeiro Rei. O novo Estado erguido pela Companhia de Jesus seria o balão de ensaio da nova ordem jesuítica universal e o ponto de partida para a sua implantação, sendo aquela dominada pelo poder opressor ultramontano do seu geral, que vergaria, pela lei terrível da obediência cega, todos os povos, reinos e impérios do mundo.

A afirmação patente na Lei de Expulsão dos Jesuítas, de 3 de setembro de 1759, só se compreende perante tamanha figuração mítica e tão fabulosa hiperbolização do poder efetivo das poucas centenas de religiosos jesuítas que trabalhavam na América espanhola e portuguesa. Nessa lei se justifica tão gra-

ve medida pela necessidade imperiosa de eliminar uma Ordem que alimentava no seu seio tão medonho intento. De tal modo a situação é dramatizada – sendo considerada gravíssima – que, se os Jesuítas não fossem atalhados a tempo, nem todos os exércitos da Europa, unidos entre si, os conseguiriam dominar. Precisamente a primeira razão que é invocada para servir de argumento justificativo da medida de expulsão é a questão do Brasil e dos problemas surgidos em torno da aplicação do Tratado dos Limites: “Desde o tempo em que as operações que se praticaram para a execução do Tratado dos Limites das conquistas sobre as informações e provas mais puras e autênticas, e sobre a evidência dos factos mais notórios, não menos do que a três exércitos, procurei aplicar todos quantos meios a prudência e a moderação podiam sugerir para que o governo dos regulares da Companhia, denominada de Jesus, das províncias destes reinos e seus domínios, se apartasse do temerário e façanhoso projeto com que havia interpretado, e clandestinamente prosseguido na usurpação de todo o Estado do Brasil, e com um tão artificioso e tão violento progresso que, não sendo pronta e eficazmente atalhado, se faria dentro do espaço de menos de dez anos inacessível e insuperável a todas as forças da Europa unidas” (BNP, cód. 1601, fl. 68).

A literatura antijesuítica em geral e a pombalina em particular demonizam verdadeiramente este poder e atribuem-lhe, como consequência disso, capacidades sobre-humanas. Os Jesuítas são vistos como estando possuídos pelo maligno, ou como sendo mesmo a sua encarnação. Para alguns, são o próprio anticristo ou algum dos seus precursores. São, assim, o lado negativo do sagrado, o oposto do poder divino benfazejo e a antítese do poder do Estado. A Companhia de Jesus é

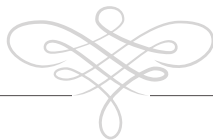


o reverso do Estado, porque o contrário do progresso, da ordem, da verdade, da sã moral, da autêntica relação de vassalagem, caracterizada pela veneração sã da autoridade. A Companhia de Jesus é uma instituição do mundo ctônico e críptico, marcada com a sina das trevas e pelo destino do mal. Mas subsiste bem disfarçada, sob o nome santo que ousa envergar – o nome de Jesus. Daí que a literatura pombalina, sempre que nomeia esta Ordem, tenha o cuidado de dizer: “Companhia, denominada de Jesus”, ou seja, autodenominada “de Jesus”, ou que se arroga ilegitimamente tal nome. Pretende-se, por este expediente, evidenciar a impropriedade de tal aplicação nominal – uma entidade demoníaca atuando a coberto de um nome santíssimo.

Perante tamanho sacrilégio e tão grande manifestação do diabólico, a Companhia de Jesus não poderia deixar de ser vista à luz de uma conotação apocalíptica, como a precursora dos últimos tempos anunciados pelos textos proféticos da Bíblia. Na tradução da antologia publicada a expensas do marquês de Pombal no ano de 1761, denominada *Retrato dos Jesuítas Feito ao natural pelos mais Sabios e mais Illustres Catholicos: ou Juízo Feito a cerca dos Jesuítas pelos Maiores, e mais Esclarecidos Homens da Igreja, e do Estado*, os membros da Companhia de Jesus são desde logo apresentados por Melchior Cano (dominicano do séc. XVI que se veio a tornar bispo de Canárias) como os precursores do anticristo, sendo a Ordem classificada de anticristã: “Dizia este ilustre e religioso prelado que esta Companhia causaria à Igreja males sem número, que era uma sociedade anticristã, companhia de precursores do anticristo, que não podia deixar de aparecer brevemente; pois começaram a aparecer os seus precursores e os seus emissários” (*Retrato...*, 1761, 3).

A profusão da literatura antijesuítica no tempo de Pombal, marcada pela repetição obsessiva dos mesmos tópicos temáticos e dos mesmos contornos imagéticos, obteve o efeito mobilizador típico do mito de complô, que não só explica a origem da decadência portuguesa, atribuindo-lhe, portanto, uma causalidade diabólica, como também comporta uma eficácia que torna os indivíduos capazes de agir em virtude da realidade mitificada.

O antijesuitismo pombalino tem a peculiaridade de ter promovido, pela primeira vez na história portuguesa, uma propaganda sistemática contra uma instituição com o patrocínio do Estado, o que lhe confere uma grande eficácia. Nesta construção de uma imagem negra da Companhia de Jesus, regista-se uma interinfluência de dados, de opiniões, de pareceres, de livros, de histórias, de casos, registada pela história escrita do antijesuitismo internacional. Traduzem-se obras para português, a fim de dar razão e de apoiar o programa antijesuítico liderado por Pombal e patente nos mais diversos âmbitos, desde o legislativo ao teológico e ao moral. Por seu lado, Sebastião José de Carvalho e Melo teve a preocupação de investir grandemente na internacionalização da imagiologia dos Jesuítas que ele mesmo constrói em Portugal e da sua avaliação da ação histórico-cultural, política, educativa e religiosa daqueles. Promove, com esse objetivo, uma campanha europeia de tradução das obras, das leis, dos libelos, das cartas pastorais, dos pareceres escritos em Portugal contra os Jesuítas nas mais diversas línguas, desde o francês ao mandarim. No “Prólogo del traductor” da edição espanhola da *Deducción Chronologica, e Analytica...*, patrocinada pelo Governo português, diz-se que a obra vem à luz para dar a conhecer os efeitos nefastos do sistemático trabalho de fanatismo promovido pela Companhia de Jesus em Portugal, e com o intuito de servir de



exemplo a Espanha, para se precaver contra “este sistema de perversão” (SYLVA, 1768, I, 1). Selecionam-se, para servirem de modelos por excelência dos impostores Jesuítas, quais heróis da desgraça portuguesa, Simão Rodrigues, António Vieira e Gabriel Malagrida. Este investimento numa propaganda em toda a linha é feito em paralelo com os esforços diplomáticos para unir os diferentes Estados absolutistas no escopo de fazer pressão junto da Santa Sé para obter a extinção da Ordem, como se esta fosse uma prioridade fundamental para estabelecer a paz no seio da própria Igreja e na Europa cristã.

Na propaganda pombalina, os Jesuítas são figurados como uma autêntica e terrível peste, como uma doença contagiosa, como uma máquina de desavença, de intriga e de destruição dos poderes legítimos e da ordem social estabelecida. Pretende-se, com esta propaganda internacional, contribuir para formar uma opinião pública antijesuítica e ajudar a convencer os intelectuais iluministas e regalistas espanhóis, franceses, italianos, alemães, entre outros, a defenderem a necessidade de seguir o “bom” exemplo português, a saber, combatendo e erradicando a poderosa Companhia de Jesus. A Europa acabou por seguir o exemplo de Portugal e até o Papa seria convencido a extinguir universalmente os Jesuítas.

O combate sistemático aos Jesuítas e a tudo o que fosse produto da sua influência foi justificado, até nos próprios preâmbulos de leis reformistas pombalinas, em nome da necessidade de Portugal passar a andar ao ritmo da Europa iluminada. Em nome da oposição ao obscurantismo português, responsabilizou-se a Companhia de Jesus pela decadência e o consequente atraso de que Portugal sofria, atraso que o colocava abaixo do nível de progresso e de prestígio dos países mais cultos da Europa.

O marquês de Pombal conseguiu o fim último para o qual trabalhou durante mais de uma década. Depois de ter obtido das mãos do Rei o decreto de expulsão da Companhia de Jesus de Portugal, no ano de 1759, alcançou um objetivo quase impensável em tão breve trecho: em virtude da pressão diplomática e da formação de uma opinião pública internacional antipatizante dos Jesuítas, acabou por ver publicado, em 1773, o breve de extinção da Companhia, pelo Papa Clemente XIV. Deste ato de hecatombófilia, levado a cabo em termos internacionais, e pelo qual se efetiva a demolição oficial da poderosa Ordem fundada por S.<sup>to</sup> Inácio, Pombal foi indubitavelmente o grande protagonista. Avaliando esta vitória, ainda que provisória, Manuel Antunes não tem dúvidas quanto à eficácia pombalina, obtida pelo recurso a todos os meios possíveis: “Nem Chõiseul, nem Aranda, nem Tanucci lhe levavam a palma no ódio e na fúria contra a Companhia de Jesus. Tudo lhe servia: a ameaça de cisma pelas potências borbónicas; a ameaça de invasão dos Estados Pontifícios; a propaganda intensa pela excelente máquina entretanto alargada, aperfeiçoada, lubrificada por altos subornos” (ANTUNES, 1983, 137-138).

Além da sua metódica política antijesuítica, que logrou todos os seus fins, o conde de Oeiras, pela literatura produzida sob a sua supervisão, estabeleceu o cânone do antijesuitismo português e criou uma verdadeira mentalidade e cultura antijesuíticas em Portugal. Sebastião José delineou e teorizou, mitificando-o, o jesuitismo como filosofia de vida, como um projeto político de poder, como um estilo de ação social e como um estado de espírito, que de forma geral é caracterizado como uma grave doença que corrói as nações que aspiram ao progresso e à elevação cultural pelas luzes da razão.

## REPRODUÇÕES LIBERAIS DO ANTIJESUITISMO

As peças de propaganda antijesuítica pombalina exercerão uma influência modeladora na sua posteridade cultural portuguesa. Os liberais vão revisitar o edifício hermenêutico fornecido pela doutrina sistematizada por Pombal e atualizar o seu imaginário em torno do chamado complô permanente dos Jesuítas, acusando-os de conspirar contra as novas liberdades.

Os românticos vão carregar o lado negro do mito, caracterizando o Jesuíta como figura emblemática da perversão e da hipocrisia, do fanatismo e do imobilismo, apesar de Almeida Garrett vituperar o estilo da *Dedução Chronologica, e Analytica...* como sendo “prosaico e burguês, chato, vulgar e sem sabor” (GARRETT, 1987, 91).

Os intelectuais da chamada geração de 70 – Antero de Quental, Oliveira Martins, Eça de Queirós, entre outros – vão assacar ao jesuitismo a responsabilidade pela decadência portuguesa. Estes intelectuais tendem a ver na ação da Companhia de Jesus uma das causas maiores do atraso do país e o símbolo mais excelente da ignorância e da reação, da educação fanatizante e infantilizadora, fundada no bastão antiliberal da obediência cega.

Com efeito, o séc. XIX liberal é transversalmente atravessado pela síndrome antijesuítica, pela obsessão de diagnosticar os focos de jesuitismo, pela preocupação constante em eliminá-lo. O antijesuitismo do séc. XIX não pode ser desligado da acesa questão religiosa, das conturbadas relações entre a Igreja e o Estado, e da progressiva secularização da sociedade e da cultura.

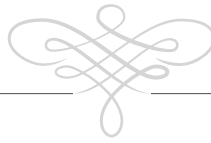
Investe-se intensivamente na atualização da imagem negativa dos Jesuítas, que é operada por meio de artigos, libelos,



*Os Percevejitas*, de Rafael Bordalo Pinheiro, *A Parodia*, 10 abr. 1901.

romances, obras historiográficas, editais, manifestos, comícios, jornais especializados, leis, e enriquecida por traduções, como é o caso das várias edições de *Monita Secreta*, do *Judeu Errante* e de outros romances e histórias antijesuíticos feitas pelas editoras liberais, republicanas e maçônicas.

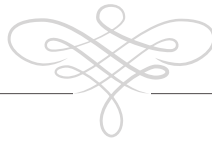
Merecem aqui atenção particular as reedições sucessivas das *Instruções Secretas dos Jesuítas*, segundo a tradução mais habitual do nome do libelo editado originalmente em latim, *Monita Privata Societatis Jesu*, no ano de 1612, por um ex-Jesuíta polaco, banido da Companhia, e que se veio a simplificar sob o título *Monita Secreta*. Este documento antijesuítico



foi um dos mais publicados ao longo da história das campanhas internacionais movidas contra os Jesuítas. Estas “instruções secretas”, contrafacciosamente atribuídas à Companhia de Jesus, ou, em algumas edições, ao seu superior geral, Cláudio Aquaviva, transmitem a ideia de que a ação dos Jesuítas era guiada por intentos tirânicos de dominação maligna e de afirmação de um poder institucional ilimitado. O seu autor pretendia explicar o sucesso alcançado pela Ordem de que era dissidente pela prática dos princípios antievangélicos da hipocrisia, da cobiça, do egoísmo, da vaidade e da ambição que alegadamente a regiam. No fundo, os *Monita Secreta* queriam fazer a inversão total do sentido evangélico das constituições oficiais da Companhia de Jesus, que seriam apenas um disfarce, a fim de darem uma imagem temerária da Companhia, capaz de assustar fortemente qualquer destinatário, desde os governantes mais poderosos até ao simples indivíduo do povo, que não deixa também de ser dado como alvo do monopólio dos Jesuítas, no seu percurso de ascensão em direção ao poderio supremo. As *Instruções Secretas* foram difundidas em Portugal, nos períodos cruciais das campanhas antijesuíticas, como arma de arremesso privilegiada para desmoralizar a boa fama da Ordem dos Jesuítas. Depois de circularem durante mais de um século sob a forma manuscrita, começaram por ser publicadas em 1767, ainda em língua latina, no quadro das campanhas pombalinas contra a Companhia. Durante o período liberal, e até à Primeira República, foram feitas diversas edições deste documento: uma edição em língua portuguesa, em 1820, e uma edição bilingue (português e latim), em 1834, a que sucederam várias outras edições em língua portuguesa, em 1859, em 1881, em 1901 e em 1910.

Note-se que as traduções de libelos contra a Companhia sustentavam a propaganda contundente dos centros republicanos e mações. Os Jesuítas são concebidos como a perfeita antítese complotística do progresso nacional. O regresso da Companhia de Jesus a Portugal – primeiro, entre 1828 e 1834, e depois, com mais expressão e em permanência, a partir de 1858 e até 1910 – foi acolhido com apreensão pelos sectores laicos e anticlericais e suscitou a sua reação negativa. A Ordem de S.<sup>o</sup> Inácio, dado o seu carácter internacionalista – ou, usando o termo técnico cunhado para este tipo de organizações religiosas obedientes a Roma, o seu perfil “ultramontano” –, é apresentada como uma máquina de guerra e, portanto, como um inimigo, um invasor. Lino da Assunção faz uma boa sinopse deste imaginário antijesuítico na *História Geral dos Jesuítas*, publicada no epicentro da questão religiosa e anticongreganista em Portugal, que foi suscitada pela tentativa de regularização, pelo ministro Hintze Ribeiro, através do direito de associação, da situação dita de clandestinidade em que existiam, em Portugal, ordens e congregações religiosas refundadas e regressadas desde a segunda metade do séc. XIX: “Quer invadam os países da Europa, quer se espalhem de norte a sul [...], eles são sempre os mesmos. Intrigantes, absorventes, cupidos e sanguinários, promovendo guerras de extermínio, acumulando riquezas incalculáveis, surpreendem a boa-fé e sinceridade dos príncipes que os recolhem, abusando da imbecilidade dos outros, procuram estabelecer uma espécie de monarquia, em que, sob as aparências do domínio papalino, sejam eles os únicos a reinar e a gozar; porque, poucos anos após a fundação já os vemos trocar as asperezas da vida pelos longos festins; e a jurada





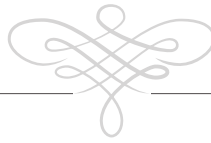
castidade em honra da Virgem, pela sedução dos confessados, pelo adultério e por todas as formas de prazer carnal” (ASSUNÇÃO, 1901, 14).

A organização alegadamente tentacular dos Jesuítas é caracterizada como perigosa, ultramontana, destituída de qualquer sentimento nacional e sem qualquer interesse no serviço da nação, apenas favorecendo o seu atraso e levando a cabo o seu projeto de obscurantismo e de infantilização das consciências sob o freio de uma religião baseada no medo mais atroz e na obediência mais cega. Defendia-se, pois, o uso de todos os meios para derrotar este inimigo, altamente danoso, de todos os que preconizavam os ideais da razão e do progresso do país.

### LAICISMO E CIENTIFICIZAÇÃO DO ANTIJEUITISMO

Esta campanha antijesuítica, apesar do excesso dos seus argumentos, não deixou de procurar bases científicas, que foram dadas pelos cientistas do positivismo de fidelidade republicana. Caso notório é o de Miguel Bombarda, que fez um estudo científico dos Jesuítas, integrando-os nas tipologias médico-psiquiátricas que caracterizam os casos de loucura. Para este psiquiatra, a religião constitui um sintoma inequívoco de loucura. Os Jesuítas, sendo considerados os promotores mais aguerridos da religião na sociedade, estariam num dos patamares mais elevados da tipologia da loucura. Atente-se ao curioso diagnóstico feito por Bombarda à “loucura jesuítica”, na linha das teorias frenológicas então dominantes: “É de admitir a necessidade do predomínio no resultado final de um cérebro congenitamente tarado. Eu penso que não pode ser jesuíta quem o queira; há cérebros predispostos para esse mal, como os há feitos para o cri-

me vulgar, como os há talhados para a loucura ordinária [...]. A veracidade dos tipos profissionais de Tarde, de um modo geral é para mim uma realidade. O crime é, nesse sentido, uma profissão e o criminoso tem o seu tipo profissional. O tipo profissional do alienado é quasi do domínio comum. O *facies* do jesuíta também dificilmente engana. Compreende-se [...] como deve haver cérebros modelados para o jesuitismo. O que se compreende menos talvez é que [...] se haja absolutamente perdido a humanidade, chegada ao desprezo das mais sagradas leis [...]. Mas é provável que a interpretação esteja ainda nos mesmos factos da psiquiatria. Hoje sabe-se que não há delírios parciais; um espírito tocado pela loucura é louco todo ele. E não só nos limites que na aparência vem marcar [...] o delírio especial [...]. Que é pois de admirar que na loucura jesuítica tudo [...], convenções sociais, gritos de consciência, fulgores da verdade, se tenha sacrificado à ideia fixa [...]: *ad majorem dei gloriam*” (BOMBARDA, 1900, 186-187). A gravidade da situação clínica dos Jesuítas obrigaria a um tratamento específico, que Miguel Bombarda não tem pejo em receitar. Os Jesuítas sinceros deveriam ir para o manicómio, porque sofriam de loucura religiosa em elevado grau. Os Jesuítas hipócritas deveriam ser exilados numa ilha juntamente com os criminosos comuns, de modo a serem impossibilitados de contaminar a sociedade com a sua doença hereditária. Embora de forma mais esparsa e menos fundamentada do ponto de vista científico, encontramos formulações típicas de um cientismo organicista em obras de outros autores antijesuíticos do tempo. Lino da Assunção, um dos mais cáusticos e tenazes críticos dos padres da Companhia em Portugal e no Brasil, numa das suas obras, já citada



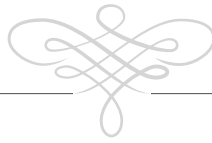
anteriormente, define o jesuitismo como uma espécie de vírus endógeno, com características epidémicas e cujo foco de infeção é impossível eliminar total e definitivamente, pois é por natureza re-manescente: “Como as epidemias, cujos micróbios não são absolutamente extintos, e que, deixados em meio apropriado se desenvolvem, crescem e de novo infetam, assim acontece com os Jesuítas, cujo fermento amaldiçoado fica escondido até ao momento que eles julgam propício para nova invasão” (ASSUNÇÃO, 1901, 606).

De uma forma geral, nesta época, os polemistas antijesuítas constituíam em Portugal um grupo bem instruído, sendo a maioria proveniente da média burguesia urbana; entendiam-se a si mesmos e assumiam-se como uma espécie de elite ou *intelligentsia* iluminada, como os profetas de uma sociedade nova, que apontavam constantemente para o mal que procuravam obsessivamente expiar – este mal, configurado pelo antijesuitismo, era o reverso ou o empecilho para modelação dessa sociedade ideal. Acreditavam e apostavam na educação como o meio por excelência para esclarecer e libertar o povo que jazia nas trevas da servidão jesuítica. Era pois entendido como fator decisivo, como momento preliminar, tirar o controlo da educação das mãos dos Jesuítas e das instituições religiosas afins, para abrir caminho à ilustração plena do povo.

A historiografia e a literatura produzidas pelos autores anticlericais portugueses deste período repetiram hegemonicamente e sem descanso os conteúdos do mito do complô jesuítico, formulando-o e reformulando-o numa ladainha de juízos, de imagens, de invetivas, de denúncias e de requirições, tornados lugares-comuns. Aqui se revela, num dos seus aspetos, como o mito negro dos Jesuítas

extraiu a sua força e a sua legitimidade da repetição, incessantemente desdobrada e obsessiva, das mesmas teses, dos mesmos quadros, dos mesmos clichés, ao longo das décadas e dos séculos, engrossando-se a genealogia do mito com pouca originalidade, a não ser a das historietas, dos casos, dos novos crimes imputados à ação desordeira continuamente promovida por estes religiosos. O mito produzido pelo antijesuitismo funciona como uma espantosa sinfonia que toca sempre a mesma ária, apenas com arranjos e tocadores diferentes, atualizando o passado no presente, a fim de atestar, em forma de memória sociocultural, que o jesuitismo é igual em todos os tempos, e que urge sempre combatê-lo por todos os meios.

A campanha sistemática contra os Jesuítas promovida pelas alas liberais, republicanas, positivistas e maçónicas vai desembocar na expulsão dos Jesuítas com a Implantação da República, em 1910. A ideologização e mitificação que lhe esteve na base assumiu uma feição racista, promovendo a segregação social dos membros da Companhia de Jesus como se de uma raça degenerada se tratasse, mas uma raça fabricada artificialmente pela própria instrução jesuítica. Esta raça minoritária, mas poderosa, deveria merecer um tratamento mais rigoroso, *i.e.*, deveria proceder-se à sua exterminação do tecido social, porque era entendida como contaminante desse mesmo tecido. O programa antijesuítico republicano, que tem como fito a higienização social, inscreve-se matricialmente no modelo pombalino antijesuítico, que é reproduzido e enriquecido com uma mais-valia científica. Os Jesuítas são caracterizados como uma raça de gente doente e degenerada, alheia a qualquer fidelidade sacionacional, cuja presença e ação fazem proliferar extraordinariamente o mal corrosivo que transporta.



A república tirou as consequências: confiscou os bens dos Jesuítas, prendeu-os, fez-lhes mensurações frenológicas e tentou erradicar o mal – expulsou a “peste” jesuítica do país. Depois, à boa maneira de Pombal, continuou a justificar esta medida. Produziu panfletos, histórias, libelos, leis, pareceres, estudos para denegrir e desacreditar o trabalho dos Jesuítas, vertendo alguns destes escritos na língua diplomática de então, para validar as razões da sua atitude.

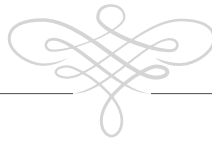
Nesta fase de antijesuítismo militante, o republicano, o liberal e o mação unem-se ao absolutista, numa cumplicidade paradoxal e numa inesperada união de contrários ideológicos, para legalizar a extirpação de um inimigo comum. A república põe novamente em vigor a lei de Pombal e considera-o um símbolo heroico e exemplar do passado nacional, escamoteando os princípios despóticos que guiavam a sua ação política e fazendo dele um precursor dos ideais de liberdade, de tolerância e de democracia.

Apesar de se ter registado uma diminuição de intensidade do antijesuítismo com o passar do tempo e o aliviar do impacto revolucionário, a ideografia antijesuítica oficializada pelo regime preponderou ao longo de toda a Primeira República. Esta imagiologia foi sendo alimentada pelos intelectuais mais radicais do laicismo republicano e seus sequazes na imprensa, nos livros, nos discursos, nos comícios, nas manifestações públicas, nas comemorações, nomeadamente de figuras ligadas ao imaginário antijesuítico, ou a pretexto de certos acontecimentos que faziam recordar a reincidência da atuação críptica do mitificado dedo jesuítico, que queria, de forma contumaz, continuar a influenciar a deriva da história nacional.

Os recuos do regime republicano em relação à execução do seu ideário laicis-

ta radical, a capacidade de recomposição e de refortalecimento revelada pelo catolicismo, o “milagre” de Fátima e o seu efeito religioso mobilizador, bem como as dissensões no seio da maçonaria, não deixaram de ser vistos, pelos propagandistas antijesuíticos, como resultado da recidiva conspiração de algum Jesuíta, ou simplesmente da persistência ínvia do espírito jesuíta, que ainda resistia em certos cidadãos. O próprio Fernando Pessoa, extremamente sensível às questões do esoterismo e filomacónico confesso, não deixou de ver a Companhia de Jesus como uma organização secreta, que concorria com outras, conspirando contra elas para levar a cabo os seus fins. Valoriza, assim, um dos velhos mitemas pombalinos do mito do complô jesuítico: a dimensão secreta da Companhia de Jesus, classificando-a no sector associativo das organizações que se caracterizam pelo seu secretismo (PESSOA, 1986, 228). Esta visão é bem reveladora da proteiformidade explicativa e das possibilidades de justificação dos males sociais, grupais, políticos e institucionais à luz do mito do complô jesuítico como recurso ideológico que nem a exorcização desencadeada pelo decreto de expulsão fez passar à história.

Como os males da nação não foram dirimidos, ao contrário do que tinha prometido o discurso republicano, restava recorrer à velha lógica do mito da Companhia de Jesus e procurar a explicação na sua força e na pregnância heterópica da reincidência irreprimível da sua doença, assim como da sua aliança para restaurar a velha ordem. Para isso alertava Alfredo Pimenta, continuando a defender a necessidade de exterminar o jesuitismo recidente, que minava por dentro a república: “A Monarquia e o jesuitismo servem-se mutuamente e mutuamente se apoiam. Para destruir este, é preciso destruir aquele; para destruir aquele é



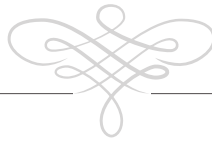
preciso destruir este” (PIMENTA, 1913, 227). O que não deixa de representar uma espécie de reconhecimento da fraqueza e incapacidade do regime em erradicar o seu inimigo principal, reforçado pela figuração da sobre-humanidade deste contrapoder, bem como da falência da utopia da idade positiva concretizada por meio da educação, da ciência e do combate às velhas estruturas da religião e aos preconceitos típicos do estádio anterior. A república validava, assim, o poder surreal do mito pombalino dos Jesuítas, que recriou. O fundo de realidade do mito jesuíta, nesta fase, era de facto o enfeudamento dos Jesuítas ao regime monárquico revogado pela república e a sua colaboração com ele e com as correntes que resistiram à ameaça das novas ideologias de matriz laica e anticatólica.

Depois de um tempo breve de exaltação da vitória republicana, assistiu-se a uma progressiva desilusão em relação ao novo regime, em virtude da sua dificuldade em resolver os problemas reais do país (apesar dos significativos progressos verificados em algumas áreas), revolvendo-se os políticos em lutas partidárias intestinas que impediram Portugal de consolidar políticas e reunir consensos de longo prazo para as reformas de que precisava para se tornar um Estado forte e moderno em termos internacionais. Para justificar esta inoperância do projeto republicano, o jesuitismo continuou a representar um recurso explicativo fácil, mas também cada vez menos credível, a não ser para o cada vez mais pequeno número dos crentes na velha propaganda, que a desilusão republicana foi fazendo diminuir drasticamente. No entanto, o imaginário que a propaganda republicana produziu em torno dos Jesuítas deixou marcas profundas na cultura e na mentalidade portuguesas, que o tempo demorará a apagar.

## MATIZAÇÃO DO ANTIJEJUITISMO NO ESTADO NOVO

À medida que o primeiro regime republicano português caminhou para a sua queda e se assistiu à afirmação e à consolidação do regime que ficou conhecido pelo nome de Estado Novo, os Jesuítas regressaram discreta e paulatinamente a Portugal. Um clima ideológico conservador e direitista insufla o novo regime. Este pretendeu marcar um distanciamento em relação à falência política do conflituoso regime anterior, com o seu projeto laicista, mostrando-se mais benigno em relação ao regresso destes controversos religiosos.

Mesmo assim, apesar deste acolhimento, a sombra da antiga desconfiança persiste e os Jesuítas são ainda vistos com cautela pelos herdeiros da longa propaganda antijesuítas. Disto mesmo é bem ilustrativa a opinião de Salazar, na sequência de uma audiência do embaixador Eduardo Brazão com o provincial, realizada a 25 de agosto de 1945. O embaixador discutiu com o P.<sup>o</sup> Júlio Marinho (que tinha sido seu professor no Colégio de La Guardia, em Espanha) as acusações que pairavam sobre a Companhia de Jesus, por esta alegadamente não favorecer os interesses do Padroado Português na Índia, antes “ser um instrumento da Propaganda contra nós”. Refere-se aqui à Congregação para a Evangelização dos Povos, departamento da Cúria romana então conhecido como Propaganda Fide, que contornava os direitos do Padroado nas missões das colónias portuguesas no Oriente. Em nome do Governo, Eduardo Brazão teria apelado ao responsável máximo dos Jesuítas portugueses, para se colocar ao lado de Portugal nas negociações que decorriam no Vaticano em torno da revisão do estatuto do Padroado. Eduardo Brazão, que tinha desempenhado as funções de



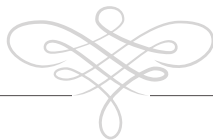
embaixador português em Roma, viria a registar a reação antijesuítica de Salazar sobre a conversa havida nesta audiência, que não se deveu, como poderíamos esperar, a uma resposta negativa do provincial, pois este “respondeu afirmativamente e que não se esquecia que eram portugueses”, mas ao facto de o superior jesuíta ter recordado ao embaixador a questão do Colégio de Campolide e de outras casas dos Jesuítas, espoliadas e apreendidas pelo Estado à Companhia em 1910, e que a província portuguesa desejava ver restituídas. A 3 de setembro de 1945, após Eduardo Brazão lhe ter dado conta desta conversa, Salazar teve este desabafo crítico: “Não se pode contar com eles. São ambiciosos e maus políticos” (BRAZÃO, 1976, 74). A reivindicação do superior maior da Companhia de Jesus em Portugal nunca foi satisfeita. Ou melhor, a única coisa que o Estado restituiu à Companhia de Jesus foi o mau-soléu dedicado aos Jesuítas falecidos em Campolide, que se tornou lugar concorrido de peregrinação para os devotos do P.<sup>o</sup> Cruz.

O antijesuítismo passivo de Salazar pode ser também visto na resistência à realização do projetado regresso dos missionários inacianos às suas antigas missões ultramarinas, mormente à missão da Zambézia, em Moçambique, e nos adiamentos sucessivos da mesma. Só o conseguiriam depois da celebração da Concordata e do Acordo Missionário entre Portugal e a Santa Sé, em 1940.

Apesar de o Estado ter abandonado oficialmente as formulações antijesuíticas e de ter dado direito de cidadania à Companhia de Jesus, as desconfianças em relação a esta instituição não foram totalmente apagadas. A inauguração, em 1934, da gigantesca estátua do marquês de Pombal (a maior da capital portuguesa) num dos lugares mais centrais de Lisboa não dei-

xou de ser um sinal de que a memória do antijesuítismo e dos seus protagonistas continuava viva. A estátua (que começou a ser construída a 13 de maio de 1926), erguida na rotunda do Marquês de Pombal, à cabeça da Av. da Liberdade, era um velho projeto do movimento laicista e representava uma pequena, mas significativa vitória, do movimento antijesuítico republicano e mação na primeira década do Estado Novo, que edificou *pro memoria* o símbolo mais relevante do antijesuítismo português. Não deixou também de ser um sinal de que o regime do Estado Novo, nesta homenagem prestada ao primeiro-ministro de D. José I, queria valorizar a figura de Pombal no quadro da afirmação de uma cultura nacionalista e, em certa medida, de uma política neoregalista. Por outro lado, a inauguração do monumento pombalino era a expressão da política de equilíbrio laico/católico que, de algum modo, o Estado Novo procurava levar a cabo, embora o lado católico tivesse pesado mais. Recorde-se que, na inauguração deste monumento, o Estado se fez representar pelo ministro mais laico da equipa governativa de Salazar, Duarte Pacheco.

Apesar da anteriormente documentada reação antijesuítica da cabeça do regime, o seu Governo não hostilizou ativamente os padres da Companhia. Mas a “ditadura jesuítica” de Salazar, como a qualifica João Medina, fazendo apelo ao capital simbólico do mito (MEDINA, 1985, 115), aliada ao prevenido cardeal Cerejeira (1888-1977), antigo colega de Salazar na academia de Coimbra, não deu largas aos sonhados voos maiores dos Jesuítas, nomeadamente ao seu desejo de criar, desde cedo, uma universidade católica com cobertura nacional. Não obstante, da parte do Estado e de algumas figuras influentes da hierarquia da Igreja, não se pode afirmar que tenha existido um



antijesuitismo ativo; existiram manifestações de antijesuitismo passivo, de um antijesuitismo cauteloso, ou de prevenção, a que subjaz a permanência do mito adormecido ou não totalmente enterrado.

### O “PERDÃO DOS JESUÍTAS” EM TEMPO DE DEMOCRACIA

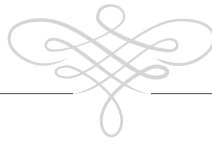
Do mesmo modo, vingou uma política moderada em relação aos Jesuítas nos anos de transição do regime do Estado Novo para o novo regime democrático, em 1974 e 1976. Algumas figuras de esquerda, entre as quais merece destaque Mário Soares, que liderou a corrente mais moderada, procuraram orientar o processo revolucionário no sentido da assunção de um projeto de democracia de tipo ocidental-europeu, por oposição às correntes de filiação marxista representadas pela liderança cimeira do Partido Comunista. O Partido Socialista, liderado por Soares, empenhou-se em evitar uma nova hostilização da Igreja e a reedição das medidas, consideradas fraturantes, da Primeira República.

O próprio Mário Soares, considerado por muitos um dos pais fundadores da democracia em Portugal, é o político que mais tem documentado, em discursos e artigos, o seu empenho histórico, ao lado de outros colegas, em negociar com a Igreja Católica condições em ordem à construção pacífica de um novo regime, garantindo a paz social através do respeito pela autonomia das esferas de ação do político e do religioso, consolidada pelas vigentes e inabólváveis leis de separação. Esta conquista é tida como um dos fatores que garantiu sucesso e longevidade ao novo regime, pois, como escreveu Mário Soares, aprendeu-se com os “erros da I República”, evitando-se abrir uma nova “Questão Religiosa”, que abalaria a pacificação e a coesão social, tão decisivas

para a consolidação do projeto democrático (FRANCO e ABREU, 2014, II, 1817-1819).

Na verdade, apesar de terem sido alvo de algumas escaramuças durante o processo revolucionário abrilino, as ordens e congregações religiosas não sofreram limitações à sua ação, nem a sua presença em Portugal foi posta efetivamente em causa. É certo que, em momentos quentes do pós-25 de Abril, se registaram, aqui e acolá, assomos de anticongreganismo e, mais particularmente, de antijesuitismo, que provocaram alguma apreensão entre os responsáveis das ordens e congregações religiosas. São exemplo disto as manifestações estudantis registadas em Évora para apelar os padres da Companhia de Jesus da direção do Instituto Superior Económico e Social de Évora (ISESE), fundado e dirigido pelos Jesuítas. No epicentro da efervescência revolucionária, chegou a reivindicar-se publicamente, em manifestação ocorrida a 5 de outubro de 1974, uma nova expulsão dos Jesuítas (com palavras de ordem como: “Joaquim António de Aguiar/Évora põe os Jesuítas a andar”), à semelhança do que já por três vezes tinha acontecido em Portugal. Num comunicado conjunto do Partido Comunista Português e do Partido Socialista sobre a situação do ISESE, datado de 19 de setembro de 1974, observa-se o recurso a antigos argumentos antijesuíticos. Estes foram acomodados, como seria natural, à linguagem típica do discurso ideológico da militância partidária desse período. A Ordem de S.<sup>o</sup> Inácio foi identificada com o regime salazarista, acusada de ter servido os interesses do patronato capitalista e barrado a assunção dos valores democráticos.

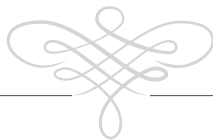
Observaram-se, pois, de forma dispersa, reminiscências de estereótipos do mito negro dos Jesuítas de filiação pombalina em comunicados, declarações e comícios



dos movimentos partidários mais radicais. Tal como aconteceu na sucessão das reformas e revoluções que tomaram os padres da Companhia como bode expiatório, apresentaram-se os Jesuítas, no seu conjunto, como epígonos do Estado Novo e seus colaboradores. Tratou-se, apesar de tudo, de um antijesuitismo menos mobilizador, despido da obsessão doentia da velha jesuitofobia. Era um antijesuitismo de matriz essencialmente marxizante, em que os Jesuítas, em associação com os outros institutos religiosos católicos, eram encarados como garantes dos interesses das elites dominantes. Nos anos seguintes, contudo, estas instituições prosseguiram com a sua vida e a sua ação, sem grandes motivos de apreensão, e continuaram mesmo o seu processo de renovação institucional, decorrente das orientações de *aggiornamento* definidas pelo Concílio Vaticano II, que, em ambiente de democratização da sociedade, ganhavam ainda mais sentido e força.

Embora serenado, o antijesuitismo manteve-se presente, sedimentado em virtude da elaboração multissecular de uma cultura negativa em torno dos Jesuítas. Bem ilustrativa desta sedimentação é a permanência, bem documentada, de vestígios da velha imagiologia mítica, destilada na memória cultural – basta olhar para os dicionários de língua portuguesa e logo se deteta a presença de um significativo resquício seu nas aceções dos vocábulos “Jesuíta”, “jesuitismo” e “jesuítico”. Com efeito, ao lado da definição literal do substantivo “Jesuíta” (membro da Companhia de Jesus), aparece o seu sentido figurado, de carácter depreciativo: indivíduo hipócrita, fingido, astucioso; “pessoa que recorre a argumentos rebuscados, artificiosos, astuciosos, fazendo uso da hipocrisia, para provar determinada coisa ou para obter o resultado que deseja”. “Jesuitismo” é dado como sinónimo (em

segunda aceção) de “fanatismo” e “faciosismo” (*Dicionário da Língua Portuguesa...*, 2001). O adjetivo “jesuítico”, além de caracterizar aquilo que é “próprio dos jesuítas”, é também sinónimo de “dissimulado”, “fanático”, “fingido” (*Dicionário Universal...*, 2002). E em conversa, quando se fala dos Jesuítas, não poucas vezes perpassam ironias tácitas ou declaradas, quase sempre mordazes, e insinuações que envolvem o termo em suspeita e em mistério, associando-o facilmente à esper-teza serpentina ou à falsidade requintada. O mesmo se verifica a nível internacional, pois o mito negro dos Jesuítas não conheceu fronteiras. Se percorrermos os dicionários de sinónimos de outras línguas europeias, também encontramos neles cristalizada a memória do longo e intenso processo polémico de produção da imagem negativa dos Jesuítas levada a cabo nos diferentes países. A título exemplificativo, registamos aqui alguns sinónimos, lendários e recorrentes. O *Petit Larousse* faz eco da história infamante que rodeia o termo “Jesuíta”, atribuindo-lhe, em aceção não literal, um carácter pejorativo, e incluindo-o no repertório das injúrias mais desprestigiadas, com o significado de pessoa astuciosa e hipócrita. Na língua alemã, onde o protestantismo militou ativamente para demolir a fama dos Jesuítas, o adjetivo “jesuitisch” tanto é sinónimo da maleabilidade escorregadia da enguia, como evoca a agressividade de um indivíduo provocador (*spitzfindig*). A segunda aceção do substantivo “Jesuíta” na língua inglesa é a de “astuto” ou “provocador” (*New English Dictionary*, Collins). O mesmo acontece na língua holandesa, na qual o termo “Jezuïet” adquiriu, em sentido figurado, além dos significados de hipócrita e de fingido, o de vigarista. Mas, com ainda maior audiência, podemos encontrar vestígios da permanência do mito dos Jesuítas em alguns sítios obscuros da



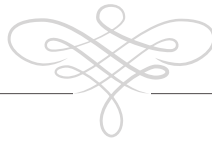
Internet, que pretendem denunciar a alegada conspiração mundial que está a ser perpetrada por um temerário plano jesuítico-vaticano, com sede em Roma e tentáculos por todo o mundo.

O antijesuitismo, tanto em Portugal como a nível internacional, engendra-se no quadro de um processo de conflito que mistura complexas razões de natureza pessoal, económica, política, ideológica e cultural. A corrente antijesuíta estabelece e consolida uma doutrina através de uma literatura e de uma arte (pinturas, gravuras, caricaturas) especificamente produzida para o efeito, ou seja, para recortar uma imagem assente numa determinada avaliação do papel e da índole da Companhia de Jesus em Portugal. Esta literatura antijesuítica criou uma mentalidade e lançou as bases inspiradoras de uma cultura antijesuítica que se estende pelos sécs. XIX e XX, com efeitos combativos e de militância muito significativos. Foi instrumentalizada para servir de arma de arremesso em termos político-ideológicos e, em alguns casos, até religiosos. Os Jesuítas passaram a ser o recurso explicativo para os males da nação, as anquiloses das sociedades e até os desaires da vida privada. O jesuitismo é definido como uma filosofia de vida, como um estado de espírito, como uma entidade supranacional ou ultramontana que condiciona a vida dos cidadãos e os encerra no atavismo.

A retórica antijesuítica – presente inclusivamente na gastronomia – está carregada de simbolismo e pretende dar uma explicação da realidade, bem como descortinar móveis ocultos. O movimento antijesuíta tem força “pela sua capacidade de mobilizar partidários, de diabolizar o adversário, de oferecer uma explicação aparentemente coerente e verosímil dos acontecimentos passados, presentes e futuros” (LEROY, 1999,

357). A literatura antijesuítica produzida entre o tempo de Pombal e a Primeira República dicotomiza a realidade, cindindo-a entre trevas e luz, entre progresso e decadência, entre liberdade e escravidão. Neste processo de segregação de contrários, duas entidades são erguidas e definidas pelo mito: um nós e um outro. O nós é aquele que planifica e persegue incansavelmente a realização de uma utopia luminosa e positiva, a utopia do progresso, da felicidade do povo, da harmonia social, da regeneração dos corpos sociais pela educação moderna e esclarecida do indivíduo. Este Nós é entendido, por vezes, como sendo o Estado e os seus agentes, outras vezes como um grupo político-ideológico, mas concentra sempre o ideal de exaltação e progresso nacional e de elevação da pátria a um pódio mais alto de glória e de reconhecimento internacional (a bitola de comparação são sempre as nações mais adiantadas da Europa). O outro são os Jesuítas, com a sua filosofia de vida, o seu pensamento político, a sua ação social e educativa e a sua influência religiosa, que resulta sobretudo de um estado de espírito muito próprio, fator de uma utopia negativa, ou melhor, de uma distopia. A figuração do outro é terrível: além de ser uma máquina nefasta de destruição, que aspira a arruinar todas as ordens instituídas – para assentar sobre essas ruínas o universal domínio do seu poder opressor e obscurantista –, é alheia a qualquer fidelidade nacional ou institucional. É um poder verdadeiramente diabólico, que é preciso combater por todos os meios, apesar de persistir a consciência de que ele é como a erva daninha: renascerá constantemente, ainda que dos escombros da sua própria morte. O remédio será sempre, todavia, a sua extirpação do corpo social, como uma doença maligna que é preciso isolar e exterminar.

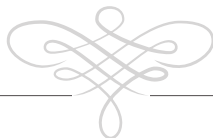




A literatura antijesuítica e o mito que ela encerra não será uma forma de ilibação das responsabilidades de cada membro da nação pelo seu estado de atraso, de ignorância, de decadência? O mito jesuítico não poderá ser entendido como o reverso do mito sebástico português? Enquanto no mito do sebastianismo projetamos numa pessoa, numa entidade mítica, a possibilidade de realização das aspirações coletivas, no mito jesuítico projetamos as nossas desilusões e desenganos. A esta entidade negativa é dado um carácter expiacional dos insucessos e males da nação. Assim, enquanto o mito do sebastianismo é fruto de uma utopização coletiva, em resultado da desilusão frente ao estado da nação, o mito jesuíta decorre da constituição da Companhia de Jesus como *locus* de catarse desse mesmo estado nacional decaído. Apesar de antinómicos, os dois mitos têm em comum o facto de aparecerem como o resultado de um diagnóstico negativo feito à realidade da nação portuguesa. Os dois foram elaborados por um processo de consignação escrita. O mito sebástico visa inculcar a esperança, mas delega as responsabilidades do progresso nacional num ente que há de surgir. O mito jesuíta pretende inculcar uma atitude de repúdio e de vitupério e a necessidade de extirpação dos males nacionais, concentrados, também estes, numa única entidade, mas esta de índole maléfica, que urge extirpar. Apesar da força de ambos os mitos, o mito jesuíta preocupou e empenhou mais os políticos do país e o investimento do Estado na solução que requeria.

**Bibliog.: manuscrita:** Biblioteca Nacional de Portugal, reservados, cód. 1601, *Lei Exterminando, Expelindo e Proscruendo os Jesuítas, e Proibindo a Comunicação com os Mesmos, Dada em 3 de Setembro de 1759*; **impresa:** ABREU, Luís

Machado de, “O discurso do anticlericalismo português (1850-1926)”, *Revista da Universidade de Aveiro – Letras*, n.º 16, 1999, sep.; ANTUNES, Manuel, “O marquês de Pombal e os Jesuítas”, in *Como Interpretar Pombal? No Bicentário da Sua Morte*, Lisboa/Porto, Brotéria/Livraria A. I., 1983, pp. 125-144; ARAÚJO, António, *Jesuítas e Antijesuítas no Portugal Republicano*, Lisboa, Roma Editora, 2004; ASSUNÇÃO, Lino da, *História Geral dos Jesuítas desde a Fundação até aos Nossos Dias*, Lisboa, Empresa da História de Portugal, 1901; BALMES, Jaime Luciano, *Protestantism and Catholicity Compared in Their Effects on the Civilization of Europe*, Baltimore, John Murphy & Co., 1851; BENIMELI, José António Ferrer, *Expulsión y Extinción de los Jesuítas (1759-1773)*, Bilbao, Ediciones Mensajero, 2013; BOMBARDA, Miguel, *A Ciência e o Jesuitismo. Réplica a Um Padre Sábio*, Lisboa, Parceria A. M. Pereira, 1900; BRANCO, Camilo Castelo, *Boémia do Espírito*, 4.ª ed., Porto, Lello e Irmão, 1975; BRAZÃO, Eduardo, *Memorial de D. Quixote*, Coimbra, Coimbra Editora, 1976; CATROGA, Fernando, *A Militância Laica e a Descristianização da Morte em Portugal, 1865-1911*, 2 vols., Dissertação de Doutoramento em História apresentada à Universidade de Coimbra, Coimbra, texto policopiado, 1988; CORREIA, Francisco A. da Cruz, “Expulsão e regresso dos Jesuítas à missão da Zambésia”, *Brotéria*, vol. 153, out. 2001, pp. 759-776; *Dicionário da Língua Portuguesa Contemporânea da Academia das Ciências de Lisboa*, Lisboa, Verbo, 2001; *Dicionário Universal Milénio. Língua Portuguesa*, Lisboa, Texto Editora, 2002; FABRE, Pierre-Antoine, *Ignace de Loyola. Le Lieu de l’Image*, Paris, Éditions Vrin/L’École des Hautes Études en Sciences Sociales, 1992; FRANCO, José Eduardo, e REIS, Bruno Cardoso, *Vieira na Literatura Anti-Jesuítica (Séculos XVIII-XX)*, Lisboa, Roma Editora/Fundação Maria Manuela e Vasco de Albuquerque D’Orey, 1997; FRANCO, José Eduardo, e VOGEL, Christine, *Monita Secreta. Instruções Secretas dos Jesuítas. História de Um Manual Conspiracionista*, Lisboa, Roma Editora, 2002; FRANCO, José Eduardo, *O Mito dos Jesuítas em Portugal, no Brasil e no Oriente*, 2 vols., Lisboa, Gradiva, 2006-07; *Id.*, “L’antijésuitisme au Portugal: composition, fonctionnalités et signification du mythe des Jésuites (de Pombal à la I République)”, in FABRE, Pierre-Antoine, e MAIRE, Catherine (dirs.),



*Les Antijésuites. Discours, Figures et Lieux de l'Antijésuitisme à l'Époque Moderne*, Rennes, Presses Universitaires de Rennes, 2010, pp. 353-380; *Id.*, e ABREU, Luís Machado de (coords.), *Para a História das Ordens e Congregações Religiosas em Portugal, na Europa e no Mundo*, 2 vols., Prior Velho, Paulinas, 2014; FRANCO, José Eduardo, e FIOLEAIS, Carlos, *Jesuítas, Construtores da Globalização. Uma História da Companhia de Jesus*, Lisboa, Correios, 2016; GARRETT, Almeida, *Viagens na Minha Terra*, 4.ª ed., Lisboa, Ulisseia, 1987; GATZHAMMER, Stefan, "Antijesuítismo europeu. Relações político-diplomáticas e culturais entre a Baviera e Portugal (1750-1780)", *Lusitania Sacra*, 2.ª sér., t. 5, 1993, pp. 159-250; GOMES, João Pereira, *Jesuítas, Ciência & Cultura no Portugal Moderno. Obra Selecta do Pe. João Pereira Gomes, sj*, coord. Henrique Leitão e José Eduardo Franco, Lisboa, Esfera do Caos, 2012; GOMES, Manuel Pereira, *Santo Inácio e a Fundação de Colégios*, Porto, Instituto Nun'Álvares, 1996; GONÇALVES, Nuno da Silva, "Jesuítas", in AZEVEDO, Carlos Moreira (dir.), *Dicionário de História Religiosa de Portugal*, vol. 3, Lisboa, Círculo de Leitores, 2001, pp. 21-31; LACOUTURE, Jean, *Os Jesuítas*, vols. 1-2, Lisboa, Referência/Estampa, 1993; LEROY, Michel, *O Mito Jesuíta*, Lisboa, Roma Editora, 1999; MEDINA, João, "Ditadura jesuítica de Salazar", in MEDINA, João (dir.), *História Contemporânea de Portugal*, t. 1, Lisboa, Amigos do Livro, 1985, pp. 115-158; "Observações secretíssimas do marquez de Pombal, Sebastião José de Carvalho e Melo na ocasião da inauguração da estatua equestre no dia 6 de Junho de 1775, e entregues por ele mesmo 8 dias depois ao senhor Rei D. José I", in POMBAL, Marquês de, *Cartas e Outras Obras Selectas*, 4.ª ed., t. 1, Lisboa, E. J. C. Sanches, 1848, pp. 15-39; PASQUIER, Étienne, *Le Catéchisme des Jésuites*, ed. crítica Claude Sutto, Serbrooke, Les Editions de l'Université de Serbrooke, 1982; PESSOA, Fernando, *A Procura da Verdade Oculta. Textos Filosóficos e Esotéricos*, pref., org. e anot. António Quadros, Mem Martins, Europa-América, 1986; PIMENTA, Alfredo, *Estudos Sociológicos*, Lisboa, Centro de Publicidade, 1913; REGO, Raul (org.), *O Último Regimento da Inquisição Pombalina*, Lisboa, Excelsior, 1971; *Relação Abreviada da Republica Que os Religiosos Jesuítas das Províncias de Portugal, e Hespanha Estabelecerão nos Domínios Ultramari-*

*nos das Duas Monarchias, e da Guerra Que Nelles Tem Movido, e Sustentado contra os Exercitos Hespanhoes, e Portugueses; Formado pelos Registos das Secretarias dos Dous Respectivos Principes Commissarios, e Plenipotenciarios; e por Outros Documentos Authenticos*, Lisboa, s.n., 1757; *Retrato dos Jesuítas Feito ao natural pelos mais Sabios e mais Illustres Catholicos: ou Juízo Feito a cerca dos Jesuítas pelos Maiores, e mais Esclarecidos Homens da Igreja, e do Estado: desde o Anno de 1540, em que Foi a Sua Fundação, até ao Anno de 1650 antes das Disputas Que Se Levantaram a respeito do Livro de Jansenio*, Lisboa, Officina Miguel Rodrigues, 1761; SYLVA, José de Seabra da, *Dedução Chronologica, e Analytica. Parte Primeira, na qual Se Manifestão pela Successiva Serie de Cada Hum dos Reynados da Monarquia Portuguesa, Que Decorrerão desde o Governo do Senhor Rey D. João III até o Presente, os Horrerosos Estragos, Que a Companhia Denominada de Jesus Fez em Portugal, e Todos os Seus Domínios por Hum Plano, e Systema por Ella inalteravelmente Seguido desde que Entrou neste Reyno, até que Foi Delle Proscripta, e Expulsa pela Justa, Sabia, e Providente Ley de 3 de Setembro de 1759*, Lisboa, Officina de Miguel Manescal da Costa, 1767; *Id.*, *Deduction Chronologica y Analitica [...]*, 3 t., Madrid, s.n., 1768; *Id.*, *Compendio Historico do Estado da Universidade de Coimbra no tempo da Invasão dos Denominados Jesuítas e dos Estragos Feitos nas Sciencias e nos Professores e Directores Que a Regiam pelas Maquinações, e Publicações dos Novos Estatutos por Elles Fabricados*, Lisboa, Regia Officina Typografica, 1771; THEINER, Augustin, *Histoire du Pontificat de Clément XIV, d'après des Documents Inédits des Archives Secrètes du Vatican*, t. 1, Paris, Firmin Didot, 1852; VOGEL, Christine, *Guerra aos Jesuítas. A Propaganda Antijesuítica do Marquês de Pombal e o Seu Impacto na Europa*, Lisboa, Temas e Debates, 2016; WRIGHT, Jonathan, *Os Jesuítas. Missões, Mitos e Histórias*, Lisboa, Quetzal, 2004.

JOSÉ EDUARDO FRANCO

O presente artigo retoma investigação feita e refaz textos já preparados pelo autor para outras publicações, referidas na bibliografia.

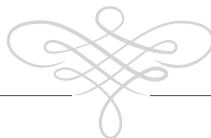
## Antijornalismo

Na atualidade o termo jornalismo tem uma abrangência lata. Contudo, no passado começou por ser sinónimo de imprensa e tendeu a referir-se a publicações escritas de carácter noticioso e periódico. No século XVIII, Rafael Bluteau não o incluiu no seu *Vocabulário Português e Latino*, embora tenha entendido jornal como o pagamento por um dia de trabalho (BLUTEAU, 4, 1713, 194), isto é, sem ter o significado que nos interessa. De qualquer modo, definiu gazeta, como um papel impresso que contem as novas de várias partes do mundo (BLUTEAU, 4, 1713, 43). O lexicografo referiu-se igualmente a notícia, mas a definição que apresentou afasta-se, de algum modo, do sentido atual, pois considerou que se tratava de conhecimento ou de coisa que viesse do conhecimento, para esclarecer, em seguida, que havia muitas castas de notícias: “umas são certas e evidentes, como é a ciência; outras duvidosas e escuras como é a opinião, a conjectura, a suspeita; outras firmes mas escuras, como a fé; outras firmes e claríssimas, como é a luz da glória. Também há notícias naturais como é a inteligência, outras adquiridas como é a metafísica, outras infusas como são as revelações. A estas acrescenta as notícias celestes, terrestres, profanas ou mundanas, políticas e diabólicas” (BLUTEAU, 5, 1716, 754).

Houve quem defendesse ser o jornalismo um estágio anterior à literatura, ao escrever, por exemplo, ‘o jornalismo é a antecâmara da literatura e se muito jornalista nele se queda e por ali fica, outros há que seguem avante’ (*apud*. TENGARRINHA,

2013, 16), ou até que a literatura acabava quando começava o jornalismo, caracterizando-se este por uma expressão nua, direta, impessoal e não literária, não obstante o reconhecimento de que os jornais incluíam subgéneros literários, tais como grandes reportagens e crónicas. O mesmo autor precisou ainda que o jornalismo vivia do imediato e do transitório, procurando captar o interesse dos leitores, caracterizando-se pela concisão e até pelo sensacional (COELHO, 1997, 504). Apesar da inequívoca importância de fazer circular a informação, o jornalismo, enquanto objeto de estudo, ao ser visto como um parente pobre da literatura, foi negligenciado. Em Portugal, só no século XX contou com estudiosos. José Manuel Tengarrinha foi pioneiro ao utilizar os métodos da História e ao considerá-lo um poderoso veículo de transmissão de informações e de difusão de ideias, um amplo repositório dos conhecimentos e das sensibilidades da sua época, consequentemente, um dos mais expressivos avaliadores das atitudes mentais e das correntes de ideias na sociedade e uma das mais relevantes fontes históricas (TENGARRINHA, 2013, 17). Neste sentido, onde poderemos encontrar posições de antijornalismo? A questão relaciona-se diretamente com o grave problema, do passado e do presente, da amplitude da influência da informação nos cidadãos e das possibilidades que os autores das notícias têm de deturpar, influenciar e conduzir num determinado sentido os recetores dessa mesma informação, manipulando a opinião pública.

Em Portugal, os primeiros jornais propriamente ditos nasceram no século XVII, numa conjuntura política conturbada e bélica, isto é, a Guerra da Restauração (1640-1668). Se ignorarmos as primeiras folhas volantes, ainda da centúria de quinhentos (TENGARRINHA, 2013, 28-30), teremos a *Gazeta da Restauração*



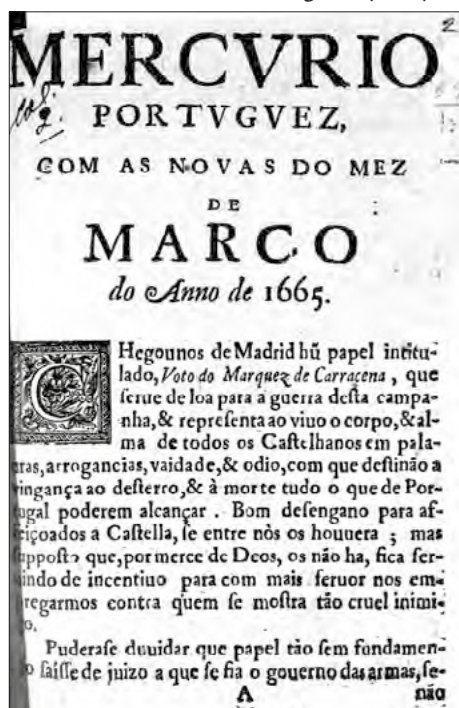
(1641-1648), nascida para, em conjunto com outros meios, como por exemplo os sermões, ajudar a fomentar a contra-propaganda e a promoção institucional da nova dinastia e a figura de D. João IV (DIAS, 2006, 25, 37). Posteriormente surgiu o *Mercúrio Portuguez* (1663-1667), resultado da iniciativa de António de Sousa Macedo, que se propôs narrar as novas da guerra entre Portugal e Castela (DIAS, 2010, XLV). De forma quase contínua, e chegando aos dias de hoje sob a designação de *Diário da República*, em 1715, surgiu a *Gazeta de Lisboa*. Desta feita, a conjuntura política era outra: D. João V pretendia divulgar a participação de Portugal no Congresso de Utreque e a assinatura da paz luso-espanhola (BELO, 2001, 112-113). Estamos perante jornais que, tal como os de outros reinos de então, eram porta-vozes dos monarcas (BÉLY, 1990, 280). Sublinhe-se, no entan-

to, que estes jornais de pequeno formato e com poucas páginas, não forneciam apenas notícias bélicas, políticas, diplomáticas ou eventos mundanos, detinham-se igualmente em matérias tão diversas como o comércio, as questões religiosas, os problemas meteorológicos e tantos outros e até incluíam publicidade (SOARES, 2008; DIAS, 2006; DIAS, 2010).

Os periódicos impressos e os manuscritos tinham pontuais concorrentes nas denominadas cartas, notícias e relações, por vezes sinónimos, que se apresentavam quer em prosa quer em verso, veiculavam notícias da atualidade e constituíram uma forma rápida e eficaz de proporcionar informação quase imediata aos acontecimentos, aproximando-se dos jornais, apesar de, em alguns casos, serem textos entre história, crónica e novela. Trata-se de uma literatura ocasional, veículo de mediação cultural, que serviu para também consolidar a imagem da monarquia, chegando igualmente a ser um porta-voz officioso da mesma (GARCÍA COLLADO, 203, 408-414). Eram os *ocasionnels* em França, *new pamphlets* em Inglaterra, *Neue Zeitungen*, na Alemanha, *relaciones* em Espanha e *avvisi* e *raporti* na Península Itálica (INFELISE, 1999, 117; DÍAZ NOCI, DEL HOYO HURTADO, 2003, 28; ESPEJO, 2012, 106). A variedade de impressos, além dos jornais propriamente ditos, esteve presente um pouco por todo o lado (WISEMAN, 1999, 66). Os seus autores visaram impressionar os leitores e os ouvintes – pensemos que o público era mais vasto do que a comunidade leitora, uma vez que a leitura em voz alta era uma prática comum que permitia acesso à informação quer utilitária quer lúdica (CHARTIER, 2012, 30) – sem desprezar algum sensacionalismo, fazer críticas contundentes aos inimigos e, por vezes, inculcar algum moralismo.

Nos séculos XIX (sobretudo com a Regeneração) e XX, deu-se uma explosão

Folha de rosto de *Mercurio Portuguez...* (1665).



de número de títulos que ascendeu às centenas, alguns dos quais de curtíssima duração. Para compreendermos e avaliarmos os seus conteúdos, importará perceber as condições políticas e culturais do aparecimento, os objetivos ligados à fundação, os interesses que defendiam, os grupos que os apoiavam e qual o efeito que cada um dos jornais exerceu (TEN-GARRINHA, 2013, 19). E a última centúria assistiu igualmente ao nascimento da rádio e da televisão, a operarem em Portugal, a primeira desde a década de vinte mas com a criação da Emissora Nacional de Radiodifusão em 1935 e a segunda, a partir de 1957, com a Radiotelevisão Portuguesa. De novo, encaminhamo-nos para a eventual manipulação das informações, para a deformação dos factos. E, é nesse contexto, que surge o antijornalismo. Podemos perguntar se estamos perante uma reação ao mau jornalismo, ou uma dificuldade significativa de perceber – em especial no presente – a diferença entre facto e opinião, matéria de discussão não isenta de polémica.

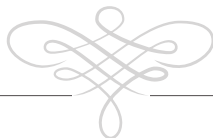
Uma das principais questões relaciona-se com as ligações entre o jornalismo e os poderes, quer os políticos quer os religiosos. Isto é, estamos perante jornais, revistas, estações de rádio e de televisão oficiais ou oficiosos, legais ou clandestinos, com uma orientação independente ou assumidos como órgãos de partidos, de igrejas, de correntes ideológicas, generalistas ou especializados, de entre outras? Todas essas questões e muitas outras, como por exemplo, o âmbito geográfico, o preço, a periodicidade e os públicos a que se destinam, levam a posições de apoio ou de contestação do tipo de informação veiculada e dos seus propósitos e, em última instância, a posições de antijornalismo.

Neste contexto, atrevemo-nos a afirmar que o antijornalismo terá nascido em



Folha de rosto de *Gazeta de Lisboa* (1715).

simultâneo com o jornalismo. Ou seja, alguns indícios tornam claro que a maneira como as notícias eram divulgadas contou sempre com comentários pouco abonatórios. Se recuarmos ao século XVII, podemos verificar críticas como a do padre António Vieira, expressas em muitas das suas cartas. Salientem-se, algumas, do tempo em que esteve em Roma. Em 1671, dirigindo-se a D. Rodrigo de Meneses, comentou: “Não tenho paciência para ler as gazetas do mundo, e ver falar nelas de todos os príncipes e reinos, e só do nosso um perpétuo silêncio, como se fora Portugal um canto de terra incógnita” (FRANCO, CALAFATE, I, III, 2013, 96). A Duarte Ribeiro de Macedo, em 1673, escreveu: “Bem que as gazetas ou avisos secretos nunca lhes falta que contar e morder, com que o senhor Pasquino tem mudado a língua em muitas penas e fala mais estando mudo” (FRANCO,



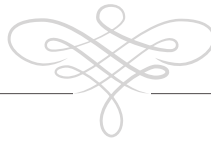
CALAFATE, I, III, 2013, 346). No ano seguinte, em carta ao marquês de Gouveia, as críticas foram de outro teor: “Correu estes dias que Dom Domingos de Gusmão fora morto em Bolonha de um arcabuzado; agora se começa a dizer que foi nova falsa; mas é costume nesta terra matarem os homens nas gazetas, e avisos públicos ou secretos, quando não querem ou não podem vingar-se de outra maneira. O Papa não só vive, mas está para viver muitos anos” (FRANCO, CALAFATE, I, III, 2013, 423). Ou seja, para o jesuíta, deliberadamente, os jornais estrangeiros ignoravam Portugal, forneciam de forma consciente informações erradas e difamavam as figuras que entendiam de forma deliberada. Nos séculos seguintes, o mesmo tipo de problemas continuou, mesmo no reino de Portugal. Por exemplo, por ocasião da morte da rainha D. Maria II, em 1853, o marquês de Fronteira e de Alorna lamentou, nas suas memórias, que lhe repugnava ver como os jornais *Patriota* e *Revolução de Setembro* tinham elogiado a soberana, depois da morte, reconhecendo-lhe virtudes que não haviam reconhecido em vida e expressando sentimentos que não tinham “só para seduzir o animo do regente e do novo rei” (BARRETO, VII-VIII, 1930, 462).

Se, na Época Moderna, os diplomatas já eram leitores de jornais também eram uma das fontes de informação de que os periódicos dispunham, apesar de nem sempre se saber a origem das notícias (BELO, 1999, 77) o que, de alguma forma, aproximava gazeteiros – quer das gazetas manuscritas e sem censura quer das gazetas oficiais – de embaixadores e enviados, para benefício mutuo mas nem sempre do agrado de todos os envolvidos, por vezes surpreendidos por omissões, imprecisões, ou pouco destaque relativamente aos seus assuntos (BORGES, 2016, 178-181). Não foi por acaso que, em

1728, o marquês de Abrantes escreveu ao conde de Tarouca “basta de gazetas, vá de negócios” (BORGES, 2016, 180).

Ao longo do século XX, aumentaram e diversificaram-se quer os públicos quer os meios de comunicação e as informações circularam de forma cada vez mais rápida e eficiente. Pensemos numa situação emblemática: às 22 horas e 55 minutos, do dia 24 de abril de 1974, foi transmitida a canção “E depois do adeus”, interpretada por Paulo de Carvalho, na rádio Emissores Associados de Lisboa, marcando o início das operações militares planeadas pelo Movimento das Forças Armadas, com vista a pôr fim ao Estado Novo. Minutos depois, isto é, às 0 horas e 20 minutos, foi a vez de a *Rádio Renascença* passar “Grândola, vila morena”, de José Afonso, que confirmou estarem as operações militares em marcha e serem irreversíveis (ABRANTES, 1999, 311). Ou seja, neste caso, o poder revolucionário driblou o poder instituído e comunicou as suas ações de forma codificada através dos órgãos controlados pelo próprio poder político.

Esta matéria conduz diretamente à censura. Pouco posterior ao nascimento da imprensa, em Portugal, o controlo do que se publicava fixou-se no século XVI, estando tripartido e dependente do Desembargo do Paço, do Ordinário e do Santo Ofício da Inquisição, a partir de 1576. Esta situação vigorou até à criação da Real Mesa Censória, em 1768, que significou a transferência e a centralização dos mecanismos de censura, eventualmente devido à inoperância, ou pelo menos à delonga, do antigo sistema. Esta instituição teve continuidade na Real Mesa da Comissão Geral sobre o Exame dos Livros (1787), voltando-se, em 1794, à censura tripartida. A censura preventiva era justificada com expressões como a de Diogo Guerreiro Camacho de Aboim, expressa em



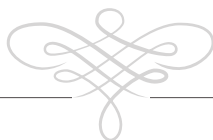
1733, no caso em relação aos livros: “assim como é louvável a lição dos livros bons, é repreensível e pernicioso a lição dos livros maus, pelo que vai pouco em ler muitos livros, mas vai muito em ler bons livros, ainda que poucos” (ABOIM, 1733, 13). Ora, para levar a cabo a censura preventiva, havia os chamados qualificadores, indivíduos que integravam uma elite cultural (BRAGA, 2012). Então, a censura poderia assumir a forma de escusa, expurgo e reprovação, ou ainda proibição e suspensão (MARTINS, 2005, 788).

Com a Revolução Liberal de 1820, a censura não terminou definitivamente. O novo regime político através da *Constituição*, de 1822, corroborou decisões do ano anterior, no sentido de a abolir, consignando a liberdade de expressão. No entanto, a possibilidade de punir abusos significou a prática de algumas restrições. Com a restauração do absolutismo, em 1823, ocorreu um retrocesso, tendo um decreto do ano seguinte restaurado o sistema do Antigo Regime, agora em duas instâncias, já que o Santo Ofício da Inquisição havia sido abolido. Absolutistas e liberais em luta tiveram igualmente limitações, em especial os primeiros, e em 1834, voltou a conhecer-se uma maior liberdade de expressão, o que motivou diversos processos movidos a periódicos e a suspensão de outros. Em 1850, a chamada “lei das rolhas” procurou limitar a liberdade de opinião (MESQUITA, 2002, 418-423). A Regeneração, em 1851, revogou-a e a imprensa conheceu dias mais tranquilos e fecundos que chegaram ao início do reinado de D. Carlos. Em 1890, nova legislação repressiva veio alterar o panorama.

Após a instauração da república, a censura prévia foi igualmente utilizada, em especial sobre determinados pretextos, como o estado de guerra. Durante o Estado Novo, Salazar, em entrevista

concedida em 1932, declarou: “chego a concordar que a censura é uma instituição defeituosa, injusta, por vezes sujeita ao livre arbítrio dos censores, às variantes do seu temperamento, às consequências do seu mau humor [...] tentaremos reduzir a sua ação ao indispensável. Não é legítimo, por exemplo, que se deturpem os factos, por ignorância ou por má-fé, para fundamentar ataques injustificados à obra dum Governo, com prejuízo para os interesses de um país. Seria o mesmo que reconhecer o direito à calúnia” (FERRO, 2007, 31-32). E o estadista continuou, afirmando que a imprensa portuguesa tinha melhorado muito, pois antes, alguns órgãos de informação, davam a imagem de um “saguão: intrigas, insultos, insinuações, pessoalismos, provincianismos, baixa intelectualidade. Ora o jornal é o alimento espiritual do povo e deve ser fiscalizado como todos os alimentos” (FERRO, 2007, 33). Inicialmente apenas dependente do Ministério do Interior e, a partir de 1940, igualmente do Gabinete de Coordenação dos Serviços de Propaganda e Informação, para finalmente, em 1944, integrar o Secretariado de Nacional de Informação e Cultura Popular (a nova designação do Secretariado de Propaganda Nacional, cujos membros eram nomeados e que despachavam com Salazar), o lápis azul da censura atingiu os opositores do regime e até mesmo alguns dos que o integram, desde que as imagens ou as opiniões pudessem ferir a moral, desprestigiar o país, ameaçar a tranquilidade ou atacar os mitos do regime. Nem a aprovação de uma lei da imprensa, em 1971, a primeira desde 1926, inverterá o quadro, só abolido em 1974 (ABRANTES, 1999, 312; BARRETO, 1999, 275).

Informar o público e, em especial, dirigi-lo parecem ter sido os móveis da censura independentemente da época. Porém, mesmo quando esta não vigorou

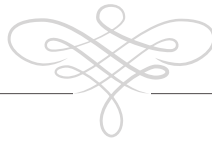


ou foi ludibriada – através de meios de informação clandestinos – as críticas ao jornalismo e as posições antijornalismo, de um modo geral confundidas, foram sempre evidentes, decorrendo do descontentamento dos visados ou, de forma mais sólida, da consciência da parcialidade dos meios de informação ao serviço de determinados grupos, sobretudo políticos. Estas realidades surgiram em simultâneo aos primeiros jornais e acompanharam, por vezes de forma mais marcante, outros meios de comunicação social, caso das estações de rádio e de televisão e integram frequentemente os debates da atualidade nos países democráticos. Veja-se, nos primeiros dias de 2017, a posição do italiano Beppe Grillo, fundador do Movimento Cinco Estrelas (M5S), ao propor, no seu blogue, a criação de um “júri popular” para eliminar dos *media* os jornalistas comprometidos, entendendo que “os jornais e a televisão são os maiores fabricantes de notícias falsas do país, porque querem assegurar-se que quem tem o poder o mantém”. A publicação, no dia 3 de janeiro, desencadeou reações acaloradas por parte de jornalistas e de políticos italianos, tendo alguns referido que o comediante mais não desejava do que um regresso à censura e ao fascismo (*Público*, 05-01-2017). Ou seja, no passado ou nos dias de hoje, as críticas ao jornalismo fazem ouvir-se e, se as entendermos como antijornalismo, não teremos dúvidas em afirmar que nascem do uso da liberdade de expressão e atacam as ligações sub-reptícias entre jornalismo e poder instituído.

**Bibliografia: Fontes Impressas:** ABOIM, Diogo Guerreiro Camacho de, *Escola Moral, Política, Christã e Jurídica*, Lisboa Ocidental, 1733; BARRETO, José Trazimundo Mascarenhas, *Memórias do Marquês de Fronteira e d’Alorna*, revistas e coordenadas por Ernesto de Campos de Andrade, partes VII-VIII, Coimbra, Imprensa da Universidade, 1930; BLUTEAU, Rafael, *Vocabulário*

*Portuguez e Latino*, vol. 4, Coimbra, Colégio das Artes, 1713; vol. 5, Lisboa, Oficina de Pascoal da Silva, 1716; FERRO, António, *Entrevistas a Salazar*, prefácio de Fernando Rosas, Lisboa, Parceria A. M. Pereira, 2007; FRANCO, José Eduardo, CALAFATE, Pedro, *Padre António Vieira. Obra Completa*, tomo I (*Epistolografia*), vol. III, Lisboa, Círculo de Leitores, 2013. Estudos: ABRANTES, João Carlos “Jornalismo”, in BARRETO, António, MÓNICA, Maria Filomena, *Dicionário de História de Portugal*, vol. 8 (suplemento F/O), Porto, Figueirinhas, 1999, pp. 311-314; BARRETO, José, “Censura” in BARRETO, António, MÓNICA, Maria Filomena, *Dicionário de História de Portugal*, vol. 8 (suplemento F/O), Porto, Figueirinhas, 1999, pp. 275-284; BÉLY, Lucien, *Espions et Ambassadeurs au Temps de Louis XIV*, Paris, Fayard, 1990; BELO, André, *As Gazetas e os Livros: a Gazeta de Lisboa e a Vulgarização do Impresso (1715-1760)*, Lisboa, Imprensa de Ciências Sociais, 2001; BELO, André, “Le statut du gazetier dans le Portugal de la première moitié du XVIII<sup>e</sup> siècle”, in DURANTON, Henri e BAKER, Keith M., *Gazettes et Information Politique sur l’Ancien Régime*, Saint-Étienne, Publications de l’Université de Saint-Étienne, 1999, pp. 77-85; BRAGA, Isabel Drumond, “Controlando as Consciências: D. António Caetano de Sousa e a Censura de Livros no Portugal do século XVIII”, in Laureano M. Rubio Pérez, *Instituciones y Centros de Reclusión Colectiva. Formas y Claves de una Respuesta Social (s. XVI-XX)*, León, Universidade de León, 2012, pp. 177-194; BORGES, Sónia, *Duas Cortes, Um Modelo: o Cerimonial Diplomático nas Relações Luso Espanholas (1715-1750)*, 2 vols., Lisboa, Tese de Mestrado em História das Relações Internacionais, 2016; CHARTIER, Roger, “Barroco y Comunicación”, in CHARTIER, Roger e ESPEJO, Carmen, *La Aparición del Periodismo en Europa. Comunicación y Propaganda en el Barroco*, Madrid, Marcial Pons, 2012, pp. 15-34; COELHO, Jacinto do Prado, “Jornalismo”, in COELHO, Jacinto do Prado, *Dicionário de Literatura*, 4.<sup>a</sup> edição, vol. 2, Porto, Mário Figueirinhas Editor, 1997, pp. 504-509; CUNHA, Alfredo da, *Elementos para a História da Imprensa Periódica Portuguesa (1641-1821)*, Lisboa, s.n., 1941; DIAS, Eurico Gomes, *Gazetas da Restauração (1641-1648): uma Revisão das Estratégias Diplomáticas-Militares Portuguesas (edição transcrita)*, Lisboa, Ministério dos Negócios Estrangeiros, 2006; DIAS, Eurico





Gomes, *Olhares sobre o Mercurio Portuguez (1663-1667)*. *Transcrição e Comentários*, 2 vols, Lisboa, Imprensa Nacional Casa da Moeda, Porto, CEPESE, 2010; DÍAZ NOCI, Javier, DEL HOYO HURTADO, Mercedes, *El Nacimiento del Periodismo Vasco. Gacetas Donostiarras de los siglos XVII y XVIII*, Donostia, Eusko Ikaskuntza, 2003; ESPEJO, Carmen Espejo, “Un Marco de Interpretación para el periodismo Europeo en la Primera Edad Moderna”, in CHARTIER, Roger e ESPEJO, Carmen, *La Aparición del Periodismo en Europa. Comunicación y Propaganda en el Barroco*, Madrid, Marcial Pons, 2012, pp. 103-126; GARCÍA COLLADO, María Ángeles, “Para Todos: Pliegos y Obras de Surtido”, in INFANTES, Víctor, LOPEZ, François e BOTREL, Jean-François, *Historia de la Edición y de la Lectura en España 1472-1914*, direção de Madrid, Fundación Germán Sánchez Ruipérez, 2003, pp. 408-414; INFELISE, Mario Infelise, “Le Marché des Informations à Venise au XVII<sup>e</sup> siècle”, in DURANTON, Henri e BAKER, Keith M., *Gazettes et Information Politique sur l’Ancien Régime*, Saint-Étienne, Publications de l’Université de Saint-Étienne, 1999, pp. 117-128; MARTINS, Maria Teresa Esteves Payan, *A Censura Literária em Portugal nos séculos XVII e XVIII*, Lisboa, Fundação Calouste Gulbenkian, Fundação para a Ciência e Tecnologia, 2005; MESQUITA, Pedro, “A Cultura Literária, Artística e Musical”, in A. H. de Oliveira Marques, *Portugal e a Instauração do Liberalismo*, Lisboa, Presença, 2002, pp. 410-492; SOARES, Elisa Celeste Pires de Carvalho, *A Publicidade na Gazeta de Lisboa (1715-1760)*, Lisboa, 2008; TENGARRINHA, José Manuel, *Nova História da Imprensa Portuguesa: das origens a 1865*, Lisboa, Círculo de Leitores, 2013; WISEMAN, S. J., “Pamphlet Plays in the Civil War News Market: Genre, Politics and Context”, *News, Newspapers and Society in Early Modern Britain*, Londres, Frank Cass, 1999, pp. 66-83. Sí-tios na internet: *Público*, 05-01-2017, <https://www.publico.pt/2017/01/05/mundo/noticia/beppe-grillo-quer-um-juri-para-desmascarar-fabricantes-de-noticias-falsas-1757222> (consultado a 6 de janeiro de 2016).

ISABEL DRUMOND BRAGA

Por desejo expresso da autora, este texto não foi revisto pela equipa de revisão do *Dicionário dos Antis*.

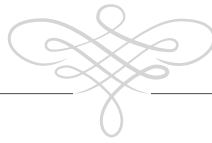
## Antijudaísmo

O judaísmo é o sistema vital do povo judeu, ou hebreu, incluindo todos os vetores específicos desse povo, com realce para os paradigmas do ser e do saber – a cultura, a literatura, a filosofia e a religião.

O nome “judaísmo” já a cultura cristã o recebeu através da língua grega, no texto epistolar em que o converso Saulo (S. Paulo), em nota autobiográfica, se refere ao seu procedimento e a que, na vivência do judaísmo (*ioudaismō*), ultrapassava muitos companheiros da sua idade, por seu tão elevado zelo pela herança (Gl 1, 13). O nominal hebraico que melhor gera o helenismo paulino é “yahadut”, o judaísmo como entidade étnica, histórica e religiosa, pelo que judaísmo se distingue de semitismo.

A idade do nome “judaísmo” é bem mais antiga do que a idade de “semitismo” – nome e conceito este criado no séc. XVIII, e que serviu ao alemão W. Marr para, em 1879, forjar o termo antinómico “antisemitismo” para identificar as campanhas antijudaicas. O conceito de semitismo parece ser de tardia formulação, com base no nome de Sem, um dos três filhos de Noé (Gn 10, 1), aditando ao radical o sufixo latino “ítico”.

Ora, de facto, “judaísmo” não é sinónimo de “semitismo”. Cada nome indica uma realidade específica e distinta, pois, como diz a história sagrada, dos filhos de Noé nasceram diferentes famílias, com respetivas nações, delas descendendo os povos que se espalharam pela terra após o dilúvio (Gn 10, 32). Com efeito, a ideia de semitismo é mais extensa do que a



ideia de judaísmo, pois este partilha daquele, mas aquele não se resume a este, já que inclui hebreus, arameus, fenícios e sírios. A diferença é também clara em vista das progressões e mutações históricas – por um lado, os judeus e, por outro, os árabes, que são as principais culturas e etnias semíticas, sem prejuízo de em cada uma destas coexistirem múltiplas entidades antropológicas diferenciadas. A despeito de tudo isto, embora do ponto de vista do culto, afirma-se a realidade mais antiga (o judaísmo) e outras dela emanadas, no âmbito do semitismo apenas é comum situar o judaísmo e o islamismo.

Do judaísmo também é predicável o conceito de sionismo, forjado como vetor de um movimento político, adunado à restauração ou refundação de um Estado judaico, que ganhou vitalidade no séc. XIX, mas que palpita nos pensadores e nas comunidades em diáspora já no tempo do cativo babilónico, pois o seu coração está em Sião: “pegue-se-me a língua ao paladar/se eu não me lembrar de ti/se não fizer de Jerusalém/a minha suprema alegria” (Sl 137, 6). O trecho do cântico “Por Babilónia me achei” é sublime motivo da camoniana canção décima.

No caso português, pelo menos até aos fins do séc. XV, por simplificação, pode usar-se o termo “antisemitismo”, porquanto a problemática político-religiosa abrangia judeus e muçulmanos, considerados semitas por via de regra, embora a legislação e os testemunhos das polémicas religiosas distinguem judeus de mouros. A designação “cristãos-novos” também se aplicou aos mouros convertidos. No pitoresco e algo epicureu relato que João Venturino escreveu acerca da embaixada do Papa Pio V a D. Sebastião (1571), refere-se que na Inquisição de Évora se achavam presos 200 porque, depois de batizados, tinham regressado ao judaísmo, e que, por isso, o povo lhes

chamava “sarracenos”. Seriam judeus ou mouros?

O reino de Portugal é uma construção iniciada durante a gesta das Cruzadas a Ocidente, que fora domínio cristão, mas que, do séc. VIII ao séc. XV (invasão muçulmana e queda do reino de Granada em 1492), foi tomado pela ocupação islâmica – pelo que a Cruzada a Ocidente se tem denominado Reconquista cristã, cuja meta final era a de reduzir o Ocidente a Cristo e à sua Igreja, ou replantar em toda a Hispânia a cruz de Cristo. A Reconquista cristã projetou-se para além de uma complexa aventura bélica, pois no horizonte se colocou desde o primeiro instante a evangelização, ou reevangelização, dos povos dominados pelo islão. Esta evangelização tomou professo vigor mediante as missões das ordens mendicantes, sobretudo Dominicanos e Franciscanos, logo nos começos do séc. XIII. Cedo ainda no séc. XV, e consolidada a fronteira europeia, o reino avançou com esse movimento de Reconquista para o Norte de África, considerando que a gesta tinha por fim implantar a mesma cruz para além do mar e, no caso do Norte de África, trazer para a sombra da cruz povos que tinham sido cristianizados (S.<sup>to</sup> Agostinho, *e.g.*, era de origem argelina).

Portugal herdou mouros e judeus como frutos da Reconquista, os judeus vivendo entre mouros, como outros já teriam vivido nas regiões lusitanas antes da invasão muçulmana. O poder régio acolheu judeus e mouros em regime de separação protegida, de modo que o Estado continha três nações – a cristã (portuguesa), a judaica e a muçulmana, com as respetivas entidades canónico-jurídicas: a paróquia ou freguesia (filhos da Igreja), a esnoga (sinagoga) e a mesquita. Legislação adequada à garantia dos direitos de residência e de atividades de judeus e mouros foi produzida pelos

sucedidos reis, compensada mediante contrapartidas tributárias. Concedia-se o direito de conversão à religião cristã, com um óbice: quem se convertesse ficava proibido de voltar atrás, sob pena de perder a cabeça. Tornava-se também compulsivo o uso de sinais divisivos, no mais tendo-se assegurado o respeito dos cristãos por seus cultos, vidas, cemitérios, etc. No caso dos judeus, os seus interesses eram assegurados pela existência de um magistrado próprio, com seus subordinados, o *arrabi-mor*. Momentos houve em que as exigências refinaram, como no tempo de D. Afonso IV, que, retomando leis do IV Concílio de Latrão (1215), repôs o uso obrigatório do chapéu amarelo e da estrela de seis pontas cosida na roupa exterior sobre o peito, pois esse uso ia sendo negligenciado.

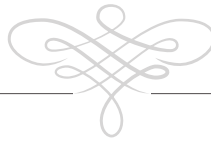
A sociedade dispunha de considerável pluralidade, sendo reais os relacionamentos mistos, de cristãos com costumes muçulmanos (moçárabes), de muçulmanos com costumes cristãos (mudéjares e mouriscos), e também, decerto, equivalentes casos entre judeus e cristãos, se bem que as gentes da nação fossem mais oclusivas à prática de mixagem. Segundo os melhores historiadores, mesmo considerando legislação destinada a corrigir abusos como os de “contratos de engano”, e a evitar ocorrências populares contra os judeus nomeados “arrecadadores da dívida pública” (publicanos), não se verificaram desgraças, a animosidade de tipo religioso sendo rara. Ao contrário, em Espanha ocorreram gravíssimos massacres (1391), em que foram ou convertidos ou mortos mais de 100.000 judeus. De modo diverso, práticas antijudaicas foram decretadas por D. João I, que, de acordo com a Rainha D. Filipa, não acedeu à tentativa de Vicente Ferrer vir ao país pregar a favor do batismo (mesmo que dissimulador) dos judeus.



Rei D. João I (1357-1433).

Até aos fins do séc. xv, o reino albergou em coexistência ou em convivência três povos com suas culturas e religiões, fenómeno que tem fundamentado a tese de o pensamento filosófico-teológico português dispor da experiência de três tradições monoteístas, com seus saberes escolásticos.

A situação deveio complexa com as vagas de judeus provenientes dos reinos do lado de lá da Raia, entre 1479 e 1481 (na sequência do estabelecimento da Inquisição em Espanha), tendo procurado refúgio em Portugal cerca de 120.000 judeus, uns apenas de passagem, outros tendo-se fixado. Assim, a expulsão decretada pelos Reis Católicos (1492) aumentou a população judaica, exacerbando uma instabilidade social que estava em crescendo e se agravou, agudizando-se até D. Manuel (por motivos políticos) ter decretado (a 5/12/1496) a expulsão dos judeus e mouros que se não batizassem. O antijudaísmo deveio fenómeno mais sensível a partir dos fins do séc. xv – isto no que



respeita à sociedade cristã, porque, de facto, o tema releva de maior complexidade.

A presença de cristãos, mouros e judeus no reino, em coexistência harmonizada pelas Ordenações régias, não limitava aos cristãos as posições antijudaicas. Havia uma transversalidade: o anti-islamismo judaico, o antijudaísmo e o anti-islamismo cristãos e o antijudaísmo e o anticristianismo islâmicos. O *modus vivendi* de cada povo evidenciava as diferenças; no plano dos rabinos, ulemas e teólogos, ocorriam disputas e circulavam, nas escolas mesquitas e sinagogais, as apologéticas críticas. No caso dos muçulmanos, basta lembrar as objeções do Alcorão a Israel e as controvérsias islâmicas contra os outros monoteísmos, em que avulta a obra-prima *Fisal*, de Ibn Hazm de Córdoba.

Não obstante, as disputas religiosas entre judeus e árabes exprimiam-se em línguas menos acessíveis, ou de todo inacessíveis, ao povo cristão; por isso, embora entendamos que um complexo panorama dos antagonismos deverá incluir todas as fações em presença, reduzimo-lo aqui às controvérsias de cristãos contra judeus.

Dada a extensão e complexidade do tema, não é possível chamar ao simpósio todos e cada um dos sermões dos autos de fé ou de outros documentos; os inventariados e descritos bastarão para modelar eventuais desenvolvimentos. Do ponto de vista temático, organizaremos a documentação dos veículos probantes do antijudaísmo em vários temas: controvérsias teológicas medievais, liturgia e catequese, teatro e poesia, sumário da Inquisição, apologética posterior à fundação do Santo Ofício, parenética (com tónica nos sermões dos autos de fé), libelos ou acusativos difamatórios até ao fim do consulado pombalino e, pois, às reformas que puseram termo à problemática da dialéctica entre cristãos-novos e cristãos-velhos. Numa sequência temporal, viajaremos

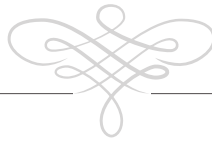
desde os alvares do reino até 1547 (data em que a Inquisição foi definitivamente instituída) e, depois, até 1777 (fim do consulado pombalino). Para além das Ordenações régias, que apenas citaremos se necessário, valorizaremos os documentos de cariz doutrinal, o primeiro dos quais julgamos ter sido o *Speculum Hebraeorum*.

## CONTROVÉRSIAS TEOLÓGICAS

A controvérsia hebraico-cristã começou desde logo com as interpelações de Jesus de Nazaré aos fariseus e com as arolas destes ao que ousara identificar-se como sendo “o caminho, a verdade e a vida” (Jo 14, 6). Os relatos evangélicos e a epístola aos hebreus (que mais parece uma homilia) apresentam um confronto com o novo Melquisedec, que substitui todos os cultos e sacrifícios antigos pela instauração da nova aliança. Sinal de contradição, Jesus, chamado o Cristo, está na raiz de uma nova apologética ou teologia polémica.

Os judeus, nas difíceis condições diaspóricas pelo mundo, evitavam as altercações ou controvérsias em sessões como que teatrais, de que ficou como exemplo a levada a efeito entre o judeu catalão rabino ben Astruk de Porta e Fr. Paulo Cristão, em Gerona (1263), num debate em que o rabino parece ter levado a melhor. As congregações religiosas mendicantes entenderam como era conveniente a preparação dos seus membros para as disputas ou controvérsias doutrinárias, em que primeiro os Cistercienses e depois os Dominicanos e os Franciscanos procuram exercitar-se.

A pregação era a principal tarefa dos mendicantes. Para alcançarem auditórios de gente que não entrava nas igrejas, pregavam nas galilés, ou alpendres, que davam de imediato para a rua, ou mesmo dos púlpitos exteriores que alguns



templos possuíam. Já mais tarde do que as datas em que agora nos movemos (meados do séc. XIV), houve um reforço da pregação quando se desenrolavam confrontos em Castela (1481). Em Braga, o pregador mestre Paulo foi muito ativo, de modo que os judeus se queixaram ao cabido bracarense de que o pregador os obrigava a assistir às suas arengas, ameaçando com excomunhão os cristãos que conversassem com os judeus que às pregações não fossem.

Foi neste contexto que Fr. João de Alcobaca elaborou, nos primeiros decênios do séc. XIV, um livro destinado não à difusão pública mas ao estudo interno da Ordem: o já mencionado *Speculum Disputationes contra Hebraeos* ou, abreviado o título, *Speculum Hebraeorum*, recebido em dois códices, um de 1333, outro, idêntico, de 1345. Fr. João redigiu este texto de controvérsia contra judeus em latim, mas usando algumas expressões da língua hebraica, por forma a melhor equipar quem houvesse de enfrentar um teólogo hebreu; no método, havia que evitar a racionalização dialética, preferindo a revelação, que é a luz que torna mais sensível a presença de Cristo, que dói ao povo judeu. A igreja e a sinagoga, a cruz e a almenara confrontam-se na apologia da verdade. O roteiro alcobacense entra de imediato no mistério da Trindade, aduzindo que o universo criado o foi à semelhança do Criador, que é uno mas trino, e que criou o universo, que só é compreensível quando lido espiritualmente, qual evangelho natural.

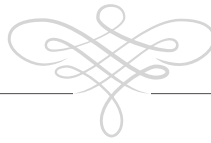
Aspeto com variantes entre teólogos judeus era a natureza e o destino da alma, que Fr. João apresenta na versão cristã, no quadro do pecado original e da redenção universal, ponto em que, nesse caso, se interpõe a necessidade do Messias, que o controversista considera já vindo (conforme tenta provar) na pessoa de Jesus, Deus humanado, e não o pecador

já condenado e inábil para a redenção humana, como defendia a exegese profética judaica, mediante jogo de palavras. À interpretação espiritual das profecias dedica Fr. João um tratadinho, terminando por considerar que os judeus são incompetentes para a reta interpretação da Sagrada Escritura, por deficiente visão, ocular e mental, caindo na deturpação das profecias acerca da vinda do Messias, o nó górdio da interminável disputa hebraico-cristã.

Coetâneos de João de Alcobaca são o bispo D. Fr. Álvaro Pais, que, no *Colúrio da Fé contra as Heresias*, acusa o heterodoxo Tomás Escoto, lente no Estudo Geral de Lisboa, de judaizar. Outro texto muito parecido com o do alcobacense, um *Tratado Teológico*, de autor anónimo, de meados do séc. XIV, constitui uma exegese do credo em português, contendo hebraísmos transcritos em caracteres latinos.

O *Livro da Corte Imperial* constitui uma junção das “coisas nele contidas” por quem as achou, mas não é autor. O códice pertenceu a Afonso Vasques de Calvos, criado do duque de Bragança em 1442, mas em 1430 D. Duarte já possuía o livro, cuja confeção os especialistas tendem a situar pelos anos de 1415. Nele são aproveitadas as doutrinas de controversistas e teólogos como Nicolau de Lira e Raimundo Lulo. O primeiro é autor de dois tratadinhos anti-hebraicos, *Tractatulus* e *Libellus*, que foram totalmente integrados no livro confeccionado em português e em Portugal. A par de outras fontes, nele aparecem incorporações extraídas do *Diálogo do Gentio com os Três Sábios*, de Lulo, e a obra *De Quinque Sapientibus*, disputa entre cinco sábios acerca de questões teológicas e cristológicas.

O título sugere a forma: o celeste Imperador convocou umas Cortes num lugar grande e formoso, com muitos assentos, a que presidia Jesus e uma rainha vinda do



Oriente, a Igreja Católica, para debater, entre gentios, cristãos, judeus e mouros, “a essência de Deus e da Trindade e da Encarnação divinal e de outras matérias proveitosas para conhecer e entender o Senhor Deus” (*O Livro da Corte...*, 1910, 9). As Cortes propõem-se debater sete artigos de fé controvertidos pelos intervenientes – aos quais se juntará um Grego, para debater o problema do *filioque*. No primeiro ponto debatido, a existência de Deus, apenas o gentio nega; o segundo ponto é o da unidade divina, em que a Igreja suscita a tese da Trindade propondo três atributos correlativos (unidor, unido e unir) e enunciando a processão das pessoas divinas, o que nem judeus nem mouros aceitam. Pondo de fora o mistério da eucaristia, o texto contém uma leitura ampliada e racional dos artigos da fé católica (credo), até conseguir a refutação do islamismo, que é confrontado com a afirmação da superioridade da religião cristã. O colóquio com os judeus aproveita alguns pontos de comum obediência, sobretudo a aceitação do Antigo Testamento e a tradução dos 72 intérpretes, mas o lado judaico valoriza a autoridade do Talmude e o magistério rabínico, com desvalia dos Padres da Igreja e de suas leituras da Bíblia. A encarnação, a messianidade e a Trindade são temas intransponíveis.

É na enumeração dos atributos divinos que o Judeu argumenta que, não obstante uma lata concordância com os cristãos, a Trindade é uma “canavea quebrada”, inconsistente. A criação é tema que pede um juízo sobre a tese da eternidade do mundo, e de novo suscita a questão de saber como Deus atua infinitamente, e como pela Trindade revela o ser amor em ato, coisa que o Grego, chamando o teologuema do *filioque* ao simpósio, nega. Também o mistério da encarnação repugna aos judeus, que põem em causa a mes-

sianidade divina de Jesus nazareno, recordando o libelo intitulado *Toledot Yeshu*, cujo teor se destina a desfeitear a pessoa de Jesus, apresentado como “mago, sedutor e corruptor dos israelitas”. Contra os judeus, a Igreja defende a necessidade do mistério da encarnação – fazendo profissão integral da fé contra os artigos gregos, hebraicos, gentios e mouros. Perante isto, o pagão converte-se, embora não de imediato, enquanto os mouros e os judeus negam e persistem na negativa. A rainha considera o diálogo uma causa prejudicada pelas recusas judaicas, baseadas em três razões: os bens temporais, de que sempre foram ambiciosos, aborrecendo a modéstia cristã; o ódio em que são criados, desde a nascença, a Jesus e à Lei cristã; e a recusa da verdade quanto esta é contrária aos seus interesses.

Estes exemplos de teologia disputada, de autoria de cristãos, são representativos dos sécs. XIV e XV. Houve conversos não tornadiços no decurso de toda a Idade Média e houve, no tempo de D. João II, e na crise motivada pelos ingressos em 1482, pelo menos um que pôs o talento ao serviço da educação na fé religiosa: o físico e cirurgião-mor d’el Rei, o judeu converso mestre António, autor de um catecismo, elaborado uns 10 anos antes da lei manuelina da compulsiva conversão, *Ajuda da Fé*. É cópia adaptada de um catecismo de Jerónimo de Santa Fé que, para além de catecismo, era também libelo avinagrado contra o judaísmo e contra os exageros talmúdicos. Mestre António, mais do que atizar sentimentos, quis motivar os seus irmãos de raça para a conversão à nova fé.

Obra doutrinal, especulativa e modelo de teologia disputada (forma utilizada pelo autor) é a *Ropica Pniefma* [*Mercado-ria Espiritual*], que assim apresenta o seu autor, João de Barros (m. 1570). Figura carismática do humanismo português,

historiador de percepção épica e orientação educacional, dos heróis relegando os aspetos dignos de imitação, Barros atingiu o acme enquanto teólogo controversista leigo (terá sido o primeiro leigo a versar a especialidade em Portugal) e não teve pejo em assumir também a missão de catequista dos simples, ao elaborar a *Gramática da Língua Portuguesa com os Mandamentos da Madre Igreja, Contendo a Cartinha com a Doutrina* (1540).

*Ropica Pnefma* (“ropica” deriva do nome grego “ropé”, que é por alguns traduzido por “balança”, enquanto “pnefma” traduz “pneuma”, sopro, espírito, talvez o greguismo mais equivalente ao hebraico “ruah”) foi editado em 1532, talvez redigido já no ano anterior, quando D. João III, em segredo, solicitara a instauração do Tribunal do Santo Ofício. Publicado e difundido, veio a ser proibido de circular em 1581. Révah (BARROS, 1950, XXVIII) classifica a obra como expressão de antissemitismo, mas talvez seja melhor usar o adjetivo antijudaísmo, análogo do peculiar a Gil Vicente. Aliás, trata-se de um texto algo complexo, com três vetores: o apologético, o satírico, ao gosto de Erasmo (ou da “sandice erasma”, como o autor escreve, aludindo ao *Elogio da Loucura*), e o que refuta as principais heterodoxias ou heresias.

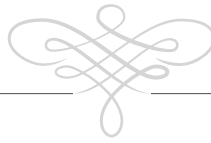
Três dons – Vontade, Entendimento e Tempo – protagonizam o entrecho, desafiando a Razão, perante a qual negam a imortalidade da alma e o juízo final, do mesmo passo que tecem o panegírico do pecado mortal e sustentam a verdade da Lei mosaica. Alguns terão pensado que estavam perante uma acusação aos cristãos-novos, mas, ainda a tempo, Barros esclarece que considera as coisas em que qualquer fiel pode arguir, o que envolvia as autoridades, e daí a inclusão no *Index Librorum*. O texto considera as três graves heresias, atualizado com os teólogos



Folha de rosto de *Grammatica da Língua Portuguesa com os Mandamentos da Santa Mãre Igreja* (1540), de João de Barros.

modernos (Erasmo, Lutero...): dúvida da imortalidade da alma, de sua pena ou glória (novíssimos) e da Lei de Cristo, citando a conclave gentios, judeus, cristãos e mouros.

“[São os judeus protegidos pela política dos monarcas portugueses] não lavram, nem plantam, nem edificam, nem pelem [...] e com esta ociosidade corporal neles se acha mando, honra, favor e dinheiro [...]. São herdeiros do povo, e a eles ninguém lhes herda o seu retorno de oitenta por cento” (*Id.*, 1952, 115). Com tudo isto, seguem táticas, a primeira sendo a corrupção do funcionalismo. Afinal, o êxito material é um castigo divino, produto da maldição, que os torna amigos do Diabo: “Os hebreus por seu pecado são semelhantes ao demônio, para os povos são estímulo e açoute de Deus, e para si pena e tormento” (*Id.*, *Ibid.*, 131).



A Vontade analisa a afeição à religião hebraica, desde logo por ser fundada na Lei, dela tomando parte cristãos e mouros, por ter sacerdotes e observância de culto “em louvor de um só Deus” (*Id., Ibid.*). Elogiando a superioridade da esperança messiânica judaica, em unidade de crença, bem diversa das lutas fratricidas dos cristãos, divididos em reformas e seitas, procede à refutação da Lei de Moisés, que os judeus preferem a Jesus, porque ela se mostrou permissiva, consentindo a onzena, o repúdio das mulheres, o casamento com parentas, etc. O tempo rejeita o argumento, mas a aversão ao Antigo Testamento parece óbvia.

Os judeus acham-se em desgraça: o zelo pelo Senhor pode não ser digno de mérito, pois se o fosse alguma recompensa receberiam, tanto mais que, em lealdade à Lei, tinham crucificado Cristo, que se apresentara como Filho de Deus, não o sendo, e por então guardarem melhor a Lei do que até aí. O nó górdio da disputa continua a ser o problema da vinda do Messias, os judeus clamando: “Nós esperamos Messias, e eles (cristãos) aporfirmam ser Cristo crucificado” (*Id., Ibid.*, 123), o único fundador que se intitulou Filho de Deus, sendo, aliás, o verdadeiro Messias, em conformidade com os instrumentos escriturísticos, proféticos e sapienciais. Jesus realizou as promessas do Antigo Testamento, e fundou um novo Israel para a eternidade, as portas do Inferno não prevalecendo contra ele. Neste ponto, como em outros, Barros enlaça a ciência escriturística com os subsídios da patrística e da teologia medieval, e também da moderna do seu século, embora esteja menos afeito ao Talmude e ao Midrash, já então mais bem conhecidos por outros teólogos e controversistas.

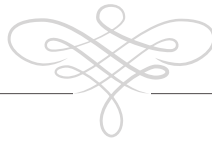
À antiga ânsia de batizar infiéis, João de Barros prefere fazer cristãos de verdade. Caminhando no debate, a Vontade e

o Entendimento rendem-se, não sem algum racional cansaço, à Fé, mas esta confronta-os com outra exigência: não tanto a da profissão de boca, mas a da profissão de vida, seguindo o caminho de Cristo. Assim, *Ropica Pnema* resulta mais numa lição à *metanoia* da alma disposta a seguir Cristo do que num desafio com afronta ao judaísmo, ainda que, no contexto, este não possa evitar o afrontamento.

*Ropica Pnema* foi impresso e circulou. Algum bem terá feito, ou mal, consoante as crenças dos leitores, cristãos, judeus, indiferentes, ou até mouros. João de Barros autoriza com o seu ilustre nome outra obra de fundo – *Diálogo Evangélico sobre os Artigos da Fé contra o Talmud dos Judeus* –, que pertenceu, por doação do arcebispo D. Teotónio de Bragança, à Cartuxa de Évora, e que viria a ser encontrado, manuscrito, no Liceu Passos Manuel (Lisboa), sendo oportunamente tratado, estudado e editado por I. S. Révah. Segundo este especialista, em face de indicações do autor, a obra teria sido composta entre o terceiro e quarto autos de fé celebrados em Lisboa (1540 e 1542).

No preâmbulo, o Evangelho critica o Talmude pela sua influência nos cristãos-novos portugueses. O livro contém o diálogo entre o Evangelho e o Talmude, o Evangelho indagando “de que nação és?”, o Talmude respondendo “hebreu, povo escolhido de Deus”. No caso dos cristãos-novos relaxados em carne, e designadamente no de Luís Dias, pseudomessias de Setúbal, Evangelho e Talmude avalizam o castigo. O diálogo é anunciado pelo Evangelho, propondo-se, com suas 12 pedras, derrubar (como David derrubou Golias) a soberba talmúdica, prometendo cortar a cabeça aos erros e malícia dos rabinos autores do Talmude: “Imitando a Deus eterno que se fez humano por salvar os humanos, me farei Rabi com teus Rabis, por salvar





a ti que és a soma e volume de todos eles” (*Id.*, 1950, 7).

As 12 pedras são os artigos de fé do credo. O diálogo desenvolve-se no confronto dialético entre os 12 artigos do credo ou símbolo dos apóstolos e as 13 raízes da sinagoga, raízes essas que enumeramos de modo abreviado para comparação com o credo: há Deus; Deus é um só; Deus é incorpóreo; Deus é o princípio de todas as coisas; só Ele deve ser adorado; o dom da profecia é dado por Ele aos mortais; Moisés foi profeta; a Lei foi dada ao Céu; esta Lei não há de ser mudada em outra; Deus conhece todas as coisas; prémio e pena são dados segundo as obras; espera-se o Messias; há de haver ressurreição dos mortos.

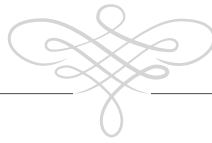
Com tudo isto se vislumbram os pontos de convergência e divergência, embora seja de atentar que, nas convergências, nem tudo procede de leitura literal, podendo, no caso da leitura cristã, haver recurso para leitura simbólica, anagógica ou tipológica, aplicada à revelação jesuítana. Contudo, os comparsas não saem do ponto primeiro. Révah admite que Barros tinha um deficiente conhecimento do Talmude (que julga ser admitido pelos muçulmanos), conhecimento esse talvez bebido nas obras de Raimundo Marti. Todavia, com alguma vaidade, cansado de escrituras em língua hebraica, grega e latina, põe-se a falar português, “por glória e louvor desta língua” (*Id.*, *Ibid.*).

Quanto às fontes, Barros tem o cuidado de identificar o *Diálogo entre Judeu e Cristão* de Pedro Afonso, embora revele alguns conhecimentos, por via indireta, da cabala, mas quanto ao Talmude identifica tratar-se do babilónico. O Evangelho dirige-se ao Talmude como sendo o elaborado na Babilónia, no ano de 436 da era cristã. Com a vinda de Cristo, os judeus dividiram-se em três partes: os que creram em Cristo e o seguiram; os que reconheceram a Cristo (*e.g.*, Gamaliel) mas conti-

nuaram fiéis à Lei velha; os que, além de não terem aceitado Jesus, compuseram blasfémias e perversos entendimentos da Escritura do Senhor.

Um teólogo mais tardio, do séc. XVIII, Bernardo Teles, mais informado sobre talmudismo, ainda acusou os rabinos de depravarem o Talmude de Jerusalém e viciarem a lição talmúdica com sacrílegas indecências. É claro que, no processo de Jesus, os sacerdotes rasgaram as vestes para mostrarem como as palavras de Cristo eram ofensivas da vontade divina. Com efeito, antes de ser relaxado à justiça secular romana, Jesus foi considerado blasfemo – podendo o termo grego “blasfémian” traduzir os verbos “peref”, “giddez” ou “ni’ez” (Mt 26, 65). Jesus de Nazaré, condenado como inspirador dos *minim* (hereges judeo-cristãos), é colocado entre os hereges por alguns talmudistas, sendo identificado como um estudante rabínico que enveredou pela via do mal, a sua condenação tendo sido feita em conformidade com a lei, *bet din*. Para a sensibilidade dos cristãos, pior ofensa foi Jesus ter sido apontado como o filho de uma prostituta, palavra que alguns exegetas dizem ser figurada, significando heresia. No volume 10 (cols. 10-18) da *Enciclopedia Judaica*, encontra-se um atento excursão sobre os principais tópicos da exegese judaica atinentes ao nome Jesus, que o ateísmo do séc. XIX apelidava de filho da erva.

Barros pretendia dar aos cristãos-novos armas para se defenderem das doutrinas talmúdicas. O catequético diálogo encerra com o Evangelho a proclamar o “Sermão da vida eterna” e o louvor do fruto que se colhe das “celestes vodas”: o louvor do pão vivo descido do Céu (Jo 6, 72). Os dialogantes separam-se, o Talmude seguindo para a Turquia “onde espero [diz] de sabatizar demais repouso do que tive neste caminho com tua prática”



(BARROS, 1950, 116). E o Evangelho lamenta que aos judeus conviesse primeiramente ser pregada a palavra de Deus, “pois a não quereis ouvir”, pelo que fica, então, entre os gentios, porque assim o mandou o Senhor. A via única está longe. Por enquanto, continuam as duas vias.

### LITURGIA E CATEQUESE

A liturgia e as paraliturgias tiveram alguma influência na formulação dos sentimentos antijudaicos? O objetivo não era esse, mas a verdade é que provocavam sentimentos de comiseração e de reação afetiva, porquanto os textos litúrgicos de algumas solenidades põem em relevo a figura dos judeus como arguidos da Paixão e morte de Jesus. Em todo o caso, as liturgias eram celebradas na língua latina, que o povo de um modo geral não compreendia. As solenidades que geravam maior impacto eram as que tomavam por cerne alguns aspetos da Paixão e da morte, pois, em termos de iniciação doutrinal em vernáculo, pelo menos no séc. XIV, ainda a língua portuguesa estava na infância. A disponibilidade de textos da Sagrada Escritura em português era remota possibilidade; as catequeses paroquiais, catedrais e mendicantes funcionavam na oralidade, com as crianças a começarem por audientes e a chegarem ao estágio de competentes (*i.e.*: capazes de viver a doutrina da fé em termos práticos).

D. João I, segundo os cronistas, teria ordenado a tradução dos evangelhos, dos atos e das epístolas, e, ainda no séc. XIV, no mosteiro de Alcobaça, foi traduzido o texto nominado *Histórias d'Abreviado Testamento Velho* (mas que decerto não saiu para fora das paredes conventuais). Quanto ao símbolo da fé, ou credo, que é tábuca da Lei cristã quanto ao que tem de se crer, parece que a mais antiga menção a um *Credo in Deum per Lingoagem sur-*

ge no relato de uma visitação ordenada pelo arcebispo de Lisboa, em 1402, que o mandava ensinar nas catequeses, mas a maioria não tinha de cor fórmulas cruciais como o *pater noster*, a *ave maria* e o *credo*. Uma visão mais transparente e, portanto, pedagógica terá sido a *Vita Christi* (1495), do Cartuxo Ludolfo de Saxónia, traduzida para português e talvez o livro mais lido nessa época. Em matéria de catecismos para iniciação de meninos, foi preciso esperar pela já referida *Gramática da Língua Portuguesa com os Mandamentos da Madre Igreja, Contendo a Cartinha com a Doutrina* (1540), de João de Barros. Era esta época a das cartinhas ou cartilhas de doutrina.

No ciclo litúrgico anual, a Semana Santa, ao celebrar o teatro das escatológicas horas da redenção, mostra o povo judeu no elenco dos atores e comparsas segundo o evangelho. Primeiro, a narração, em Domingo de Ramos (*Dominica in Palmis*), da entrada triunfal em Jerusalém (e solenizada com a procissão dos ramos), quando se lia a *Passio* segundo Mateus (caps. 26-27) e se entoava o salmo do ofertório: “O impropério despedaçou-me o coração, até desfalecer; esperei compaixão, mas foi em vão; [...] Deram-me fel em vez de comida e vinagre, quando tive sede” (Sl 69, 21-22).

Depois, a grande liturgia de Sexta-Feira Santa ou da Preparação (*Feria Sexta in Parasceve*), com a leitura da Paixão segundo S. João (caps. 18-19), que ocupava toda a primeira parte da celebração da palavra; logo após a chamada missa dos penitentes, em que os fiéis rogam por diversas intenções, incluindo os judeus: “Oremus et pro perfidis Judaeis: ut Deus et Dominus noster auferat velamen de cordibus eorum: ut et ipsi agnoscant Iesum Christum Dominum nostrum [Oremos também pelos pérfidos judeus, para que Deus Nosso Senhor lhes tire os véus dos corações e

conosco reconhecem Nosso Senhor Jesus Cristo]”. O povo ajoelha e o celebrante prossegue a oração rogativa, pedindo a Deus (que nem os judeus repele da sua misericórdia) que ouça as preces contra a cegueira daquele povo (“pro illius populi obcaecatione”), para que conheça a luz da verdade e saia das trevas (“agnita veritatis tuae luce [...] a suis tenebris eruantur”). Pela reforma do Concílio Vaticano II, a oração foi alterada para: “Oremos também pelo povo judeu, o primeiro a quem Deus falou: para que o Senhor o faça progredir no amor do seu nome e na fidelidade à sua aliança”.

Segue-se a terceira parte do rito, preenchida com a adoração da cruz, em que a dor do coração de Jesus se exprime nos nominados impropérios, que são queixas, introduzidas pela interrogação: “Popule meus, quid feci tibi? Aut in quo contristavit te? Responde Mihi [Meu povo, que te fiz eu, em que te contristei? Responde-me]”. Estas queixas, também ditas interrogações, seguem-se à apresentação da cruz: “Ecce lignum Crucis, in quo salus mundi pependit [Eis o madeiro da cruz, no qual foi crucificado o Salvador do Mundo]”. Seguem-se 12 impropérios, em que Jesus lembra o que Deus fez por Israel, desde a libertação do Egito ao facto de ter elevado Israel acima dos povos, tendo em paga ser suspenso no madeiro da cruz. A cada impropério pergunta: “Meu povo, que te fiz eu?”

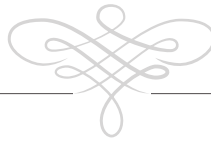
Trata-se de uma cerimónia emocional, que apela à mais íntima devoção interior, suscitando nos fiéis a vergonha e a contrição, implicando o sentimento de desagrado para com os judeus, se bem que a Igreja, novo Israel, se considere incluída no vocativo “meu povo”. A cena tece a doxologia do perdão, que contrasta com o salmo 95: “Jurei na minha ira/não entrarão no lugar do meu repouso” (Sl 95, 11), em referência às gerações de Israel



*Vita Christi* (1474), do Cartuxo Ludolfo de Saxónia.

que, durante 40 anos, o desgostaram. O povo comum dificilmente apreenderia o texto e o contexto do teatro sagrado, tanto por ser dito em latim como por, na solenidade, ser cantado, espaçando as sílabas e tornando a compreensão menos acessível. Aos homileutas e aos sermonistas competia, nos momentos próprios, explicar o significado de quanto se declamara e se escutara, pelo que os pregadores eram peça decisiva na transmissão dos valores em culto, pondo a tónica no homem das dores ou nos algozes e, com isso, motivando a eleição afetiva, de repulsa ou simpatia.

Nesta semana maior, também ocorriam as grandes manifestações de culto público, as procissões como a dos Passos e a do Enterro, em algumas localidades revestidas de considerável aparato paralitúrgico, como ocorria em Braga com a *depositio*



*Christi*. Neste costume, que prevaleceu no decurso dos tempos, o cortejo abria com uns clérigos de cabeça coberta em sinal de luto e dois meninos de coro soltando lamentações (em latim): “Heu! Heu! Domine! Heu! Heu! Salvador noster”, considerando, de Cristo, a “morte turpissima”, de modo análogo contemplada na *via crucis*.

Fora do ciclo da Paixão outras procissões se realizavam; entre elas, a mais importante era a do *Corpus Christi*, pelo menos desde que, no tempo de D. João I, se celebrou a primeira, associada ao culto de S. Jorge, padroeiro do reino. Destinada a cultuar o mistério da eucaristia, a procissão, que demorava horas e horas, envolvia muito aparato e a participação de corporações e mesterais. Nos costumes de Coimbra, os mordomos obrigavam-se a exibir duas danças – a judenga e a mourisca, sendo do estilo de seu nome, o que supõe a presença de pessoas conhecedoras dos estilos.

## TEATRO E POESIA

O teatro vicentino não é criação *ex nihilo*. Radica na tradição das paraliturgias, que se deslocaram dos templos para as praças, celebrando-se autos em épocas características, como o Natal e os tempos da Paixão, que decorrem até ao fim do período pascal. O cerne do teatro era litúrgico, os costumeiros ou cerimoniais dando notícia de autos de Natal, de autos da Paixão e de autos da Ressurreição (intitulado “Quem quaeritis?”). Se bem que a evolução fosse no sentido de autonomizar a arte dos autos da liturgia, esta motivou autores e atores que lhe deram continuidade.

O teatro que se inspira no real social em vista de algum fim, para além de artístico, educativo ou pragmático, recorre à caricaturização de tipos, que no tea-

tro de Gil Vicente é recurso abundante e de feliz resultado. O judeu encontra-se no elenco das tipologias vicentinas, pelo menos em alguns dos autos com influência castelhana: “Don Rabi Baruc, que siempre estudiastes/En el Talmud e en los sus dotores/E de la verdad jamás non curastes;/Por lo qual avredes penas e dolores” (*Danza General de la Muerte*, 576-580); em *Exortação da Guerra*, o judeu é identificado com o Diabo: “Conjuro-te Belzebu/pela cegueira hebraica/e pela malícia judaica/com a qual te alegras tu” (vv. 25ss.); trave acusatória: “e ele mijou nos finados/na igreja de S. Gião/E comia a carne da panela/no dia de Nosso Senhor”, e diz o Diabo: “sus, sus!/Demos a vela!/Vós, judeu, irás à toa/que sois mui ruim pessoa./Levai o cabrão na trela!” (*Auto da Barca do Inferno*, vv. 595ss.); no *Diálogo sobre a Ressurreição*, fala o Rabino Aroz: “Porém eu creio que o que diz meu sogro/que é tudo vento, e são fantasias/e pecais em dobro./Porque se fora o que nós esperamos/levara os judeus povo de Israel/a terra que mana leite, e o mel/qu’ é nossa herança que de Deus herdámos” (vv. 262-268). Propósito: o rabino confirma que Jesus não é o Messias; se fosse, outro galo cantaria!

Em *Breve Sumário da História de Deus*, talvez na esteira de Raimundo Lulo, há uma deixa em que se reclama que os judeus não sabem que Jesus Cristo veio para eles: “Entre os judeus acharás/o bem que eles não conhecem” (vv. 532-533); no já referido *Diálogo sobre a Ressurreição*, temem a hipótese de a ressurreição ser real, e o rabino Samuel dirige-se aos centuriões: “Toma um vintém para a cabeleira [...] nem digais que é vivo” (vv. 126-129). Outro caso, associa-se o judeu ao dinheiro, o rabino Levi declarando: “Fundemo-nos todos em crer dinheiro/porque seja nosso, que seja alheio/é Deu verdadeiro” (vv. 303-305). Anotemos o uso de “Deus”

sem “s”, para vincar a unicidade divina, e evitar qualquer presunção de politeísmo. A forma “Deu”, um tanto na linha do italiano “Dio”, evita a analogia com o plural, como sucede no castelhano (“Diós”) e no português (“Deus”). Nesta mesma comédia, há um desafio às doutrinas talmúdicas; no texto vicentino, “talmúdico” é sinónimo de “judaico”: “Façamos Talmude com tantas patranhas” (v. 307). Mais cru é no auto *Exortação da Guerra*: “o fideputa judeu/queres vazar o abismo” (vv. 429-430), enquanto os judeus casamenteiros são identificados ou macerados os fingidores: “Agora que soy guayado/Y negro cristianejo/Andome a calzado viejo/Desnudo, desfarrapado/El mais triste del consejo” (*Juiz da Beira*, copla CCXXII), em que “guayado” deverá significar feito *gioio*, ou seja, gentio.

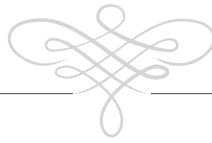
Se efeito o autor queria extrair, decerto criava algum sentimento negativo para com os judeus. Mas podemos talvez admitir que no espírito vicentino não pesava uma repulsa, mas antes aqueles sentidos, já típicos nas canções de escárnio e maldizer, que são peculiares aos contextos dos autos – criticar pelo riso: *ridendo castigat mores*. Consideremos que, do ponto de vista sagrado, Gil não envolve o judeu, como ser imperfeito, nas “obras de devaçam”, mas envolve-o e analisa-o como tipo social (LÁFER, 1963, 28), resultando daqui, no entanto, um certo grau de antijudaísmo.

*O Cancioneiro Geral*, compilado por Garcia de Resende, foi impresso em 1516, cerca de 40 anos antes da *Compilaçam* das obras de Gil Vicente (1562). Se estas foram pouco a pouco saindo da esfera dos salões da corte para um mercado livreiro mais vasto, o *Cancioneiro*, uma vez impresso, ganhou leitores, não apenas na corte, mas fora dela. Trata-se de um simpósio de uns 300 poetas, uns mais, outros menos prolíferos, constituindo uma florescên-

cia do esplendor do reinado manuelino, ilustrado na pedra com os Jerónimos e, na poesia, com este *Cancioneiro*. Abrange poetas e poemas desde meados do séc. xv e, do ponto de vista político-social, as sequelas da legislação sobre os judeus, incluindo na nova figura nominada cristão-novo.

O mar de estrofes contidas na coleção resendina, a par das criações líricas, palacianas, panegíricas e fársicas, dos debates sobre ideias em verso, etc., ainda abrangeu um tempo em que judeus, mouros e cristãos-novos puderam obter lugar nas motivações dos poetas. Não rejeitamos a hipótese de uma leitura feita com atenção, linha a linha e com tempo, identificar, por vezes em subteis formas de poetar, alusões e sugestões peculiares à nova situação social; mas dois poemas são transparentes o bastante, com óbvios excursos envolvendo negativas imagens de cristãos-novos.

A primeira peça é de Álvaro de Brito Pestana – umas trovas dedicadas ou enviadas a Luís Fogaça, vereador da cidade de Lisboa, “em que lhe dá maneira para os ares serem fora dela”. Os ares estariam infetados pelos costumes de muitos ou de todos os componentes populacionais, com suas ambições, suas manhas e seus vícios, pelo que o poeta recomenda ao vereador que proceda à limpeza dos podres ares citadinos: “Para os ares corruptos/dessa cidade saírem,/os devassos,/torpes feitos dissolutos/cumpre que logo se tirem/seus trespassos/Antes que El-Rei o saiba,/que os mande Sua Alteza/lançar fora,/cada um faça que caiba/bom estilo de limpeza/onde mora”. Ambição: “Alguns queres e requerem/que os façam dos pelouros,/por levarem/de todos quanto lhe derem/de cristãos, judeus e mouros,/a s’ajudarem/[...] Querem ser almotacés, juízes, pratos cheios de coelhos e perdizes,/comer do bom



e até dos vizinhos”, mesmo dos que são pobres e mesquinhos. Que fazer para limpar? – “Arruando bem as ruas,/alimpando freguesias/de malícias/e das torpidades suas,/que correm das judiarias/sorráticas,/verão bons entre daninhos,/mas escondem os malvados/malfeitores...”. Os hebreus são fonte de “burlas hebraicas subtis (que) danam verdades latinas,/ensaiando/segundo costumes vis/desensinos por doutrinas/ensinando”. Lamento: “Má hora vimos judeus/e os seus modos viventes/aprendemos,/por subtis enliços seus/em todos maus acidentes nos metemos”, o que nos leva a contrair idênticos modos: “Isto faz o praticar/nossas maneiras judengas:/sem amizade/esperamos nos salvar/com viciosas arengas de maldade”. Marranos são: “São marranos os que marram/nossa fé, mui infiéis/batizados/que na lei velha se amarram/dos negros Abravaneis doutrinados” (RESENDE, 1990, I, 202-222). A menção do nome deve corresponder à pessoa de Isaac Abravanel, figura de proa do judaísmo em Portugal, escriturista e teólogo (pai de Leão Hebreu), diplomata na corte de D. Afonso V, que fugiu do país nos começos de junho de 1483. Inquestionável a qualidade estética do longo poema de crítica social, indubitável é também o sentimento antijudaico.

Similar posição é a de Anrique da Mota, nascido e residente no Bombarral, autor de um longo poema, constituindo como que um auto farsico, envolvendo, por um lado, um cristão-novo, chamado Manuel, de profissão alfaiate, e um nobre, D. Diogo, que poderá ocultar o próprio poeta, a quem furtaram um cruzado lá no Bombarral. Através de uma envolvente intriga que leva o alfaiate a juízo, provando-se haver resposta para o quesito “quem achou a cruzada?” (moeda que em dinheiro português de fins do séc. xx valeria talvez o bastante para comprar um

bom fato): “Não é rei, nem é infante/ou é cristão ou judeu”. Lamenta-se o noviço da nova lei: “Certo eu nasci má hora/em pior fui batizado/pois desde então até agora/sempre em mim mofina mora,/sempre andei atravessado. [...] Que farei, triste, coitado, que não sei já que me faça?/Tudo é bem empregado/em mim, pois tomei de grado/esta lei nova da graça” (*Id., Ibid.*, 169-176). Instantâneos da vida quotidiana, nem sempre eximidos das tensões sociais ou das intrigas populares que algumas vezes caem no infamante. Como geme o povo: “Ai de quem cai nas bocas do povo!”.

Como diz Révah no seu estudo introdutório ao *Diálogo Evangélico*, “Os judeus não estão ausentes, nem do *Cancioneiro Geral*, nem do teatro de Gil Vicente [...] mas aparecem como objeto obrigatório de sátira. Troçam do seu amor ao dinheiro, troçam dos funcionários cristãos-novos, ridicularizam o valor do seu cristianismo, em todo o caso, nenhuma obra de propaganda é feita para os convencer da verdade da religião cristã”. Havendo uma bula da Santa Sé (17/12/1531) a nomear Fr. Diogo da Silva comissário da Sé Apostólica e inquisidor do reino, gera-se alguma surpresa por não se encontrar “nenhum reflexo desta questão” na literatura portuguesa (BARROS, 1950, XXI).

Ora, Gil Vicente, no sermão que pregou à Rainha em 13 de março de 1506, um bom mês antes dos massacres de 19 de abril, advogou a lei afonsina de que nenhum judeu seria obrigado a fazer-se cristão contra vontade. A lei afonsina recebeu incidências do franciscanismo, decerto também dos espirituais, que continuavam a motivar a curiosidade devocional, esperanças em que, abrogado o primeiro Testamento pelo segundo, se entrava já na terceira idade ou no evangelho eterno. No entanto, este é um problema complexo, por a exegese do

pensamento de Joaquim de Fiore ainda não estar plenamente elucidada, apesar do esforço de S. Boaventura na pesquisa da teologia franciscana da história universal. Mas a prudência para evitar qualquer convulsão social terá pesado na prática substanciada naquela lei. O sermão vicentino tem – contra a opinião de que constitui um texto burlesco – um sentido ético, tratando-se de facto de um exercício parenético.

De modo similar, na carta sobre o tremor de terra de 26 de janeiro de 1531, para D. João III, venceu como seria mais importante que os servos de Deus e os pregadores se dedicassem a animar e a confessar os “ainda estrangeiros da nossa fé”, em vez de escandalizá-los e corrê-los só para “contentar a desvairada opinião do vulgo”. No mesmo documento, advogou que “é demais pedir ao judeu/que seja cristão no seu coração” (LÁFER, 1963, 98), numa clara advertência contra a intolerância, partilhando da opinião de dois bispos, D. Fernando Coutinho (Algarve) e D. Diogo Pinheiro (Funchal).

Sendo assim, no pensamento vicentino há duas atitudes: a de quem tinha de cumprir a função dos divertimentos da corte, e os sentimentos do homem para além do dramaturgo e ator. Contudo, na realidade dos factos, o teatro vicentino serviu-se de judeus e cristãos-novos para ornamento e aparato do elenco das personagens cénicas.

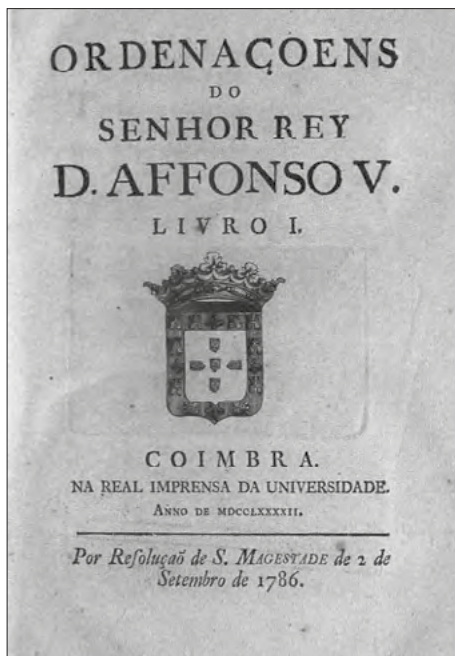
## SUMÁRIO DA INQUISIÇÃO

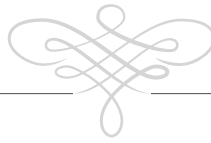
O tribunal eclesiástico, criado pelo Papa Gregório IX no séc. XIII para enfrentar a onda de heresias que percorreu a Europa, atuava com poderes por delegação pontifícia, procedendo à inquirição, indagação, exame e sancionamento das doutrinas e dos desvios doutrinários em relação à ortodoxia romana.

Desta Inquisição medieval, o reino português esteve praticamente isento, pelo menos durante os sécs. XIII a XV, em que se identificam poucos casos, talvez mais abrangidos pela jurisdição episcopal, em concordância com a lei já antiga, codificada nas *Ordenações Afonsinas* (liv. v, tít. 1), que previa as penas a executar pelo braço secular contra agentes de feitiçaria e de heresia.

Os arguidos, uma vez provadas as culpas, quando penalizados, eram pelo Tribunal relaxados ao braço secular; à autoridade civil incumbia aplicar os castigos de acordo com as leis, envolvendo graus de penalidade como confisco de bens, desterro, excomunhão, morte; as sentenças eram lidas e executadas em autos de fé. Em princípio, a Inquisição não visava os judeus em grau de exclusividade, mas, com as mutações político-sociais, judeus e mouros tornaram-se alvos

Folha de rosto das *Ordenações Afonsinas*, edição de 1786.





crônicos, sujeitos ao exame das autoridades eclesiásticas e às sanções executadas pelo poder secular do Estado.

A introdução do Santo Ofício em Castela (1478) e em Aragão (1482) atemorizou as populações judias, pelo que muitos judeus se puseram em fuga, procurando refúgio em Portugal, gerando uma tensão entre a maioria dos cristãos, assumidos como portugueses por concomitância, e a minoria hebraica, imigrante de outra nação, acolhida no reino. A coexistência pacífica fora possível durante séculos, mas o aumento da população judaica modificou o relacionamento. Essa população aumentou a olhos vistos quando, a 31 de março de 1492, os Reis Católicos (Fernando II de Aragão e Isabel I de Castela) decretaram a expulsão dos judeus que pelo reino transitassem a caminho de distantes locais de África e do Oriente ou que nele se tivessem fixado, calculando-se que mais de 100.000 se teriam estabelecido no país.

A legislação régia, por um lado garantindo o acolhimento e por outro impondo as contrapartidas, regulamentou a coexistência, obrigando os judeus e os mouros ao uso, já costume antigo, dos sinais divisivos. Esse costume enfraqueceu com o tempo, sendo reposto em pleno pelas leis de D. João III, que mandou substituir o sinal na altura do peito por uma estrela vermelha de seis pontas, com a grandeza de quatro dedos, colocada nas capas e nos pelotes.

Já antes da expulsão geral de Castela, em Portugal, D. João II praticara atos de intolerância, anotando-se a decisão, tomada nos começos de 1493, de retirar aos pais todas as crianças entre os 2 e os 10 anos, para serem levadas para as ilhas Perdidas (S. Tomé), poucas tendo sobrevivido. Vem a eito lembrar que D. João II ficara magoado com os judeus por causa da suspeita de que Isaac Abravanel (fa-

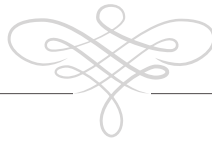
moso, rico, sábio) estivesse mancomunado com o duque de Bragança, D. Fernando, que o mesmo D. João II condenara à morte; o Monarca chamou depois Isaac ao paço, mas este, temendo o encontro, saiu do país rumo a Itália.

Após a diáspora recebida do lado de lá da raia, as comunidades judaicas em breve geraram condições de vida, promovendo a cultura e a religião, abrindo tipografias e ganhando prestígio social que, olhando ao invés, incomodavam os súbditos residentes e também os Reis de Espanha, num tempo em que, malgrado dificuldades, o reino investia na grandiosa gesta dos Descobrimentos.

A legislação joanina tornara os judeus castelhanos como que escravos. Coroado Rei, D. Manuel I negociava o casamento com a princesa Isabel, filha dos Reis Católicos, então viúva, que se valeu do negócio para exigir a D. Manuel uma grave contrapartida: a imediata expulsão dos judeus, mesmo antes dos esponsais. Ensaçando uma satisfação, o Soberano decretou, a 5 de dezembro de 1496, a expulsão de todos os judeus e mouros forros, sob pena de morte e perda dos bens, sendo-lhes dado um prazo de 10 meses para tal. Em abril de 1497, mandou proceder à detenção e espargimento pelas terras do reino das crianças judias menores de 14 anos, dando, porém, mostras de que preferia a conversão; por isso, numa lei de dia 20 do mês seguinte, mandou que durante 20 anos ninguém pudesse inquirir nem incomodar os conversos, nominados cristãos-novos, nome até aí não constante do vocabulário jurídico.

Ocorreu então um assinalado êxodo de famílias que saíam e levavam os seus bens móveis (divisas, joias, valores e saberes mentais, como astrologia, física, etc.), o que obrigou el-Rei, entre outras medidas dissuasórias, a proibir, a 21 de abril de 1499, a saída dos novos conversos.





As tensões étnico-religiosas e o estado psicológico derivado da peste que assolava Lisboa levaram ao conflito que ocorreu no Rossio a 15 de abril de 1506, em que a multidão, decerto integrada por cristãos-velhos e mouros (adversários dos judeus), procedeu à grande matança de conversos, tendo perecido, segundo Damião de Góis, 1900 e, segundo Samuel Usque, 4000 (em abril de 2008, foi inaugurada, no largo fronteiro à igreja de S. Domingos, no Rossio, uma placa evocativa deste massacre, em cerimónia em que estiveram presentes as autoridades civis e religiosas; a inscrição constante no monumento refere “milhares de judeus, vítimas” do “fanatismo religioso”). No ano seguinte, é decretada a igualdade civil entre cristãos-novos e cristãos-velhos (lei de 1 de março de 1507) e, até 1521, D. Manuel guardou as leis e protegeu os súbditos judeus, procurando melhorar o seu cristianismo.

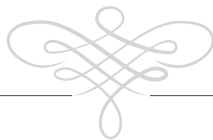
Contudo, a política de integração dos cristãos-novos (minoría) na sociedade cristã não deu os frutos esperados pela ação manuelina, aprofundando-se a bipolarização religiosa e a dualística cisão de cristãos-novos/velhos ou, em resumo, infieis/fieis. Aqueles não mereciam crédito, sendo considerados dissimuladores, fingidos, marranos. O termo “marrano” é objetivo: tal como acontecera sob o domínio árabe, designa os judeus e significa cristãos aparentes ou conversos à força. Não é sinónimo de cristão-novo, pois este pode não viver uma religião na aparência, tendo outra para si mesmo. A tendência foi para colocar sob a duplicidade do marranismo (doença generalizada a toda a Hispânia) também os cristãos-novos, tidos e havidos, por via de regra, como fingidos, contumazes, pertinazes, relapsos, etc., e considerar os judeus íntegros, *anusim*, apóstatas, quando se convertiam deveras.

A unidade cristã do reino parecia frágil. A divisa do Príncipe Perfeito, “pela lei e pela grei”, implica uma trilogia – um rei, uma lei e, como cerne espiritual desta, uma fé. Nascidos em Cruzada, os predicados “português” e “cristão” eram como que indivisíveis, apesar de uma Europa em transe cismático, de uma Hispânia já liberta da presença do domínio árabe, e de endógenos temores de cisões radicadas na diferença religiosa. O serviço do rei deveio sinónimo de serviço de Deus e o criptojudaísmo tornava-se o principal obstáculo a uma unidade total do reino.

Entendeu-se que este carecia de um instituto que vigiasse as ameaças e os delitos, e desse ao reino os instrumentos de correção e repressão. Daí que, na sequência do tolerantismo manuelino, a instituição do Santo Ofício devesse ansiado recurso. Admitido o consenso, renovaram-se as iniciativas diplomáticas, desde logo em 1531, reinando D. João III, num tempo em que, numa população na ordem do milhão de súbditos, cerca de 200.000 eram judeus, que guardavam intimamente a sua fé, apesar de muitos sofrimentos. “Com esta violência contra as leis divinas e humanas ficaram feitos muitos corpos, mas nunca nas almas se lhes tocou” (USQUE, 1989, 224).

Bulas de menor agrado foram emitidas pela Santa Sé (1536 e 1539), um primeiro auto de fé tendo sido efetuado (20/09/1540); todavia, só pela bula *Meditatio Cordis* (16/07/1547) Paulo III suprimiu as limitações antes impostas, dando maior margem de ação ao poder temporal no Santo Ofício, sujeito às regras do processo comum.

Esta fundação de 1547 marca uma nova época na condição judaico-portuguesa, a Inquisição funcionando em conformidade com os regimentos canónico-jurídicos que os inquisidores e os magistrados tinham de cumprir. Admite-se, todavia, que



tenha havido ou erros de cumprimento ou abusos e excessos de observância, o que dá aos exegetas margens de interpretação, quer as materialistas ou economicistas, quer as de natureza jurídica, política e canônica. A Inquisição funcionou como o principal instituto antijudaico, se bem que nas suas atribuições constassem outras formas de vida.

O monitório (18/11/1536) do inquisidor-mor (antes da fundação definitiva) D. Diogo da Silva identifica os sinais, gestos ou costumes que poderiam levar à identificação dos judeus, marranos ou pseudoconversos, para efeitos de denúncia. O elenco contém, só quanto aos judeus, 16 sinais, desde guardar o sábado, até rapar os óleos do batismo aos filhos que tivessem batizado. Alguns sinais são ambíguos, podendo levar a juízo pessoas inocentes, como é o caso de dar a bênção aos filhos, passando-lhes a mão pela cabeça, como que fazendo uma festa, um carinho. Recitar o “Benedictus” (Lc 1, 68-79) na frente de alguém inculto podia colocar o recitante sob suspeita de ser israelita; e se recitasse toda a oração, sem lhe apor, no fim, o *Gloria Patri*, era evidente sinal de judaísmo, por salmodear à moda judaica, sem a invocação da Trindade.

O Tribunal dispunha de um óbvio forte poder, que incluía a censura (qualificação) dos livros, a emissão dos atestados de pureza de sangue (cristãos lídimos), para efeitos de seguir carreiras civis ou eclesásticas. Os processos eram secretos, mas a finalização, pelos autos de fé, era pública.

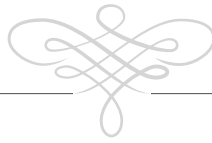
#### APOLOGÉTICA POSTERIOR À FUNDAÇÃO DO SANTO OFÍCIO

Apesar do Santo Ofício, houve teólogos que mantiveram o gosto pela apologética. O Cisterciense Francisco Machado (m. 1567) reservou os ápodos “cães” e “perros” para os mouros, e, quanto aos ju-

deus, fez o possível por os alumiar. Depois de regressar de Paris, onde estudara em 1541, confeccionou em língua vernácula, para ser lido por cristãos-velhos e novos, um tratado que ficou em manuscrito, sem título; mas como numa das margens escreveu “se vos converterdes como espero lendo este espelho” (MACHADO, 1541, fl. B, iiii v), os bibliógrafos registaram a obra com o título *Espelho de Cristãos Novos e Convertidos*, ou *Aljava contra Judeus*, dedicado ao arcebispo eborense D. Henrique, depois Rei.

Ficara espantado com as queixas que ouvira no regresso e perguntava-se por que motivo príncipes e bispos não arranjavam modo de pôr cobro à situação. Por outro lado, reconhece que “o nome de Jesus nestes Reinos andou baixo e abatido” (*Id., Ibid.*) por cada um puxar para seu lado, não sendo todos de uma só crença e uma só fé, o país sendo terra de desvaivadas gentes e crenças, enquanto levas de judeus mal batizados emigravam, entre eles havendo quem apodasse Jesus Cristo, sem reбуço, de *malfacteur*. A crer no testemunho de Nicolau Clenardo, sentia ele que vivia “entre judeus que mais se admiram de haver cristãos, que nós de haver alguns judeus” (CEREJEIRA, 1949, 342). Francisco Machado decidira escrever este tratado a rogo de algumas pessoas “amigas de Deus e zelantes à fé de Cristo, a qual viam desprezada e aniquilada pelos falsos cristãos, os quais chamam novos na fé” (MACHADO, 1541, fl. A, i); o fim da obra é o de “persuadir e demonstrar aos Judeus, pelos seus Doutores e Rabis, e pelos talmudistas e pelos profetas, e pela sua lei, que o Mexia já é vindo”. Andam os judeus “muito enganados e cegos, vestidos com o véu de Moisés, o qual não se há de tirar senão convertendo-se eles à lei de Cristo” (*Id., Ibid.*).

Segue apologetas antijudaicos como Pedro Afonso e Nicolau de Lira, e



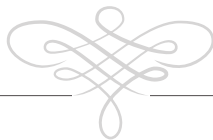
também o Talmude, cujo conhecimento é deficiente; atribui a sua autoria a uma assembleia de autores reunidos no Cairo, a qual também teria procedido à falsificação do Antigo Testamento; e toma o Midrash por um rabino. Considera o Talmude um livro indigno de crédito por cristãos. Rejeita a doutrina judaica, mas não esconde a simpatia pelos judeus enquanto pessoas e o desejo de os salvar mediante a conversão. Admite que haverá muitos sinceros, outros que andam errados, e a esses, porventura injuriados, pede perdão. No fim da obra, confessa tê-la composto em seu favor, desejando que nela encontrem mezinhas para curar as chagas. De passagem, procede à crítica dos reis e dos prelados, por faltarem aos seus deveres, tendo de prestar larga conta pelas ovelhas que tiverem perdido por negligência, e propõe casamentos mistos entre as duas raças, velhos e novos, pois então a nova não ousaria judaizar, em respeito ao cônjuge cristão, educando a prole na fé da Igreja.

O manuscrito termina com uma vivíssima admonição aos pastores e inquisidores, aconselhando-os a olhar pelas ovelhas que lhes estão cometidas e das quais hão de dar contas: reconhece a legitimidade com que o príncipe e os prelados reprimem, de acordo com as leis e ordenações, a heresia, mas não admite a violência a torto e a direito, a responsabilidade pesando sobre a cabeça dos inquisidores, para os quais traduz o capítulo 34 do profeta Isaías, que o dirigira aos “pastores de Israel”: comiam e vestiam do melhor, não cuidando das ovelhas, não procurando trazer as derramadas para junto do rebanho, antes as afligiam e atormentavam sob poder forte e austero; porém, o Senhor pedirá conta e razão da manada e das ovelhas aos pastores; o inquisidor é por elas responsável. Por isso, é precavido no aviso: “Trazei-os ao caminho da verda-

de por vossos santíssimos exemplos, pregações e admoestações” (*Id., Ibid.*). Muito crítico em relação ao alto clero, o *Espelho* não recebeu o *imprimatur* inquisitorial, ficando, por isso, em manuscrito.

O pensamento do Cisterciense não reflete tanto o antídoto condenatório, como o profilático. De algum modo ele situa-se num ambiente que também teve algum florescimento na sua época – o primado da catequização dos marranos e dos judeus. Impedido de chegar aos destinatários do *Espelho* em vernáculo, sentiu-se motivado quando, em 1564, soube que num auto de fé tinham sido queimados cristãos-novos, e reformulou a obra, a que subtraiu as admonições e interpeleções às autoridades civis e eclesiásticas; reescreveu-a em 23 capítulos, em latim, e intitulou-a *Veritatis Repertorium [...] in Hebraeos, Quos Vulgus Novos Vocitat Christianos*, abandonando também as páginas relativas ao debate sobre o Talmude. Terminada em dezembro de 1564, foi impressa na tipografia de João Barreira (Coimbra) em 1567.

Ensina a nova obra que a Lei velha foi dada aos judeus na qualidade de intermediários, pois essa Lei destinou-se a preparar a vinda do Messias. Os judeus têm sofrido, desde os tempos da criação adâmica até aos suplícios da Inquisição, mas isso é culpa dos judeus que entendem a Escritura segundo a carne (letra), mas não segundo a alma, o espírito. O Messias já veio e o que fazem os judeus? Ficam cegos perante a verdade, quer para a compreensão da unidade do povo do reino onde vivem, quer para a apologia da fé católica, pondo em causa o mesmo reino e a Igreja, perante os quais o hebraísmo se assume como inimigo. Para a abertura dos olhos à verdade, conclui com uma *exhortatio* aos neófitos hebreus, quer dizer, aos pseudocristãos que o vulgo designa por cristãos novos: “Esta é a



nossa fé e seja a vossa”. Esclarece que não quer mal aos cristãos-novos, e pede compreensão para el-Rei e para o inquisidor: “Não rogueis mal a quem olha por vossas almas e por vossas vidas”, pois afirma ter composto o livro em favor dos judeus (MACHADO, 1567, cap. 23).

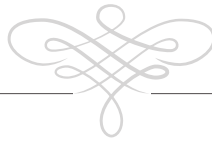
Da mesma época de Francisco Machado são D. João Soares, bispo de Coimbra, e D. Gaspar Leão Pereira, arcebispo de Goa, ambos situáveis no vetor da catequização.

O *Libro de la Verdad de la Fé* (1543) do bispo coimbrão rebate um tanto o islamismo, embora o principal contemplado seja o judaísmo. Escreveu em castelhano, para obter maior audiência, talvez entre os judeus oriundos de Castela, que entendiam melhor o castelhano do que o português. O livro explica a revogação da Lei antiga e a revelação da nova Lei, ou a substituição do princípio da Lei como justiça pelo princípio do amor. Judeu significa amigo de Deus, mas os judeus já não o confessam, ao recusarem a revelação evangélica e a divindade de Jesus e ao combaterem o carácter salvífico dos sacramentos. A teimosia judaica é própria de quem é cego, sendo porfiados e malditos em todos os reinos gentios, cristãos e mouros que, sempre apetentes do Messias – chegam a inventá-los –, são responsáveis pelo surgimento, fora de Israel, de falsos Messias, para denegrirem o verdadeiro.

Na Índia, Gaspar Leão tinha de considerar as religiões presentes na área da sua jurisdição, como bispo e como missionário. Como missionário, competia-lhe o mandamento de se constituir principalmente como catequista, não obstante o arcebispo goês ter via polemicizante, pelo menos em relação aos habitantes muçulmanos, aos quais dirigiu dois livros, o *Desengano de Perdidos* (1573) e o *Diálogo Espiritual* (1578). Quanto ao judaísmo, e na falta de texto de sua autoria, mandou

traduzir o medieval *Tratado* de Jerónimo de Santa Fé (1565), em que a refutação das abominações talmúdicas constitui cerne de problemática, no momento em que a Inquisição se instituía em Goa. O livro de Santa Fé foi apresentado com uma *Carta Pastoral ao Povo de Israel* assinada pelo arcebispo, carta essa até simpática, para evitar questiúnculas de maior. Reconhece que o bem dos cristãos proveio dos judeus, e afirma que judeus e cristãos devem estar do mesmo lado da arena, perante o adversário comum, o islão. Com efeito, em 4 de agosto de 1578, as armas portuguesas, comandadas por el-Rei D. Sebastião, eram tragicamente vencidas em Alcácer Quibir, numa espécie de antecâmara mortuária da monarquia portuguesa. Ignoramos se os judeus da Índia estavam predispostos à aliança sugerida pelo arcebispo goês; mas os judeus residentes em Marrocos, sobretudo os oriundos de Portugal, passaram a festejar a derrota portuguesa, celebrando anualmente, a 4 de agosto, uma festa chamada por vezes Purim de D. Sebastião. “Quien no pecha con Israel, pecha con Ismael”.

Mestre de formação espiritual e carmelita observante, D. Fr. Amador Arrais, no volume intitulado *Diálogos*, estabelece um mapa de temas requeridos por toda a gente motivada para melhor viver e servir o Senhor. No elenco de 10 diálogos, contemplativos da saúde do corpo e da alma, apesar da importância dos diálogos mistagógicos ou de teologia moral e mística, Fr. Amador também considera o cristão na realidade imediata do mundo, até na ordem política, e, sendo problema candente na sua época, faz da “gente judaica” o tema do terceiro diálogo, em 35 capítulos diviso, entre Antíoco e Aureliano. Esse diálogo encerra com uma excelsa alegria, tendo a transfiguração por tema, elegia cujos primeiros versos dizem: “Correi para aqui, indistintamente,



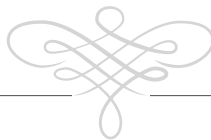
ó descendentes de Isaac. / Ó turba intensamente entregue às tuas ocupações sagradas... Foge, peste inimiga / Aos quais errantes em regiões do vasto mundo, aqui/e ali, persegue o sangue vingador da divindade”. Os versos são um treno a preceito do povo que recusa o que já é conhecido, e que se revelou como homem e como Deus.

Pergunta Antíoco a Aureliano: “Quem trouxe esta praga para Espanha?”. Segue-se uma narrativa da história hebraica na península até ao período em que, sobretudo desde o tempo de D. Fernando, sob certas condições, ela foi aceite no país, aumentando no reinado de D. João II, que se apiedou dos expulsos de Castela, recebendo muitos, a quem permitiu que residissem no reino por tempo limitado. A breve trecho deram maus exemplos, falando mal do Santíssimo Sacramento e, “depois de chuparem todo o Reino com suas usuras, e lhe consumirem as entranhas com suas manhas e onzenas”, melhor fora irem-se embora. Conservou-os D. Manuel, que decretou batismo obrigatório; todavia, o povo hebreu, reprovado por todas as partes do mundo, era tratado com desprezo e ignomínia. Arrais, na esteira de outros, acusa os judeus de incredulidade, de cegueira, procurando afastar os homens de Deus, acumulando pecados, assumidos homicidas e deicidas. “Fingindo-se cristãos, não são nem judeus, nem cristãos”, um mote que alguma vez foi glosado por pregadores de sermões em autos de fé. Profanam, com hipócrita conversão, o sacramento do batismo, possuem todo o melhor que há no reino, sendo el-Rei pobre, dando-lhe muito que chorar a justiça distributiva levada a efeito por cristãos-velhos (ARRAIS, 1974, diálogo III, cap. 2). Cessou a lei judaica, abrogada pelo verdadeiro Messias, mas dos judeus, que descendem de Caim, a cobiça é a razão da obstinação

contra Jesus: “O ganho das feiras é o que pretendem, e não o remédio das almas. Não querem Deus sem bens temporais, e com tal que sejam ricos não temem ofendê-Lo. Adorem os outros o Deus que quiserem, que nós o achamos nos bens que possuímos”. Cruéis, “são como abelhas que, perdido o agulhão [...] não perdem o ânimo de morder” (*Id., Ibid., diálogo III, cap. 33*). Humanamente, não há remédio para a obstinação judaica “por via de disputas e argumentos”, quer dizer: o diálogo entre cristãos e judeus não leva a sítio algum. A dissimulação é o álibi: “persuadidos não ser pecado negar com a boca o judaísmo, que têm no coração e reputam por crença verdadeira” (*Id., Ibid., diálogo III, cap. 2*).

Converso catequizante é o ítalo-português João Baptista d’Este, batizado em Évora, autor de duas obras: *Consolação Cristã e Luz para o Povo Hebreu* (1616) e *Diálogo entre Discípulo e Mestre Catequizante* (1621). Este último escrito não avança para além do já comum argumentário contra as dúvidas judaicas em matéria de fé, mas o primeiro tem valor didático, e até poético, pois constitui uma antológica tradução de salmos pela ordem do alfabeto hebraico, o que daria aos católicos o ensejo de conhecerem uma parte dos livros sapienciais.

O elenco de títulos relativos à matéria antijudaica ou de catequização dos cristãos-novos continuou a ampliar-se, bastando noticiar apenas mais dois exemplos. O primeiro, constituído pela obra do presbítero Francisco Fernandes Prata, que no *(Tratado) dos Sacramentos da Igreja* (1686) expõe os perigos das heresias e no *De Fidei* dedica capítulos ao estudo da relação dos judeus com a fé cristã e ao método de catequizar os infiéis. Este autor já traduzira (1651), com posterior reedição, a *Carta do Rabino Samuel ao Rabino Isaac*, documento medieval de



duvidosa autoria judaica, em que um rabino demonstra, em 27 capítulos, que o Messias era já vindo e que a lei judaica era acabada, ficando demonstrada a destruição da fé judaica e a confirmação da fé católica. O documento, talvez do séc. XIV, durante o domínio dos Almorávidas, também apela aos mouros para abandonarem o Alcorão.

Do lado judaico há réplicas, embora a tendência fosse para evitar polémicas, tanto mais que os escritores viviam no estrangeiro, e também recebiam criar mais dificuldades aos marranos que vivessem ainda no reino; contudo, também nos países onde se abrigaram corriam panfletos antijudaicos, como era o caso da Itália.

Temos disso notícia no libelo de Isaac (Fernando) Cardoso, o filósofo, intitulado *Las Excelencias e Calumnias de los Hebreos* (publicado em Amesterdão, em 1679). O libelo, em defesa dos judeus, apresenta duas tabelas decimais – numa as excelências e virtudes, noutra as acusações e calúnias, a saber: falsas adorações, mau cheiro, menstruação, oração três vezes ao dia com as maldições contra os cristãos e os gentios, proselitismo judaizante, infidelidade aos príncipes que os protegiam nos seus Estados, impiedade e crueza, corrupção da Sagrada Escritura, dissipação das imagens sacras, promoção de sacrilégios e infanticídios, raptando crianças para as matarem e usarem o sangue em ritos abraâmicos.

Impiedoso é o libelo de Isaac Oróbio de Castro (m. 1687), que, no *Israel Vingado* (com edição póstuma, de 1770), coloca os cristãos entre os idólatras.

## PARENÉTICA

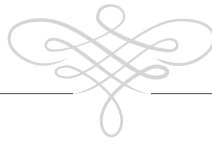
A seguir ao estabelecimento da Inquisição, e durante muitos anos, para além dos sermões proferidos em autos de fé, foram publicados libelos contra judeus. Num



Folha de rosto de *Las Excelencias de los Hebreos* (1679), de Isaac Cardoso.

pequeno inventário dos escritores antijudaicos que após à *Bibliotheca Española-Portuguesa-Judaica*, M. Kayserling só identifica, com datas até ao séc. XVI, títulos de Amador Arrais, João de Barros, Nicolau Dias, Gaspar Leão, Francisco Machado e Diogo de Sá, os demais Portugueses sendo dos sécs. XVII e XVIII, alguns ainda editados no tempo dos Filipes e depois nos reinados de D. Pedro II e D. José I.

O clero secular português, por recato ou por prudência face ao Santo Ofício, porque confiasse que, havendo Tribunal, este resolveria o problema da questão judaica/cristãos-novos, aplicou-se menos na produção literária de apologética antijudaica. Contudo, alguns papéis terão circulado, citando-se o “Papel que prova serem os da nação a causa dos males que padece Portugal”, dos princípios do séc. XVII e já revelado, em que os judeus são descritos como “zangões que nada produzem” e “consomem o mel trazido de longe pelas abelhas”. Não trabalham,



não servem na guerra, não respeitam a lei do sangue, pelo que, se a sua sucessão não for interrompida, mais tarde serão os únicos habitantes do reino. Mais: “far-se-ão nossos senhores e de tudo” (AZEVEDO, 1975, 460-461).

Os autos de fé, tema do regimento do Santo Ofício, eram a face espetacular dos processos inquisitoriais que decorriam em rigoroso sigilo. Com ou sem sangue, os autos apareciam como evento apelativo, sendo espetáculo a que concorriam gentes, mesmo dos arredores das cidades com Santo Ofício, em jeito de romaria, equipadas com farnéis, como se fossem a uma festa, lá passando o dia. Viajantes estrangeiros registaram este e outros aspetos pitorescos e típicos, não deixando de mencionar as pessoas que arranjavam lugares em janelas, para melhor ouvirem as acusações, algumas das quais provocavam mais o riso do que o choro, sendo motivo de mofa, em vista dos mais insólitos delitos chamados à cena, como relata, *e.g.*, François de Tours no seu *Itinerário em Portugal* (1699).

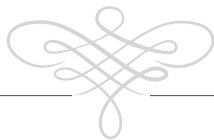
Quanto aos apologetas, também relaxariam um pouco das suas preocupações, em vista dos teores sermonísticos, sempre pondo o judaísmo (caso de autos de fé com judeus ou cristãos-novos) em causa. Conforme ao Regimento, o sermonista tinha de ser orador de qualidade, por isso o inquisidor-mor o escolhia de uma lista de três que lhe era proposta, sendo anunciado por edital. Nem todos os sermões foram publicados em opúsculo ou livro e não dispomos, portanto, da maior parte. O inventário documentado mostra anos, meses, lugares, nome do orador e respetiva ordem religiosa, identificando os de Lisboa (1612-1749), Coimbra (1618-1727), Évora (1615-1710) e Goa (1612-1672).

A título de breve ilustração, noticiamos alguns sermões. O do Dominicano António de Sousa (1624), proferido na conde-

nação do famoso canonista António Homem, sublinha a afronta em que viviam os Portugueses, tanto dentro como fora do país, onde judeus emigrados fundavam sinagogas, levando os demais povos a imaginar que Portugal era um país de judeus. Na ideia do orador, o país estava corrupto de judaísmo, e tudo o que se juntava aos Portugueses contraía a doença. O reino estava pleno de fingidores, de cristãos de aparência e judeus no coração, só o Tribunal da Inquisição sendo remédio para purificar o sangue e a crença.

Num auto celebrado em Évora (1644), o pregador, Fr. Acúrsio de S. Pedro, acusa o relaxado e os seus correligionários de cegueira e pecado, merecendo o castigo do enfeitamento social: “Andais como filhos enfeitados pelas portas alheias, e o pior é que ninguém vos quer à sua” (SÃO PEDRO, 1644, 2v.).

Um terceiro foi pregado por D. Diogo da Anunciação Justiniano, arcebispo de Cranganor, a 6 de setembro de 1705, no Rossio. O réu ia a caminho da fogueira e D. Diogo explana-se na enorme erudição escriturística e de língua hebraica, mantendo-se agarrado ao Antigo Testamento, para demonstrar os erros judaicos. E interpela o condenado: “Mostrai que sois bons judeus [...] confessai os vossos erros arrependidos [...]. E vós, ó desgraçado, que aí estais entre esses confitentes para serdes relaxado, abri os olhos, para que o incêndio em que há de ser consumido o vosso corpo não chegue também a vos queimar a alma” (JUSTINIANO, 1705, 68). O sermão foi criticado por David Neto, *haham* da sinagoga portuguesa de Londres, que escreveu: “A Nação israelita morre pela fé [...] e estes clérigos, e frades, e ministros do Papitismo, por outro nome mariolas de XPTO, vivem dela...” (REMÉDIOS, 1927a, 11). O envolvimento de David Neto ampliou a fama deste sermão.



Ainda amuado com David Neto, Justiniano voltou a ser pregador noutra auto de fé em 1710, orando contra a perfídia judaica e convidando o penitente a confessar o judaísmo e a denunciar o dos familiares. Respondeu a Neto: os judeus são doentes de incurável maleita, mantida pelas mentiras dos rabinos, enganadores do povo; os judeus têm a cabeça podre, melhor, não têm pés nem cabeça, e o esforço para os converter é inútil.

De um modo geral, salvo pequenas diferenças de estilo, o modelo e o teor das dezenas de sermões impressos são idênticos, “longa e fastidiosa travessia pelos livros do Velho e Novo Testamento, dos Padres e Doutores da Igreja, dos Talmudistas e Rabinos, com o intuito de demonstrar a evidência da fé e da doutrina cristãs”, mostrando que Jesus Cristo satisfaz a tipologia messiânica, e que os judeus são ignorantes e parvos porque esperam o Messias contra a razão, e “loucos porque o esperam contra as experiências” (*Id., Ibid., 9*).

No elenco parenético, há também os pregadores que se mostram perplexos com o que designaremos por enigma judaico. É quanto lemos no dizer de Fr. Bernardo Teles, no sermão pregado no Rossio em 1709, sobre a profissão da fé: “Nós logo que nascemos a professamos; vós escondi-la. Pois ou é capaz de observância ou não: se é, como a professais às escondidas? Se não é, como a professais?”. E ainda: “Ou morreis pela lei, ou pela honra, ou por teima; pela lei dizeis que não, porque negais que sois judeus, pela honra também não, porque para nós já a perdestes” (TELES, 1709, 23 e 33).

Os oradores mudavam as almas? Ficariam estas tomadas de “temor e tremor” (Fl 2, 12) divinos, ou ainda mais se afundavam no teatro do terror?

Afins dos sermões dos autos de fé, consideramos os proferidos em desagravo de

sacrilégios contra bens de culto sagrado, sobretudo as violações de sacrários. No decurso dos tempos ocorreram alguns (até, no séc. XIV, em Coimbra), mas os muito posteriores tiveram impacto na piedade popular, pelo menos dois deles: o cometido na paróquia de Santa Engrácia (Lisboa) em 1630, e na igreja de Odiveelas em 20 de novembro de 1671, além de outro proferido no convento arrábido do Espírito Santo da Mealhada (Loures). O sacrilégio de S.<sup>ta</sup> Engrácia foi tema do sermão pregado por Fr. Dionísio dos Anjos, que glosou o salmo 131 (“Surge Domini”), em que defende que Cristo sai mais honrado das injúrias dos seus inimigos, os quais, errando e pecando, apuram as razões da fé cristã e do aumento do amor a Jesus, ainda mais amado quando ausente do vilipendiado sacrário.

Estas ocorrências punham os cristãos-novos sob suspeita. Foi o que se verificou quando um tal António Ferreira, vulgo “pilha galinhas”, assaltou a igreja de Odiveelas e escondeu o Sacramento num canal ao começo do sítio de Carriche, em 1671. O delinquente foi identificado, julgado e teve como pena as mãos cortadas e queimadas, sendo ele mesmo também garrotado, queimado e as cinzas lançadas ao mar. Em 1744, um leigo, frade da Congregação dos Agonizantes, construiu no sítio um pequeno santuário (o Senhor Roubado) em cujas paredes foi colocado um valioso aparelho de azulejaria narrando a história do roubo, do achamento, do desagravo, etc.: “Aqui/ocultou a ingratidão/Do maior roubo a insolência/Mas levantou a clemência/A memória do perdão”.

Teve este delito duas significativas leituras. Uma a do P.<sup>e</sup> António Vieira, num *Papel a favor dos Cristãos Novos no Tempo em que D. Pedro II Publicou Lei de Castigos contra Eles por causa do Roubo de Odiveelas*, papel esse em que aponta o caso da



França – que abolira a distinção entre judeu e católico, nunca mais havendo a distinção entre cristão-novo e cristão-velho para as honras e lugares da república, eclesiásticos e seculares.

Contrária é a tese desenvolvida, com apurado argumentário forense, em *Perfidia Judaica*, por Roque Monteiro Paim, então residente em Madrid. Em três pontos defende radicais acusações. “Os homens de Nação Hebreia, descendentes dos pérfidos e amaldiçoados judeus, são autores e réus do lastimoso, execrável e atrevido caso que sucedeu em a igreja de Odivelas”, sendo obrigação do príncipe cristão “alimpar ao seu reino por todos os meios possíveis dos inimigos da fé” (PAIM, 1671, fl. LV). Aliás, o reinado de D. Pedro II enrijou a legislação anti-judaica. Paim ataca ainda mais os que se converteram à Igreja mas são tornadiços, volvendo à “cegueira do judaísmo”. Ataca os matrimónios mistos, propõe que aos cristãos-novos não sejam concedidos mais officios e dignidades; garante que eles se casam em família segundo a lei judaica e só depois se casam na igreja, para enganar a sociedade; defende a necessidade de garantir a pureza do sangue, a linhagem dos cristãos lídimos, fruto impossível no casamento misto – numa posição adversa à que já fora defendida por outros, segundo a qual esse tipo de casamento ajudaria a acabar com o judaísmo.

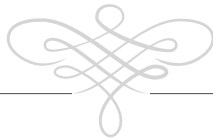
Venturoso libelo, em termos de edições e duração temporal, foi *Centinela contra Judeos*, de Fr. Francisco de Torregoncillo, dos Franciscanos Descalços. Com tradução do escrivão do reino, Pedro Lobo Corrêa, esta obra, cuja 1.<sup>a</sup> edição julgamos ser de 1684, reinando já D. Pedro II, efetuada 10 anos após a castelhana (Madrid, 1674), será reeditada em língua portuguesa pelo menos nos anos de 1710, 1728, 1730 e 1745 (faltavam 5 anos para o início do reinado josefino). Constitui

uma obra complexa, um tanto desalinhada e que, no meio da sequência, insere interlúdios, arvorando textos que aduz como documentos fidedignos, mas de inverosímil realidade.

Avança logo com a enumeração dos terríveis defeitos morais dos judeus: são e serão sempre presumidos e mentirosos, são e foram traidores, dispersos e abatidos, perseguidores da santa fé cristã; e mais: quem favorece os judeus por interesses que deles receba nunca terá bom fim, não se pode confiar neles, nem crer nas suas obras, vivem na ânsia de um Messias. Gasta nisto sete capítulos, introduzindo alegados documentos, tidos por ele como dignos de crédito: uma carta do rei de Edessa para Jesus, e deste em resposta ao dito rei, alegando (Torregoncillo é castelhano) que estas cartas tinham sido achadas na Torre do Tombo...

Entre os capítulos 8 (pouco relevante) e 9, inclui uma alegada carta dos judeus de Roma aos de Portugal e outros papéis, antes de, no capítulo 10, tratar de como os judeus são inimigos da nossa fé. Neste capítulo, versa as diferenças dos judeus sinalados pela Providência divina e com factos miraculosos, um deles em La Guardia – que na edição de 1745 aparece Guarda, sem outra explicação, gerando equívoco (“o menino da Guarda”). Segue-se um extenso documental, mais do que apócrifo: a sentença de Pilatos contra Jesus de Nazaré, também assinada pelos representantes da justiça das doze tribos de Israel. O capítulo 12 di-los inquietos, vangloriosos, sediciosos e semeadores de discórdias, motivos porque roga aos prelados das ordens que os não admitam nelas. Lembra, contudo, a piedade que a Igreja tem para com eles.

Presume-se que o autor tivesse em vista leitores de pouca cultura, para ousar trazer à colação lendas, presunções à moda antiga e motivações apócrifas tidas como



reais dos pontos de vista histórico e jurídico. Nos capítulos 9, 10 e 11, trata de curiosidades que são verdadeiras surpresas, e.g., de onde vem o nome “marranos”: recusa as etimologias árabe e hebraica e aceita que se trata de um epíteto usado pelos castelhanos, para quem “marrano” significa porco – e com propriedade, pois, quando um porco grunhe, logo os demais, como os judeus, acodem.

No capítulo 10, aduz acusações como as relativas aos “assassínios rituais”, aos homicídios cometidos por médicos que usavam venenos para curar mas cujo efeito era mortal, e, enfim, que no Alentejo umas “beatas judias faziam compotas misturadas com a sua própria imundícia” (TORREGONCILLO, 1674) que davam aos frades, muitos tendo confessado que as tinham comido, etc. Pior perfil é o do capítulo 11, que mais parece constituir um colar de ironias destinadas a desacreditar os argumentos antijudaicos, dada a inverosimilhança. Porque, segundo o autor, os judeus têm uns rabinhos que lhes saem do corpo ao fundo do espinhaço; que têm mênstruos como se fossem mulheres; outros, pondo-se a dormir, das suas bocas entram e saem cola e bichos a morder a língua, etc. E também dá sinais para identificar judeus: pelo nariz, a barriga das pernas, a falta de limpeza, as bossas na nuca e por, quando cospem, ficarem com a saliva agarrada à barba. Tudo isto em castigo do que fizeram a Jesus Cristo. Sendo negociantes, andam com a carga às costas, tal como puseram a cruz nos delicados ombros do Senhor. O que, segundo o escritor, condiz com o verso de David, “et dorsum eorum semper incurva” (Sl 68, 24).

*Centinela* continuava a ser o referencial no elenco da bibliografia antijudaica; mas talvez ainda não estivesse esgotada a edição de 1745, resvês às decisões pombalinas em matéria de discriminação socio

-religiosa dos cristãos-novos e/ou judeus, quando apareceu uma novidade: o *Triunfo da Religião Catholica contra a Pertinácia do Judaísmo*, ou *Compendio da Verdadeira Fé*, trazendo anexa uma longa *Exortação Dogmática*, da autoria de Fernando Ximenes de Aragão.

O livro, em 22 capítulos, repete o elenco disputativo de fontes anteriores, não contendo, porém, os exageros peculiares a *Centinela*, embora parta do princípio da grande cegueira e desatino hebraico perante o resplendor da religião cristã, como que reinterpretando o axioma de que a verdade cega quando a luz é muito forte. Procura elevar a sua religião, recapitulando a profecia acerca da vinda de Cristo, os seus milagres na Terra, a autoridade universal da Igreja Católica e os testemunhos da idade apostólica. Com certo aceno de ironia, escreve que entre as excelências da religião cristã deve contar-se a da “reprovação dela pelos judeus”: excelência não seria se os judeus a não reprovassem. Passando pela inevitável tela da messianologia, há, além do primeiro erro, mais dois: afirmar que o Redentor do mundo ainda não é vindo, afirmação que configura “engano e cegueira”; e postular que basta ter fé no “seu Messias” e que toda a gente se pode salvar, mesmo que professe uma religião diferente ou contrária à judaica em público – argumento que é uma crítica aos judeus dissimulados, o que inclui, decerto, os cristãos-novos, de cuja sinceridade se podia desconfiar. Concita os crentes hebreus para a harmonia dos dois Testamentos, tecendo a apologia de Jesus Cristo e defendendo o dogma da Trindade, temas que escandalizam o judaísmo. Considera o povo hebreu “obstinadamente negativo” e aos cristãos-novos olha-os como “infelizes relíquias do judaísmo”. Lança o apelo de Ezequiel a favor da mudança de ideias dos judeus: “Deitai de vós vossas

cegueiras, e maldades, e fazei e criai em vós coração novo e espírito novo”, apesar de terem “a cabeça dura e o coração obstinado” (Ez 18, 31 e 2, 4). Apoiado na profecia de Ezequiel, o escritor pode exercer a rogação a favor do povo judeu, dirigindo essa rogação a Jesus: “Convertei-os, Senhor, a vós, reduzi ao vosso rebanho os perdidos” (ARAGÃO, 1752)

O séc. XVIII ainda propicia a repetição dos argumentos antigos, tendo-se traduzido do italiano *A Verdadeira Fé*, de Jácome Cavalli, e *Sinagoga Desenganada*, de João Pedro Pinamonti, um catequista muito popular ao tempo (1720). Mas julgamos bastante chamar ao fecho da colação o poema epopeico *Triunfo da Religião*, do humanista Francisco de Pina de Melo, em nove cânticos dialogais de um peregrino com atores de religiões (ateísmo, politeísmo, deísmo, libertinismo religionário e cirenaico, maometismo, hebraísmo, luteranismo/calvinismo e incoerentismo). Do longo poema sobre o judaísmo respigamos apenas dois tópicos: “A razão cede à Lei; cede o discurso/À palavra divina: este concurso/Não serve de exemplo à Sinagoga:/o mistério despreza, a lei derroga/Para mostrar na pérfida eficácia/A sua antiga e indócil contumácia” (MELO, 1756, 268). E, por fim, “Quem segue a sinagoga, ou a heresia/Quem aceita o Alcorão e a idolatria/É porque tem o entendimento cego” (*Id.*, *Ibid.*, 313).

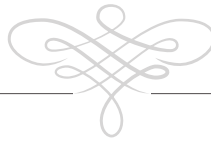
O *Triunfo da Religião* é publicado um ano após o terramoto. Na festa do grande jejum (Yom Kippur, celebrada em meados de setembro) de 1756, na sinagoga dos Portugueses de Londres, o rabino Isaac Neto, filho de David Neto, a quem foi atribuído o libelo *Notícias Recônditas* (incluído nas suas obras editadas em Londres), proferiu um assinalado sermão, depois traduzido para inglês (*A Sermon Preached in the Synagogue of the Portuguese Jews on the General Fast*), sobre o pecado e

o castigo. O corolário define que o terramoto foi um castigo divino contra os Portugueses, pelos males causados aos judeus pela Igreja, e pela Inquisição em concreto, numa leitura providencialista da justiça divina na história.

Idêntica leitura teceram, por um lado, o Cavaleiro de Oliveira, que acusou o reino de idolatria e de abandono da Bíblia, e, por outro, o Jesuíta Gabriel Malagrida, que explicou o desastre devido aos pecados do povo. Ambos foram sentenciados. Em 20 de setembro de 1761, ocorreu o último auto de fé: o Cavaleiro de Oliveira foi queimado em effigie e o P.<sup>o</sup> Malagrida, já demente, queimado em carne viva, depois de previamente estrangulado. O que sucederia a Isaac Neto se vivesse no reino, por tomar o partido das causas morais contra o partido das causas naturais que Pombal preferia que fossem tese oficial e aceite por todos?

Os sinais de recusa crítica da Inquisição foram crescendo, de tal modo que, no discurso dos Jesuítas, e sobretudo do P.<sup>o</sup> António Vieira, se bem que este não advogue a sua extinção, as teses da reforma do Tribunal e a exigência de levantamento das discriminações sociais ganham dramático relevo. A literatura anti-inquisitorial publicada no estrangeiro – e tantas vezes da iniciativa de judeus de origem portuguesa – ganhou audiência.

Entre tantos libelos, cita-se o *Notícias Recônditas do Modo de Proceder a Inquisição de Portugal com os Seus Prezos*. Numa edição de 1821, este libelo é claramente atribuído ao P.<sup>o</sup> António Vieira, se bem que umas *Recondite Notices* tivessem sido publicadas em Londres (1722), em português e em castelhano, como tendo por autor o rabino David Neto. De facto, nenhum deles é o autor, pois tal obra já fora integrada noutra, intitulada *An Account of the Cruelties Exercis'd by the Inquisition of Portugal* (1707), fonte inspiradora de outros relatos.



Vieira ainda denomina o Tribunal de “santíssimo”, mas, em vista do comportamento processual, não merece o adjetivo. Estão em causa o secretismo dos processos e a ditadura das provanças, ou provas de sangue. Fazendo coro com cristãos-novos, Vieira logrou que o Papa suspendesse o Tribunal entre 1674 e 1681, no tempo de D. Afonso VI; mas já muito antes, no reinado de D. João IV, tentara em missão diplomática aproximar os judeus exilados do reino, tendo mantido conversações com figuras de proa da comunidade judaica de origem portuguesa em Amesterdão, sobretudo com o indubitável precursor do moderno sionismo, o madeirense Menasseh ben Israel, em algum momento surgindo a imagem da fundação de um novo Israel no Brasil.

Teorizadores da política, como Manuel Fernandes Villarreal, em *El Político Cristianissimo* (1642), e António Henriques Gomes, em *A Política Angélica* (1647), motivaram reformas no sentido da liberdade religiosa. A Reforma católica, decorrente da reação conciliar às cisões protestantes, também mostrou que a preocupação da Igreja deveria ser a de reunificar os cristãos, em vez de acoimar os judeus, povo sem Estado protetor.

Os estrangeirados deram significativo contributo à crítica do Tribunal. Desde logo nos escritos de Jacob de Castro Sarmiento, e de António Nunes Ribeiro Sanches, que, tendo situado a origem do nome “cristão-novo” no tempo de D. Manuel, notou que ele foi perdendo valia, a ponto de em algum momento já não se distinguirem Portugueses reputados e novamente convertidos, embora a distinção fosse reanimada pela Inquisição. Pouco efeito colheu a lei de Filipe II (24/11/1601) que proibia tratar os cristãos-novos por judeus, marranos, confesos ou cristãos-novos.

A acusação segundo a qual o Santo Ofício se tornara uma máquina de criar judeus ou cristãos-novos arreigou-se. O *Testamento Político* de D. Luís da Cunha, anterior ao testemunho de Ribeiro Sanches, deverá ter exercido mais influência na ação política do marquês de Pombal, ao aconselhar não tanto uma reforma como a progressiva extinção do Tribunal, pois este contribuía para uma cruel sangria da população, que abalava o reino e lhe esgotava os cabedais. Defendeu a existência livre de marranos e também de judeus, ainda que obrigados às muito antigas usanças do bairro separado e dos distintivos. “Cristão-novo” era, para ele, uma injúria.

Judaizantes, criptojudeus, cristãos-novos e Inquisição eram elementos onerosos quando Sebastião José de Carvalho e Melo assumiu as responsabilidades de secretário de Estado e, a breve trecho, de primeiro-ministro absoluto, modelo do regalismo ou despotismo iluminado na condição portuguesa, em 1750, altura em que a situação política, económica e social era um pesadíssimo encargo, com o país fraturado por uma doença constitucional e carecendo de um remédio adequado. Não se atreveu a extinguir o Santo Ofício, mas retirou-lhe o pelouro da qualificação dos livros (05/04/1768) e distinguiu-o com o atributo de Majestade, sob proteção régia, pelo que devinha um instituto policial (20/06/1769), atribuindo-lhe um novo Regimento (01/09/1774). Verificou-se uma progressão, logo assinalada por lei de 5 de outubro de 1768, que aboliu o uso das designações “cristão-novo” e “cristão-velho” no vocabulário jurídico, no que pode ter sido motivado tanto pelo problema geral, como pelo pormenor familiar (seu avô encarou alguns problemas por se ter casado com uma senhora com afinidades com cristãos-novos).

O programa de reforma do estatuto social dos judeus e da Inquisição é quase sincrónico do programa relativo à Companhia de Jesus, tendo sido iniciado antes da questão judaica. Depois de publicar a *Relação das Repúblicas Estabelecidas pelas Ordens Religiosas no Ultramar* (1756), Pombal expulsou do paço (21/09/1757) todos os Jesuítas ali empregados e enviou a dita *Relação* ao Papa, acusando os Jesuítas, aos quais retirou as licenças de exercício do ensino em todas as escolas do reino; pouco depois (a 03/09/1759), promulgou uma lei desnaturalizando-os, proscurendo-os e exterminando-os a todos.

Dois anos antes da lei de proibição das designações, fora posto em circulação um difamatório libelo, intitulado *Dedução Chronologica e Analítica* (1767), atribuído a José Seabra da Silva, mas de certa autoria do marquês de Pombal, no qual a Companhia de Jesus é responsabilizada por todos os males que afligem o reino, e há como que uma transposição do teor ou elenco das calúnias dos judeus para os Jesuítas. “Jesuíta” começou a ser, e consolidou tal significado até muito tarde, um apodo insultuoso. Do mesmo modo que os tradicionalistas usavam os termos “judeu” e “mação”, os secularistas e afins usavam o termo “jesuíta” para classificar todo e qualquer católico, mesmo os leigos empenhados, e qualquer residência de padres recebia logo o atestado de “coio jesuítico”.

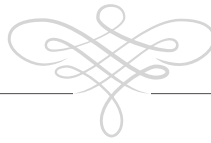
Reformada a Univ. de Coimbra (1772), e dos programas desterrado Aristóteles (fixando a imagem de um Pombal antiaristotélico), pode haver lugar para alguma perplexidade, qual seja a de esclarecer se, ao desterrar Aristóteles, Pombal apenas visou consolidar o desemprego dos Jesuítas, retirando-lhes o farol da magistratura escolástica e iniciando um novo ciclo, o da escolástica pombalina. Aristóteles foi apenas uma desculpa? Curiosamente, já

muito divulgada desde a sua publicação (Paris, 1761), a *Monita Secreta* parece não ter sido utilizada pelo marquês; mas a *Dedução* serviu os seus intentos.

Ambas as causas avançavam, com evidente sucesso. Pelas leis (de 05/10/1768 e 16/02/1773) determinou a queima dos cadastros dos cristãos-novos, abolindo a obrigação dos atestados de limpeza de sangue, e determinando coimas para quem usasse as expressões “cristão-novo” e “cristão-velho”, deste modo abolindo as distinções. A abolição já fora preconizada, entre outros, com maior vigor, pelo P.<sup>o</sup> António Vieira. Nova lei (25/05/1773) mandou trincar e riscar de todos os alvarás, cartas e documentos aquelas odiosas expressões, oficialmente extintas pela lei de 15 de dezembro de 1774). A Inquisição seria extinta, conforme as Cortes Constitucionais de 31 de março de 1821, por decreto da regência, de 5 de abril de 1821.

Curiosamente, Voltaire, em França, tornava-se principal referência do antisionismo ao privilegiar a crítica do Antigo Testamento e do judaísmo, em defesa da religião natural, o que também envolveu a crítica do catolicismo. Contra o antijudaísmo de Voltaire manifestou-se o judeu de origem portuguesa e teórico mercantilista Isaac de Pinto. Na *Apologie pour la Nation Juive* (1762), explica que as críticas de Voltaire se dirigiam aos *ashkenazim* e não aos *déphansim*, em geral cultos e esclarecidos.

As leis que visam sancionar delitos compararam-se a receitas ou prescrições médicas: não curam os males de imediato, nem com eles acabam, antes se cumprem como pedagogia em vista da cura. Neste sentido, a legislação pombalina pôs termo aos atos antijudaicos e/ou anticristãos-novos e marranos, fazendo esmorecer os sinais comuns de antijudaísmo; mas, como nas feridas que deixam costuras na



pele, assim laivos ou resquícios prevaleceram no linguajar ou no imaginário banal, como escórias de um complexo debate.

Expressões de rudimentar antijudaísmo podem ser considerados os provérbios, adágios ou rifões, que tendemos a considerar como produto popular, embora possamos admitir que eles foram, ou são, inventados por letrados, e, por sua repetição e transmissão por outiva, deveriam populares. Há no vocabulário nomes, substantivos e/ou adjetivos que podem nascer da intuição popular, que deu a certas palavras uma significação pela negativa, por lhe parecer ajustada a alguma imagem ou opinião particular acerca de algum comportamento individual ou coletivo. Neste caso, ganharam evolução semântica no sentido da maledicência palavras arvoradas em apodos, alcunhas afrontosas ou motejos como sejam “caifás”, “fariseu”, “judeu”, “judiaria” (fazer ou cometer), “marrano”.

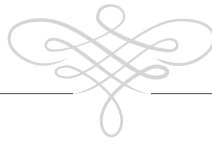
O provérbio requer maior índice de elaboração. Kayslerling registou alguns “Proverbios espanôles de los judíos españoles” (KAYSERLING, 1890, 119), em que apenas um alude a cristãos (“a casalico medio christianico”), mas não registou nenhum de origem portuguesa. Não obstante, há alguns constantes em livros, e outros que estão na outiva: “Para judeu, judeu e meio” (supomos que alguém, para se defender de um judeu, deve fazer-se ainda mais judeu); “A judeu e a porco não metas no teu horto”; “Judeu, dona e homem de coroa jamais perdoa”; “Judeu pela mercadoria, frade pela hipocrisia”; “Judeus em Páscoas, mouros em bodas, cristãos em pleitos, gastam os seus dinheiros”; “Judeu e porco, algarvio e mouro, são quatro nações e oito canalhas” (nações a dobrar!); “Quem é judeu de nação, nem a poder de sabão” (quer dizer: o judeu não deixa de ser judeu, mesmo quando tenta passar por converso a ou-

tra religião). Enfim, um registo pessoal de outiva da Beira transcudana: “Voz de judeu não a escuta o Céu”, “Não tem nem judeu, nem em presente seu”. O nome pegou-se aos Portugueses, a quem os Castelhanos chamavam “judíos” após 1640.

Quando os soldados das invasões francesas violavam igrejas e santuários ouviam-se brados de alma, como o de “morte aos jacobinos, morte aos judeus”, enquanto pessoas suspeitas de marranismo eram acoçadas como aliadas dos Franceses. E, poucos anos depois, no quadro da implantação do liberalismo, foi frequente a ligação do nome “judeu” ao nome “maçon”. Do lado tradicionalista, identificava-se “liberal” como sinónimo de “judeu”, em cada liberal sendo visto um judeu, ou também “gabiru” (corruptela de “habiru”, hebreu). Aqui, como em múltiplas posições ideológicas, há avanços e recuos, ou, como no mar, fluxos e refluxos. Havendo um sim, logo se ergue um não.

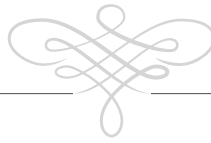
No caso português, parece óbvio que o anti teve um cunho de forte carácter religioso, assente em cristianismo *vs.* judaísmo. Todavia, não podemos ignorar a condição judaica do Nazareno, pois, na fé cristã, o Senhor escolheu um judeu para ser apresentado como Deus humanado. É também inegável que as profecias tinham de se cumprir, pelo que a função dos judeus no processo de Jesus estava pré-determinada. O diálogo, a comunicação e a partilha são valores necessários e urgentes; contudo, nada sabemos acerca da solução do enigma carregado da aporia que é a divindade de Jesus. Podem os cristãos negá-la? Podem os judeus aceitá-la?

**Bibliog.:** **manuscrita:** Biblioteca Nacional de Portugal, reservados, códcs. Alc., 239/236 e 240/270, João de Alcobça, *Speculum Disputationes contra Hebraeos*; **impresa:** ALMEIDA, Cristóvão de, *Sermões Vários Que Pregou o Ilustr.<sup>mo</sup> e R.<sup>mo</sup> Senhor D. Fr. Christovam de Almeida,*



4.ª pt., Lisboa, João Galvão, 1686; ALMEIDA, Fortunato de, *História da Igreja em Portugal*, nova ed. preparada e dirigida por Damião Peres, 4 vols., Porto, Civilização, 1967-71; ARAGÃO, Fernando Ximenes de, *Triunfo da Religião Catholica contra a Pertinácia do Judaísmo ou Compêndio da Verdadeira Fé. Exortação Dogmática*, Lisboa, A. Pedroso Galram, 1752; ARRAIS, Amador, *Diálogos*, Porto, Lello e Irmão, 1974; AZEVEDO, J. Lúcio de, *História de António Vieira*, 2 vols., Lisboa, A. M. Teixeira, 1918-20; *Id.*, *História dos Cristãos Novos Portugueses*, 2.ª ed., Lisboa, Livraria Clássica, 1975; BARROS, João de, *Diálogo Evangélico sobre os Artigos da Fé contra o Talmud dos Judeus*, ed. lit. I. S. Révah, Lisboa, Livraria Stadium, 1950; *Id.*, *Ropica Pnefma*, ed. lit. I. S. Révah, vol. I, Lisboa, Papelaria Fernandes, 1952; CARDOSO, Isaac, *Las Excelencias y Calumnias de los Hebreos*, Amsterdam, Isaac de Castro Taartas, 1679; CEREJEIRA, M. Gonçalves, *Clenardo e a Sociedade do Seu Tempo*, Coimbra, Coimbra Editora, 1949; CONCÍLIO VATICANO II, *Sacrosanctum Concilium*, 1963; CUNHA, Luís da, *Instruções Inéditas de D. Luís da Cunha a Marco António de Azevedo Coutinho*, Lisboa/Coimbra, Academia das Ciências/Imprensa da Universidade, 1929; *Id.*, *Testamento Político*, Lisboa, Seara Nova, 1943; *Danza General de la Muerte; Enciclopaedia Judaica*, 16 vols., Jerusalem, Keter Publishing, 1971; ESTE, João Baptista d', "Sumário de todas as Páscoas, festas e cerimónias judaicas, assim da lei escrita, como do seu Talmud e mais rabinos", in REMÉDIOS, J. Mendes dos, *Biblos*, vol. III, Coimbra, Oficinas da Coimbra Editora, 1927, pp. 21-29; FERRO, Maria José Pimenta, *Judeus e Mouros em Portugal no Século XV*, Lisboa, Centro de Estudos Históricos da Universidade Nova de Lisboa, 1982; FRANCO, J. Eduardo, "Anti-jesuitismo. A face negra da decadência ou o sebastianismo invertido", in MARUJO, A., e FRANCO, J. Eduardo (coords.), *Dança dos Demónios. Intolerância em Portugal*, Lisboa, Círculo de Leitores, 2009, pp. 265-330; FREITAS, Jordão de, *O Marquês de Pombal e o Santo Ofício da Inquisição*, Lisboa, Tipografia da Sociedade Editora J. Bastos, 1916; GOMES, P., "Fr. P. Monteiro e a história da Inquisição", in *Pensamento Português*, 7.º vol., Braga, Pax, 1993, pp. 105-155; HERCULANO, Alexandre, *Portugaliae Monumenta Historica, a Saeculo Octavo Post Christum Usque ad Quintumdecimum...*, 22

vols., Lisboa, Academiae Scientiarum Olisiponensis, 1856-1977; *Id.*, *História da Inquisição em Portugal*, 3 vols., Lisboa, Bertrand, 1975-76; JUSTINIANO, Diogo da Anunciação, *Sermão do Auto da Fé, Que Se Celebrou na Praça do Rocio desta Cidade de Lisboa, junto dos Paços da Inquisição em 6 de Setembro do Anno de 1705*, Lisboa, A. Pedroso Galram, 1705; KAYSERLING, M., *Bibliotheca Española-Portuguesa-Judaica. Dictionnaire Bibliographique*, Strasbourg, Charles J. Trubner, 1890; *Id.*, *História dos Judeus em Portugal*, São Paulo, Pioneira Editora, 1971; LÁFER, Celso, *O Judeu em Gil Vicente*, São Paulo, Conselho Estadual de Cultura, 1963; *O Livro da Corte Imperial*, Porto, Tipografia Progresso, 1910; MACHADO, Diogo Barbosa, *Bibliotheca Lusitana*, vol. I, Coimbra, Coimbra Atlântida, 1965; MACHADO, Francisco, *Espeho de Cristãos Novos Convertidos ou Aljava contra Judeus*, s.l., s.n., 1541; *Id.*, *Veritatis Repertorium per Fratrem Frânciscu[m] Securim Doctore[m] Parisiensem Omnium Minimum Editu[m] in Hebraeos Quos Vulgus Nouos Vocitat Christianos...*, Coimbra, João Barreira, 1567; MARTINS, Mário, "Fr. João, monge de Alcobaça e controversista", *Brotéria*, vol. XLII, fasc. 4, abr. 1946, pp. 412-421; *Id.*, "Adversus judaeus", *Itinerarium*, ano II, n.º 8, 1956, pp. 157-168; *Id.*, "O teatro litúrgico na Idade Média peninsular", *Brotéria*, vol. LXIX, n.º 4, out. 1959, pp. 275-287; *Id.*, "O Livro da Corte Imperial", in ANSELMO, Artur (dir.), *As Grandes Polémicas Portuguesas*, vol. I, Lisboa, Verbo, 1964, pp. 27-49; MELO, Francisco de Pina de, *Triumpho da Religião. Poema Épico-Polémico*, Coimbra, Typographia de A. Simões Ferreira, 1756; MORENO, H. Baquero, "As pregações de mestre Paulo contra os judeus bracarense nos fins do séc. xv", *Bracara Augusta*, vol. XXX, 1976, pp. 139-148; NETANYAHU, Benzion, *The Marranos of Spain. From the Late XIV<sup>th</sup> to the Early XVI<sup>th</sup> Century, According to Contemporary Hebrew Sources*, 2.ª ed., New York, Kraus Reprint Company, 1973; *Ordenações Afonsinas*, 5 vols., Lisboa, FCG, 1984; *Ordenações Filipinas*, 3 t., Lisboa, FCG, 1985; *Ordenações Manuelinas*, 5 vols., Lisboa, FCG, 1984; *Ordenações d'el-Rei D. Duarte*, Lisboa, FCG, 1988; PAIM, Roque Monteiro, *Perfídia Judaica. Discurso Político e Jurídico*, Madrid, s.n., 1671; PAIS, Álvaro, *Colírio da Fé contra as Heresias*, vol. II, Lisboa, Instituto de Alta Cultura, 1956; REMÉDIOS, J. Mendes dos, *Os Judeus em Portugal*, 2 vols.,



Coimbra, Livraria França Amado, 1895 e 1928; *Id.*, “Costumes judaicos descritos por um converso”, *Biblos*, vol. III, 1927, pp. 18-29; *Id.*, “Sermões em autos da fé”, *Biblos*, vol. III, 1927a, pp. 6-17; RESENDE, Garcia de, *Cancioneiro Geral*, 5 vols., Lisboa, INCM, 1990-98; RÉVAH, I. S., *Les Marranes Portugais et l’Inquisition au XVI<sup>e</sup> Siècle, Études Portugaises*, Paris, FCG, 1975; SANCHES, A. N. Ribeiro, *Christãos Novos e Christãos Velhos em Portugal*, Porto, Paisagem Editora, 1973; SANTOS, António Ribeiro dos, *Ensayo de Uma Bibliotheca Lusitana Anti-Rabinica, Memórias de Literatura Portuguesa*, vol. 7, Lisboa, Academia Real das Ciências de Lisboa, 1806; SÃO PEDRO, Acúrsio de, *Sermam, Que Pregou no Acto da Fé, Q[ue] Se Celebrou em a Cidade de Euora, em 21 de Agosto 1644*, Lisboa, Officina Domingos Lopes Rosa, 1644; SARAIVA, António José, *A Inquisição Portuguesa*, 3.<sup>a</sup> ed., Lisboa, Europa-América, 1964; *Id.*, *A Inquisição e os Cristãos-Novos*, Porto, Inova, 1969; SCHWARZ, S., e LITWINSKI, L., *Anti-Semitismo*, Lisboa, Sociedade Industrial de Tipografia, 1944; SOUSA, António, *Sermam Que o Padre Mestre Frey Antonio de Sousa ... Deputado do Santo Officio da Inquisição da Cidade de Lisboa Prégou no Auto da Fé, Que Se Celebrou na Mesma Cidade, Domingo Cinco de Mayo do Anno de 1624*, Lisboa, Geraldo da Vinha, 1624; TELES, Bernardo, *Sermam do Auto da Fé Que Se Celebrou no Rocio de Lisboa, em Domingo 30 de Junho, no Anno de 1709*, Lisboa, Officina de M. e Joseph Lopes Ferreyra, 1709; TORREGONCILLO, Francisco de, *Centinelas contra Judeos*, Madrid, Julian de Paredes, 1674; USQUE, Samuel, *Consolação às Tribulações de Israel*, Lisboa, FCG, 1989; VICENTE, Gil, *Auto da Barca do Inferno; Id., Breve Sumário da História de Deus; Id., Diálogo sobre a Ressurreição; Id., Exortação da Guerra; Id., Juiz da Beira*; VIEIRA, António, *Notícias Recônditas do modo de Proceder da Inquisição de Portugal com os Seus Prezos*, Lisboa, Imprensa Nacional, 1821; *Id.*, *Em Defesa dos Judeus*, Lisboa, Contexto, 2001.

JESUÉ PINHARANDA GOMES

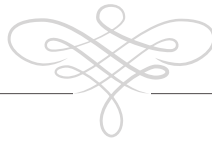


## Antijurisdicismo

O antijurisdicismo é uma corrente do pensamento que podemos localizar a partir do séc. XIX, que se centra na crítica a um determinado entendimento do direito e do papel atribuído ao Estado no processo de criação normativa. A articulação entre estes dois elementos não justifica que se considere que as correntes antijurisdicistas são simultaneamente antiestatistas, como nos comprovam vários entendimentos que advogam uma certa visão do direito e do Estado. Importa ainda esclarecer que esta corrente não é contrária ao direito, embora discuta o seu conteúdo e os seus fundamentos de aplicação. De salientar que as correntes a que faremos referência não se autointitulam de antijurisdicistas, mas têm um património comum ideológico de crítica de uma determinada visão do direito e da sua construção. A análise efetuada resulta, assim, da aceitação deste pressuposto.

Para a compreensão do antijurisdicismo temos de procurar analisar a corrente que justifica a sua essência: o jurisdicismo propriamente dito, doutrina que não pode nem deve ser vista como contrária à analisada, mas que estrutura alguns dos princípios questionados pela corrente em estudo. Alertamos para o facto de o termo “jurisdicismo” ser utilizado numa perspetiva ampla, que engloba não apenas um movimento em concreto, mas ser escolhido para caracterizar doutrinas diferentes em que o elemento do jurisdicismo se encontra presente, designadamente pela relevância atribuída à intervenção do aparelho estadual na produção de normas jurídicas assistidas de coercibili-





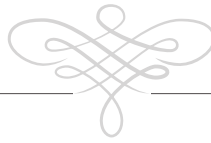
dade. O entendimento acerca da norma jurídica centrado na sua obrigatoriedade é outro aspeto a reter nas construções que integramos nesta classificação.

É princípio geral aceite ao nível do funcionamento de uma sociedade que qualquer comunidade necessita de normas e de princípios de convivência que permitam uma certa ordem social. Os vários autores que se debruçaram sobre estas matérias advogam a existência de uma determinada ordem para o devir social; no entanto, interessa-nos identificar as correntes que se debruçam sobre o aparecimento das normas jurídicas e sua articulação com o Estado. A questão que justifica divisões doutrinárias entre as correntes jusnaturalistas e juspositivistas relaciona-se exatamente com a identificação da origem ou do agente produtor destas normas jurídicas. Para o jurisdicismo, as normas jurídicas criadas não emanam da natureza das coisas nem podem ser acatadas por este facto, mas justificam-se pela existência de uma vontade e de uma autoridade de quem as promulga, tendo em vista o bem comum. A defesa de um direito natural imanente ao Homem, justificativo de um quadro normativo que descende da natureza humana, é, assim, refutada, não constituindo norma habilitante para a sua aceitação. Neste sentido se justifica a criação do próprio Estado de direito, que assenta numa autoridade pública e na normatividade que reside na constituição definida para uma determinada comunidade, da qual emana um conjunto de normas jurídicas produzidas pelo aparelho estadual e cuja coercibilidade explica a aplicação.

Kelsen é normalmente invocado como um autor de referência quando procuramos identificar os antecedentes das construções neopositivistas do direito. Criou a *Teoria Pura do Direito* em 1934, onde advoga que a ciência jurídica é indepen-

dente de qualquer outra área do conhecimento, como a política, a moral ou a sociologia, defendendo que a norma é válida porque integrada no ordenamento jurídico, devendo, por isso, ser obedecida e aplicada pela comunidade. Considera ainda que o direito possui carácter coercitivo exercido apenas pela força física do Estado, e que o direito pertence ao mundo da cultura, ou seja, advém da vontade humana. Afasta, assim, qualquer teoria metafísica do direito, que entende não ter lugar na ciência jurídica. Este elemento é, aliás, o fundamento da crítica que muitos autores aplicaram às posições defendidas por Kelsen, uma vez que afasta o contributo de outras áreas para a formação do jurídico. Kelsen chegará a afirmar que as construções existentes no período em que define o seu entendimento não estão alicerçadas numa teoria científica, uma vez que colocam o direito numa relação de dependência face a aspetos éticos e políticos.

Outro elemento relevante na construção kelseniana centra-se no facto de estabelecer uma hierarquização das normas, devendo as normas subordinadas, com natureza inferior, obedecer à norma superior, apoiada na constituição. A rejeição do direito natural como fundamento do direito é outro dos pilares da construção kelseniana. Neste sentido, afirma: “A ordem jurídica não é um sistema de normas jurídicas ordenadas no mesmo plano, situadas umas ao lado das outras, mas é uma construção escalonada de diferentes camadas ou níveis de normas jurídicas. A sua unidade é produto da conexão de dependência que resulta do facto de a validade de uma norma, que foi produzida de acordo com outra norma, se apoiar sobre essa outra norma, cuja produção, por sua vez, é determinada por outra; e assim por diante, até abicar finalmente na norma fundamental



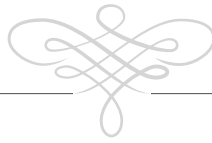
– pressuposta. A norma fundamental – hipotética, nestes termos – é, portanto, o fundamento de validade último que constitui a unidade desta interconexão criadora” (KELSEN, 1999, 166). O jurisdicismo concebe, assim, a obediência ao direito como um valor inerente ao sistema jurídico, que deve ser respeitado como um princípio de funcionamento da ordem jurídica (PENA, 2006, 17).

A rejeição das teses jurisdicistas residiu no facto de se constatar que a prevalência do Estado como agente produtor de normas, com afastamento dos valores de direito natural, conduz frequentemente à aceitação de uma ordem jurídica promotora de desigualdades. Na realidade, encontramos, dispersa na variada produção dogmática produzida, a aceitação de que o Estado nem sempre acautela no direito criado as soluções mais adequadas aos interesses da sociedade. Nestes casos, há quem defenda o recurso à desobediência civil como solução possível e justificável. A crítica da posição do Estado como agente determinante da construção do fenómeno jurídico e, em consequência, do próprio direito produzido, pode ser encontrada em várias correntes do pensamento, destacando-se designadamente a teoria marxista da ditadura do proletariado, que entende que o ordenamento jurídico vigente resulta do predomínio da estrutura burguesa, fruto do sistema capitalista. Neste sentido, advoga a abolição da ordem criada, com a refundação do poder político. No que se refere ao entendimento do Estado, importa mencionar que Marx considera que o Estado burguês é responsável pela exploração do proletariado, gerando situações de desigualdade laboral e social que devem ser abolidas. Referindo-se ao Estado moderno como aquele que se desenvolveu dentro da filosofia tradicional alemã com implicações protestantes, em consequência

do fenómeno da secularização, Marx entende que o conceito de lei surge como o resultado da natureza racional do Homem, encarando-a como uma expressão de liberdade humana e uma limitação da arbitrariedade (AVINERI, 1978, 87). Aceitando que o Estado divide a sociedade entre dois tipos sociais distintos, o do cidadão e o do burguês, menciona que o Estado surge frequentemente como uma organização parcial perante os interesses relevantes da sociedade civil. Refere-se, naturalmente, à defesa dos interesses burgueses.

A corrente anarquista é outra corrente que podemos integrar nos movimentos antijurisdicistas. De entre as várias vertentes existentes na corrente anarquista, há que considerar um elemento de união: o facto de se afirmar que a autoridade e a dominação do Estado não é um vector aceite na organização política, sendo mesmo considerado dispensável. A corrente anarquista considera fundamental alterar a forma como a sociedade encara a legislação produzida pelo Estado. Neste sentido, entende que as leis que sejam opressivas e condicionem a atuação dos cidadãos devem ser combatidas, retirando a legitimidade aos Estados que ajam em desrespeito pelos direitos, liberdades e garantias da comunidade.

De entre os vários autores que poderíamos identificar, centramo-nos em Proudhon, primeiro anarquista que se identifica com esta classificação, enunciando na obra *O Que He a Propriedade?*, escrita em 1840, os fundamentos da sua posição face ao Estado, à religião e ao direito. Defende este autor que a organização da sociedade deve ocorrer de forma espontânea, atacando o papel assumido pelo Estado na tipificação dos comportamentos dos sujeitos. Proudhon defendia como sistema económico alternativo o mutualismo, incentivando os



trabalhadores a auto-organizarem-se em sociedades democráticas, com condições igualitárias para todos os seus membros, em prol do colapso do feudalismo. Sob o capitalismo alertava para a condição de escravidão em que muitos empregados se encontravam, consequência da própria mentalidade burguesa da época (PROUDHON, 1975, 100). O mutualismo advoga um mercado sem intervenções do governo, o que reduziria os valores de custo, eliminando o lucro e os juros. Podemos identificar a influência desta corrente nas novas ideologias surgidas no séc. xx, conduzindo à classificação das correntes do anarcocapitalismo, anarcofeminismo e anarquismo verde. De salientar, no entanto, que os movimentos que desenvolveram as premissas do anarquismo acabaram por atenuar alguns dos pressupostos defendidos pela corrente nos primórdios da sua fundação.

**Bibliog.:** **impresa:** ASCENSÃO, José de Oliveira, *O Direito. Introdução e Teoria Geral*, Coimbra, Almedina, 2016; AVINERI, Shlomo, *O Pensamento Político e Social de Karl Marx*, Coimbra, Coimbra Editora, 1978; CAILLÉ, Alain et al. (dirs.), *História Crítica da Filosofia Moral e Política*, Lisboa, Verbo, 2005; HART, Herbert L. A., *O Conceito de Direito*, Lisboa, FCG, 1994; KELSEN, Hans, *Teoria Pura do Direito*, 6.ª ed., São Paulo, Martins Fontes, 1999; *Id.*, *A Justiça e o Direito Natural*, Coimbra, Almedina, 2001; PROUDHON, *O Que É a Propriedade?*, 2.ª ed., Lisboa, Estampa, 1975; SERRA, António Truyol e, *História da Filosofia do Direito e do Estado. Das Origens, à Baixa Idade Média*, 7.ª ed., Lisboa, Instituto de Novas Profissões, 1982; **digital:** PENA, Lorenzo, *Ideas para Un Mundo Mejor: Un Ensayo Lógico-Político*, 2006: <https://pt.scribd.com/document/118313791/Lorenzo-Pena-Ideas-para-un-mundo-mejor> (acedido a 13 jan. 2017).

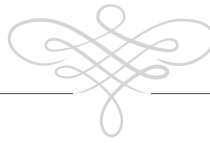
MÍRIAM AFONSO BRIGAS

## Antijusnaturalismo

Para a análise de fenómenos de antijusnaturalismo na cultura portuguesa, importa começar por esclarecer que o termo “jusnaturalismo” não se refere a uma teoria ou corrente de pensamento, antes congrega um conjunto de teorias jusfilosóficas. Neste sentido, é possível afirmar que as teorias jusnaturalistas foram as mais permanentes na história da filosofia jurídica em Portugal, o que acompanha a evolução do pensamento jusfilosófico europeu.

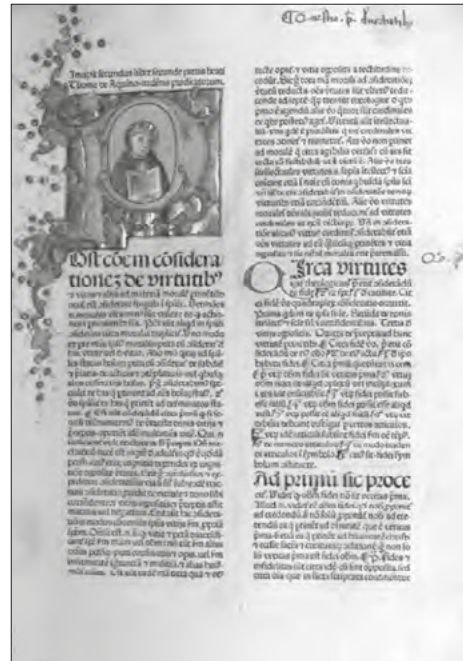
Por isso mesmo, apresentar uma síntese das representações negativas de um tal fenómeno na cultura portuguesa exige que se comece por reconhecer que existem vários jusnaturalismos, histórica e filosoficamente considerados. Assim, podemos dizer com maior propriedade que o jusnaturalismo compreende várias teorias jusfilosóficas que defendem a existência de um direito natural, mas que oferecem diferentes compreensões do que seja esse mesmo direito natural. Daqui decorre uma primeira precaução quanto à identificação de um fenómeno antijusnaturalista, sendo apropriado identificar correntes de crítica às diversas conceções do direito natural que emergem e se desenvolvem no campo das próprias teorias jusnaturalistas. Uma tal complexidade não se traduz, pois, numa equivalente multiplicação dos fenómenos anti, senão que pode circunscrever-se histórica e filosoficamente o antijusnaturalismo a momentos mais restritos.

Neste contexto, o jusnaturalismo encontra-se presente no discurso jurídico português desde a fundação do reino,



não se autonomizando enquanto fenómeno nacional, mas antes correspondendo ao conhecimento e à integração num quadro filosófico matricial do pensamento cristão medieval. Num momento em que o pensamento jurídico não se autonomizava da teologia e da moral, o ambiente intelectual em Portugal faz eco daquela que era a corrente dominante na Europa cristã; ele é dominado por um grupo restrito de juristas *in utroque ius*, formados tanto no direito romano como no canónico.

De facto, o jusnaturalismo escolástico desenvolve-se no quadro do naturalismo filosófico e da teologia cristã de matriz agostiniana, reconciliada decisiva e definitivamente com o racionalismo aristotélico pelo labor doutrinário de S. Tomás de Aquino, cuja síntese integrou não só o vasto *corpus* patrístico e escolástico anterior, mas também o conhecimento dos filósofos pagãos, como Platão e Aristóteles, e dos infieis, como os árabes Avicena e Averróis, e prosseguiu o trabalho de precursores mais diretos, como S.<sup>to</sup> Alberto Magno e os seus discípulos Pedro de Auvergne e Reginaldo de Piperno. A definição tomista do direito fundado na “lei natural”, que é “participação das criaturas dotadas de razão na lei eterna”, imanente à razão divina (TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiæ*, I, II, q. 93, art. 4), revela um percurso histórico de construção do conceito que remonta ao estoicismo grego, que identificou o *logos* como princípio ordenador, e que se adequou particularmente ao pensamento cristão; de facto, os primeiros autores da patrística foram responsáveis pelo aperfeiçoamento de uma teorização que, incidindo não só sobre a reflexão filosófica mas também sobre o discurso jurídico romano (que adotara o conceito de *ius naturale*, conquanto oferecendo formulações distintas), resultou na cristianização do direito

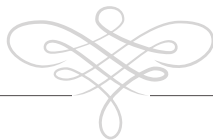


Página da *Summa Theologiæ* (1485), de S. Tomás de Aquino.

natural. No longo processo histórico que é o do desenvolvimento do direito natural cristão, a identificação da essência dos princípios ordenadores da natureza – e, portanto, do próprio fundamento do direito natural – não foi constante ou unívoca e o jusnaturalismo tomista que encontra acolhimento e consagração a partir do séc. XIII integra-se também nesse quadro de controvérsia interna (paradigmaticamente estruturada na oposição entre vontade e razão).

O conceito de direito natural torna-se, assim, fundamental no pensamento escolástico medieval, encontrando-se no centro da compreensão cristã do fenómeno político e jurídico, na confluência das tradições agostiniana e tomista, estabelecendo as bases da limitação do exercício do poder político e do direito de resistência a partir de uma teoria da lei que impõe a subordinação da lei humana à ordem





A identificação de Deus com a natureza, que resulta do pensamento de Uriel da Costa, exprime o naturalismo filosófico que leva ao panteísmo e ao ateísmo característicos também do pensamento de Bento de Espinosa, o que explica a veemente refutação de que foi alvo dentro dos círculos judaicos. Um dos mais destacados críticos portugueses de Espinosa foi Oróbio de Castro, que lhe dirigiu uma violenta crítica – curiosamente, a pedido de João de Brendenburgo, que escrevera contra Espinosa mas que acabara, ele próprio, por ser acusado de espinosismo.

A identificação de Deus com a natureza – da essência com a existência – deve ainda ser compreendida em diálogo com a emergência de uma filosofia moderna em aberta rutura com a filosofia aristotélica, que procurava integrar o novo método científico e o conhecimento nele sustentado. A integração do naturalismo no discurso jurídico e político abrirá, assim, caminho a uma conceção do direito natural muito diferente daquelas do jusnaturalismo escolástico e do neoescolástico, não se esgotando nos círculos judaicos.

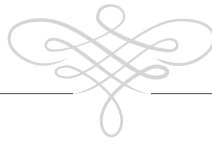
Ainda que esta polémica tenha inflamado o meio judaico europeu e se tenha projetado na evolução do pensamento filosófico moderno, não cremos, todavia, que possa afirmar-se com propriedade que ela seja representativa de uma corrente antijusnaturalista na cultura portuguesa, já que mesmo no meio judaico ela foi objeto de uma empenhada refutação por parte de vários autores, muitas das vezes a pedido das autoridades rabínicas, remetendo-a a um estatuto marginal. A compreensão dominante do fenómeno jurídico continuará a integrar a tradição multissecular que reconhecia a existência de um direito suprapositivo, transcendente, caracterizado como natural como forma de justificar também o seu carácter

universal. O apelo a uma fundamentação do direito natural na estrita razão humana será, no entanto, o elemento basilar da crítica do direito natural que virá a ser desenvolvida posteriormente.

Ainda que possamos recuar temporalmente para encontrar manifestações do que virão a ser princípios negadores do jusnaturalismo, no que respeita à experiência portuguesa, é num Iluminismo (tardio) que se desenvolvem os elementos de uma reformulação do jusnaturalismo em termos que sustentarão, com especial impacto a partir do final do séc. XIX, uma declarada atitude antijusnaturalista.

O Iluminismo foi marcado pela introdução de fórmulas jusfilosóficas que afastaram a compreensão do direito natural de uma matriz mais ou menos constante dentro da tradição escolástica que em Portugal permaneceu (anacronicamente, muitos acusariam) até ao séc. XVIII. Nos sécs. XVII e XVIII, uma conceção marcada pelo naturalismo, pelo empirismo e pelo utilitarismo virá substituir paulatinamente um direito natural teologicamente fundado. A inovação não residiu tanto na introdução de uma conceção racional do direito natural – a escolástica peninsular integrara desde cedo (antes de Grócio ou Hobbes) a razão humana como fundamento discursivo jusfilosófico (que não preterira, todavia, o primado da teologia) –, mas em sustentar-se a compreensão do direito natural num novo conceito de natureza, tal como ela surgia agora desvendada pela ciência moderna, e de fazer aplicar ao pensamento jurídico os mesmos métodos.

É necessário distinguir esta alteração do conceito de direito natural, operada no contexto da reforma da filosofia moderna que tem lugar nos sécs. XVII e XVIII, da negação propriamente dita do direito natural, que ocorrerá nos sécs. XIX e XX; porém, é possível identificar uma



antecipação de premissas que virão a ser usadas no discurso antijustinaturalista nas formulações alternativas de base empirista e utilitarista.

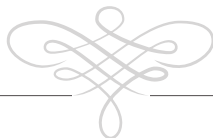
É sobretudo pela influência de Verney que em Portugal se desenvolve, tardiamente, um conceito antimetafísico de direito natural, filosoficamente enquadrado num racionalismo abstrato, sustentado embora no empirismo e utilitarismo característicos do pensamento iluminista, que rejeita assumidamente a tradição escolástica. Deste direito natural fundado na razão humana – uma razão abstrata e imutável e, como tal, universal – seria possível deduzir todas as leis. A subordinação da teologia à ética, tal como propõe Verney no seu *Verdadeiro Método de Estudar* (cartas 11.<sup>a</sup> e 13.<sup>a</sup>), implicava necessariamente uma rutura fundamental com o conceito escolástico, passando o direito natural a ser fundado não na teologia, mas na razão humana.

Outros autores do Iluminismo português vão, no entanto, tentar realizar uma síntese entre a perspetiva inovadora introduzida por Verney e a da segunda escolástica, que era uma tradição fortemente implantada no pensamento jusfilosófico português. É o caso de Tomás António de Gonzaga, que propõe o entendimento do direito natural como o conjunto de leis infundidas por Deus no Homem e que este conhece através da razão (BNP, Coleção Pombalina, cód. 29), ou de Teodoro de Almeida, que, na sua *Recreação Filosófica* (vols. IX e X), fundamenta a universalidade e invariabilidade da razão humana na sua origem divina e entende ser através dessa razão que o direito natural é revelado. Também em José Fernandes Álvares Fortuna (*De Jure Naturae...*, 1815) e em António Soares Barbosa (*Tratado Elementar...*, 1792) se encontra a tendência de retorno a uma conceção metafísica do direito natural, rejeitando a confiança oti-

mista na razão humana como fundamento suficiente do direito natural e reafirmando a necessidade da revelação divina.

Esta tendência – a que não é alheio o absolutismo régio que triunfa no Portugal de Setecentos – só será definitivamente ultrapassada no séc. XIX. A receção do sensismo e do utilitarismo resultará em fórmulas que, a partir da observação da experiência, reconhecem como fundamento da moral e do direito a propensão para a felicidade e a utilidade social como critério aferidor da moral e da justiça, conceção que se adequava, por sua vez, ao individualismo liberal. É o que resulta do pensamento de Joaquim José Rodrigues de Brito, primeiro crítico de Kant em Portugal, e de Silvestre Pinheiro Ferreira, que, assumindo as consequências do sensismo, rejeita qualquer ideia inata de bem e de mal, de justiça e de injustiça, e sustenta que só da experiência podem resultar tais ideias, identificando, assim, a justiça com a utilidade individual e social. Entendimento semelhante encontra-se na obra de António Luís de Seabra, que, partindo de uma posição semelhante quanto ao valor da observação da realidade sensível no processo de conhecimento, identifica o direito com a faculdade moral na qual se articulam os fins do Homem e os meios necessários à prossecução dos mesmos, adaptando ao credo liberal a definição de direito enquanto poder ou faculdade – que fizera o seu percurso desde a segunda escolástica até aos pandectistas.

O séc. XIX português é ainda marcado por uma renovação do Justinaturalismo através da influência do espiritualismo de inspiração krausista, o que é por si demonstrativo de como o Justinaturalismo se exauria nas anteriores correntes de reflexão crítica. Coube a Vicente Ferrer Neto Paiva, figura proeminente da filosofia jurídica portuguesa, uma primeira



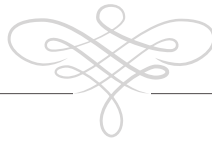
e decisiva assimilação dos postulados do idealismo alemão na filosofia jurídica em Portugal. A natureza humana é, na sua definição do direito, um fundamento objetivo do direito, a par de um fundamento subjetivo, a razão prática. Os direitos naturais absolutos ou originários, que incluem os direitos de personalidade assim como os de propriedade, são aqueles que se fundam exclusivamente na natureza humana e que se integram, assim, facilmente na perspectiva liberal que acentua a dimensão individualista do direito. É também de matriz jusnaturalista o pensamento de José Dias Ferreira – que, no entanto, em crítica a Kant, a Krause e a Ferrer, considera que o direito e a moral têm a mesma origem, reservando ao direito uma função de imposição coerciva da realização daquela parcela do bem necessária à vida humana. A matriz krausista continuará a representar um elemento caracterizador do pensamento jusfilosófico português até meados da déc. de 60, presente em autores como José Maria da Cunha Seixas, José Maria Rodrigues de Brito, António de Sousa Silva Costa Lobo, José da Silva Ferrão de Carvalho Martens, João de Pina Madeira Abranches, Joaquim Maria da Silva e Pedro Amorim Viana.

A referência a este momento de renovação do jusnaturalismo em Portugal justifica-se porque ele consolidou uma conceção de direito natural contra a qual, também a partir da déc. de 60 do séc. XIX, se operou em Portugal a receção e desenvolvimento do positivismo jurídico. O contexto cultural e social que caracteriza o país nas décadas de 60 e 70 do séc. XIX contribuiu para acentuar algumas especificidades do positivismo jurídico português, designadamente no que respeita à especial ligação com os projetos intelectuais e políticos dos sectores socialistas e republicanos.

A receção do positivismo de Comte traduziu-se, no campo da filosofia jurídica, essencialmente na transposição de premissas metodológicas operantes nas ciências naturais; o cientismo revestiu de acrescida autoridade a recuperação do utilitarismo de Bentham e do empirismo, o que operará importantes mutações. Desde logo, a reconfiguração filosófica da própria noção de Homem, agora reconduzida a uma única dimensão, a natural, e donde decorre a progressiva associação do direito à vontade do Homem, fundamento da moral e do direito que radica na própria natureza humana. A justiça deixa de ser, pois, transcendente, para se tornar imanente ao Homem, rompendo-se desta forma com um dos postulados fundamentais do jusnaturalismo. Mesmo a crítica, de pendor mais marcadamente utilitarista, que encontra o fundamento do direito e da moral não na vontade individual mas na utilidade social, fundada numa razão científica, não afasta, antes reforça, a contestação da transcendência do direito, já que os deveres decorrem de uma imposição da sociedade, e é essa mesma utilidade o único critério de atribuição de coercibilidade, que distingue, no discurso positivista, o direito da moral. O positivismo legalista acentuará, de resto, esta dimensão, ao sustentar a obrigatoriedade das normas jurídicas na sanção determinada pelo incumprimento, assegurada pela coerção.

Também a transposição da metodologia própria das ciências naturais condicionou a perceção do objeto científico e a organização do discurso, o que explica a emergência e afirmação da sociologia (ciência social por excelência, construída à imagem das ciências naturais) no plano da ciência jurídica, mesmo em detrimento da filosofia do direito. A preponderância da sociologia no discurso





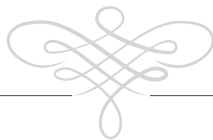
jurídico do período em apreço é bem demonstrativa de como o direito, enquanto fenómeno social, é entendido apenas enquanto direito positivo, variando em função de condições também elas de natureza histórica, social e física – aspeto fundamental em que o positivismo jurídico claramente rejeita a ideia tradicional de um direito natural imutável, permanente e universal.

As primeiras influências mais visíveis no plano académico são as de Francisco Machado de Faria e Maia (“Determinação e desenvolvimento...”, 1878) e de Manuel Emídio Garcia (prefácio ao *Estudo Sociológico...*, 1880), que acolheu no seu magistério do Direito Público, em especial do Direito Administrativo, a exposição das doutrinas sociológicas; mas o papel de principal divulgador do positivismo coube a Teófilo Braga, em particular a partir da regência de Filosofia e de História Universal e Pátria no curso de Letras. Entre os principais títulos em que expõe os princípios do positivismo contam-se *Traços Gerais de Filosofia Positiva* (1877), *Soluções Positivas da Política Portuguesa* (1879), *História Universal* (1878 e 1882), *Sistema de Sociologia* (1884), além de revistas por si dirigidas como *O Positivismo* (1878-82), *Era Nova* (1880-81) ou a *Revista de Estudos Livres* (1883-87). Figura de destacada relevância na consolidação do discurso juspositivista foi também António Henriques da Silva, discípulo de Manuel Emídio Garcia (*cf.*, em especial, a colaboração no *Estudo Sociológico...*, 1880; *Relação da Justiça com a Utilidade*, 1885; e *Elementos de Sociologia Criminal e Direito Penal*, 1905).

Ainda que contestado por nomes como os de Manuel Eduardo da Mota Veiga (*Conferências...*, 1874), Joaquim Alves da Horta (*Critica...*, 1879), José Maria Rodrigues (“O positivismo...”, 1883-85; *Pensamento...*, 1888), Sena Freitas (*O Positi-*

*vismo...*, 1893; *Estudos...*, 1904), Sampaio Bruno (“A propósito...”, 1878), Cunha Seixas (*Princípios...*, 1878; *Galeria...*, 1879; *Ensaíos...*, 1884; *Estudos...*, 1884; *Lucubrações...*, 1885), Oliveira Martins (*O Helenismo...*, 1878; *Da Natureza...*, 1881), Antero de Quental (“A philosophia da natureza...”, 1887), Domingos Tarroso (*Philosophia...*, 1881) e Manuel Ferreira Deusdado (*Ensaíos...*, 1888), o predomínio do positivismo no quadro cultural e académico nacional é bem patente nas alterações promovidas no ensino da Filosofia do Direito: promovida a mudança de designação da cadeira para Sociologia Geral e Filosofia do Direito em 1910, no ano seguinte decretava-se a abolição da mesma do plano do curso de Coimbra e, em 1913, era criada a Faculdade de Estudos Sociais e de Direito, igualmente sem Filosofia do Direito no currículo. A prevalência do positivismo consolidava-se desta forma no pensamento jurídico e permaneceria como corrente dominante, ainda que não incontestada (*cf.* a ação de Paulo Merêa a partir de 1910), até à reintrodução da Filosofia do Direito na Faculdade de Direito de Coimbra em 1936.

As décadas de 30 e 40 do séc. xx serão de tentativa de superação do positivismo no plano jusfilosófico, que assentará na receção do neokantismo, do neo-hegelianismo e do neotomismo, desenvolvendo-se sobretudo no âmbito dos dois últimos uma reabilitação do direito natural (o relativismo axiológico do neokantismo, mesmo não o admitindo, conduzia em sentido diverso). Nos fundamentos da reação ao positivismo, e na que foi para vários autores uma consequente e por vezes militante afirmação do direito natural, a caracterização que emerge do positivismo no pensamento jurídico português é a de uma escola, como nenhuma outra na experiência histórica portuguesa, marcadamente antijustinaturalista.



**Bibliog.: manuscrita:** Biblioteca Nacional de Portugal, reservados, Coleção Pombalina, cód. 29, Tomás António de Gonzaga, *Direito Natural Accomodado ao Estado Civil Catholico*, séc. XVIII; **impresa:** ALMEIDA, Teodoro de, *Recreação Filozofica, ou Dialogo sobre a Filozofia Natural, para Instrução de Pesos Curiozas, Que não Frequentarão as Aulas*, Lisboa, Officina de Miguel Rodrigues, 1758-85; BARBOSA, António Soares, *Tratado Elementar de Filosofia Moral*, Coimbra, Real Imprensa da Universidade, 1792; BRAGA, Teófilo, *Traços Geraes de Philosophia Positiva: Comprovados pelas Descobertas Scientificas Modernas*, Lisboa, Nova Livraria Internacional, 1877; *Id.*, *História Universal*, Lisboa, Nova Livraria Internacional, 1878; *Id.*, *Soluções Positivas da Política Portuguesa: do Advento Evolutivo das Ideias*, Lisboa, Nova Livraria Internacional, 1879; *Id.*, *Systema de Sociologia*, Lisboa, Typ. Castro Irmão, 1884; BRITO, Joaquim José Rodrigues de, *Memórias Políticas sobre as Verdadeiras Bases da Grandeza das Nações, e Principalmente de Portugal (1803-1805)*, Lisboa, Banco de Portugal, 1992; BRUNO, Sampaio, “A propósito do positivismo (relance)”, *Museu Illustrado*, ano 1, n.º 1, 1878, pp. 49-51, 73-75, 121-123, 169-171, 193-195, 217-219, 241-243, 265-267; CARVALHO, Joaquim de, *Oróbio de Castro e o Espinosismo*, Lisboa, Seara Nova, 1940; COSTA, Uriel da, “Três escritos”, in SILVA, Samuel da, *Tratado da Imortalidade da Alma*, Lisboa, INCM, 1982; CUNHA, Paulo Ferreira da, “Direito natural e jusnaturalismo. Teste a alguns conceitos confusos”, *O Direito*, n.º 2, 2001, pp. 301-323; DEUSDADO, Manuel Ferreira, *Ensaios de Philosophia Actual*, Lisboa, Typ. de Eduardo Roza, 1888; FERREIRA, José Dias, *Noções Fundamentais de Filosofia do Direito*, Coimbra, Imprensa da Universidade, 1864; FERREIRA, Silvestre Pinheiro, *Cours de Droit Public Interne et Externe*, Paris, Rey et Gravier, 1830; *Id.*, *Manual do Cidadão em Um Governo Representativo*, Paris, Rey et Gravier, 1834; FORTUNA, José Fernandes Alvares, *De Jure Naturae Positiones Dilucidiori Stylo et Ordine a Doct. Josepho Fernandez Alvarez Fortuna*, Conimbricæ, Typis Academicis, 1815; FREITAS, Sena, *O Positivismo sob o Aspecto Filosófico, Moral, Sociológico e Religioso*, Rio de Janeiro, 1893; *Id.*, *Estudos Sintéticos sobre o Positivismo de Auguste Comte*, Lisboa, Livraria Correia Pinto, 1904; GARCIA, Manuel Emídio, *Estudo Sociológico*

*para a Sétima Cadeira da Faculdade de Direito da Universidade de Coimbra*, Coimbra, Imprensa Académica, 1880; GOMES, Jesué Pinharanda, *Os Conimbricenses*, Lisboa, Guimarães Editora, 1992; *Id.*, “Filosofia e teologia na diáspora do séc. XVI: Samuel Usque, Bernardim Ribeiro e Emanuel Aboab”, in CALAFATE, Pedro (dir.), *História do Pensamento Filosófico Português*, vol. II, Lisboa, Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa/Círculo de Leitores, 2002, pp. 253-262; *Id.*, “Naturalismo e espiritualismo ou saduceísmo e fariseísmo: Uriel da Costa e Samuel da Silva”, in CALAFATE, Pedro (dir.), *História do Pensamento Filosófico Português*, vol. II, Lisboa, Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa/Círculo de Leitores, 2002, pp. 273-284; *Id.*, *A Filosofia Hebraico-Portuguesa*, Lisboa, Guimarães Editores, 2009; HESPANHA, António Manuel, “L’histoire juridique et les aspects politico-juridiques du droit (Portugal 1900-1950)”, *Quaderni Fiorentini per la Storia del Pensiero Giuridico Moderno*, vol. 10, n.º 1, 1981, pp. 423-447; HOMEM, António Pedro Barbas, *O Justo e o Injusto*, Lisboa, Associação Académica da Faculdade de Direito de Lisboa, 2001; *Id.*, *História do Pensamento Jurídico. Guia de Estudo*, Lisboa, Associação Académica da Faculdade de Direito de Lisboa, 2004; HORTA, Joaquim Alves da, *Crítica Hodierni Positivismi Analysis*, Conimbricæ, Typis Academicæ, 1879; MACHADO, Lourival Gomes, *O Tratado de Direito Natural de Tomás António de Gonzaga*, Rio de Janeiro, Ministério da Educação e da Saúde, 1953; MAIA, Francisco Machado de Faria e, *Determinação e Desenvolvimento da Ideia do Direito ou Síntese da Vida Jurídica*, Coimbra, Imprensa da Universidade, 1878; MARTINS, J. P. de Oliveira, *O Helenismo e a Civilização Cristã*, Lisboa, Viúva Bertrand & C.ª, 1878; *Id.*, “Da natureza e lugar das ciências sociais”, *O Instituto*, vol. XXVIII, jun. 1880-jul. 1881, n.º 1, pp. 1-10; n.º 2, pp. 49-62; n.º 4, pp. 153-162; n.º 6, pp. 254-260; n.º 7, pp. 297-306; MONCADA, Luís Cabral de, *O Idealismo Alemão na História da Filosofia do Direito em Portugal*, Coimbra, Coimbra Editora, 1938; *Id.*, *Subsídios para Uma História da Filosofia do Direito em Portugal (1772-1911)*, Coimbra, Imprensa Académica, 1938; *Id.*, *Para a História da Filosofia em Portugal no Século XX*, Coimbra, Boletim da Faculdade de Direito, 1960; PINTO, Eduardo Vera-Cruz, *As Origens do Direito Português: a Tese Germanista*

de Teófilo Braga, Lisboa, Associação Académica da Faculdade de Direito, 1996; QUENTAL, Antero de, “A philosophia da natureza dos naturalistas”, *A Província*, n.º 51, ano 2, n.º 4 de mar. 1887; RODRIGUES, José Maria, “O positivismo e a moral”, *O Instituto*, vol. xxxii, 1884-85, pp. 1-11; vol. xxxiii, 1885-86, pp. 23-33; *Id.*, *Pensamento e Movimento. Estudo Histórico-Crítico sobre o Materialismo Contemporâneo*, Coimbra, Imprensa da Universidade, 1888; ROSA, José, “Isaac Cardoso”, in CALAFATE, Pedro (dir.), *História do Pensamento Filosófico Português*, vol. ii, Lisboa, Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa/Círculo de Leitores, 2002, pp. 284-334; SEABRA, António Luís de, *A Propriedade: Philosophia do Direito para Servir de Introdução ao Commentario sobre a Lei dos Foraes*, Coimbra, Imprensa da Universidade, 1850; SEIXAS, Cunha, *Principios Geraes de Philosophia da Historia*, Lisboa, Typographia da Casa Progresso, 1878; *Id.*, *Galeria de Sciencias Contemporaneas*, Porto, Imprensa Commercial de Santos Corrêa & Mathias, 1879; *Id.*, *Ensaio de Critica Filosofica ou Exposição do Estado Actual da Philosophia*, Lisboa, Typographia da Bibliotheca Universal, 1883; *Id.*, *Estudos de Litteratura e de Philosophia segundo o Systema Pantitheista*, Lisboa, Typographia da Bibliotheca Universal, 1884; *Id.*, *Lucubrações Historicas*, Lisboa, Typographia de Lucas Evangelista Tôres, 1885; SILVA, António Henriques da, *Relação da Justiça com a Utilidade*, Dissertação do concurso a professor na Faculdade de Direito da Universidade de Coimbra, Coimbra, texto policopiado, 1885; *Id.*, *Elementos de Sociologia Criminal e Direito Penal*, Coimbra, Imprensa da Universidade, 1905; SILVA, Samuel da, *Tratado da Immortalidade da Alma*, Amesterdam, Impresso em Casa de Paulo de Ravesteyn, 1623; TARROSO, Domingos, *Philosophia da Existência*, Ponte de Lima, Bibliotheca do Norte, 1881; TEIXEIRA, António Braz, *O Pensamento Jurídico-Filosófico Português*, Lisboa, Instituto de Cultura e Língua Portuguesa, 1983; *Id.*, “A reflexão portuguesa sobre o direito nos sécs. xvi e xvii”, in CALAFATE, Pedro (dir.), *História do Pensamento Filosófico Português*, vol. ii, Lisboa, Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa/Círculo de Leitores, 2002, pp. 647-662; *Id.*, e CUNHA, Paulo Ferreira da, “Filosofia do direito”, in CALAFATE, Pedro (dir.), *História do Pensamento Filosófico Português*, vol. v, t. 2,

Lisboa, Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa/Círculo de Leitores, 2003, pp. 13-70; TEIXEIRA, António Braz, “Filosofia do direito”, in CALAFATE, Pedro (dir.), *História do Pensamento Filosófico Português*, vol. iv, t. 2, Lisboa, Caminho, 2004, pp. 64-116; TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiæ*; VATTEL, Emerich de, *Le Droit des Gens ou Principes de la Loi Naturelle Appliqués a la Counduite et aux Affaires des Nations et des Souverains*, 3 t., Paris, Guillaumin et Ca, 1863; VEIGA, Manuel Eduardo da Mota, *Conferências Religiosas Recitadas na Sé Cathedral de Coimbra em os Domingos da Quaresma*, Lisboa, Imprensa Nacional, 1874; VERNEY, Luís António, *Verdadeiro Método de Estudar: Cartas sobre a Retórica e Poética*, Lisboa, Presença, 1991; VITORINO, Orlando, *As Teses da Filosofia Portuguesa*, Lisboa, Guimarães, 2015.

ANA CALDEIRA FOUTO

## Antilatinismo

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

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

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

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



John Cheke (1514-1557).

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

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



Charles Perrault (1628-1703).

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

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

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



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

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

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

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

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

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





Galileu Galilei (1564-1642).

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

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

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

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



Rei D. Dinis (1261-1325).

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

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

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

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





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

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

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

Posteriormente, ocorreram pequenas mudanças sem qualquer relevância parti-

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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



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

MÁRIO LOPES DA SILVA



## Antilegitimismo

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

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

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

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



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

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

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

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

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



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

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

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

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



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

### O ANTILEGITIMISMO EM PORTUGAL: O ANTIMIGUELISMO

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

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

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



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

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



Rei D. Pedro IV (1798-1834).

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

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



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

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

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

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

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

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





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



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

JOÃO RELVÃO CAETANO  
BEATRIZ MIRANDA

## Antileninismo

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

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



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

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

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

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

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



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

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

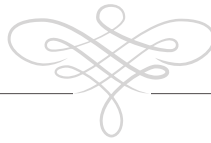


**Bibliog.:** CRISTO, Homem, *O Bolchevismo na Rússia*, Aveiro, Tipografia Nacional, 1919; DOMERGUE, Gabriel, *A Rússia Vermelha*, Porto, Companhia Portuguesa, 1919; JACOBY, J., *Lenine*, Porto, Livraria Lello, 1934; OLIVEIRA, César, *A Revolução Russa na Imprensa Portuguesa da Época*, Lisboa, Diabril,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

ANTÓNIO VENTURA

## Antiliberalismo

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



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

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

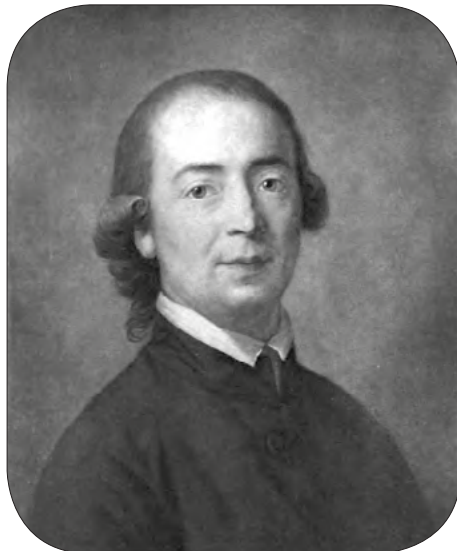
ao modelo do absolutismo de soberania dinástica (trono) e sacralização religiosa (altar), os revolucionários franceses contrapuseram o modelo do liberalismo de soberania popular (cidadão) e regulamentação jurídica (lei). Daí Tocqueville considerar que a Revolução Francesa de 1789 tenha sido essencialmente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

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

Emmanuel-Joseph Sieyès (1748-1836).



Johann Gottfried Herder (1744-1803).





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

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

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

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



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

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

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

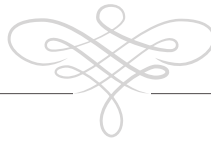


para se garantir em Portugal a marcha da civilização romana-cristã, assaltada pela Revolução” (JESUS, 1932, 62). O tópico da revolução recordava, por um lado, duas origens políticas fundamentais do antiliberalismo europeu – a Revolução Francesa de 1789 e a Revolução Russa de 1917 – e, por outro lado,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

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

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

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

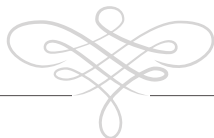


foi desenvolvida pelo jurista-economista José Acúrsio das Neves, nas *Cartas de Um Português aos Seus Concidãos, sobre Diferentes Objectos de Utilidade Geral e Individual* (1822) e na *Continuação das Cartas aos Portugueses* (1823), onde encontramos quer a justificação das intenções reformistas da regência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

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

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





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

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

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

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



Símbolo do Integralismo Lusitano.

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

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

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

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



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

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



Capa da revista *Crusada Nacional* (1922).

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

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

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



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

ERNESTO CASTRO LEAL



## Antilibertinismo

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

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

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

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

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



François Garasse (1585-1631).

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



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

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

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

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



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

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

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





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

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

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



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

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

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

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



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

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



D.R.

José Cardoso Pires (1925-1998).

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



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

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

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

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



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

RUI SOUSA



## Antiliteralismo

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

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

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

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

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

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



Orígenes (c. 185-253).

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

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

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



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

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

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

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

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

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



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

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

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

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

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

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

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

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

ERNESTO RODRIGUES





## Antilivre-cambismo

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

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

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

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



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

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

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

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



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

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

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

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

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

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



José Frederico Laranjo (1846-1910).

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



intrinsecamente legítimos, dos vários grupos sociais.

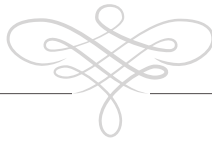
O protecionismo de Laranjo é, em suma, demasiado sofisticado para ser reduzido a um mero antilivre-cambismo. Enquanto deputado progressista, porém, defrontava a necessidade de explicar os seus raciocínios de forma concisa, captando as atenções do potencial auditório pelo menos tanto pela via da componente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

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

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

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

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



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

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

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

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

JOÃO CARLOS GRAÇA



## Anti<sup>o</sup>lobotomismo

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

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

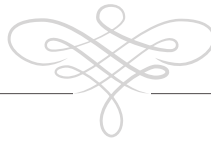
O antilobotomismo assumiu também, no plano mediático, a forma de campanhas internacionais pela desnobelização de Egas Moniz, designadamente a conduzida por Christine Johnson na última década do séc. xx.

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

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

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

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

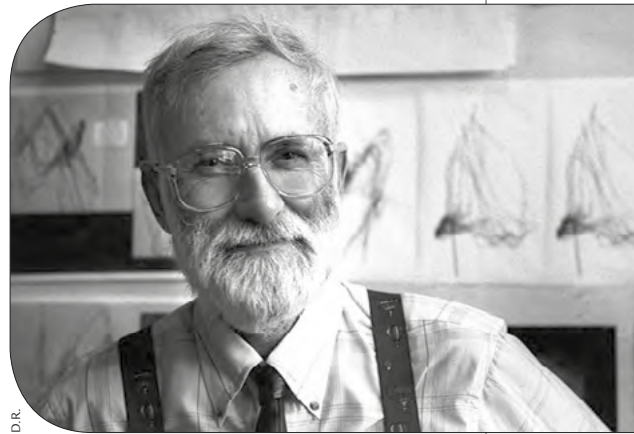


mental. A concentração da atenção nesta área do cérebro prolongou uma modalidade de localizacionismo mitigado. As convicções a este respeito foram ao ponto de alguns, como Miller e Cummings, terem preconizado que o séc. xx seria o século do lobo frontal.

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

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

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



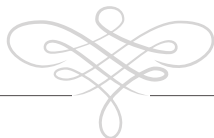
D.R.

**Walter Freeman (1895-1972).**

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

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





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

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

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

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

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

MANUEL CORREIA

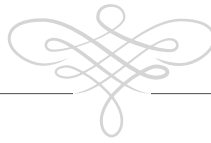


## Antilusitanismo

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

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

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



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

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

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

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



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

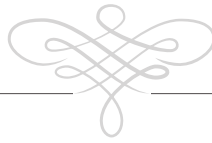
e perene pode ser transposto, estrategicamente em proposta assinalável, para um novo espaço político, numa reconfiguração da geografia dos poderes, qual Fénix renascida. Trata-se de um programa extenso no espaço e no tempo, com diversas e justapostas configurações.

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

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

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

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



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

ORLANDO MIGUEL GAMA  
ALEXANDRA SOARES RODRIGUES



## Antilusofonismo

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

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

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

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



“Mapa cor-de-rosa”.

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

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



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

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

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

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



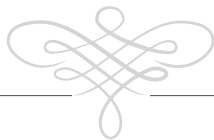
Assim, e porque os povos autóctones, apesar de colonizados, não passaram a ver o mundo como portugueses (por não o serem), o antilusofonismo frisa que, a par do português, na CPLP, se mantêm vivas muitas línguas não oficiais: em Angola, fala-se kikongo, kimbundo, tchokue, umbundo, mbunda, kwanyama, nhaneca,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

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

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

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





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

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

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

JOANA LIMA

## Antilusotropicalismo

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

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

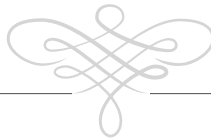
descolonizar, o Estado Novo manipulou o lusotropicalismo para caucionar cientificamente as políticas e as pretensões do Governo português, de forma a convencer a comunidade internacional da excecionalidade do colonialismo luso e a preservar o império colonial. A convite do ministro das Colónias, Sarmento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

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

Gilberto Freyre (1900-1987).



D.R.



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

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

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

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

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

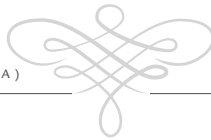
ANA RIBEIRO

## Antiluteranismo (Época moderna)

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

Martinho Lutero (1483-1546).





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

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

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

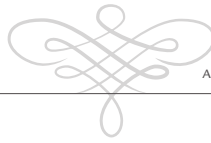
A corrente evangelista, que corria, de modo crescente, pela Europa cristã dos finais da Idade Média ao primeiro quartel da era quinhentista, era polimorfa e tinha raiz popular. Este movimento de largo espectro sofria o impulso de dinâmicas várias, que provinham de religiosos da vida comum a mendicantes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

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

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

## INÍCIO DO COMBATE

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



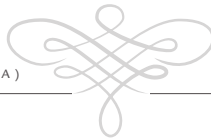
levassem infiltração da heresia protestante. O bispo D. Miguel da Silva, embaixador português em Roma, escrevia, em 1521, a D. Manuel mal acabara de publicar-se o Édito de Worms, referindo a bula de Leão X contra o rebelde frade saxónico, da qual este escarnecera, e o pedido generalizado da cristandade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



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

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

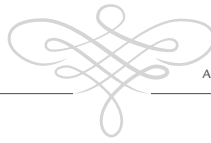
O antigo feitor na Flandres tratava, de resto, com notórios protestantes. Ouvira a pregação de Lutero em Wittemberg, e correspondera-se com este e com Melanchthon, e deles recebeu cartas levadas por Jerónimo Pavia, o Capucho, cunhado do gramático João de Barros, que ousou contrariar as teses do heresiarca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



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

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

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

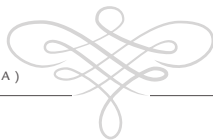


e que veio a ser expulso por conduta escandalosa. Tendo embarcado rumo à Europa, entrou nas Províncias Unidas, converteu-se ao calvinismo e casou-se com uma Holandesa, pelo que o Tribunal da Inquisição o condenou a sair, no auto de fé de abril de 1642, relaxado em estátua. Ao tentar regressar ao Brasil,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

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

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





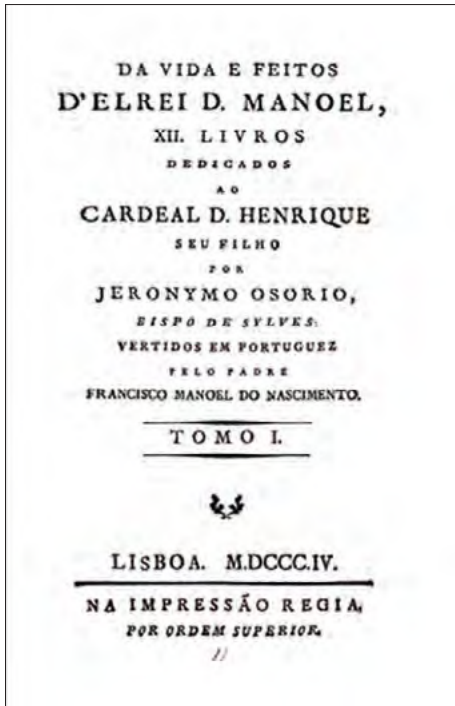
salvação, está isca mui seca ou pólvora para se lhe pegar esta peçonhenta seita, porque toda ela está fundada em liberdade, luxúria e gula. Por esta via, os pregadores desta seita trazem muitos para si, porque pregam que todo o cristão, de qualquer estado que seja, tenha mulher, nem cuidam de obedecer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

### A CRÍTICA PÓS-TRIDENTINA

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

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

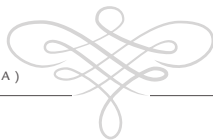
A obra, publicada em 1562, teve rápida repercussão, beneficiando do seu modelar latim ciceroniano. Em finais de Seiscentos, somava 23 edições, traduzida para francês e inglês. De assumido recorte polémico-apologético, visava denunciar as consequências funestas dos erros doutrinários do luteranismo, desacreditar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



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

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

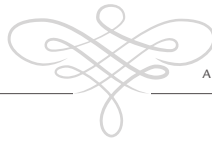
as reuniões clandestinas em que eles tramam a morte e a destruição dos reis e maquinam, com infando crime, o assassinio daqueles por cuja salvação deviam venerar e dirigir preces a Deus". Carrega ainda mais as cores, ao imputar ao programa desta "seita demagógica" o intento de "maquinar, pela fraude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



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

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

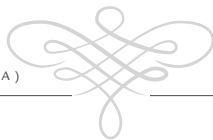
A outra intervenção de D. Jerónimo Osório, que é uma importante referência nesta linha polêmica antiprotestante, surge em 1564, no *De Iustitia, Tratado de Justiça* redigido em latim e impresso em Veneza, que conheceu cinco reedições na era quinhentista. Contudo, a obra já se encontrava terminada há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



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

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

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

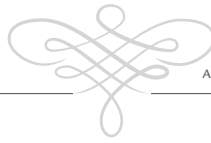


estranheza alguma aquilo que ouvimos dizer: que tu antes de morreres, foste também atormentado e inquietado várias vezes pelo assédio de um pestífero Demónio e que amiúde te viste atribulado por visões medonhas. Pois não é possível que a um tão grande crime não se siga, imediatamente, uma vesânia desumana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

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

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

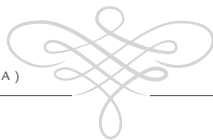
Seguindo a síntese estrutural de Guimarães Pinto, extraída das obras em causa dos autores intervenientes na polémica, fica-se ciente dos vetores que as consubstanciam. Após reconhecer a mestria retórica de Osório, “grande embaixador de palavras e frases”, Haddon justifica o facto de se adiantar em responder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



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

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

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



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

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

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



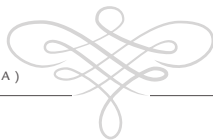
D. Manuel de Almada (c. 1500-1580).

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

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

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



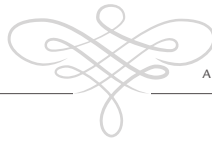


*Doctissimi Virii D. Hieronymi Osorii, Episcopi Syluensis, in Gualterum Haddonum Magistrum Libellorum Supplicum [...] Libri Tres*, conhecido como *Contra Haddon* entre o público acadêmico. Livros destes, “corruptores da sã ortodoxia”, confessa o antístite de Silves, desejaria bem ignorá-los, por fomentarem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

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

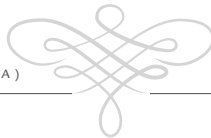
de Osório a Haddon é o da vocação consagrada no seio da vida conventual. Com insistência, o bispo de Silves arremessa aos reformados a causa decisiva que os levou, na Inglaterra, à destruição dos cenóbios masculinos e femininos: o “ódio à castidade, ao qual se juntou a cobiça dos bens com que os religiosos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

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



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

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

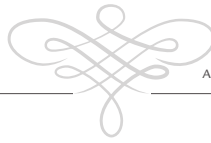


se encontram resultados funestos: “em vez do santo ócio, um negócio infame; em lugar do zelo da pureza, mancebias sacrílegas; em troca da ortodoxia doutrinal, ironias de homem desvairado” (*Id., Ibid.*, 210). Assegura, no entanto, não ter pretendido atacar a Inglaterra, em que ainda “vivem muitos homens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

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

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

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

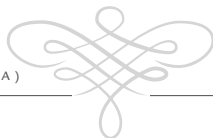


teólogo português, cujos textos compararam a “frioleiras de fanfarrão” (*Id., Ibid.*, 205). Esta polémica acintosa, esgrimida com armas de aço latino, naturais para eruditos renascentistas mas distantes do púlpito vulgar, morreria aqui, até mesmo porque D. Jerónimo Osório ficou a desconhecer essa última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

### A PARENÉTICA E A CENSURA INQUISITORIAL

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

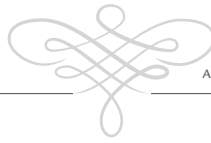
proporcionavam pertinentes ensejos a comentários polémicos e explicações apologéticas. Assim, na missa do segundo domingo do Advento, a 11 de dezembro de 1552, a que D. João III assistia com a família real, um mercador inglês, chegado a Lisboa, acercou-se do sacerdote no momento da elevação e, arrancando-lhe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



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

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

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

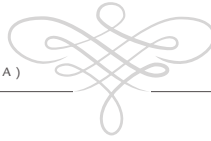


certo, foram também pronunciados no decurso dessas dramáticas circunstâncias históricas. Ao apontar o Inglês, naquele medonho tempo, como herege, o qual “é a Deus injurioso, é em si todo perdido, é à igreja contagioso”, atribui-lhe as malfetorias criminosas cometidas na altura. Assim se expressou, *e.g.*,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

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

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

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

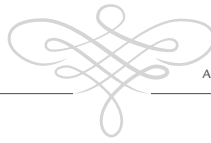


reafirmada em Trento logo no prefácio, tendo-se apressado a minutar fundar-se aquela num erro de Calvino que “nega a infalibilidade das definições dos Pontífices Romanos e dos Concílios”, expressando que, no seu parecer, se devia “mandar riscar como herético”. O desanuviar trazido pelos ventos iluministas,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

#### A CONDENANÇA DO CAVALEIRO DE OLIVEIRA, O “PROTESTANTE LUSITANO”

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

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



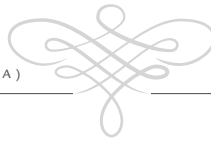
Rodrigues, se distingue “mais pela oposição intransigente ao catolicismo do que pelo espírito de inovação e independência”, animado sempre pelo vivíssimo desígnio de evangelizar a sua pátria, ainda que por motivos mais políticos do que espirituais (*Id., Ibid.*, 165-166). Para ele, o celibato, a abstinência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

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

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

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





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

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

† JOÃO FRANCISCO MARQUES

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



## Anti<sup>o</sup>maçonismo

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

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

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

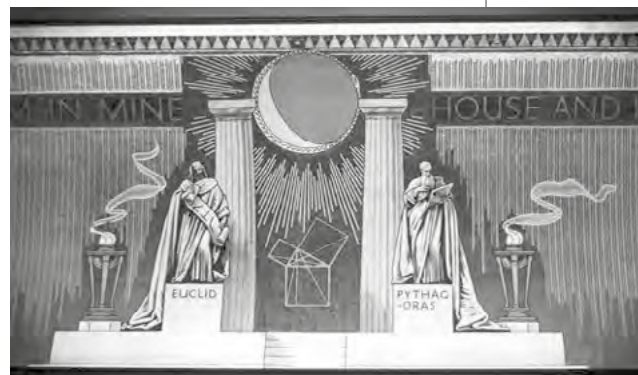
momento, e a qual atingiu a Maçonaria apenas por tabela” (RAMOS, 2009, 322).

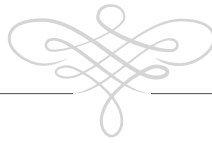
A disseminação de lojas maçônicas, de há quase 300 anos a esta parte, provocou uma forte corrente de condenação, de crítica e de perseguição a esta novíssima forma de associativismo, para promover ideias novas e criar grupos coesos, assentes em vínculos de fraternidade ritualmente selados.

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

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

**Pormenor do interior da Grande Loja de Londres.**





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

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

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

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



THE  
CONSTITUTIONS  
OF THE  
FREE-MASONS.

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

For the Use of the *LODGES*.



LONDON:

Printed by WILLIAM HUNTER, for JOHN SENEX at the Globe,  
and JOHN HODGE at the Flower-de-luce over-against St. Dunston's  
Church, in Fleet-street.

In the Year of Maſonry — 5713  
Anno 'Domini — 1713

262 a 81

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

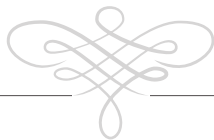
A fraternidade era estruturante do ideário das lojas, onde se acolhiam e toleravam diferentes modos de pensar, de acreditar e de idealizar novos modelos de sociedade. Embora se aconselhasse a fé monoteísta e o respeito pelos poderes instituídos, as lojas eram apresentadas como um espaço de debate livre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

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

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

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

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



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

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

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

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

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

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

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

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

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



**Papa Clemente XII (1652-1740).**

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



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

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

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

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

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

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



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

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

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

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

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

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





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

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

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

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

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



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

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

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

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

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

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

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



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

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

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

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



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

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

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

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

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

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



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

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

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

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

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



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

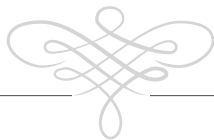
Acentuaram-se, a partir das duas últimas décadas do séc. XVIII, as denúncias que apontavam para a constituição de uma rede maçónica em Portugal, tendo como epicentro principal a cidade do Funchal, que era um porto estratégico de passagem de viajantes franceses e ingleses. As denúncias e devassas incluídas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

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

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

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

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



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

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

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

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

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

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

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

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

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



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

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

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





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

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

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

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

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

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



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

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

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

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

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

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



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

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

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

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

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

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



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

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

*Definitionum et Declarationum de Rebus Fidei et Morum*, Barcelona, Herder, 2006; DÉSAGULIERS, John T., “Dedication to his grace, the duke of Montagu”, in ANDERSON, James, e DÉSAGULIERS, John T. (orgs.), *The Constitutions of the Free-Masons, Containing the History, Charges, Regulations of that Most Ancient and Right Worshipful Fraternity*, London, William Hunter, 1723; DIAS, Cunha, *A Maçonaria em Portugal*, Lisboa, Celta, 1930; DIAS, Graça, e DIAS, José S. Silva, *Os Primórdios da Maçonaria em Portugal*, vol. 1, t. 1, Lisboa, Instituto Nacional de Investigação Científica, 1980; ECO, Umberto, *O Cemitério de Praga*, Lisboa, Gradiva, 2011; *Id.*, *Construir o Inimigo e Outros Escritos Ocasionalmente*, Lisboa, Gradiva, 2011; FRANCO, José Eduardo, e PEREIRA, Zélia, “A construção do mito jesuíta no discurso maçónico em Portugal (1869-1910)”, in BENIMELI, José A. Ferrer (coord.), *La Masonería Española en el 2000. Una Revisión Histórica*, vol. 11, Zaragoza, Centro de Estudios Históricos de la Masonería Española, 2001, pp. 573-591; FRANCO, José Eduardo, e RITA, Annabela, *O Mito do Marquês de Pombal. A Mitificação do Primeiro-Ministro de D. José I pela Maçonaria*, Lisboa, Prefácio, 2004; FRANCO, José Eduardo, *O Mito dos Jesuítas. Em Portugal, no Brasil e no Oriente (Séculos XVI a XX)*, vol. 11, Lisboa, Gradiva, 2007; GIL, Federico R. Aznar, “La Iglesia Católica y la masonería: incompatibilidad teológica?”, in BENIMELI, José Antonio Ferrer, *Masonería y Religión: Convergencias, Oposición, Incompatibilidad?*, Madrid, Editorial Complutense, 1996, pp. 187-229; GREGÓRIO XVI, *Mirari Vos*, 1832; IBÁÑEZ, Amparo Fonseca, “La obediencia, fuente de poder. Masones y Jesuitas del siglo XIX”, in ENCISO, José Eduardo Rueca, *Los Imaginarios y la Cultura Popular*, Bogotá, Cerec, 1993, pp. 66-87; LOJA, António Egídio Fernandes, *A Luta do Poder contra a Maçonaria. Quatro Perseguições no Século XVIII*, Lisboa, INCM, 1986; MACEDO, José Agostinho, *Censuras a Diversas Obras*, Lisboa, Academia Real das Ciências, 1901; MACKEY, Albert Gallatin, *Os Princípios das Leis Maçônicas*, 2 vols., São Paulo, Universo dos Livros, 2009; MARQUES, A. H. de Oliveira, *História da Maçonaria em Portugal*, vols. I-III, Lisboa, Presença, 1990-97; MENDONÇA, Zuzarte de, *A Maçonaria. O Seu Programa e a Sua Ação*, Póvoa do Varzim, Livraria Povoense, s.d.; MOLLÉS, Dévrig, *La Invención de la Masonería. Revolución Cultural: Religión, Ciencia y*



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

JOSÉ EDUARDO FRANCO  
FERNANDA SANTOS

## Antimaniqueísmo

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

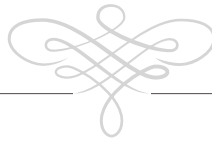


Trevas, a sul, chefiado pelo Príncipe das Trevas. Entretanto, porém, em estado de interpenetração e de luta, sucedem-se várias emanações, ou *aiona* (*saecula*, em latim), do Pai da Luz, entre as quais Jesus e o próprio Mani, vindos ao mundo material para despertar Adão, que fora criado por malícia para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

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

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

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



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

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

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



S. Cirilo de Jerusalém (313-386).

lagianismo, à integração do mal moral na providência divina.

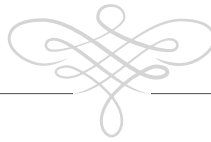
Na continuidade com este antimaniqueísmo fundamental, podemos encontrar duas avultadas teodiceias do pensamento medieval em S. Boaventura e em de S. Tomás de Aquino. No pano de fundo, estariam as recentes convulsões que haviam incendiado a Europa a partir, precisamente, de traços comuns que permitem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

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

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

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





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

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

JOSÉ CARLOS LOPES DE MIRANDA



## Antimaoismo

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

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

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

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

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



**Mao Zedong (1893-1976).**

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

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



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

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

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

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

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

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

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

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



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

SARA TOTTA



## Anti<sup>o</sup>maquiavelismo

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

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

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

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

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

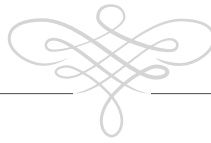
Um resquício de antimaquiavelismo, portanto, dificultou uma correta compreensão das dinâmicas de receção e rejeição de Maquiavel, das suas obras e das suas ideias em Portugal, até aos tempos recentes, que têm inaugurado uma nova e vivaz fase de investigação, a qual está a mudar em vasta escala a perceção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



Nicolau Maquiavel (1469-1527).

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

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



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

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

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

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

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



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

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

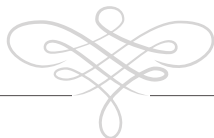
Foi somente com a crise dinástica de 1580-1581, e a inauguração de uma fase de reorientação da cultura portuguesa em forte entrelaçamento com a espanhola, que se verificou uma alteração decisiva na evolução do antimaquiavelismo em Portugal, o qual, seguindo o interesse crescente dos leitores por *O Príncipe*,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

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

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

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





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

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

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

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

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

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

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

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

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

GIUSEPPE MARCOCCI



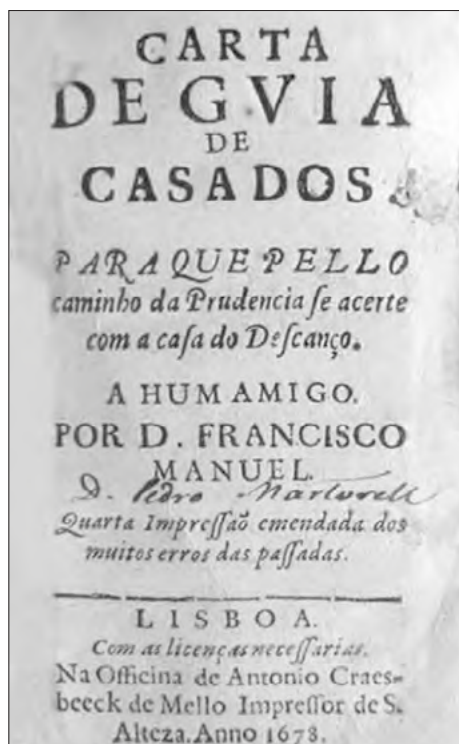
## Antimarialvismo

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

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

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

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



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

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

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

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

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



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

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

HELENA ISABEL JORGE

## Antimarxismo

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

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

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



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

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

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



D.R.

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

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



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

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

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

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



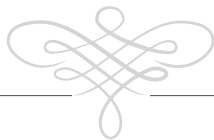
Mikhail Bakunin (1814-1876).

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

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

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





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

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

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



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

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

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

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

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

SARA TOTTA



## Antimaterialismo

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

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

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

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

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

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

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



Fr. Manuel do Cenáculo (1724-1814).

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

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



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

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

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

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

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



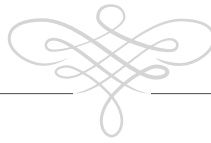
extrema simplificação, considerando que não há vestígios de vida psíquica no sentido tomado usualmente, porque tudo se reduz a simples fenómenos físicos e químicos. Trata-se de um materialismo reductor, fundamento de inteligibilidade. No panorama português, foi Bombarda quem mais longe levou o pensamento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

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

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

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

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



Leonardo Coimbra, de Eduardo Malta (1919).

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

Outro eminente intelectual materialista e antimetafísico foi o médico Abel

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

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

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



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

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

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

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





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

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

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

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

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

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

SEBASTIÃO FORMOSINHO

## Antimecanicismo

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

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





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

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

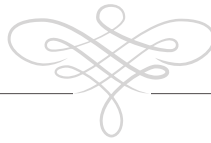
O mecanicismo como doutrina filosófica caracterizou a física como a mais importante disciplina científica no panorama das Luzes. Tal como os vários iluminismos europeus, também o português procurou ter um carácter omnicompreensivo e multidisciplinar, tentando conciliar as filosofias de René Descartes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

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

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

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

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



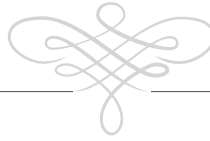
um pseudónimo de Verney), assume claramente uma posição antiescolástica (Antiescolasticismo); mas também recusa o racionalismo científico metafísico, em especial o cartesiano, não obstante a grande veneração que demonstra pelo filósofo que derrubou o aristotelismo escolástico no seio da física. Contudo,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

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

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

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

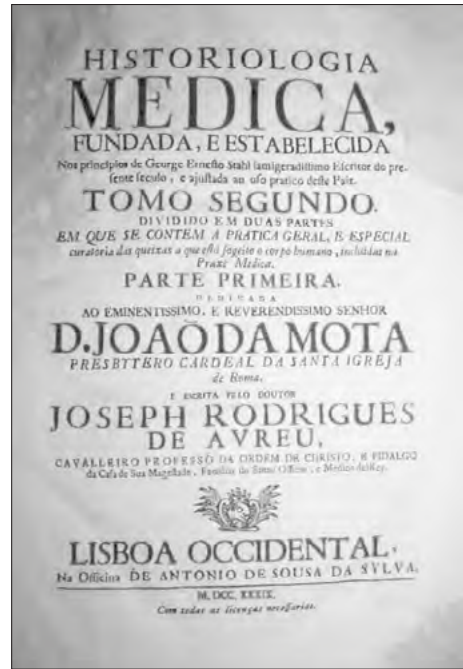
Contra os exageros mecanicistas se ergueram António Nunes Ribeiro Sanches (1699-1783) e, como foi referido, Teodoro de Almeida, que procuraram um princípio imaterial e espiritual para explicar a vida e os fenómenos dos organismos, na esteira do médico holandês Herman Boerhaave. Entre nós, o primeiro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



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

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

**António Ribeiro Sanches (1699-1783).**



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

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

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



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

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

SEBASTIÃO FORMOSINHO

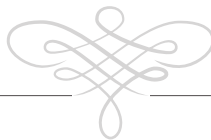
## Antimediievalismo

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

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

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

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



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

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

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

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



Francesco Petrarca (1304-1374).

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

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



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

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

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

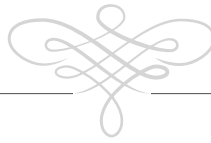
a ser desempenhada pela Idade Média e pelos espaços rurais.

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

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

Antero de Quental participa desta polémica enquanto elemento moderado.





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

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

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

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

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

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

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



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

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

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

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

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

RICARDO VENTURA





## Antimercantilismo

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

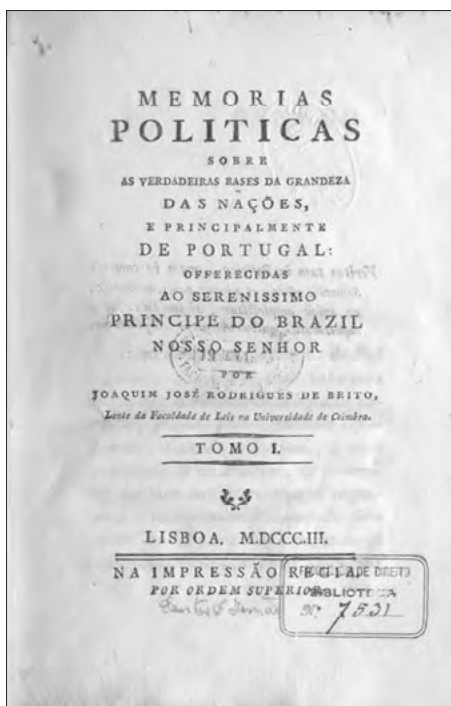
Um certo distanciamento do discurso mercantilista encontra-se já no séc. XVIII. Um autor conhecido como cardeal da Mota aceita que o estabelecimento de fábricas em Portugal é uma evidência que não carece de fundamentação, mas pondera uma objeção importante a esta causa central do mercantilismo, designadamente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

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

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

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

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



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

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



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

ANTÓNIO CASTRO HENRIQUES

## Antimiguelismo

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

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

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

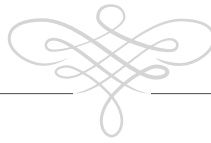
Tal movimento desenrolou-se num quadro político, ideológico, jurídico e internacional complexo, em que D. Miguel personificou o combate ao vintismo e ao liberalismo constitucional, conotados com a irreligião e a maçonaria, pelo que, após ser proclamado Rei absoluto em Cortes pelos três estados em julho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

Esta literatura combativa teve o seu epicentro entre 1828 e 1833 e, para além do ataque à pessoa de D. Miguel, assentou em três grandes linhas: crítica político-doutrinária do absolutismo; condenação da usurpação do trono por meios tirânicos e repressivos, contrapondo-lhe a legitimidade de D. Pedro; intenção de recolocar Portugal nos trilhos do liberalismo. A imprensa anti-



Rei D. Miguel (1802-1866).

guelista expressou-se em diferentes línguas e proveio maioritariamente do exílio: “Sobretudo a partir de 1828, a prática jornalística intensificar-se-ia e, para além dos jornais propriamente ditos, multiplicavam-se os folhetos, veículo mais maleável [...], de maior garantia de anonimato” (SANTOS, 1988, 112). E assim, nesse mesmo ano, o emigrado liberal Paulo Midosi publicou anonimamente, em Londres, e primeiramente em inglês, um opúsculo fundacional nesta matéria intitulado *Quem É o Legítimo Rei de Portugal? Questão Portuguesa Submettida ao Juízo dos Homens Imparciaes*, que teve aliás imediata confutação de Agostinho de Macedo, encomendada pelo Governo para atenuar o efeito causado. Midosi, que colaborou em jornais no exílio, como *O Chaveco Liberal* (editado apenas em 1829) com Garrett e Ferreira Borges, escreveu posteriormente outros folhetos que tinham os realistas em mira, como *Primeira Sessão dos Diplomatas Miguelistas* (1834) e *Os Miguelistas Chamados à Autoria* (1848). Também de 1828 foi o texto de Ferreira Borges *Duas Palavras sobre o Assento dos Tres Estados do Reino, Juntos em*



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

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

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

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



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

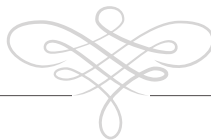
CONCEIÇÃO MEIRELES PEREIRA

## Antimilitarismo

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

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





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

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

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

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

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



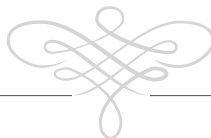
de combatente, forjado em cenários de combate ultramarinos, em tudo distantes das práticas da guerra formalizada europeia, adaptando o mais das vezes táticas de combate locais, informais, pragmáticas, alheias às convenções de moral e de honra tradicionais.

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

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

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

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



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

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

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

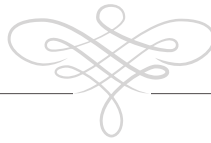
Apesar de anteriormente o direito português ter conhecido a solução formulada pelo direito romano de isentar os militares do foro comum, mesmo no âmbito da reforma introduzida pela provisão de D. Sebastião, de 15 de maio de 1574, só reservava à competência dos oficiais superiores algumas matérias de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



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

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

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



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

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

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

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



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

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

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

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

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

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

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

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

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

ANA CALDEIRA FOUTO



## Antimiscigenacionismo

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

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

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

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

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



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

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

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

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





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

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

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

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

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



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

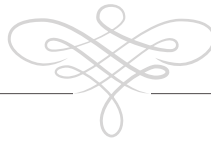
No campo científico, acompanhando os avanços internacionais da antropologia física, nomeadamente desde a déc. de 80 do séc. XIX, em Portugal desenvolver-se-á também trabalho na denominada área da antropobiologia, em especial durante as primeiras décadas do séc. XX, com vocação particular para os estudos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

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

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

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

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



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

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

SUSANA ALVES-JESUS

## Antimisticismo

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

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

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

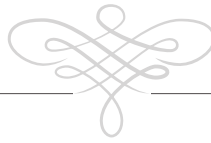


estranhas, fantasiosas, oligofrênicas, secretas, mágicas, etc. A consequência é clara: tais experiências são desacreditadas e as pessoas que as protagonizam, tidas como místicas, são alvo de ostracização social. Há, contudo, a visão contrária, que considera que as mulheres e os homens místicos são seres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

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

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

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



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

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

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

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

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

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

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

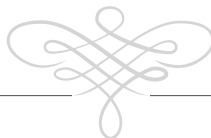


S.<sup>ta</sup> Teresa de Ávila (1515-1582).

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

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

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



P.º Manuel Bernardes (1644-1710).

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

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

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



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

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

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

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

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





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

EUGÉNIA MAGALHÃES

## Anti**modernismo** católico

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

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





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

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

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

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



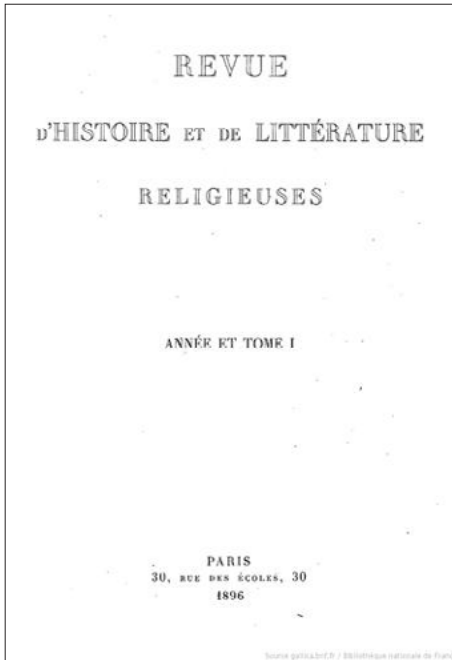
alemães, tinha assimilado tendências e interpretações que o tornavam mais próximo da mentalidade do tempo. Face a este contexto tão dinâmico culturalmente, seria estranho que o universo eclesiástico permanecesse impermeável.

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

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

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

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



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

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

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

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

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



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

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

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

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

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



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

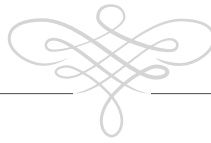
**Bibliog.:** BLONDEL, Maurice, *Lettre sur les Exigences de la Pensée Contemporaine en Matière d'Apologétique* (1896). *Histoire et Dogme*, Paris, PUF, 1956; COLIN, Pierre, *L'Audace et le Soupçon. La Crise du Modernisme dans le Catholicisme Français*, Paris, Desclée de Brouwer, 1997; GOICHOT, Émile,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

LUÍS MACHADO DE ABREU

## Anti**modernismo** literário

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

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



Coloniais, muitas delas com as exibições etnológicas, depois designadas por zos humanos.

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

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

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

Exposição Universal de 1900, Paris.

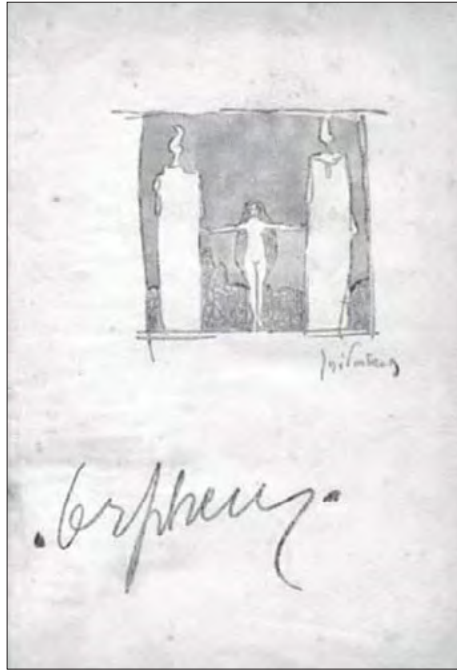


Russa (1917). O questionamento, a veemência, a irreverência, a inovação, a revolução e a tragédia eram os ingredientes dessa profunda mudança de mentalidades, de uma humanidade que começa a viver ao ritmo e em função da televisão, do rádio, do telefone, dos aviões, dos aparelhos portáteis, do computador.

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

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

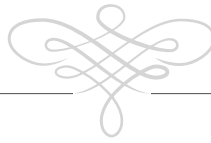
Emergindo dessa panorâmica, desenhavam-se expressões estéticas que reclamam a mudança cultural. Em 1915, a publicação da revista *Orpheu*, influenciada pelas grandes correntes estéticas europeias, reúne Fernando Pessoa, Mário de Sá-Carneiro e Almada Negreiros, entre outros, congregando os que desejam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



Capa de *Orpheu*, n.º 1.

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





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

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

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

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

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



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

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

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

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

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

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



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

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

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

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

mostrada, demonstrada, analisada nas suas realidades e razões.

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

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

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

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

Observar o percurso da primeira me-  
 tade do séc. xx, vetoriado pelos dois mo-  
 dernismos e pelos seus antis, na sua auto e  
 heteroconfiguração, é ver renovar-se na li-  
 nha do tempo cultural, periodicamente, o  
 velho choque entre antigos e modernos, a  
 colisão geracional, o gesto de autoprocla-  
 mação: na alternância pendular das ideias  
 e dos movimentos, cada identidade se vai  
 esboçando por oposição e negação da que  
 a precede, retomando muitas vezes outras  
 anterioridades, renovando-as/se com no-  
 vas constelações conceptuais.

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

ANNABELA RITA



## Antimonarquismo

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

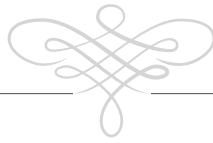
### DEFINIÇÃO DE MONARQUIA; VARIEDADE DO CONCEITO

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

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

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

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



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

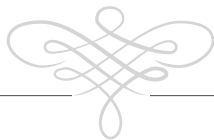
Não só a monarquia é vária, o conceito de rei é também múltiplo. A etimologia logo sugere diferenças estruturais entre, *e.g.*, “rex”, que remete para o governo reto – S.<sup>to</sup> Isidoro de Sevilha ensinou “Reges a recte agendo”, *i.e.*, reis por agirem retamente (*Id.*, *Ibid.*, 312) – e a raiz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

## MONARQUIA E HEREDITARIEDADE

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

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

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



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

### COMEÇO DO ANTIMONARQUISMO

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

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

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

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

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



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

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

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

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

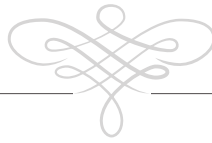
No Portugal setecentista, a teoria política monárquica terá sido mais tradicionalista do que iluminista, acentuando a unidade da organização política. “A unidade de chefe é sempre necessária à sociedade”, afirmou a *Dissertação a favor da Monarquia*, o primeiro texto monarquista português, datado de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

## OS ANTIMONARQUISMOS

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

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





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

### *Antirracista*

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

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

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

### *Antirreligioso; o anticlericalismo*

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

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

### *Anti-hereditário*

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



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

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

### *Antiabsolutista*

O antimonarquismo das Luzes e da Revolução Liberal construtora de Estados consistiu na recusa de uma chefia única e omnímoda; um homem decidirá em última instância, mas essa instância será definida por uma organização legal constitucional; daqui decorre o equilíbrio dos poderes, dos *checks and balances*, que ressuscitava a teoria greco-romana do governo misto e casava bem com a visão newtoniana do universo físico como sistema autoequilibrante, visão que então se afirmava. Este antimonarquismo, por definição, não abrangia a monarquia liberal, ou constitucional.

É a Revolução Liberal destrutora de Estados que ataca a monarquia, por ser ab-

soluta ou absolutista; por isso, esta crítica é típica dos sécs. xvii e xviii. O antiabsolutismo era mais adjetivo do que substantivo, mas sintetizava numa palavra as duas grandes críticas ao Ancien Régime que Penalva sumariava. No séc. xix, o romantismo pintará nas cores mais negras o absolutismo, usando para tanto todas as formas artísticas. As óperas de G. Verdi (1813-1901) são uma ilustração deste antimonarquismo.

O antimonarquismo sofria de debilidades teóricas pois equacionava a monarquia absoluta, um regime justo, com a tirania, um regime injusto. A *Encyclopédie* distinguia-a do “poder arbitrário e despótico” pois era “limitada pela sua própria natureza, pela intenção daqueles de quem o monarca depende e pelas leis fundamentais do seu estado” (JAU-COURT, 1986, 236).

Para ultrapassar o romantismo, G. W. F. Hegel (1770-1831) propôs uma visão do monarca próxima do absolutismo, mas suscetível de uma leitura liberal: “A personalidade do Estado só é real (*wirklich*) como pessoa”, sendo a pessoa “o monarca” – é a lição do *Leviatã*; por isso, “sem o seu monarca e sem a articulação [com o todo] que imediata e necessariamente dele provém, o povo (*Volk*) é uma massa sem forma, deixa de ser um Estado e deixa de ter as determinações que existem no todo organizado – soberania, governo, justiça, autoridade, ordens, etc.” (HEGEL, 1976, § 279).

Mais tarde, já no séc. xx, os integralistas também foram acusados de absolutismo, o que rejeitavam. António Sardinha declarou-se deleitado por um jornalista lhe dizer que ele queria uma república com um rei; só dissentia por não querer um rei “pedra de fecho da abóboda”; e aproveitava o ensejo para se distanciar do absolutismo. Aliás, o integralismo propunha um governo misto do tipo: monarquia na



nação, aristocracia na profissão, democracia no município; mas recusava o sufrágio universal direto e anônimo como fonte de poder estatal (SARDINHA, 1924, 125ss.).

Os monárquicos liberais tinham ainda menos dificuldade em rejeitar a acusação de absolutistas: afinal, tinham sido os coveiros do absolutismo. Para eles, o rei era apenas um magistrado da nação; os poderes eram os que ela lhe dava. O apogeu desta monarquia começou no Reino Unido, durante o reinado de Jorge V (1865-1936), em particular quando o Rei não reagiu à abolição do veto legislativo da Câmara dos Lordes, imposto pela Câmara dos Comuns, em 1909, após longa luta entre os partidos Liberal, maioritário na câmara eletiva, e Conservador, maioritário na hereditária. Aplicaram-se então plenamente os célebres adágios “The king can do no wrong” e “Le roi règne mais il ne gouverne pas”. Aqueles adágios concretizavam-se no “princípio da responsabilidade ministerial”: o rei só atuava sob proposta de um ministro, o qual respondia perante o parlamento (HARVEY e BATHER, 1977, 218). Assim se conciliava a realeza com a soberania do eleitorado. Este tipo de regime foi qualificado de *respublica*.

A mutação, que transformava o rei num magistrado apenas representativo, passou despercebida ao Rei D. Carlos, que, em novembro de 1907, declarou a J. Galtier, jornalista do *Le Temps*: “Faremos [ele e João Franco] as eleições no momento que escolhermos” (GALTIER, *Le Temps*, 14 nov. 1907, s.p.). O Rei afirmava-se como governo e aliado de um partido, violando assim o princípio da responsabilidade ministerial e precipitando a opinião liberal para os braços dos republicanos; foi por certo o primeiro caso de ignorância do direito constitucional castigada com o regicídio, em 1908.

### *Anti-integralista*

A Action Française e o Integralismo Lusitano defenderam, no começo do séc. xx, uma organização política em que o rei era o centro de uma sociedade orgânica, nostálgica da integração social atribuída à Idade Média. Em 1921, na *Seara Nova*, Raul Proença criticou os integralistas por, embora afirmando a originalidade portuguesa, serem uma cópia da escola do francês Charles Maurras (1868-1952), crítica que eles rejeitaram. O monarquismo integralista é mais atacado pela sua especificidade antiliberal do que pela sua generalidade monárquica.

### *Antiliberal*

As monarquias liberais foram acusadas dos mesmos pecados que as repúblicas liberais: partidocracia, plutocracia, etc. Eram, porém, críticas mais dirigidas ao acidente da monarquia do que à sua essência, pois visavam o liberalismo e não o monarquismo.

### *O antimonarquismo positivista*

Auguste Comte (1798-1857), por reação à Revolução Francesa enquanto crise social, produziu uma teoria orgânica do político que foi uma arma poderosa do antimonarquismo; central a essa teoria era a lei dos três estados, segundo a qual a humanidade e cada homem tinha de passar por três idades: teológica, ou feudal; metafísica, correspondendo ao Iluminismo; positiva, o triunfo da ciência depois da Revolução Francesa. A monarquia era assim relegada para a fase inicial da humanidade e, por isso, correspondia a um retrocesso civilizacional. Por paradoxo, o positivismo comteano, ao criticar a metafísica iluminista e defender a política dos factos, será a base das teorias de Charles Maurras e de António Sardinha (1887-1925).



### *Os antimonarquismos monárquicos*

Os diferentes tipos de monarquia combateram-se uns aos outros: legitimistas e liberais não se pouparam. Um episódio célebre ilustra esta guerra. Em 1875, após a derrota frente à Alemanha bismarckiana, a 5 de julho de 1871, colocou-se, em França, a possibilidade da restauração da monarquia; o conde de Chambord, o pretendente legitimista, na sua declaração da bandeira branca, recusou jurar a flâmula tricolor, o símbolo revolucionário da França aceite pelos Orléans, o ramo mais novo dos Bourbons, e por isso o Parlamento não o aceitou como rei. Sem o dizer, Chambord preferia à monarquia constitucional e liberal a república; sem ele, esta não teria triunfado em 1871. A luta fratricida dos monárquicos ocorreu também em Portugal. No número de setembro de 1923 da *Nação Portuguesa*, António Sardinha comemora o 15.º aniversário de D. Duarte Nuno de Bragança; persiste em “saudá-lo como ‘o herdeiro presuntivo do Encoberto’” e declara que foi “espoliado dos seus direitos inalienáveis [ao trono] por uma cabala, em que aparece algo da garra maçónica”, que favorecera o Rei D. Manuel II, então exilado. Os monárquicos liberais não eram mais ternos em relação aos integralistas.

### *Os antimonarquismos práticos*

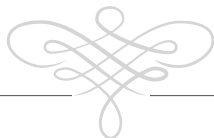
Os antimonarquismos estatais portugueses do séc. XIX tiveram os seus teóricos, como Henriques Nogueira, Teófilo Braga e Sebastião Magalhães Lima. Mas o essencial estava no ataque à pessoa do rei, pois a monarquia tornara-se o que a realeza era: um poder personalizado. Em França, Luís XVI fugiu e traiu, D. Carlos teria traído no Ultimato a favor da “pérfida Albion”. “Papagaio real, diz-me, quem passa?/É alguém, é alguém que foi à caça./Do caçador Simão!” – estes versos de Guer-

ra Junqueiro (“O caçador Simão”), nos quais muitos viram um regicídio em apelo ou premonição, e as caricaturas de Leal da Câmara valeram no antimonarquismo prático muitas resmas de teoria túrgida.

O Estado Novo esvaziou a questão do regime, o que fora facilitado pela derrota militar e política sofrida pelos monárquicos, em 1919, em Monsanto e no Norte. Carlos Ferrão, um jornalista, manteve a chama da polémica antimonárquica, em particular no primeiro cinquentenário da República, mas o êxito das suas numerosas obras foi de estima, mais do que de fundo.

O antimonarquismo perdeu quando a monarquia ultrapassou as suas origens singulares e aceitou o universal. Em termos weberianos, diríamos que o rei “rotinizou o carisma”, passando para as instituições as suas qualidades pessoais. O que aliás não era sinónimo de universalismo. No séc. XXI, subsistiam numerosas monarquias, a maior parte das quais não suscitava oposição. O debate na Austrália sobre a sua transformação em república mostrava que o antimonarquismo morrera com o antirrepublicanismo.

**Bibliog.:** ARISTÓTELES, *Política*; BENVENISTE, Emile, *Le Vocabulaire des Institutions Indo-Européennes*, vol. II, Paris, Les Editions de Minuit, 1969; BODIN, Jean, *Les Six Livres de la République*, Paris, Jacques du Puys, 1576; BOSSUET, Jacques Bénigne, *Sermons*, Paris, Librairie Larousse, 1975; BURDEAU, Georges, *Traité de Science Politique*, vol. II, Paris, Librairie Générale de Droit et Jurisprudence, 1949; CATROGA, Fernando, *Ensaio Respublicano*, Lisboa, Fundação Francisco Manuel dos Santos, 2011; CHATEAUBRIAND, François-René, *Mémoires d’Outre-Tombe*; FILMER, Robert, *Patriarcha or the Natural Power of Kings*, London, Ric. Chiswell, 1680; FOUCAULT, Michel, *Résumé des Cours 1970-1982*, Paris, Julliard, 1989; GALTIER, Joseph, “Visite au Portugal”, *Le Temps*, 14 nov. 1907, s.p.; HARVEY,



Jack, e BATHER, Leslie, *The British Constitution*, 4.ª ed., London, MacMillan Education, 1977; HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich, *Princípios da Filosofia do Direito*, Lisboa, Guimaraes Editora, 1976; HOBBS, Thomas, *Leviathan*, London, Fontana/Collins, 1972; *Id.*, *Le Citoyen ou les Fondements de la Politique*, Paris, Flammarion, 1982; ISIDORO DE SEVILHA, *Etimologias*, Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 2004; JAUCOURT, Louis de, “Monarchie absolue”, in *Encyclopédie ou Dictionnaire Raisonné des Sciences, des Arts et des Métiers*, Paris, Flammarion, 1986; LOCKE, John, *First Treatise on Government*; MATOS, Luís Salgado de, *O Estado de Ordens*, Lisboa, Imprensa de Ciências Sociais, 2004; *Id.*, *Como Evitar Golpes Militares*, Lisboa, Imprensa de Ciências Sociais, 2008; MONTEIRO, Nuno, *O Crepúsculo dos Grandes. A Casa e o Património da Aristocracia em Portugal (1750-1832)*, Lisboa, INCM, 1998; OLIVAL, Fernanda, “Rigor e interesses. Os estatutos de limpeza de sangue em Portugal”, *Cadernos de Estudos Sefarditas*, n.º 4, 2004, pp. 151-182; PENALVA, Marquês de, *Dissertação a favor da Monarquia*, Lisboa, Edições Gama, 1942; PROENÇA, Raul, *Acerca do Integralismo Lusitano*, Lisboa, Seara Nova, 1964; ROUX, Jean-Paul, *Le Roi. Mythes et Symboles*, Paris, Fayard, 1995; SABINE, George, *Historia de la Teoria Política*, México/Madrid/Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 1978; SARDINHA, António, *Ao Princípio Era o Verbo. Ensaio e Estudos*, Lisboa, Portugália, 1924; SCHMITT, Carl, *La Dictadura desde los Comienzos del Pensamiento Moderno de la Soberanía hasta la Lucha de Clases Proletaria*, Madrid, Ediciones de la Revista de Occidente, 1968; SIEYÈS, Emmanuel, *Qu’Est-Ce Que le Tiers État?*, Paris, PUF, 1982; WEBER, Max, *Économie et Société*, t. 1, Paris, Plon, 1971.

LUÍS SALGADO DE MATOS



## Antinacionalismo

O antinacionalismo é uma corrente ideológica de oposição ao nacionalismo (à ideia de nação), que defende que os ideais nacionalistas apresentam desvantagens e riscos, e são incompatíveis com a modernidade e com a democracia. Os movimentos antinacionalistas apresentam uma pluralidade de sentidos – político-ideológicos, religiosos, etc. –, que têm, no entanto, o mesmo objetivo: contrapor-se aos ideais nacionalistas, que entendem o Estado como uma nação politicamente organizada.

Não se consegue entender o antinacionalismo sem se compreender a noção de nação. O termo “nação” deriva do verbo latino *nascere* e etimologicamente significa relações de origem. Podemos definir nação como conjunto de pessoas que apresentam uma relação de nascimento (de origem), atravessada por uma comunhão de raça, língua e costumes, independentemente de viverem no mesmo território soberano. Esse vínculo é o elemento essencial da nação e o que une entre si diversos grupos que desenvolvem a sua atividade num determinado território, que receberam juntos as luzes da civilização, que desenvolveram interesses pelas mesmas vias, que aperfeiçoaram aptidões e adquiriram hábitos semelhantes, que possuem tradições, história e, em muitos casos, uma língua comum. A nacionalidade foi também, por isso, identificada com a raça, que é moldada pelas grandes divisões etnológicas e pelas fronteiras naturais. Em resumo, o termo “nação” designa um povo submetido a um governo, com uma identidade cultural, linguística



e política determinada, e com uma consciência de individualização em relação a outros povos. A nação unifica-se através do Estado e, como se pode comprovar do ponto de vista histórico, sem Estado não se concebe a nação.

Do conceito de nação surge o de nacionalismo, que foi entendido por Martim de Albuquerque como o “amor comum a um solo ou a outra qualquer realidade”, como a língua ou a civilização, ou ainda “o desejo de independência política”, a adoção do “princípio de que a nação é um fim em si mesmo a que o indivíduo se deve votar exclusivamente”, a “ideia da nação como nação suprema” (ALBUQUERQUE, 1974, 18). O sentimento de pertença a um grupo, que deu origem, em muitos casos, ao processo de construção do Estado-nação, gerou-se a partir das dimensões culturais, étnicas e políticas. As comunidades culturais organizadas territorialmente projetaram-se em realidades políticas, dando origem à pátria.

Os movimentos nacionalistas, que surgiram a partir do séc. XIX, assumiram uma dupla função: por um lado, libertar os grupos nacionais que se encontravam submetidos a um Estado governado por pessoas de outra nacionalidade, por outro, e em concomitância, reunir num só Estado as populações com a mesma nacionalidade. Por isso, na doutrina política do séc. XIX, era comum haver uma equiparação entre os conceitos de Estado e de nação.

Pode afirmar-se que o nacionalismo moderno surgiu como fenómeno revolucionário de contestação perante o sistema político de cariz absoluto, uma vez que defendia as liberdades individuais e a descentralização do poder. O desenvolvimento dos movimentos nacionalistas ao longo do séc. XIX ocorreu em simultaneidade com a defesa da soberania popular.

O nacionalismo de matriz liberal do séc. XIX passou a autoritário no início

do séc. XX, e a revolucionário e socialista no pós-Segunda Guerra Mundial (1939-1945), nomeadamente por força da emergência dos países descolonizados, especialmente do continente africano. O mesmo é dizer que as correntes liberais de nacionalismo foram substituídas por uma concepção conservadora, típica dos movimentos fascistas e autoritários dos anos 30 e 40 do séc. XX, e de novo, durante o pós-Segunda Guerra Mundial, por uma corrente libertadora e revolucionária.

Houve um recrudescer dos nacionalismos no final do séc. XX, numa altura em que foram quebradas as amarras ideológicas emergentes do pós-guerra, de contestação ao federalismo europeu e de emancipação de povos submetidos a regimes ditatoriais no Leste europeu. A ideia de pertença a um grupo, típica do nacionalismo, assumiu também uma dimensão de exclusão, uma vez que o nacionalismo se reveste de um sentido de diferenciação em relação a outras comunidades. Isto permite dizer que a ideia de nação apresenta simultaneamente um fator de integração (*ad intra*) e um fator de diferenciação (*ad extra*). Talvez tenha sido por esta razão que Nehru afirmou que o nacionalismo era um “sentimento anti”, um sentimento que excluía um grupo em relação a outro (CRUZ, 1992, 833).

O princípio das nacionalidades e os movimentos nacionalistas tiveram como contraditores não apenas aqueles que defenderam a fraternidade entre todos os homens e a constituição de um Estado universal que superasse as nacionalidades existentes, mas também os que, não se identificando com os regimes políticos em exercício, os contestaram, assim como aos princípios pelos quais se orientavam, que se baseavam na diplomacia da força, na cultura do poder pelo poder, na elevação da pátria e da nação como estruturas



basilares da construção política e na supremacia de um povo sobre os outros. As formas de criticar o poder político através do conceito de nação deram origem aos vários movimentos antinacionalistas.

Entre os antinacionalistas encontramos os idealistas, que no séc. XIX condenaram a divisão da humanidade em nações, como oposta à fraternidade humana. Esta corrente, que entendia que a criação de nações constituía um crime de lesa-majestade, teve o pensamento de Lamennais como expoente e como fundamento a epístola de S. Paulo aos Gálatas, onde se pode ler: “Não há judeu nem grego; não há escravo nem livre, não há homem e mulher, porque todos sois um só em Cristo Jesus” (Gl 3, 28). Os idealistas propunham a integração dos seres humanos numa só pátria, numa só nação, o que os convertia em “cidadãos do mundo”. A doutrina idealista defendia a comunhão e a solidariedade universal, bem como a abolição das guerras, das alianças, dos egoísmos nacionais, dos tratados, e de outras coisas similares. De modo geral, as correntes universalistas são, por isso, e por natureza, antinacionalistas.

Os antinacionalismos revolucionários, que podem assumir uma perspectiva socialista, comunista e anarquista, não hostilizam o conceito de fronteiras nacionais, mas entendem que essas divisões podem ser desvantajosas, causando, *e.g.*, situações de xenofobismo e, em consequência, a guerra.

As correntes pacifistas também podem ser consideradas antinacionalistas. Ao defenderem uma paz universal, veem na construção estadual e nacional a principal causa das contendas bélicas internacionais. A unidade dos Estados e dos povos, mesmo que em estruturas federadas ou confederadas, tal como foi defendida por Kant no opúsculo *A Paz Perpétua*, é uma solução para evitar a guerra. O mo-

vimento pacifista considera que a união dos povos conduz à paz.

O pacifismo dito pragmático, que não acredita no Estado, mas no indivíduo e na sua integração societária, foi desenvolvido pelas correntes anarquistas, que imputam às organizações estatais a violência e a opressão. O anarquismo, que lutou contra as ideias nacionalistas e contra a divisão estadual estatal ou nacional dos povos, defendeu o fim da propriedade privada e do Estado, e propugnou uma sociedade baseada na solidariedade e na liberdade.

As correntes marxistas consideram que a ideologia nacionalista origina uma anomalia política e social. A construção política marxista implica um internacionalismo, uma vez que as ideias de igualdade e de justiça social que o marxismo propala têm uma vocação universal, incompatível com a construção política nacional e com a pluralidade de identidades nacionais. No entanto, apesar de o marxismo não ser um adepto teórico do nacionalismo, historicamente a realidade demonstrou que as revoluções que se seguiram à Segunda Guerra Mundial foram nacionalistas, mesmo se de matriz marxista, como as ocorridas no continente africano com o eclipsar dos impérios coloniais.

Os movimentos antinacionalistas também podem assumir uma feição ideológica de extrema-direita. Na Europa, depois da queda do Muro de Berlim (1989), assistiu-se a um conjunto de manifestações antinacionalistas – em muitos casos ligadas à extrema-direita – que se opunham aos movimentos de imigrantes que chegavam à Europa Ocidental e aos Estados Unidos da América oriundos da desgregação de países como a Jugoslávia e a União Soviética. Estes movimentos, contactados com forças tradicionalistas e conservadoras, agiam em nome da segurança dos Estados ocidentais, e contestavam a



D.R.

Placa assinalando o ponto onde passava o Muro de Berlim (1961-1989).

desagregação dos Estados do denominado bloco de Leste, pelas consequências migratórias que pudessem trazer. Desta forma acabam por ser opositores dos movimentos nacionalistas que surgiam neste processo de desagregação dos Estados.

Os antinacionalismos podem também assumir uma feição democrata. Os conceitos de pátria e de nação, defendidos por regimes políticos coevos com a Segunda Guerra Mundial e posteriores a ela, como o português e o espanhol, levaram a que se conotasse o pensamento nacionalista com as ideias dos regimes autoritários europeus. O combate aos autoritarismos peninsulares fazia-se no campo ideológico pela negação da ideia de nação.

Com a democratização dos regimes, especificamente no caso português, operou-se a superação das ideias coletivas da nação pela defesa do individualismo. O indivíduo, mais do que a comunidade, surge como elemento central da construção política e societária, e é desligado dos laços nacionais, religiosos e morais. O individualismo questiona a nação, a importância do coletivo, do corporativo, em defesa do indivíduo, podendo, por isso, inscrever-se também dentro das correntes antinacionalistas.

**Bibliog.:** ALBUQUERQUE, Martim, *A Consciência Nacional Portuguesa. Ensaio de História das Ideias Políticas*, vol. I, Dissertação de Doutoramento em História Moderna e Contemporânea apresentada à Universidade de Lisboa, Lisboa, texto policopiado, 1974; *Id.*, *A Consciência Nacional Portuguesa*, Lisboa, Verbo, 2016; ANDRADE, Abel de, *Princípio das Nacionalidades*, Coimbra, Imprensa da Universidade, 1893; CRUZ, Manuel Braga da, “Europeísmo, nacionalismo, regionalismo”, *Análise Social*, vol. xxvii, n.º 118-119, 1992, pp. 827-853; FIGUEIREDO, José Valle de, “Nacionalismo”, in *Polis*, vol. iv, Lisboa, Verbo, 1986, pp. 503-506; FREITAS, Pedro Caridade de, *Portugal e a Comunidade Internacional na Segunda Metade do Século XIX*, Lisboa, Quid Juris, 2012; HOBBSAWM, Eric, *A Questão do Nacionalismo. Nações e Nacionalismo desde 1780*, 2.ª ed., Lisboa, Terramar, 2004; MANCINI, Pasquale Stanislao, *Sobre la Nacionalidad*, ed. Antonio E. Pérez Luño, Madrid, Tecnos, 1985; MOREIRA, Carlos Diogo, *Pátria, Identidade e Nação*, Lisboa, Instituto Superior de Ciências Sociais e Políticas, 2007; OTERO, Paulo, *A Democracia Totalitária. Do Estado Totalitário à Sociedade Totalitária. A Influência do Totalitarismo na Democracia do Século XXI*, Cascais, Principia, 2001; PIMENTEL, António de Serpa, *Questões de Política Positiva. Da Nacionalidade e do Governo Representativo*, Coimbra, Imprensa da Universidade, 1881; SOBRAL, José Manuel, “A formação das nações e o nacionalismo: os paradigmas explicativos e o caso português”, *Análise Social*, vol. xxxvii, n.º 165, 2002, pp. 1093-1126.

PEDRO CARIDADE DE FREITAS





## Antinapoleonismo

Napoleão Bonaparte (1769-1821) é uma das figuras mais controversas e fascinantes da história mundial. Como tal, suscitou sentimentos contraditórios de admiração, ódio, respeito e temor, cuja expressão literária originou a construção de uma imagem mitificada do general e Imperador francês.

No quadro da cultura portuguesa, as representações de Napoleão estão intimamente ligadas à imagem da França no contexto da Guerra Peninsular, mas também à receção da Revolução Francesa em Portugal. É importante notar, a este respeito, a forte impressão que causou a execução de Luís XVI e de Maria Antonieta, em janeiro de 1793, a que ficou inevitavelmente associado o ato revolucionário. Por esta razão, enaltecer os ideais de liberdade, igualdade e fraternidade emanados da revolução significava, particularmente de acordo com a literatura contrarrevolucionária, condescender com o terror praticado em nome deles. O mesmo se poderá considerar a respeito de Napoleão. De facto, outra das razões que justifica as imagens negativas da França revolucionária prende-se com o espírito nacionalista e imperialista dela provindo e que estará por detrás das sucessivas invasões de Portugal pelos exércitos napoleónicos, entre 1807 e 1811. Nestas circunstâncias, Napoleão será objeto de uma diabolização, que será depois retomada pela propaganda contrarrevolucionária, quer no período liberal, quer no período republicano. Não obstante, é na literatura coeva das invasões francesas que se concentram os temas que estruturam o antinapoleonismo,

através da formulação do mito negro de Napoleão, temas que ficaram registados na cultura e no imaginário nacionais.

No dia 25 de novembro de 1807, depois de o exército francês comandado por Junot ter atravessado a fronteira, reunido o Conselho de Estado, decidia-se o embarque da família real e da corte para o Rio de Janeiro e a constituição de um Conselho de Regência. Quando o general francês entrou em Lisboa, no dia 30 de novembro, não encontrou resistência, conforme as orientações deixadas pelo príncipe regente em decreto de 26 de novembro. Encontramos uma clara expressão destas instruções numa pastoral do cardeal-patriarca, com a data de 6 de dezembro de 1807, na qual convoca a população a confiar em “Napoleão o Grande” e a respeitar as suas determinações, apresentando-o como um “homem prodigioso”, que “derramará sobre nós as felicidades da paz” (FREITAS, 1830, 61). As medidas desde logo tomadas pelo general francês, como a dissolução da Regência, a substituição da bandeira portuguesa pela francesa no castelo de S. Jorge e nas guarnições de Lisboa, o aumento de impostos (sob a forma de uma contribuição extraordinária de guerra), a redução do exército português e a constituição da Legião Portuguesa, enviada para França para ser incorporada no exército francês, e a proibição de “ajuntamento de qualquer natureza” (*Id., Ibid.*, 66), não foram bem acolhidas pela população. Por outro lado, os termos da proclamação que Junot dirigiu aos Portugueses em fevereiro de 1808, anunciando Napoleão como protetor de Portugal e a deposição da Casa de Bragança, também não terão agradado ao príncipe regente, que, a 1 de maio de 1808, despachou um manifesto no qual expôs as razões que o haviam levado a transferir a corte para o Brasil e criticou a conduta de Napoleão e

seus representantes com vista ao domínio de Portugal e da Europa; no mesmo manifesto D. João não só declarou a rutura das relações com a França, como autorizou os Portugueses “a fazer guerra por Terra, e Mar aos Vassallos do Imperador dos Franceses”, revogando ainda “todos os tratados, que o Imperador dos Franceses o obrigou a assinar, e particularmente os de Badajoz, e de Madrid em 1801, e o de neutralidade de 1804; pois que ele nunca os respeitou” (*Id., Ibid.*, 114).

Pela parte popular, e ainda sem o conhecimento deste manifesto, a insurreição mais inflamada começaria logo em junho de 1808, no Porto, para o que certamente terá contribuído o levantamento popular de 2 de maio, em Madrid, contra as forças napoleónicas comandadas pelo Gen. Murat. A revolta, iniciada no Norte do país e que depressa se estendeu ao Algarve, foi na sua essência popular; como denota Vasco Pulido Valente, “partira da gente baixa”, que não pretendia somente derrotar as forças invasoras, mas reconquistar o domínio do território” (VALENTE, 2007, 6). O conjunto de revoltas populares arrogava, assim, na sua gênese, uma natureza política, contra o invasor, e social, contra a ordem estabelecida, que em vários momentos se traduziu em excessos contra a nobreza, genericamente considerada “afrancesada”.

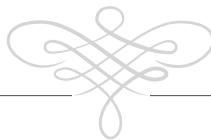
A forma como Junot lidou com as revoltas, menosprezando-as, e a violência com que o Gen. Loison (que operava sob o comando de Junot) respondeu às investidas populares, ordenando o massacre de populações e permitindo o assalto a igrejas e conventos, foram determinantes para o fracasso da primeira investida napoleónica em Portugal. Quando, no dia 1 de agosto de 1808, o corpo expedicionário britânico desembarcou na foz do Mondego, já os guerrilheiros portugueses haviam libertado uma parte significativa do



**O Primeiro Cônsul Napoleão Cruzando os Alpes, de Jacques-Louis David (1748-1825).**

país do jugo francês. Depois da vitória luso-britânica nas batalhas da Roliça (17 de agosto) e do Vimeiro (21 de agosto), no dia 30 daquele mês assinava-se a Convenção de Sintra, que punha fim à primeira invasão francesa.

As duas invasões seguintes, dirigidas pelos generais Sault (1809) e Massena (1810-1811), devido aos contínuos excessos, violências e roubos praticados pelos soldados de Napoleão, tiveram o efeito de amplificar o sentimento antinapoleónico e antifrancês entre a população, unida com o fito de expulsar o inimigo comum. Foi a associação do clero a esta empresa popular que lhe conferiu um conteúdo ideológico, tornando-a uma luta pelo trono e pelo altar, uma guerra religiosa contra o Francês, o jacobino, o



pedreiro-livre e o “afrancesado”, que assomavam como inimigos de Deus e do Rei. A revolta assumia, assim, um sentido duplamente imperativo: além da defesa da religião, pressupunha a defesa de uma monarquia de direito divino, logo, sagrada. A feição religiosa da guerra contra o invasor será um dos motes da propaganda antinapoleónica, talvez o mais eficaz. Esta, ao representar Napoleão como ateu, como o demónio ou o anticristo, estaria a agregar num mesmo núcleo semântico, conferindo-lhes conteúdo diabólico, as ideias promovidas pela Revolução Francesa e, associadas a estas, os conceitos de jacobinismo, maçonismo, ateísmo, livre-pensamento, liberalismo, entre outros que serão estigmatizados pela literatura contrarrevolucionária.

Entre os anos de 1807 e 1814, mas com maior incidência até 1811, foram publicados, em Portugal, centenas de escritos antifranceses ou antinapoleónicos, quer sob a forma de panfletos ou folhetos, quer de poemas, epístolas, discursos, entre outros, que constituíram uma arma eficaz de mobilização para o combate contra o invasor. Supõe-se que Londres tivesse sido o ponto de partida desta intensa literatura antinapoleónica, favorecida pela liberdade de imprensa praticada naquela cidade, e que fora através de Portugal que esta penetrara no continente europeu. Da mesma forma, terá sido a propaganda inglesa contra Napoleão a fornecer à congénere portuguesa os tópicos e estereótipos que a enformarão e que serão replicados na intensa literatura difundida por uma atividade editorial inusitada, não só em Portugal como em Espanha.

O estudo dos panfletos antinapoleónicos tem sido desenvolvido por António Pedro Vicente e por António de Oliveira Santos. Recordem-se alguns títulos, nomeadamente aquela que consideramos a obra basilar da literatura coeva anti-

napoleónica, a *História Geral da Invasão dos Franceses, e da Restauração de Portugal* (1810-11), de José Acúrsio das Neves, e as suas obras patrióticas, das quais pretendemos extrair as imagens que dão forma ao mito negro do Imperador e dos generais franceses, metonimicamente representantes da França revolucionária.

Como exemplo de títulos tão sugestivos vindos à estampa naquele período de 1807-1811, sendo alguns originais e outros traduções de escritos espanhóis ou ingleses, assinalamos a seguinte mostra: *Inventario dos Roubos Feitos pelos Franceses em os Paizes Invadidos pelos Seus Exercitos* (1808), *Buonaparte sem Mascara* (1808), *Protecção á francesa* (1808), *Exposição dos Factos, e Maquinações, com Que Se Preparou a Usurpação da Coroa de Hespanha, e dos Meios Que o Imperador dos Franceses Tem Posto em Pratica para Realiza-la* (1808), *Evora no Seu Abatimento, gloriosamente Exaltada: ou Narração Historica do Combate, Saque, e Crueldades Praticadas pelos Franceses em 29. 30. e 31. de Julho de 1808. Na Cidade de Evora, com Huma Breve Exposição das Suas Antecedencias, e Consequências, para Maior Clareza da História* (1808), *Perfidia, ou Política Infernal. Dialogo entre Lucifer, e Bonaparte* (1808), *Cartilha Napoleónica, ou Instruções Machiavelico-Vandalicas* (1808), *Chalaca de Napoleão* (1808), *Correio do Outro Mundo. Dialogo entre Um Druida e Um Moderno Francez* (1808), *Napoleada ou Sentimento dos Povos da Catalunha* (1808), *A Besta de Sete Cabeças e Dez Cornos: Visão do Evangelista e Apostolo S. João* (1809), *Pintura Horrivel da França, Publicada em Inglaterra para Servir de Admoestação Tremenda, e de Aviso Instructivo a Todas as Nações do Mundo Civilizado* (1809), *Memorias da Villa de Chaves, na Sua Gloriosa Revolução contra a Perfidia do Tyrano da Europa* (1809), *A Religião Ofendida pelos Seus Chamados Protectores ou Manifesto das Injúrias Que o Governo Francez Intruso em Portugal Há Feito á Religião Catholica*

*Romana, e aos Seus Ministros* (1809), *Confissão de Napoleão ou Satisfação Que Toma o Diabo, pela Pouca Ventura Que Tem Concedido ás Suas Armas* (1809), *Trombeta da Verdade Métrico-Analytica, contra os Planos, e Imposturas de Napoleão, e Seus Satélites* (1811), *Na Festejada Morte do General Marmont, Que Deos Tem não Sei aonde, e na Derrota do Exército Francez, Que Fugio com os Diabos* (1812), *Testamento Que Fez o D. Quixote da França, antes de Partir para a Sonhada Conquista da Russia* (1813).

A estes escritos, podemos juntar os sermões do P.<sup>e</sup> José Agostinho de Macedo, nos quais encontramos, num estilo eloquente mas truculento, uma condenação acintosa de Napoleão, o “atrocíssimo Corso” (MACEDO, 1809a, 23). Refira-se, e.g., o sermão proferido no dia 28 de setembro de 1808, pela restauração do reino e pela retirada das tropas de Junot, no qual demoniza o Imperador francês, que qualifica de “monstro”, “descarado usurpador”, “mesquinho mortal”, “ vaidoso, e miserável mortal, tão digno de ódio, e desprezo publico, quanto é soberbo” (*Id.*, *Ibid.*, 27-31); o sermão proferido nas mesmas circunstâncias em 23 de novembro de 1808, na igreja de N.<sup>a</sup> Sr.<sup>a</sup> dos Mártires, no qual designa como “Napolianismo” “o sistema atrocíssimo da opressão, e rapina pública, esta política peculiar, e privativa a um Tirano, que é o último refinamento do Maquiavelismo” (*Id.*, 1809, 6); o sermão dirigido ao clero português contra o “espírito de seita” dos “apaixonado[s] dos franceses” (*Id.*, 1811, 53-54), no qual encontramos condensado o sentimento antifrancês e antinapoleónico nas expressões “mostrai-lhes um só Francês, mostrai-lhes o inferno” e “se Satanás se torna visível, eu não sei quem seja mais o seu retrato...” (*Id.*, *Ibid.*, 36-37); e o sermão de teor apocalíptico proferido no dia 31 de agosto de 1811, por ocasião da invasão liderada pelo Gen. Massena,

onde podemos ler que “esta terceira, e tão bárbara invasão é um manifesto sinal da ira de Deus”, à qual se seguirão “sem nenhuma detença as murmurações, os espetáculos profanos, a fraude, a violência, a injustiça, a vingança, a perfídia, e em muitos ímpios, a quem superficial ciência da política Napoleónica enfatua, a conspiração abominável contra o Trono, e contra o Altar” (*Id.*, 1814, 50-51). Na sua generalidade, a condenação mais increpada de Napoleão que encontramos no conjunto dos escritos consultados constrói-se com recurso a alegorias, a imagens exageradas, escatológicas e apocalípticas, a linguagem subversiva, à sátira, à caricatura e à estereotipia, sendo muito comuns as imagens do anticristo e da besta do apocalipse, usadas para descrever Napoleão, certamente favorecidas pela sua excomunhão pelo Papa Pio VII, em 10 de junho de 1809.

No âmbito de uma literatura mais erudita, incluímos os panfletos antinapoleónicos do já mencionado José Acúrsio das Neves, de que conhecemos 12 títulos, todos com data anterior à publicação da sua *História Geral*, a saber: “Voz do patriotismo na restauração de Portugal, e Hespanha” (1808), “Manifesto da razão contra as usurpações francezas” (1808), “A generosidade de Jorge III e a ambição de Bonaparte. Wellesley e os generaes francezes” (1809), “Tres peças patrioticas” (1809), “Observações sobre os acontecimentos das províncias d’entre Douro e Minho, e Trás-os-Montes” (1809), “Discurso sobre os principais successos da campanha do Douro, offerecido aos illustres guerreiros que nella tanto se distinguirão” (1809), “Paraphrase ao capítulo xiv do livro de Isaías” (1809), “O despertador dos soberanos, e dos povos, offerecido á humanidade” (1808) e “Post-scriptum ao despertador dos soberanos e dos povos” (1809), “A salvação da



patria” (1809), “Reflexões sobre a invasão dos Francezes em Portugal” (1809), “Elogio fúnebre do marquez de la Romana” (1811). Do exame destes panfletos, retiramos algum do vocabulário mais incisivo utilizado para rotular Napoleão, que é qualificado de “Verdugo da humanidade, flagelo do mundo”, “impostor, temerário”, “desprezível bicho da terra”, “fraco”, “ímpio mortal”, “Cruel assassino, depredador infame” (NEVES, 1809, 7, 10 e 12); e “Destruidor das monarquias, e das républicas” (*Id.*, 1808, 26). Os adjetivos/substantivos “tirano”, “usurpador” e “monstro”, associados a Napoleão, são comuns a todos os panfletos, assim como a comparação, por oposição, com a Inglaterra e os Ingleses, particularmente com o Gen. Arthur Wellesley, elevado a herói, libertador e vencedor de Portugal.

Esta adjetivação, por sua vez, terá eco na *História Geral*. Coeva do período em que Portugal se viu pela terceira vez invadido pelas tropas napoleónicas, esta obra constitui-se como monumento do antifrancesismo oitocentista. Composta com o objetivo de “inflamar os povos para sacudir o jugo estrangeiro” (*Id.*, 1821, 8), nela, o autor apresenta Napoleão como o “usurpador”, o inimigo contra o qual todos os Portugueses deveriam combater. Assim, ao longo de cinco tomos, são reveladas as atrocidades cometidas pelos Franceses, ordenadas pelos seus generais e apoiadas pelos chamados afrancesados, ou partidistas, em nome de um imperador estrangeiro. A imagem que deles Acúrsio das Neves traça é, à semelhança do que sucede nos seus panfletos, negativa e reveladora de um profundo desprezo, dela emanando aquilo a que podemos chamar o mito negro de Napoleão. Para tal concorre o uso reiterado de terminologia e de expressões que visam concitar a opinião pública contra os invasores e alimentar o sentimento patriótico do

povo. De facto, vocábulos como “usurpador”/“usurpadores”; “intruso”/“intrusa”; “tirano”/“tiranos”/“tirânico”/“tirania”; “inimigo”/“inimigos”; “roubo”, “ladrão”/“ladrões”, “espoliação”; “pérfido”/“pérfidos”/“perfídia”; “assassinos”/“assassínio”, “bárbaro”/“bárbaros”/“barbaridade” aparecem amiúde no conjunto da obra para nomear ou classificar Napoleão e/ou os seus associados e as respetivas ações. Entre aqueles utilizados de forma mais espaçada constam os seguintes (e respetivos derivados): “ímpios”, “aves de rapina”, “infames”, “cobardes”, “malvados”, “destruidores”, “devastadores”, “carnibais”, “hipócritas”, “violento”, “rudez”, “crueldade”, “avareza”, “monstro”.

A imagem negra de Napoleão e seus sequazes que os textos de Acúrsio das Neves revelam estende-se à Revolução Francesa, aos ideais dela emanados e, por metonímia, à França e a todos os Franceses. Neste sentido, os princípios revolucionários assumem, nos seus escritos, uma natureza estrangeira perante aquela que é a tradição nacional, pelo que a luta contra os invasores franceses não constitui uma luta apenas pela independência nacional mas, em última instância, pela conservação de um *status quo* que confere identidade a Portugal. Todavia, o combate contra o Francês abre, também, as portas a uma consciencialização política e ideológica que irá marcar o período que antecede a Revolução Liberal.

Deste modo, o tipo de literatura que entre 1807 e 1811 estava orientada para um mesmo propósito, a expulsão dos Franceses, segue, a partir de 1811, vias divergentes, conforme a orientação absolutista ou liberal que assume. Um aparente paradoxo que se explica pelo germinar das sementes das ideias novas deixadas pelas invasões. De facto, já em 1811, finda a terceira invasão, profetizava a *Gazeta de Lisboa* que “A memória desta gente

detestável durará mais tempo do que os estragos que nos fizeram” (*Gazeta de Lisboa*, 23 abr. 1811). Também a este respeito, conclui António Pedro Vicente que “[a]pós a saída dos franceses ficara o rancor e o ódio ao opressor mas também muito do seu credo político. Os que escreviam nessas folhas aproveitaram os hábitos do período invasor para conjugarem esforços na substituição das instituições seculares da nação” (VICENTE, 1999, 124). Tais esforços iriam, por sua vez, suscitar uma propaganda contrarrevolucionária, delatora das “quiméricas” ideias francesas, que muitas vezes complementa, e se confunde, com a propaganda antinapoleónica.

Assim, embora concentrado no período das invasões francesas, o mito negro de Napoleão permaneceu enraizado na cultura portuguesa, não só por mediação da literatura contrarrevolucionária, de cariz nacionalista, mas também pela pena de autores como Alexandre Herculano, para quem Napoleão foi um salteador e um assassino, e Oliveira Martins, que recuperou a imagem do anticristo. No séc. XX, a imagem negativa de Napoleão estará, sobretudo, associada ao discurso antimacónico, pelo que não se poderá falar de forma exata de antinapoleonismo, estando este mais circunscrito ao período da Guerra Peninsular. Por outro lado, e de uma forma geral, após este momento, o antinapoleonismo na cultura portuguesa deverá ser entendido como um adereço, um elemento constitutivo do antifranquismo e do antirrevolucionarismo.

**Bibliog.:** ARAÚJO, Ana Cristiana, “Revoltas e ideologias durante as invasões francesas”, *Revista de História das Ideias*, vol. VII, 1985, sep.; FREITAS, José Ferreira de, *Bibliotheca Histórica, Política, Diplomática da Nação Portuguesa*, t. I, London, Sustenance e Sthetch, 1830; *Gazeta de Lisboa*, 23 abr. 1811; MACEDO, José Agostinho de, *Sermão Pregado na Igreja de*

*N. Senhora dos Martyres a 23 de Novembro de 1808 por ocasião da Festividade na Feliz Restauração deste Reino*, Lisboa, Officina de António Rodrigues Galhardo, 1809; *Id.*, *Sermão Pregado na Real Casa de Santo António, na Grande Festividade Que o Illustrissimo e Excellentissimo Senado da Câmara de Lisboa Fez pela Restauração deste Reino a 28 de Setembro de 1808*, Lisboa, Officina de António Rodrigues Galhardo, 1809a; *Id.*, *Sermão sobre o Espirito de Seita Dominante no Século XIX*, Lisboa, Impressão Regia, 1811; *Id.*, *Sermão de Precês pelo Bom Sucesso das Nossas Armas, contra as do Tyranno Bonaparte, na Terceira Invasão deste Reino, Pregado na Igreja de N. Senhora dos Martyres a 31 de Agosto á noite, na Entrada da Solemne Procissão de Penitencia, Que Fez a Exemplar Irmandade de N. Senhora de Jesus*, Lisboa, Typografica Rollandiana, 1814; NEVES, José Acúrsio das, *Manifesto da Razão contra as Usurpações Francesas. Offerecido à Nação Portuguesa, aos Soberanos, e aos Póvos*, Lisboa, Officina de Simão Thaddeo Ferreira, 1808; *Id.*, *Paraphrase ao Capitulo XIV do Livro de Isaías*, Lisboa, Officina de Simão Thaddeo Ferreira, 1809; *Id.*, *História Geral da Invasão dos Franceses em Portugal, e da Restauração deste Reino*, 4 t., Lisboa, Officina de Simão Thaddeo Ferreira, 1810-11; *Id.*, *Manifesto, em que o Desembargador J. Accursio das Neves Expõe e Analysa os Procedimentos contra Ele Praticados pelos Exregentes do Reino, e os Seus Fundamentos*, Lisboa, Officina de Simão Thaddeo Ferreira, 1821; VALENTE, Vasco Pulido, *Tentar Perceber*, Lisboa, INCM, 1983; *Id.*, *Ir pró Maneta*, Lisboa, Alêtheia, 2007; VENTURA, António (coord.), *Napoleão: História & Mito*, Lisboa, Centro de História da Universidade de Lisboa/Caleidoscópio, 2008; VICENTE, António Pedro, “Panfletos antinapoleónicos durante a Guerra Peninsular. Atividade editorial da Real Imprensa da Universidade”, *Revista de História das Ideias*, vol. XX, 1999, sep.

CRISTIANA LUCAS SILVA



## Antinaturalismo

Desde os primórdios da racionalidade, a natureza (*physis*, em grego, *natura*, em latim) assume o estatuto de noção ordenadora, designando simultaneamente a ordem universal, a constituição originária de uma coisa e a série regular dos fenómenos relativos a um determinado ser ou a uma certa espécie. A física designa, desde Aristóteles até ao séc. XVIII, o estudo da natureza, da mesma forma que o médico, na medida em que conhece a natureza e visa aperfeiçoá-la, é chamado físico.

No quadro da racionalidade instaurada pelos Gregos, a natureza não é uma noção totalizadora, abarcando todos os fenómenos que ocorrem no universo e os princípios respetivos. A par da natureza, há lugar para o sobrenatural, no qual se incluem os fenómenos cuja ocorrência exige forças superiores à natureza, e para a cultura humana, que cria uma esfera própria de ações, realizações, procedimentos.

No seu uso preciso, o naturalismo significa a redução de toda a realidade ao plano natural, eliminando o sobrenatural e relegando a cultura para a posição subalterna de uma instância derivada da natureza. No entanto, o termo “naturalismo” tem sido objeto de múltiplos usos e significações. É frequente designar-se como naturalista o cientista que se dedica à observação e explicação da natureza. É nesse sentido que se chama naturalista a um fino observador do mundo vegetal como Garcia de Orta e aos cientistas que, em especial no séc. XVIII, empreenderam viagens filosóficas visando observar,

descrever e classificar formas naturais existentes em regiões inexploradas, pelo menos na perspetiva da ciência europeia.

Enquanto explicação hegemónica de tudo quanto se nos apresenta, o naturalismo constituiu uma tendência filosófico-científica do pensamento iluminista, numa atitude racional e estético-moral que Diderot resumiu bem ao afirmar que os naturalistas são aqueles que têm por ofício observar a natureza e por única religião a da natureza.

No séc. XIX, o naturalismo impregna o senso comum dos cientistas, que frequentemente fazem dele uma arma de combate. Émile Zola e Renan são exemplos típicos dessa atitude. A teoria darwiniana da evolução e seleção natural das espécies (1859) tem um impacto extraordinário não só no domínio científico estrito, mas também no domínio filosófico e antropológico-moral, propondo-se como um verdadeiro paradigma de matriz naturalista.

Em Portugal, naturalismo e antinaturalismo ocorrem em simultâneo, na transição do séc. XIX para o séc. XX. O artigo de Antero de Quental “A filosofia da natureza dos naturalistas” é um documento exemplar no panorama da cultura científica em Portugal. Publicado na revista *A Província*, em 1886, este artigo é simultaneamente uma recensão crítica do livro *Exposé Sommaire des Théories Transformistes de Lamarck, Darwin et Haeckel* (1885), de um falante de língua portuguesa, Viana de Lima, sobre as modernas teorias transformistas e um violento libelo contra o naturalismo pretensamente científico deste discípulo de Haeckel, o mais influente apóstolo de Darwin no final do séc. XIX.

A estratégia argumentativa de Antero segue duas linhas complementares: reconhecer o sentido da hipótese evolucionista no plano científico e afirmar a sua insuficiência enquanto explicação geral da natureza. Com toda a frontalidade e



probidade intelectual, Antero assume claramente essa estratégia logo no início do seu extenso artigo: “Não sou naturalista e, tendo a consciência da minha incompetência, não me atrevera a escrever sobre a obra do Sr. Viana de Lima, se o seu livro fosse propriamente um livro de ciências naturais, e se os quatro estudos, de que se compõe, se conservassem escrupulosamente nos limites rigorosos do campo científico. O livro, porém, do Sr. Viana de Lima, apesar da modéstia do título, aspira de facto a ser um livro de filosofia da natureza, e, nesse terreno, creio poder, sem temeridade, emitir algumas opiniões fundamentadas” (QUENTAL, 1991, 93).

O cerne do argumento anterior reside na insuficiência da concepção monista-evolucionista de matéria entendida como uma e simples para explicar a variedade e complexidade dos fenómenos. De igual modo, a evolução não passa de um esquema abstrato e fortuito, se não é esclarecida pelo esforço reflexivo de indagar um sentido e uma finalidade, mesmo que imanentes, para o surgimento de formas naturais complexas e a emergência da consciência, de cuja atividade resultam as superiores produções intelectuais e morais.

Com irónica finura, Antero considera que o naturalismo evolucionista hackeliano, que se pretende uma síntese do estado dos conhecimentos humanos na segunda metade do séc. XIX, constitui uma reacção legítima contra o excesso de metafísica da filosofia anterior, mas que, por seu lado, apela a uma salutar reacção espiritualista, que valide a ciência dentro dos seus limites próprios e lhe forneça um suplemento de sentido e valor: “Prenderei eu acaso, com essa crítica, contestar o valor dos trabalhos da escola monista, ou ainda a sua importância filosófica? De modo algum. O que eu contesto é o valor do seu sistema, como sistema, o que eu censuro é a pretensão de fundar uma filo-

sofia da natureza com a simples generalização dos dados dum grupo de ciências e sem ter em conta o indispensável critério das ideias” (*Id., Ibid.*, 110).

Tendo como referência matricial a obra de Haeckel, a quem chama “patriarca do monismo”, Miguel Bombarda elaborou o mais sistemático e combativo texto doutrinário em defesa do monismo naturalista, considerando que o ponto de vista “fisiológico” é o único coerente e inteligível (BOMBARDA, 1898, 349). Pela relevância do autor, pelo tom iluminista e pela frontalidade do seu antijesuitismo, *Consciência e Livre Arbitrio* teve um impacto significativo nas elites portuguesas do início do séc. XX. O contraponto, num estilo sereno e pedagógico, veio de Leonar do Coimbra, que designa a sua filosofia como criacionismo, na medida em que a atividade do espírito finito, longe de ser a expressão de forças elementares, é criacionista porque imita o ato criador divino. Sem lograr a unidade e harmonia do universo, o artista, o cientista e acima de tudo o filósofo simbolizam essa unidade harmónica através de um trabalho de síntese progressiva, resistindo à tendência cousista da racionalidade moderna para fixar cada ser num âmbito restrito, como uma coisa fechada em si mesma. A procura da síntese opera-se por via da relação, num quadro complexo e diversificado.

Sem o mencionar expressamente, Coimbra não deixa de visar Bombarda na sua obra emblemática, *Criacionismo*: “Um conhecido propagandista político gostava de se declarar, em comícios públicos, *filósofo naturalista*”. Para o filósofo criacionista, “o naturalismo é mais uma tendência que uma filosofia”, *i.e.*, é um pensamento frágil que se caracteriza por cindir “a realidade em natureza e ideal” (COIMBRA, 1983, 221), transformando a natureza numa categoria abstrata e desligada da atividade espiritual.





Consciente do impacto da filosofia de Haeckel, cuja obra *Os Enigmas do Universo*, “se correspondesse ao título, seria o procurado dicionário universal” (*Id.*, *Ibid.*, 222), Leonardo Coimbra ataca violentamente o “haeckelismo”, que acusa de enfermar do “vício cousista”, ao reduzir toda a realidade, incluindo a consciência e suas produções, a uma “substância universal” elementar: “O monismo de Haeckel é um naturalismo que se fixa na matéria e na evolução”. Visando destruir o haeckelismo no seu próprio terreno, Coimbra qualifica-o de retrógrado e anticientífico: “Haeckel tem de tirar a *consciência* da Substância universal, por isso regressa a um animismo pré-científico, que coloca no átomo e na molécula, rudimentos de sentimento e consciência. Nesta altura, deixa Haeckel de ser um sábio equivocado no meio do trabalho filosófico para ser uma cegueira proselitica e uma teimosia de ordem sentimental, ou uma inteligência sem lógica, e sem pudor” (*Id.*, *Ibid.*, 223). Como vemos, o objeto da crítica de Leonardo vai além da filosofia naturalista, visando o *ethos* que, em seu entender, está ligado à sua expressão haeckeliana.

A tensão naturalismo/antinaturalismo baixa de intensidade a partir dos anos 20 do séc. xx.



**Bibliog.:** BOMBARDA, Miguel, *Consciência e Livre Arbítrio*, Lisboa, Parceria António Maria Pereira, 1898; COIMBRA, Leonardo, *Obras de Leonardo Coimbra*, Porto, Lello e Irmão, 1983; HAECKEL, Ernst, *Os Enigmas do Universo*, Porto, Lello e Irmão, 1926; LIMA, Arthur Vianna de, *Exposé Sommaire des Théories Transformistes de Lamarck, Darwin et Haeckel*, Paris, Librairie Delagrave, 1885; QUINTAL, Antero de, *Obras Completas*, vol. III, Lisboa, Comunicação, 1991.

ADELINO CARDOSO

## Antinaturopatismo

Estudo e tratamento das doenças através de processos naturais, deixando que o próprio corpo reaja com a sua energia vital quando livre das toxinas que se acumulam devido a maus hábitos adquiridos durante a vida, a naturopatia é um movimento naturalista nascido no séc. XIX, misto de terapia e filosofia de vida, afirmando-se como a arte de curar recorrendo à *vis medicatrix naturae*, a força curativa da natureza.

Usado pela primeira vez por John Scheel, médico em Nova Iorque, para caracterizar a prática médica a que se dedicava – uma terapia baseada na rejeição de todo e qualquer tipo de remédios ou medicamentos da indústria farmacêutica, substituindo-os por uma terapia baseada num sistema de prevenção da doença utilizando exclusivamente métodos naturais, quer através da alimentação, da hidroterapia (cura com a água), da geoterapia (cura com argila), da fitoterapia (cura com plantas florais) e de práticas de exercício físico – o nome “naturopatia” foi popularizado, em 1902, pelo médico alemão Benedict Lust (1872-1945), que o utilizou para designar uma terapia nutricional, insistindo numa dieta natural, assente na fitoterapia, na manipulação vertebral, no exercício, na homeopatia, na hidroterapia e na eletroterapia. Absolutamente convicto da bondade destas práticas de saúde, tornou-se o seu grande apóstolo e, sofrendo ele mesmo de tuberculose, usou-as no seu próprio tratamento. Fundou a primeira Escola Americana de Naturopatia, em Nova Iorque, e também a Associação Americana de

Naturopatia, a primeira associação profissional de médicos naturopáticos. Em 1918, criou e dirigiu a *Enciclopédia Universal Naturopática*, pugnando por uma terapia sem medicamentos, o mesmo fazendo através da revista *Nature's Path*, também por ele criada e dirigida. Ao longo de todo o séc. xx e nos primeiros anos do séc. xxi, a naturopatia difundiu-se rapidamente pela Europa e pela América, sendo criadas grandes escolas em alguns dos países mais influentes na prestação dos serviços de saúde, nomeadamente Alemanha, Espanha, Estados Unidos da América e diversos países da América do Sul, e foi incentivada pela Organização Mundial de Saúde.

Centrada na força curativa da natureza, a naturopatia pode ser considerada como uma medicina holística; a base de toda a sua atuação é a afirmação do homem como um pequeno universo, um microcosmos no seio do macrocosmos que é toda a natureza em que está inserido. Assim, o organismo que é o ser humano não pode ser tratado como mera parte do Universo, pois forma com ele um todo (*holos*); não são as partes que permitem compreender o todo, mas o todo, que é muito mais do que a mera soma das suas partes, que permite compreender as partes. São as mesmas as leis gerais que regem o Universo e todos os seus constituintes, leis que regem de igual modo os diferentes constituintes do homem e tudo aquilo de que este é feito.

Em consequência, o corpo humano não deve ser tratado como uma máquina, como o faz, desde o séc. xvii, a filosofia mecanicista de Descartes e de Newton. Na abordagem ao seu estado de saúde ou de doença, não se deve negligenciar nunca o estudo sistémico da natureza de organismo vivo que ele é. Por mais útil e necessária que possa ser a descrição reducionista do seu funcionamento, será sem-



**Benedict Lust (1872-1945).**

pre uma descrição incompleta, podendo tornar-se altamente perniciosa e ineficaz. As diferentes partes do corpo humano devem ser tratadas como um sistema integrado, cujas propriedades não podem ser reduzidas às das suas unidades menores. Neste sentido, porquanto comungam das ideias da filosofia alquímica, as diferentes terapias naturais defendidas e praticadas pelos naturopatas – desde a terapia nutricional, à fitoterapia, à homeopatia, à manipulação vertebral, à terapia do exercício, à hidroterapia, à eletroterapia e a outras do género – têm sido consideradas muitas vezes como medicinas alquímicas.

À sua visão holística está associada uma visão vitalista, considerando que a vida é algo mais do que a soma dos processos bioquímicos e defendendo que o corpo tem uma inteligência inata que sempre se esforça por alcançar a saúde, pelo que cada corpo doente possui em si o necessário para se curar a si mesmo. Daí que o verdadeiro naturopata não receita medicamentos, antes buscando em cada caso as medidas terapêuticas mais indicadas e ideais para restaurar e estimular as capacidades funcionais do organismo atingido



pela doença. Para tanto, entende que não precisa de ser médico nem possuir um diploma de prática médica; sem negar a utilidade dos cursos e das práticas que possam ajudá-lo a decidir quais são as melhores medidas terapêuticas a tomar nas variadas situações concretas com que poderá deparar, entende que o que mais o poderá ajudar será sempre a sua própria experiência de vida, colhida no contacto direto com a natureza. As suas práticas ao serviço da saúde devem ser tidas e tratadas como uma medicina natural, apresentando-se como medicinas alternativas à medicina tida como convencional, a medicina ensinada e praticada pelas escolas académicas das universidades, a medicina alopática.

Dada a natureza tendencialmente materialista da ciência e da sociedade ocidental dos começos do séc. XXI e o positivismo que informa a sua cultura, a naturopatia, ao englobar no seu objeto não apenas o corpo mas também o espírito, pretendendo tratar a saúde do ser humano apenas no quadro de um ser holístico, não consegue ser aceite como uma ciência. Os profissionais da medicina académica, mesmo quando nela veem aspetos e resultados positivos, não deixam de a ver como uma medicina insólita e mostram-se renitentes e em oposição frontal à inclusão das suas práticas no currículo dos seus cursos. Para muitos médicos da medicina alopática, fazê-lo seria um autêntico absurdo.

Não sendo reconhecido como verdadeiro médico, o naturopata cai muitas vezes na ilegalidade quando diz ser médico ou quando retira ou receita remédios sem autorização médica. As suas práticas não se enquadram no sistema sanitário oficial e convencional. E não é só pelo carácter científico das suas práticas, em confronto aberto com o carácter científico com que se afirma a medicina convencional,

apoiada em projetos de investigação sistemática e comprovação experimental certificada, que a naturopatia instiga contra si os defensores da medicina alopática; contra ela estão também os interesses da indústria farmacêutica, na defesa dos fármacos sintéticos que a medicina convencional utiliza e prescreve.

Por mais positivo e louvável que possa parecer o programa de defesa da saúde que os naturopatas afirmam ser o seu, baseado na eliminação de maus hábitos – sobrealimentação, consumo de drogas, horários inadequados de vida, preocupações em demasia, aberrações sociais e sexuais, etc. –, orientado para a criação de hábitos corretores de práticas erradas ou abusivas através de bons exercícios de uma correta respiração, de corretas atitudes mentais face aos acontecimentos do dia a dia e duma sã moderação na busca da própria saúde e dos bens materiais, acompanhado de uma cultura de princípios de ação eficaz – jejum adequado, seleção de alimentos, banhos de luz e ar, hidroterapia, osteopatia, manipulação vertebral, cromoterapia e outros –, o seu difícil enquadramento na cultura que enforma e domina o mundo ocidental dos começos do séc. XXI (ao contrário de muito que caracteriza as culturas tidas como do mundo oriental) é a grande fonte do antinaturopatismo destas sociedades.



**Bibliog.:** ACHARAN, Manuel Lezaeta, *Medicina Natural ao alcance de Todos*, 13.<sup>a</sup> ed., Mexico, Pax, 2008; KUHNE, Louis, *New Science of Healing or the Doctrine of the Oneness of All Diseases*, Leipzig, ed. do Autor, s.d.; VASEY, Christopher, *Pequeno Tratado da Naturopatia*, Lisboa, Europa-América, 2009.

ANTÓNIO M. AMORIM DA COSTA

## Antinazismo

Em certa medida análogo ao conceito de antifascismo, o termo alude a atitudes e fenómenos heterogêneos, dispersos por uma linha histórica que atravessa toda a contemporaneidade, desde os primeiros anos do pós-Primeira Guerra Mundial até ao presente.

As expressões de antinazismo podem ser perspectivadas em função das diferentes fases de manifestação do ideário nacional-socialista. Uma primeira fase reportar-se-ia ao período que medeia entre a criação, em 1919, do Partido Nacional Socialista dos Trabalhadores Alemães (Nationalsozialistische Deutsche Arbeiterpartei) – que tomaria, no ano seguinte, já sob o comando de Adolf Hitler, a designação mais sintética de Partido Nacional Socialista (Nationalsozialistische Partei) – e a sua ascensão ao poder, em 1933. A segunda fase integraria o exercício do poder até à invasão da Polónia, a 1 de setembro de 1939, fronteira temporal que assinala o começo da Segunda Guerra Mundial. A terceira fase abrange os cerca de cinco anos de guerra, até à derrota do Eixo e ao colapso do regime. A quarta e última fase, que se prolonga desde esse período aos nossos dias, compreende o desmantelamento das estruturas de organização hitleriana e o repúdio generalizado dos seus ideais e práticas por diversas instituições internacionais, reduzindo-se o cultivo destes a fações políticas minoritárias e a grupos de delinquentes.

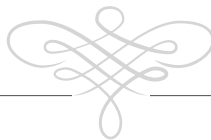
Estas fases não implicam que tenha havido uma mutação substancial do ideário nazi ao longo das décadas, mas sim que ele assumiu diferentes meios para impor a

sua brutalidade com maior ou menor veemência. Tal como Michael Mann assinala, nos primeiros panfletos e ações do partido nazi eram já patentes as invetivas racistas, antisemitas e pangermanistas. Com efeito, ainda que, nos finais da déc. de 20, a propaganda e as ações violentas de partidários e milícias nazis visassem sobretudo os comunistas alemães, seus principais opositores políticos, a ascensão ao poder e a expansão territorial bélica abriram espaço para uma expressão mais clara e ampla da monstruosidade do seu ideário.

Uma abordagem exploratória ao antinazismo em Portugal deverá ter em consideração estas diferentes fases de manifestação do regime de Hitler e a sua interação com a dinâmica política e social portuguesa.

Com efeito, as vozes que se opõem ao ideário nazi em Portugal elevam-se de forma mais evidente após a ascensão de Adolf Hitler ao cargo de chanceler em 1933, contemporânea da promulgação da Constituição do Estado Novo. Sobretudo na imprensa autorizada que mais claramente se opunha à situação, como *O Diabo*, a *República* e o *Raio*, multiplicam-se os artigos que denunciam a violência nazi e desmascaram os pretensos progressos sociais e económicos que a imprensa conservadora atribuía ao regime de Hitler.

Estes clamores suscitariam a preocupação das autoridades portuguesas. Na sequência da detenção do alemão Arthus Dahl Adler, na fronteira de Marvão, que se encontrava na posse de literatura propagandística comunista alemã e francesa, o ministro do Interior emitiu, a 29 de novembro de 1933, um despacho para a Polícia de Vigilância e Defesa do Estado, no qual ordenava que fosse restringida toda a “propaganda antifascista que vise diretamente o governo alemão e principalmente o seu chefe, com acusações de toda a espécie” (BAIÓA, 2012, 176).

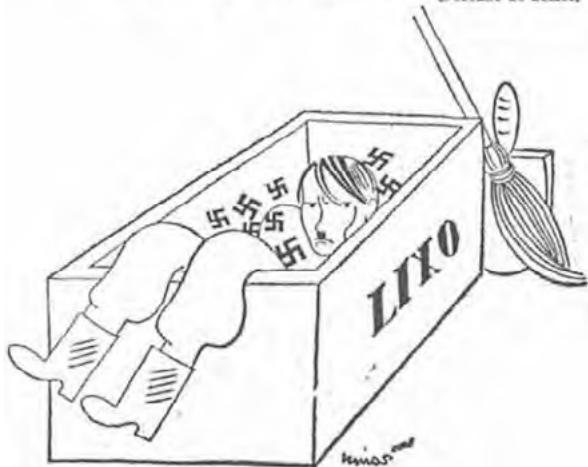


No entanto, nos meses seguintes, a censura terá continuado a permitir a publicação de vários artigos que denunciavam as atrocidades nazis. No jornal *República*, de 18 de dezembro de 1933, Mário de Oliveira ataca Hitler, comparando-o a Nero e afirmando “que como este há de cair amaldiçoado” (*Id., Ibid.*, 175). No *Raio*, de 21 de maio de 1934, a Alemanha nazi era retratada como um “País selvagem, onde não podem viver sábios como Einstein com medo de serem espancados, mortos ou enclausurados”. Em *O Diabo* de 5 de agosto de 1934, Hitler é representado de modo ilustrativo:

Este desenho de Lemos, em conjunto com um artigo publicado no *Diário de Notícias* de 5 de agosto de 1934, referente às relações tensas entre o Mar. Hindenburg e Hitler, e um artigo publicado no jornal católico *Novidades*, de 8 de agosto do mesmo ano, onde Hitler é apelidado de “déspota” e de “paranoico da violência e do sangue”, suscitarium um protesto da legação alemã junto do Ministério dos Negócios Estrangeiros português (*Id., Ibid.*, 177).

### Serviço de Limpeza...

(Desenho de Lemos)



“Serviço de limpeza”, de Lemos, *O Diabo*, 5 ago. 1934 (BAIÃO, 2012, 178).

Com efeito, nas vésperas da Segunda Grande Guerra, também a intelectualidade católica portuguesa alertou para os perigos do regime nazi. A publicação da encíclica *Mit Brennender Sorge*, por Pio XI, a 14 de março de 1937, viria a confirmar as perceções de muitos católicos portugueses e dar o mote para novas invetivas. Revistas católicas com diferentes públicos e sensibilidades – como a *Era Nova*, revista católica, republicana e populista, a *Novidades*, mais próxima do Estado Novo, e a *Lumen*, publicação do episcopado português com feição clerical – convergem na crítica ao fascismo pelo seu cesarismo e “estatolatria”, que subjuga a dimensão da pessoa humana (CRUZ, 1992, 555-556). O nazismo representaria, por sua vez, uma versão exacerbada desta nova forma de governo, que acrescentava ao cesarismo ideias pagãs, anticristãs e racistas que tendiam a expressar-se sob a forma de atentados à vida e à dignidade humanas.

Na verdade, registam-se, ao longo da déc. de 30, em particular na revista *Lumen*, diversos afloramentos à questão racial, nomeadamente ao antissemitismo, que demonstram uma consciência apurada da elite clerical portuguesa relativamente aos perigos deste elemento distintivo do nazi-fascismo. Simultaneamente, as elites católicas procuravam também influenciar os rumos assumidos pelo Estado Novo, opondo-se internamente à linha nacional-sindicalista, em favor de um nacionalismo moderno e civilizado, que se deveria concretizar sob a forma de um corporativismo de inspiração cristã.

O Partido Comunista Português (PCP), organização política que tinha sido ilegalizada no final dos anos 20, desempenhou um papel preponderante na oposição ao nazismo em Portugal. Sobretudo a partir de 1935, no jornal *Avante!*, publicação clandestina fundada em 1931, o PCP moveu um ataque cerrado ao regime de Hitler.



Os argumentos brandidos aproximam-se, em parte, daqueles que já se encontravam nas publicações oposicionistas autorizadas acima referidas: a denúncia do terror das perseguições políticas, a refutação das teses que atribuíam ao regime nazi melhorias diversas na situação económica e social alemã, e o comentário a casos da conturbada vida política alemã dos anos que antecedem a Segunda Grande Guerra.

No entanto, a apologética antinazi dos comunistas portugueses antes da Segunda Guerra Mundial distinguia-se da da imprensa autorizada pelo seu carácter programático, exortando os seus militantes e os simpatizantes à luta contra o fascismo, como também pela constante denúncia da cumplicidade existente entre o Estado Novo e o Terceiro Reich. A partir de 1937, os artigos do *Avante!* referem-se mais explicitamente a uma relação de submissão do Estado Novo ao regime nazi, que colocaria em causa a autodeterminação do povo português, subjugando-o aos interesses imperialistas alemães.

Durante a Segunda Grande Guerra, os inúmeros artigos publicados no *Avante!* alusivos ao nazismo dividiam-se, pois, entre a exaltação do contributo soviético para a derrota do Eixo, a cumplicidade existente entre Salazar e Hitler, e a exortação à luta nacional contra o regime português como modo eficaz de combate ao fascismo enquanto bloco internacional. Tornava-se, assim, ainda mais explícita a articulação entre a luta política nacional e o projeto internacionalista de construção do socialismo, sob a orientação soviética. Sem aprofundarem demasiado as características distintivas do regime nazi face ao Estado Novo, ao contrário do que acontecia em boa parte da imprensa autorizada, os comunistas portugueses insistiam sobretudo em equiparar a ideologia de ambos os regimes, diferenciando-os

através da sua capacidade bélica e da sua preeminência no quadro das relações internacionais.

Ainda que, a partir de 1939, o Estado Novo tenha apertado a censura sobre os artigos que abordassem o regime nazi, foi, no entanto, permitida a circulação de algumas publicações ilustradas especificamente dedicadas aos acontecimentos da guerra. De tendência anglófila e pró-Aliados, portanto contrária ao Eixo, são de referir a revista *Mundo Gráfico*, editada em Portugal, e a *Guerra Ilustrada*, edição estrangeira distribuída em Portugal.

No desfecho da Segunda Guerra Mundial, o Estado Novo empreendeu esforços de aproximação aos Aliados. Nas páginas do *Avante!* comentava-se: “Salazar – o fascista hitleriano faz-se passar por amigo da democracia e das Nações Unidas” (“Salazar – o fascista ...”, *Avante!*, 1 jun. 1945, 3). As notícias das atrocidades nazis circulavam então pelo mundo e a sua condenação reuniu amplo consenso entre as instituições internacionais. Caducado o seu papel de ideologia de Estado, o nazismo passa, doravante, ao estatuto de ideologia minoritária, compreensivelmente perseguida e deplorada no contexto das democracias contemporâneas, incluindo a portuguesa.

O propósito de repressão de ideais fascistas e discriminatórios está, *e.g.*, subjacente em alguns itens da legislação portuguesa. Entre eles, o n.º 4 do art. 46.º da Constituição Portuguesa promulgada a 25 de abril de 1976, que proíbe associações de carácter militar, racista ou que “perfilhem a ideologia fascista”. No Código Penal, o art. 240.º proíbe atos de violência, difamação ou ameaças com base na discriminação racial, religiosa ou sexual. Os arts. 132.º (“Homicídio qualificado”) e 145.º (“Ofensas à integridade física qualificada”) preveem agravamentos penais para crimes motivados



por discriminação racial e religiosa, e em função do sexo ou orientação sexual das vítimas.

Todavia, só em outubro de 2008 foi emitida a primeira sentença de condenação por discriminação racial em Portugal. No total, foram julgados 36 réus, tendo 6 sido condenados a pena de prisão efetiva e 18 a pena suspensa. Alegadamente pertencentes a um grupo internacional de extrema-direita, os Hammerskin Nation, os arguidos foram “formalmente acusados de prática reiterada de discriminação racial, para além de outros crimes relacionados com a difusão de mensagens de racismo, xenofobia e antissemitismo, com incitação ao ódio e à violência” (PEIXE *et al.*, 2008, 18). Em 2016, a Unidade Nacional de Contraterrorismo da Polícia Judiciária apreendeu, numa *skinhouse* em Odivelas, diversas armas e propaganda *hammerskin* numa operação que terminou com a detenção de 21 suspeitos de diversos delitos, entre os quais agressões, crimes de ódio e de discriminação racial e sexual, perpetrados sobre duas dezenas de vítimas entre 2013 e 2015 (CANECO, *Visão*, 17 nov. 2016).

Ao longo das mais de quatro décadas da democracia portuguesa, diversas associações, organizações não governamentais e grupos informais ocuparam-se do combate aos ideais fascistas e à violência e discriminação racial, xenófoba e homofóbica em Portugal. Com efeito, a reorganização da extrema-direita em várias regiões da Europa nos começos do séc. XXI demonstra que a vigilância permanente sobre o recrudescimento de ideais totalitários continua a ser um imperativo das sociedades democráticas. Este esforço implica não apenas o esclarecimento das populações, no contexto escolar e mediático, mas sobretudo o aprofundamento de políticas de justiça social e de cooperação internacional.

**Bibliog.: impressa:** BAIÃO, Manuel, “A censura como actor de formação e consolidação do salazarismo: o caso do noticiário sobre política internacional na imprensa (1933-1935)”, in MARTINS, Fernando (coord.), *A Formação e a Consolidação Política do Salazarismo e do Franquismo. As Décadas de 1930 e 1940*, Lisboa, Colibri/Centro Interdisciplinar de História, Culturas e Sociedades da Universidade de Évora, 2012, pp. 155-193; CARDOSO, Débora, *Imagem e Propaganda em Portugal durante a Segunda Guerra Mundial*, Dissertação de Mestrado em História Moderna e Contemporânea apresentada ao Instituto Superior de Ciências do Trabalho e da Empresa, Lisboa, texto policopiado, 2014; CLARA, Fernando, e NINHOS, Cláudia (orgs.), *A Angústia da Influência. Política, Cultura e Ciência nas Relações da Alemanha com a Europa do Sul, 1933-1945*, Frankfurt am Main, Peter Lang, 2014; “Como Hitler ‘salva’ a Alemanha”, *Avante!*, ago. 1936, p. 5; CRUZ, Manuel Braga da, “As elites católicas nos primórdios do salazarismo”, *Análise Social*, vol. xxvii, n.ºs 116-117, 1992, pp. 547-574; “Do balanço de 5 anos de hitlerianismo”, *Avante!*, fev. 1938, p. 4; “Hitler, Goering e Goebels foram ou não os incendiários [do Reichstag]?”, *Avante!*, jan. 1935, p. 3; MANN, Michael, *Fascistas*, Lisboa, Edições 70, 2011; “Na Alemanha hitleriana”, *Avante!*, out. 1935, p. 3; “No paraíso hitleriano...”, *Avante!*, jan. 1937, p. 4; PEIXE, Bruno *et al.*, *O Racismo e Xenofobia em Portugal (2001-2007)*, Oeiras, Númena/Amnistia Internacional, 2008; PITA, Gabriel de Jesus, “A revista *Lumen* e os totalitarismos nacionalistas (1937-1945)”, *Lusitania Sacra*, 2.ª sér., t. 8-9, 1996-97, pp. 501-517; “Portugal não quer ser uma colónia de Hitler!”, *Avante!*, mar. 1938, p. 2; “Portugal nas mãos de Hitler”, *Avante!*, ago. 1937, p. 3; ROSÁRIO, Edite *et al.*, *Discursos do Racismo em Portugal: Essencialismo e Inferiorização nas Trocas Coloquiais sobre Categorias Minoritárias*, Lisboa, Alto Comissariado para a Imigração e Diálogo Intercultural, 2011; ROSAS, Fernando, e BRITO, J. M. Brandão de, *Dicionário de História do Estado Novo*, 2 vols., Lisboa, Bertrand, 1996; “Salazar – o fascista hitleriano faz-se passar por amigo da democracia e das Nações Unidas”, *Avante!*, 1 jun. 1945, p. 3; “O terror hitleriano e os comunistas ante os interrogatórios”, *Avante!*, abr. 1935, p. 6; **digital:** CANECO, Sílvia, “O regresso dos skins”, *Visão*, 17 nov. 2016: <http://visao.sapo.pt/actualidade/sociedade/2016-11-27-O-regresso-dos-skins> (acedido a 15 set. 2017).

RICARDO VENTURA

## Antineoliberalismo

Antineoliberalismo é o posicionamento ideológico ou politicamente situado no extremo contrário ao neoliberalismo como doutrina político-económica pretensamente promotora de um excesso de liberdade de mercado; excesso esse que põe em causa interesses ou direitos tidos como essenciais, sejam estes dos Estados, dos povos, dos trabalhadores ou das pessoas em geral.

Existem formas e manifestações de antineoliberalismo contra os excessos do capitalismo, sobretudo financeiro e especulativo, mas também contra a existência da liberdade de mercado *tout court*. Com efeito, afirmam-se como antineoliberais pessoas de um larguíssimo espectro ideológico – da esquerda radical à extrema-direita, passando por defensores da economia social de mercado, de inspiração social-cristã, e sociais-democratas, entre outros –, que não pensam o mesmo em termos políticos e económicos, o que é motivo de confusão. Acresce que, nos inícios do séc. XXI, poucos se afirmam como neoliberais (é o caso dos membros do Niskanen Center, um *think tank* [círculo de reflexão] americano fundado por um antigo conselheiro económico do Presidente Ronald Reagan), dados os retratos ideológicos que são feitos do neoliberalismo, embora haja muitas pessoas que se afirmam contra ele, enquanto é identificado como um mau sistema político-económico.

É por isso necessário perceber o significado original e atual do conceito de neoliberalismo e as razões pelas quais pessoas de diferentes quadrantes ideológicos são

contra o neoliberalismo. É ainda necessário perceber se os conceitos de neoliberalismo e de antineoliberalismo utilizados nas ciências sociais e no espaço público são coerentemente utilizados e se o seu uso é aceite por todos ou, pelo contrário, é disputado.

O conceito de neoliberalismo teve a sua génese na déc. de 30 do séc. XX (o colóquio sobre Walter Lippman, organizado em Paris em agosto de 1938 pelo filósofo francês Louis Rougier, foi um dos momentos-chave da criação do conceito) como uma terceira via, defendida por alguns economistas emergentes, de superação do *laissez-faire* do séc. XIX, em que o Estado se limitava a proteger a vida e os direitos de propriedade clássicos, bem como do socialismo coletivista, de inspiração marxista. O termo “neoliberalismo” foi cunhado por Alexander Rustow, visando uma recuperação moderada do liberalismo, em que o intervencionismo estatal, se bem que não dominante, fosse defensável. Em 1947, na Sociedade Mont Pèlerin, herdeira dos debates do colóquio sobre Lippman, sob a liderança do economista Hayek, estabeleceu-se o essencial do conceito de neoliberalismo: um programa e sistema político-económico apoiado em princípios liberais, mas que poderia incluir políticas típicas da social-democracia, como as promotoras de um rendimento mínimo (salário mínimo e outras formas de distribuição), medidas de proteção da concorrência (proibindo-se as práticas anticoncorrenciais), o monopólio da moeda pelo governo e ainda a intervenção pública nos casos em que ocorressem falhas de mercado. Este consenso neoliberal foi subscrito por autores como Friedrich Hayek, Frank Knight, Bertrand de Jouvenel, Karl Popper, Ludwig von Mises, George Stigler e Milton Friedman, apesar de algumas diferenças de perspetiva.





O chanceler Ludwig Erhard (Alemanha Ocidental), o Presidente da República Luigi Einaudi (Itália), o presidente da Reserva Federal dos Estados Unidos Arthur Burns e o primeiro-ministro Vaclav Klaus (República Checa) são exemplos de membros da Sociedade Mont Pèlerin que ocuparam posições públicas proeminentes. Além disso, vários foram os membros da referida sociedade que foram galardoados com o (ainda que assim impropriamente chamado) Prémio Nobel da Economia, incluindo Hayek, Milton Friedman e George Stigler. Estes exemplos denotam a grande influência do ideário neoliberal na sociedade e sobre a política real.

Ronald Reagan, Presidente dos EUA entre 1980 e 1988, e Margaret Thatcher, que chefiou o Governo britânico entre 1979 e 1990, adotaram programas com maior ênfase na liberdade económica, na linha do pensamento neoliberal. Antes disso, na déc. de 70, o ditador chileno Augusto Pinochet tinha feito o mesmo, com o apoio entusiástico de Hayek e Friedman.

Nas universidades, nos *media* e na política, os antineoliberais contestaram as ideias e as políticas promotoras de uma menor intervenção do Estado na economia, fosse por via legislativa ou administrativa, devido a estarem em contradição com um ideário de bem-estar social. Concretamente, muitos antineoliberais acusaram os políticos referidos de promoverem um aumento da desigualdade nos seus países. Porém, muita coisa mudou desde então, com destaque para as profundas alterações registadas nas estruturas demográficas dos países desenvolvidos, por causa do envelhecimento da população, e no comércio internacional, com a integração de novos Estados na economia mundial. Tudo isso fez perigar a sustentabilidade dos modelos de prote-

ção social, dados os custos crescentes dos seus programas.

A partir da déc. de 80, deixou de existir na Europa um consenso sobre o modelo social que, após a Segunda Guerra Mundial, foi defendido pelos partidos democratas-cristãos e sociais-democratas, tendo muitos desses partidos desaparecido, perdido influência ou simplesmente mudado de orientação política. Em termos gerais, as ideias liberais passaram a predominar sobre o ideário socialista, como forma de responder eficazmente em contextos económicos globais competitivos, o que motivou alterações nos programas e na ação política dos partidos, ainda que nem sempre compreendidas ou assumidas.

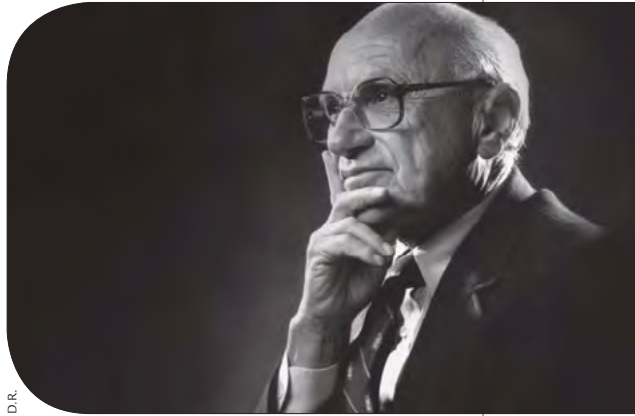
Assim, pois, quando se fala de neoliberalismo e de antineoliberalismo, é necessário perceber exatamente o uso que se faz das palavras e os seus limites. Com efeito, é frequente haver nos partidos políticos pessoas que se afirmam contra o neoliberalismo, ao mesmo tempo que esses partidos defendem a liberalização da economia e, especificamente, a liberdade de capitais, que está na base das profundas transformações que a economia mundial sofreu desde finais do séc. xx.

A União Europeia é um caso paradigmático de uma organização internacional que, desde a déc. de 90, prossegue políticas, no âmbito da criação de uma união económica e monetária, que muitos veem como liberais, e que são aplicadas, em contexto nacional, por governos tanto de direita como de esquerda, a ponto de se falar na falência das políticas sociais-democratas na Europa.

Por outro lado, em Portugal, em 2017, no decurso do processo político de sucessão de Pedro Passos Coelho como líder do Partido Social Democrata (PSD), Pedro Duarte, militante deste partido, advogou a necessidade de convocação

de um congresso programático, por, em sua opinião, ter havido uma deriva neoliberal no partido, contra a sua matriz ideológica social-democrata. Já no período de austeridade que se seguiu a 2011, decorrente da crise financeira e da intervenção externa em Portugal, o Governo de Pedro Passos Coelho foi acusado de ter práticas neoliberais, ao diminuir os apoios do Estado às pessoas e ao liberalizar os mercados. Nesse sentido foram as intervenções de pessoas de outros partidos, mas também de militantes do PSD, como foi o caso de José Pacheco Pereira, um influente comentador político, que criticou a governação de Passos Coelho pelo que considerava os excessos de liberalismo e por não ter defendido o Estado Social. Paulo Ferreira da Cunha, militante do Partido Socialista, também ele contestatário do ideário neoliberal, sustentou aliás que a principal linha política divisória no séc. XXI passou a estar entre os defensores e os contestatários do Estado Social. A verdade é que, sendo críticos do neoliberalismo, estes autores são politicamente liberais, nisso se distinguindo dos antineoliberais marxistas, que contestam a existência de um modelo político liberal e, por essa razão, não se pode dizer que sejam igualmente antineoliberais.

Do que referimos decorrem algumas ideias importantes sobre o antineoliberalismo. A primeira ideia a reter é que não existe um pensamento antineoliberal coerente e único. O que existe são narrativas antineoliberais que, genericamente, assentam na ideia de que a política passou a ser dominada pelos interesses das grandes empresas multinacionais ou grupos financeiros internacionais que não olham a meios para alcançar os seus fins, violando desse modo princípios ou interesses sagrados, o que não é aceitável.



D.R.  
Milton Friedman (1912-2006).

Uma segunda ideia a reter é que o antineoliberalismo é, na maioria dos casos, o resultado de uma perceção pública daquilo que o pensamento e os comportamentos das pessoas são, não correspondendo necessariamente ao que as pessoas pensam, dizem ou fazem. *E.g.*, o Papa Francisco contesta a economia que mata não apenas as pessoas mas a própria Terra; segundo Francisco, a lógica do sistema capitalista dominante e, especificamente, a lógica da globalização financeira no séc. XXI visam o lucro a todo o custo, ignorando princípios morais essenciais. Ora, existindo uma vastíssima literatura sobre este Pontífice que o descreve como antineoliberal, a verdade é que os principais documentos do seu magistério – designadamente a exortação apostólica *Evangelii Gaudium* (2013) e a carta encíclica *Laudato Si'* (2015) – não fazem quaisquer referências ao neoliberalismo. Mais: não há dúvidas de que o pensamento de Francisco está na linha dos seus antecessores, especialmente de João Paulo II e de Bento XVI, na contestação de um capitalismo sem regras que ignora os direitos das pessoas, sem que isso tenha feito de qualquer deles antineoliberal, salvo na medida



D.R.

**Papa Francisco (n. 1936).**

em que foram vistos como antineoliberais (principalmente Francisco) por parte dos seus seguidores. Convenhamos que isto é relevante, na medida em que evidencia o pensamento à esquerda de muitos dos seus apoiantes, dentro e fora da Igreja Católica. Todavia, é preciso notar que outras pessoas que igualmente valorizam o pensamento social dos papas referidos não rotulam nenhum deles como antineoliberal. Autores como George Weigel ou Robert George afirmam mesmo a compatibilidade da doutrina social da Igreja com um saudável liberalismo.

Quando verificamos que a campanha presidencial norte-americana de 2016 foi marcada por muitos ataques ao neoliberalismo vindos de candidaturas muito diferentes ideologicamente, como foram os casos das candidaturas de Bernie Sanders e de Donald Trump, percebemos que estamos em águas teóricas movediças. Que Bernie Sanders, candidato da ala esquerda do Partido Democrata nas primárias deste partido, tenha zurrado a bandeira do antineoliberalismo, ainda se perceberia, numa lógica de combate ao poder das grandes empresas capitalistas e em defesa dos direitos

dos trabalhadores. Mas quando se viu Donald Trump, um destacado capitalista, do Partido Republicano, contestar o neoliberalismo, por supostamente pôr em causa os interesses do povo americano, percebemos que a sua narrativa era diferente. E ambas são diferentes das narrativas católicas dos Papas referidos, que, com diferenças de estilo e linguagem, radicam na defesa dos mesmos princípios. De destacar ainda que, no contexto da campanha presidencial americana de 2016, Robert George e George Weigel acusaram a candidatura de Trump de não defender os valores humanos essenciais a uma sociedade livre. Argumentou ainda Weigel que a democracia é um grande desafio mas também uma grande responsabilidade, incompatível com charlatões, como seria o caso de Trump, cujo carácter e comportamento não davam garantias de que promoveria políticas públicas adequadas ao desenvolvimento integral das pessoas. A análise de Weigel tem o mérito de associar o estudo da política aos comportamentos dos políticos, na defesa de políticas públicas, o que permite verificar a congruência entre o que é dito e o que é feito.

Sendo o antineoliberalismo difícil de classificar, por não existir uma ideologia antineoliberal unificada contraposta a uma ideologia neoliberal, é necessário considerar os comportamentos dos antineoliberais e o que estes especificamente pensam, quer em termos filosóficos, quer a respeito de políticas públicas. É um facto que muitos dos que combatem o neoliberalismo são contra o liberalismo, mas, noutros casos, o que releva é um posicionamento político situado contra a prevalência dos interesses económicos sobre o interesse geral, com efeitos, *e.g.*, na destruição do Estado Social, visto como uma conquista civilizacional.

A denúncia dos malefícios decorrentes da prevalência dos interesses económicos sobre o interesse geral das coletividades políticas está ainda ligada a fenómenos como a corrupção e outros crimes económicos, muito frequentes nos inícios do séc. XXI, independentemente da natureza dos regimes políticos. Tais fenómenos verificam-se tanto em democracias consolidadas, e.g. as democracias ocidentais, como em Estados autocráticos, e.g. a China. Nos regimes democráticos, tais fenómenos atingem principalmente os partidos centrais que habitualmente exercem o poder.

Em conclusão: só em parte o antineoliberalismo se refere à contestação das ideias económicas promovidas pela Sociedade de Mont Pèlerin e pelos *think tanks* a ela associados, até porque se verificou, em finais do séc. XX e princípios do séc. XXI, uma ampla disseminação de ideias económicas liberais que dificilmente podem ser atribuídas aos economistas referidos. Porém, é um facto que desde finais do séc. XX o capitalismo financeiro ganhou preponderância sobre os fluxos económicos reais e que foi em nome de discursos formalmente antineoliberais ou considerados como tais que movimentos sociais, partidos políticos e líderes de opinião contestaram a especulação financeira à escala mundial que afetou muitos Estados e pessoas, de que é exemplo a crise financeira de 2007. O uso da expressão “neoliberalismo” e os discursos antineoliberais são muitas vezes retóricos, visando apenas finalidades de luta política, independentemente da ideologia dos seus autores. Precisamente por razões ideológicas, não existe um conceito unificado de antineoliberalismo, nem se afigura que tal venha a acontecer, dado que as ideologias dos ditos antineoliberais são diferentes, reportando-se, no plano político, a antiliberais e liberais.

**Bibliog.: impressa:** CUNHA, Paulo Ferreira, *Direito Constitucional Aplicado*, Lisboa, Quid Juris, 2007; FRANCISCO, *Evangelii Gaudium*, 2013; *Id.*, *Laudato Si'*, 2015; GEORGE, Robert, *The Clash of Orthodoxies: Law, Religion, and Morality in Crisis*, Wilmington, ISI Books, 2001; WEIGEL, George, *Witness to Hope: the Biography of Pope John Paul II*, New York, Harper Collins, 1999; **digital:** COSTA, Filipe Santos, “Pedro Duarte propõe congresso programático no PSD antes da disputa de liderança”, *Expresso*, 3 out. 2017: <http://expresso.sapo.pt/revista-de-imprensa/2017-10-03-Pedro-Duarte-propoe-congresso-programatico-no-PSD-antes-da-disputa-de-lideranca> (acedido a 28 dez. 2017); GEORGE, Robert, e WEIGEL, George, “An appeal to our fellow catholics and to all men and women of good will”, *National Review*, 7 mar. 2016: <http://www.national-review.com/article/432437/donald-trump-catholic-opponents-statement> (acedido a 28 dez. 2017); WEIGEL, George, “Trump, Kaine, and more illusions”, *First Things*, 3 ago. 2016: <https://www.firstthings.com/web-exclusives/2016/08/trump-kaine-and-more-illusions> (acedido a 28 dez. 2017).

JOÃO RELVÃO CAETANO



## Antineologismo

A oposição ao uso de neologismos decorre de uma visão nacionalista ou conservadora (sobretudo purista) de uma língua que critica a entrada de novas palavras ou expressões no idioma, por considerá-las desvirtuadoras do mesmo.

A palavra “antineologismo” é formada pelo acrescento do prefixo, de origem grega, “anti”, que significa “contra”, ao substantivo “neologismo” (do grego “neo”, novo, e “logos”, vocábulo e substantivo formado ainda com aposição do sufixo “ismo”).

A existência de novas palavras na língua portuguesa verifica-se já nos comentários dos primeiros gramáticos portugueses, no séc. XVI. Na *Grammatica da Lingoa Portuguesa* (1536), Fernão de Oliveira distingue entre as “dicções velhas” e as “dicções novas”, alertando para o perigo de os falantes menos cultos fazerem “escárnio” desse uso, pelo que considera preferível derivar as formas novas de outras antigas, já consagradas, ou deixar claro que se tem consciência de que são formações recentes, antecedendo o seu uso por “como dizem” (OLIVEIRA, 1988).

Duarte Nunes de Leão, por sua vez, na *Origem da Lingoa Portuguesa* (1606), apresenta critérios para a aceitação de vocábulos novos, referindo que “como os conceitos dos homens são infinitos e as palavras finitas, necessariamente as inventamos ou buscamos e tomamos emprestadas de outras gentes”. E para o uso desses vocábulos há que dar aos seus opositores “autores autênticos, cuja autoridade os convença” (LEÃO, 1983).

Parece que o antineologismo terá florescido mais tarde, com os puristas a combater vivamente a entrada de vocábulos de origem francesa, principalmente no séc. XIX. A partir da Segunda Guerra Mundial, sobretudo, tem sido o inglês a fornecer um leque considerável de novas palavras à língua portuguesa.

Rosa V. Mattos e Silva refere os “estranheirismos recentes” (no caso “inglesismos”) da *Lição V* de Carolina Michaëlis de Vasconcelos, datada de 1911-1912/1913-1914, que eram, naquele momento, neologismos: “empréstimos sancionados pelo aplauso do vulgo são, por exemplo, *bife, rosbife, [...], lanche, vagão, bulldogue*” e acrescenta ainda “queque” (cake), “pudim”, “clube”, “túnel”, “júri”, “jóquei”, etc. (VASCONCELOS, 1956, 327). Seriam, portanto, “palavras novas”, aceites pelos falantes menos cultos e em fase de difusão.

Com efeito, as novas criações têm de enquadrar-se nos padrões fonológicos de uma língua e sobreviver à resistência dos falantes. Para tal, é imprescindível que sejam aceites e adotadas por uma parcela significativa da comunidade linguística, de modo a imporem-se no idioma. No entanto, essas criações não estão isentas de receber uma reação contrária, sendo frequentemente vistas como uma contaminação, numa clara atitude de oposição. Surge, então, o antineologismo.

O neologismo é um fenómeno linguístico que consiste na criação de uma nova palavra ou expressão, ou em atribuir um novo sentido a um vocábulo já existente no idioma, com o intuito de designar novos objetos ou realidades, sejam conhecimentos técnicos e científicos ou suscitados por questões estilísticas e literárias, para dar maior riqueza e expressividade a um texto.

Os neologismos são, normalmente, criados – na evolução própria das línguas



vivas, por inovação de um falante ou de uma comunidade linguística – com base em processos morfológicos e lexicais que são recursos normais nessa língua, tais como prefixação, sufixação, justaposição ou aglutinação. Pode haver ainda formações espontâneas, importação de palavras de outros idiomas, novas formações com elementos já existentes nessa língua, imitação de processos já nela comuns, alteração de um sentido anterior e até, como aponta Maria Lúcia Mexias Simon, “formações onomatopaicas ou, mesmo, sinestésicas” (SIMON, s.d.).

Há, ainda, a possibilidade de surgirem palavras totalmente novas, como ocorre, não raras vezes, com os neologismos literários, para efeitos específicos de estilo ou de clarificação de algum sentido que o autor tenha em mente. A liberdade de escrita que a literatura permite torna-a, como nota Lurdes Aguiar Trilho, um “campo privilegiado para o desenvolvimento de neologismos” (TRILHO, s.d.). Autores como Eça de Queirós (*Os Maias*, e.g.), e Lídia Jorge (*O Vale da Paixão*), entre muitos outros, criaram e usaram novas palavras para os fins acima mencionados.

Entre os neologismos podem incluir-se, igualmente, os vocábulos típicos da gíria dos jovens, que têm como preocupações principais a defesa da sua própria identidade como geração à parte, e não serem totalmente compreendidos pelos demais falantes (note-se vocábulos como “bué”, “cota”, “tipo”, “cena”, etc.). O discurso publicitário serve-se também de neologismos para tornar mais atraente o produto a promover.

São ainda consideradas neologismos algumas palavras que alteraram o seu sentido ou ganharam um novo com o passar dos tempos (e.g., “realizar”, com o valor de aperceber-se, fruto do uso da língua inglesa), as siglas/acrónimos (SIDA, e.g.)

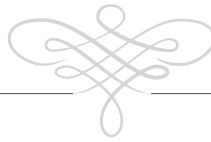
e os estrangeirismos, adaptados ou não à grafia e fonética do idioma de acolhimento (“tsunami”, e.g., palavra entrada em finais de 2004, por ocasião da terrível tragédia que ocorreu na Indonésia), que são também, muitas vezes, a base a partir da qual se formam palavras com o acréscimo de sufixos ou prefixos comuns nessa língua. São casos de hibridismo “pizzaria”, “jihadismo”, “jihadista”, etc.

O uso, a difusão e a entrada definitiva de neologismos num determinado idioma são fruto de uma avaliação por parte dos falantes, bem como da sua aceitação. Marinovic nota que o neologismo é utilizado, inicialmente, apenas por alguns grupos de pessoas e em determinadas situações, até entrar, por fim, no uso geral ou ser substituído por outro vocábulo melhor. “Se uma palavra vai ser categorizada como neologismo ou não depende em certa medida do uso e da frequência dos contextos em que aparece”, acrescenta (MARINOVIC, *Visão*, 10 jan. 2008).

Ao longo da sua história linguística, o português recebeu palavras vindas das mais variadas origens, que hoje são sentidas como elementos integrantes e totalmente nacionais.

A criação de neologismos é um fenómeno natural em qualquer língua, enriquecendo-a e assegurando a sua evolução, uma vez que cada língua viva se renova para garantir a própria continuidade. Contudo, o exagero, as modas e o pedantismo no uso de criações vocabulares novas têm, muitas vezes, o efeito contrário, levando a que os falantes estranhem e condenem essa inovação, como se de uma contaminação ou vício aberrante se tratasse, combatendo ferozmente esses neologismos e exigindo o regresso da palavra vernácula.

Ao longo dos séculos, tem-se ouvido criticar “detalhe” (do francês “détail”), sugerindo-se “minúcia”, “envelope” (do francês



“enveloppe”), propondo-se “sobrescrito”, etc., formas estrangeiras essas que até deixaram de ser sentidas como alheias aos falantes nativos, tal como acontece com “lanche” ou “entrevista”, oriundos do inglês. O neologismo, neste contexto, é visto como barbarismo, como um vício de linguagem que os interessados em preservar a língua devem evitar (Antirreformismo linguístico).

Em finais do séc. XIX, mais especificamente na obra *Gallicismos, Palavras e Phrases da Língua Françeza...*, Souza e Silva, e.g., insurgia-se vivamente contra o abuso do emprego de vocábulos do francês na língua portuguesa, que era típico de gente vulgar que não tinha acesso aos clássicos. Era comum os letrados defenderem vivamente o seu idioma, mostrando não só descontentamento relativamente aos neologismos importados, mas ainda um claro e feroz preconceito contra os mesmos. Havia, portanto, uma diferença entre os cultos e conhecedores da língua, que mantinham os vocábulos nacionais, e o vulgo, os iletrados, que usavam até à exaustão os francesismos e idiotismos franceses.

Fernando Pessoa também alude ao tema, dizendo: “O pensamento tem um vício. Cria um neologismo para o descrever – coisar” (SILVA, 2014, 50).

Já no decurso do séc. XX, passa a ser o inglês a emprestar vocábulos ao idioma nacional. Em alguns meios sociais e culturais, essas palavras substituem as nativas, como mostra, de forma satírica, uma banda desenhada [ver imagem na coluna ao lado] da conhecida Mafalda, de Quino.

Ainda hoje há a ideia de que, e.g., não se devem usar estrangeirismos se houver na língua de acolhimento formas com o mesmo sentido. Assim, apesar de haver, nos nossos dias, uma maior aceitação de neologismos, aliada à consciência de que a língua está em permanente evolução



Mafalda, de Quino.

e de que a entrada ou criação de novos vocábulos ou novas expressões (alguns deles para designar novos conceitos ou realidades, nomeadamente nos campos da ciência e da economia, nos meios de comunicação social e na publicidade) podem constituir um enriquecimento linguístico, há ainda a preocupação (já não tão ligada a preconceitos sociais e culturais) em manter os vocábulos vernaculares, que evoluíram ao longo dos séculos, vendo-os como importante património a preservar.

**Bibliog.: impressa:** ALVES, Ieda Maria, *Neologismo. Criação Lexical*, São Paulo, Ática, 1994; LEÃO, Duarte Nunes de, *Ortografia e Origem da Língua Portuguesa*, Lisboa, INCM, 1983; OLIVEIRA, Fernão de, *Gramática da Língua Portuguesa*, Lisboa, Biblioteca Nacional, 1988; SILVA, Joaquim Norberto de Souza e, *Gallicismos, Palavras e Phrases da Língua Françeza Introduzidas por Descuido, Ignorância ou Necessidade na Língua Portuguesa. Estudos e Reflexões*, Rio de

Janeiro, B. L. Garnier, 1877; SILVA, Paulo Neves da (ed. lit.), *Citações e Pensamentos de Fernando Pessoa*, 10.<sup>a</sup> ed., Alfragide, Casa das Letras, 2014; SILVA, Rosa Virgínia Mattos e, “O conceito relativo de neologismo e arcaísmo. Um estudo pancrônico”, in OLIVEIRA, Klebson et al. (orgs.), *Do Português Arcaico ao Português Brasileiro. Outras Histórias*, Salvador, Editora da Universidade Federal da Bahia, 2009, pp. 11-20; VASCONCELOS, Carolina Michaëlis de, *Lições de Filologia Portuguesa*, Lisboa, Revista de Portugal, 1956; **digital**: MARINOVIC, Anamarija, “O uso de neologismos e estrangeirismos nos jornais portugueses”, *Visão*, 10 jan. 2008: <http://www.webartigos.com/artigos/o-uso-de-neologismos-e-estrangeirismos-nos-jornais-portugueses/94614/#ixzz3rUedFKYf> (acedido a 2 jan. 2017); SIMON, Maria Lúcia Mexias, “Neologismos”, *CIFEFIL*, s.d.: [http://www.filologia.org.br/vcnlf/anais%20v/civ2\\_11.htm](http://www.filologia.org.br/vcnlf/anais%20v/civ2_11.htm) (acedido a 2 jan. 2017); TRI-LHO, Lurdes Aguiar, “Neologismo”, *E-Dicionário de Termos Literários*, s.d.: <http://www.edtl.com.pt/business-directory/6091/neologismo/> (acedido a 2 jan. 2017).

MARIA CARMEN DE FRIAS E GOUVEIA

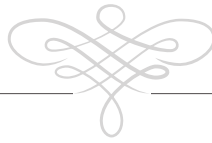
## Antineorrealismo

O neorrealismo, enquanto movimento artístico e cultural, com um forte cariz ideológico de raiz socialista e grandes implicações no campo estético, germinou em Portugal na segunda década do séc. xx. Depois de um período de consolidação no plano teórico, começou a manifestar-se através de uma nova valorização do realismo na arte, no seio de uma geração que vivia num período social e político conturbado, além da grave crise económica que se seguiu à Primeira Guerra Mundial. Foi nos anos 30 que se consolidou o neorrealismo, e *Gaibéus*, de Alves Redol, publicado em 1939, acabou por ser o primeiro romance neorrealista, tornando-se o marco desse movimento, uma vez que, na perspetiva dos seus teorizadores (João Pedro de Andrade, A. J. Pimpão, Mando Mendes, entre outros), seguia a ideia de denúncia das injustiças sociais, com a preocupação do conhecimento das causas das contradições da organização social, das condições de vida nos campos e nas fábricas.

Nesse tempo de múltiplas contradições sociais, viveu-se também em Portugal uma profunda crise cultural. Nesse contexto se afirmou o movimento neorrealista, com intuito marcadamente de intervenção social, e começou a manifestar-se no plano teórico a partir dos anos 20 em publicações coletivas, propondo um novo humanismo na criação artística e, no campo literário, a necessidade de se cultivar uma nova ficção romanesca, que devia aproximar-se dos problemas económicos e sociais, partindo da realidade. Trata-se de temáticas que já tinham sido







desenvolvidas em várias regiões do mundo por escritores hoje consagrados, como Gorki, Malraux, Steinbeck, Hemingway, Jorge Amado e José Lins do Rego.

O movimento neorrealista, tendo emergido das ideias socialistas e, posteriormente, aderindo aos princípios do realismo socialista russo, teve desde cedo opositores em Portugal, especialmente no próprio Estado, logo a seguir à implementação do regime autoritário que se seguiu ao golpe de 1926, que organizou a perseguição aos opositores dessa ditadura de direita, a começar por denúncias de anticomunismo, e, logo de seguida, com instauração da censura prévia a todas as publicações. Outro antídoto a essas ideias de esquerda foram as revistas culturais, de cariz conservador na sua maioria, que estabeleceram um combate permanente contra os neorrealistas, ao longo das décadas que se seguiram, até à Revolução de 25 abril de 1974.

Este combate cultural de base ideológica teve o seu lugar de forma consistente em revistas e jornais como *Seara Nova* e *Diário de Notícias*, em que se opuseram neorrealistas e conservadores, muitos deles ligados ao Integralismo Lusitano e ao saudosismo, que viam na viragem política de 1926, depois do golpe de Estado, a esperança para uma renascença passível de fazer reviver a alma portuguesa, o que exprimia culturalmente um certo nacionalismo literário; no Porto, este movimento esteve centrado em Teixeira de Pascoaes e seus companheiros, alguns ligados à revista *Águia*.

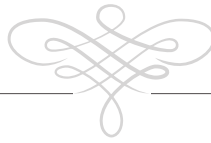
Esse debate sobre arte e ideologia alargou-se com o aparecimento da revista *Presença*, de Coimbra, em 1927, sendo os seus responsáveis (José Régio, Branquinho da Fonseca, João Gaspar Simões) os principais opositores ao neorrealismo. Debate marcado por uma acesa polémica sobretudo no plano da estética, em que os presencistas denunciavam uma arte condicionada pelo compromisso de in-

tervenção social e os neorrealistas reiteravam a urgência de um realismo social na arte, contra a literatura dita subjetiva, contra o psicologismo e o esteticismo dos presencistas.

José Régio, principal responsável da *Presença*, tinha publicado “Literatura viva”, um texto-manifesto, no primeiro número da revista. O autor afirmava nesse texto que “em arte é vivo tudo o que é original”, considerando ainda existirem “dois vícios que inferiorizam grande parte da literatura contemporânea, roubando-lhe esse carácter de invenção e descoberta que faz grande a arte moderna. São eles a originalidade e a sinceridade” (RÉGIO, 1927, 1).

Era uma visão sobre a literatura que, na verdade, não acompanhava a atualidade literária desse período nem as propostas estéticas dos autores que introduziram o modernismo em Portugal, a começar por Fernando Pessoa, com uma obra centrada na criação heteronímica e no fingimento, perspetiva estética que colidia com a visão daquele autor da *Presença*. Mais de uma década depois da publicação do livro de José Régio intitulado *Poemas de Deus e do Diabo* (1925), Mando Martins referia-se, na revista *Sol Nascente*, à poesia de Régio nos termos seguintes: “Régio é o poeta de si mesmo. [...] A poesia de José Régio é uma casa fechada sem janelas” (MARTINS, 1937, 13). Régio respondeu no número seguinte da mesma revista, relevando os preconceitos e o fanatismo do autor daquela crítica, e a polémica prolongou-se durante longos meses nos números seguintes das duas revistas (*Sol Nascente* e *Presença*).

É neste plano que se instala a polémica entre autores neorrealistas e autores ligados à revista *Presença*, que criou efetivamente um movimento cultural, designado abusivamente, segundo Eduardo Lourenço, por segundo modernismo. Embora sem o espírito de vanguarda a



que ficou associado o modernismo, na *Presença* viriam depois a colaborar autores com sensibilidades estéticas diferentes, colaboração que deu origem à consagração da obra de escritores emblemáticos, também ligados às revistas *Orpheu* (1915) e *Portugal Futurista* (1917), entre os quais se contam Fernando Pessoa e José de Almada Negreiros. Constata-se, no quadro deste debate de cariz ideológico, a oposição dos neorrealistas ao elitismo dos movimentos modernistas e, desse modo, uma clara hostilidade para com os “mestres” da *Orpheu*, como eram designados os coordenadores da revista *Presença*.

A esse elitismo se opuseram vários autores, que encontraram nesse aspeto um ponto comum de rejeição, como José Gomes Ferreira, que clarificou mais tarde as razões dessa rejeição: “Os nossos guias, em 1921, não eram nem podiam ser Fernando Pessoa ou Mário de Sá-Carneiro. Nós tínhamos escolhido como mestre Raúl Brandão [...] em cuja obra os membros do grupo encontravam o Absurdo, [...] o Inumano e a Loucura do mundo moderno mas também a fraternidade [...]. Nós colocávamos, ao lado de Brandão, o Fialho dos contos rústicos, a verdade no mundo rural do incomparável Aquilino das *Terras do Demo*, Camilo, Dostoievski, Tolstoi, Gorki, Strindberg” (FERREIRA, 1965, 89).

No grande debate instalado com a polémica que ficou atomizada na oposição entre os autores e dinamizadores do neorrealismo e os autores que dirigiam a revista *Presença* ou nela colaboravam, foram abordados vários pontos centrais relacionados com a criação artística: forma *vs.* conteúdo; utilidade da arte ou arte útil *vs.* arte pela arte ou arte pura.

Foram as posições sobre estes temas que definiram a orientação estética de muitas das publicações mais relevantes no quadro do aceso debate durante esse



D.R.

José Régio (1901-1969).

período e nos anos seguintes, fixando-se próximas dos neorrealistas, entre outras, publicações como *Seara Nova*, *Sol Nascente* e *Vértice*, bem como outras associadas ao Novo Cancioneiro, coleção de poesia que serviu de doutrinação a revistas e outras publicações periódicas como *Pensamento*, *Gládio*, *Gleba*, *Agora*, *O Diabo*, *Manifesto*, *Outro Ritmo*; no campo oposto, além da *Presença*, situavam-se publicações de conteúdo estritamente artístico na sua maioria, evitando mesmo referências programáticas, embora consideradas conservadoras, como *Revista de Portugal*, *Aventura*, *Sinal*, *Graal*, *Nação Portuguesa* e *Brotéria*, que serviam de contraponto no âmbito formal, repudiando a submissão da criação artística a um programa de intervenção social, e fazendo implicitamente a negação da ideologia neorrealista. Essa situação não foi uma divisão estanque e não impediu a colaboração de muitos artistas em todas essas publicações, independentemente do seu posicionamento ideológico.

Observe-se que o rescaldo da polémica dos neorrealistas contra os autores da *Presença* acabou por provocar dissensões internas em ambos os campos (Miguel



Torga, Edmundo de Bettencourt, Mário Dionísio e Vergílio Ferreira, *e.g.*), fazendo com que a revista fosse considerada com um certo carácter contrarrevolucionário. Muitos anos mais tarde, um seu colaborador, Adolfo Casais Monteiro, diria que “A *Presença* representava, para alguns dos seus elementos, apenas o lado crítico, nesta nova situação do homem” (MONTEIRO, 1972, 27).

Num momento em que a oposição aos neorrealistas tinha avançado bastante, os autores ligados ao movimento da *Presença* continuavam ensimesmados na defesa da ideia de sinceridade e de um certo biografismo, que se confundia já com um romantismo requeentado, o escritor José Rodrigues Miguéis centrou, num depoimento ao *Diário de Lisboa*, o essencial dessa polémica nos termos seguintes: “Uma literatura que não responde às interrogações da sua época – pelo menos – está condenada ao desaparecimento. [...] A própria literatura desinteressada, sem *parti-pris*, convicta de neutralidade, tem de mergulhar raízes na realidade social e moral do seu tempo” (“Rodrigues Miguéis...”, *Diário de Lisboa*, 22 mar. 1935, 6).

Foi aliás a rejeição da ideia da arte pela arte, lema dos presencialistas nesse debate, que levou ao afastamento de alguns autores que formaram um grupo de dissidentes da *Presença* em 1930: Miguel Torga, Branquinho da Fonseca e Edmundo de Bettencourt. Na revista *Manifesto* (Coimbra, 1936), dirigida por Miguel Torga e Albano Nogueira, lê-se precisamente nova contestação a essa teoria da arte pela arte.

Em suma, o neorrealismo consolidou-se no mundo da arte em Portugal como corrente estética dominante entre os anos 40 e os anos 60, prolongando-se até perto do final do séc. xx, tendo sido um dos seus movimentos mais férteis. E se se prolongou no tempo, especialmente no

campo literário, foi sem dúvida em consequência das condições sociais e políticas em que germinou e se desenvolveu, que tinham no mundo da arte uma das maiores resistências à ditadura, que se manteve praticamente durante meio século. Nesse longo período e nesse contexto, pretender a humanização da arte numa sociedade oprimida e propôr não só retratar a realidade mas, como pretendia Karl Marx, transformá-la, eram propósitos que naturalmente levaram a uma grande adesão ao neorrealismo.

**Bibliog.:** ANDRADE, João Pedro de, *Ambições e Limites do Neo-Realismo Português*, Lisboa, Acontecimento, 2002; DIONÍSIO, Mário, *Introdução à Pintura*, Lisboa, Europa-América, 1963; FERREIRA, José Gomes, *A Memória das Palavras*, Lisboa, Portugália, 1965; GUIMARÃES, Fernando, *A Poesia da Presença e o Aparecimento do Neo-Realismo*, Porto, Inova, 1969; LOURENÇO, Eduardo, *Sentido e Forma da Poesia Neo-Realista*, Lisboa, Ulisseia, 1968; *Id.*, *Tempo e Poesia*, Porto, Inova, 1974; MARTINS, Mando, “José Régio – Casais Monteiro. Poetas”, *Sol Nascente*, n.º 20, 1 jan. 1937, p. 13; MENDONÇA, Fernando, *O Romance Português Contemporâneo*, São Paulo, Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências de Assis, 1966; MONTEIRO, Adolfo Casais, *A Poesia da Presença*, Lisboa, Moraes Editores, 1972; PITA, António Pedro *et al.*, *Batalha pelo Conteúdo: Movimento Neo-Realista Português*, Vila Franca de Xira, Museu do Neo-Realismo, 2007; RÉGIO, José, “Literatura viva”, *Presença*, n.º 1, 10 mar. 1927, pp. 1-2; “Rodrigues Miguéis num incisivo depoimento afirma que a literatura se libertou das disciplinas”, *Diário de Lisboa*, sup. lit., 22 mar. 1935, p. 6; RODRIGUES, Urbano Tavares, *Realismo, Arte de Vanguarda e Nova Cultura*, Lisboa, Ulisseia, 1966; SACRAMENTO, Mário, *Há Uma Estética Neo-Realista?*, Lisboa, Dom Quixote, 1968; TORRES, Alexandre Pinheiro, *O Neo-Realismo Literário Português*, Lisboa, Moares Editores, 1977; *Id.*, *O Movimento Neo-Realista em Portugal na Sua Primeira Fase*, 2.ª ed., Lisboa, Instituto de Cultura e Língua Portuguesa, 1983.

JORGE AUGUSTO MAXIMINO

## Antínewtonianismo

As repercussões do desenvolvimento científico observado após a publicação dos *Philosophiæ Naturalis Principia Mathematica* (1687), do inglês Isaac Newton, fizeram-se sentir em Portugal logo na primeira metade do séc. XVIII. Ainda Newton era vivo e já Luís Baden promovia em Lisboa, em 1725, conferências sobre filosofia experimental, onde se explicavam metodicamente os fundamentos e as experiências dos filósofos modernos, com especial destaque para os famosos Robert Boyle e Isaac Newton. Anteriores a 1759, há registos da existência de obras de Newton nas bibliotecas do Colégio das Necessidades de Lisboa, pertencente à Congregação do Oratório, e no Colégio das Artes, no Colégio de S.<sup>to</sup> Antão e na Univ. de Évora, pertencentes aos Jesuítas. Também as obras dos principais divulgadores do newtonianismo, Jean Theophile Desaguliers, Petrus van Musschenbroek e Willem Jacobs Gravesande, começaram a surgir muito cedo nas bibliotecas nacionais.

Um acontecimento que muito terá contribuído para a difusão da filosofia newtoniana em Portugal foi a ida do judeu Jacob de Castro Sarmiento para Inglaterra, para fugir à Inquisição, fixando-se, em 1721, em terras britânicas, mas mantendo uma importante influência sobre a cultura portuguesa. Castro Sarmiento foi membro do Real Colégio dos Médicos e da Royal Society de Londres; na Escócia, recebeu o grau de doutor na Univ. de Aberdeen. Tomou conhecimento da teoria newtoniana em Londres, nas conferências de Desaguliers. Uma das princi-

pais obras de sua autoria, tida como uma referência da cultura científica portuguesa da primeira metade do séc. XVIII, é a *Theorica Verdadeira das Mares, conforme à Filosofia do Incomparável Cavalheiro Isaac Newton*, publicada na capital inglesa no ano de 1737.

Outro nome proeminente foi Bento de Moura Portugal, cuja aprendizagem da filosofia newtoniana, durante a sua estada em Inglaterra, foi feita em contacto direto com alguns dos mais reputados discípulos de Newton, entre os quais o referido Desaguliers. O seu regresso a Portugal viria, porém, a revelar-se uma opção trágica, uma vez que teve um fim de vida dramático. Com efeito, apesar do seu prestígio, Moura Portugal viveu os últimos anos da sua vida na cadeia, em condições absolutamente desumanas, vítima do despotismo reinante. Teodoro de Almeida fez-lhe justiça ao não o deixar cair no esquecimento, declarando de um modo bem claro a sua admiração pela pessoa e pelas ímpares qualidades intelectuais deste estudioso.

### Isaac Newton (1643-1727).





As influências no sentido da laicização do ensino e da sociedade em geral começaram a sentir-se de forma mais pronunciada em 1760, com a publicação das *Cartas sobre a Educação da Mocidade*, da autoria do médico judeu António Nunes Ribeiro Sanches. Nesta obra, são valorizadas as excelências do método experimental e as virtudes da matemática como meio indispensável ao exercício do rigor e do raciocínio lógico. Provas do impacto desta obra no sistema educativo português foram a criação do Colégio dos Nobres, em Lisboa, e posteriormente a reforma pombalina da universidade, ambas baseadas em modelos educativos inspirados pelo newtonianismo e pelas teses do inglês John Locke.

Contudo, não foi fácil admitir oficialmente o ensino das novas tendências científicas e filosóficas, designadamente a adoção do newtonianismo, sobretudo por motivos extrínsecos e de outra ordem, que não eram decorrentes do desconhecimento da obra de Newton. Após a recusa do pedido de alargamento do ensino da Física no curso de Filosofia em Coimbra, verificada em 1712 (↗Antiexperimentalismo), nova imposição restritiva viria condicionar a orientação do ensino das matérias físico-matemáticas virada para o newtonianismo que se ia implantando nas mais prestigiadas universidades europeias. Algumas décadas mais tarde, o mesmo condicionalismo foi reafirmado num edital do reitor do Colégio das Artes de Coimbra, datado de 7 de maio de 1746; entre as várias deliberações constantes deste texto, destacava-se uma alínea que condicionava a abordagem de assuntos de carácter científico nas aulas, deixando bem clara a proibição da defesa das opiniões de filósofos modernos, entre os quais Newton.

A este documento foi dada uma importância extraordinária, porque, entre as

muitas determinações, a imposição restritiva de autores e filósofos modernos, nomeadamente de Newton, foi considerada uma conduta de oposição intelectual generalizada por parte dos Jesuítas do Colégio das Artes em relação ao ensino das ciências em geral e particularmente da nova física. Consequentemente, a escola de Coimbra passou a ser conotada com o sector mais retrógrado da cultura científica portuguesa, tendo sido classificada como o mais influente bastião da filosofia peripatética. A proibição permite, contudo, supor que os temas da filosofia moderna, e particularmente da filosofia newtoniana, constituíam objeto de análise nas aulas daquele colégio, embora de uma forma não oficial e ao arrepio dos preceitos estatutários. Apesar de todas as adversidades, alguns professores aventuravam-se no ensino das matérias científicas de um modo mais consonante com a Modernidade. O facto de, naquele documento, o reitor proibir de modo explícito o ensino, ou a simples defesa, das opiniões novas, pouco recebidas ou inúteis para o estudo das ciências, como eram tidas as teses de Descartes, Gassendi e Newton, constituiu um grande obstáculo à atualização do ensino na escola coimbrã. Sem essa proibição não teria sido necessário aguardar pela reforma pombalina da universidade, em 1772, para que o newtonianismo tivesse entrado na cultura portuguesa.

**Bibliog.:** ALMEIDA, Teodoro de, *Cartas Físico-Matemáticas*, t. III, Lisboa, Officina de Antonio Rodrigues Galhardo, impressor da Real Meza Censoria, 1799; CARVALHO, Joaquim de, “João Locke. Ensaio sobre o entendimento humano”, *Boletim da Biblioteca da Universidade de Coimbra*, vol. xx, 1951, pp. 2-195; CARVALHO, Rómulo, *Colectânea de Estudos Históricos (1935-1994)*, Évora, Universidade de Évora, 1997.

DÉCIO RUIVO MARTINS

## Antiñilismo

N uma carta dirigida a Fichte, em 1799, Jacobi acusa a filosofia deste último, na sua recusa em reconhecer qualquer forma de acesso a outra realidade que não o eu puro e vazio, de permanecer uma filosofia niilista. É desta forma, enquanto acusação e maldição, que o termo “niilismo” entrará no vocabulário filosófico. A esta existência vazia e sem sentido, Jacobi contrapõe uma esfera apenas acessível ao coração ou à fé. “Mas o ser humano tem uma escolha, esta única: o Nada ou Deus. Ao escolher o Nada, ele transforma-se em Deus; isto é, ele transforma a aparência em Deus porque, se não há Deus, é impossível que o homem e tudo quanto o rodeia não seja apenas uma aparência” (CRITCHLEY, 1997, 4).

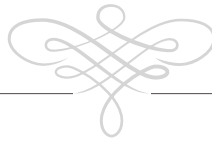
É num tom existencial que surge o antiñilismo de Jacobi: seria preciso contrapor ao sem sentido de uma vida que conhece apenas um eu sem conteúdo uma esfera irreduzível onde o mundo e Deus fazem valer os seus direitos. Esta esfera existencial não é, no entanto, a única onde, na mesma altura, niilismo e antiñilismo vão despontar. Um primeiro momento surge com o romantismo, cuja relação com a Modernidade vê nesta última uma época de dispersão e de perda. Num ensaio de 1795, Schiller dá conta de que algo se passa com a sua época, de que qualquer coisa se perdeu. Ele não delinea, é certo, o niilismo; no entanto, ao invocar uma perda, ao invocar uma doença que afligiria o seu tempo – “o nosso sentimento pela natureza é igual ao que o doente sente pela saúde” (SCHILLER, 2003, 58) –, ele dá já conta de um mal-estar que encontrará



Friedrich Schiller (1759-1805).

em Nietzsche, décadas depois, o seu grande pensador. “Com um doloroso desejo, sentimos a nostalgia do regresso logo que *principiamos a experimentar os martírios da cultura, e ouvimos no exílio distante da arte a voz comovente da mãe*. Enquanto éramos simples filhos da natureza, éramos felizes e perfeitos; tornámo-nos livres e perdemos ambas as coisas. Daí brota uma nostalgia dupla face à natureza: uma nostalgia face à sua felicidade, uma nostalgia face à sua perfeição” (*Id., Ibid.*, 54; itálico acrescentado).

Face a esta perda e a este exílio, a arte vai tornar-se profundamente aporética. O gesto de Schiller é, de facto, duplo no que diz respeito ao combate a esta doença. Em primeiro lugar, ele ensaia um retorno aos Gregos – algo que se irá tornar comum e que chegará a Nietzsche. É preciso entender, no entanto, este retorno não como algo efetivo mas como um ponto de vista da própria Modernidade face a si mesma. É este, aliás, o sentido que lhe vai dar Schiller: os antigos tornam-se uma linha de clivagem da própria Modernidade.



“O sentimento de que aqui se fala não é portanto aquele que os antigos tinham; é muito mais idêntico ao que nós *temos pelos antigos*. Eles sentiam de forma natural; nós sentimos o que é natural” (*Id., Ibid.*, 58).

Desta forma, tanto a Antiguidade como, de facto, a arte mantêm uma posição ambígua. Ambas são, de facto, o lugar onde se joga a nostalgia face a um tempo onde não nos encontrávamos distantes da natureza. Mas, ao mesmo tempo, elas são o índice dessa distância e dessa perda.

Foi com Nietzsche que o niilismo encontrou o seu primeiro pensador. Com ele, o universo torna-se algo desprovido de qualquer sentido. É o que afirma, aliás, em *Para além de Bem e Mal*: “Imaginar um ser como a natureza, pródigo o mais possível, o mais possível *indiferente*, sem *intenções* nem considerações para com ninguém, sem  *piedade* nem *justiça*, fecundo e *árido* e *incerto* ao mesmo tempo, imaginai a própria indiferença como força” (NIETZSCHE, 2008, 22; itálicos acrescentados).

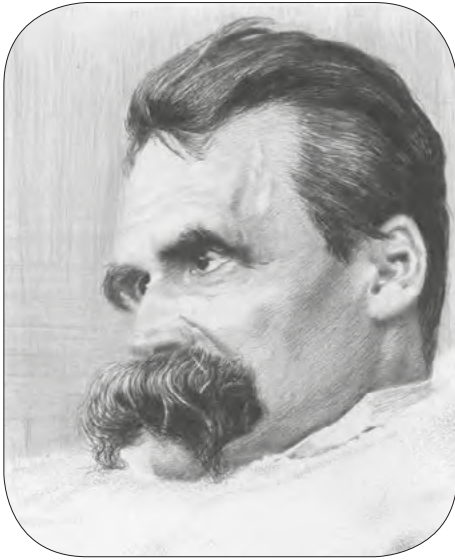
Esta indiferença de tudo quanto existe é, ao mesmo tempo, uma consequência da vontade de verdade do homem ocidental, a descoberta do sem-valor de todos os valores, mas também aquilo face ao qual, para Nietzsche, teremos de nos determinar. Niilismo, desta forma, não é a ausência de sentido de tudo quanto existe, não é tanto a morte de Deus e a desvalorização de todos os valores, mas o viver ainda na sombra deste: “Depois que Buda morreu, mostraram ainda durante séculos a sombra dele numa caverna, uma sombra enorme e medonha. Deus está morto! Mas, sendo os homens como são, haverá ainda talvez, durante séculos, cavernas onde se mostre a sua sombra. E nós, nós temos ainda de vencer a sua sombra” (*Id.*, 1998, 123).

É face a este conhecimento último que Nietzsche vai pensar o antiniilismo como

experimentação de diversas saídas para a dissolução. Antiniilista é, assim, o genealogista de *A Genealogia da Moral*, com a “origem” não metafísica dos sentimentos morais; mas é também aquele que ri em *A Gaia Ciência*, o espírito livre de *Para além de Bem e Mal* ou, por último, o super-homem de *Assim Falava Zaratustra*.

No entanto, há que colocar em destaque a arte como momento importante no antiniilismo de Nietzsche. Em *A Gaia Ciência*, é ela que nos torna a existência suportável: “Se não tivéssemos acolhido as artes e inventado esta espécie de culto do não verdadeiro, então não conseguiríamos suportar a compreensão da inverdade geral e da falsidade que agora nos é dada pela ciência – a noção de que o delírio e o erro são condições da existência cognoscente e sensível. A *honestidade* teria como consequência a náusea e o suicídio. [...] Como fenómeno estético, a existência é ainda suportável para nós” (*Id., Ibid.*, 118).

Esta afirmação da vida, enquanto elemento antiniilista da arte, é a afirmação desse excesso da arte que não se subsume à vontade de verdade. O conhecimento que a arte nos dá não deixa de ser, no entanto, um conhecimento doloroso. O homem da gaia ciência já não pretende justificar a vida, conferir-lhe um fundamento transcendente. O seu riso, enquanto índice do excesso de vida, não se pode separar da ausência de sentido, mas separa essa ausência de sentido do campo infinito de possibilidades que, desta forma, lhe é aberto. É por isso, aliás, que a afirmação da vida é um conhecimento doloroso e que esse riso de que fala Nietzsche é, também, um “chorar *por nós*”: aquele que ri, aquele que afirma a vida, é também obrigado a afirmar a ausência de sentido, a passar o teste do eterno retorno: “não te lançarias ao chão, rangendo os dentes e amaldiçoando o demónio que



Friedrich Nietzsche (1844-1900).

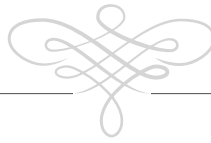
assim falava? Ou experimentaste alguma vez um portentoso instante, em que lhe responderias: ‘tu és um deus e eu nunca ouvi nada mais divino!’. [...] Ou então como terias de te sentir bem em relação a ti próprio e à vida para não *reclamares mais nada* senão esta última eterna confirmação, esta última eterna sanção?” (*Id.*, *Ibid.*, 244).

Encontramos aqui algo que para Nietzsche é importante e que o vai impedir de se tornar um pensador nostálgico: é apenas experimentando o abismo do niilismo que se descobre o antiniilismo; através de uma vontade de verdade que, levada ao limite, se descobre o seu contrário; através do eterno retorno que se descobre, ao mesmo tempo, uma vontade de nada e a vontade de poder enquanto elemento diferencial das forças que avaliam. O espírito livre de *Para além de Bem e Mal* é, de facto, esse conhecimento do perigo. “Nós, que vemos as coisas inversamente, nós que abrimos os olhos e a consciência à questão de saber onde e como se desenvolveu até aqui mais vigorosamente a

planta homem, julgamos saber que tal se deu sempre em condições absolutamente opostas; julgamos que, para tal, o perigo da sua situação teve de crescer primeiro de forma gigantesca, a sua força inventiva e simuladora (o seu espírito) teve que desenvolver-se sob uma pressão e um constrangimento prolongados, até à audácia e à subtileza, que a sua vontade de vida teve de intensificar-se até à absoluta vontade de poder” (*Id.*, 2008, 68).

Contrariamente aos homens modernos, que se limitam a calcular com o abismo, os espíritos livres são “os mais comedidos, aqueles que não têm necessidade de artigos de fé extremos, aqueles que não apenas admitem mas até amam uma boa parte de acaso e de sem-sentido, aqueles que podem pensar o homem com uma significativa redução do seu valor sem com isso se tornarem pequenos e fracos” (NABAIS, 1997, 234). Numa época de corrupção como a sua, Nietzsche vai encontrar nesses espíritos falsamente livres que combate uma das figuras últimas do niilismo, sob a forma de um individualismo e de uma privatização das paixões. De facto, “essas velhas paixões populares de que a guerra e os torneios constituíam manifestações esplêndidas são agora menos visíveis por se terem transformado em paixões privadas” (*Id.*, *Ibid.*, 41), e o tirano moderno é, na realidade, “o rebento prematuro do indivíduo” (NIETZSCHE, 1998, 40). Nietzsche combate aqui duas ideias: em primeiro lugar, todas as retóricas do progresso que ele considera serem essa sombra de Deus que continua a pairar e que se limita a trocar valor por valor (Deus pela humanidade ou pelo progresso); em segundo lugar, o próprio indivíduo enquanto figura limite deste movimento de dissolução: é este, na medida em que é a própria calculabilidade, que acaba por surgir no limite da dissolução e da decadência.





Este niilismo consumado já não corresponde à velha herança platônica de uma excessiva vontade de verdade – em Sócrates, que era ainda demasiado grego, havia nessa vontade de verdade qualquer coisa de excessivo, que funcionava como índice de uma vida transbordante –, mas acaba por se perpetuar numa dissolução sem fim e num cálculo que, para Nietzsche, só o excesso da arte pode contrariar.

O pensamento pós-nietzschiano ficou marcado pelo tema do niilismo e do antiniilismo. Acontecimentos posteriores vieram dar à ideia nietzschiana de uma dissolução e de uma decadência matizes sombrios que são conhecidos e que influenciaram um conjunto diverso de pensadores – de Adorno a Benjamin, passando por Heidegger e Husserl.

Escrita entre 1935 e 1936, a obra de Husserl intitulada *A Crise das Ciências Europeias e a Fenomenologia Transcendental* acaba por se inserir num conjunto de gestos teóricos que olham a Europa e a civilização como algo que se encontra à beira do perigo. Tendo como pano de fundo uma realidade sombria, o texto de Husserl não fala, é certo, de niilismo, mas reconhece que é a própria essência da Europa que se encontra em risco de perecer. “Esta inversão não diz respeito à sua cientificidade, mas ao que a cientificidade, ao que a ciência em geral tinha significado e pode significar para a existência humana. A exclusividade com que, na segunda metade do século XIX, toda a mundividência do homem moderno se deixou determinar pelas ciências positivas, e cegar pela *prosperity* a elas devida, significou um virar costas indiferente às questões que são decisivas para uma humanidade genuína. Meras ciências de factos fazem meros homens de facto” (HUSSERL, 2008, 21).

Face ao empobrecimento do sentido da ciência – e, com ela, do sentido da

própria humanidade –, Husserl vai tentar reconduzir a esfera da ciência e da humanidade ao seu *telos* próprio, *i.e.*, à essência do modo de vida filosófico que se desvela na Grécia clássica: “Que aprende a humanidade europeia, no homem antigo, como o essencial? Após alguma hesitação, não é senão a forma de existir ‘filosófica’: o dar-se livremente a si mesmo, a toda a sua vida, as suas regras, a partir da razão pura, a partir da filosofia” (*Id., Ibid.*, 23).

De todos bastantes mais sombrios, a obra de Freud responde de forma diversa aos acontecimentos da sua época. Profundamente marcado pelos acontecimentos da Primeira Guerra Mundial, é esta última que permite a Freud pensar a sociedade humana em geral. E o que, de facto, ele pensa encontrar nesta não é mais do que uma “sucessão de genocídios”: “é precisamente a ênfase do mandamento ‘não matarás’ que nos permite concluir com certeza que todos nós descendemos de uma linhagem infinitamente longa de assassinos, que tinham no sangue o prazer de matar, como talvez nós tenhamos” (FREUD, 2008, 143).

Partindo do pressuposto de que o inconsciente não conhece tempo, Freud avançará a hipótese de que a guerra entre nações se deve a uma regressão a estados mentais primitivos que permanece sempre possível. É desta forma que Freud irá pensar toda e qualquer sociedade humana: como um perigo constante e como algo onde trabalha desde sempre uma tendência para o inorgânico mercê das “más pulsões” do homem. Cada sociedade humana assenta, assim, numa polarização: por um lado, uma força social, assente na pressão do erotismo, e civilizacional, impondo uma conduta ética; por outro lado, permanece sempre a base instintiva primitiva, feita dessa linhagem infinita de assassinos e desse genocídio perpétuo.

Lugar de destaque merece Martin Heidegger. Leitor atento de Nietzsche, Heidegger recusaria, decerto, o termo “antiniilismo”. Num texto sobre Nietzsche, é fazendo referência precisamente à partícula “anti” que Heidegger irá criticar este último: “Nietzsche compreende a sua filosofia própria como o contramovimento contra a metafísica, isto é, para ele, contra o platonismo. Contudo, enquanto mero contramovimento, ela permanece necessariamente, como todo o anti-, presa na essência daquilo contra o que se vira” (HEIDEGGER, 2002, 251).

Isto não significa, obviamente, que Heidegger seja niilista ou que abrace o niilismo, nem que defenda uma saída nostálgica. Significa, sim, que só aquele que alcance o abismo da indignação do mundo é que pode esperar salvação. “A salvação terá de vir do lugar onde se dá a viragem no interior da essência dos mortais. Haverá mortais que mais cedo alcancem o abismo do indigente e da sua indignação? Estes, os mais mortais dos mortais, seriam os mais arriscados. Arriscar-se-iam ainda mais do que o ser humano que se impõe, o qual se arrisca já mais do que as plantas e os animais” (*Id., Ibid.*, 340).

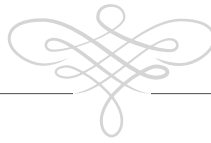
No entanto, apesar de leitor atento de Nietzsche, Heidegger vai infletir o niilismo no sentido de um pensar sobre a técnica. Niilismo será, desta forma, o domínio da técnica sobre a Terra, domínio que coincidirá, em última análise, com a própria metafísica. Num exemplo esclarecedor: “Tudo funciona. É precisamente isso que é inquietante: tudo funciona, e o funcionar arrasta consigo o continuar a funcionar, e a técnica arranca o homem da terra e desenraíza-o cada vez mais. Eu não sei se não os assusta – seja como for, a mim assusta-me – ver agora as fotografias da Terra feitas da Lua. Não é preciso nenhuma bomba atômica: o desenraizamento do homem já está aí. Nós já só



Martin Heidegger (1889-1976).

temos relações puramente técnicas” (*Id.*, 1989, 121).

A técnica, enquanto domínio do ente, desenraíza o homem, retira-o de qualquer tradição, e lança-o no perigo porque a totalidade do ente coincide, desta forma, com o estar-disponível. O exemplo de Heidegger torna-se interessante, porque dá a ver a forma como pensa a técnica: a Terra, enquanto “lugar” de enraizamento do homem, permanece velada para ele. A partir do momento em que é fotografada, ela deixa de ser o “impensado” para vir à claridade. No entanto, este vir à presença da Terra só aparece sob a forma de um estar disponível, de uma objetificação. “O conhecer, enquanto investigação, pede contas ao ente acerca de como e em que medida ele pode ser tornado disponível para o representar. A investigação dispõe do ente quando pode calculá-lo previamente no seu curso futuro ou quando pode conferi-lo como passado [...]. Esta objetivação do ente cumpre-se num representar (*Vor-stellen*) que tem como objectivo trazer para diante de si qualquer ente, de tal modo que o homem calculador possa estar seguro do ente, isto é, possa estar certo do ente” (*Id.*, 2002, 109).



Neste domínio da técnica, que Heidegger entende sob a forma de um niilismo consumado, *i.e.*, de uma transformação do ser em valor, há um motivo que cumpre assinalar: uma crítica ao individualismo lida a partir da técnica. De facto, para Heidegger, há dois fenómenos que se tornam o correlato um do outro: por um lado, a objetivação e o objetivismo – o mundo tornando-se imagem –, por outro lado, o subjetivismo moderno, a descoberta do *ego cogito* [eu penso], a ponto de o mais radical objetivismo encontrar o igualmente radical subjetivismo.

Numa entrevista podemos encontrar o apelo de Heidegger a um “outro pensar” enquanto forma de “ultrapassagem” do niilismo. Se a metafísica ocidental “já não oferece possibilidade nenhuma de fazer a experiência de pensar os traços fundamentais da técnica” (*Id.*, 1989, 124), o “outro pensar” apela para o impensado da técnica: “ao mistério da superpotência planetária da essência impensada da técnica responde a provisoriedade e a insignificância do pensar que procura reflectir sobre este impensado” (*Id.*, *Ibid.*, 125).

No entanto, este retorno, que marca a possibilidade da inversão, é, igualmente, uma possibilidade de “estabelecer uma relação suficientemente rica à essência da técnica” – técnica que, desta forma, não é encarada, por Heidegger, “como uma dependência impossível de desvincular e de separar” (*Id.*, *Ibid.*, 126). Que, assim, este antiniilismo seja, ao mesmo tempo, uma tarefa inadiável e algo para o qual ainda não estamos preparados, não é difícil de perceber: “a filosofia não pode provocar nenhuma alteração imediata do atual estado do mundo. Isto não é válido apenas em relação à filosofia, mas também a todos os sentires e ansios meramente humanos. Já só um Deus nos pode ainda salvar. Como única possibilidade, resta-nos preparar pelo pensamento e

pela poesia uma disposição para o aparecer do Deus ou para a ausência do Deus em declínio” (*Id.*, *Ibid.*, 122).

Encontramos, na cultura portuguesa, um número extenso de pensadores, de Antero de Quental a Fernando Pessoa, passando por Teixeira de Pascoaes, no seio dos quais surge um conjunto de ideias que já encontramos tanto em Schiller e no romantismo como em Nietzsche. Acima de tudo, encontramos essa visão da sociedade e do país como algo que está capturado numa decadência e numa progressiva dissolução. Antero de Quental, *e.g.*, no conhecido texto *Causas da Decadência dos Povos Peninsulares nos Últimos Três Séculos*, aponta a influência progressiva da Igreja romana como uma das causas dessa corrupção geral: “Tal é uma das causas, senão a principal, da decadência dos povos peninsulares. Das influências deletérias nenhuma foi tão universal, nenhuma lançou tão fundas raízes. Feriu o homem no que há de mais íntimo, nos pontos mais essenciais da vida moral, no crer, no sentir – no *ser*: Envenenou a vida nas suas fontes mais secretas” (QUENTAL, 2001, 23).

Todavia, não é tanto quando faz apelo à noção de decadência ou de corrupção – apesar de algo de semelhante ser já pensado – que encontramos uma resposta ao niilismo: esta decadência pode ainda ser invertida se as suas causas forem combatidas.

É necessário fazer referência a uma outra tradição, que permanece próxima desta, porque é aí que encontramos formulado um forte pensamento antiniilista: a teoria do sebastianismo. Pensado sob inúmeras formas e em contextos políticos diversos, o sebastianismo confronta-nos com uma sociedade totalmente capturada pela negatividade e que, de certa forma, encontrou o limite extremo da dissolução num afastamento radical em



relação à essência de Portugal: já não se trata, portanto, de uma decadência que teria como causa algo exterior, como em Antero de Quental, mas que seria, de certa forma, interior ao corpo do país.

O sebastianismo irá surgir, assim, tendo como pano de fundo essa profunda negatividade na qual o país se encontra. No entanto, o sebastianismo não se tornará, nas suas diversas declinações, um simples remédio ou uma forma, igual a tantas outras, de organização da comunidade, ou seja, um ideal ôntico. Ele será, pelo contrário, a dobra utópica do futuro, apelando à essência reconciliada de Portugal. É este um dos sentidos possíveis daquilo que o P.<sup>c</sup> António Vieira e Fernando Pessoa nos dão a pensar com o Quinto Império – lembremos, aliás, a frase de Pessoa em *A Mensagem*: “Senhor, falta cumprir-se Portugal!”. Não, decerto, como uma época histórica ou como uma realidade ôntica, mas como um apelo do futuro que se daria a ouvir sempre.

**Bibliog.:** CRITCHLEY, Simon, *Very little... Almost nothing. Death, Philosophy, Literature*, London, Routledge, 1997; FREUD, Sigmund, *Mal-Estar na Civilização*, Lisboa, Relógio d'Água, 2008; HEIDEGGER, Martin, “Entrevista concedida à revista alemã *Der Spiegel* em 23 de setembro de 1966”, *Filosofia*, vol. III, n.ºs 1-2, outono de 1989, pp. 109-135; *Id.*, *Caminhos de Floresta*, Lisboa, FCG, 2002; HUSSERL, Edmund, *A Crise das Ciências Europeias e a Fenomenologia Transcendental*, Lisboa, Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa, 2008; NABAIS, Nuno, *Metafísica do Trágico*, Lisboa, Relógio d'Água, 1997; NIETZSCHE, Friedrich, *A Gaia Ciência*, Lisboa, Relógio d'Água, 1998; *Id.*, *Para além de Bem e Mal*, Lisboa, Guimarães Editores, 2008; QUINTAL, Antero de, *Causas da Decadência dos Povos Peninsulares nos Últimos Três Séculos*, Lisboa, Guimarães Editores, 2001; SCHILLER, Friedrich, *Sobre Poesia Ingénua e Sentimental*, Lisboa, INCM, 2003.

JOÃO OLIVEIRA DUARTE

## Antinormativismo linguístico

O normativismo linguístico, também conhecido como prescritivismo, é uma noção segundo a qual as normas são impostas às línguas naturais de modo arbitrário, *i.e.*, alheio ao uso que estas delas fazem. A noção de antinormativismo refuta a ideia de se regular as línguas naturais ignorando a variação a que estão sujeitas, mantendo desta forma uma relação próxima com a noção de descritivismo.

O discurso normativista, que remonta ao surgimento das primeiras gramáticas e que se intensifica na Europa renascentista com a organização do ensino das línguas, tenta impor aos utilizadores de uma língua a ideia de que existe um modo certo de falar e escrever, por oposição a um modo errado. Na base deste pensamento, que o antinormativismo tenta combater, estão as noções de norma e purismo. O período que medeia entre os sécs. xv e xix no contexto histórico e cultural da Europa é fértil no surgimento de gramáticas e dicionários, com os quais se pretendia fixar as normas de várias línguas europeias. Os conteúdos gramaticais desenvolveram-se durante este período, seguindo uma orientação simultaneamente normativa e lógica, *i.e.*, orientados para o estudo do certo e do errado e inspirados na tradição filosófica.

Em reação ao pensamento normativista e inspirado pelo surgimento da sociolinguística, o antinormativismo linguístico viria a manifestar-se de forma acentuada no séc. xx. Na base do pensamento antinormativista está a ideia de que a norma linguística é subjetiva, e de que



o normativismo se baseia na criação de regras sobre o uso da língua isoladas da realidade social. O antinormativismo enfatiza a importância das diferenças linguísticas, originadas pelos mais variados fatores contextuais, *e.g.*, a situação comunicativa dos falantes e a sua origem geográfica. Nesta perspetiva, a língua perde o seu carácter normativo, presumidamente imutável e impermeável às mudanças. Por se tratar de um património social comum a uma comunidade de falantes, existe de facto uma variedade padrão, *i.e.*, uma norma; todavia, porque as línguas estão sujeitas a mudanças, o antinormativismo reclama a existência de variedades não padrão, com o mesmo valor linguístico mas com os seus próprios sistemas de regras. Na verdade, o pensamento antinormativista realça que a desvalorização de uma variante linguística não se baseia em critérios linguísticos, mas sociais.

O uso concreto e socialmente contextualizado da língua ao longo do tempo produz mudanças assinaláveis na sua estrutura, ao nível da fonologia, da morfologia, da sintaxe e da semântica. A heterogeneidade discursiva revela por isso diferentes variedades linguísticas num só território e alimenta o debate sobre a identificação de uma norma linguística, apesar de em Portugal não haver propriamente pomo de discórdia, dada a considerável homogeneidade linguística que caracteriza o território. Noutros casos, uma heterogeneidade linguística pode originar atitudes prescritivas sobre a língua que afirmam que uma variedade tem um valor inerente maior do que todas as outras.

No espaço lusófono, o Acordo Ortográfico de 1990, enquanto tratado internacional que fixa uma ortografia unificada para o português, atraiu movimentos de oposição à mudança e ao alegado prescritivismo de algumas das suas bases. Neste

e noutros casos, o antinormativismo linguístico surge inevitavelmente como elemento de crítica à criação e atualização de um instrumento linguístico que ignora ou entra em contradição com a descrição das variedades linguísticas e do(s) seu(s) uso(s).

**Bibliog.:** BAGNO, Marcos, “Norma linguística & preconceito social: questões de terminologia”, *Veredas*, vol. 5, n.º 2, 2009, pp. 71-83; BECHARA, Evanildo, *Moderna Gramática da Língua Portuguesa*, Rio de Janeiro, Lucerna, 1999; CRISTÓVÃO, Fernando (dir. e coord.), *Dicionário Temático da Lusofonia*, Lisboa, Texto Editora, 2005; FARIA, I. Hub *et al.*, *Introdução à Linguística Geral e Portuguesa (ILGP)*, Lisboa, Caminho, 1996; KELSEN, Hans, *Teoria Pura do Direito*, Coimbra, Arménio Amado, 1984; MARQUES, J. G., “Normas linguísticas e purismo: algumas observações críticas”, *Recorte*, vol. 8, n.º 1, 2011, pp. 1-15.

SÉRGIO BARROS



## Antinormativismo

Em geral, num sentido extraordinariamente vago e puramente abstrato, entende-se por antinormativismo uma posição que defende a inexistência objetiva de uma norma numa qualquer esfera da idealidade humana. Ora, se atendermos ao significado etimológico latino do termo “norma”, que aponta para um padrão ou uma regra, ou, mais precisamente ainda, para um esquadro de carpinteiro, utilizado para aferir a retidão dos ângulos, isso quererá dizer que um ponto de vista contrário ou oposto à norma é um ponto de vista que contraria ou se opõe ao reconhecimento e à utilização de determinações que sirvam de base a uma padronização da realidade. A ser assim, normal, normativo e normatividade serão apenas imprecisões linguísticas, conceitos ilusórios que remetem para a falsa possibilidade de prescrever um funcionamento típico (regular, preciso e definido) do real ou de um seu segmento. Quando falamos, *e.g.*, de um comportamento normal, remetemos, mesmo que apenas implicitamente, para um padrão de comportamento definido que serve uma distinção entre o que é habitual e conforme à regra e o que viola os parâmetros de uma ação compreensível (razoável); ou seja, faz-se apelo a uma medida, se quisermos ser mais exatos, medida essa que, para uma posição antinormativista, não existe, *i.e.*, não tem propriamente nenhum fundamento nem legitimidade prescritiva: enquanto construções, as normas não existem, ou melhor, existem única e exclusivamente enquanto variáveis integrantes de estruturas que as transcen-

dem e em relação às quais são incapazes de impor limites.

Posto isto, e num âmbito mais concreto e definido, atentemos no seguinte. Não obstante a existência, incipiente, de uma abordagem à linguagem e à linguística que se pode dizer antinormativista, o tratamento do antinormativismo estará aqui restrito à sua aceção jurídica ou filosófico-jurídica, que é, por assim dizer, aquela onde encontramos o seu sentido mais técnico e sistemático (e também próprio). Para o efeito, é necessário começar por apresentar, em traços largos, a que corresponde o normativismo a que o antinormativismo se opõe.

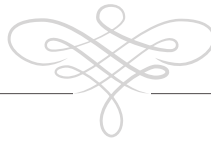
Tradicionalmente, no quadro da filosofia do direito, o chamado normativismo, ou positivismo, ou ainda positivismo legal, é a teoria que defende que, no que concerne à natureza da lei, não existe nenhuma relação de necessidade entre a lei e a moralidade, por um lado, nem a validade legal é determinada por outra coisa que não seja o conjunto de certos factos sociais, por outro. Assim, o direito positivo (o conjunto das ordenações jurídicas) é positivo porque é posto, quer dizer, o seu fundamento é tão-só o próprio direito ou o ato que determina o que é direito e o que não é, sem qualquer recurso a fundamentos de carácter transcendente ou valorativo (*i.e.*, suprapositivos). O seu aparecimento e a sua importância na história das ideias encontra as suas raízes no empirismo, no positivismo de Auguste Comte (1798-1857), na filosofia política de Thomas Hobbes (1588-1679) e na filosofia utilitarista de Jeremy Bentham (1748-1832); entre os seus defensores mais acérrimos, encontram-se John Austin (1790-1859), O. W. Holmes Jr. (1841-1935), H. L. A. Hart (1907-1992) e Hans Kelsen (1881-1973), o jurista austríaco, que pode ser considerado o seu representante máximo e merece alguma



atenção na apresentação da posição mais extremada do normativismo.

Diretamente influenciado por Rudolf Stammler (1856-1938), filósofo do direito de feição neokantiana, e pela Escola de Marburgo, Kelsen construiu um monismo normativista que adquiriu enorme preponderância. Em *Reine Rechtslehre* [Teoria Pura do Direito], obra publicada pela primeira vez em 1934, apresenta como seu escopo a libertação da ciência do direito de elementos que lhe sejam estranhos: trata-se de uma teoria pura do direito, porquanto procura simplesmente descrever a lei ou o direito e eliminar do objeto da sua descrição tudo o que não corresponda estritamente a isso. Para este autor (como para os positivistas do direito, em geral), todo o direito é respeitante às normas jurídicas de uma sociedade e nelas assenta. Todavia, para que assim seja, e porque mediante o argumento da regressão infinita é impossível justificar uma norma por meio de outra norma e assim sucessivamente *ad infinitum* – se uma tal regressão fosse possível, uma norma nunca teria justificação –, é necessário que se reconheça a existência de uma norma fundamental (*Grundnorm*) que tenha sido posta como alicerce de todas as que se lhe seguem e subordinam, hierarquizadas de acordo com a sua importância. A norma, enquanto norma, é considerada um esquema de interpretação, do qual deriva o sentido legal de uma ação humana que tem realidade no espaço e no tempo: uma ação, enquanto intervenção deliberada no espaço e no tempo (*i.e.*, que é concretizada no espaço e no tempo, e que, por isso, altera o próprio curso do espaço e do tempo e lhes atribui conotações que não tinham antes), não é legal ou ilegal em virtude da sua existência física, antes só o é em virtude da interpretação objetiva que sofre, interpretação essa que é normativa; é o ato de

legalização ou ilegalização de uma ação humana que faz daquela uma ação legal ou ilegal, é o ato de instituição da norma que faz com que a ação seja ou não conforme à legalidade, caso contrário a sua interpretação será somente uma interpretação causal. Na instituição da norma, está em causa a determinação de que algo deve ser ou acontecer, nomeadamente que um ser humano, na relação com os seus semelhantes, deve comportar-se de certa maneira – a norma ordena, permite e autoriza certos comportamentos em detrimento de outros. Ou melhor, a norma é o sentido de um ato mediante o qual um certo comportamento é ordenado, permitido e autorizado, sendo a resposta a esse sentido sempre um “devo”; e a norma fundamental é a pressuposição que estabelece a validade das normas de uma ordem moral ou jurídica. Nesse sentido, a norma não possui apenas um valor subjetivo, mediante o qual o sujeito reconhece que deve fazer qualquer coisa, mas um valor objetivo, independente do reconhecimento do sujeito; quer dizer, a norma é obrigatoriamente vinculativa para uma vontade. Além disso, a norma institui uma cisão entre o dever e o ser: um facto, enquanto facto, é apenas isso – um facto; e mesmo que um facto, no reino do ser, seja conforme à norma, isso não faz dele um dever, porquanto um dever é dever, e não ser. Nenhum facto, nada do que pertence ao reino do ser, pode dar origem a um dever; pelo contrário, é o dever que, ao valer por si, modifica o sentido do ser. As normas não são, então, e não poderiam ser nunca, a vontade ou o mandamento do legislador, quando se entende por vontade ou mandamento um ato de vontade psicológico, mas determinações jurídicas que permanecem e vigoram na sua validade muito para lá da iniciativa dos seus criadores: elas são o sentido de um ato de vontade, não um ato de



vontade ele próprio (ainda que os limites espaciais, temporais, pessoais e materiais da norma dependam do ato criador). A todos estes aspetos que caracterizam a existência da norma, importa acrescentar ainda mais um, que é o seguinte: os juízos de valor respeitantes a ações (integradas num quadro de realidade legal ou ilegal, de acordo com a determinação normativa de cada vez em causa) só são juízos de valor por causa da norma – é a norma que faz com que uma dada ação seja boa ou má, quer dizer, a norma é criadora de valores.

Como reação a este edifício formal do normativismo, encontramos o antinormativismo, relativamente ao qual cumpre fazer uma observação fundamental. Não obstante haver uma abordagem aos fundamentos do direito que se apresenta como resposta à teoria positivista do direito, e que tem que ver com a compreensão da lei ou do direito como instituição social ou prática social, a verdade é que há outra abordagem, mais original, que, apesar de não se apresentar primeiramente como resposta ao desenvolvimento do positivismo, ainda assim antecipa a sua exclusão – o jusnaturalismo ou a teoria do direito natural, que sustenta que o direito tem origem numa lei natural existente no Homem ou decorrente da natureza.

Sem ignorarmos a presença de ideias jusnaturalistas em outros autores mais antigos, o autor mais atestado para o seu desenvolvimento é Cícero (106-43 a.C.), que segue a escola estoica grega na tese de que a vida deve ser vivida de acordo com a natureza, o que implica, necessariamente, o exercício de uma *recta ratio* capaz de seguir a lei eterna e imutável. De maior importância é também, na Idade Média, o pensamento de S.<sup>10</sup> Agostinho (354-430) na defesa de que existe uma lei natural que é a marca da lei divina na

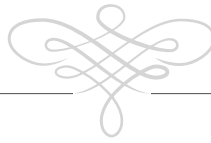


D.R.

Hans Kelsen (1881-1973).

consciência (na esteira de S. Paulo e da sua lei escrita nos corações), e de que é essa lei que deve estar na base na elaboração das leis das nações; e o de S. Tomás de Aquino (1225-1274), que, ao firmar a diferença entre quatro tipos de lei (eterna, natural, divina e humana), faz derivar a lei positiva da lei natural – a lei justa, no quadro tomista, é a lei que segue as exigências da lei natural, ordenada que deve estar ao bem comum. Do Renascimento para a frente, destacam-se Francisco Suarez (1548-1617), Hugo Grotius (1583-1645), Samuel Pufendorf (1632-1694) e William Blackstone (1723-1780). Mais recentemente, são incontornáveis os nomes de Jacques Maritain (1882-1973), de pendor aristotélico-tomista, numa reformulação da teoria da lei natural pensada como originária da lei divina, e John Finnis (n. 1940), que estabelece uma conexão necessária e natural entre a existência da lei e a obtenção dos bens fundamentais da vida humana, possuidores de valor intrínseco e evidentes por si. Por outro lado, no âmbito da nova vaga naturalista – que pensa a lei e a sua elaboração, os sistemas legais e as normas individuais



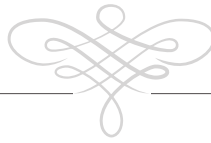


a partir de uma avaliação moral que lhes será sempre subjacente, sem recurso a quaisquer fundamentos derivados da natureza humana –, existem dois autores que protagonizam a reação ao positivismo. Em primeiro lugar, Lon Fuller (1902-1978), que protagonizou o chamado debate Hart-Fuller (fevereiro de 1958), com um artigo publicado na *Harvard Law Review*, intitulado “Positivism and fidelity to law: a reply to professor Hart”, em que apresenta uma réplica antinormativista a um artigo de Hart, também publicado naquela revista, e intitulado “Positivism and the separation of law and morals”. Para Fuller, a lei, à qual reconhece uma moralidade interna, tem de obedecer a oito requerimentos: deve ser geral; deve ser conhecida por todos, quando promulgada; não deve ser aplicada retroativamente; deve ser compreensível; não deve ser contraditória na sua formulação; não deve exigir uma conduta que fique para além das capacidades daqueles a quem se aplica; deve permanecer a mesma ao longo do tempo; e deve haver congruência entre o seu anúncio e a sua efetiva aplicação. Em segundo lugar, Ronald Dworkin (1931-2013), protagonista do chamado debate Hart-Dworkin, que, no seu ensaio “The model of rules” (1967), onde faz um ataque geral ao positivismo, escolhe a versão de Hart como alvo.

O normativismo sofre ainda oposição por parte das chamadas ciências sociais, bem como por parte do marxismo, que pode ser considerado um dos expoentes máximos da oposição ao normativismo. Com efeito, na mundividência marxista, a separação entre o ser e o dever ser preconizada pela teoria normativista não faz qualquer sentido, porque a normatividade abstrata do direito se encontra sustentada pelo ser concreto das relações sociais que se estabelecem entre os homens: não é o dever ser que institui o ser e a sua va-

loração, mas é o ser que dá ao dever ser o seu conteúdo. A norma, construída e instituída pela teoria normativista, mais não é do que a expressão da visão burguesa da vida, e, por conseguinte, a tentativa de a legitimar por meio do direito. Ou seja, o direito, e em particular o direito positivo, é uma reprodução abstrata das relações de poder estabelecidas pelo capital; os seus valores (ou os valores que o direito cria mediante a instituição da norma) são valores burgueses, logo, profundamente particulares e interessados na manutenção das estruturas de poder existentes (da chamada superestrutura), na distância abissal a que existe da base. Nenhum direito pode ser universal e igualitário se assente nas dinâmicas inerentes ao materialismo dialético; pelo contrário, apenas pode ser particular e desigualitário, ao favorecer a ideologia burguesa e a sua tomada de posição unilateral face à realidade (e a um seu segmento muito particular, que é o dos meios de produção). Dois nomes representam o antinormativismo marxista: Pyotr Stutchka (1865-1932) e Evgeni Pachukanis (1891-1937), juristas russos que, além de serem personalidades marcantes do séc. xx, se destacaram pela sua produção intelectual. Refira-se que Pachukanis, em especial, chegou a ler e criticar textos de Kelsen; a sua obra *A Teoria Geral do Direito e o Marxismo* (1924) é particularmente relevante no quadro destas discussões, pois trata-se de um texto que pretende pôr em evidência que o normativismo abre um fosso intransponível entre o mundo das normas e o mundo das relações concretas.

Em Portugal, o jusnaturalismo passou por diversas fases, desde o jusnaturalismo escolástico e renascentista, até cerca do séc. xviii, altura em que entraram em cena o juracionalismo iluminista, o jusnaturalismo sensista e utilitarista, e o jusnaturalismo krausista, até aos movi-



mentos de reação contemporâneos ao utilitarismo e ao positivismo.

Contribuíram para a primeira fase autores como Álvaro Pais (1330-1390), com as obras *Speculum Regum* e *De Statu et Planctu Ecclesiae*, inspiradas pela obra *De Regimine Principum*, de Egídio Romano, na defesa da tese de que as sementes da justiça se encontram gravadas por natureza no coração humano; D. Duarte (1391-1438), com *O Leal Conselheiro*; Fr. João Sobrinho, que dá a lume em 1843 a sua *De Justitia Commutativa*, em que mantém a distinção tomista entre as quatro leis e a tese de que a lei é obra da razão e está ordenada ao bem comum; Diogo Lopes Rebelo (m. 1498), com a *De Republica Gubernanda per Regem*; Fr. António de Beja (1493-1517), com a sua *Breve Doutrina e Ensinança de Príncipes*; Fr. Heitor Pinto, com a sua *Imagem da Vida Cristã*; Jerónimo Osório (1506-1580), com a sua *De Regis Institutione et Disciplina*; Manuel de Góis (1543-1597), que faz um comentário jusnaturalista à *Ética a Nicómaco* de Aristóteles; e Duarte Ribeiro de Macedo (1618-1680).

No quadro do jusnaturalismo iluminista, Luís António Verney (1713-1792) é figura de peso, ao afastar-se do teocentrismo vigente na filosofia do direito até aí estudada e aproximar-se de um jusnaturalismo iluminista “de base sensista e empirista” (TEIXEIRA, 1983, 54), em que a (boa) razão humana é fonte de direito. Tomás António Gonzaga (1744-1810), por sua vez, não é menos relevante, ao construir um pensamento no qual o direito natural é o conjunto de leis infundido por Deus no Homem “para o conduzir ao fim para que foi criado”, “por meio do raciocínio e da razão” (*Id., Ibid.*, 42); para ele, a necessidade do poder ordenador tem a sua causa no pecado original e no subsequente obscurecimento da lei natural, o qual tem de poder ser superado

(no âmbito de uma certa leitura comum da queda adâmica). Nesse contexto, Deus aparece como necessário enquanto princípio das leis, ao qual se juntam o livre-arbítrio e a imputabilidade; ainda de acordo com este autor, o direito positivo consiste nas disposições não necessárias e provenientes da vontade de quem legisla. Merecem ainda referência Teodoro de Almeida (1722-1804), e António Soares Barbosa (1734-1801), o qual, curiosamente, e contrariamente àquele, volta a substituir a luz da razão enquanto fundamento do direito por uma fonte transcendente, a saber, a revelação divina que dá a conhecer ao Homem a lei moral.

Entre 1840 e 1870, a adoção da versão krausista do idealismo alemão conduziu a inflexões diferentes. Vicente Ferrer Neto Paiva (1798-1886) assumiu uma reflexão ontocosmológica da lei e do direito: no pressuposto de que o Homem tem duas naturezas e é um fim em si mesmo (*i.e.*, é pessoa), o direito deve ocupar-se das condições internas e externas que promovem a liberdade humana, numa tentativa de resolução da cisão entre ser e dever ser, que passam a estar reunidos num único ente atravessado pelas esferas empírica e racional. José Maria da Cunha Seixas (1836-1895) considerou que, objetivamente, o direito é “a ciência dos princípios relativos às condições manifestadas exteriormente, dependentes da liberdade e necessárias para o nosso fim”, ao passo que, subjetivamente, é “a faculdade ou poder de praticar ou deixar de praticar os atos da vida moral e social”, no contexto de um “pluralismo monadológico” eventualmente inspirado pela filosofia leibniziana (*Id., Ibid.*, 78-79). Joaquim Maria Rodrigues de Brito (1822-1873) assentou os pressupostos do direito na ideia de bem inscrita no Homem, cujo fim depende das várias relações que estabelece com a realidade em virtude da sua natureza.



No séc. XIX, Amorim Viana (1822-1901), Sampaio Bruno (1857-1915), Oliveira Martins (1845-1894), Antero de Quental (1842-1891) e Manuel Ferreira Deusdado (1860-1918) reagiram ao positivismo de Comte, que, como vimos, teve influência na forma moderna de pensar o direito.

No séc. XX, apareceram as respostas ao normativismo. Cabral de Moncada (1888-1974), neokantiano, desenha o direito natural como sendo constituído por “ideais éticos e [...] princípios morais de valor universal, existentes *a priori* na consciência, e por aquela ideia e sentimento inato de Justiça sempre presentes na consciência”; e como uma forma que, em cada época, recebe “um conteúdo material próprio” (*Id.*, *Ibid.*, 115), dependente das circunstâncias histórico-sociais. Um dos seus discípulos, António Ramos de Almeida (1912-1961), criticou o normativismo kelseano na obra *A Teoria Pura do Direito de Hans Kelsen*. Delfim Santos (1907-1966) eliminou a distinção entre direito natural e direito positivo ao defender que só existe direito natural; para ele, qualquer norma, em sentido técnico, consubstancia-se como expressão de um imperativo que tem a sua origem no interior do Homem; ao seguir uma linha existencialista (Heidegger, Sartre), pensa o Homem como existência, não como essência, e conclui, por isso, que o direito não pode ser objeto de raciocínios indutivos ou dedutivos, edificado em abstrações normativistas. João Baptista Machado (1927-1989) é outro crítico de Kelsen, mais precisamente no ponto que diz respeito à natureza lógica da norma: como esta não pode senão derivar da experiência subjetiva do sujeito que conhece, o erro do normativismo é um vício de sub-repção – para utilizar uma expressão marcadamente kantiana – entre o domínio da razão pura e o domínio da ra-

zão prática. António Castanheira Neves (n. 1929), por fim, vê o direito como uma intenção valorativa capaz de imprimir validade à norma, em que a “intencionalidade normativa” é “transpositiva” (*Id.*, *Ibid.*, 132), ou seja, depende da impossibilidade de atribuir um preço à pessoa humana, que é detentora de dignidade. Apesar de considerar que o direito natural não é objetivamente reconhecível, concorda que depende de qualquer coisa (a intenção normativa) de transcendente às circunstâncias finitas.

**Bibliog.:** BEIRNE, Piers, e SHARLET, Robert (orgs.), *Pashukanis: Selected Writings on Marxism and Law*, London, Academic Press, 1980; DWORKIN, Ronald M., “The model of rules”, *University of Chicago Law Review*, vol. 35, n.º 1, 1967, pp. 14-46; FULLER, Lon L., “Positivism and fidelity to law: a reply to professor Hart”, *Harvard Law Review*, vol. 71, n.º 4, fev. 1958, pp. 630-672; HART, H. L. A., “Positivism and the separation of law and morals”, *Harvard Law Review*, vol. 71, n.º 4, fev. 1958, pp. 593-629; KELSEN, Hans, *Pure Theory of Law*, Clark, The Lawbook Exchange, Ltd., 2005; MACCORMICK, Neil, e WEINBERGER, Ota, *An Institutional Theory of Law: New Approaches to Legal Positivism*, Dordrecht, D. Reidel Publishing Company, 1992; PATTERSON, Denis (org.), *A Companion to Philosophy of Law and Legal Theory*, s.l., Wiley-Blackwell, 2010; SHAPIRO, Scott J., *The “Hart-Dworkin” Debate: A Short Guide for the Perplexed*, Public Law and Legal Theory Working Paper Series, University of Michigan Law School, working paper n.º 77, mar. 2007; SOARES, Moisés Alves, e PAZELLO, Ricardo Prestes, “Direito e marxismo: entre o antinormativo e o insurgente”, *Revista Direito e Práxis*, vol. 5, n.º 9, 2014, pp. 475-500; TEIXEIRA, António Braz, *O Pensamento Filosófico-Jurídico Português*, Lisboa, Instituto de Cultura e Língua Portuguesa/Ministério da Educação e Cultura, 1983; *Id.*, *História da Filosofia do Direito Portuguesa*, Lisboa, Caminho, 2005.

ÁLVARO ALMEIDA



## Antinotivaguismo

O antinotivaguismo constituiu um movimento social que se impôs contra a frequência noturna das ruas, em algumas alturas sob punição legal, outras apenas social. Prende-se, acima de tudo, com um desejo de ordem e de tranquilidade, sentido principalmente no espaço da cidade, segundo o qual se tentava vedar a perambulação noturna tanto a homens como a mulheres. Durante a noite, a presença de alguém na rua facilmente se associava a criminalidade, a prostituição ou a vagabundagem. Este movimento aconteceu um pouco por todas as cidades, ao longo da sua história, muito embora alguns factos históricos, como o advento de diversos avanços científicos e tecnológicos, nomeadamente a difusão da iluminação artificial, tenham alterado em muito a relação do Homem com a noite, especialmente na transição da época moderna (sécs. xv a xvii) para a contemporânea (sécs. xviii a xx).

Antes de mais, a noite traz a lume o receio do desconhecido, sempre associado à escuridão e aos seus meandros. Ao longo dos tempos, várias foram as formas de representação do “outro” feitas pelo antinotivaguismo, admitindo que ele é o desconhecido: aquele que vagueia de noite pode ser, desde há séculos, a bruxa, o monstro, o ser de outro mundo, o vampiro, o lobisomem, entre outras formas de expressão de um imaginário bastante rico, como corrobora Joel Serrão no seu estudo sobre a noite: “Sair à noite? Era tão perigoso como aventurar-se alguém no mar encapelado” (SERRÃO, 1978, 22). Em vários documentos, verificamos

que a noite era amiúde associada à figura do demónio, existindo a crença de que Deus criara o período noturno apenas como prova da existência do Inferno. Com efeito, a noite foge ao controlo humano muito por conta de nos privar do mais precioso dos sentidos: a visão. Ver é o melhor caminho para compreender, como já dizia Aristóteles, ver é conhecer, é distinguir contornos, é reconhecer, mesmo que apenas superficialmente. A incapacidade de distinguir, na obscuridade, um arbusto de um ladrão alinha com a nossa vertente mais irracional, estimula a imaginação e, consequentemente, abre um mundo paralelo onde tudo é possível, pois não o controlamos. Por outro lado, em alguns tratados médicos quinhentistas e seiscentistas vemos descrito que era comum atribuir a origem de diversas doenças contagiosas aos ares da noite, que, ao penetrarem nos poros, poderiam colocar em risco os órgãos vitais, registando-se um maior número de óbitos durante a noite, imputáveis à mesma causa.

Mais tarde, nomeadamente com o movimento do Iluminismo durante o séc. xviii, em termos culturais, e, depois, no contexto tecnológico, com a iluminação pública a gás (que, na maior parte dos países, se desenvolveu durante os anos de Setecentos, mas que em Portugal foi fomentada apenas na segunda metade do séc. xix), as crenças em bruxas e no sobrenatural geralmente amenizaram. Em 1746, aquando da inauguração da iluminação pública em Paris, anunciou-se que o reino da noite havia finalmente terminado. Semelhantes reacções haveriam de fazer-se sentir, cerca de um século mais tarde, quando se inauguraram os candeeiros a gás no Chiado, em Lisboa. Mesmo o ar da noite, que antes se acreditava ser tão nocivo, tornou-se calmante e refrescante, e até aconselháveis os passeios pelas ruas iluminadas a gás e pelo luar. Foi, de facto,



uma mudança drástica na relação dos cidadãos com a noite. Todavia, outros medos permaneceram ou sobrevieram: da devassa da propriedade ou do corpo, designadamente dos roubos, das facadas, dos assaltos, realidades que se viam noticiadas nos jornais urbanos e até rurais e que alimentavam novas abordagens aos medos do noctívago.

A própria legislação aconselhava ao antinotivaguismo, desde o facto de um crime ser mais gravemente punido se cometido durante a noite, até ao caso de quem fosse apanhado a vaguear nas ruas sem propósito ser levado para uma casa da misericórdia ou para a prisão, como vemos várias vezes descrito em textos de Fialho de Almeida e de Eça de Queirós, para exemplificar o caso português oitocentis-

*Avenida Clichy, Cinco Horas da Tarde (1887), de Louis Anquetin.*



ta. Apesar de existir nas cidades bastante vida noturna, que muitas vezes se prolongava até de madrugada, como é possível verificar pelos jornais e por outros documentos da época, a verdade é que existia uma certa hora, principalmente em certos locais, em que as ruas ficavam desertas e os indivíduos que surgiam eram quase sempre assustadores. Note-se que, no que diz respeito à instalação da iluminação a gás, os bairros mais pobres foram deixados para último lugar; logo, durante largos anos, enquanto as zonas mais importantes de Lisboa estavam já há muito iluminadas, bairros como Alfama, Mouraria e Madragoa continuavam à mercê do breu que se instalava ao anoitecer. Como consequência disso, era precisamente nesses bairros que ocorria a maior parte dos crimes e que se encontravam com facilidade os leitos da prostituição e o jogo ilegal.

Deste modo, o noctâmbulo era usualmente caracterizado como um elemento exterior à sociedade, que escolhia estar fora dela violando os seus hábitos instituídos. O antinotivaguismo era particularmente atuante sobre todos aqueles que perambulavam de noite pelas cidades aquém de qualquer moldura social ou profissional lícita.

O trabalho noturno, advindo principalmente da Revolução Industrial e dos seus avanços tecnológicos, veio interferir de certa forma com esta situação. Ainda assim, permaneceu durante muito tempo vedado ao sexo feminino, não só devido ao desgaste físico que imprimia nos trabalhadores, mas também pelo perigo que representava. Além do trabalho por turnos, nas fábricas ou nos hospitais, existia o trabalho da polícia, a qual, a partir de meados do séc. XIX, oficializou uma das suas funções para o período da noite na figura do guarda-noturno (sendo que, na prática, já existiam há muito tempo guardas destacados para este efeito).



Numa outra abordagem, não deixa de ser curiosa uma manifestação de antinovativismo que reside essencialmente numa questão ambiental, e que se desenvolve no sentido da necessidade de a noite permanecer um elemento separado do dia (ao invés da fusão entre uma e o outro, para que caminhamos). Desde a aurora da humanidade que o Homem se habituou, nomeadamente por motivos fisiológicos, e do ponto de vista social, a recolher-se durante a noite; essa lei, como que sacralizada pelos tempos, tem sido violada e as rotinas típicas do período diurno foram invadindo o espaço da noite, muito por força das tecnologias da iluminação. No entanto, o período noturno tem um lugar e uma pertinência biológica que não devem ser perturbados, colocando em risco habitats naturais e equilíbrios ecológicos muito frágeis. Além disso, existem diversos estudos que defendem a tese de que o Homem, como qualquer outro ser vivo, está a sofrer as consequências deste desequilíbrio ecológico, embora ainda não seja possível defini-las com rigor.

**Bibliog.:** ALVAREZ, A., *Noite. A Vida Noturna, a Linguagem da Noite, o Sono e os Sonhos*, São Paulo, Companhia das Letras, 1996; BOGARD, Paul (ed.), *Let there Be Night. Testimony on behalf of the Dark*, Las Vegas, University of the Nevada Press, 2008; CABANTOUS, Alain, *Histoire de la Nuit. XVII<sup>e</sup>-XVIII<sup>e</sup> Siècle*, Paris, Fayard, 2009; DURAND, Gilbert, *Estruturas Antropológicas do Imaginário. Introdução à Arquetipologia Geral*, São Paulo, Martins Fontes, 2002; EKIRCH, Roger, *At Day's Close. A History of Nighttime*, London, Weidenfeld & Nicolson, 2005; GINZBURG, Carl, *História Noturna. Decifrando o Sabá*, São Paulo, Companhia das Letras, 1989; KOSLOFSY, Craig, *The Empire of the Evening. A History of the Night in the Early Modern Europe*, Cambridge, Cambridge Press, 2011; SERRÃO, Joel, *Temas Oitocentistas II*, Lisboa, Livros Horizonte, 1978.

ROSA MARIA FINA

## Antinuclearismo

Um poder tecnológico assombroso é, sem dúvida, o que é conferido pela energia nuclear. Esse poder, decorrente das aplicações militares do átomo surgidas na déc. de 40 do séc. xx, merece inclusive o epíteto de inaugurador de uma nova etapa civilizacional e antropológica, que, nas palavras de Günther Anders, se caracteriza pela “obsolescência do homem” (ANDERS, 1956) face ao poder de destruição de um único engenho. As outras aplicações do átomo, desde as centrais de produção de eletricidade aos aparelhos médicos – usualmente apelidadas de aplicações com fins pacíficos –, nasceram, portanto, com a marca de um feito científico-técnico que começou por mostrar uma capacidade de aniquilamento nunca vista e com efeitos potencialmente globais.

No panorama mundial, onde aproximadamente 30 países possuem mais de 400 centrais nucleares em funcionamento (com destaque para os EUA, a França, a Rússia, a Alemanha, a Coreia do Sul e, até há poucos anos, o Japão), mais de 130 das quais se situam em 14 países da União Europeia, estando mais de 70 em construção, sobretudo na China e na Rússia, Portugal apresenta no séc. XXI uma situação singular, por não possuir uma única central nuclear. O debate no país em torno das tecnologias associadas à energia nuclear tem sido feito mais a propósito das chamadas aplicações pacíficas do que a propósito das aplicações militares, razão pela qual o presente verbete se circunscreve à primeira dimensão, expondo algumas das dinâmicas que



surgiram neste domínio e os movimentos que se lhes opuseram quando foram propostas medidas práticas. Importa, no entanto, reconhecer que também houve expressões portuguesas “antinucleares” no âmbito da luta internacional contra o armamento atómico, em particular as campanhas do Conselho Português para a Paz e a Cooperação, na qual participaram figuras eminentes como o escritor José Saramago e o Presidente da República Francisco Costa Gomes, e a colocação de placas à entrada de alguns concelhos a anunciar que o município era uma “Zona livre de armas nucleares”.

O desenvolvimento do programa de energia nuclear em Portugal seguiu uma rota algo zigzagueante, com muitas hesitações e impasses, apesar de se terem constituído vários institutos, bem como diversas iniciativas e investigações, da filiação do país em organizações internacionais de energia nuclear, e da formação de uma franja significativa de engenheiros, cientistas, técnicos e académicos na área. Os registos históricos mostram que as universidades portuguesas estavam, já em finais do séc. XIX e inícios do séc. XX, a conduzir estudos experimentais e a validar dissertações sobre radioatividade (veja-se a obra que Jaime da Costa Oliveira publicou em 2005), mas a posição do país focalizou-se sobretudo na exploração de minérios radioativos, como os concentrados de rádio e urânio, e na exportação deste último, no pós-Segunda Guerra Mundial, para o Reino Unido e para os EUA. Estes concentrados provinham especialmente da mina da Urgeiriça (Viseu), um dos jazigos uraníferos mais importantes da Europa (sobre a Urgeiriça, veja-se o artigo de José Manuel Mendes e Pedro Araújo). Mesmo que se considere que o nuclear foi “praticamente [o] único sector de alta intensidade tecnológica em que

Portugal investiu” no séc. XX (OLIVEIRA, 2002, 228), esse investimento nunca se chegou a traduzir na construção de uma central no país.

De entre as várias iniciativas importantes para a história do nuclear em Portugal, merece destaque a formação, em 1954, da Junta de Energia Nuclear (JEN), na dependência direta do presidente do Conselho de Ministros (decreto-lei n.º 39.580, de 29 de março de 1954). José Frederico Ulrich foi o primeiro presidente da JEN, chefiando uma equipa composta por Francisco Leite Pinto (vice-presidente), António Herculano de Carvalho, João Carrington Simões da Costa, Carlos Coutinho Braga, Vítor Hugo Lemos, Kaulza de Arriaga, Alberto Manzanares, Luís Castro Solla e Rogério Cavaca, entre outros. Vivia-se então num contexto de mudança radical da política nuclear dos EUA, de levantamento do segredo neste domínio e reorientação dos esforços da pesquisa para a produção de energia elétrica por via nuclear, objetivos patentes no programa Átomos para a Paz, anunciado em 1953 pelo Presidente dos EUA, Dwight Eisenhower, num famoso discurso perante a Assembleia Geral da ONU. O programa visava descolar a imagem do nuclear das bombas largadas, em 1945, sobre Hiroxima e Nagasáqui (bem como do teste prévio feito em Alamogordo, no Novo México), e afirmar as vantagens do átomo quando utilizado para as chamadas aplicações pacíficas. O Atomium, construído em Bruxelas para a Exposição Mundial de 1958 (Expo’58), sob a palavra de ordem “A world for a better life for mankind [Um mundo para uma vida melhor para a humanidade]”, ilustra bem esse nascer da esperança quanto a uma reformulação da idade atómica.

Entre as incumbências da JEN incluía-se a prospeção, a exploração e a



comercialização de materiais radioativos (como o urânio) e a geração de eletricidade através de centrais nucleares. Oliveira Salazar, no ato oficial de posse da JEN, reconhece que esta entidade “surge em Portugal com visível atraso em relação à generalidade dos países” e sustenta o interesse estratégico dos recursos uraníferos e do nuclear: “Pode ser que a Providência, tendo-se mostrado avara conosco quanto a fontes conhecidas de energia – o carvão, os óleos minerais, mesmo a força hídrica – nos tenha compensado de alguma forma com um pouco de urânio e de outros minérios afins, mananciais a explorar no futuro. [...] Seja como for, e ainda que apenas comece a desentranhar-se de densa nebulosa a era nuclear, como nova era do mundo, há já seguramente possibilidades que se oferecem, atividades novas a empreender, interesses a acautelar, aplicações de toda a ordem a integrar na vida” (*Id., Ibid.*, 18).

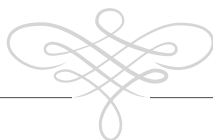
O programa de prospeção de urânio em Portugal implicou a formação de cientistas e técnicos no estrangeiro, através da atribuição de bolsas de estudo, o apoio à criação de centros de investigação e a aquisição de equipamentos. Estas ações vinham no seguimento dos planos da Junta Nacional de Educação criada em 1936 (e que substituíra a Junta de Educação Nacional criada em 1929), e tinham sido já impulsionadas pelo Instituto de Alta Cultura, onde, em 1952, foi constituída uma Comissão Provisória de Estudos de Energia Nuclear – ato a que não foi certamente indiferente a formação da Junta de Energia Nuclear espanhola em 1951 –, oficializada depois pela Comissão de Estudos de Energia Nuclear (CEEN). Com o objetivo de fazer crescer no país a esfera científico-tecnológica do nuclear e edificar as bases para um futuro organismo oficial de

energia nuclear, a CEEN fomentou uma política de criação de centros de investigação junto das universidades, aproveitando o *know-how* dos bolseiros anteriormente enviados para o estrangeiro.

O papel central da JEN deve-se também ao facto de ter montado o Laboratório de Física e Engenharia Nucleares (antecessor do Instituto Tecnológico e Nuclear, ligado ao Instituto Superior Técnico), em Sacavém, onde foi instalado o Reator Nuclear de Investigação, inaugurado em 1961. O reator foi construído à luz do já referido programa Átomos para a Paz e dos acordos bilaterais de cooperação no domínio da energia nuclear para fins exclusivos de investigação científica. Na cobertura da imprensa ao evento lê-se que o reator “constituirá [um] instrumento precioso para impulsionar o progresso científico e técnico do nosso país” (*Id.*, 2005, 69). Não obstante ter sido avançada a hipótese de encerramento na déc. de 90 do séc. xx, o reator permanece em Sacavém e continua a ser um polo único na península Ibérica, quer em termos de formação de cientistas e técnicos, quer ao nível de desenvolvimento de projetos de investigação, cujos campos de atuação vão desde a medicina à agronomia, passando pelo ambiente e pelo património cultural.

A reputação positiva da JEN e os esforços empreendidos contribuíram para que Portugal integrasse o grupo fundador de importantes organismos internacionais de energia nuclear, como a Agência Internacional de Energia Atómica, em 1957, e para que os investigadores portugueses participassem em encontros nacionais e internacionais, onde defenderam a necessidade de o país instalar uma central de elevada potência ainda durante a primeira metade da déc. de 60 do séc. xx. Refira-se, pela sua relevância histórica, que na primeira





conferência internacional sobre as aplicações da energia para fins pacíficos, realizada em Genebra, em agosto de 1955, a participação portuguesa se fez por intermédio de Alberto Manzanares, do Instituto Superior Técnico.

A par destas ações, outras houve que não tiveram concretização. Foi o caso do amplo conjunto de documentos e estudos sobre a construção de uma central-piloto apresentado pela Companhia Portuguesa de Indústrias Nucleares ao Governo português em 1961, por intermédio do ministro da Economia, que sustentava o interesse e a urgência de desenvolver um programa nuclear de abastecimento de eletricidade tendo por base projeções para 1975 quanto ao aumento do consumo de energia e à saturação das reservas hídricas. Outro exemplo foi o abandono do projeto ibérico para a construção de uma central nuclear junto ao rio Guadiana, perto de Alcoutim, cujo relatório foi entregue em 1967 aos Governos português e espanhol pela Empresa Termoelétrica Portuguesa e pela Companhia Sevilha-na de Eletricidade.

A vontade política em apostar no nuclear, para a geração de eletricidade, como um dos objetivos estratégicos em prol da autonomia energética nacional, expressa logo no pós-25 de Abril de 1974 pela Secretaria de Estado da Indústria e Energia do 3.º Governo provisório, e no programa do 1.º Governo constitucional, vai-se mantendo ao longo de vários governos constitucionais, mas acaba por se desvanecer em meados dos anos de 1980. A sua faceta mais concreta foi o projeto para a construção de uma central nuclear na localidade de Ferrel, no concelho de Peniche. Contudo, esta opção do Governo e de alguns sectores económicos foi boicotada pela forte contestação por parte da população lo-

cal, pelo então emergente associativismo ambiental, pela cobertura da imprensa, bem como pelo interesse ativista de alguns jornalistas, como Afonso Cautela, que se tornou depois diretor do Movimento Ecológico Português, e de figuras relevantes da comunidade científica, como o físico J. J. Delgado Domingos, do Instituto Superior Técnico, que escreveu abundantemente contra o nuclear em revistas técnicas e nos *media*. A ação de protesto mais marcante foi a manifestação ocorrida no dia 15 março de 1976. Afirmam os jornais da época que, ao badalar incessante do sino da igreja, a população de Ferrel saiu à rua munida dos instrumentos da faina agrícola, para interromper os trabalhos preparatórios de construção da central, na zona do Moinho Velho. Um comunicado, onde se lia que os inconvenientes do nuclear (com vários exemplos) eram muito superiores às suas eventuais vantagens, havia circulado anteriormente pela população do concelho. Na sequência deste acontecimento constituiu-se a Comissão de Apoio à Luta Contra a Ameaça Nuclear. Em fevereiro de 1977, quase um ano depois da marcha de protesto, o movimento Viver é Preciso lançou um apelo nacional intitulado “Somos todos moradores de Ferrel”, que se opunha à política pró-nuclear do Governo, que através da JEN dera, entretanto, início a uma campanha de informação e esclarecimento. Em paralelo, foi tornado público um manifesto assinado por 110 cientistas e técnicos que advogava a necessidade de um debate sobre a opção nuclear. Em janeiro de 1978, o Festival pela Vida e contra o Nuclear, realizado nas Caldas da Rainha e em Ferrel, reuniu cerca de 3000 pessoas, que assistiram a debates, *workshops* e espetáculos de Zeca Afonso, Fausto, Vitorino, Pedro Barroso e Sérgio Godinho, entre outros.

Na altura, o tema da central de Ferrel foi musicado por Fausto, que na déc. de 1970 era conhecido pelas suas canções de intervenção. A letra da canção “Se tu fores ver o mar (Rosalinda)” é expressamente antinuclear: “Em Ferrel lá p’ra Peniche/vão fazer uma central/que para alguns é nuclear/mas para muitos é mortal/os peixes hão de vir à mão/um doente outro sem vida/não tem vida o pescador/morre o sável e o salmão/isto é civilização/assim falou um senhor/tem cuidado” (FAUSTO, 1977).

Estes protestos foram concomitantes ao alavancar do programa nuclear e ao subsequente conjunto de iniciativas conducentes à construção de infraestruturas elétricas baseadas nessa forma de energia.

Em 1976, foi instituída uma comissão técnica independente de carácter consultivo para redigir um Livro Branco sobre as Centrais Nucleares em Portugal, coordenada por Jaime da Costa Oliveira. O estudo foi concluído e entregue em finais do ano de 1977, mas a sua divulgação pública ocorreu apenas três anos depois. As conclusões acabaram por perder alguma atualidade, porque, nos entremeios, ocorreu o segundo choque petrolífero na sequência da crise no Irão, o grave acidente na central de Three Mile Island nos EUA, em 1979, e, a nível nacional, a realização de estudos geológicos e sismológicos do sítio de Ferrel e outros, e a atribuição do dossiê do nuclear à Eletricidade de Portugal (EDP), uma empresa estatal constituída em 1976, após a fusão de várias outras empresas do sector, o que denotava que a responsabilidade pela construção e exploração de uma eventual central nuclear não estaria a cargo da JEN.

Na sequência de sucessivas reestruturações e da dispersão das suas atividades, competências e poderes por outros



D.R.

**Fausto Bordalo Dias (n. 1948).**

organismos, é decidido o desmembramento e posterior extinção da JEN, em 1979. Sucederam-se muitas reorganizações e várias entidades neste quadro, como a Empresa Nacional de Urânio, o Laboratório Nacional de Engenharia e Tecnologia Industrial, o Gabinete de Proteção e Segurança Nucleares e a Direcção-Geral de Energia. Alguns destes organismos técnicos e administrativos eram referidos na concretização do Plano Energético Nacional (PEN). Este Plano, na versão apresentada em 1982, previa a introdução do gás natural e o lançamento do programa nuclear. Em 1983, no debate público sobre o PEN, Carlos Pimenta, então secretário de Estado do Ambiente, destaca-se pela sua oposição ao nuclear, e pelo consequente confronto com o ministro da Indústria e Energia da altura, José Veiga Simão, para quem a construção de centrais nucleares era a solução económica mais adequada para a produção de eletricidade, especialmente depois de duas crises petrolíferas. A versão final do PEN nunca chega a ser submetida à Assembleia da República, e o programa do 10.º Governo constituído



nal, que toma posse em 1985, acaba por apostar no uso do carvão como fonte primária de energia e no desenvolvimento de aproveitamentos hidroelétricos.

No contexto internacional, o movimento contra as centrais nucleares começa a ganhar uma expressão e adesão crescentes com a ocorrência de alguns acidentes nucleares graves e o conhecimento progressivo dos consequentes efeitos cancerígenos induzidos pela exposição contínua e excessiva à radioatividade. Em 1979, ocorre, como foi referido, o acidente nuclear de Three Mile Island; décadas antes, em 1957, aconteceu o acidente de Windscale, em Inglaterra. Em 1986, em Tchernobil, na então União Soviética, ocorre por falha humana o mais grave acidente da história das centrais nucleares. O segundo mais grave sobrevém, após um violento sismo e *tsunami*, na central de Fukushima Daiichi, no Japão, em 2011. Se a literatura académica já tinha classificado Three Mile Island como um “risco tecnológico maior” (LAGADEC, 1981, 47-54), Tchernobil e Fukushima vieram mostrar o perigo numa escala ainda mais elevada.

A dissensão sobre o nuclear inscreveu-se em diferentes mapas de compreensão do tema, esgrimindo-se posições a favor ou contra as centrais no que diz respeito à segurança, aos impactos ambientais, à confiança na ciência, na tecnologia e nos mecanismos de controlo, e às condições de desenvolvimento e bem-estar socioeconómico. Em geral, os opositores do nuclear salientam os riscos de segurança, os custos de produção elevados, a longevidade da radioatividade dos resíduos nucleares e o legado às gerações vindouras, e defendem o aproveitamento de recursos energéticos renováveis e a eficiência energética; argumentam ainda que a energia nuclear constitui um simples adiamento de uma mudança

necessária, que passa por contrariar os níveis pouco sustentáveis e bulímicos de consumo associados aos estilos de vida. Por sua vez, os defensores do nuclear advoam que este é hoje uma tecnologia regulada e segura, que pode contribuir para combater o aquecimento global, devido à ausência de emissões de dióxido de carbono, e que, estando cada vez mais próximo o esgotamento das reservas de combustíveis fósseis, é o único meio capaz de assegurar os consumos energéticos em que assenta a sociedade contemporânea.

Os argumentos a favor do nuclear tiveram um apoio particularmente importante quando James Lovelock, um dos principais teorizadores do movimento ecologista mundial, publicou, em maio de 2004, o artigo de opinião “Nuclear power is the only green solution [A energia nuclear é a única solução verde]” no jornal britânico *Independent*. Nesse artigo, Lovelock defende que só o nuclear pode travar o aquecimento global, que os medos face ao nuclear são irracionais e injustificados, e que o tempo que resta ao planeta e a nós não é compatível com a procura e a experimentação de outras fontes de energia. Já o lado que se opõe ao nuclear tem vindo a alicerçar-se na ideia de que não é possível quantificar de forma precisa os perigos das centrais nucleares, e que, dados os seus potenciais efeitos ao longo do tempo, a ponderação de fatores éticos deve obrigatoriamente entrar na decisão sobre a sua aceitabilidade (a este propósito, veja-se a obra de Kristin Shrader-Frechette).

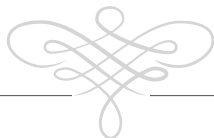
No início do séc. XXI, o nuclear volta a ser equacionado em Portugal. Decorria então o 16.º Governo constitucional, de curtíssima duração (julho de 2004-março de 2005), presidido por Pedro Santana Lopes. A proposta de construção de uma central nuclear foi tornada pública



em fevereiro de 2005, encabeçada pelo empresário Patrick Monteiro de Barros e apoiada pelo interesse de vários operadores privados estrangeiros. Estes defendiam que a central permitiria reduzir a dependência energética do país, que importa a totalidade dos combustíveis fósseis que consome, o que o torna particularmente vulnerável às oscilações do mercado petrolífero internacional. Os *media* noticiaram que a localização visada para a construção da central tinha sido Mogadouro, em Trás-os-Montes, nas margens do rio Douro. À época, foram organizados vários debates sobre o tema, como a conferência Energia Nuclear: o Debate Necessário (fevereiro de 2006), promovida pela Ordem dos Engenheiros com o apoio de várias associações empresariais. Os movimentos que se opunham, sobretudo associações ambientalistas como a Quercus, a Liga para a Proteção da Natureza, a Geota, a Gaia, a Campo Aberto, etc., só para mencionar algumas, estabeleceram nesta altura a Plataforma Não ao Nuclear. O contexto era o da rememoração do 30.º aniversário da manifestação de Ferrel, assinalado, inclusive, na esfera literária, com a publicação do livro *A Maldição das Bruxas de Ferrel*, de Mariano Calado, um romance de inspiração histórica cujo pano de fundo é precisamente aquela ação de protesto. O Governo que se seguiu, liderado por José Sócrates, não se mostrou interessado na opção nuclear e defendeu que tal questão não estava na agenda política, posição patente na Estratégia Nacional para a Energia (veja-se a Resolução do Conselho de Ministros n.º 169/2005, de 6 de outubro). A opção pelo nuclear não voltou a estar presente nos programas dos governos subsequentes, mas nas ações de protesto das associações ambientalistas portuguesas, e de certas franjas da população, o nuclear

continua a ressurgir pontualmente. Estas manifestações acontecem a propósito da central espanhola de Almaraz, dada a sua proximidade da fronteira portuguesa e a sua localização junto ao rio Tejo, ou de qualquer projeto relativo ao nuclear que esteja em discussão em Espanha e cuja localização esteja prevista para perto da fronteira, tal como aconteceu em finais da déc. de 80 do séc. xx, quando se contestou a instalação de um cemitério nuclear em Aldeadávila, nas margens do rio Douro.

Face à decisão de não construir uma central nuclear, à elevada dependência energética externa, e à importação de petróleo, Portugal tem respondido com a realização de avultados investimentos nas chamadas energias renováveis, como a hídrica, a eólica, a geotérmica e a energia de biomassa. Refira-se que, segundo as estatísticas da European Wind Energy Association, em finais de 2013, Portugal figurava no grupo dos 10 países com mais produção eólica na Europa, logo a seguir à Dinamarca e à frente da Holanda. No que concerne especificamente à produção de energia elétrica por via nuclear, o movimento antinuclear teve talvez a seu favor o facto de a vontade política nunca ter sido muito determinada. Na opinião de Jaime da Costa Oliveira, físico nuclear, autor de vários livros sobre o tema e coordenador da comissão de redação do já referido Livro Branco sobre centrais nucleares em Portugal, os fatores que impediram o avanço do programa nuclear por parte dos sucessivos governos foram os protestos em Ferrel, a extinção da JEN, a incapacidade de a EDP conduzir um programa nuclear, a promoção do carvão (dada a reconversão das indústrias consumidoras de fuelóleo e a decisão de usar aquele combustível na central de Sines), os acidentes nucleares no mundo e as polémicas em



Manifestação contra central nuclear em Ferrel, Peniche, 1976, *Jornal das Caldas*, 21 mar. 2012.

torno do Plano Estratégico Nuclear (veja-se a obra que Jaime da Costa Oliveira publicou em 2002).

A energia nuclear é uma tecnologia imensamente poderosa que abriu uma nova frente de vulnerabilidade à humanidade. Não raras vezes, as posições antinucleares são acusadas de provocar desnecessariamente o medo, mas, para os defensores destas posições, o desastroso é precisamente o escamoteamento do medo, enquanto heurística perante uma grande potência destrutiva.

**Bibliog.: impressa:** ANDERS, Günther, *Die Antiquiertheit des Menschen: Über die Seele im Zeitalter der Zweiten Industriellen Revolution*, vol. 1, Munich, C. H. Beck, 1956; CALADO, Mariano, *A Maldição das Bruxas de Ferrel*, Águas Santas, Sempre-em-Pé, 2006; CORREIA, Paulo et al., *Energia Nuclear: Uma Opção para Portugal*, Lisboa, Bnomics, 2009; FAUSTO, *Madrugada dos Trapeiros*, Porto, Orfeu, 1977; LAGADÉC, Patrick, *La Civilisation du Risque: Catastrophes Technologiques et Responsabilité Sociale*, Paris, Seuil, 1981; LAIA, Carlos, “Country perspective: Portugal”, in NETZER, Nina, e STEINHILDER, Jochen (orgs.), *The End of Nuclear Energy? International Perspectives after Fukushima*, Berlin, Friedrich Ebert Stiftung, 2011, pp. 57-61;

MENDES, José Manuel, e ARAÚJO, Pedro, “Nuclearidade, trabalho dos corpos e justiça: a requalificação ambiental das minas da Urgeiriça e os protestos locais”, *Sociologia, Problemas e Práticas*, n.º 64, 2010, pp. 81-105; OLIVEIRA, Jaime da Costa, *A Energia Nuclear em Portugal: Uma Esquina da História*, Santarém, O Mirante, 2002; Id., *O Reactor Nuclear Português: Fonte de Conhecimento*, Santarém, O Mirante, 2005; “O povo de Ferrel diz não à central”, *O Arado*, 16 mar. 1976; ROLLO, Maria Fernanda et al., *Ciência, Cultura e Língua em Portugal no Século XX*, Lisboa, INCM/Instituto Camões, 2012; SHRADER-FRECHETTE, Kristin, *Burying Uncertainty: Risk and the Case against Geological Disposal of Nuclear Waste*, Berkeley, University of California Press, 1993; SOUSA, Alfredo de et al., *Centrais Nucleares em Portugal: Projecto de Livro Branco*, Lisboa, Ministério da Indústria e Tecnologia, 1978; **digital:** THE EUROPEAN WIND ENERGY ASSOCIATION, *Wind in Power: 2013 European Statistics*, 2014: [http://www.ewea.org/fileadmin/files/library/publications/statistics/EWEA\\_Annual\\_Statistics\\_2013.pdf](http://www.ewea.org/fileadmin/files/library/publications/statistics/EWEA_Annual_Statistics_2013.pdf) (acedido a 13 dez. 2014); GOMES, Francisco, “Evocada luta contra central nuclear em Ferrel”, *Jornal das Caldas*, 21 mar. 2012: <http://jornaldascaldas.com/evocada-luta-contra-central-nuclear-em-ferrel> (acedido a 26 out. 2016); LOVELOCK, James, “Nuclear power is the only green solution”, *Independent*, 23 maio 2004: <http://www.independent.co.uk/voices/commentators/james-lovelock-nuclear-power-is-the-only-green-solution-6169341.html> (acedido a 9 jun. 2014); “World nuclear power reactors & uranium requirements”, *World Nuclear Association*, 1 jun. 2014: <http://www.world-nuclear.org/information-library/facts-and-figures/world-nuclear-power-reactors-archive/reactor-archive-june-2014.aspx> (acedido a 1 ago. 2014).

HELENA MATEUS JERÓNIMO



## Antinupcialismo

O antinupcialismo é uma corrente do séc. xx que critica o exclusivismo do modelo tradicional de família de proveniência ocidental, que assenta no casamento heterossexual monogâmico indissolúvel, valorizando outras formas de relações familiares alternativas ao casamento, de natureza temporária e não necessariamente constitutiva de vínculos jurídicos. *I.e.*, o critério da relevância jurídica das uniões, definindo modelos reguladores da vida social, é substituído pelas relações que assumem ou não natureza afetiva e das quais podem resultar filhos, reconhecidos em nome da verdade biológica, o que se contrapõe ao nupcialismo oitocentista. A procriação, neste sentido, é desvalorizada como pressuposto da união estabelecida. Importa atentar, a este propósito, no próprio conceito de casamento como elemento unificador das várias filosofias existentes. Aqui, o critério jurídico acabou por acompanhar a construção sociológica da instituição, embora não seja coincidente, podendo definir-se o casamento como “o acordo entre um homem e uma mulher feito segundo as determinações da lei e dirigido ao estabelecimento de uma plena comunhão de vida entre eles” (COELHO e OLIVEIRA, 2003, 212). É exatamente este instituto que vai ser objeto de crítica pela corrente em referência.

De salientar que o conceito de família adotado pela tradição ocidental é de suma relevância para a identificação dos princípios da corrente antinupcialista. Na realidade, o modelo de família ocidental a que nos reportamos não é, de forma

alguma, uniforme, pese embora se identifiquem alguns elementos comuns entre os Estados na segunda metade do séc. xx, como seja a prévia existência de casamento, em que os cônjuges iniciam a sua vida matrimonial separados fisicamente da família nuclear, com taxas de fecundidade menores face à primeira metade do séc. xx (SARACENO e NALDINI, 2001, 34). A contraposição das realidades familiares campesina e urbana é outro elemento importante para a compreensão desta matéria, que não deve ser esquecido.

O enquadramento cronológico da corrente começou a ser identificado a partir dos anos 60 do séc. xx, mercê da revolução sexual ocorrida em consequência do aparecimento, entre outros fatores de natureza económico-social, da pílula como método anticoncepcional, o que permitiu uma nova atitude das mulheres face aos modelos tradicionais de família. Outros elementos podem ser identificados para justificar o aparecimento da corrente: i) o neomalthusianismo, corrente mediante a qual se defendia que a explosão da natalidade conduziria a uma utilização abusiva dos recursos disponíveis, o que

*A Assinar o Registo (1920),  
de Edmund Blair Leighton.*





apenas seria alterado com uma limitação dos nascimentos; por esta via se diminuiria a pobreza gerada pelo aumento populacional; ii) o feminismo, que tinha contribuído para o enaltecimento da posição da mulher na estrutura social e familiar, com o conseqüente afastamento da visão tradicional da esposa submissa na estrutura conjugal; este movimento terá originalmente igualmente uma rutura com a visão da maternidade enquanto função natural da mulher, a qual passa a ser encarada como uma prisão biológica que a própria deve combater; iii) por último, o niilismo proporcionou a relativização do pensamento, justificando um desapego das instituições tradicionais, nas quais o casamento naturalmente se integra.

A abertura verificada, na legislação de vários países europeus, pela admissibilidade da rutura do casamento através do divórcio auxiliou igualmente o entendimento de acordo com o qual o casamento não era o modelo exclusivo de vinculação familiar e, acima de tudo, aquele que garantia a felicidade possível, como fora defendido, quer na filosofia moral, quer na tradição cristã. Importa não esquecer que os sécs. XVIII e XIX haviam teorizado o casamento como o marco que iniciava a vida conjugal, no qual a coabitação era admitida e pelo qual se estruturavam os papéis do homem e da mulher. Era, aliás, no seio desta forma de coabitação que se legitimava a prole, sancionando-se com a ilegitimidade os nascidos fora do lar conjugal. A conjugalidade oficial marcava, assim, a vida dos casais, sendo reprovados os comportamentos que a afastavam como modelo jurídico de convivência (MATTOSO, 2001, 263). De referir que o início do séc. XX foi marcado por elevadas taxas de nupcialidade e por uma diminuição da idade média do casamento, tendência que se inverte a partir dos anos 60.

A valorização do papel da mulher na estrutura social em geral e na vida familiar em particular suscitou o aparecimento de novas questões relativas ao género, nomeadamente do poder reconhecido às mulheres para a organização dos respectivos percursos individuais. Por um lado, a possibilidade de as mulheres desempenharem uma profissão com independência económica justifica a escolha de caminhos alternativos ao casamento tradicional, assente numa natural inferioridade feminina face ao poder assumido pelo chefe de família. Por outro lado, o controlo feminino da vida sexual afasta as mulheres do casamento como único modelo de iniciação, o que motiva o aparecimento da vida pré-matrimonial, fazendo questionar a conjugalidade oficial. Em consequência, diminui a ilegitimidade na primeira metade do séc. XX, fator justificado nesta nova vivência da sexualidade. Passa, assim, a ser possível separar o casamento da procriação e da sexualidade, invertendo os pilares vigentes até à déc. de 60. A este propósito, Kaufmann fala no “casal a pequenos passos” (KAUFMANN, 2010, 44).

Em Portugal, o Código Civil de 1867 havia estabelecido a desigualdade jurídica de poderes entre os cônjuges, devendo a mulher obediência ao respetivo marido (art. 1185.º), situação que apenas foi alterada com o Código Civil de 1966, que veio a consagrar uma maior igualização dos cônjuges, positivamente instituída com a reforma de 1977. Saliente-se ainda o contributo dado pelo dec. n.º 1 de 25 de dezembro de 1910, que estabelecia, no seu art. 2.º, o casamento como um contrato civil, tendo a Concordata entre a Santa Sé e a República Portuguesa reconhecido efeitos civis aos casamentos católicos, embora não fosse admissível aos tribunais aplicar o divórcio nestes casamentos.

O movimento da emancipação da mulher, emergente na segunda metade do



séc. xx, contribuiu para a introdução da corrente antinupcialista na sociedade da época, ainda mais considerando que, tradicionalmente, são as mulheres que promovem a celebração do casamento. Na legislação, a presença da corrente em análise é visível na forma como se tutela uma matéria de significativa importância como o poder paternal. De acordo com a corrente nupcialista, pontualmente plasmada na ordem jurídica nacional, a filiação é definida pela prévia existência de uma conjugalidade oficial. Neste sentido estabelece o art. 1720.º do Código Civil de 1966, que presume a paternidade do marido da mãe, assentando na premissa de que os casados apenas se relacionam sexualmente entre si. Importa destacar o facto de estarmos perante uma premissa que pode ser afastada e, em consequência, fazer esquecer o critério nupcialista. Neste caso, será o elemento biológico a comprovar a existência de uma paternidade. Esta concessão demonstra que o referido Código não adota um critério nupcialista puro, uma vez que reconhece a possibilidade de afastamento da presunção, em nome da verdade biológica. É por isso admissível que se defina um indivíduo como *pater* [pai] apenas quando este é simultaneamente o *genitor* [genitor]. O Código denuncia alguma concessão às relações familiares paralelas ao casamento, uma vez que remete para a legislação especial vigente em matéria de união de facto. A aceitação destas formas alternativas ao casamento demonstra que este não é a única opção de união, reconhecendo-se a validade social e jurídica do casamento. A este propósito, há que atender aos vários tipos de convivência *more uxorio*, distinguindo, a partir dos anos 50 do séc. xx, as convivências pré-matrimoniais das existentes entre adultos, como nos referem Saraceno e Naldini, na sua obra *Sociologia da Família*, mencionando que, nos países ocidentais, o aumento das

primeiras é indiscutível. Trost, em *Cohabitation in the Nordic Countries*, salienta, aliás, que o casamento, de rito de passagem, se transformou em rito de confirmação, nem sempre necessário. A ausência de dados estatísticos, em alguns países, sobre este fenómeno impede, no entanto, que se possa efetuar uma análise rigorosa desta realidade. A emergência destas novas instituições influencia, assim, a atuação dos políticos e legisladores, uma vez que se veem confrontados com a dificuldade de atuar perante realidades cuja objetividade nem sempre se verifica nestas novas formas de família.

Importa considerar, ainda, duas perspectivas na corrente antinupcialista. Se, por um lado, é inegável, de um ponto de vista sociológico, que a assunção de relações à margem da conjugalidade oficial é uma realidade que tem vindo a crescer nas últimas décadas, o reconhecimento social e jurídico destas convivências não ocorreu no mesmo sentido. A aceitação da união de facto na legislação nacional não foi isenta de dificuldades, pela prevalência do casamento como meio juridicamente aceite de vida conjugal. Os críticos dos modelos alternativos de família referem que, pelo reconhecimento da união de facto, se legitima uma convivência em que os unidos se afastam voluntariamente do modelo tradicional de união, querendo beneficiar das vantagens associadas ao casamento sem a ritualização necessária ter sido observada. Os defensores deste reconhecimento invocam a identidade de conteúdo destas uniões face ao casamento, desconsiderando a ausência de formalização da união e invocando a necessidade de proteção do património comum adquirido pelos unidos durante a união, que ficaria desprotegido com o falecimento de um dos seus elementos. Importa, por isso, considerar que, embora a corrente antinupcialista exista dogmaticamente de





forma independente do reconhecimento jurídico, e, neste sentido, não se esgote neste objeto, a sua evolução ocorreu tendo em vista reivindicar do Estado a legitimidade das uniões existentes à margem do casamento.

**Bibliog.:** AGOSTINO, Francesco d', *Elementos para Una Filosofia de la Familia*, 2.<sup>a</sup> ed., Madrid, Rialp, 2002; *Id.*, *Una Filosofia della Famiglia*, ed. rev. e aum., Milano, Giuffrè Editore, 2003; ARIÈS, Philippe, *A Criança e a Vida Familiar no Antigo Regime*, Lisboa, Relógio d'Água, 1988; COELHO, Francisco Pereira, e OLIVEIRA, Guilherme de, *Curso de Direito da Família*, 3.<sup>a</sup> ed., vol. 1, Coimbra, Coimbra Editora, 2003; DUFOUR, Alfred, *Le Mariage dans l'École Allemande du Droit Naturel Moderne au XVIII<sup>ème</sup> Siècle*, Paris, Librairie Générale de Droit et de Jurisprudence, 1972; *Id.*, *Mariage et Société Moderne. Les Ideologies du Droit Matrimonial Moderne*, Paris, Éditions Universitaires Fribourg Suisse, 1997; FLANDRIN, Jean-Louis, "Contraception, mariage et relations amoureuses dans l'Occident chrétien", *Annales. Économies, Sociétés, Civilisations*, 24.<sup>o</sup> ano, n.<sup>o</sup> 6, 1969, pp. 1370-1390; *Id.*, "Mariage tardif et vie sexuelle. Discussions et hypothèses de recherche", *Annales. Économies, Sociétés, Civilisations*, 27.<sup>o</sup> ano, n.<sup>o</sup> 6, 1972, pp. 1351-1378; *Id.*, "La vie sexuelle des gens mariés dans l'ancienne société", *Communications*, n.<sup>o</sup> 35, 1982, pp. 102-115; *Id.*, *Famílias, Parentesco, Casa e Sexualidade na Sociedade Antiga*, 2.<sup>a</sup> ed., Lisboa, Estampa, 1995; KAUFMANN, Jean-Claude, *Sociologie du Couple*, Paris, PUF, 2010; LEBRUN, François, *A Vida Conjugal no Antigo Regime*, Lisboa, Rolin, s.d.; MATTOSO, José, *História da Vida Privada em Portugal. A Época Contemporânea*, Lisboa, Temas e Debates/Círculo de Leitores, 2011; OLIVEIRA, Guilherme de, *Critério Jurídico da Paternidade*, Coimbra, Almedina, 2003; SARACENO, Chiara, e NALDINI, Manuela, *Sociologia da Família*, Lisboa, Estampa, 2001; SHORTER, Edward, *A Formação da Família Moderna*, Lisboa, Terramar, s.d.; VAQUINHAS, Irene, *Nem Gatas Borracheiras nem Bonecas de Luxo. As Mulheres Portuguesas sob o Olhar da História (Séculos XIX e XX)*, Lisboa, Livros Horizonte, 2005.

MÍRIAM AFONSO BRIGAS

## Antiobscurantismo

*Sapere aude!* (Ousa saber!) é máxima horaciana que aparece na segunda carta da obra *Epistularum Liber Primus*, mais especificamente no v. 40, interpellando o que, tendo vencido meio caminho, devem atrever-se a usar o entendimento: "*Dimidium facti qui coepit habet: sapere aude* [Vai a meio aquele que começou: ousa saber]". Kant fê-la insígnia da conquista pessoal no artigo "O que é o Iluminismo?" (primeira versão, 1783), quando a disseminação política e cultural deste movimento, um dos rostos do antiobscurantismo, há muito estava em curso, política e socialmente vitorioso na Revolução Francesa de 1789. Seus luminares eram os enciclopedistas gauleses e pensadores alemães, tão racionais quanto recusando o finalismo religioso. O sujeito, menorizado por culpa própria, sem coragem, tutelado por outrem e incapaz de se servir do seu entendimento (nesta adaptação de Kant vai uma ideia da filosofia como luz), na órbita de Igreja dogmática ou do absolutismo régio, teria vivido 10 séculos na escuridão até à queda do Império Romano do Oriente (1453), e nem a globalização quatuocentista por via marítima deixava de explorar e escravizar povos achados ou descobertos, o que só raros condenavam nos sécs. XVI e XVII.

O ensino escolástico (de *scola*, escola) do séc. IX e seguintes foi o principal alvo dos ataques humanistas, embora lhes fossem comuns os textos da Antiguidade. O seu método, aristotélico, assentava na *lectio*, leitura sobretudo da Bíblia, multiplicada em comentários de autoridades;



se sobrevinham dificuldades, confrontavam-se interpretações: a *quaestio* resolvia-se em *sic* ou *non*, após largos exercícios dialéticos e contraposições racionais à volta da *responsio* – o pró (*pro*) e contra (*sed contra*) de S. Tomás de Aquino (1225-1274) –, que animavam a *disputatio*, fosse no silêncio das deduções ou em aplaudidas provas públicas.

Mau grado a itinerância europeia dos melhores intelectuais – em que, pela tolerância como condição de um humanismo crístico universal, Erasmo (1466-1536) antecipava a tolerância do Estado requerida por Locke (1632-1704) –, já precetores de príncipes e nobres, ou docentes, entre nós desde o último quartel de Quatrocentos, o retraimento dos países católicos, com a emergência da Inquisição (em Portugal, entre 1536 e 1821) e os efeitos da contrarreforma, cristalizou o ensino até ao séc. XVIII. Neste ponto, é significativo o êxito mundial da *Gramática Latina* do P.<sup>o</sup> Manuel Álvares, de 1572.

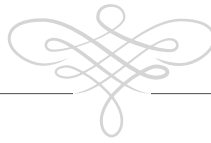
Perseverávamos na “luz eterna da razão”, segundo S.<sup>to</sup> Agostinho (354-430) – inteligimos a partir da iluminação divina –, retomando o Um, a unidade de Plotino (c. 204-270), fonte de luz, em que entroncam o Deus de Boécio (c. 480-524), que confere unidade ao mundo, e a metafísica da luz de S. Boaventura (c. 1217-1274); mas, se fé e saber nem sempre se conjugaram, se uma criticável crença medieval dizia serem verdadeiros anjos, demónios e homens, olhe-se às conquistas medievais representadas no castelo, no mosteiro e no moinho; fixemo-nos nas catedrais góticas, em vitrais donde mana uma claridade especial, ou na invenção dos óculos a partir da teoria da luz de Roger Bacon (c. 1214-1292/94), para quem a experiência interior também é de iluminação divina.

Estes exemplos bastariam para arredar essa síntese grosseira de “idade das tre-

vas”, devida ao Renascimento, outra face dita antiobscurantista, como se a universidade europeia desde o séc. XII e “as navegações e as origens da mentalidade científica” (para parafrasear um título de A. J. Saraiva de 2010) trevas fossem.

A cisão de Lutero e outros ensombra a alma católica; como reação, a liberdade de pensamento é uma fábula, entre censura, índices de livros proibidos, fugas, conversões forçadas, prisões e fogueiras; o nosso Renascimento faz-se curto e pouco científico, já tingido do claro-escuro maneirista mais evidente na poesia e na pintura. O desespero assoma nos brincos da lírica cultista e carregados brilhos do barroco, na escultura retorcida, nos *trompes-l'oeil*, como verdades de fé. Passados dois séculos de Concílio de Trento (1545-1563), de monarquia dual (1580-1640) e de guerras da Restauração (1641-1668), até à arquitetura espetacular – que, no caso português, o ouro brasileiro alimentava desde 1699 –, o terramoto de Lisboa (1755) veio, dir-se-ia, pôr as coisas no lugar e urbanizar a razão.

Luís António Verney (1713-1792) lançara o *Verdadeiro Método de Estudar* em 1746, libelando contra a pedagogia jesuítica: não abolia o latim, mas ministrava-o de modo diverso, com outra gramática e novas autoridades; somava línguas orientais, sobretudo grego e hebraico, mas também francês e italiano; considerava que a retórica e a poesia esterilizavam as mentes e, sem receio, criticava o P.<sup>o</sup> António Vieira, Camões, etc., propugnando por uma arte poética útil para a mocidade; o quadro nacional de filosofia, ciência e lógica, com que fecha a carta VIII e o 1.<sup>o</sup> tomo, é desanimador. No 2.<sup>o</sup>, mostra a metafísica inseparável da lógica e da física, a esta dedicando a carta X; ética, medicina (longo capítulo), direito romano, teologia e direito canónico



desembocam na síntese da carta XVI, ou método de regular os estudos da gramática à teologia. Se visa os rapazes, não esquece as mulheres e como instruí-las, não só nos estudos, mas na economia, com utilidade da república.

Desde 1540 em Portugal, fundamentais no ensino e na missão, os Jesuítas são expulsos por Sebastião José de Carvalho e Melo (1699-1782) em 3 de novembro de 1759 (“Lei dada para a proscricção, desnaturalização e expulsão dos regulares da Companhia de Jesus, nestes reinos e seus domínios”). Emerge a imprensa periódica enciclopédica, ou da Ilustração; o marquês de Pombal altera os estatutos da Univ. de Coimbra (1772) e introduz disciplinas científicas; os estrangeirados (que nem sempre regressam, receosos de represálias) modelam uma nova era de conhecimento.

A poesia filosófica de Bocage (1765-1805), escondida entre a burlesca, a erótica e a satírica (só editada em 1854), oferece os dois manifestos-súmula do Iluminismo português, com o particular de nomes femininos no título: “Epístola a Marília” e “Cartas de Olinda e Alzira” pugnam pela felicidade contra o preconceito e a educação que menoriza, assume o direito ao corpo e ao prazer, em livre-arbítrio. Aquele, mais conhecido pelo primeiro verso, “Pavorosa ilusão da eternidade”, faz-se anticlerical e hino supremo à razão.

A alma romântica entremostrou suas profundezas e obscuridades plasmadas no elogio da noite, das trevas satânicas, de que o positivismo se riu, aportando brancas carnações, iluminando as cidades. Para lá de substituir a pregação unívoca do púlpito pela vária oratória parlamentar, de democratizar a escola e oferecer entretenimento à sociedade assente nas luzes do palco e do circo, o séc. XIX desenvolve os dispositivos que magnificam as

vias e os meios de comunicação, a começar pela emergente imprensa de massas.

Houve um interregno de “orgulhosamente sós” (1926-1974), que Barradas de Carvalho designou como *O Obscurantismo Salazarista* (a partir de artigos publicados em *Portugal Democrático* entre 1964-1970) e que afastou do país dezenas de universitários e escritores, enquanto perseguia e silenciava cá dentro. Sucederam atrasos lamentáveis, além do medo que se instilou por gerações, denegando aquela fórmula kantiana. Entretanto, sobrevoando a ciência em lenta recuperação, questionaram-na arautos de novas linguagens: fortuna editorial não significa ganho de causa, nem esclarecimento, como provou A. M. Batista (2002). Ganham imenso as formas da mediação – do comentário à publicidade, da propaganda ideológica ao *marketing* –, transformando as indústrias cultural e educativa numa consumição de sujeitos que se julgam senhores do que consomem: de facto, a alma reificou-se, no império da razão instrumental de um novo Iluminismo, de um Deus que julgamos estar *online*.

**Bibliog.:** BATISTA, A. M., *O Discurso Pós-Moderno contra a Ciência. Obscurantismo e Irresponsabilidade*, Lisboa, Gradiva, 2002; CARVALHO, Joaquim Barradas de, *O Obscurantismo Salazarista*, Lisboa, Seara Nova, 1974; KUNZMANN, Peter et al., *Atlas de la Philosophie*, Paris, La Pochothèque/Le Livre de Poche, 1999; RAMOS, Luís A. de Oliveira, *Sob o Signo das ‘Luzes’*, Lisboa, INCM, 1988.

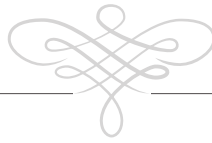
ERNESTO RODRIGUES



## Antiocultismo

O oculto, o debate em torno do ocultismo e as medidas que cada época promove para dificultar ou para permitir o acesso a esse tema aos que por ele se interessam atravessam a história da cultura portuguesa, tal como de todas as sociedades humanas. O oculto é um aspeto que integra a experiência religiosa, mágica e mística, bem como a dinâmica da sociedade e a vida das pessoas. Integra também um conjunto de fenómenos anómalos que não é fácil categorizar, como luzes inexplicáveis no céu e encontros com seres não humanos, incluindo o ciclo vasto de aparições marianas e as manifestações de entidades salvíficas por altura de acidentes e dos estertores da morte que algumas pessoas experienciam. A história do pensamento científico, filosófico e religioso não se pode compreender no esquecimento da escrita esotérica devido à necessidade que autores de todos os séculos sentiram de proteger as suas obras de críticos, perseguidores e intérpretes de má-fé. O modo velado de transmitir uma ideia ou informação pode também justificar-se pela necessidade de proteger a mensagem (*e.g.*, em contexto diplomático, militar, náutico e político) e os seus destinatários (o conto infantil pode abordar preocupações de seres adultos numa linguagem velada acessível a crianças). Há textos, contudo, em que não é fácil determinar o que protegem, se os autores, se a mensagem, se os destinatários, se o sentido último do que é dito. A dificultar esta questão há também o problema constitutivo da interpretação. Um texto poderá ser obscuro ou ininteligível para

as pessoas que desconhecem a sua chave de leitura e poderá ser claro para os que a possuem. Mesmo que não existissem textos, religiões ou grupos humanos com interesses próprios não coincidentes com os interesses de outros grupos, ainda assim o oculto caracterizaria a vida humana. Os filósofos trabalham desde há muito tempo problemas como o das outras mentes (saber o que está a sentir e a pensar a pessoa que está ao lado e aceder à vida mental de animais não humanos), o do solipsismo (ter a certeza de que existe o mundo e as outras pessoas fora da minha experiência) e o da tradução (ter a certeza de que algo que se diz numa língua de uma forma é exatamente semelhante ao que se diz noutra língua de outra forma). As idades da vida humana são também naturalmente veladas umas em relação às outras: a vida dos adolescentes parece estranha às crianças, a vida das pessoas de idade avançada parece enigmática aos jovens adultos, etc. A estrutura da consciência humana individual também é atravessada por fenómenos de falta de transparência do sujeito a si mesmo (*e.g.*, saber que se sabe algo sem que se consiga expressá-lo; fazer algo muito bem numa determinada faculdade cognitiva, sem que se consiga fazer esse algo noutra faculdade; a atividade onírica; o conflito entre coração e razão), pelos acasos felizes, as coincidências significativas, a serendipidade, etc. É provável que este seja um traço da condição humana que está além das capacidades da inteligência do ser humano, fazendo parte da categoria de problemas que podem ser equacionados, mas que talvez nunca venham a ser solucionados. A representação científica, filosófica e teológica da ordem geral do ser pode dificultar ou auxiliar a integração do oculto na vida das comunidades. As categorias antigas de natural, preternatural e sobrenatural possibilitaram a



integração de muitos fenómenos; o processo científico da Modernidade tendeu a afastar as manifestações preternaturais e sobrenaturais como restos de superstições antigas.

As medidas que a sociedade portuguesa tomou contra o oculto, as práticas ocultistas e as muitas formas do segredo acompanham estas dificuldades. Não há a este respeito objeto científico único: as diligências de um general para desvendar o código de comunicações dos inimigos são manifestamente diferentes das medidas de instituições religiosas e políticas para controlar os praticantes de cultos alternativos, tal como a espionagem policial, militar ou industrial se destina a acabar com um determinado segredo. De um ponto de vista superficial, é o acesso ao interdito que irmana estas diligências. É difícil apoucar o papel notável que o oculto, nas suas diversificadas manifestações, das superficiais às mais profundas, exerceu na arte, na filosofia, nas ciências, nas religiões públicas e secretas, e na dinâmica histórica das sociedades. A história das universidades europeias, por razões que se prendem com o debate intelectual da Modernidade e com a afirmação do paradigma da ciência galilaica, cartesiana e newtoniana, tendeu a hostilizar qualquer investigação sobre o oculto, com as consequências expectáveis na edição de livros e revistas, no estabelecimento do cânone do gosto, na atribuição legal de responsabilidades, etc. Há ainda muito a fazer para compreender a relação entre a ciência que se fez nas universidades europeias e as formas ancestrais de conhecimento.

Os vários sistemas de censura literária que o país conheceu ao longo de séculos pronunciaram-se sistematicamente sobre as diferentes manifestações do oculto e das práticas ou ciências a elas associadas, consideradas de um modo geral como superstições, nomeadamente adivinhação,

agouros, astrologia, bruxaria, consultas com o demónio, feitiçaria, idolatria, magia, nigromancia, pactos fáusticos, sortes, etc. Para além das questões teológicas, políticas e de mentalidade que estas disposições revelam, a racionalidade das mesmas presume que o que era proibido e censurado era real e exercia uma influência efetiva na vida das pessoas, pois, caso contrário, não se justificaria a repressão.

O *Vocabulário Portuguez e Latino* (1712-28), de Rafael Bluteau, apresenta uma definição de ocultismo que apouca os traços esotéricos do conceito, oferecendo um enquadramento filosófico do mesmo através da oposição entre o que se manifesta e o que se não vê. O verbete posiciona-se contra os defensores das qualidades, virtudes ou propriedades ocultas. Em particular, Bluteau critica os “maus filósofos” por denominarem propriedade oculta toda aquela de que veem os efeitos e ignoram a causa. Se fosse desse modo, afirma, “muitas qualidades manifestas mereceriam o nome de ocultas”. Este seria o caso da cor e do som. O absurdo desta definição deriva, do seu ponto de vista, de só existirem qualidades ocultas com referência a um determinado sistema de interpretação. Quanto ao sentido prototípico do termo “oculto”, o dos ramos do conhecimento que se dedicam a um alegado saber só acessível a poucas pessoas, Bluteau considera-os especulações e ciências vãs, dando como exemplos a cabala, a magia e a nigromancia (BLUTEAU, 1720, 31).

Ainda com mentalidade seiscentista, mas em obra póstuma publicada já no séc. XVIII, tal como a de Bluteau, D. Francisco Manuel de Melo revela no seu *Tratado de Ciência Cabala ou Notícia da Arte Cabalística* um grande interesse pelo oculto e pela tradição cabalística. A estrutura do mundo é mutuamente esclarecedora nas



suas partes: o visível é sinal do oculto e este pode ser apreendido por mediação do que se manifesta: “A natureza não é quem menos observa a regularidade entre as figuras, e os mistérios delas; [...] donde vemos que as fisionomias naturais poucas vezes enganam, reverberando na figura, e aspeto humano as qualidades intrínsecas, e ocultas” (MELO, 1724, 176). Vivendo tempos perigosos para curiosidades intelectuais pelo oculto, D. Francisco tem a preocupação de apartar claramente o estudo erudito da cabala das utilizações esotéricas dessa ciência oculta, nomeadamente na previsão de eventos: “a justa Cabala foi uma profunda meditação de mistérios ocultos deduzida de nomes, letras, números, e figuras dos livros divinos; e a injusta uma ficção Judiciária, que incertamente prognosticava do futuro por vãs observações, misturando o sagrado, e o profano” (*Id., Ibid.*, 35). Os mistérios das letras e da linguagem são uma das manifestações mais recorrentes do ocultismo. D. Francisco interessou-se por ele, mas haveria de acrescentar a tradição hermética ocidental, a linguagem das aves dos textos hagiográficos, as cartas de tocar de curandeiros como Luís de la Penha, os sinais do pacto luciferino, os anagramas e as composições combinatórias do barroco, os sinais percecionados em raptos místicos e rituais mágicos, e, já com mentalidade iluminista, a procura de cifras para facilitar as comunicações diplomáticas e náuticas, aceder às mensagens dos inimigos e dificultar o acesso dos mesmos às nossas mensagens.

O cuidado que D. Francisco revela nos seus estudos sobre a cabala judaica é importante, contudo, para outra linha de análise. A reserva dos intelectuais, o silêncio das academias e a autocensura dos autores são dificuldades que atravessam a história das medidas antiocultistas portuguesas. Seria importante rastrear também

o assunto no âmbito difícil da direção espiritual, dos retiros espirituais e das práticas de confissão. Muitas diligências contra manifestações de fenómenos ligados ao ocultismo poderão ter sido realizadas nos segredos dos confessionários, como mostra o texto de Domingos Barroso Pereira *Arte de Conhecer, e Confessar Feyticeyras* (c. 1745).

Toda a história das práticas exorcistas da Igreja Católica é uma vasta cruzada contra o mal substantivado e a possessão demoníaca, assunto que é, quiçá, a manifestação mais violenta do oculto. O interesse público por esse assunto é constante ao longo dos tempos, apesar dos ataques do cientismo positivista do final do séc. XIX. Os movimentos contra os milagres de Lourdes (Alfredo de Magalhães, Brito Camacho, etc.) e as aparições de Fátima (Tomás da Fonseca, João Ilharco, Mário de Oliveira, etc.) constituem uma amplificação do recato habitual com que se lida com os assuntos do oculto. O recato também é, neste âmbito, um fenómeno merecedor de estudo sistemático. Os silenciamentos da história muito rica e antiga das manifestações aparentemente marianas (*e.g.*, o caso da Asseiceira, perto de Rio Maior, em 1954) talvez possam ser categorizados como diligências antiocultistas, tal como o hipotético aproveitamento religioso de fenómenos não religiosos na sua essência. Nada dizer, pouco dizer e dizer de modo diferente poderão ser as ferramentas mais eficazes dos movimentos contra as manifestações do oculto. A questão do número das pessoas envolvidas não pode também ser esquecida; uma coisa são diligências contra pessoas individuais que de algum modo se cruzaram com o oculto, outra muito diferente são medidas contra grupos inteiros (bruxas, cabalistas, espíritas, feiticeiros, magos, maçons, etc.). Há que notar a raridade de processos inquisitoriais



contra grupos específicos devido a interesses pelo oculto, como o grupo com traços apocalípticos do heresiarca João Pinto, de São Martinho de Vale de Bouro, na segunda metade do séc. XVIII. O caso de Soalhães, de 1934, envolveu violência de uma parte da população dessa aldeia do concelho do Marco de Canavezes contra uma mulher bonita que alegadamente estaria possuída pelo demónio: Joana foi queimada viva devido à crença dos aldeões de que esse seria o modo correto de exorcizar o demónio. O caso inspirou a peça de teatro de Bernardo Santareno, *O Crime de Aldeia Velha*, de 1959, e a sua adaptação ao cinema por António Cunha Teles e Manuel Guimarães, em 1964.

A complicar a perceção deste assunto, há ainda a dissonância entre discursos e comportamentos públicos, por um lado, e crenças e atividades privadas, por outro lado. Pense-se em personalidades como a do marechal duque de Saldanha, pioneiro da homeopatia em Portugal; a do diplomata visconde de Figiñère, introdutor da teosofia em Portugal; a dos médicos Amélia Cardia e António J. Freire, interessados no espiritismo; ou a do político republicano Afonso Costa, que teve uma atividade política claramente antirreligiosa e, na sua vida particular, cultivou também interesses espíritas. Muitos outros exemplos poderiam ser dados. A situação contrária, de autores aparentemente espiritualistas em público mas céticos ou totalmente descrentes no segredo das suas consciências, é manifestamente de estudo difícil. Talvez existissem inquisidores descrentes, apesar das muitas formas de controlo das consciências; nunca se saberá. Como não é possível garantir a sinceridade dos discursos públicos, é provável que muitas pessoas com atividade antiocultista tivessem crenças particulares com estima pelo oculto, ou até mesmo encontros com fenómenos não

suscetíveis de explicação nos quadros da ciência moderna. Uma categoria própria é constituída pelos casos em que o indivíduo não se interessa pelo oculto, mas em que o oculto se interessa pelo indivíduo, parecendo acompanhar o seu destino; é o caso, em registo literário, da feiticeira de Smolensko, personagem de um dos contos de *O Major Napoleão*, de Manuel Pinheiro Chagas (1872). A chegada à Presidência da República de Manuel de Arriaga parece ter sido prevista em sessões espíritas muitos anos antes, como demonstrou a investigação de Joaquim Fernandes em *Portugal Insólito*. Nestes casos, haveria que esclarecer se as vidas desses indivíduos, aparentemente alheias das solicitações que outras dimensões da realidade têm a seu respeito, poderão ser consideradas um distanciamento inconsciente ou deliberado em relação à iniciativa das entidades ocultas, uma recusa em aceitar o contacto com elas, e, indiretamente, uma manifestação de antiocultismo. Como se vê, o facto de uns se dizerem praticantes do ocultismo e outros se posicionarem contra o assunto não deverá ser apreciado de forma linear.

A questão da origem das medidas antiocultistas é também muito relevante. É manifestamente difícil encontrar medidas que tenham a sua origem exclusivamente em Portugal; o controlo das manifestações da religiosidade popular, a Inquisição, os índices censórios, as medidas contra o secretismo das reuniões, etc., atravessam a cultura ocidental. Deste ponto de vista, o antiocultismo português revela uma influência estrangeira constante, como se esperaria de uma nação tradicionalmente aberta ao mundo. Estão ainda por fazer, contudo, estudos específicos sobre a receção, na cultura intelectual portuguesa, de movimentos importantes do antiocultismo europeu, nomeadamente a obra dos grandes



demonólogos (o *Malleus Maleficarum*, de Krämer e Sprenger, certamente, mas também Bodin, Boguet, Del Rio, Guazzo, Nider, Remy, Sinistrari, von Spee, Wyer, entre outros). Tendo em atenção a vastidão das Descobertas e a extensão dos territórios ultramarinos, a relação dos Portugueses com as práticas ocultas das terras que alcançaram também não está suficientemente estudada, o mesmo não acontecendo com a percepção que se teve das religiões locais.

No século em que o Cavaleiro de Oliveira afirmava que “[a]os doutores das ciências ocultas basta dizerem na era presente que as conhecem para serem estimados” (CAVALEIRO DE OLIVEIRA, 1855, III, 11), e em que ele próprio deu uma grande atenção aos fenómenos metapsíquicos e da religião popular, surgiram novas conceções, novos métodos e princípios científicos, bem como inovações no âmbito da medicina, e começou a assistir-se ao desenvolvimento de uma crítica aos métodos praticados em Portugal. No universo da medicina, a questão do oculto foi decisiva para a emergência da ciência médica moderna. A percepção que se tem de tal disciplina como um corpo de saberes unitário com o monopólio sobre os assuntos da saúde é posterior à segunda metade do séc. XIX. Sempre existiram muitas formas de medicina em todo o mundo. A medicina ocidental teve de se impor através da demonstração da bondade científica da sua leitura dos fenómenos e da eficácia das suas formas de terapia, mas também através do conflito contra outras formas de entender as doenças e os infortúnios. A repressão das curas mágicas aconteceu durante séculos, se bem que tenha atingido o seu maior desenvolvimento durante o Iluminismo e o séc. XIX, no contexto das polémicas entre ciência e religião. Luís António Verney, em *Verdadeiro Método de Estudar*,

desenvolve um ataque sistemático contra a utilização, no âmbito da medicina, de remédios de segredo em Portugal, país em que, do seu ponto de vista, “o abuso dos remédios tem chegado a termos que não se pode suportar”. A questão dos remédios de segredo é uma parte decisiva da argumentação de Verney contra a medicina galénica e a favor de uma medicina iatromecânica que considere “o corpo humano como uma máquina” (VERNEY, 1952, 43). Neste âmbito, Verney, através de um processo de ridicularização dos métodos e dos remédios utilizados por boticários, mezinheiros, médicos galénicos, charlatães e segredistas, como Curvo Semedo, procurava desenvolver uma advertência contra a tradição de utilização de remédios cuja composição não seguia critérios científicos e que prometiam efeitos miraculosos e a cura de todas as doenças. Para o autor, os remédios secretos não eram senão imposturas, na medida em que a sua criação implicava a utilização de muitos componentes sem que os médicos tivessem uma clara noção de qual desses componentes produzia o efeito desejado no organismo, recomendando que “de médicos segredistas deve fugir todo o homem como de coisa suspeitosa” (*Id., Ibid.*, 53).

O ceticismo em relação ao valor dos remédios de segredo era partilhado pelo médico António Nunes Ribeiro Sanches. Nos seus *Apontamentos para Estabelecer-se Um Tribunal e Colégio de Medicina*, denuncia a falta de cuidado na preparação dos medicamentos: “não se conhece comércio algum mais sujeito a danificação, a falsificação das mercancias do que dos remédios simples ou compostos, o que vulgarmente se chamam drogas” (SANCHES, 1966, 92). Com carácter de urgência, advoga que um tribunal médico superintenda à “composição e distribuição dos remédios compostos e químicos”





(*Id.*, *Ibid.*, 94). No tempo de D. Maria I, a lei “pela qual manda criar a Junta do Protomedicato, extinguindo os empregos de Físico-Mor e Cirurgião-Mor do Reino”, de 17 de junho de 1782, foi decisiva para acabar com os remédios de segredo. Medidas da própria Junta, como o edital “mandando que os médicos, cirurgiões, farmacêuticos, etc., apresentem os seus títulos perante a mesma Junta”, de 23 de julho de 1782, iniciou a era do controle corporativo das profissões ligadas à prestação de cuidados de saúde, advertindo que, caso os títulos não fossem apresentados pelos profissionais, se deveria “proceder contra eles como for justiça”. Um teórico da medicina, como José Henriques Ferreira, publica o seu *Discurso Crítico em que Se Mostra o Dano Que Tem Feito aos Doentes, e ao Progresso da Medicina em Todos os Tempos, a Introdução e Uso de Remédios de Segredo, e Composições Ocultas, não só pelos Charlatães, e Vagamundos, mas também pelos Médicos, Que os Têm Imitado*, de 1785. O título longo é um programa de ação contra os segredistas que preparam e vendem remédios secretos, do tipo de “elixires de longa vida, tesouros da boca, essências divinas, quintas-essências, águas angélicas” (CARVALHO, 1917, 72). Também o seu irmão, o médico Manuel Henriques de Paiva, na tradução anotada que fez de uma obra de Tissot, considera que os segredos como as águas febrífugas, “ou são invenções de charlatães ou de médicos ambiciosos” (PAIVA, 1786, 355).

José Agostinho de Macedo pronunciou-se sobre várias formas de ocultismo. Em 1810, em *Os Sebastianistas: Reflexões sobre esta Ridícula Seita*, critica a utopia sebastianista do rei oculto (Antissebastianismo). É, contudo, a sua luta contra a maçonaria que mais o irá ocupar (Antimaçonismo). Na edição que fez da obra do abade Barruel, considera os maçons “os motores invisíveis das calamidades ge-

rais da Europa” (MACEDO, 1810, 3). Em *O Homem, ou os Limites da Razão: Tentativa Filosófica*, perspetiva o oculto de um ponto de vista epistemológico e ontológico. Denunciando a impotência da razão humana perante a dimensão oculta da natureza e da ordem geral do ser, desabafa que “tudo é sombra, enigma e ignorância”, mas também “abismo” e “escuridão espantosa” (*Id.*, 1815a, 4, 8 e 9). Nas suas *Cartas Filosóficas a Ático*, de 1815, compara o ser humano a um manuscrito com uma língua inteiramente incógnita de que não se tem “o mais pequeno vislumbre sobre a sua significação” (*Id.*, 1815, 248). Um pensamento filosófico que não esconde o problema da impotência da razão tem valor duradouro. O lado positivo desta denúncia é a afirmação do oculto como horizonte permanente da inteligência humana. Como não se vê que a denúncia não seja verdadeira, segue-se que o oculto talvez devesse aproximar-se do centro das investigações filosóficas e científicas.

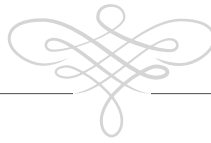
Opinião muito diferente tinha o desembargador vintista Manuel Borges Carneiro, que considerava que a racionalidade que se manifesta na filosofia tem força suficiente para acabar com todas as manifestações do oculto, por ele consideradas contos de velhas, delírios, sandices, ignorância, ridicularias, e “montão de princípios escuros, pueris e arbitrários de que não pode resultar efeito algum real” (CARNEIRO, 1820, 9-10). A sua crença era a de que “o luzeiro da filosofia” irá descobrir os “segredos e forças ocultas da natureza” e anunciar à humanidade “de quanto é capaz sem intervenção da magia fabulosa” (*Id.*, *Ibid.*, 7). Borges Carneiro tem uma atitude militante e sem distância crítica perante as suas próprias afirmações. A oposição que descreve entre filosofia e magia fabulosa não explica a continuidade multissecular da presença do oculto na vida das sociedades, nem o



paradoxo de, perante uma ciência futura, qualquer ciência do passado parecer supersticiosa, porque, nas suas palavras, “nós passaríamos por mágicos na opinião dos bárbaros que nos sucedessem” (*Id., Ibid.*, 8). Mais tarde, já no séc. xx, a terminar a Primeira Guerra Mundial, José Augusto Correia critica os mistérios antigos aos quais, do seu ponto de vista, a maçonaria e outras associações secretas foram buscar os seus rituais iniciáticos. Para Correia, tratou-se de uma impostura dos sacerdotes para salvar “a essência e as fórmulas das religiões”, aumentado a influência sacerdotal (CORREIA, 1918, 308). Estas manifestações de parte da elite intelectual do país contribuíram para o processo de secularização da sociedade, afastando as referências ao oculto para as margens da perceção pública. Outra tendência relevante, mas de sinal contrário, foi a convicção de que os eventos sociais são determinados por interesses ocultos. Há várias manifestações destas crenças, desde a providência de Deus que vigia a história humana, pelos conventículos de bruxas e associações secretas, até às contemporâneas teorias da conspiração.

A elite eclesiástica do país deixou progressivamente de se interessar por comportamentos mágicos e outras manifestações ocultas; o que a preocupava eram as associações secretas com atuação política e influência social. A bula de Leão XII *Contra os Pedreiros Livres*, de março de 1825, publicada em Portugal em 1828, faz a recolha das medidas passadas da Santa Sé contra as associações secretas. Destaca-se, assim, a bula *In Eminentí*, de abril de 1738, que alertava pela primeira vez contra os gravíssimos danos que as atividades ocultas de associações secretas causam ao sossego temporal dos Estados e à saúde espiritual das almas, nomeadamente: perverter o coração dos simples; assestar ocultamente os inocentes; tramar

iniquidades; e minar a casa comum como ladrões. Em conformidade com este entendimento das atividades ocultas, Clemente XII condena e proíbe, sob pena de excomunhão, as sociedades, juntas, ajuntamentos, congregações, assembleias e conventículos secretos onde se propaga a herética pravidade. A bula *Providas*, de Bento XIV, de março de 1751, denuncia a associação de homens de qualquer religião ou seita, alertando para a perda da pureza da religião católica. De acordo com Leão XII, especialmente danoso é “o vínculo apertado e impenetrável do segredo com que ocultam o que se faz em seus conventículos” (LEÃO XII, 1828, 19). A bula *Ecclesiam a Iesu Christo*, de setembro de 1821, volta-se contra a seita dos carbonários e contra as associações secretas que nascem no âmbito das universidades. Estas “seitas furiosas e detestáveis” desprezam o poder legítimo, consideram Cristo como escândalo ou loucura, defendem a não existência de Deus e a morte da alma juntamente com o corpo. Pio VII aproxima os membros aos priscilianos e a outras classes de hereges antigos, acreditando que eles enganam “os fiéis com uma filosofia mundana” (*Id., Ibid.*, 27). Em poucas páginas, boa parte da história da Europa, de Prisciliano, que teve ação importante na Hispânia ocidental do séc. iv, até ao séc. xix, fica irmanada contra o mesmo perigo de associações cuja atividade oculta é alegadamente causadora de grandes danos. A isto haveria de acrescentar, na sequência do Concílio de Trento, as várias edições do índice tridentino; a bula *Benedictus Deus*, de Pio IV, de 1564, cuja regra 9.<sup>a</sup> proíbe todos os livros sobre aeromancia, astrologia judiciária, geomancia, encantamentos mágicos, hidromancia, nigromancia, onomancia, piromancia, quiromancia; e a bula *Coeli et Terrae*, de Sixto V, de 1612. Estas bulas e outros diplomas de teor



semelhante obrigavam toda a cristandade, tendo sido adequadas localmente pelas constituições sinodais dos bispados.

Ainda no séc. XIX, a redação do jornal *O Eco*, e.g., manteve uma pequena polémica com o jornal *O Correio de Lisboa* sobre o papel dos clubes secretos nos assuntos públicos. *O Eco* defendia a importância dos clubes secretos porque, se se acabasse com a influência política desses clubes, só se estaria a dar início à influência política de outros interesses ocultos. O âmbito dessa influência estava bem delimitado: tratava-se do “*poder oculto que governa o governo português*” e do papel que os clubes secretos podem ter na orientação da opinião pública. Afirma o redator que “o poder que substituiu o *poder oculto*, por certo seria mais oculto, mais secreto e mais tenebroso do que qualquer outro” (*O Eco*, 5 set. 1839, 6775). Generalizando o seu ponto de vista, o articulista defende que “esse *poder oculto* tem sido e é essencialíssimo”. As associações secretas teriam a função de prevenir a rebelião do corpo social, uma “*rebelião dos membros do corpo humano contra o estômago*” (*Ibid.*, 6776). Em contexto aparentemente diferente e mais idóneo, o médico Manuel Bento de Sousa faz, no seu *A Parvónia*, de 1868, a coberto do pseudónimo Marcos Pinto, a caricatura das reuniões da Academia das Ciências de Lisboa, a qual “celebra de noite as suas sessões, que são secretas como as de qualquer *chafarica*” (PINTO, 2007, 161). É por esses anos (c. 1881) que a palavra “chafarica” assume o significado de loja maçónica. Os sócios, verdadeiros “aventuras das trevas”, caminham “pelas ruas mais desertas e cosidos com as paredes”, escondendo-se pelas sombras. O que fazem dentro de paredes também é descrito com mordacidade: “supõe-se que dormem, revelando-se-lhes em sonhos as grandes verdades sobre as quais escrevem, depois de acordados, suculen-

tas memórias” (*Id.*, *Ibid.*). A suspeita de que os assuntos públicos e a sequência dos eventos são determinados por entidades desconhecidas com interesses insondáveis é recorrente na sociedade portuguesa. Nem a atividade dos académicos mais racionais escapou a essa suspeita. É fácil encontrar esse tipo de debates noutras épocas históricas, nomeadamente por ocasião da aprovação da lei de José Cabral contra as associações secretas (lei n.º 1901, de 21 de maio de 1935), mas também na segunda metade do séc. XX e no início do séc. XXI.

As críticas ao secretismo das associações filantrópicas de acesso reservado atravessam a história portuguesa contemporânea, dois séculos depois das polémicas de José Agostinho de Macedo. Sinal disso são as críticas que o cardeal-patriarca de Lisboa, D. José Policarpo, fez na sua nota pastoral da Quaresma de 2005. D. José mostrava o seu desagrado pela realização de um ritual maçónico, em setembro de 2004, na capela mortuária da basílica da Estrela, antes do funeral do juiz conselheiro Luís Nunes de Almeida, membro do Grande Oriente Lusitano. Uma parte importante dessa nota pastoral de D. José versou a “Maçonaria e a definição do sentido da História”. O desagrado público do patriarca derivava de “o Grão-Mestre da Maçonaria, com o nosso desconhecimento”, ter convocado “para um ‘ritual maçónico’, em honra do defunto, a realizar num espaço da Basílica. Esta iniciativa, que considero imprudente e indevida, provocou indignação em muitos católicos, que incessantemente têm pedido um esclarecimento da Hierarquia da Igreja” (POLICARPO, 2005). A nota pastoral não menciona a questão do segredo e do oculto, mas infere-se que a realização de um ritual de acesso restrito nos espaços da basílica provocou indignação em alguns católicos. Sinal dos tempos, este tipo



de críticas limita-se ao campo das lutas de poder na sociedade, em que uns grupos lutam pela influência ou aquisição de poder contra outros grupos. Esta é a versão superficial do oculto, muito distante da riqueza que o tema desvelou ao longo de séculos.

Portugal, contudo, ainda não teve personalidades que inventariassem sistematicamente os eventos que não podem ser objetos das ciências padronizadas, ao modo do norte-americano Charles Fort, porque parecem acontecer apenas uma vez e não são suscetíveis de reiteração. Fort, nos jornais de língua inglesa que passou em revista, não se esqueceu de anotar os poucos casos portugueses de eventos anómalos cuja notícia atravessou o Atlântico (pedras relâmpago, chuva de meteoritos, ausência de restos mortais das pessoas que desapareceram no cais de Lisboa por altura do terramoto, registo astronómico de corpos desconhecidos que atravessaram o disco solar e dois casos de vampirismo). Infelizmente, a comunidade secreta portuguesa, como se poderia denominar na tradição da *Secret Commonwealth of Elves, Fauns and Fairies* do seiscentista escocês Robert Kirk, ainda não foi suficientemente estudada. Não parece existir um modo de conciliar o imaginário profundo do povo português e a sua reverência multissecular para com o numinoso com a racionalidade que se estruturou a partir do início da Modernidade. Neste sentido, todo o sistema oficial de ensino português pode ser interpretado como uma manifestação da racionalidade antiocultista. Existiram, certamente, desde os tempos seiscentistas do erudito Jorge Cardoso, autor do *Agiologio Lusitano dos Santos e Varões Ilustres em virtude do Reino de Portugal e Suas Conquistas* (1652-66), tentativas de sistematizar a recolha das manifestações evanescentes de fenómenos de etiologia oculta e das

suas representações complementares na linguagem e em obras de cultura e pensamento. Como seria expectável, toda a realidade para que apontam essas manifestações passa despercebida às formas de cultura e de racionalidade que dominam os sistemas de ensino. O imaginário (popular, romanesco, cinematográfico, etc.), contudo, nunca deixou de representar essas manifestações.

É difícil retirar conclusões da experiência portuguesa das medidas de antiocultismo. A influência cultural estrangeira é evidente; a relação com a conquista de alguma forma de poder é inquestionável; a invisibilidade das práticas ocultas dos territórios que em algum momento tiveram relações privilegiadas com Portugal também é identificável; a dimensão popular do fenómeno combatido é discernível, sobretudo quando comparada com a quase total ausência de medidas contra grandes ocultistas, cabalistas, magos ou alquimistas. Causa surpresa, a este respeito, a falta de testemunhos portugueses sobre personalidades da estatura esotérica de um John Dee, de um conde de Saint Germain, de um Alessandro Cagliostro ou de uma Helena P. Blavatsky, com a exceção notável de Fernando Pessoa, que motivou a passagem de Aleister Crowley por Portugal. Impõe-se, pois, a questão derradeira sobre o sentido último das medidas contra o oculto. Simplificando excessivamente um assunto vasto, o oculto existe ou é um assunto sem referente. No primeiro caso, todas as medidas contra ele estão condenadas à partida, porque haveria uma iniciativa de hipotéticas entidades sobrenaturais (motivo recorrente na providência divina, na tentação demoníaca, no pacto fáustico, nas narrativas de raptos por extraterrestres, etc.); no segundo caso, combater algo que pode não ter existência real no mundo diz muito sobre a racionalidade humana.



John Dee (1527-1608).

O exercício contrafactual obrigatório é o de imaginar a história cultural portuguesa sem medidas contra o oculto, ou com medidas contra o oculto cujo sucesso garantisse o desaparecimento completo do assunto nos séculos a seguir. O que seria diferente? O que ganhou a cultura portuguesa numa guerra de vitória impossível contra o oculto? A resposta a estas e a muitas outras questões é certamente impossível, tal como é provável que o sentido último deste assunto infinito possa nunca vir a ser conhecido.

**Bibliog.: manuscrita:** Biblioteca Pública de Évora, cód. CXXIII/2-8, Domingos Barroso Pereira, *Arte de Conhecer, e Confessar Feyticeyras*; **impresa:** BLUTEAU, Rafael, *Vocabulário Português e Latino: Aulico, Anatomico, Architectonico, Bellico, Botanico...: Autorizado com Exemplos dos Melhores Escritores Portugueses, e Latinos...*, vol. VI, Lisboa, Oficina de Pascoal da Silva, 1720; CARNEIRO, Manuel Borges, *A Magia e mais Superstições Desmascaradas*, Lisboa, Typ. Lacerdiana, 1820; CARVALHO, Augusto da Silva, *Médicos e Curandeiros*, Lisboa, Tip. Adolfo de Mendonça, 1917; CAVALEIRO DE OLIVEIRA, *Cartas Familiares, Historicas,*



Conde de Saint Germain (1712-1784).

*Políticas, e Criticas*, t. I-III, Lisboa, s.n., 1855; *Id.*, *Recreação Periódica*, pref. e trad. Aquilino Ribeiro, 2 vols., Lisboa, Oficinas Gráficas da Biblioteca Nacional, 1922; CHAGAS, M. Pinheiro, *O Major Napoleão*, Lisboa, Livraria de Campos Júnior, 1872; CORREIA, José Augusto, *Ciência e Literatura*, Lisboa, Imprensa de Manuel Lucas Torres, 1918; *O Eco*, 5 set. 1839; FERNANDES, Joaquim, *História Prodigiosa de Portugal. Magia e Mistérios*, vol. I, Vila do Conde, QuidNovi, 2012; *Id.*, *História Prodigiosa de Portugal. Magias e Mistérios*, vol. II, Vila do Conde, Verso da História, 2015; *Id.*, *Portugal Insólito. Enigmas, Crenças, Experiências Sobrenaturais e Outros Mistérios*, Barcarena, Manuscrito, 2016; FORT, Charles, *The Complete Books of Charles Fort*, New York, Dover, 1974; LEÃO XII, *Bulla do Santissimo Padre Leão XII. Contra os Pedreiros Livres. Mandada Publicar pela Piedade, e Decidido Amor á Religião, e ao Throno da muito Alta, e Augusta Imperatriz e Raynha, a Senhora Dona Carlota Joaquina de Bourbon*, Lisboa, na Regia Typ. Silviana, 1828; MACEDO, José Agostinho de, *O Segredo Revelado, ou Manifestação do Sistema dos Pedreiros-Livres e Iluminados*, 2.<sup>a</sup> ed., pt. I, Lisboa, Imprensa de Alcobia, 1810; *Id.*, *Cartas Filosóficas a Ático*, Lisboa, Impressão Régia, 1815; *Id.*, *O Homem, ou os Limites da Razão: Tentativa Filosófica*, Lisboa, na Impressão Regia, 1815a; MARTINS, Maria Teresa Esteves Payan, *A Censura Literária em Portugal*



Alessandro Cagliostro (1743-1795).

*nos Séculos XVII e XVIII*, Dissertação de Doutoramento em Literatura e Cultura Portuguesas apresentada à Universidade Nova de Lisboa, Lisboa, texto policopiado, 2001; MELO, Francisco Manuel de, *Tratado da Ciência Cabala*, Lisboa, Oficina de Bernardo da Costa de Carvalho, 1724; PAIVA, Manuel Joaquim Henriques de, *Aviso ao Povo acerca da Sua Saúde, por Monsieur Tissot*, t. 1, Lisboa, Oficina de Filipe da Silva e Azevedo, 1786; PINTO, Marcos (pseud.), *A Parvónia: Recordações de Viagem*, Lisboa, Frenesi, 2007; SANCHES, António Nunes Ribeiro, *Obras*, vol. II, Coimbra, Universidade de Coimbra, 1966; SEMEDO, João Curvo, *Polyanthea Medicinal, Noticias Galenicis, e Chymicas Repartidas em Tres Tractados*, Lisboa, Miguel Deslandes, 1697; VERNEY, Luís António, *Verdadeiro Método de Estudar*, ed. António Salgado Júnior, vol. IV, Lisboa, Sá da Costa, 1952; WALKER, Timothy D., *Médicos, Medicina Popular e Inquisição: a Repressão das Curas Mágicas em Portugal durante o Iluminismo*, Lisboa, Imprensa de Ciências Sociais, 2013; **digital**: POLICARPO, José da Cruz, “Nota pastoral do cardeal-patriarca de Lisboa para a Quaresma: a Páscoa da eucaristia”, *Patriarcado de Lisboa*, 22 jan. 2005: [http://www.patriarcado-lisboa.pt/site/print\\_obj.php?id=100&tem=112](http://www.patriarcado-lisboa.pt/site/print_obj.php?id=100&tem=112) (acedido a 28 nov. 2015).

MANUEL CURADO

## Antiopusdeísmo

Falar de uma movimentação anti-Opus Dei, *i.e.*, de uma corrente de oposição e hostilidade, presente na imprensa e na opinião pública por ela recolhida e plasmada, ao Opus Dei, não colide com o reconhecimento do facto mais significativo de que há que tomar nota em relação a esta realidade da Igreja, que é a sua celeridade difusão e crescimento, dada a diversidade dos países e ambientes sociais em que floresce, a par do inegável reconhecimento que lhe tem merecido dentro da Igreja o seu labor apostólico e, ainda para lá dela, o serviço que presta em âmbitos como os da educação, da cultura e investigação científica e do desenvolvimento.

Não é, de facto, exclusivo do Opus Dei, mas caracterizou o surgimento e o percurso de numerosas instituições da Igreja Católica – tão importantes e prestigiadas como a Companhia de Jesus – a oposição, a crítica e a calúnia, inclusivamente da parte da própria hierarquia da Igreja e de entidades eclesiais.

Antes de elencar e compreender estas críticas, é indispensável ter presentes os traços essenciais do perfil positivo da realidade cuja projecção negativa nos propomos conhecer, *i.e.*, a identidade, as finalidades, os campos e moldes de atuação do Opus Dei, tal como são apresentados pelos seus membros e pelos seus representantes.

### O OPUS DEI: BREVE PERFIL POSITIVO

O Opus Dei é o fruto de uma intuição espiritual do jovem sacerdote espanhol Josemaría Escrivá de Balaguer, cujo conteúdo essencial é uma compreensão da vocação



universal à santidade, e, portanto, de um chamamento à santificação no meio do mundo, através das atividades quotidianas e particularmente do trabalho profissional, colocando Cristo “no cume de todas as atividades humanas” (BALAGUER, *Caminho*, n.º 28). Enquanto estrutura organizada, o Opus Dei não tem, pois, nenhum objetivo diferente desta finalidade espiritual. Como ramo da árvore da Igreja Católica, tem a missão apostólica comum a toda a Igreja que é a difusão do evangelho de Cristo e a transformação do mundo segundo essa mensagem, bem como a comunicação do seu particular tesouro espiritual (à imagem de muitas outras obras e carismas da Igreja), caracterizado, entre outros, pelo referido aspeto essencial da santificação das atividades quotidianas. Os membros do Opus Dei são, pois, pessoas que fazem parte de uma mesma família espiritual, quer vivam em celibato apostólico, não deixando por isso de exercer uma profissão – é o caso dos chamados numerais e agregados –, quer sejam casados, designando-se supranumerários. Dado fundamental é o facto de não deixarem, nem uns nem outros, de ser leigos, sendo precisamente a plenitude da vocação de batizado leigo, no cumprimento dos deveres profissionais e familiares e no apostolado, que está em causa na espiritualidade e missão específicas do Opus Dei. Por esta razão, os membros da instituição não têm nenhum sinal externo que os identifique, ao contrário dos religiosos – facto em que se reconhece facilmente o pretexto da acusação-tipo de secretismo – e a mesma razão explica, ao menos em parte, que os edifícios nos quais se desenvolvem as atividades do Opus Dei não sejam imediatamente identificáveis como edifícios de uma entidade católica, dada a ausência de símbolos religiosos exteriores e o carácter profano, neutro, dos nomes com que são designadas as casas e as obras.

Em termos de configuração jurídico-canónica, o Opus Dei reveste, depois de experimentar alguns formatos provisórios, a forma de uma prelatura – um tipo de circunscrição eclesiástica que é estabelecido por exceção relativamente à primeira forma que assumem as igrejas particulares, *i.e.*, às dioceses, para prover às necessidades específicas de um território (prelatura territorial) ou de um determinado grupo de fiéis (prelatura pessoal). Equiparadas, portanto, às dioceses, as prelaturas têm clero, fiéis e um pastor próprio, que as governa como um bispo governa a sua diocese. Dado que é às necessidades de determinado grupo de fiéis, espalhado por todo o mundo e sem fronteiras territoriais, que se quer prover no caso do Opus Dei, este constitui uma prelatura pessoal. A estranheza que causa esta forma, que não é nova, mas pouco usual, tem sido também pretexto de distorções, revelando o desconhecimento da realidade jurídico-canónica em causa; são exemplo disso a descrição do Opus Dei como “uma igreja dentro da Igreja”, título escolhido para a obra de Bénédict e Patrice des Mazery, ou como entidade separada da igreja e não exatamente católica, bem como o espanto que leva a falar dos chamados padres para consumo interno do Opus Dei como de um estranho privilégio.

### O MITO NEGRO - AS ACUSAÇÕES DE MAÇONARIA, SECRETISMO E TRÁFICO DE INFLUÊNCIAS

São, como dissemos, de natureza muito diversa as acusações que se tem feito pender sobre esta entidade eclesial. Desde cedo, no contexto da Espanha do primeiro franquismo, no qual nasceu, correram rumores de que Escrivá e os jovens que o seguiam haviam criado uma seita maçónica, e, para alguns, judaica. Dizia-se, inclusivamente, que no interior dos edifícios em



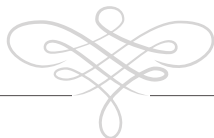
que se encontravam abundavam os símbolos da maçonaria (acusação cuja falsidade se tornaria evidente para quem entrasse ou entre num edifício onde se desenvolviam atividades da Obra). Data da mesma altura, e está indubitavelmente correlacionada com esta, a acusação de secretismo, *i.e.*, de que aqueles que pediam a admissão ao Opus Dei se esforçavam por manter secreta a sua qualidade de membros e que só uma vez dentro se podia conhecer as atividades e os propósitos da instituição, intencionalmente mantidos ocultos para fora.

A história mostrou que a construção desta imagem teve origem no meio eclesial: o boato referente ao secretismo e à natureza maçónica, a par de acusação de heresia (dizia-se que os seguidores de Escrivá se assemelhavam aos hereges iluminados), fora posto a circular por alguns Jesuítas, com grande influência junto dos jovens de Madrid e responsáveis pelas Congregações Marianas, das quais saía grande parte das vocações para a Companhia. A explicação destes primitivos boatos reconduz-se, pois, sobretudo, ao receio e à resistência ante a novidade, mais concretamente à perceção de uma desvalorização da vocação religiosa na mensagem de uma vocação plena à santidade no estado laical e no meio do mundo; também tinha o seu peso o receio de se perderem vocações religiosas. Apesar de esta origem ser inequívoca, as distorções sobreviveram, resilientes, adaptando-se aos tempos e ao meio, e manifestando-se hoje não tanto dentro da Igreja, mas no espaço público da sociedade secularizada. Assim, em Itália, alguns partidos de esquerda solicitaram a aplicação ao Opus Dei da lei contra as sociedades secretas; e é bastante expressivo o episódio em que um conhecido membro da maçonaria, sobre quem pendia uma suspeita de fraude, desviava as atenções insinuando publicamente uma vaga acusação contra o Opus Dei.

Em Portugal, é comum chamar-se ao Opus Dei, na comunicação social, maçonaria branca e máfia portuguesa; as revistas *Sábado* e *Visão* publicam títulos sensacionalistas, como “A fortuna escondida do Opus Dei em Portugal” e “Angola e Opus Dei dominam gabinete de privatizações no Governo”, e uma breve busca na Internet com “Opus Dei” por palavra-chave fornece uma lista abundante de artigos dispersos em que perpassa a imagem da prelatura como uma organização secreta infiltrada nas estruturas governamentais e da alta finança para exercer controlo. São igualmente expressivas obras como *O Labirinto da Conspiração: P2, Mafía, Opus Dei; Opus Dei: Uma Investigação sobre a Poderosa Sociedade Secreta da Igreja Católica; e Opus Dei Secreta*.

Estas distorções poderão ter por base factos reais, mas lidos erroneamente ou distorcidos. Assim, a acusação de secretismo poderá ser alimentada pela referida ausência de símbolos exteriores, e pela inerente marca da discrição, preceituada pelo fundador, por um lado, como concretização da virtude cristã da humildade e, por outro, enfatizando o carácter essencialmente laical da vocação à Obra, expressos numa normalidade e discrição externas que podem ser confundidas com intento de ocultação. Não seria absurdo ainda arriscar, que o contexto de perseguição religiosa que a instituição atravessou no período da sua fundação, durante a Guerra Civil espanhola, terá contribuído para esta (excessiva, para alguns) discrição, na altura verdadeiramente indispensável à sobrevivência do empreendimento. Porém, a acessibilidade pública de toda a informação necessária para o conhecimento da identidade da Obra, bem como a universal abertura das suas casas a quem as visitar, contrariam a ideia de que o Opus Dei é uma organização secreta, qualidade, aliás, que

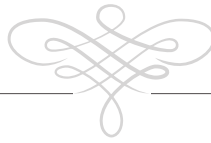




seria incompatível com a sua integração na Igreja Católica.

Já a imagem da rede de influências, inerente ao estatuto de sociedade secreta, com a maçonaria por paradigma, resulta do facto de alguns membros do Opus Dei, no exercício da sua atividade pessoal autónoma, terem efetivamente desempenhado cargos de relevância. Sendo o Opus Dei uma associação de fiéis leigos que continuam a exercer a sua atividade profissional e a ter iniciativas pessoais em perfeita autonomia, os seus membros podem ocupar as mais diversas profissões e múltiplos cargos; daqui não se pode inferir, naturalmente, que, na eventualidade de ocuparem um cargo de chefia ou de importância, o tenham alcançado em virtude de pertencerem à Obra, nem, sobretudo, que ajam em sua representação – pois só o fazem no âmbito do trabalho apostólico da mesma Obra. Para avaliar a existência ou inexistência de uma atuação organizada e oculta da instituição para colocar os seus membros em altos cargos, basta analisar os números. As primeiras acusações deste género datam da déc. de 40, em Espanha, onde se falou de um assalto do Opus Dei às cátedras (AURELL, 2012, 259). Ora, entre 1940 e 1945, período em que a polémica foi mais acentuada, acederam às cátedras universitárias 179 professores, 11 dos quais eram membros da Obra; ao longo de toda a déc. de 40, foram 23 os membros da Obra que atingiram a posição de professores catedráticos. Acrescenta-se que se vivia nesta altura em Espanha, na sequência da Guerra Civil, um período de profunda reconstrução cultural, para a qual a universidade era um elemento nevrálgico, e na qual muitos católicos (independentemente de simpatizantes ou não com o regime) sentiam o dever de intervir ativamente. Outro facto decisivo para a formação desta imagem foi a circunstância de dois ministros de Franco – Alberto

Ullatres e Mariano Navarro Rubio –, em funções entre 1957 e 1965 nas pastas do Comércio e das Finanças, pertencerem à Obra. Num momento marcado pela necessidade de dar resposta a uma crise económica interna, e face ao período de desenvolvimento que se vivia na Europa do pós-Segunda Guerra Mundial, a preocupação central do Governo era a transformação das políticas económicas no sentido da abertura da economia espanhola, até então em regime de autarquia – uma preocupação pragmática que contrastava com o tom essencialista e ideológico dominante no confronto político. Dos sectores resistentes a esta mudança derivou então a designação depreciativa de tecnocratas, aplicada aos novos ministros destas pastas cruciais, com a insinuação de que eram pessoas com preparação técnica mas sem verdadeiro sentido de Estado, e a ligação arbitrária a este rótulo da sua pertença ao Opus Dei: tecnocratas e ministros do Opus Dei tornaram-se assim noções intercambiáveis, alimentando a confusão entre a atividade e responsabilidade pessoais dos fiéis da prelatura e a sua eventual atividade em representação da Obra, não obstante as repetidas declarações na altura feitas pelo fundador e pelos representantes da secretaria geral do Opus Dei em Espanha, enfatizando a total liberdade de posicionamento político que assiste aos membros da Obra, dentro dos limites decorrentes da moral católica, e a total autonomia das suas atividades temporais. Assim, a pertença destes ministros ao Opus Dei suscitou acusações tanto de falangistas e tradicionalistas, como das forças de esquerda, para as quais o Opus Dei seria um braço encapotado de apoio ao franquismo. A prelatura foi, pois, alvo do mecanismo de criação de um bode expiatório, na medida em que um mesmo facto (a pertença dos ministros de Franco à Obra) deu origem a críticas opostas.



A imagem da Obra como organização apoiante do regime franquista (ignorando *e.g.*, a declarada oposição ao regime de alguns membros bem conhecidos como Rafael Calvo Serer, e outros) foi facilmente transposta para o contexto português através da associação da Obra ao regime de Salazar, cristalizando-se genericamente numa referência do Opus Dei como força ideológica ligada aos regimes autoritários de direita.

Em Portugal, será a pertença à Obra de Jardim Gonçalves, que foi presidente do Banco Comercial Português, o facto invariavelmente invocado para indiciar o tráfico de influências e o controlo organizado das grandes instituições financeiras que seria desígnio do Opus Dei, ao mesmo tempo que as infrações de que foi acusado são sub-repticiamente atribuídas, pela comunicação social, à organização de que fazia parte.

#### **OUTROS ELEMENTOS DE UMA IMAGEM NEGATIVA: ACUSAÇÕES DE ELITISMO, DE MANIPULAÇÃO DE CONSCIÊNCIAS, DE INTEGRISMO E DE CALVINISMO CATÓLICO**

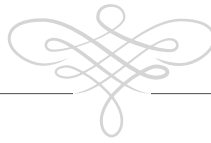
Sem qualquer relação com esta imagem de secretismo, outros traços negativos são recorrentes na abordagem mediática da Obra, não tanto através de acusações explícitas, mas por meio de imprecisões e de uma linguagem valorativa que esboça os contornos de uma organização opressiva e autoritária. O artigo que Filipe Fialho e Manuel Vilas Boas publicam na *Visão* a 28 de novembro de 2002 é atravessado por um tom de suspeita, se não de denúncia, que manifesta o seu principal propósito: referir os preceitos “impostos” por Escrivá aos seus seguidores descritos como “semelhantes aos da vida monacal”; refere-se o “plano de vida” como algo que a Obra “impõe” aos seus membros; os meios de formação espiritual da Obra –



D.R.

S. Josemaría Escrivá de Balaguer (1902-1975).

palestras, meditações, círculos, direção espiritual – são definidos como “os métodos de maior controlo de consciências”; fala-se da mortificação corporal e concretamente de “flagelações” como se fossem também uma obrigação “imposta” aos membros da prelatura e uma prática frequente e exclusiva, ignorando o sentido cristão da mortificação, esteio comum de muitas espiritualidades cristãs, e a longa tradição ascética (não apenas cristã) em que se apoia, e calando a excecionalidade de que se revestem as formas referidas da flagelação e do cilício. A presença, no mesmo artigo, de excertos de depoimentos de pessoas pertencentes à Obra, como a afirmação de uma supranumerária de que “reza e vai à missa todos os dias porque quer e não é mandada por ninguém”, não impedem que o texto mantenha um empenho na acusação de autoritarismo e de supressão de liberdade. Vários outros artigos procuram traçar o mesmo retrato, muitas vezes com base em entrevistas a ex-membros da Obra que narram uma experiência negativa, que constitui também tema de vários livros. O que não deixa dúvidas ao reconhecimento de um fenómeno “anti” é o facto de os tes-



temunhos positivos serem praticamente ignorados, enquanto os negativos, incomparavelmente mais procurados, acabam por determinar a perspectiva dos autores das peças, cujo papel está longe de ser o de meros relatores. É este mesmo retrato caricatural que encontramos, expressivamente, no famoso livro de ficção de Dan Brown *O Código Da Vinci*, através de uma personagem que alia à particularidade de ser membro da Obra um carácter perturbado e fanático, que raia a loucura.

### NO INTERIOR DA IGREJA

Esta atitude de hostilidade e distorção públicas deve ser distinguida de um certo rótulo de tradicionalismo, aplicado, por vezes sem simpatia, ao Opus Dei em meios católicos. A crítica que aqui se pode ler (se não for a mera constatação da grande diversidade de carismas e também de estilos e formas de estar que caracteriza o tecido multicolor da Igreja Católica) não radica em ideias fantasiosas, mas em aspetos reais. Com efeito, a absoluta fidelidade ao magistério, a obediência ao Papa e o cuidado e observância em matéria de liturgia – sem serem, evidentemente, um exclusivo da prelatura – são traços importantes, definidores da identidade da Obra. Recordando uma instituição da Igreja cuja grandeza e importância históricas são proporcionais à hostilização de que foi alvo – a Companhia de Jesus –, Vittorio Messori sublinha que a fidelidade ao papa (quarto voto próprio dos Jesuítas) é um vetor comum às duas entidades católicas, arriscando a hipótese de se encontrar no receio provocado por essa atitude, potenciadora da força e da unidade da Igreja, o motivo da perseguição. A antipatia que sobrevive nos meios eclesiais não é dissociável da divisão entre católicos progressistas e conservadores, que é uma heran-

ça dos anos de 1960. Num momento em que, em certos países europeus, como a Itália, o catolicismo progressista se aproximava da total dissolução da mensagem cristã num projeto político, nomeadamente sob o impulso da teologia da libertação, o Opus Dei desempenhou assumidamente um papel de paladino da doutrina, da prioridade da formação catequética e espiritual, e da transmissão da fé, para além da inequívoca rejeição das ideias marxistas como incompatíveis, na sua leitura global, com o cristianismo. Assim, apelidados de hereges nos princípios da sua existência, os fiéis da prelatura passaram a ser criticados pela sua demasiada ortodoxia.

É também a partir de dentro da Igreja que surge na história da prelatura a suspeita de integrismo. Deste ponto de vista, a espiritualidade e a ação apostólica da Obra caracterizar-se-iam pela negação da autonomia das várias áreas da cultura, nomeadamente (ou principalmente) da política, numa recusa em dar a César o que é de César e na busca de uma solução para todos os problemas da vida pública na fé. A origem da objeção estará talvez na ênfase dada à exigência de unidade na vida dos cristãos, *i.e.*, às consequências da condição de batizado em todas as dimensões da vida, incluindo a vida profissional e o exercício da cidadania; ou então na decorrente afirmação do dever de os cristãos intervirem ativamente na sociedade. Nenhuma destas afirmações pode, contudo, ser alvo de suspeita de integrismo. Por outro lado, a repetida afirmação da liberdade de posicionamento político dos membros da Obra por parte do fundador, dentro dos limites da moral católica, afasta a possibilidade de um projeto político concreto associado à prelatura, evidenciando antes a perspectiva propriamente cristã, que não concebe a esquizofrenia entre o natural e o sobrenatural, a natureza e a fé. Embora

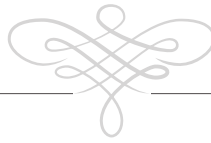


esta acusação tenha perdido força e razão de ser dentro da Igreja (o teólogo Hans Urs von Balthazar, que a terá insinuado, retirou-a expressamente, e a canonização de Josemaría Escrivá não seria possível se a sua figura estivesse manchada com uma leve sombra de heresia) continua a surgir nos meios de comunicação social, em ambiente laico.

Outra distorção afirma que a importância dada na espiritualidade da Obra ao trabalho profissional abre as portas ao chamado calvinismo católico, que legitima ou estimula uma busca desproporcionada da prosperidade material, da riqueza e do sucesso mundanos como fins em si mesmos. Porém, a obrigação de fazer o trabalho diário bem feito na espiritualidade de S. Josemaría nada tem que ver com uma busca egoística do sucesso, mas antes com o dever de consciência para com a sociedade na qual se desempenha um papel específico para o bem comum; com uma visão positiva do trabalho como parte da realização autenticamente humana, a cocriação do mundo; e com o convite a tornar todas as circunstâncias ordinárias da vida em ocasião de oferecimento e amor a Deus e ao próximo. Não sem relação com esta, surge a acusação de elitismo, *i.e.*, de que os destinatários do trabalho apostólico da prelatura seriam selecionados pela sua pertença às elites económica e intelectual, acabando também por pertencer a estas elites a maioria dos membros. Contrariando esta imagem, apresentam-se factos e números, nomeadamente a existência de centros da Obra junto de meios sociais desfavorecidos, que são também a origem de alguns dos seus membros, bem como o desenvolvimento de numerosas obras de cariz social, como o hospital Monkole em Kinshasa e a escola profissional Punlaan, em Manila, entre muitas outras.

Em 2002, José Freire Antunes publicou um livro no qual reuniu testemunhos de vida de cerca de 50 pessoas pertencentes à prelatura, permitindo verificar, em certa medida, a representação que nela têm as mais variadas profissões e atividades, e a heterogeneidade das proveniências sociais dos seus membros. Fala-se ainda, não sem relação com isto, de uma suposta abundância de bens patrimoniais, da fortuna pertencente à Obra, trazendo implícita a denúncia de falta de pobreza evangélica. No entanto, a utilização desse património, proveniente sobretudo de doações, para fins bem delineados que nada têm que ver com o enriquecimento dos membros nem com qualquer obtenção de lucros, está à vista e é passível de verificação: casas abertas para estudo, trabalho e convívio, proporcionando as mais diversas atividades de desenvolvimento humano e espiritual. Note-se ainda que a propriedade destes bens só se pode dizer da Obra em sentido impróprio, não jurídico, uma vez que os seus proprietários são na realidade “instituições de direito civil comum constituídas por pessoas, na sua maioria do Opus Dei, que se associam para colaborar na ação formativa” da Obra, pelo que “a responsabilidade pertence aos leigos que constituem essas instituições e é a eles que compete gerir os bens económicos” (GIL, *Opus Dei. Gabinete de Imprensa*, 24 fev. 2012), e não ao governo central do Opus Dei.

**Bibliog.: impressa:** ALLEN JR., John, *Opus Dei: Um Olhar Objectivo para lá dos Mitos e da Realidade da mais Controversa Força da Igreja Católica*, Lisboa, Alêtheia, 2005; ANTUNES, José Freire (org.), *Opus Dei em Portugal: o Testemunho de 50 Homens e Mulheres incluindo Um Texto de D. Javier Echevarría*, Versailles, Edeline, 2002; AURELL, Jaume, “La formación de un gran relato sobre el Opus Dei”, *Studia et*



*Documenta*, n.º 6, 2012, pp. 235-294; BALAGUER, Josemaría Escrivá, *Caminho; Id., Sulco*; FERREIRA, Viviane Lovatti, *O Opus Dei e as Mulheres*, São Paulo, Panda Books, 2006; FIALHO, Filipe, e BOAS, Manuel Vilas, “Opus Dei, o exército de Ballaguer”, *Visão*, 28 nov. 2002; GANHÃO, José, *O Labirinto da Conspiração: P2, Mafía, Opus Dei*, Lisboa, Caminho, 1986; HAHN, Scott, *Trabalho com Qualidade, Graça em Quantidade: Uma Viagem Espiritual pelo Opus Dei*, Lisboa, Diel, 2008; HERRANZ, Julián, “El Opus Dei y la política”, *Nuestro Tiempo*, n.º 34, abr. 1957, sep.; *Id.*, “O Opus Dei, primeiro instituto secular da Igreja”, *Rumo*, jul. 1961, sep.; *Id.*, “Natureza do Opus Dei e actividades temporais dos seus membros”, *Rumo*, dez. 1962, sep.; HUTCHISON, Robert, *O Mundo Secreto do Opus Dei*, Lisboa, Prefácio, 2002; MAZERY, Bénédicte des, e MAZERY, Patrice des, *Opus Dei, Uma Investigação sobre Uma Igreja dentro da Igreja*, Lisboa, Presença, 2006; MESSORI, Vittorio, *Opus Dei: Uma Investigação Jornalística*, Lisboa, Notícias, 1995; PINNOTTI, Ferruccio, *Opus Dei Secreta*, Porto, Campo das Letras, 2008; RODRÍGUEZ, Pedro et al., *O Opus Dei na Igreja: Uma Introdução Eclesiológica à Vida e ao Apostolado do Opus Dei*, Lisboa, Rei dos Livros, 1994; TAPIA, Maria del Carmen, *Do Lado de dentro: Uma Vida no Opus Dei*, Lisboa, Europa-América, 1993; VILELA, António José, e BRANDÃO, Pedro Ramos, *Salazar e a Conspiração do Opus Dei*, Alfragide, Casa das Letras, 2011; TOURNEAU, Dominique Le, *O Opus Dei*, Lisboa, Rei dos Livros, 1990; VILELA, António José, e CASTRO, Pedro Jorge, “A fortuna escondida do Opus Dei em Portugal”, *Sábado*, 23 fev. 2012; WALSH, Michael, *Opus Dei: Uma Investigação sobre a Poderosa Sociedade Secreta da Igreja Católica*, Algés, Difel, 2006; **digital**: “Angola e Opus Dei dominam gabinete de privatizações no Governo”, *esquerda.net*, 23 out. 2014: <http://www.esquerda.net/artigo/angola-e-opus-dei-dominam-gabinete-das-privatizacoes-no-governo/34573> (acedido a 22 mar. 2017); GIL, Pedro, “Comunicado de 24 de fevereiro de 2012”, *Opus Dei. Gabinete de Imprensa*, 24 fev. 2012: <http://opusdei.pt/pt-pt/article/comunicado-de-24-de-fevereiro-de-2012/> (acedido a 22 mar. 2017).

BEATRIZ MIRANDA

## Antiorganicismo

O pêndulo do conhecimento foi oscilando ao longo da história mais para o lado de uma explicação geométrica ou mais para o lado de uma explicação biológica, que nos legaram os gregos. Com a matematização da geometria, com o cálculo diferencial e com o surgimento da física newtoniana, o pêndulo oscilou para longe do organicismo. O organicismo deve aqui ser entendido num sentido filosófico, segundo o qual a vida é o resultado da organização biológica. E, nesse sentido, podemos ver o organicismo como uma posição intermédia entre o vitalismo extremo e o puro mecanicismo, pelo que o antiorganicismo pode configurar-se entre um antivitalismo (↗Antivitalismo) e um antimecanicismo (↗Antimecanicismo). Mas o organicismo pode também ser assumido, numa perspetiva sociológica, como uma doutrina que entende as sociedades como organismos vivos e tende a explicar o seu funcionamento com base nas leis e nas teorias da biologia.

No panorama nacional é o último dos sentidos que pode ser considerado o ponto de partida, pois condicionou todo o Iluminismo português como um Iluminismo católico. O catolicismo sofreu uma grande rutura a nível europeu com a Reforma. Como refere Gonzalo Fernández de la Mora, “Antes da Reforma, o crente religava-se Deus e às escrituras através do magistério eclesiástico ou da evolução homogénea da tradição. Tratava-se de uma religiosidade orgânica. Mas o exame livre luterano deixou o homem só perante os textos revelados. Foi a proclamação de um

individualismo intelectual absoluto. Além disso, emergiu o individualismo moral: a justificação pela fé. [...] O protestantismo implicava, teoricamente, a dissolução da anterior estrutura da Igreja e, indiretamente, da sociedade. As circunstâncias e as contradições internas não permitiram na prática a consumação da individualização da sociedade civil. Essa foi a obra da Revolução Francesa” (MORA, “Recepção da Reforma...”). O protestantismo funcionou, portanto, como um antiorganicismo moderado perante o cristianismo.

Em Portugal, a Reforma protestante não teve grandes repercussões e ficou muito aquém do que se verificou noutros países europeus. Foi fraca a difusão do luteranismo, “essencialmente levado a cabo por um restrito número de intelectuais que muito discretamente o faziam, muitas vezes usando a ortodoxia como escudo de proteção”. O Concílio de Trento, que coincidiu nos seus primeiro e segundo períodos de sessões com o reinado de D. João III, foi um ponto de viragem no catolicismo. “É exatamente durante este reinado que podemos entender a ténue expressão da Reforma protestante que poderia ter ocorrido num primeiro momento, e depois a sua repressão numa segunda fase, que é já a da implantação da Inquisição. Assim, numa primeira fase do governo, o monarca demonstra uma enorme abertura aos ideais renascentistas, revelando-se num verdadeiro príncipe do Renascimento através da promoção e da circulação de ideias, com a vinda de estrangeiros para o reino, a criação do Colégio das Artes e a transferência da universidade de Lisboa para Coimbra em 1537. Esta primeira fase contrasta vivamente com a segunda parte do seu reinado, a partir dos anos 40, manifestando um fechamento à cultura renascentista e ao humanismo cristão veiculado por



Rei D. João III (1502-1557).

Erasmus de Roterdão, considerado pernicioso por tolerar certos ideais protestantes e concordar com certos aspetos do luteranismo” (*Id., Ibid.*). Em suma, em Portugal foram suprimidos os alvares de um antiorganicismo católico e alguma individualização conceptual acabou por emergir, entre nós, com as Luzes e o “pensar por si” kantiano. Mas, com o despontar do positivismo no campo da sociologia, de que foi expoente Emídio Garcia, segundo o qual a “sociedade é um organismo”, o pêndulo do conheci-

Erasmus de Roterdão (1466-1536).





mento retomou ideias da Antiguidade clássica (LUZ, 2004, 265).

No panorama nacional das Luzes, a física unida à matemática surgiu como a chave de interpretação da natureza e dos seus mecanismos. Luís António Verney, no seu *Verdadeiro Método de Estudar* (1746), assumiu, na época, a posição mais antiorganicista dos intelectuais portugueses, pela importância que atribuiu às ciências naturais, sobretudo à física, no âmbito global da filosofia. Verney considerou meramente “hipotéticas” as considerações relativas a um “terceiro princípio”, que explicaria os movimentos vitais distinguindo-os dos mecânicos. Tais explicações eram para ele um desvio em relação aos princípios físicos e matemáticos em que a medicina (física do corpo) deveria assentar, pois, na sua opinião, o corpo humano podia ser reduzido à figura e ao movimento, surgindo como “uma máquina hidráulica maravilhosa, a qual pode viver muito bem sem a alma inteligente, e cuja vida nada depende do conhecimento”. Esta atitude teórica pressupõe a identificação entre movimento e vida, razão pela qual Verney considera que “o movimento dos líquidos pelo corpo, sem olhar para as qualidades, é o que sustenta esta máquina [...] e somente, cessando o movimento cessa a vida; tornando ressuscita”. A posição extrema de Verney não deixa de revelar algumas debilidades: “considerava o corpo vivo como uma máquina, mas o inverso não era verdadeiro” (CALAFATE, 2002, 164).

A metafísica constituiu o fundamento da medicina até ao séc. XVI, mas, com o surgimento do mecanicismo no séc. XVII, a física assumiu lugar de destaque, sem contudo deixar de beneficiar do nascimento da química moderna, com Lavoisier, a respeito da interpretação da combustão e da respiração. Para Marti-

nho Mendonça e para José Rodrigues de Abreu, trata-se, contudo, de um predomínio mitigado, pois “tanto a vida como o movimento do corpo radicam numa substância não corpórea e mais perfeita. A vida não consiste na mera organização do corpo, sendo certo que os viventes conservam essa organização depois de perderem a vida”. E, em contraste com Verney, esses autores não veem a vida como mero movimento. Rodrigues de Abreu refere mesmo que “o corpo vivo e a máquina são contrários”, embora não negue que o corpo se encontra submetido a leis mecânicas, aceitando o paradigma fisicista. Mas tal não implica que só essas leis expliquem o movimento de que o corpo é dotado, parecendo-lhe “impossível, ou, ao menos difícil de crer, mover-se o corpo humano somente de necessidade mecânica” (*Id., Ibid.*, 159-162). Tratava-se de uma reação contra a dessacralização do corpo e a excessiva amplitude do mecanicismo. Daí o facto de ter surgido, nos finais do séc. XVII e durante todo o séc. XVIII, um sem número de correntes animistas e vitalistas, tentando recuperar o enigma da vida e do espírito.

Em posição marcadamente organicista numa perspetiva social, figura o médico Miguel Bombarda, recusando qualquer papel à psicologia e à sociologia: “São leis naturais as que regem as acções humanas e os destinos sociais”. No seu entendimento, a psicologia e a sociologia são meros prolongamentos da biologia – “a sociedade é, pois, um organismo”. Para Bombarda, era o programa de “uma ciência nova a instaurar, na qual se combinem a vertente crítica e a objectividade” (CARDOSO, 2004, 38-39).

Após um tempo forte do nacionalismo liberal e republicano, aproximadamente entre 1860-1890, ocorreu uma viragem organicista da sociedade e da política, com o primado dos grupos sobre os indi-

vídus, uma viragem que irá prosseguir. No período da Primeira República Portuguesa sobressaiu o nacionalismo católico, o nacionalismo integralista lusitano e o nacionalismo sincrético, este uma síntese orgânica do que será fundamentalmente o trajeamento doutrinário do chamado Estado Novo.

**Bibliog.: impressa:** CALAFATE, Pedro, “Filosofia e medicina: iatromecanicismo, vitalismo e animismo”, in CALAFATE, Pedro (dir.), *História do Pensamento Filosófico Português*, vol. III, Lisboa, Círculo de Leitores, 2002, pp. 159-167; CARDOSO, Adelino, “Filosofia e história das ciências: a inteligibilidade científica no Portugal oitocentista”, in CALAFATE, Pedro (dir.), *História do Pensamento Filosófico Português*, vol. IV, t. 2, Lisboa, Círculo de Leitores, 2004, pp. 13-41; LEAL, Ernesto Castro, “Tópicos sobre os nacionalismos críticos do demo-liberalismo republicano: moral, religião e política”, in CALAFATE, Pedro (dir.), *História do Pensamento Filosófico Português*, vol. V, t. 2, Lisboa, Círculo de Leitores, 2003, pp. 135-160; LUZ, José Luís Brandão da, “Orientação sociológica do positivismo”, in CALAFATE, Pedro (dir.), *História do Pensamento Filosófico Português*, vol. IV, t. 1, Lisboa, Círculo de Leitores, 2004, pp. 263-320; **digital:** MORA, Gonzalo Fernández de la, “Recepção da Reforma protestante em Portugal”, s.d.: [http://www.infopedia.pt/\\$recepcao-da-reforma-protestante-em-portugal](http://www.infopedia.pt/$recepcao-da-reforma-protestante-em-portugal) (acedido a 14 dez. 2013); URUÑUELA, Fernando, “Protestantismo e idealismo alemão”, *Historia y Evolución de la Democracia Orgánica*, 20 mar. 2013: <http://historiademorganica.blogspot.pt/2013/03/protestantismo-e-idealismo-aleman.html> (acedido a 12 dez. 2013).

SEBASTIÃO FORMOSINHO

## Anti**orientalismo**

O orientalismo designa tanto o estudo académico especializado dos povos e das culturas orientais, quanto qualquer produção que tenha o Oriente como tema (na economia, na historiografia, na literatura, na pintura, na fotografia, etc.). Após a publicação de *Orientalism: Western Conceptions of the Orient* (1978), de Edward W. Said, o termo adquiriu um carácter negativo, por nessa obra o orientalismo ser encarado como enformando as práticas coloniais ou o discurso de superioridade civilizacional europeia, através do qual a subalternização do outro e da sua cultura é motivada por diversos interesses práticos. Falar, portanto, de antiorientalismo pressupõe uma positividade cognitiva, que nos seria dada por uma atitude assumidamente crítica do enunciador face à estereotipização ou essencialização do que é tido por oriental. Antiorientalistas podem ser, então, tanto os discursos científicos e artísticos que ao longo do tempo funcionaram como vozes contra-hegemónicas à visão consensual sobre o Oriente, como as análises críticas que hoje procuram desconstruir os discursos que reproduzem essa visão consensual.

O entendimento de Edward W. Said acerca do orientalismo assenta, sobretudo, nas noções foucaultianas de saber e poder, e no conceito de hegemonia de Antonio Gramsci. A grande maioria dos exemplos de orientalismo na aceção que defende é extraída das experiências britânica, francesa e norte-americana no Oriente, levando-se em consideração que a massa de conhecimentos sobre este se adensa e se profissionaliza a partir de





finais do séc. XVIII, coincidindo com o período que a historiografia tradicional geralmente apresenta como o do início do domínio efetivo da Europa sobre os territórios extraeuropeus conquistados.

O estudo do orientalismo, sob a perspetiva saidiana, constitui ainda uma novidade em Portugal, onde a sua obra só foi publicada 26 anos depois da edição original em inglês. Tendo o poder do Império Português na Ásia já entrado em declínio aquando da emergência do chamado “novo imperialismo” do séc. XIX e tendo a profissionalização dos estudos orientais em Portugal ocorrido de forma bastante precária e limitada, a questão que se coloca no contexto lusitano é a de procurar perceber se as produções portuguesas sobre o Oriente anteriores a finais do séc. XVIII e também as realizadas desde finais do mesmo século podem ser consideradas orientalistas. No caso do primeiro período, historiadores como Xavier e Zupanov (2015) propõem a no-

ção de orientalismo católico, conjunto de saberes produzidos no âmbito de uma *respublica christiana* com o mesmo tipo de objetivos (nomeadamente o exercício do poder) que estarão presentes no âmbito secular das potências europeias que emergem na fase seguinte.

Nesse sentido, poder-se-á falar em antiorientalismo no primeiro período se se considerar não subalternizante a produção oriunda da ação de “um certo tipo de missionário”, na qual “os saberes sobre o homem e a sociedade tinham uma estrutura tópica e aberta. Os diferentes pontos de vista eram confrontados, sem que necessariamente se concluísse num determinado sentido”, como seria o caso do discurso do *Tratado das Contradições e Diferenças de Costumes entre a Europa e o Japão* (1585), do Jesuíta Luís Fróis (1532-1597), “meramente anotativo das ‘diferenças’” entre os costumes europeus e os japoneses (HESPANHA, 1999, 20). Existiriam outros exemplos, mas sempre como exceção à regra: “casos houve, raros é verdade, de missionários que apreenderam, compreenderam e transmitiram a alteridade sem expressar o lado ‘negativo’ nos seus escritos, a exemplo do redigido pelo Padre João Rodrigues [c. 1558-1634] a respeito do *chanoyu* [cerimónia do chá] no Japão” (CUNHA, 2012, 145), na sua *História da Igreja do Japão* (séc. XVII).

Uma outra perspetiva, apontando para uma não subalternização do outro oriental na cultura portuguesa, é oferecida pela proposta de substituir, no tocante a Portugal, o termo “orientalismo” por “orientalidade”, sendo, porém, evidente a sua filiação na controversa tese do lusotropicalismo do sociólogo brasileiro Gilberto Freyre, além de negligenciar o envolvimento direto de muitos dos autores abarcados com os aparelhos do Império Português. O termo “orientalidade” “descreve a presença portuguesa no

Pormenor de biombo Namban.





Oriente antes do Orientalismo”, inferindo um “estado *entre-culturas* [que] surge de comunidades híbridas e de povos miscigenados, criados ao longo do caminho marítimo seis e setecentista, do Brasil até ao Japão”, e originado numa “formação de laços de amizade e parentesco mistos, entre portugueses, africanos e asiáticos”; ilustrariam essa orientalidade “figuras que entenderam muito bem Ocidente e Oriente”, como Garcia da Horta (c. 1500-1568) e Diogo do Couto (c. 1542-1616) (JACKSON, 2014, 17).

No tocante à literatura, encontram-se, ao longo dos séculos, vozes que, em certos aspetos, seriam claramente consideradas antiorientalistas, a começar por Fernão Mendes Pinto (c. 1514-1583), com a sua *Peregrinação* (1614), por aí fixar a “atenção num conceito de civilização superior, a chinesa, uma civilização decididamente oposta à da nossa moral (ou falta de moral) imperialista degradada, pretensamente heroica e herdada em linha reta de gregos e romanos” (MACHADO, 1983, 12). No séc. XIX, Eça de Queirós (1845-1900), com a obra *O Mandarim* (1880), teria dado lugar a uma “escrita orientalista em segundo grau” (GROSSEGESSE, 1996, 773), na medida em que estaria a parodiar criticamente a visão e os clichês orientalistas. *As Cartas do Japão* (1904), de Venceslau de Moraes (1854-1929), “têm a particularidade de valorizar sistematicamente as culturas não ocidentais”, num “saudável contraponto aos discursos patrióticos sobre os direitos dos portugueses” (RAMOS, 2001, 78).

A seguir às transmutações pós-coloniais do séc. XX, outra ideia, a de orientalismo esclarecido, talvez permita distinguir, na cultura portuguesa, tentativas de superação do orientalismo. É o caso de Luís Filipe Castro Mendes (n. 1950) na coletânea de poemas *Lendas da Índia* (2011),

uma obra que “o ar pós-colonial e multicultural do nosso tempo [...] obriga [...] a nascer com várias precauções ideológicas”, com um “desmascarar de estereótipos” e uma “ultrapassagem do modo exótico”, não obstante o seu autor “acabe por ceder a glosar velhos tópicos que dominaram a visão europeia da Ásia ao longo dos séculos XIX e XX” (BRAGA, 2012, 224).

**Bibliog.:** BRAGA, Duarte D., “Um orientalismo esclarecido? *As Lendas da Índia* de Luís Filipe Castro Mendes”, *Abril*, vol. 5, n.º 9, nov. 2012, pp. 224-229; CUNHA, João Teles e, “Dares e tomares no orientalismo português”, in KEMNITZ, Eva-Maria von (coord.), *Estudos Orientais. Volume Comemorativo do Primeiro Decénio do Instituto de Estudos Orientais (2002-2012)*, Lisboa, Universidade Católica, 2012, pp. 135-163; GROSSEGESSE, Orlando, “Das leituras do Oriente à aventura da escrita a propósito de *O Mandarim* e *A Relíquia*”, in QUEIRÓS, Eça de, *Obra Completa*, vol. 1, Rio de Janeiro, Nova Aguilar, 1996, pp. 767-780; HESPANHA, António Manuel, “O orientalismo em Portugal (séculos XVI-XX)”, in *O Orientalismo em Portugal*, Lisboa, Comissão Nacional para as Comemorações dos Descobrimientos Portugueses, 1999, pp. 15-39; JACKSON, Kenneth David, “Goa e a orientalidade”, in MACHADO, Everton V., e BRAGA, Duarte D. (orgs.), *ACT 27 – Goa Portuguesa e Pós-Colonial. Literatura, Cultura e Sociedade*, Vila Nova de Famalicão, Húmus, 2014, pp. 13-37; MACHADO, Álvaro Manuel, *O Mito do Oriente na Literatura Portuguesa*, Lisboa, Instituto de Cultura e Língua Portuguesa, 1983; PEREZ, Rosa Maria, “Introdução”, in PEREZ, Rosa Maria (coord.), *Os Portugueses e o Oriente. História, Itinerários, Representações*, Lisboa, Dom Quixote, 2006, pp. 11-36; RAMOS, Manuela Delgado Leão, *António Feijó e Camilo Pessanha no Panorama do Orientalismo Português*, Lisboa, Fundação Oriente, 2001; SAID, Edward W., *Orientalismo: Representações Ocidentais do Oriente*, Lisboa, Livros Cotovia, 2004; XAVIER, Ângela Barreto, e ZUPANOV, Inês, *Catholic Orientalism – Portuguese Empire, Indian Knowledge (16th-18th Centuries)*, New Delhi, Oxford University Press, 2015.

EVERTON V. MACHADO



## Antiotomanismo

Desde a segunda metade do séc. xx, diversos autores têm afirmado que é impossível pensar a história da Europa no período da Modernidade sem ter em conta a história do Império Otomano.

A perspetiva mais comum, seguindo uma lógica que aproxima o contexto moderno da política de polos vivida durante a Guerra Fria, concebe o Império Otomano como uma poderosa potência política e militar que impôs à unidade de uma Europa cristã diversos desafios, aos quais esta nem sempre conseguiu responder categoricamente, mas que acabaram por determinar a forma como se desenvolveu e afirmou ao longo de séculos.

Outros autores, recusando esta visão, defendem que, em função da multiplicidade de relações entre reinos cristãos europeus e o Império Otomano, não apenas conflituais e bélicas mas também de intenso intercâmbio cultural e comercial, é inevitável pensar o referido Império como um elemento integrante da Europa, perspetiva que parece ter presente a discussão relativa à adesão da Turquia à União Europeia.

Convergentes com esta visão, são ainda de destacar as perspetivas que identificam o Mediterrâneo como o espaço que verdadeiramente centralizava as dinâmicas políticas, culturais e económicas durante a Modernidade e, mais recentemente, aquelas que assinalam a crescente interdependência entre todos os povos e indivíduos do mundo no alvor da globalização.

De diversas formas, e em alguns casos ecoando questões do tempo histórico em que foram desenvolvidos, estes contribu-

tos parecem responder a uma conceptualização negativa do “Turco” que, numa primeira fase, correspondente ao auge do poderio bélico do Império Otomano, o essencializava como inimigo da cristandade e da civilidade europeia e que, mais tarde, em pleno orientalismo, transformava elementos da sua cultura em bens e motivos estéticos para consumo do “Ocidente”.

Assim, ao assinalarem a interdependência entre potências políticas, estas perspetivas abriram também campo para o estudo dos discursos ideológicos que exacerbavam as diferenças entre europeu e otomano, deformando ou caricaturando o alegado outro, e para a reconstituição de diversos percursos marginais, paralelos às grandes narrativas bélicas e políticas, que evidenciam fronteiras porosas e margens de contacto entre indivíduos de diferentes nações.

O antiotomanismo português, entendido como o conjunto dos fenómenos e discursos de medo, aversão ou conflitualidade com o “Turco” na história de Portugal, constitui um caso interessante, em que os modos de perceção negativa do outro parecem depender inequivocamente dos graus de distanciamento ou contacto entre as nações em diferentes momentos da sua história.

Portugal começou o seu processo de expansão a partir da segunda década do séc. xv, período em que decorreram também as conquistas de Murad II em território europeu. Ainda que ambos os reinos se encontrassem em partes da Europa diametralmente opostas, as suas histórias começariam a cruzar-se de forma mais evidente nesta fase.

Respondendo aos apelos do papado à cruzada contra o “infiel”, a Coroa portuguesa parece ter tentado mover o combate em duas frentes, o Mediterrâneo oriental e o Norte de África, ao longo do séc. xv.



As ações portuguesas na frente oriental terão sido comandadas pelo infante D. Pedro. No *Livro do Infante D. Pedro*, de Gomes de Santo Estêvão, e na *Crónica de D. João I*, de Duarte Nunes de Leão, é relatada a presença do infante junto da corte do Imperador Segismundo, na companhia de D. Afonso V de Aragão, muito provavelmente em 1418 e entre 1426 e 1428. Em elevado reconhecimento dos seus serviços na luta contra o Turco, o infante recebeu a marca de Treviso.

Ao longo do séc. xv, multiplicar-se-iam os contactos com as cortes de Aragão e de Borgonha, no sentido de se estabelecerem alianças militares para a guerra contra os Turcos.

Nos anos que sucederam a conquista de Constantinopla por Mehmed II, em 1453, D. Afonso V desenvolve contactos permanentes com os Papas Nicolau V e Clemente III, apresentando as suas intenções de manter as duas frentes de combate ao infiel. Desta forma, D. Afonso V procurava assumir uma posição saliente na cruzada contra os Turcos, face à competição das cortes de Aragão e de Borgonha, ao mesmo tempo que obtinha do papado meios financeiros e legais para prosseguir a expansão do Norte de África.

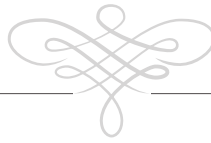
Em 1457, Vasco Farinha participou na batalha de Metelino como vice-almirante da Armada pontifícia e foram desenvolvidos esforços para que uma armada portuguesa participasse numa expedição à Sicília. Porém, ainda que tivesse obtido do papado bulas que concediam o domínio e a exploração dos territórios conquistados no Norte de África, D. Afonso V nunca viria a conseguir assumir uma posição predominante na frente oriental. Após a morte de Calisto III, em 1457, o Rei concentraria os seus esforços na conquista de Alcácer Ceguer, Anafé e Arzila.

Em 1480, os Turcos entram finalmente em território italiano, tomando Otranto

e Apúlia. Portugal respondeu aos apelos de cruzada feitos por Sisto IV aos príncipes cristãos com o envio de uma armada comandada por D. Garcia de Menezes, bispo de Évora, no ano de 1481. Todavia, após a morte de Mehmed II, em maio desse ano, as tropas otomanas acabariam por abandonar Otranto. Aportando em Roma, em agosto, D. Garcia de Menezes já não ia a tempo de cumprir a sua missão, mas não deixou, por isso, de apresentar uma oração de obediência ao Sumo Pontífice.

Nesta oração, exemplo cimeiro do discurso antiotomano em Portugal na segunda metade do séc. xv, em que os Turcos são classificados com expressões como “crudelíssimos bárbaros”, “abomináveis feras” e “bestas truculentas”, o arcebispo de Évora começa por lastimar dramaticamente a conquista turca de Constantinopla e os recentes avanços no sul de Itália, para incitar os príncipes cristãos a uma grande cruzada. Seria este o remédio para a “mais atroz, perigosa e funesta [guerra] das que alguma vez surgiram contra a fé de Cristo” (MENEZES, 1988, 30). Para esse intuito, oferece, por fim, os navios de Portugal, que considera muito mais robustos que as galés turcas, e exalta os esforços levados a cabo por D. Afonso V na luta contra o “infiel” não só no Mediterrâneo oriental, mas também no Norte de África.

A oração de Garcia de Menezes evidencia um momento de transição na política portuguesa face à Europa e ao papado. Nela, ao mesmo tempo que encontramos uma reprodução à letra de tópicos da retórica cruzadística medieval, prepararam-se condições legais e materiais para a assunção de uma nova atitude pela Coroa portuguesa, decisivamente balanceada na conquista de território da costa ocidental africana, prenunciando a constituição de um império.



Nas duas primeiras décadas do séc. xvi, a intervenção militar portuguesa no Mediterrâneo reduzir-se-ia ao apoio prestado às tropas castelhanas na tomada de Mers-el-Kebir, em 1505. A viragem do Império Português para uma cruzada no Oriente tornava-se ainda mais explícita com as incursões de Afonso de Albuquerque contra sultanatos aliados do Império Otomano, à entrada do mar Vermelho e na costa ocidental da Índia. O ideal de cruzada e o plano de reconquista da Terra Santa terá estado subjacente, a par de motivos mais prosaicos, ao projeto manuelino de expansão para Oriente.

Em resposta a um apelo à cruzada emitido por Clemente VII face aos assinaláveis avanços de Solimão na Hungria, D. João III enviou uma carta em que afirmava terminantemente o novo rumo da política portuguesa. Aqui, mostrando-se solidário com o reino da Hungria, D. João III lastima, no entanto, a desunião dos príncipes cristãos e argumenta que as várias empresas que está a levar a cabo em África e na Ásia, para além do dote de D. Isabel, que se casara com Carlos V, representam já uma enorme sangria de recursos humanos e financeiros. Desta forma, o Rei afirma-se impossibilitado de prestar uma ajuda significativa no leste da Europa, para se poder centrar em todas as empresas que mantém em curso.

Contudo, D. João III não deixaria de intervir pontualmente no Mediterrâneo ocidental. O envio de um contingente chefiado por D. Luís, seu irmão, na tomada de Tunes pelas tropas de Carlos V, em 1535, constituiu o ponto alto dessa intervenção.

Três anos mais tarde, em 1538, foi publicado em Leuven o primeiro tratado em língua portuguesa sobre o Império Otomano de que temos notícia, o *Livro da Origem dos Turcos*, de Fr. Diogo de Castilho. Pouco se sabe sobre Fr. Diogo;

formado no claustro cisterciense de Alco-baça, residiria, por altura da redação do seu tratado, provavelmente em Antuérpia, sob a proteção do mercador Manuel Cirne. O frade e o mercador ter-se-iam conhecido no Norte de África, onde a notícia da conquista de Tunes lhes teria despertado a curiosidade sobre a temática turca.

Formado num dos centros eruditos de Portugal e transitando por diversos espaços europeus, Castilho pôde compilar, no seu tratado, informações providas de textos emblemáticos do séc. xv, como a carta de Pio II a Mehmet II, e de tratados publicados posteriormente, como o *Turcicarum Rebus Commentarius* (1537), de Paulo Jovius, relativas à origem do povo turco, aos seus costumes, à sua organização política e ao seu exército. No final do livro, Castilho cita ainda sentenças proféticas que anunciavam a destruição do Império Otomano pelas mãos de um rei hispânico.

Todavia, é assinalável que o *Livro da Origem dos Turcos* não teça considerações significativas acerca das empresas portuguesas na Ásia e na costa oriental africana. Assim, apesar de ter sido escrito em português, o tratado de Castilho obedece a uma lógica que é sobretudo europeia ou mediterrânica.

Ao longo do séc. xvi, seriam publicados alguns relatos de encontros bélicos entre Portugueses e otomanos no Oriente. Entre eles, destacamos a *Historia das Cousas Que o mui Esforçado Capitão Dom Cristóvão da Gama Fez nos Reinos do Preste João com Quatrocentos Portugueses Que Consigo Levou*, redigida por Miguel Castanhoso, em registo que labora entre a crónica e a hagiologia, publicado em 1564; o *Comentário do Cerco de Goa e de Chaul no Ano de 1570*, de António Castilho, publicado em 1573; o *Sucesso do Segundo Cerco de Diu*, poema épico de Jerónimo Osório sobre

os acontecimentos de 1546, publicado em 1574. Prolongando modos de caracterização dos Turcos bastante recorrentes – guerreiros ferozes, ímpios, bárbaros e traiçoeiros –, estes textos acrescentam, no entanto, dados de convivência e de comunicação com o outro otomano que fogem a uma lógica de distância e de ausência de contacto que predominava na documentação portuguesa do séc. xv.

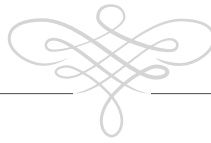
Esta lógica encontra-se excepcionalmente superada no *Desengano de Perdidos*, diálogo de conversão de um Turco escrito por D. Gaspar de Leão, primeiro arcebispo de Goa, e publicado em 1572. O livro é composto na sua maior parte por um diálogo ficcionado entre um Turco e um cristão, que decorre ao longo de uma caminhada entre o Suez e o Cairo. Ambas as personagens são antigos soldados que, estropiados na guerra, já não conseguem lutar. Ainda que a imagem do Turco nele apresentada convirja globalmente para os estereótipos vigentes – o Turco violento, tirânico e concupiscente –, o diálogo introduz a temática da conversão através da razão natural, tese negada em vários escritos antiotomanos anteriores. Para além disso, o ambiente informal e convivial que rege boa parte do texto, abordando temas do quotidiano como a alimentação, a família, a educação dos mais jovens, mesmo que em diversos momentos acuse alguma artificialidade, contrasta com o ambiente hostil em que labora a maior parte dos textos antiotomanos, geralmente centrados no tema da guerra.

No contexto da literatura sebastianista e restauracionista do séc. xvii, o Turco surge perspetivado de forma bastante diferente. Face ao domínio filipino e à perda de várias praças do Império para novas potências emergentes, a especulação profética em torno da destruição do islão e da plenificação da cristandade – tradição



Subida ao trono de Mehmet II (1432-1481).

que parece nunca ter cessado verdadeiramente – foi amplamente renovada em alguns autores portugueses. Aqui, a figura do Turco parece surgir, muitas vezes, estereotipada e desligada da realidade factual. Tanto nos comentários sebastianistas de João de Castro ou de Fr. Sebastião de Paiva, como nas congeminções do P.<sup>o</sup> António Vieira (↗Antissebastianismo), por mais ou menos informados que cada



um destes autores fosse a seu respeito, ele acaba por desempenhar invariavelmente o papel instrumental de símbolo adequável à “besta” de Apocalipse 13, ou ao pequeno chifre de Deuteronomio 7-8, que será, por fim, derrotada.

Desta série de textos, destaca-se o *Liber Unicus, Exposição do XI, XII & XIII Capítulos do IV Livro do Propheta Esdras*, da autoria do pintor Félix da Costa Meesen, manuscrito ilustrado que permanece ainda inédito e que pode ser considerado com justiça o mais relevante tratado sobre o Império Otomano escrito em língua portuguesa durante o séc. XVII.

As notícias da campanha levada a cabo por João III Sobieski, Rei da Polónia, contra as tropas otomanas, após o cerco de Viena, no ano de 1783, chegaram com relativa brevidade a Portugal, divulgadas numa série de 21 folhetos publicados pela imprensa de Miguel Deslandes entre 1686 e 1687, com o título de *Relação Histórica Pertencente ao Estado, Sucessos e Progressos da Liga Sagrada contra Turcos*. Estas notícias terão despertado em Félix da Costa a esperança da destruição final do Império Otomano. Todavia, enquanto sebastianista convicto, o pintor não poderia aceitar que a destruição do Turco coubesse a um rei estrangeiro.

O *Liber Unicus* resulta do esforço de construir uma nova interpretação de Esdras 4, livro deuterocanónico muito utilizado pelos sebastianistas, segundo a qual a águia terrífica que surge no capítulo 11 é o Império Otomano, e o leão que a destrói é D. Sebastião, o Encoberto. Para fundamentar a sua tese, Félix da Costa recorreu a uma extensa bibliografia de temática turca, em que se inclui, *e.g.*, a incontornável *General Historie of the Turkes*, de Richard Knolles (1603).

De forma sensivelmente diferente, a figura do Turco seria também presente em relatos de cativo, que mereceriam

grande voga nas primeiras décadas do séc. XVII, no auge do negócio de cativos em Argel. Repletos de quadros de violência infligida pelos piratas turcos, estes têm, em alguns casos, *e.g.*, no da *Memorável Relação da Perda da Nau Conceição*, de João Carvalho Mascarenhas, a virtude de se revelarem relativamente independentes em relação aos estereótipos que a ideologia de cruzada e a literatura antiturca vinha reproduzindo há mais de um século. Escrita, segundo o autor, com o intuito de contar o que passou e de avisar e “dar gosto a quem a lê” (MASCARENHAS, 1627, fl. bv.), a relação de Mascarenhas reparte as suas críticas circunstanciais entre os Turcos e os cristãos com quem se cruzou pessoalmente durante o episódio do naufrágio e da captura.

Por fim, destacamos outra série de documentos, também associados ao negócio dos cativos de Argel, constituída pelos processos inquisitoriais de renegados. Através dos estudos de Lucia Rostagno e de Bennassar *et al.*, tornou-se patente que estes processos inquisitoriais são importantes repositórios de narrativas biográficas de migração e de contacto entre indivíduos de diferentes proveniências étnicas, políticas, culturais e religiosas. Estas permitem esboçar um discurso historiográfico que não se centra apenas nas grandes narrativas políticas e militares, mas tem também em consideração as trajetórias de grupos de classes sociais menos favorecidas (pescadores, marinheiros, aventureiros, comerciantes, etc.), colocando em evidência níveis surpreendentes de miscigenação e de circulação de pessoas através das fronteiras políticas e religiosas mediterrânicas durante a Idade Moderna.

**Bibliog.:** BENNASSAR, Bartolomé, e BENNASSAR, Lucile, *Les Chrétiens d'Allah*, 3.<sup>a</sup> ed. rev. e aum., Paris, Perrin, 2006; GODINHO,

Vitorino Magalhães, *A Economia dos Descobrimientos Henriquinos*, Lisboa, Sá da Costa, 1962; JOVIUS, Paulo, *Turcicarum Rerum Commentarius Pauli Iouii Episcopi Nucerni ad Carolum.V. Imperatorem Augustum: Ex Italico Latinus Factus, Francisco Nigro Bassianate Interprete. Origo Turcici Imperij. Vitae Omnium Turcicorum Imperatorum. Ordo ac Disciplina Turcicae Militiae Exactissime Conscripta*, Argentorati, Vendelinus Ribelius, 1537; LIMÃO, Paula, *Portugal e o Império Turco na Área do Mediterrâneo (Século XV)*, Dissertação de Mestrado em História dos Descobrimientos e da Expansão Portuguesa apresentada à Universidade de Lisboa, Lisboa, texto policopiado, 1994; LOUREIRO, Rui Manuel, *A Rare Sixteenth Century Imprint: the Livro da Origem dos Turcos by Fr. Diogo de Castilho (Leuven, 1538)*, Portimão, Instituto Superior Manuel Teixeira Gomes, 2013; MASCARENHAS, João Carvalho, *Memoravel Relaçam da Perda da Nao Conceiçam Que os Turcos Queymáraõ à vista da Barra de Lisboa, e Varios Successos das Pessoas Que Nella Cativáraõ. Com a Nova Descrição da Cidade de Argel, de Seu Governo, e Cousas muy Notaveis Aconsentidas Nestes Ultimos Annos de 1621. Até o de 626*, Lisboa, Antonio Alvarez, 1627; MENEZES, Garcia de, “Oração ao Sumo Pontífice Sisto IV dita por D. Garcia de Meneses em 1481”, in ALBUQUERQUE, Martim de (org.), *Orações de Obediência dos Reis de Portugal aos Sumos Pontífices*, vol. II, Lisboa, Inapa, 1988; RICCI, Giovanni, *Ossessione Turca. In Una Retrovia Cristiana dell'Europa Moderna*, Bologna, Il Mulino, 2002; ROSTAGNO, Lucia, *Mi Facio Turco. Esperienze ed Immagini dell'Islam nell'Italia Moderna*, Roma, Istituto per l'Oriente C. A. Nallino, 1983; SCHWOEBEL, Robert, *The Shadow of the Crescent: the Renaissance Image of the Turk (1453-1517)*, New York, St. Martin's Press, 1967; SETTON, Kenneth M., *The Papacy and the Levant (1204-1571)*, 3 vols., Philadelphia, The American Philosophical Society, 1976; SOUSA, Ivo Carneiro de, “A expansão otomana e a reacção portuguesa no reinado de D. Afonso V: 1453-1481”, in FONSECA, Luís Adão da et al. (coords.), *Os Reinos Ibéricos na Idade Média: Livro de Homenagem ao Professor Doutor Humberto Carlos Baquero Moreno*, vol. II, Porto, Faculdade de Letras da Universidade do Porto, 2003, pp. 567-579.

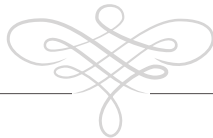
RICARDO VENTURA

## Anti

Nas modernas traduções da Bíblia deparamo-nos com o uso frequente do termo “pagão”, que não encontramos, e.g., na Vulgata de Jerónimo. Sendo um termo de origem latina – “paganus” –, esperar-se-ia que fosse usado naquela famosa tradução; mas isso não ocorre. O que acontece é que o termo “pagão” (ou “paganismo”) recebe no final do séc. IV, entre os cristãos, um sentido extremamente negativo, e, até, de chacota, referindo-se a todos aqueles que se sentiam tentados a apóstatar (à maneira do Imperador Juliano) e a aderir às novas filosofias ecléticas surgidas entretanto em Roma. Neste sentido, é praticamente natural a anteposição do prefixo “anti-” a essa palavra: o paganismo era uma atitude a combater. Talvez por ser uma nomenclatura interna dos cristãos, a expressão é evitada em contextos em que importa mais o diálogo com o exterior (como seria o caso da tradução bíblica de Jerónimo). Progressivamente, o termo assume-se como sinónimo de atitude religiosa dos não cristãos, e a expressão “contra paganos” (ver Orósio e Agostinho) simplesmente substitui as expressões usadas no passado: “contra os gregos” (Taciano, Apolinário) e “contra os gentios” (Justino).

O termo latino “paganus” emerge, ao longo do séc. IV, na literatura cristã, para designar os adeptos da religião romana em declínio. Paulatinamente, torna-se uma etiqueta da religião vencedora e, durante alguns séculos, serve para designar toda a atitude contrária à prática cristã. Esse termo latino encontra-se, primeiro, em duas inscrições funerárias do primeiro





**S. Jerónimo (1632),  
de Jacques Blanchard.**

terço desse séc. iv; depois, num passo de Mário Vitorino (360) em que comenta a carta aos Gálatas e numa lei de 370 (17 fev.), de Valentiniano I, recolhida no *Código de Teodósio* (438); e, finalmente, em vários escritores eclesiásticos e Padres da Igreja, nomeadamente em Ambrosiaster, Paciano de Barcelona, Optato de Milevi, Filástrio de Bréscia, Prudêncio e Agostinho de Hipona.

A origem do termo é objeto de uma grande discussão entre os especialistas. A explicação clássica, que encontramos em Paulo Orósio e Isidoro de Sevilha – como designação dos habitantes dos campos, os rústicos, mais resistentes ao cristianismo –, não parece ser muito convincente. O termo podia então ter que ver com uma outra realidade, que encontramos referida já em Tertuliano, em que “paganus” designa a população civil, por oposição ao corpo de militares: e assim, de um ponto de vista cristão, o pagão opor-se-ia à milícia de Cristo (os cristãos). Mas há ainda, entre os estudiosos do séc. XXI, quem pense numa via intermédia, em que “paganus”

(enquanto corpo civil) designaria o que está de fora – entenda-se, da comunidade cristã; mas esta, como observa James J. O’Donnell, parece ser uma interpretação demasiado neutra.

Segundo este autor, o sentido original pode muito bem ser o do contexto militar (tal como foi usado por Tertuliano), mas, durante muito tempo, pareceu um termo demasiado sofisticado e não era usado correntemente; efetivamente não fez parte do vocabulário cristão do séc. III. As coisas mudaram no século seguinte: o cristianismo tornou-se a religião oficial do Império, o credo dominante – e, por isso, em posição de poder zombar do paganismo –, e aquele conceito sofisticado ganhou novos significados, a partir da etimologia grega “pagos” (originalmente colina, que deu origem ao latim “pagus”, burgo, aldeia). Note-se que a resistência ao cristianismo não acontecia apenas no campo, entre os rústicos, mas também na cidade, entre os senadores. Aliás, o final do séc. iv, quando se impõe o termo “paganus”, é o grande período da reação pagã entre a nobreza romana. O termo serviria então, como já se referiu, para desacreditar esse novo paganismo eclético, e para zombar dele em meios cristãos, onde pudesse haver a tentação da apostasia, mas é claramente evitado quando se trata de persuadir os gentios a aceitar o cristianismo (veja-se o caso de Ambrósio e de Jerónimo, mormente na já mencionada tradução da Vulgata).

Passado o período desse confronto, o termo “pagão” assume o sentido tradicional de gentios (*gentes* em Isidoro, *Etimologias*, VIII, 10, 1-5), na linha da terminologia bíblica: o hebraico “goyim” e o grego “ethne”. A tradução grega dos Setenta mantém a distinção hebraica entre “am”, o povo eleito [de Israel] (traduzido por “laos”), e “goyim”, as nações [estrangeiras], ou os não judeus (traduzido por “ethne”). E essa distinção continua no Novo

Testamento: os cristãos são o novo *laos*, “povo eleito” (At 15, 14; Rm 9, 24; 2Cor 6, 14ss.), o “novo Israel” de Deus (Tt 2, 14; Hb 2, 17; 1Pd 2, 9). O seu comportamento, portanto, deve ser distinto do dos *ethne*, “gentios” (Mt 6, 32; Lc 12, 30). Estes não conhecem Deus (1Ts 4, 5) e são arrastados pelos ídolos (Rm 1, 18-32; 1Cor 12, 2); também não conhecem a lei divina (Gl 2, 15) e caminham no vazio (At 14, 16; Ef 4, 17); ou seja, encontram-se fora do chamamento de Deus (Ef 2, 11ss.), embora possam vir a ser salvos (Mt 8, 10ss.; 15, 25), porque Deus tanto é dos judeus como dos gentios (At 15, 3; Rm 3, 29).

No final da Antiguidade, o paganismo não tinha nada que ver com uma religião não cristã, mas era sobretudo uma atitude combatida pelos autores cristãos, e, até, pelas autoridades imperiais (de um império já cristão). Não havia, portanto, uma identidade pagã reivindicada fosse por quem fosse. O combate antipagão, porém, era o culminar de um confronto começado muitos anos antes, no início da era cristã.

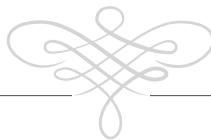
Desde o início, os cristãos foram hostilizados como um grupo que representava uma ameaça aos valores e estruturas identitárias da cidade. Eram acusados de impiedade e ateísmo porque não prestavam culto aos deuses; eram tidos por infiéis ao Estado porque recusavam o culto do imperador, não participavam nos banquetes públicos e desprezavam os valores (tradicionais) da família; e atraíam ainda todos os males, pois não sacrificavam aos deuses. O seu proselitismo era visto como uma ameaça à harmonia social e difundiam-se rumores contra eles – que praticavam sacrifícios rituais e antropofagia (referência provável à eucaristia) – e fantasias de índole sexual. Os apologistas cristãos dos sécs. II e III esforçaram-se por demonstrar que os cristãos não eram diferentes dos outros cidadãos, vivendo de acordo com as regras de vida dos demais e negando-



**Jupiter e Thetis (1811),  
de Jean-Auguste-Dominique Ingres.**

-se unicamente a fazer aquilo que estivesse em contradição com a sua fé (nomeadamente a prática do politeísmo e o culto do imperador). De acordo com a sua argumentação: não eram ateus, mas adoravam o verdadeiro Deus (ao qual já tinham chegado os melhores filósofos gregos); não eram infiéis ao Estado, antes o serviam e pagavam os seus impostos; não atraíam os males à sociedade, bem pelo contrário, rezavam ao Deus único por ela e colaboravam para o bem comum. Por tudo isso, eles protestam contra as leis iníquas que os perseguem e não só se dizem inocentes das imoralidades de que são acusados, como arguem que o seu comportamento moral é mais elevado que o dos seus acusadores.

O pequeno período de paz para os cristãos que ocorreu entre 260 e 303 foi um tempo crucial do ponto de vista religioso. Grandes sectores da sociedade romana foram ganhos para o monoteísmo radical e a ética rigorosa do cristianismo. Com o Édito de Milão (313), Constantino traz o concurso do poder político para uma visão que já tinha ganhado grande parte



da população. E a cristianização da sociedade atinge o seu auge com a legislação unificadora de Teodósio I, mormente com o Édito de Tessalónica (380), que impõe a ortodoxia niceana como religião do Estado e proíbe qualquer manifestação pública dos cultos politeístas. O grupo de referência mudou: agora, o outro já não é o cristão, mas o herético e o pagão (que, por vezes, são também transformados em vítimas). No auge da reação pagã, combatida energicamente por Ambrósio na corte imperial, surge um escrito poético de um autor anónimo, *Carmen contra Paganos* (c. 385/388), destinado a combater o principal impulsionador dessa reação, Quinto Aurélio Símaco, parente de Ambrósio, perfeito de Roma (384 e 385) e cônsul (391). Alguns anos mais tarde, após o saque de Roma (410), Paulo Orósio escreve uma obra providencialista, onde acusa os pagãos de terem provocado aquele desastre: *Historiae adversus Paganos* (c. 416-418). E, reagindo aos círculos pagãos que acusavam o cristianismo dos males que teriam caído sobre Roma, Agostinho escreve *De Civitate Dei contra Paganos* (c. 426), onde refuta essas acusações (livs. I a V), retira qualquer valor salvífico ao culto politeísta (livs. VI a X) e faz uma exposição sistemática da doutrina cristã (livs. XI a XXII). Porém, o triunfo do cristianismo, anunciado por Agostinho, não está isento de intolerância: existem testemunhos de ativistas cristãos que destruíram monumentos pagãos em Roma, em Alexandria e na Síria.

A etapa subsequente da história do paganismo acontece com as invasões bárbaras, que criaram alguma confusão no cristianismo triunfalista do início do séc. IV. Uma vez vencida a reação pagã, Agostinho difunde (em *De Natura et Gratia*, de 413/415, a mesma altura em que começa a escrever *De Civitate Dei*) a ideia de que praticamente todo o orbe havia recebido o evangelho.



Disco comemorativo do Imperador Teodósio I.

No entanto, chegavam os bárbaros e era preciso convertê-los. Nos séculos seguintes, assiste-se a um novo tipo de combate contra o paganismo, que oscila entre a tolerância – insistindo no esforço evangelizador, para levar os supersticiosos a abandonar as suas crenças e práticas (a perspectiva de Martinho de Dume, mas também de Gregório de Tours e Gregório Magno) – e a intolerância – defendendo que se deve punir os idólatras, acabar com as suas festas e destruir os seus lugares de culto (como pensava Cesário de Arles, e estava expresso na legislação decorrente de concílios regionais). Mas não se mudam facilmente os hábitos e as mentalidades! Segundo Le Goff, aquilo a que se convencionou chamar religiosidade popular medieval não é mais do que a permanência de elementos pagãos no seio da cristandade: entre os povos germânicos, as crenças em dragões, sereias e bosques encantados; entre os latinos, o culto das árvores, das fontes, dos lagos e dos rochedos; entre os camponeses, a crença nas forças da natureza, nomeadamente a chuva, e no poder das ervas e das plantas medicinais; continuam a recitar-se antigas canções e palavras mágicas, na busca de uma maior fertilidade das terras; consultam-se magos e feiticeiros; procura-se o contacto com os mortos, etc.

O método mais eficaz para combater este tipo de paganismo foi, certamente, o da educação do clero (a criação de escolas catedrais e monásticas) e o estabelecimento de paróquias rurais e mosteiros.

Excluindo essas formas de religiosidade popular, é verdade que o paganismo não interessou grandemente à Idade Média. Tendo o evangelho sido pregado em todo o mundo, havia apenas dois grupos realmente estranhos ao orbe cristão: o gentio maometano, que era necessário combater, pois constituía uma verdadeira ameaça à cristandade; e o gentio selvagem, que incluía o negro africano e asiático, tido por anticristão.

O paganismo, contudo, reaparece no Renascimento, com a recuperação dos autores clássicos. Na literatura e na pintura, há um novo contacto com o politeísmo greco-romano. Na filosofia e na moral, sobretudo, há uma recuperação do *modus vivendi* pagão (veja-se a influência que teve o filósofo bizantino Jorge Gemisto Pletão na Florença quatrocentista), sem que isso implique uma apostasia do cristianismo. Dois exemplos claros desse processo são Erasmo e Zuínglio, que praticamente santificam muitos dos antigos filósofos greco-romanos de comportamento exemplar, como Sócrates, Cícero e Plutarco, cuja moralidade e honestidade superariam as dos cristãos. Como observou Walter Benjamin, em *Origem do Drama Trágico Alemão* (1925), a recuperação do *modus vivendi* pagão tem mais que ver com a defesa de uma nova virtude (“uma era de liberdade profana na vida da fé” [BENJAMIN, 2011, 64]), do que com um paganismo religioso propriamente dito.

Durante a Modernidade, o paganismo é, enfim, transformado em religião. Esse processo não foi imediato. No momento da descoberta de novos mundos, em que se alargava consideravelmente o campo dos gentios, o termo “pagão” não foi de

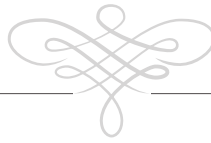


Ulrico Zuínglio (1484-1531).

imediatamente usado: apelidavam-se de bárbaros, índios e idólatras os que ainda não tinham recebido o batismo e não gozavam da *civitas christiana* dos descobridores. Na apologética católica (de Las Casas a Lafitau), as religiões não cristãs são progressivamente designadas como religiões pagãs e primitivas.

Por volta de 1700, há um grande interesse pelos estudos comparativos das religiões (Pierre-Daniel Huet, Jean Venant Bouchet, Charles Rollin e André Michel Ramsay). Por outro lado, os filósofos deístas substituem as noções de paganismo e idolatria pela de politeísmo. Até então considerava-se o politeísmo pagão como a degeneração de um monoteísmo original. Mas David Hume, no seu *Natural History of Religion* (1757), opera uma mudança radical de perspectiva: o politeísmo é mais antigo (e mais tolerante), sendo depois substituído pelo monoteísmo, que é intolerante; mas a história é caracterizada por um fluxo e refluxo entre politeísmo e monoteísmo.

Em geral, nos sécs. XVIII e XIX, o termo “politeísmo” era aplicado predominantemente às religiões orientais, sendo estas consideradas primitivas e pagãs (do ponto de vista cristão). Por causa desta conotação negativa, o termo parecia inapropriado



para designar o sistema religioso greco-romano, preferindo falar-se de fé dos Gregos ou religião dos Gregos. Nietzsche é um entusiasta da religião dos Gregos e não tem problemas em assumir que o politeísmo greco-romano constitui uma alternativa viável, e histórica, ao cristianismo: os Gregos tinham um sentimento nobre e elevado, porque concebiam e representavam os seus deuses como um espelho (ideal) deles próprios, enquanto o cristianismo, pelo contrário, oprime e humilha os seus fiéis, pregando-lhes um bem-estar espiritual trazido por intervenção de um salvador divino.

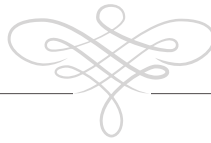
O neopaganismo do séc. xx é um conjunto de movimentos religiosos (ou espiritualidades) modernos(as) influenciados(as) pelas crenças pagãs pré-cristãs, umas politeístas, outras animistas ou panteístas (os exemplos mais conhecidos são a espiritualidade neodruísta, que busca a harmonia com a natureza, e o movimento religioso wicca, de carácter sincretista, aliando esoterismo e magia). A característica mais evidente deste neopaganismo consiste na recusa, por vezes virulenta, dos valores e dogmas mono-teístas. Ao mesmo tempo, na sua origem está uma fascinação e uma idealização dos paganismos antigos e das religiosidades das sociedades tradicionais; acima de tudo, o neopagão interessa-se pela existência de lugares sagrados pré-estabelecidos, destinados à celebração de cultos, e de ciclos cósmicos, percebidos como um todo harmonioso que engloba o próprio Homem.

Em Portugal, fala-se de um neopaganismo inspirado em Pessoa e nos seus heterónimos (veja-se o “Programa geral do neopaganismo português”), mas que parece ser sobretudo um regresso aos Gregos, um pouco à maneira do que fez Nietzsche. Haveria que procurar antes em movimentos como o neopaganismo celta (Norte

de Portugal e Galiza) e o neopaganismo lusitano, enquanto recuperação da antiga religião lusitana, assim como em rituais de bruxaria.

Ligado ao paganismo está o conceito de salvação. Desde o início do cristianismo, surgiram duas atitudes muito distintas face à gentildade (greco-romana): enquanto alguns apologistas condenavam em bloco toda a cultura gentia, considerando-a incompatível com o cristianismo (Taciano, Teófilo e Hérmiás Filósofo), outros havia que estimulavam positivamente muitos dos valores que os gentios tinham alcançado graças à razão (natural) e apresentavam o cristianismo como um complemento e uma coroação dos mesmos (Justino, Ate-nágoras e Aristides). Orígenes iria mesmo mais longe nesta direção, afirmando que, para além da razão natural, Deus também auxiliava os gentios com a sua graça.

No Ocidente, contudo, desenvolveram-se posições bem mais negativas. Tertuliano, Lactâncio e Cipriano negavam-se rotundamente a admitir que o culto idolátrico pudesse servir de instrumento para levar os homens a Deus. Na controvérsia pelagiana, Agostinho não dá valor algum à virtude pagã e atribui a origem dos deuses pagãos a uma inspiração demoníaca que levou os homens a divinizar os seus próprios antepassados ilustres (uma opinião difundida anteriormente por Evémero). Neste sentido, Cristo está absolutamente “contra as religiões” (TAMAYO, 2003, 54). Assim se devia entender o axioma de Cipriano, “fora da Igreja não há salvação” (*Epístola* 73, 21, 2), reinterpretado por Fulgêncio de Ruspe, e conservado durante a Idade Média com esta formulação: “não só todos os pagãos, mas todos os judeus, todos os hereges e cismáticos que morrem fora da Igreja católica irão para o fogo eterno preparado pelo diabo e seus anjos” (*De Fide ad Petrum*, 38, 79).



Os descobrimentos portugueses e espanhóis vieram pôr em causa este estado de coisas. Ao contrário do que pensara Agostinho, o evangelho não fora anunciado em todo o mundo: como se salvaria a imensa maioria da humanidade, que não conhecia Jesus Cristo e não pertencia à Igreja (duas condições indispensáveis para a salvação, segundo os teólogos)? Embora o Concílio de Trento não tenha dado uma resposta a esta questão, a teologia pós-tridentina não a ignorou. Entre as várias propostas avançadas (desde a de Vitória, que defendia que bastava o conhecimento natural de Deus e a prática das boas obras, até à de Ripalta, segundo a qual o auxílio sobrenatural da graça divina era expresso em todo o ato honesto da natureza humana), a que teve maior sucesso foi a da chamada fé implícita, defendida por Domingos Soto e Andrés de Vega. Para evitar o pelagianismo (o velho fantasma agostiniano), estes autores concebem que os bárbaros podem salvar-se quando vivem os aspetos mais relevantes da fé, mesmo se, por ignorância, a não confessam. Deste modo, o antigo axioma de Cipriano foi perdendo importância, até ser praticamente abandonado na segunda metade do séc. xx (efetivamente, o caso Leonard Feeney, de Boston, em 1947, viria a mostrar a impossibilidade de uma interpretação estrita da antiga expressão de Cipriano), às portas do Concílio Vaticano II.

**Bibliog.: impressa:** ÁNGEL, Lorenzo Martínez, “Reflexiones sobre el paganismo y la cristianización”, *Medievalismo*, n.º 8, 1998, pp. 19-33; BENJAMIN, Walter, *Origem do Drama Trágico Alemão*, 2.ª ed., Belo Horizonte, Autêntica Editora, 2011; BIETHENHARD, H., “Pueblo”, in COENEN, Lothar et al. (orgs.), *Diccionario Teológico del Nuevo Testamento*, 3.ª ed., vol. 3, Salamanca, Sígueme, 1993, pp. 437-445; DAMBORIENA, Prudencio, *La Salvación en las Religiones no Cristianas*, Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 1973; DAVIES, Owen, *Paganism: A Very Short*

*Introduction*, Oxford, Oxford University Press, 2011; DODDS, E. R., *Pagan and Christian in an Age of Anxiety*, Cambridge, Cambridge University Press, 1965; ERRINGTON, R. Malcolm, *Roman Imperial Policy from Julian to Theodosius*, Chapel Hill, The University of North Carolina Press, 2006; GOFF, Jacques Le, “Il cristianesimo medievale in Occidente dal Concilio di Nicea alla Riforma”, in PUECH, H. C. (org.), *Storia delle Religioni*, vol. III, Roma/Bari, Editori Laterza, 1977, pp. 1-120; HENRICH, Albert, “‘Full of gods’: Nietzsche on greek polytheism and culture”, in BISHOP, Paul (org.), *Nietzsche and Antiquity*, Rochester, Camden House, 2004, pp. 114-137; KÜNZEL, Rudi, “Paganisme, syncrétisme et culture religieuse populaire au Haut Moyen Âge: réflexions de méthode”, *Annales. Économies, Sociétés, Civilisations*, vol. 47, n.º 4-5, 1992, pp. 1055-1069; LEVIEILS, Xavier, *Contra Christianos. La Critique Sociale et Religieuse du Christianisme des Origines au Concile de Nicée (45-325)*, Berlin/New York, Walter de Gruyter, 2007; MCKENNA, Stephen, *Paganism and Pagan Survivals in Spain up to the Fall of the Visigothic Kingdom*, Washington, The Catholic University of America, 1938; O’DONNELL, James J., “Paganus”, *Classical Folia*, n.º 31, 1977, pp. 163-169; PESSOA, Fernando, “Programa geral do neopaganismo português”, in PESSOA, Fernando, *Páginas Íntimas e de Auto-Interpretação*, Lisboa, Ática, 1996, p. 224; SÁNCHEZ, Miguel A. Belmonte, “Actualidad de la crítica de san Agustín al paganismo en *De Civitate Dei*”, *Espíritu*, vol. 61, n.º 144, 2012, pp. 313-328; TAMAYO, Juan José, “El Dios cristiano y las otras religiones”, *Frontera*, n.º 26, 2003, pp. 53-70; VILANOVA, Evangelista, *Historia de la Teología Cristiana*, vol. II, Barcelona, Herder, 1989; ZAGORIN, Perez, *How the Idea of Religious Toleration Came to the West*, Princeton/Oxford, Princeton University Press, 2003; **digital:** MOURÃO, José Augusto, “António Mora: uma perspectiva naturalista da religião”, *Triplov*, s.d.: [www.triplov.com/coloquio\\_4/mourao.html](http://www.triplov.com/coloquio_4/mourao.html) (acedido a 30 out. 2017); “Vers un renouveau du néo-paganisme en Europe?”, *Fragments sur le Temps Présents*, s.d.: <http://tempsresents.com/2014/01/31/stephane-francois-vers-un-renouveau-du-neo-paganisme-en-europe/> (acedido a 30 out. 2017).

PORFÍRIO PINTO



## Antipapismo

Portugal e a sua cultura nunca foram caracterizáveis amplamente por aquilo que se possa considerar antipapismo. Recorde-se, na sequência da plena integração do catolicismo português na tendência de exaltação do primado do papa consubstanciada no Concílio Vaticano I e da declaração dogmática da infalibilidade pontifícia, a importância da oração pelas intenções do sumo pontífice na mensagem de Fátima, a ponto de estar na origem do acrescento das três ave-marias finais à estrutura da oração do terço do rosário. E considerem-se as íntimas relações desenvolvidas ao longo do séc. XX entre os papas, o santuário e a mensagem de Fátima, e sua repercussão nas relações entre os católicos portugueses e o papa.

Se se ensaiasse uma definição do discurso antipapista, imediatamente nos daríamos conta de que não há apenas um, mas vários e substancialmente diversos discursos, condicionados ou suscitados pelos diversos ângulos de onde se pode ver e verificar o exercício do primado do papa de Roma: por um lado, o primado no magistério, *i.e.*, no ensino e na preservação da pureza da fé e da moral e, por outro lado, o primado de jurisdição, *i.e.*, no governo da Igreja universal ou, de outro modo, no irrenunciável direito de governo das Igrejas locais, concretamente na eleição e nomeação dos bispos.

Em Portugal, os discursos antipapistas suscitados pelo primeiro aspeto do primado do papa não tiveram uma expressão significativa, dada a plena integração do país na Reforma católica. Já quanto

àqueles discursos suscitados pelo segundo aspeto, na história portuguesa existiram tensões entre aquilo que, no início do séc. XXI, se designa como jurisdição eclesiástica e a jurisdição civil, *i.e.*, apesar de ao longo dos séculos da Idade Média e da Idade Moderna estas jurisdições estarem entretecidas entre si, existiram conjuntamente condições para conflitos. É necessário, no entanto, distinguir entre um discurso anti e um discurso reformista: o primeiro é movido pelo interesse na total negação ou no esvaziamento da instituição do papado; o segundo é movido pelo desejo da correção do exercício do primado, supondo a verdade e autenticidade da instituição.

Os autores europeus clássicos e fundadores de um discurso antipapista são Marsílio de Pádua (c. 1275-1342) e Guilherme de Ockham (c. 1285-1347) que, aliás, se terão cruzado pessoalmente. Não cabendo aqui o significado mais amplo do labor intelectual destas duas figuras, importa antes, e para compreender o que das suas obras nos interessa neste tema, traçar muito brevemente o contexto histórico-eclesiástico em que elaboraram o seu antipapismo. Depois de a teocracia papal ter atingido o auge com o pontificado de Inocêncio III (1198-1216), o poder propriamente político que ele e os seus imediatos sucessores possuíam foi-se tornando cada vez mais fonte de problemas, uma vez que ia crescendo nos soberanos europeus, nomeadamente das grandes potências como a França e a Alemanha, a consciência e a apetência pela soberania nacional. Os dois pontificados paradigmáticos mais evocados pela historiografia sob esse ponto de vista são os de Bonifácio VIII (1294-1303) e de João XXII (1316-1334), ao longo dos quais se desenvolveram longos conflitos com o Rei de França, Filipe, o Belo, e com Luís

da Baviera, respetivamente. Os motivos iniciais de tais conflitos, embora estes atingissem uma configuração mais complexa, que se desenhou depois em várias frentes, foram fundamentalmente, no primeiro caso, o lançamento por parte do poder civil de impostos sobre o clero e as instituições eclesiásticas e, no segundo, a disputa do controlo político e jurisdicional da península Itálica. O papa comportava-se como qualquer outro soberano civil concorrente, na sequência não só da perfeita teocracia papal atingida cerca de um século antes, mas também da soberania temporal do papa sobre grande parte do território da península Itálica, assumida, com todas as suas consequências, desde Pepino, o Breve, e Carlos Magno – altura em que pela primeira vez, depois da queda do Império Romano do Ocidente, se reinterpretou com consistência a relação entre um imperador para o Ocidente e o papa. O desgaste interno sofrido pelos papas nestes longos conflitos em que se perderam e o afastamento do essencial do exercício do primado petrino provocaram uma enorme erosão na estima pelo *munus* papal e, embora teológico-dogmaticamente nunca se perdessem as referências, surgiram condições que, embora não exclusivamente responsáveis, propiciaram o aparecimento de um discurso não só reformista, mas explicitamente antipapista, *i.e.*, negador do papel do primado petrino na vida da Igreja.

A obra decisiva de Marsílio de Pádua é *Defensor Pacis*, publicada em 1324, na qual defende a subordinação da Igreja ao Estado, uma vez que foi deste que aquela recebeu a jurisdição tanto espiritual como temporal, como a história da jurisdição do papa sobre os territórios italianos demonstrava. Não pode haver ideia mais radicalmente oposta à conce-



**Papa Inocência III (1161-1216).**

ção medieval do poder, eminentemente teológico-canónica, segundo a qual o papa, como vigário de Cristo – fonte de todo o poder – e tendo em vista a vocação sobrenatural e eterna do homem, detém, em última instância, a plenitude da jurisdição espiritual que subsume em si tudo o que através da jurisdição material é ordenado para a salvação eterna, de modo que o poder do imperador é uma participação do poder sacerdotal para as matérias meramente civis. Esta participação é querida por Deus (Rm 13, 1-6) e, portanto, é obrigação do papa exercer a jurisdição material não por si, mas pelo imperador, sobre quem exerce uma autoridade espiritual, não material.

Mas a posição de Marsílio de Pádua tornava-se tanto mais antipapista quanto mais conciliarista se revelou, ao negar a supremacia do papa na Igreja em favor do concílio geral formado por leigos e pelo clero. A tentação do conciliarismo continuou presente na Igreja até à definição dogmática da infalibilidade pontifícia do Concílio Vaticano I. Marsílio foi excomungado por João XXII, em 1327.

Guilherme de Ockham era franciscano e ensinava em Oxford. Em 1327,





Rei Filipe, o Belo (1268-1314).

depois de acusado de heresia pelo Papa, refugiou-se junto de Luís da Baviera e acusou João XXII, igualmente, de heresia, sendo excomungado em 1328 e expulso dos Franciscanos em 1331. Combateu a posição e bula de João XXII sobre a questão da pobreza dos Franciscanos e da Igreja quando este revogou a bula *Exiit qui Seminat* de Nicolau III, de 14 de agosto de 1279 – que atribuía aos Franciscanos apenas o uso dos bens, reservando à Santa Sé a sua propriedade – com a *Ad Conditoem Canonum* (8 de dezembro de 1322), proclamando os Franciscanos proprietários de todos os seus bens móveis e imóveis; defendeu ainda a submissão do papa ao imperador e negou a instituição divina do papado e a infalibilidade da Igreja.

Para estes autores, considerando o uso que o papado fazia do seu poder espiritual, contaminado por um poder em matérias meramente civis – a saber, a já referida soberania temporal sobre os seus territórios que, depois dos Acordos de

Latrão, de 1929, passaram a constituir o Estado do Vaticano –, a desejável reforma da Igreja dependia da pura e simples eliminação do papado, e não da reforma do mesmo em direção à sua “essencialização”, *i.e.*, da sua recondução ao papel tido como original de primado, um poder e um governo espirituais, doutrinários e estritamente eclesiais.

Nos alvares do reino de Portugal, situados no período áureo do papado medieval e da teocracia papal, os conhecidos conflitos entre a Coroa (D. Sancho I, D. Afonso II e D. Afonso III) e o alto clero, sempre de algum modo relacionados com a isenção absoluta eclesiástica da jurisdição civil e a imunidade dos bens eclesiásticos, significando, é certo, uma crescente afirmação do poder real à custa da disputa de algum espaço de poder ocupado pela Igreja, não significaram, no entanto, nem estavam ainda reunidas as condições para isso, a afirmação de um discurso antipapista propriamente dito. É habitualmente referida, e certamente com acuidade, a importância na direção do desenvolvimento destes conflitos por parte da Coroa do pensamento jurídico dos mestres chanceleres do reino, desde o mestre Julião Pais (1160-1215) até aos seus sucessores Gonçalo Mendes e Vicente, certamente formados na então nova escola jurídica da nascente Univ. de Coimbra, fascinada pelo estudo do Direito romano. Ao combate “ideológico” contra o poderio feudal eclesiástico que protagonizaram, não terá sido estranha a defesa, que professaram e que plasmaram na produção legislativa da chancelaria régia, da origem diretamente divina do poder régio para, mediante isso, libertarem a monarquia do cordão umbilical que a ligava ao poder espiritual centralizado no papa; e fizeram-no em bases nunca como até então alcançadas. Todavia, isso não signi-

ficou ainda uma visão antipapista como solução dos problemas, tanto mais que a maior parte dos conflitos foi resolvida com intermediação do Papa e, a partir de D. Dinis, com a Concordata de 40 Artigos aprovada por Nicolau IV na bula *Cum Olim* de 7 de março de 1289.

Na época da crise mais aguda do papado, entre os sécs. XIV e XV, a cultura portuguesa contribuiu para o debate com o pensamento de Álvaro Pais (m. 1352), franciscano galego que cursou Direito em Bolonha e Teologia em Paris, que foi bispo de Silves e penitenciário do Papa João XXII. De entre as suas obras destaca-se, para o nosso tema, o *Status et Planctus Ecclesiae*, em que, já depois da morte do Papa que servira, lamenta e critica os pecados do governo da Igreja, referindo-se explicitamente a vários papas, mas acabando fundamentalmente por propor o perfil do papa revestido da pobreza evangélica que trará a desejada reforma à Igreja. Combateu explicitamente as doutrinas de Marsílio de Pádua e de Guilherme de Ockham. Intérprete exímio da conceção medieval teológico-canónica do poder, trata-se, portanto, de um reformista intransigentemente defensor da potestade espiritual universal do papa em todas as suas dimensões.

No entanto, desde o séc. XIV que o ordenamento jurídico português prevê o instituto chamado beneplácito régio – exigência de autorização régia para a publicação e aplicação em Portugal de decisões do papa, mesmo que em matéria espiritual – que, assumindo vários perfis concretos ao longo do tempo, nomeadamente o que logo de início D. Pedro I lhe deu, atendendo aos pedidos do povo para que mediante tal instituto se solucionassem as contradições, por assim dizer, entre direito civil e eclesiástico, nunca deixou, em rigor, de manifestar o seu pendor essencialmente regalista que veio



Rei D. Sancho I (1154-1211).

a assumir e apurar no consulado do marquês de Pombal. Foi na fundamentação deste instituto e do seu significado mais amplo que se desenvolveu, ao tempo do marquês de Pombal, um discurso de pendor fortemente antipapista, porque regalista. Com efeito, a reforma política, jurídica e universitária empreendida por Sebastião José de Carvalho e Melo, afirmadora de um nítido despotismo iluminado em Portugal, implicou a colocação das relações entre o Estado e a Igreja de uma forma inevitável e duramente cerceadora da autoridade do papa sobre a Igreja e os fiéis em Portugal em favor da autoridade do rei absoluto.

No fundo, para que o rei tenha um poder absoluto sobre os súbditos, é necessário que a autoridade do papa sobre os fiéis seja controlada pelo rei. Regalismo na península Ibérica, josefinismo na Áustria, febronianismo (de Justinus Febronius, pseudónimo de Nicolaus von Hontheim, 1701-1790) na Alemanha, galicanismo na França, são designações para essa mesma realidade, embora oscilando entre dois caminhos possíveis para a alcançar: o episcopalismo, teorizado inicialmente por Zeger Bernard van Espen



(1646-1728) e assimilável a um conciliarismo radical; e o galicanismo ancestral de Filipe, o Belo, contra Bonifácio VIII, que se concretizará na Pragmática Sanção de Bruges, de 1438, de Carlos VII, e na *Declaratio Cleri Galicani de Potestate Ecclesiastica*, de 1682. A primeira defendeu o direito da Igreja de França a administrar as suas propriedades temporais de forma independente do papa e dispensou-o de prover os benefícios vagos; a segunda explicitará que os reis não estão, em nenhum aspeto temporal, sujeitos ao poder espiritual, nem podem ser depostos pelo papa, e que o papa está sujeito aos concílios gerais. Como se pode constatar, há sempre uma matéria-prima comum, quer estando no início, quer no fim da argumentação, a saber, o conciliarismo, e este, no contexto da teoria política, resulta num antipapismo.

O regalismo em Portugal, como também o poder real absoluto, não foram inventados, como já se foi vislumbrado nas brevíssimas considerações acerca do beneplácito régio, no séc. XVIII. O regalismo perpassa tanto o beneplácito régio como a autorização régia para a nomeação dos bispos, ou a Mesa da Consciência e Ordens de D. João III (1532), ou ainda o Tribunal da Inquisição. E, já em 1640, é posta no *Índice dos Livros Proibidos* uma importante obra de teorização regalista, o tratado *De Manu Regia Tractatus in quo Omnium Legum Regiarum quibus, Regi Portugalliae in Causis Ecclesiasticis Cogniti Est ex Jure, Privilegio, Consuetudine, seu Concordia, Sensus, & Vera Decidendi Ratio Aperitur*, publicado em Lisboa, em 1622-1625, de Gabriel Pereira de Castro (1571-1632). Contudo, o teórico oficial do regalismo pombalino com todas as suas incidências antipapistas foi o Oratoriano P.<sup>o</sup> António Pereira de Figueiredo (1725-1797). A sua produção literária divide-se entre

antes e durante o corte de relações de Portugal com a Santa Sé, em 1760, por causa da pretensão do Governo de julgar coletivamente os Jesuítas. Embora já antes as suas posições sejam claramente episcopalistas, é a partir, sobretudo, de 1760 que, atendendo às circunstâncias, se dedica a defender, por um lado, a soberania do rei sobre o clero português e, por outro lado, a autonomia dos bispos em conceder dispensas e resolver causas reservadas à Santa Sé. As suas obras principais são a *Doctrinam Veteris Ecclesiae de Suprema Regum etiam Clericos Potestate*, que teve 2.<sup>a</sup> edição em 1766; a *Tentativa Teológica em que Se Pretende Mostrar Que Impedido o Recurso à Sé Apostólica Se Devolve aos Senhores Bispos a Faculdade de Dispensar nos Impedimentos Publicos do Matrimonio, e de Prover Espiritualmente em Todos os Mais Casos Reservados ao Papa*, também de 1766, e a *Demonstração Teológica, Canónica e Histórica do Direito dos Metropolitanos de Portugal para Confirmarem e Mandarem Sagrar os Bispos Suffraganeos Nomeados por Sua Magestade e do Direito dos Bispos de cada Provincia para Sagrarem os Seus Respectivos Metropolitanos*, de 1769. As principais teses que se vislumbram por detrás destes títulos dependem diretamente do contexto político da época, e pretendem elaborar uma teoria das relações entre a Igreja e o Estado no contexto do absolutismo régio, a afirmar-se num longo corte de relações com a Santa Sé. Embora as teses sejam mais diretamente regalistas do que antipapistas, não deixam, exatamente por isso, de ser também antipapistas, ao sujeitar a hierarquia eclesiástica local ao rei, antes que ao papa, e ao definir o uso exclusivo da força pelo poder régio também para a defesa da religião, nem que seja contra o próprio papa. A erudição quanto às fontes teológicas e canónicas do trabalho deste teórico oficial



do regalismo pombalino é inegável, e ao agrado encontrado entre a hierarquia eclesiástica nacional corresponde, também, a significativa internacionalização das suas obras, que conheceram traduções em várias línguas europeias, tendo as que foram originalmente escritas em português sido vertidas para latim por parte dos círculos ideológicos afins.

Juntamente com as obras de António Pereira de Figueiredo, devem citar-se os Estatutos da Universidade de Coimbra de 1772, na sua parte programática do estudo da Teologia, como o outro grande texto regalista da trajetória cultural portuguesa e, por isso, de sinal antipapista.

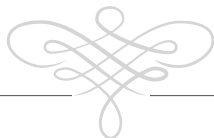
O regalismo setecentista sobreviveu entre nós não só no regime liberal saído do processo revolucionário de 1820, mas também na Primeira República, que concebeu a Lei da Separação da Igreja do Estado, de 1911, mais como um modelo de administração civil e estatal da religião do que como separação propriamente dita. Nem mesmo a Concordata de 1940 está completamente isenta de regalismo, quer no Acordo Missionário, quer nas condições impostas para a nomeação dos bispos.

A nova situação proporcionada, por um lado, pelo Concílio Vaticano II e a sua visão sobre as relações entre a Igreja e o mundo, e o novo ordenamento constitucional saído da mudança de regime operada a partir do 25 de Abril de 1974, por outro, ditaram o afastamento, no final do séc. xx, das tentações regalistas e da consequente aversão ao papel do papa, na medida em que este possa interferir nas relações entre o poder civil e todos os cidadãos. A Lei sobre a Liberdade Religiosa, de 2001, e a Concordata entre a Santa Sé e a República Portuguesa, de 2004, estabelecem o enquadramento jurídico para tal.

No começo do séc. xxi, foram colocadas novas questões. Se é verdade que

até então apenas se podiam referir antipapismos relacionados com a dimensão jurisdicional do exercício do primado romano pelo facto de Portugal se ter inserido completamente na reforma católica, também é verdade que o país se encontrou inserido no processo amplamente ocidental de algumas formas de antipapismo relacionadas com a dimensão magisterial do primado romano. Com efeito, o persistente cumprimento duma agenda legislativa tipicamente motivada pela ideologia de género, a que se assistiu também em Portugal, criou entre nós, à semelhança do que aconteceu noutros países, a ascensão daquilo a que se pode chamar o princípio anti-homofóbico que, onde se consagrou juridicamente, provocou numerosas situações de conflito liminar entre o cidadão e o católico no mesmo indivíduo. Nessas situações, o católico dividiu-se entre a fidelidade à própria consciência, cuja formação o liga ao ensino da Igreja, de que o papa é o vigilante supremo, e a obediência à autoridade civil. O princípio anti-homofóbico tendeu a não considerar tal conflito neste ponto como objeto enquadrável no instituto da objeção de consciência, pelo que a tensão se tornou muito forte. Pôde, pois, neste contexto, falar-se num antipapismo internacional – expresso, *e.g.*, em alguma oposição ao estatuto de direito internacional da Santa Sé –, a que Portugal não esteve imune.

**Bibliog.:** ARAÚJO, António de Sousa, “Beneplácito régio”, in AZEVEDO, Carlos Moreira (dir.), *Dicionário de História Religiosa de Portugal*, vol. I, Lisboa, Círculo de Leitores, 2001, pp. 209-211; BARBOSA, David Sampaio Dias, “Santa Sé e Portugal”, in AZEVEDO, Carlos Moreira (dir.), *Dicionário de História Religiosa de Portugal*, vol. IV, Lisboa, Círculo de Leitores, 2001, pp. 155-164; CASTRO, Zília



Osório de, “Jansenismo”, in AZEVEDO, Carlos Moreira (dir.), *Dicionário de História Religiosa de Portugal*, vol. III, Lisboa, Círculo de Leitores, 2001, pp. 7-10; *Id.*, “Pombalismo”, in AZEVEDO, Carlos Moreira (dir.), *Dicionário de História Religiosa de Portugal*, vol. III, Lisboa, Círculo de Leitores, 2001, pp. 462-464; FELÍCIO, Manuel da Rocha, *Portugal e a Definição Dogmática da Infalibilidade Pontifícia. Teologia, Magistério e Debate Público*, Viseu, Instituto Superior de Teologia, 2000; FERREIRA, Manuel Pinho de, *A Igreja e o Estado Novo na Obra de D. António Ferreira Gomes*, Salamanca, Universidad Pontificia, Facultad de Derecho Canónico, 2004; LEITE, A., “Concordatas”, in AZEVEDO, Carlos Moreira (dir.), *Dicionário de História Religiosa de Portugal*, vol. I, Lisboa, Círculo de Leitores, 2001, pp. 423-429; MARCOS, Rui Manuel de Figueiredo, *A Legislação Pombalina. Alguns Aspectos Fundamentais*, Coimbra, Almedina, 2006; MARSÍLIO DE PÁDUA, *Defensor Pacis*, org. Alan Gewhirt e J. Nederman, New York, Columbia University Press, 2001; MONDIN, Battista, *Dizionario Enciclopedico dei Papi. Storia e Insegnamenti*, Roma, Città Nuova Editrice, 1995; NICOLAU III, *Exit Qui Seminatur*, 1279; NICOLAU IV, *Cum Olim*, 1289; ORLANDIS, José, *Historia de las Instituciones de la Iglesia Católica*, 2.ª ed., Pamplona, Ediciones Universidad de Navarra, 2006; PAIS, Álvaro, *Estado e Pranto da Igreja (Status et Planctus Ecclesiae)*, Lisboa, Instituto Nacional de Investigação Científica, 1983; RAMOS, Luís de Oliveira, “Regalismo”, in AZEVEDO, Carlos Moreira (dir.), *Dicionário de História Religiosa de Portugal*, vol. IV, Lisboa, Círculo de Leitores, 2001, pp. 96-99; SANTOS, Cândido dos, “António Pereira de Figueiredo, Pombal e a Aufklärung”, *Revista de História das Ideias*, n.º 4, 1982, pp. 167-203; SEABRA, João, *A Igreja e o Estado em Portugal no Início do Séc. XX: a Lei da Separação de 1911*, Cascais, Principia, 2009.

PEDRO CARLOS LOPES DE MIRANDA



## Antiparacelsismo

Nascido em Einsieden, perto de Zurique, em 1493, Philippus Aureolus Theophrastus Bombastus von Hohenheim, de pseudónimo Paracelso, começou por trabalhar como aprendiz nas minas de Villac, onde seu pai se estabelecera. Depois, principiou a sua formação escolar como discípulo de Tritemius (1462-1516). Ao longo de várias décadas, dedicou-se ao estudo da medicina, frequentando várias universidades e percorrendo durante anos os mais diversos recantos do mundo, à procura do que nelles se fazia nesta área. Apaixonado pelo neoplatonismo, tornou-se um estudioso da natureza na tentativa de bem entender o corpo humano e de buscar as melhores soluções para as enfermidades que tratava. Apaixonado pela Bíblia, devotou profundo interesse ao estudo da astrologia, da alquimia, da cabala e da magia. Mas foi a medicina que ocupou o primeiro lugar nas suas atividades de clínico e de professor, nos mais diversos locais em que teve ocasião de ensinar durante toda a sua vida.

Homem do Renascimento, em vez de se apaixonar pela filosofia e pelas práticas dos antigos, cedo se tornou um adversário acérrimo das doutrinas de Aristóteles, cuja autoridade combateu por todos modos e com a mais dura linguagem. Lutou com igual radicalismo e intolerância contra a medicina galénica e a astronomia de Ptolomeu, menosprezando os colegas, cujos livros e atos considerava serem apenas cópias de Hipócrates e de Galeno, indo a ponto de queimar publicamente obras de Aristóteles, Galeno e Avicena, e

opondo-se com toda a veemência à circulação de qualquer obra redigida em latim, por entender que o ensino devia ser ministrado em vernáculo, no seu caso, o alemão.

No seu hermetismo, defendeu o princípio de uma rigorosa correspondência e analogia entre o macrocosmo (o universo exterior ao homem) e o microcosmo (o universo do corpo humano), afirmando existir entre ambos uma relação constante e recíproca. Para ele, o verdadeiro médico deveria encontrar a verdade apenas e só nos dois livros divinos: a Revelação (a Bíblia) e a criação (a natureza). Na sua interpretação da criação, defendeu uma química apoiada nos *tria prima*, o enxofre, o mercúrio e o sal, e uma medicina centrada nos *arcana*, os arcanos, princípios incorpóreos eternos com o poder de transmutar os doentes. Na sua intransigência à cultura dos antigos, negou qualquer valor à prática da medicina galénica, defendendo em seu lugar uma medicina em que ao médico caberia preparar os *arcana* e em cada um deles descobrir, utilizando todos os métodos químicos possíveis, a força inata e vital que neles está oculta, a sua quinta-essência, o seu *archeus*, único modo de combater as doenças. A sua missão seria prepará-los, manuseando devidamente o calor com o calor, o frio com o frio, o húmido com o húmido, o seco com o seco, etc., na certeza de que o similar se cura pelo similar. A química deveria, pois, ser iatroquímica, química espagírica, uma química votada à cura das doenças.

Contra as práticas da medicina galénica, estava convencido de que quase todos os minerais submetidos à análise podiam revelar-se muito eficazes, pois detinham grandes segredos curativos e vivificantes, permitindo levar a novas combinações perfeitamente eficazes para certas doenças mentais ou físicas. Notou que toda



**Philippus Aureolus Theophrastus Bombastus von Hohenheim, de pseudónimo Paracelso (1493-1541).**

a substância dotada de vida orgânica, embora aparentemente inerte, encerrava uma grande variedade de potências curativas.

Em conformidade com o que apregoava, ele próprio se dedicou à preparação de medicamentos sob a forma de extratos alcoólicos e de tinturas, com utilização do ópio, do enxofre, do mercúrio, do ferro, do arsénio, do sulfato de cobre, do sal; e aconselhava banhos repetidos com soluções minerais. Em *Paragranum* (1530) expôs e legou aos seus discípulos as suas crenças neste domínio, podendo esta obra ser tida como uma verdadeira farmacologia.

Para além da sua filosofia química, Paracelso deu exemplo vivo de uma total dedicação do médico aos seus doentes, movido pelo mais desinteressado espírito de sacrifício, nas diversas terras e nações por onde viajou. A sua fama foi em aumento, com as muitas e prodigiosas curas que se dizia terem sido por ele realizadas.



Esta fama cresceu ainda mais depois da sua morte, em Salzburgo, no ano de 1541, com apenas 48 anos. Não tardou que a memória do homem controverso que fora em vida se transformasse numa crescente admiração pelo considerado grande arauto de uma nova química, a iatroquímica. No final do séc. XVI, existia já uma imensa literatura sobre a matéria médica por ele defendida, e um século depois, eram já centenas os textos paracelsianos publicados. Muitos médicos notáveis de França, da Alemanha e de Inglaterra se confessaram seus seguidores, sendo de destacar, entre muitas outras, algumas das mais notáveis figuras da química dos sécs. XVI-XVII, como Jean Baptiste van Helmont (1577-1644) e François de la Boë (1614-1672), mais conhecido por Silvius, na Bélgica e em França, Otto Tachenius (c. 1610-1680), André Libavius (1550-1616) e Johannes Hartmann (1563-1631) na Alemanha. É esta filosofia química e o conjunto de práticas dela resultante, com origem na vida e obra de Paracelso, que constituem o chamado paracelsismo.

Não tardou, porém, que o paracelsismo se tenha tornado um foco de controvérsia. Para isso terá contribuído a circunstância de Paracelso ter sido, durante toda a sua vida, e nos mais diversos locais por onde passou, uma figura muito polémica. E terá ajudado, sobretudo, o progressivo aparecimento de uma corrente de filosofia natural que questionava o carácter de experimentalismo e observação que Paracelso defendia. O facto de a abordagem médica de Paracelso diferir tanto daquilo que era aceitável até então estabeleceu um enorme confronto entre os paracelsianos e o sistema médico oficial em vigor, um confronto tornado mais agudo pelo impacto provocado pelos humanistas, muitos deles grandes admiradores dos tratados de fisiologia e anatomia dos

antigos, e defensores convictos da medicina de Galeno.

O mais virulento opositor de Paracelso e das suas doutrinas foi talvez o seu compatriota Thomas Liebler Erastus (1523-1583), o qual, num escrito publicado em Basileia, em 1572-1573, com o título *Disputatione de Medicina Nova Philippi Paracelsi*, o rotulou de um “obscurantista de estilo tenebroso e ideias confusas” (ERASTUS, 1572, 2), refutando com toda a veemência a possibilidade de qualquer reação química por ação do calor, do mercúrio, do enxofre ou do sal. Na sua opinião, Paracelso saberia muito bem que as ideias que defendia eram falsas e por isso teria optado por apresentá-las de um modo confuso, usando uma linguagem bárbara infernal e apresentando-se como inventor de coisas com que nada tinha que ver. Nesta sua investida frontal contra Paracelso, Erasto atacou sem quaisquer contemplações o homem e as suas doutrinas, nomeadamente a teoria dos *tria prima*, considerando que nada tinham de construtivo.

A este virulento ataque se juntou um grande número de médicos e farmacologistas ingleses ligados à chamada revolução puritana, numa luta acesa entre médicos e farmacêuticos, um conflito aberto entre galenistas e paracelsianos, em que estes eram acusados de serem partidários de Calvino, razão bastante para não deverem merecer grande credibilidade. Como paradigma da rejeição de Paracelso por muitos destes médicos e farmacêuticos, refira-se Richard Baxter (1615-1691), que considerava Paracelso uma prova da existência do demónio, considerando-o um “conjurado bêbedo que mantinha conversas com o demónio, a origem das suas doutrinas” (ORME, 1830, XX, 294). Contra a farmacologia de Paracelso, defensora da utilização dos minerais, nomeadamente o antimónio,



Jacob de Castro Sarmiento (1691-1762).

e defendendo o regresso à medicina galénica, se pronunciariam os influentes Jean Béguin (1550-1620) e Michael Sendivogius (1566-1636). A uma tomada de posição de regresso a Galeno contra Paracelso, juntar-se-ia o combate ao que consideravam o antirracionalismo (Antirracionalismo) de Paracelso, para quem a razão seria uma faculdade corrupta. Sob a influência do empirismo racionalista de Francis Bacon (1561-1626) e a defesa crescente das teorias corpusculares e mecanicistas, nomeadamente com Pierre Gassendi (1592-1655), René Descartes (1596-1650) e, um pouco mais tarde, John Dalton (1766-1844), a química assumia novos caminhos – com Johann J. Becher (1635-1682) e Georg E. Stahl (1659-1734), a teoria do flogisto, com Antoine L. Lavoisier (1743-1794), a teoria do oxigénio –, e afastava-se por completo do sistema de Paracelso.

O médico português Jacob de Castro Sarmiento (1691-1762), na sua obra *Materia Medica Physico-Historico-Mechanica*, publicada em Londres, em 1735, dá-nos conta do antiparacelsismo que ia crescendo no seio da comunidade científica

de então e resume deste modo as principais razões para o facto: “a química que pode ser de tanto serviço à Medicina, quando bem aplicada, a principiaram a introduzir, errada e vergonhosamente uns homens ignorantes, e entusiásticos, de que o principal e cabeça foi Paracelso; e com os seus fingimentos e enganões tiveram quase pervertido e arruinado de todo um sólido e verdadeiro Projeto. Mas não chegaram as suas quimeras a ter efeito; tanto pelas falácias que experimentaram os que punham a sua confiança neles; como pelas Obras de diversos Homens famosos desse tempo, (e do Príncipe deles todos, depois, o ilustre Bacónio) que trouxeram a demonstração, que as Artes e Ciências, em lugar de conjeturas, só se podem aumentar por próprias e exatas experiências, e por conclusões verdadeiras e sólidas” (SARMENTO, 1735, XLIV).

**Bibliog.:** DEBUS, Allen George, “La philosophie chimique de la Renaissance et ses relations avec la chimie de la fin du XVII<sup>e</sup> siècle”, in ROGER, J. (org.), *VIII<sup>e</sup> Congrès International de Tours – Sciences à la Renaissance*, Paris, Vrin, 1973, pp. 274-281; DURAND, M. H., “Entre Paracelse et Lémery: la chimie française au début du XVII<sup>e</sup> siècle”, in ROGER, J. (org.), *VIII<sup>e</sup> Congrès International de Tours – Sciences à la Renaissance*, Paris, Vrin, 1973, pp. 261-272; ERASTUS, Thomas Liebler, *Disputatione de Medicina Nova Philippi Paracelsi*, Basileia, G. Castelvetro, 1572; GOLDAMER, Kurt, “La contribution de Paracelse à la nouvelle méthodologie scientifique et à la théorie de la connaissance”, in ROGER, J. (org.), *VIII<sup>e</sup> Congrès International de Tours – Sciences à la Renaissance*, Paris, Vrin, 1973, pp. 229-243; ORME, W., *The Practical Works of Rev. Richard Baxter*, vol. xx, London, James Duncan, 1830; PAGEL, Walter, *Paracelse: Introduction à la Médecine Philosophique de la Renaissance*, Paris, Arthaud, 1963; SARMENTO, Jacob de Castro, *Materia Medica Physico-Historico-Mechanica*, London, s.n., 1735.

ANTÓNIO M. AMORIM DA COSTA





## Antiparlamentarismo

O antiparlamentarismo é uma ideologia política de desvalorização ou rejeição do papel do Parlamento como órgão de representação da vontade geral (Rousseau), entendida como a soma das diferenças das vontades particulares. A definição de Rousseau está sujeita contemporaneamente a muitas críticas, com o aparecimento de novas formas de expressão popular e de utilização do espaço público, por vezes subversivas, mas é ainda a versão normal do parlamentarismo vigente nos países ocidentais, como regime político ou forma de governo em que o Parlamento ocupa um lugar central.

Há também antiparlamentarismo nas atitudes pessoais, típicas nas sociedades democráticas contemporâneas, e que os meios de comunicação social amplificam, de crítica ao trabalho dos parlamentares, que é visto como inútil. Estudos levados a cabo em vários países ocidentais mostram que parte significativa dos cidadãos tem uma perceção negativa do funcionamento do Parlamento como órgão da estrutura do Estado, o que decorre não só da separação do Estado relativamente à sociedade, mas do enfraquecimento do próprio Estado, que não quer ou não pode difundir uma ideologia funcional geral.

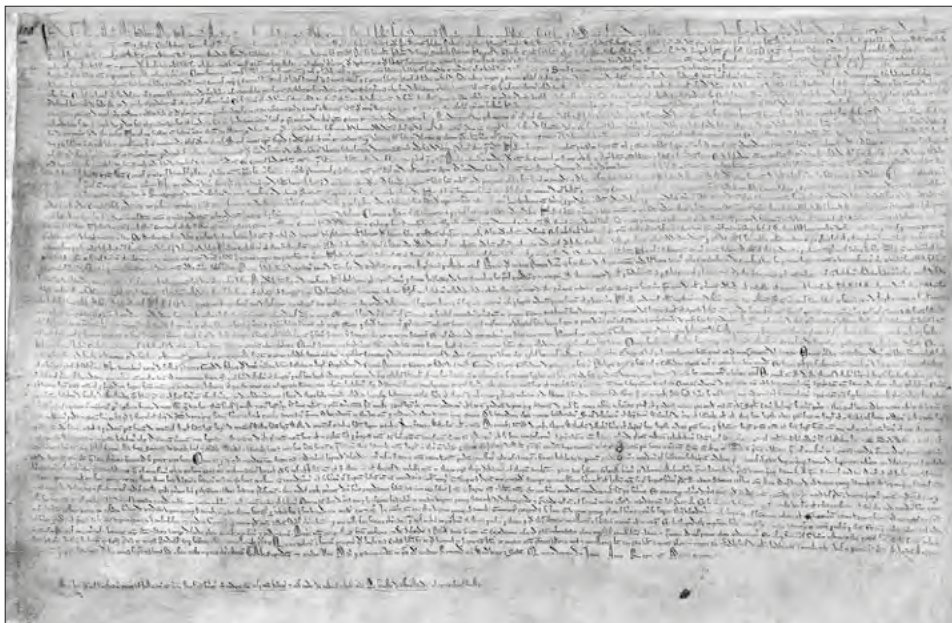
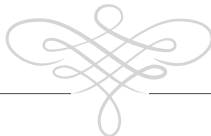
As ideologias e os comportamentos críticos dos regimes parlamentares decorrem do descontentamento das pessoas comuns com a política e traduzem-se, frequentemente, em inovações sincréticas de recuperação de velhas fórmulas, como no caso dos movimentos contestatários

globais de extrema-esquerda e de extrema-direita.

O antiparlamentarismo assemelha-se ao antipartidarismo, mas não são conceitos idênticos. O antipartidarismo é uma reação à ideia de democracia representativa, *i.e.*, de pluralismo partidário, enquanto o antiparlamentarismo é uma reação ao ideário parlamentarista, *i.e.*, à ideia de que existe um órgão de representação da vontade de todos. Está em causa, muitas vezes, não a rejeição da ideia da representação da vontade de todos, mas a aptidão dos Parlamentos para tal. Com efeito, a atividade parlamentar, feita de maiorias e de noções como arco da governação e alternância, tende, em alguns países, como é o caso de Portugal, a excluir alguns partidos das responsabilidades de governo, sugerindo a impossibilidade da representação de todos. Esta é claramente uma fragilidade das democracias contemporâneas. Curiosamente, algumas ditaduras antiparlamentaristas propõem-se representar todos.

Existe parlamentarismo desde que, na Idade Média, ganhou forma, em Inglaterra, a ideia de um Parlamento com poderes próprios e exclusivos. Desde essa altura, existe também antiparlamentarismo, defendido pelo rei e pela aristocracia.

Aristóteles teve o mérito de assinalar que um regime político equilibrado deve incluir três elementos: monárquico, aristocrático e democrático. Rousseau pensou o papel do Parlamento de forma inovadora, mas o seu modelo não é o final. O modelo parlamentarista rousseauiano visou garantir que os elementos monárquico e aristocrático não resvalariam para a tirania porque existiria um órgão de representação da vontade de todos, como espaço de debate e de decisão em matérias essenciais. Nesse ponto reside a diferença do parlamentarismo



Cópia certificada da Magna Carta, 1215.

relativamente ao antiparlamentarismo. Praticamente todos os regimes políticos consagram estruturas de tipo colegial subsumíveis na categoria de assembleia política. O antiparlamentarismo não implica a rejeição de uma figura desse tipo, nem a atribuição de competências relevantes às assembleias, porque todas elas têm competências políticas e/ou legislativas; significa, isso sim, a rejeição do papel primacial da assembleia política no seio do próprio regime ou, melhor dito, a rejeição da possibilidade de debate político e controlo de poderes.

Percebe-se que falamos de parlamentarismo não como forma de governo mas como regime político. Como forma de governo, o parlamentarismo opõe-se ao presidencialismo e ao semipresidencialismo. No plano formal, podemos encontrar estas formas tanto em democracia como em ditadura. Porém, no plano substancial, a ideia de parlamentarismo, precisamente quando contraposta à ideia

de antiparlamentarismo, assume novos contornos. Os fenómenos de antiparlamentarismo verificam-se em todas as formas de governo referenciadas.

Nos regimes parlamentaristas, não só é competência do Parlamento a aprovação dos principais instrumentos de governo, com o orçamento à cabeça, como dele dependem os governos.

Historicamente, o parlamentarismo é o regime político ou sistema de governo em que os ministros do Estado são responsáveis perante o Parlamento como estrutura democrática. Podemos buscar as suas raízes na Magna Carta de 1215, pela qual o Rei João de Inglaterra se obrigou a respeitar as competências do Parlamento em matéria de aumento de impostos. Embora seja uma matéria controvertida, entende a maioria dos autores que a Magna Carta visou combater os poderes concentrados numa só pessoa (o monarca, por excelência) e o favorecimento das ideias do respeito pela lei,



separação de poderes e constitucionalismo, típicos da democracia como regime político.

Existem sucedâneos da palavra “parlamento” a que subjazem diferentes perspectivas sobre a respetiva natureza e função no sistema político. Os constituintes portugueses de 1976, *e.g.*, ao trabalharem o texto da nova constituição democrática, discutiram e rejeitaram várias possibilidades de designação do órgão parlamentar, até se fixarem na proposta de Assembleia da República feita pelo constituinte Mota Pinto. Entre as designações rejeitadas pelos constituintes portugueses estavam “parlamento” e “assembleia nacional”. A rejeição da primeira designação teve que ver com a feição que quiseram dar à forma de governo, que, apesar de ser democrático, não seria parlamentar, mas, conforme as interpretações, semipresidencial ou de parlamentarismo racionalizado. Já a segunda designação foi rejeitada por ser a designação constante na Constituição não democrática de 1933, embora seja ainda o nome da assembleia democrática francesa.

As palavras não são unívocas, mas historicamente as estruturas de natureza parlamentar são típicas de sistemas de governo democráticos e representativos. Coisa diferente é admitir que pode existir antiparlamentarismo tanto em regimes autoritários como em regimes democráticos. Os regimes autoritários são antiparlamentaristas porque rejeitam a centralidade do Parlamento no sistema político e, especialmente, na sua direção. Essa rejeição ocorre de maneira diferenciada, segundo a forma de governo adotada. Nos sistemas de governo mistos ou semipresidenciais de feição autoritária, o governo é o órgão central e não depende politicamente da assembleia política. Mais facilmente depende de uma só pessoa – *e.g.*, do chefe do gover-

no ou do presidente da República – do que de muitas. Típica atitude antiparlamentarista teve a direção política do Estado Novo, em Portugal, no período entre 1933 e 1974. A Constituição portuguesa de 1933 estabeleceu um modelo em que o presidente do Conselho de Ministros respondia politicamente perante o chefe de Estado, mas não perante a Assembleia Nacional. E frequentes vezes se pronunciaram os altos dignitários do regime contra a possibilidade de, à semelhança da Grã-Bretanha, se ter um Parlamento, por considerarem que tal geraria discussões inúteis e infundas, e que o povo português não estaria culturalmente preparado para uma democracia de tipo parlamentar (exemplarmente, a democracia britânica, referida nos discursos dos referidos agentes). O antiparlamentarismo é, pois, uma expressão típica de regimes não democráticos, que normalmente tendem a evitar a palavra “parlamento”. Essa perspectiva está presente em outros elementos da definição ou da prática das assembleias políticas dos sistemas políticos não democráticos, em que os membros das assembleias são escolhidos em eleições não competitivas ou segundo modos alternativos de designação, e o seu mandato é de natureza não representativa. Essas assembleias não têm poderes de fiscalização política e a sua capacidade legislativa é reduzida ou posta sob o domínio de iniciativa e capacidade legislativa do governo.

Como se referiu, também pode existir antiparlamentarismo nos regimes democráticos. Para além das formas referidas, existe uma forma subtil, nas atitudes dos agentes políticos em relação ao papel do Parlamento. É o caso da desvalorização intencional, nos discursos e na ação política, do papel do Parlamento em detrimento de outros órgãos, normalmente do governo. Essa desvalorização pode

ser ideológica, decorrente da existência de resíduos antidemocráticos nos agentes que atuam em contexto democrático, como no caso dos políticos que advogam a suspensão da democracia, sobretudo em períodos de crise, sugerindo que o Parlamento é um fator de instabilidade política, particularmente quando não existe uma maioria parlamentar de apoio ao governo e se impõe a tomada de decisões difíceis. Mas a desvalorização do Parlamento também ocorre por razões práticas, visando a afirmação de uma liderança política. Essa situação pode ocorrer em regimes semipresidenciais ou de parlamentarismo racionalizado, em que os governos respondem perante os Parlamentos num quadro de repartição de competências legislativas entre o Parlamento e o governo. A tendência, neste caso, é para que o líder do governo (ou os líderes dos partidos que suportam parlamentarmente o governo) procure controlar o Parlamento, tornando-o uma extensão do governo. Para esse efeito, a liderança do partido (e do governo) procura escolher líderes parlamentares que lhe sejam obedientes e com propensão a representarem mais os partidos de que são membros do que os eleitores que os escolheram.

Nos regimes democráticos contemporâneos, o Parlamento, por definição, ocupa uma posição de destaque na hierarquia constitucional, gozando de três tipos de competências: políticas, legislativas e de fiscalização. Todas estas competências são importantes, mas, nos finais do séc. XX e inícios do séc. XXI, salvo nos regimes presidencialistas, as competências políticas e de fiscalização tornaram-se preponderantes. Nos regimes semipresidenciais e parlamentares, verificou-se um aumento das competências legislativas dos governos em relação aos Parlamentos, tanto de modo direto

(iniciativas legislativas próprias), como indireto (iniciativas legislativas delegadas pelo Parlamento), beneficiando os governos do facto de terem uma infra-estrutura de apoio à feitura de leis muito mais eficaz do que os Parlamentos. A estes, sobram as competências parlamentares de fiscalização dos atos do executivo. Aqui, o antiparlamentarismo nota-se em atos subtis de dominação dos Parlamentos pelos governos, que chegam a contratar empresas especializadas de advogados para fazerem as leis, o que se repercute na perceção negativa que as pessoas comuns têm do pessoal político, em especial dos parlamentares.

Nas democracias contemporâneas, o maior adversário dos Parlamentos é a opinião pública, conforme comprovam muitos estudos de opinião. Como parte dos processos de comunicação de massas, as transformações tecnológicas apontam para formas alternativas de democracia direta que tendem a desvalorizar o papel dos Parlamentos e que, no limite, podem pôr em causa não só o modelo, mas a própria democracia.

**Bibliog.:** FERREIRA, José Medeiros, *Portugal em Transe*, in MATTOSO, José (coord.), *História de Portugal*, vol. VIII, Lisboa, Estampa, 1993.

JOÃO RELVÃO CAETANO



## Antipartidarismo

Existem duas aceções principais de antipartidarismo: como ideologia contrária à ideia de pluralismo partidário; e como ideologia e posicionamento político e cívico contrários ao monopólio dos partidos políticos, em matéria de representação da vontade popular.

Na primeira aceção, o antipartidarismo é uma ideologia política antidemocrática e antiliberal, que não admite a existência de partidos políticos e se afirma contra as suas práticas. Este tipo de antipartidarismo existe tanto em regimes políticos democráticos como em regimes políticos não democráticos. Na segunda aceção, o antipartidarismo consubstancia um posicionamento orientado para a renovação do sistema político e, em particular, do sistema partidário, visando a renovação das instituições políticas e dos partidos, assim como a sua abertura à sociedade. Existem regimes políticos autocráticos que proíbem a existência de partidos políticos e sujeitam a direcção do Estado a um partido único ou dirigente, consagrando um antipartidarismo juridicamente institucionalizado. Foi o caso da União Soviética até ao seu desmembramento, em 1991, e o caso de Cuba, ainda nos começos do séc. XXI, ambos regimes comunistas. Segundo este modelo, até pode existir mais do que um partido, desde que a direcção política do Estado caiba apenas a um deles, que coordena as actividades dos demais. Foi o que se passou em sistemas políticos como o alemão oriental e o polaco, na esfera de influência da União Soviética, até finais da déc. de 80 do séc. XX, em que o Partido Comunista

era o partido dominante. Curiosamente, na Polónia, foi um dos partidos-satélite do Partido Comunista – o Partido dos Camponeses – que, em 1989, na sequência das eleições parcialmente democráticas para o Senado e a Câmara Baixa, que o regime comunista, sujeito a fortes pressões internas e externas, foi forçado a aceitar, constituiu uma maioria política com o Solidariedade, o autoproclamado sindicato de resistência ao regime, liderado por Lech Walesa, que, no advento da nova ordem, fora legalizado como partido político.

Nos regimes autoritários de direita também encontramos formas de antipartidarismo juridicamente institucionalizado. A Constituição portuguesa de 1933, *e.g.*, consagrava a organização corporativa do Estado, remetendo o seu art. 85.º, § 1.º, para lei especial a determinação dos requisitos de elegibilidade dos deputados, a organização dos colégios eleitorais e o processo de eleição dos membros da Assembleia Nacional. Às eleições gerais para a Assembleia Nacional podiam concorrer forças políticas organizadas, sem o estatuto e o nome de partidos, como foi o caso da União Nacional (UN), braço político do regime. No art. 1.º dos seus estatutos, aprovados pelo dec. n.º 21.608, de 20 de agosto de 1932, podia ler-se que “a União Nacional é uma associação, sem carácter de partido e independente do Estado, destinada a assegurar, na ordem cívica, pela colaboração dos seus filiados, sem distinção de escola política ou de confissão religiosa, a realização e a defesa dos princípios considerados nestes estatutos, com pleno acatamento das instituições vigentes”.

Aprovada a sua constituição e as suas finalidades por lei, ou seja, por vontade da elite política dirigente, verificou-se, pelo rol das responsabilidades que lhe foram atribuídas, que esta associação cívica era

uma força política ao serviço do Estado e do regime vigente. Os estatutos não deixavam margem para dúvidas na definição, quer dos meios de que dispunha a associação, quer dos princípios fundamentais que esta aceitava e se comprometia a propagar e defender ao serviço do Estado e do regime (arts. 3.º e 5.º dos estatutos da UN), o que fez dela o sucedâneo de um partido único. Na presidência da comissão executiva da UN estiveram sempre políticos experimentados afetos ao Estado Novo. No início, esteve o próprio Salazar, ideólogo e chefe do regime; posteriormente, estiveram homens da sua confiança.

Antipartidário se afirmou sempre o doutrinador e político Marcelo Caetano, que sucedeu na chefia do Governo a Salazar, em 1968. O antipartidarismo foi a fórmula alternativa à democracia pluripartidária que Marcelo Caetano definiu para participar no processo político e exercer o poder. Ele, que fora presidente da UN, promoveu a sua substituição pela Acção Nacional Popular (ANP), que dizia não ser democrática, mas que era nova. Os estatutos da ANP foram aprovados a 28 de outubro 1970, quando Marcelo Caetano já era presidente do Conselho, por dois despachos dos ministros do Interior e do Ultramar, publicados no *Diário do Governo*. Os estatutos da “nova” associação foram aprovados com base no disposto no art. 2.º do dec.-lei n.º 39.660, de 20 de maio de 1954, que regulava o modo de criação e funcionamento das associações cívicas. Segundo os estatutos, a ANP era uma “associação cívica destinada a promover a participação dos cidadãos no estudo dos problemas da Nação Portuguesa e a prática das soluções mais condizentes com os princípios fundamentais que professa” (art. 1.º). Nada que, aparentemente, distinguísse nos seus fins a ANP da Associação para o Desenvolvimento Eco-



D.R.

**Marcelo Caetano (1906-1980).**

nómico e Social (SEDES), cujos estatutos foram publicados no *Diário do Governo* nesse mesmo dia, e que se veio a revelar uma influente associação cívica. Constituída por profissionais comprometidos com a mudança do regime, a SEDES, que continuou a existir, distinguia-se, de facto, da ANP, que fora criada para apoiar politicamente o regime e participar em eleições. A organização centralizada e a sua dependência do presidente do Conselho, a ausência de competitividade eleitoral e a restrição dos direitos da oposição tornaram a ANP mais do mesmo e continuaram a garantir, não obstante as intenções de abertura do regime, o monopólio eleitoral da chamada situação sobre a oposição.

Os sistemas antipartidários têm em comum a negação das liberdades fundamentais. Quando muito essas liberdades, como a liberdade de associação ou de expressão, são liberdades formais ou fortemente mitigadas por políticas represoras. A ideia de democracia liberal, por contraponto ao antipartidarismo, consubstancia a exigência de consagração constitucional ou legal de um conjunto



de liberdades fundamentais, designadamente a liberdade de associação. É da liberdade de associação que emerge não só a possibilidade, mas a obrigatoriedade de existência de partidos políticos como condição de existência de uma democracia. A maior parte das constituições políticas democráticas estabelece o monopólio da ação política, pelo menos em determinados tipos de eleições, como sejam as eleições parlamentares, aos partidos políticos, cujas listas podem incluir militantes do próprio partido ou personalidades independentes.

Também existe antipartidarismo em democracia quer nos partidos que programaticamente são contra o pluralismo partidário, quer, sobretudo, nos comportamentos dos dirigentes partidários ou das pessoas comuns que destacam os malefícios provocados pela ação partidária. Em ambos os casos, os partidos são acusados de promoverem o clientelismo e a distribuição de lugares pelos seus seguidores, assim como de promoverem o afastamento dos melhores da vida política, por indisponibilidade destes para participarem nos processos de cooptação e decisão político-partidária de satisfação dos interesses particulares em detrimento do interesse geral. É o domínio da chamada partidocracia ou plutocracia.

Os defensores desta posição não são necessariamente contrários à existência de partidos políticos, mas sim contrários à ação dos partidos existentes ou ao seu monopólio no acesso aos atos eleitorais e, por isso, defendem desde a regeneração dos sistemas partidários e a aposta em formas de democracia direta à possibilidade de candidaturas de listas ou personalidades independentes à generalidade dos atos eleitorais. À falta de melhor, propõem, no seio dos próprios partidos, o abandono do monopólio dos lugares de

representação pelos seus militantes, com a abertura de candidaturas e votação a cidadãos independentes.

Este antipartidarismo é diferente do anterior, tendo concretizado, com sucesso, algumas das suas pretensões em vários sistemas políticos, se bem que com alcance limitado. Em Portugal, é possível existirem candidaturas independentes nas eleições autárquicas. Mas continua vedado o acesso de personalidades independentes – a não ser através dos partidos políticos – a eleições de âmbito nacional, regional ou europeu. Este tipo de antipartidarismo não visa a consagração de um sistema de partido único ou a eliminação do pluripartidarismo, sendo antes uma crítica ao funcionamento dos partidos e uma via para o seu aperfeiçoamento. Estes comportamentos resultam da descrença das pessoas no funcionamento da democracia e, em particular, dos partidos políticos, que se traduz no abaixamento da participação dos cidadãos nos atos eleitorais. Esse facto é mais evidente em sistemas, como o português, em que não existe voto obrigatório, embora também não esteja provado que o voto obrigatório seja a solução para o problema da falta de participação política e a renovação dos partidos. Este antipartidarismo coloca muitos desafios aos decisores políticos, que são chamados a pensar e a não ter receio de mudar as regras do acesso ao jogo político nos sistemas em vigor, ou a mudar os próprios sistemas político e de governo, dando, *e.g.*, maior peso à democracia direta ou participativa, em detrimento da democracia representativa.

**Bibliog.:** BONAVIDES, Paulo, *Do Estado Liberal ao Estado Social*, 8.ª ed., São Paulo, Malheiros Editores, 2007; CAETANO, Marcelo, *Minhas Memórias de Salazar*, 4.ª ed., Lisboa, Verbo,

2006; CUNHA, Paulo Ferreira da, *Repensar a Política. Ciência & Ideologia*, 2.<sup>a</sup> ed., Coimbra, Almedina, 2007; *Id.*, *Pensar o Estado*, Lisboa, Quid Juris, 2009; FREIRE, André et al., *Representação Política em Portugal. Inquéritos e Bases de Dados*, Lisboa, Sextante, 2009; FREIRE, André, e VIEGAS, José Manuel Leite (orgs.), *Representação Política. O Caso Português em perspectiva Comparada*, Lisboa, Sextante, 2009; FREIRE, André et al. (orgs.), *Portuguese Journal of Political Science and International Relations. Cidadãos, Parlamentos e Representação Política. Perspectivas*, n.º 5, 2011; FREIRE, André, e BELCHIOR, Ana, “Ideological representation in Portugal: MPs-electors linkages in terms of left-right placement and substantive meaning”, *Journal of Legislative Studies*, vol. 19, n.º 1, 2013, pp. 1-21; MALTEZ, José Adelino, *O Problema do Estado*, 2 vols., Lisboa, Academia Internacional da Cultura Portuguesa, 1991; MEIRINHO, Manuel, *Participação Política e Democracia*, Lisboa, Instituto Superior de Ciências Sociais e Políticas, 2004; *Id. et al.* (orgs.), *Revista de Ciências Sociais e Políticas. Candidatos, Eleitores e Campanhas Eleitorais: as Eleições Legislativas de 2009 em perspectiva*, n.º 23, 2011; MIRANDA, Jorge, *Fontes e Trabalhos Preparatórios da Constituição*, 2 vols., Lisboa, INCM, 1978; PEQUITO, Conceição et al., “Parliamentary representation in Portugal: deputies’ focus and style of representation”, *Portuguese Journal of Social Science*, vol. 11, n.º 2, 2012, pp. 99-117; REYBROUCK, David van, *Against Elections: the Case for Democracy*, London, Random House, 2016; ROSENBLUM, Nancy L., *Membership and Morals: the Personal Uses of Pluralism in America*, Princeton, Princeton University Press, 1998; *Id.*, *Good Neighbors: the Democracy of Everyday Life in America*, Princeton, Princeton University Press, 2016.

JOÃO RELVÃO CAETANO

## Antipastoralismo

Camilo Castelo Branco, nas *Novelas do Minho*, no prefácio à novela “O comendador”, e a pretexto da leitura de um livro (escrito e oferecido por um seu amigo) sobre o Minho, realiza um irónico exercício de escrita criativa que põe a descoberto duas formas radicalmente opostas de ver e escrever a paisagem rural minhota: a do seu amigo, que viu de paisagem um Minho bucólico; e a sua, o Minho íntimo, menos conforme à pastoral de tradição greco-latina, fortemente impressa na matriz cultural do Ocidente ao longo dos séculos. Depois de Alexandre Herculano com *O Pároco de Aldeia* (1851), foi Camilo quem convocou a vida rural para a centralidade das letras portuguesas e fê-lo, não só mas também, em resposta ao novo olhar realista-naturalista sobre a realidade em geral e o campo em particular; o mesmo olhar que preside ao processo de desmantelamento da falsa éclo-ga que, em *A Cidade e as Serras* (1901), de Eça de Queirós, tanto perturbaria Jacinto, quando confrontado com a existência de fome, pobreza, doença e tristeza entre as famílias trabalhadoras das suas próprias terras. Camilo e Eça testemunham essa outra ruralidade – a antipastoral – que, numa miríade de gradientes, desde Balzac (*Les Paysans*, 1855) e de Zola (*La Terre*, 1887) aos nossos dias, seria roman-ceada por muitos escritores, nacionais e estrangeiros. Na literatura portuguesa, da abordagem mais sentimental de Júlio Dinis e de Trindade Coelho ao horror rural de Fialho de Almeida e de Teixeira de Queirós, contam-se, entre os mais conhecidos: Rodrigo Paganino, Júlio César





Machado, o conde de Ficalho, Alberto Braga, Abel Botelho, Guilherme Gama, Júlio Brandão, etc. A pujança da ênfase realista-naturalista na representação fiel do mundo rural decresceria, mas não se esgotaria, com a viragem para o séc. xx, sendo que, nas primeiras décadas, uma fértil literatura humanista e de realismo social crítico contou com nomes tão importantes como Manuel Teixeira Gomes, Raúl Brandão, Aquilino Ribeiro (a quem se atribui a invenção da literatura regionalista portuguesa), Ferreira de Castro, João Araújo Correia, Vergílio Godinho, José Marmelo e Silva (com a novidade das temáticas da sexualidade adolescente e da homossexualidade) e Miguel Torga, que, nos seus diários, contos rurais e num romance como *Vindima* (1945), se revela como um dos autores que mais e melhor escreveu sobre a ruralidade trágica. A lente distópica sobre o mundo rural atingiria o auge do seu uso a partir do final da déc. de 30, com o movimento neorrealista e seus cultores, de entre os quais: Alves Redol, Manuel da Fonseca, Afonso Ribeiro, Fauré da Rosa, o primeiro Vergílio Ferreira, Soeiro Pereira Gomes, Carlos de Oliveira, o Fernando Namora do ciclo rural, José Cardoso Pires, Urbano Tavares Rodrigues, Mário Braga, Garibaldi de Andrade, Antunes da Silva e Papiniano Carlos. Independentemente da preferência pessoal de cada autor por regiões específicas do país, os autores neorrealistas exploram com grande afinco a descrição dos trabalhos agrícolas e a extenuação humana deles resultante, e denunciam sobretudo o peso da dimensão socioeconómica na perpetuação da dicotomia exploradores-explorados.

Na sequência da ressaca de um neorrealismo marcadamente rural, a literatura portuguesa tendeu a urbanizar-se, passando o campo a ser tema de eleição menos frequente, e encontrando-se aqui e acolá,

e.g. em Irene Lisboa (*Crónicas da Serra*, 1958), Almeida Faria, Rentes de Carvalho (*O Rebate*, 1973), em títulos dos jornalistas Mário Ventura e José Viale Moutinho (*Romanceiro da Terra Morta*, 1988), na obra (ainda de pendor fortemente ideológico) *Amor numa Cama de Cardos* (1990) de António Colaço, e na perspicaz captação do viver rural português pelo escritor holandês Gerrit Komrij (*Atrás dos Montes*, 1997, e *Um Almoço de Negócios em Sintra*, 1999). O apetite pela ruralidade não idílica ressurge, no início de séc. XXI, numa versão poética e agridoce com José Luís Peixoto (*Morreste-me*, 2000; *Cal*, 2007; *Livro*, 2010), na escrita distanciada e enxuta de Tiago Patrício (*Trás-os-Montes*, 2012) e como poderosa sinédoque de um país em decadência com *Madrugada Suja* (2013) de Miguel Sousa Tavares.

A literatura rural portuguesa – que, com algum desprezo, e confusamente, tem sido apodada de rústica, campesina ou regionalista – está longe de se esgotar nas descrições pitorescas da paisagem rural, na dimensão folclorista do castiço popular e na observação etnográfica dos hábitos e costumes rurais (formas de vestuário, habitação, superstição, linguagem, tarefas agrícolas, divertimentos, entre outras). Trata-se de uma vasta literatura que, pela ficção – em novelas, contos, romances, teatro e crónicas –, insufla vida em personagens rurais outrora desconsideradas enquanto objetos de interesse literário e artístico, e fá-lo explorando a importância da ação do meio sobre a fisiologia e a psicologia dessas personagens, nos contextos quer das relações inter-humanas (familiares e comunitárias), quer da relação entre o Homem e natureza, da qual fazem parte decisiva os animais. As representações menos bucólicas no quadro dessas relações são recorrentes e alimentam interessantes leituras, entre elas as que giram em torno do as-



síduo *tópos* do campo como um espaço intrínseca e estruturalmente violento. É comum a violência irromper de um fatalismo telúrico que aprisiona as pessoas à terra e attingir com maior gravidade as que ambicionam fugir a essa subjogação claustrofóbica, feito que não está ao alcance de todas – tal é o caso da Maria Campaniça de *Aldeia Nova* (1942), de Manuel da Fonseca, que anseia e receia quebrar as correntes que a prendem à aldeia que a veria nascer e morrer. Num ponto oposto, estão as personagens que nutrem uma ligação obsidiante pela terra, numa luta diária que extenua umas e outra, e que vai mantendo o Homem no limite da sobrevivência, quando simplesmente não o aniquila. A aldeia, onde todos se conhecem e se cruzam, é um espaço físico e mental invariavelmente disfórico – triste, negro, escuro, frio, sujo – onde não primam as virtudes morais: a inveja (“A luz elétrica” de João Araújo Correia), a maledicência (“Malandro” de Fernando Namora) associada à mentira (com consequências trágicas em “Manuel Maçores” de Trindade Coelho), a avaréza (*Pároco de Aldeia* de Alexandre Herculano) e as superstições (“Bruxedo” de Miguel Torga). Por isso, fugir do campo é fugir de um fim de mundo, migrando para a cidade ou emigrando: uma fatalidade que se tornaria uma das constantes mais importantes da literatura rural portuguesa.

A violência também tem origem frequente em vícios e comportamentos masculinos, como o alcoolismo (o Zé P’reira de *A Morgadinha dos Canaviais* de Júlio Dinis, “Névoa” de Manuel da Fonseca, “O vinho” de Miguel Torga) e o jogo, ambos alimentados na taberna e concretizando-se em vinganças, cenas de pancadaria (“O marrão”, Irene Lisboa) e atos criminosos. Quando atinge o seio da família, a violência masculina desaba sobre mulheres, crianças, velhos e animais; e contem-

pla, com grande regularidade, a dimensão sexual, muitas vezes instintiva e bestializada, e com desenlaces quase sempre dramáticos para as mulheres, particularmente as que entregam a sua honra a amores impossíveis e a fins trágicos, como a prostituição (“Vale de Crugens” de Mário Braga), a loucura (“A maluca d’a dos corvos” do conde de Ficalho) e o suicídio (“Na aldeia” de Ramalho Ortigão). Mas nem todas são filhas da desventura: se algumas mulheres entram na almejada domesticidade do lar, outras, mais despudoradas, ficam-se pelos episódios de sexo casual, que por vezes instigam, sem grandes remorsos da consciência (“Os novinhos” de Fialho de Almeida; “A revelação”, “A festa” e “Prenha dum homem” de Miguel Torga). Porém, quando iniciadas na maternidade, podem ser mães extremosas (“Mater dolorosa” de Trindade Coelho) ou péssimas mães (a Gertrudes de “A ponte do Cunhêdo” de Abel Botelho), e podem ter filhos bons e responsáveis, ou ingratos (“O retrato dos pais” de Alberto Braga), ou até mesmo parricidas (“O sexto filho” de Vergílio Ferreira). É assinalável o apetite sensacionalista da antipastoral pela narração da violência que também atinge as infâncias e as velhices rurais (“A velha” de Fialho de Almeida).

A literatura rural portuguesa é uma chave de leitura fundamental para o entendimento da história cultural e social de Portugal, especialmente quando escrita em negativo – o número, a variedade e a significativa qualidade dos textos literários produzidos à luz de uma antipastoral portuguesa assim o confirmam.

**Bibliog.:** ALMEIDA, Fialho de, *A Cidade do Vício – Obras Completas*, 2.º vol., Lisboa, Círculo de Leitores, 1991; *Id.*, *O País das Uvas – Obras Completas*, 8.º vol., Lisboa, Círculo de Leitores, 1992; BOTELHO, Abel, *Mulheres da Beira*, Lisboa, Círculo de Leitores, 1990; BRAGA,



Alberto, “O retrato dos pais” in *Contos de Oitocentos*, Porto, Fronteira do Caos, 2006, pp. 221-234; BRAGA, Mário, *Nevoeiro. Caminhos sem Sol*, Lisboa, Escritor Lda, 1996; BRANCO, Camilo Castelo, *Novelas do Minho*, 8.ª ed., 1.º vol., Lisboa, Parceria A. M. Pereira, 1971; CARVALHO, J. Rentes de, *O Rebate*, Lisboa, Quetzal, 2012; COELHO, Trindade, *Os Meus Amores*, Lisboa, Ulisseia/Verbo, 2005; COLAÇO, António, *Amor numa Cama de Cardos*, Lisboa, Margem, 1990; CORREIA, João Araújo, *Contos e Novelas: Folhas de Xisto*, 2.º vol., Lisboa, INCM, 2008; DINIS, Júlio, *A Morgadinha dos Canaviais*, Lisboa, Círculo de Leitores, 1992; FERREIRA, Vergílio, *Contos*, 4.ª ed., Venda Nova, Bertrand, 1991; FICALHO, Conde de, “A maluca d’a dos corvos” in *Antologia do Conto Realista e Naturalista*, Porto, Campo das Letras, 2000, pp. 201-207; FONSECA, Manuel da, *Aldeia Nova*, 2.ª ed., Lisboa, Inquérito, 1944; HERCULANO, Alexandre, *Pároco de Aldeia; o Galego*, Lisboa, Círculo de Leitores, 1986; KOMRIJ, Gerrit, *Atrás dos Montes*, Porto, ASA, 1997; *Id.*, *Um Almoço de Negócios em Sintra*, Porto, ASA, 1999; LISBOA, Irene, *Crónicas da Serra – Obras de Irene Lisboa*, 2.ª ed., 7.º vol., Lisboa, Presença, 1997; MOUTINHO, José Viale, *Romanceiro da Terra Morta*, Lisboa, Caminho, 1988; NAMORA, Fernando, *Retalhos da Vida de Um Médico*, Lisboa, Círculo de Leitores, 1975; ORTIGÃO, Ramalho, *Contos e Páginas Dispersas*, Lisboa, Livraria Clássica, 1945; PATRICÍO, Tiago, *Trás-os-Montes*, Lisboa, Gradiva, 2012; PEIXOTO, José Luís, *Morreste-me*, 2.ª ed., Lisboa, Temas e Debates, 2001; *Id.*, *Cal*, 2.ª ed., Lisboa, Bertrand, 2008; *Id.*, *Livro*, Lisboa, Quetzal, 2010; QUEIROZ, Eça de, *A Cidade e as Serras*, Lisboa, Círculo de Leitores, 1980; TAVARES, Miguel Sousa, *Madrugada Suja*, Lisboa, Clube do Autor, 2013; TORGA, Miguel, *Vindima: Romance*, s.l., s.n., 1945; *Id.*, *Contos*, 5.ª ed., Lisboa, Dom Quixote, 2009.

VERA ROCHA PRESCOTT



## Antipatriotismo

O termo “patriotismo” é derivado de “patriota”, que provém de “pátria”, cultismo do latim “patria”. Este vocábulo latino provém de “pater” (“pai”).

“Patriotismo” aparece abonado no *Grande Dicionário Português*, de Domingos Vieira, com a significação de amor, zelo do bem da pátria, encontrando-se neste dicionário novecentista o termo “pátria” provido do significado de “Lugar, cidade ou país em que alguém nasce”. Já em latim “patria” detinha a mesma significação, sendo de relevar o peso semântico da figura masculina na ligação de gênese com a terra natal.

De acordo com o *Dicionário Crítico Etimológico Castellano e Hispánico*, a primeira língua românica a tomar o termo latino “pátria” como cultismo deverá ter sido o italiano, pois já Dante o usara. Segundo os autores do dicionário, em castelhano, o termo já é utilizado em 1440. Já na língua portuguesa o termo “patriota” encontra-se registado em Bento Pereira, na obra *Prosodia in Vocabularium Bilingue, Latinum, et Lusitanum Digesta*, com a significação de “natural da mesma pátria, da mesma terra; ou da mesma tribo”. O termo “patriotismo” foi já usado por António Nunes Ribeiro Sanches, em 1760. Em inglês, o termo “patriotismo” já se encontra abonado em 1755 no *Dictionary of the English Language* de Samuel Johnson. Não reside, pois, em múltiplas ou forjadas etimologias o valor semântico do termo. Mesmo reconhecendo um processo evolutivo semântico similar em várias línguas europeias, com o redimensionamento da escala, que passa da terra natal

à dimensão do Estado, o termo continuará sempre a remeter para o sentido primordial, em jogo com as noções de país e nação. Aliás, nele surpreendemos a invocação a uma paternidade simbólica de uma terra natal, processo de longa duração que começa desde cedo, em suportes discursivos diversos, cristalizado no amor pelas *patriae* – o sentido plural das terras e cidades, de pequena escala, de uma região –, patente na poesia aristocrática dos sécs. V e VI, e que vem até à contemporaneidade, postulando uma atitude afetiva e moral de compromisso para com o país. O termo é, assim, progressivamente apropriado e instalado como referente do léxico político e jurídico, ajudando a construir a história das ideias, dos conceitos e dos dinamismos sociais, decurso incontornável que permite compreender a sua antítese natural – o antipatriotismo.

O conceito e a sua prolixidade semântica estão, naturalmente, carregados de um espesso conteúdo emocional e radicados em sólidas bases civilizacionais e culturais. Na verdade, a fixação do seu substrato cívico-político é precedida de uma intensa cristalização cristã e eclesiástica. À figura central, fundadora e tutelar de Deus e do seu Filho incarnado, Jesus, o cristianismo apõe o verbo, consubstanciado na palavra maior que os textos bíblicos nos transmitem, norte da vivência milenar europeia. No Decálogo, o quinto mandamento dado ao povo de Israel manda “honrar o teu pai e a tua mãe, como te ordenou o Senhor, teu Deus, a fim de prolongares os teus dias, viveres feliz na terra que o Senhor teu Deus te há de dar” (Dt, 5, 16) – projeção do liame inelutável entre o destino fraterno, amoroso e ético da humanidade e a sua geografia de vida. De tal forma a imagem é integradora e persistente que no *Compendio e Sumario de Confessores* da Ordem de S. Francisco, em 1567, escreviam-se estas significativas palavras: “Primeiramente é

de notar, que por país se entendem em este mandamento, principalmente aqueles que nos geraram: e os parentes, a pátria, e amigos dela que nos conservam. E secundariamente os governadores eclesiásticos, e seculares, e os que têm cuidado de nós outros, como são os Tutores, Curadores, Mestres e aios” (ALBUQUERQUE, 1974, 117-118). Para quem não respeitasse ou desejasse algum mal a qualquer destas instâncias, a penitência imposta era a mesma de pecado mortal.

Podemos, pois, nesta base fundadora, perceber duas dimensões que se cruzam e complementam na formação e fixação deste conceito. Em primeiro, o peso intrínseco e a persistência de uma semântica da relação pátria-terra, como lugar de nascimento ou terra natural, em processos discursivos que, ora aliam, pelo valor, a pátria divina à pátria terrestre, ora concebem esta (nas múltiplas entidades territoriais) como último reduto da caracterização dos sujeitos. Disso é exemplo o patriotismo transcultural que Cervantes regista no seu *Don Quijote* e que

*Don Quijote*, de Pablo Picasso (1881-1973).





se revela nas palavras de um mourisco acerca da sua Espanha natal. Não cabendo aqui a discussão sobre a convivência com os termos “nação”/“nacionalismo”, nem sequer a verificação das teses sobre a existência do sentimento patriótico em épocas anteriores à Modernidade, certo é que a intensidade e a escala de um sentido de pertença aparece, ao longo de séculos, indissociável deste conceito. De tal forma que sobre este substrato ideológico, paralelo ao de “naturalidade”, se constrói, paulatinamente, a figura institucional do Estado – no caso português, com avantajada precocidade, pois já em 1106 o conde D. Henrique se intitula “Portugalensium patrie princeps” (*Id., Ibid.*, 99-101). Esse sentido territorial do termo, diríamos mais objetivo, perpetua-se e acentua-se em diversos momentos da história da civilização europeia, nomeadamente nos momentos em que a oposição entre reinos/Estados se encontra mais acesa. Também aqui, o caso português da Restauração (1640-1668) revela bem esta tendência, nomeadamente através dos textos e da panfletária que sugerem este constante papel de defesa da pátria, no sentido da terra, a par do reino (nação) e do rei, terrenos férteis para o enraizamento da dimensão emocional e afetiva do conceito.

Em segundo, revela-se uma noção positiva que repousa mais nos sentimentos, na sensibilidade, nas convicções e nas devoções do que nas instituições, ao ponto de podermos referenciar a existência de uma “fé patriótica”. Esta é uma conceção formada em processo de longa duração, que apenas se torna problemático quando pontualmente afrontado pelo “outro” estrangeiro e/ou inimigo, e que apenas denuncia sinais de falência após a Segunda Grande Guerra e os processos de descolonização, pois deixa de cristalizar os laços que ligam os sujeitos ao seu

país de origem. Para essa formação contribuiu um conjunto de aspetos como a relação do passado com a memória, a construção das identidades e a génese e desenvolvimento da nação e da consciência nacional. Destacamos o valor em presença das identidades comuns, que ultrapassam a dimensão da “natio” (no sentido que a palavra adquire a partir dos sécs. XIII-XIV) e se cristalizam em “arquivos” memoriais mais amplos em termos de escala e de tempo. É o caso da identidade cristalizada no termo “patria communis”, que permite perceber uma continuidade, mas não a única, entre o Império Romano e o ideal manifestado na extensa *christianitas*. No caso da península Ibérica, afirma-se definitivamente a existência de uma pluralidade de poderes e o seu progressivo confronto, no sentido da afirmação da autoridade real e da separação entre a figura do rei e o reino, como entidades dotadas de autonomia e legitimidade próprias. Como duas consequências imediatas temos, por um lado, a ideia de historicidade da própria noção de identidade; por outro, a noção de que será mais correto, para esta época, admitir a coexistência de vários graus e estruturas identitárias.

Apontemos, sinteticamente, alguns aspetos de continuidade e de rutura fundamentais: i) a necessária consciência de comunidade, no caso português, facilitada pelo confronto com o outro/mouro, desempenhando o rei cristão, como chefe dos vassalos e através do processo de reconquista, um papel muito ativo nesta difusão do sentimento de unidade e de pertença – decurso com nova ênfase a partir da segunda metade do séc. xv na divulgação e legitimação de conteúdos identitários face aos outros interesses europeus na expansão, mas também na afirmação do confronto com o outro/étnico; ii) a importância dos fa-

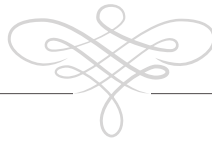
tores políticos e territoriais na formação da nacionalidade, com as fronteiras estabelecidas desde os finais do séc. XIII, necessariamente com repercussões no discurso historiográfico e na simbólica adotada; iii) os públicos recetores deste discurso e desta simbólica situavam-se, numa primeira fase, perto dos respetivos produtores (ou coincidiam mesmo), sendo, no caso do rei, os oficiais, a corte e os grupos de apoio (certas camadas do clero e da nobreza, *e.g.*) –, posteriormente, com o alargamento dos públicos e das novas formas de divulgação (mormente através da tecnologia da imprensa), o tema assume contornos diferentes na sua configuração e na sua expressão (segunda metade do séc. XV e primeira metade do séc. XVI); iv) a difusão do conceito de vassalo “natural”, a partir do séc. XIII; v) a progressiva associação da carga política de alguns dos elementos da simbólica e do discurso historiográfico com a dimensão cultural, em épocas em que a estratégia de poder já impunha outras necessidades; vi) a prolongada manutenção da divisa de Cícero, no imaginário político e na discussão jurídica dos Estados europeus – “mecum patria, quae mihi vita mea multo est carior [a pátria é para mim mais importante que a minha vida]” (KANTOROWICZ, 1951, 473) –, traduzida na alocução “Pro patria mori” (MATTOSO, 1998, 29-30).

Todos estes fatores conduziram a um enraizamento secular que remete para a nossa incontornável condição política e social, formatando a leitura da realidade europeia e deixando pouco espaço para acautelar outras formas de entendimento da vida em comum. Nesse sentido, o antipatriotismo vai eclodindo, pontualmente, em forma e conteúdo, de início sem aporte linguístico, mas com vincada certeza da sua dimensão profunda e vigorosa, misto de sentimentos e de ações – promovendo



**D. Filipa de Vilhena Armando os Filhos Cavaleiros (1801), de Vieira Portuense.**

a repulsa, marginalização e exclusão de todos os que têm iniciativas contra a terra ancestral. Alforge imenso onde cabe todo o tipo de manifestações, estendidas no tempo e do mais variado teor, e protagonizadas por todos aqueles que se opõem aos agentes de poder, ao comum exercício das práticas institucionais e aos detentores dos aparelhos simbólicos. Por essa condição, recolhe essencialmente à dimensão interna de um país e/ou nação. O antipatriotismo é, pois, vivificado e conformado em situações tão díspares e diversas como a luta dos cavaleiros medievais contra a própria pátria, rotulada de pecado por João de Deus, numa altura em que o contexto económico, político e familiar resultava numa prática mercenária em larga escala; ou no pensamento político e jurídico humanista do séc. XVI, tecendo a sua essência pelo expressivo valor da justificação com que o filho podia matar o pai em nome da pátria, concluindo-se da penalização que redundasse, em determinada situação, o acatamento do oposto à ação eticamente prevista; ou ainda pela intensa luta interna que opõe os diversos movimentos e fações políticas



ao longo do séc. XIX, na qual, com frequência, os termos “antipatriotismo” e “antipatriota” passam a estar na ordem regular e frequente do discurso dos diversos intervenientes. Na verdade, como demonstrámos, o conceito encontra-se solidamente fixado na tessitura do seu antípoda – patriotismo –, assumindo este uma dimensão de profundo significado identitário que se revela, por si só, portador de sentido anti.

Por fim, o antipatriotismo como conceito contemporâneo, apoiado nos movimentos ideológicos e filosóficos que nascem no Iluminismo setecentista e no cientismo oitocentista, assume-se como dinamizador e aglutinador de dinamismos também eles políticos, ideológicos e sociais que remetem para outros planos da nossa condição comunitária. Tais movimentos pontuam duras críticas à sustentação patriótica e nacional no estatuto pessoal e cívico dos sujeitos, configurando teorias anarquistas e/ou apátridas e insistindo na vocação planetária do cidadão (“cidadão do mundo”). Defendem, assim, que nenhum indivíduo deverá estar ligado, por obrigação, a um país de origem. Os grupos que aderem a tal tese apostam, paradoxalmente, na dimensão ideológica e racional, esquecendo a dificuldade em vencer e repor uma condição perpetuada pela longa duração da diacronia e pela força do ímpeto sentimental e emocional que sustenta a dimensão do patriotismo.

**Bibliog.:** ALBUQUERQUE, Martim, *A Consciência Nacional Portuguesa. Ensaio de História das Ideias Políticas*, Lisboa, s.n., 1974; ANDERSON, Benedict, *Comunidades Imaginadas. Reflexões sobre a Origem e a Expansão do Nacionalismo*, Lisboa, Edições 70, 2005; BURGUIÈRE, André, e REVEL, Jacques (coords.), *Histoire de la France*, Paris, Seuil, 2000; COROMINAS, Joan, e PASCUAL, Duarte, *Diccionario Crítico Etimo-*

*lógico Castellano e Hispánico*, 3.<sup>a</sup> reimpr., Madrid, Gredos, 1991; GEARY, Patrick J., *O Mito das Nações. A Invenção do Nacionalismo*, Lisboa, Gradiva, 2008; GELLNER, Ernest, *Nations and Nationalism*, London, John Wiley and Sons, 2006; GODINHO, Vitorino Magalhães, *Portugal: a Emergência de Uma Nação*, Lisboa, Colibri/Faculdade de Ciências Sociais e Humanas da Universidade Nova de Lisboa, 2004; HERMET, Guy, *História das Nações e do Nacionalismo na Europa*, Lisboa, Estampa, 1996; HOBBSBAWM, Eric, *A Questão do Nacionalismo. Nações e Nacionalismo desde 1780*, Lisboa, Terramar, 2004; JOHNSON, Samuel, *A Dictionary of the English Language: in Which the Words Are Deduced from Their Originals, and Illustrated in Their Different Significations by Examples*, London, J. & P. Knapton, 1755; KANTOROWICZ, Ernst, “Pro patria mori”, *American Historical Review*, vol. 56, n.º 3, 1951, pp. 472-492; MATTOSO, José, *A Identidade Nacional*, Lisboa, Fundação Mário Soares/Gradiva, 1998; PEIREIRA, Bento, *Prosodia in Vocabularium Bilingue, Latinum, et Lusitanum Digesta*, Eborae, Typ. Academiae, 1697; SANCHES, António Nunes, *Cartas sobre a Educação da Mocidade*, Colonia, s.n., 1760; SMITH, Anthony, *Nacionalismo*, Lisboa, Teorema, 2006; SOBRAL, José Manuel, *Portugal e os Portugueses: Uma Identidade Nacional*, Lisboa, Fundação Francisco Manuel dos Santos, 2012; TORRAL, Luís Reis, *Ideologia Política e Teoria do Estado na Restauração*, 2 vols., Coimbra, Biblioteca Geral da Universidade, 1981-82; VIEIRA, Domingos, *Grande Dicionário Português ou Tesouro da Língua Portuguesa*, 5 vols., Porto, Ernesto Chardron e Bartholomeu H. de Moraes, 1871-74.

ORLANDO MIGUEL GAMA  
ALEXANDRA SOARES RODRIGUES



## Antipedagogismo

Na língua portuguesa, existem os termos “pedagogia”, “pedagogicamente”, “pedagógico”, “pedagogismo”, “pedagogista”, “pedagogium”, “pedagogizar”, “pedagogo” e, em oposição ao quarto vocábulo, “antipedagógico”. Se “pedagogo” tem a sua origem em 1589 e “pedagógico” em 1836 (HOUAISS e VILLAR, 2005, XIV, 6185), os outros vocábulos surgiram no séc. XIX, exceto “pedagógico”, “pedagogium”, “pedagogizar” e “antipedagógico”. Nos dicionários, inclusive nos digitais de editoras nacionais, não surge a menção a “antipedagogismo” ou “antipedagógica”.

Etimologicamente, a palavra “antipedagogismo” é formada por “pedagogismo” (pedagogia+ismo), que aparece, em 1899, no *Novo Dicionário de Língua Portuguesa*, de Cândido de Figueiredo, com o significado de “sistema ou processos dos pedagogos” (FIGUEIREDO, 1939, II, 279). Nos sécs. XIX e XX, o uso do sufixo “-ismo”, por influência do francês, formou inúmeros termos, significando tanto “movimentos sociais, ideológicos, políticos, culturais, opinativos, religiosos e personativos” como uma “doutrina, sistema, teoria, tendência, corrente” (HOUAISS e VILLAR, 2005, XI, 4747-4748). No séc. XXI, tem três significados: “conjunto de princípios, métodos ou características dos pedagogos”, “tendência a excluir tudo o que contraria os preceitos pedagógicos” e “adopção indiscriminada de teorias pedagógicas sem comprovação prática ou científica” (*Id.*, *Ibid.*, XIV, 6185). Segundo o *Dicionário da Língua Portuguesa* da Academia das Ciências de Lisboa, o

termo é pouco usado, constando apenas uma definição: “sistema ou conjunto de métodos, técnicas ou processos usados pelos pedagogos” (*Dicionário...*, 2001, II, 2794). O adjetivo “antipedagógico” surge no dicionário de Cândido de Figueiredo, em 1939, mas já era utilizado pelas elites intelectuais em 1921. Se “antipedagógico” significa “que é contrário aos princípios da ciência da educação, da pedagogia”, apresentando-se como exemplo “métodos antipedagógicos” (FIGUEIREDO, 1939, I, 268-269), a definição de antipedagogismo subordina-se também à de pedagogia, um conceito tendente à criação de neologismos, como é exemplo a expressão “pedagocite aguda”, criada em 1927 por Adolfo Lima.

No quotidiano dos começos do séc. XXI, as noções de pedagogia e antipedagógico tinham-se banalizado, a ponto de a segunda ser, às vezes, utilizada de forma arbitrária, inclusive pelos alunos (*e.g.*, em expressões como: “fazer trabalhos de casa é antipedagógico”). Deste modo, tornou-se difícil definir antipedagogismo ou antipedagogia numa época com uma diversidade de realidades pedagógicas e de modelo(s) de prática(s), e várias modas ditas pedagógicas que poderiam ser “a maior tragédia da educação” (NÓVOA, 2012, 18).

Nos finais do séc. XIX e princípios do séc. XX, surge, com fortes repercussões nos Estados Unidos da América, na Europa e no Brasil, um movimento criado para a renovação do ensino, a escola nova (escola ativa ou escola progressiva), herdeira do pensamento de Jean-Jacques Rousseau e dos pedagogos Heinrich Pestalozzi e Friedrich Fröbe, cujos principais teorizadores são John Dewey e Adolphe Ferrière e que põe em causa a atitude do *magister dixit*, o que inicia uma discussão sobre a educação que se dissemina por vários países ocidentais e leva o meio





intelectual a repensá-la. Em Espanha, esta questão é de tal modo debatida que, em 1902, Miguel de Unamuno publica *Amor y Pedagogia*, onde ficionalmente ridiculariza todos os exageros ditos pedagógicos.

Na história da educação, desde o racionalismo e o naturalismo, pedagogos, filósofos, sociólogos e psicólogos esgrimem e exploram o tema da educação e da pedagogia em detrimento da instrução. Retêm-se aqui alguns pensamentos filosóficos do tratado de pedagogia de Immanuel Kant, quando conclui que o homem só se torna homem através da educação, que lhe é transmitida por outros homens, que antes a receberam. Manuel Antunes acrescentará que a educação é uma necessidade e um dever e, por isso, um problema para a sociedade, e a utilização do anti, um fenómeno no séc. xx, é um dos modos linguísticos que o homem tem para protestar e se opor perante o passado, o presente e o futuro da realidade que pensa e vive.

Em França, a partir dos anos 90 do séc. xx, as querelas educacionais desenvolveram-se de tal modo que os conceitos de pedagogismo e o seu anti foram associados a ideologias políticas. Se, para uns, um determinado pedagogismo é a verdadeira pedagogia de que a escola necessita, para outros, põe-na em causa e enfraquece-a, porque, *e.g.*, colocar a criança no centro do sistema escolar e privilegiar mais a descoberta do saber pelo aluno do que a transmissão do conhecimento pelo professor, pondo em causa a sua autoridade e a tradição, provoca, de imediato, uma mudança de perspetiva na educação. Antes, em 1957, Hannah Arendt já a tinha denunciado quando dissertou sobre a crise na educação, nos Estados Unidos da América, com um cariz político, por influência da “mistura de modernas teorias educativas provenientes da Europa Central, e que consiste numa espan-

tosa salganhada de coisas com sentido e sem sentido” (ARENDDT, 2006, 188), e dos conceitos do progresso e da igualdade de oportunidades. Apresentou-a como um fenómeno global e não exclusivamente local ou nacional e chamou ao séc. xx o século da criança, devido à emancipação e liberdade de ação dadas à criança pela educação moderna, o que, mais tarde, se designou por antipedagogia.

No Brasil, o antipedagogismo foi estudado como uma reflexão crítica contra o pedagogismo burguês, porque “o excesso de pedagogismo e a educação burguesa não servem para um projeto de educação diferenciada, libertadora”, *i.e.*, como “forma de anúncio” (SENRA e SATO, 2007, 165 e 167) para a instauração de outro projeto educativo: a educação ambiental crítica.

Em Portugal, o significado de (anti)pedagogismo depende dos movimentos, projetos e modas educacionais e, principalmente, do modelo racionalista da educação portuguesa que, segundo Jorge do Ó, é criado nos finais do séc. xix como uma herança do Iluminismo. Um dos movimentos mais importantes é o da escola moderna portuguesa, cuja origem teórica está na escola nova e em Célestin Freinet, tendo como principal teorizador o pedagogo Sérgio Niza. Foi criado oficialmente em Portugal, em 1966, e desenvolve a sua ação pedagógica principalmente na formação de professores.

O confronto teórico expõe criticamente os diversos pedagogismos e associa-os a ideologias políticas. Enquanto “a história revelou-nos quanto certos ideais generosos e progressistas foram objeto de programas modernizadores e extensionistas, de raiz autoritária e tecnocrática, em contradição profunda com os princípios democráticos e emancipatórios que os inspiravam”, é necessário analisar criticamente “um certo pedagogismo tradicional de

esquerda” (“crença ingênua” de a “educação progressista conseguir mudar o mundo e transformar a sociedade e a economia”) e não ignorar “um idêntico pedagogismo, ainda que de sinal contrário”, que originou “um novo tipo de pedagogismo – o pedagogismo económico e social –, baseado numa pedagogização extensiva da sociedade e da economia, fazendo corresponder a cada problema económico e social uma solução pedagógica” (LIMA, 2005, 85-86). A análise crítica da educação tem, por vezes, subjacente a vontade de instaurar outras pedagogias educativas, *e.g.*, a de Paulo Freire, que defende que o ato educativo é um ato político. No entanto, o desejo de inovar de muitos pedagogos, professores e escolas, sem uma reflexão e experimentação críticas ponderadas, pode conduzir a um “pedagogismo quase provinciano”, que, cegamente, adere às inovações ditas educativas e considera “inútil e retrógrado” o que foi ensinado assim como os métodos de trabalho desenvolvidos (CEREJEIRA, 2006, 217).

Há valores, princípios e características que devem estar presentes numa escola, independentemente das teorias, dos modelos, dos movimentos, das correntes ou dos projetos que os defendem. Uma eventual antítese não é benéfica para a educação e, por isso, cabe ao professor, no exercício da sua prática docente diária, adaptá-los, reorientá-los e, se for necessário, conciliá-los e até reconstruí-los. Atualmente, a educação portuguesa assenta, principalmente, em leis e programas ministeriais, no projeto educativo de escola/agrupamento, nas escolhas pedagógicas e metodológicas dos grupos disciplinares/dos educadores, na sensibilidade e na razão do professor e dos alunos/turma que leciona. Um docente que exerça a sua profissão há décadas sabe que ensina e partilha conhecimentos e



D.R.

Hannah Arendt (1906-1975).

saberes, desperta a curiosidade, observa, dialoga, ajuda, corrige, valoriza, dá sugestões, promove responsabilidades, concede tempo e autonomia ao aluno para ser e avalia-o, além de ter um idealismo real para acreditar no poder da educação e no que o discente é capaz de fazer. Por outro lado, mostra-lhe, pela sua prática pedagógica, que estudar implica curiosidade, vontade, observação, compreensão, reflexão, pensamento, investigação, conhecimento, aplicação, análise, empenho, esforço, organização, disciplina, trabalho, memória, repetição, reprodução, (re)leitura, (r)escrita, questionamento, tempo, expressão do eu, criatividade.

A escola é um lugar plural de pessoas, de saber e aprendizagem, de estudo, de comunicação, de intercultura e de responsabilidade solidária e cívica. À luz do pensamento de Sérgio Niza, António Nóvoa define pedagogia como sendo história, cooperação, diferença, ética, democracia, diálogo e cultura, o que “lhe permite valorizar a relação humana, ao mesmo tempo como relação social e pessoal” e “assegurando uma relação educativa feita de autenticidade e de respeito” (NÓVOA, 2012, 20). Por



oposição, pode definir-se antipedagogismo e antipedagogia, como anti-história, antiooperação, antidiferença, antiética, antidemocracia, antidiálogo e anticultura. Além disso, um professor tem de ser flexível para se adaptar às circunstâncias dos tempos e não ficar paralisado em apontamentos, doutrinas, teorias, correntes e métodos, talvez já desadequados e ultrapassados, porque tem diariamente um compromisso educativo de conhecimento, sensibilidade e experiência. Sem anular o rigor da sua prática, deve prevalecer o bom senso nas suas decisões pedagógicas, inclusive numa das questões mais difíceis da prática docente, a avaliação.

O atrito que pode ser criado com o antipedagogismo pode levar à falta de qualidade no ensino, que é burocraticamente avaliado pela estatística e pelos *rankings*. Parafraçando Daniel Pennac (PENNAC, 2007, 9), tudo se explica a nível estatístico, mas a nível pessoal tudo se complica, principalmente perante práticas que não despertem a curiosidade dos alunos que, segundo Mark Prensky, já são nativos digitais no séc. XXI. A apatia e a indisciplina surgem e, aliadas à intransigência, levam ao aparecimento do autoritarismo. Por isso, o antipedagogismo é inflexibilidade, intransigência e defesa do autoritarismo.

O antipedagogismo pode ser também uma reação crítica a pedagogias obsoletas ou desadequadas, mesmo que aceites por sucessivas gerações. Mas será que se trata de antipedagogismo ou de antipedagogia ou é o resultado da ação pedagógica de observação, reavaliação e renovação pelos seus agentes? Provavelmente, em Portugal, o conceito de antipedagogismo poderá ser absorvido pelo de antipedagogia, por influência da língua anglo-saxónica, ou não, pelo uso teórico no país, no Brasil e em outras línguas estrangeiras como o francês.

**Bibliog.: impressa:** ANTUNES, Manuel, *Educação e Sociedade*, Águeda, Sampedro, 1973; ARENDT, Hannah, *Entre o Passado e o Futuro. Oito Exercícios sobre o Pensamento Político*, Lisboa, Relógio d'Água, 2006; CEREJEIRA, Manuel, "O ensino do português (pedagogia e pedagogismo)", *Máthesis*, n.º 15, 2006, pp. 211-219; DIAS, José Manuel de Barros, *Miguel de Unamuno e Teixeira de Pascoas. Compromissos Plenos para a Educação dos Povos Peninsulares*, 2 vols., Lisboa, INCM, 2002; *Dicionário da Língua Portuguesa Contemporânea*, 2 vols., Lisboa, Verbo, 2001; FIGUEIREDO, Cândido, *Novo Dicionário de Língua Portuguesa*, 5.ª ed., 2 vols., Lisboa, Bertrand, 1939; HOUAISS, António, e VILLAR, Mauro de Salles, *Dicionário Houaiss da Língua Portuguesa*, 18 vols., Lisboa, Temas e Debates, 2005; JORGE, Ricardo, *Sermões dum Leigo*, Lisboa, Empresa Literária Fluminense, 1925; LIMA, Adolfo, "Instrução primária", *Educação Social*, n.ºs 78-79, 1927, pp. 79-85; LIMA, Licínio, "Cidadania e educação: adaptação ao mercado competitivo ou participação na democratização da democracia?", *Educação, Sociedade & Cultura*, n.º 23, 2005, pp. 71-90; MEIRIEU, Philippe, *Pédagogie: des Lieux Communs aux Concepts Clés*, Paris, Édition Sociale Française, 2013; NÓVOA, António, "Eu pedagogo me confesso. Diálogos com Rui Grácio", *Inovação*, vol. 14, n.ºs 1-2, 2001, pp. 1-23; *Id.*, "Ética, pedagogia e democracia são a mesma coisa", in NÓVOA, António et al., *Sérgio Niza. Escritos sobre a Educação*, Lisboa, Tinta da China, 2012, pp. 17-21; Ó, Jorge do, "Desafios à escola contemporânea: um diálogo", *Educação e Realidade*, n.º 32, jul.-dez. 2007, pp. 109-116; PENNAC, Daniel, *Chagrin d'École*, Paris, Gallimard, 2007; PRENSKY, Marc, "Digital natives, digital immigrants", *On the Horizon*, vol. 9, n.º 5, out. 2001, pp. 1-6; **digital:** SENRA, Ronaldo, e SATO, Michèle, "Antipedagogismo e educação ambiental", *Revista Eletrônica do Mestrado em Educação Ambiental*, vol. 19, jul.-dez. 2007, pp. 165-180: <http://www.remea.furg.br> (acedido a 1 ago. 2013).

HELENA ISABEL JORGE

## Anti<sup>o</sup>peessoanismo

A pesar do vasto consenso, à escala internacional, em torno do merecimento estético-literário da obra de Fernando Pessoa, a verdade, porém, é que por vezes, e em função de motivos diversos, não deixam de surgir avulsamente vozes dissonantes quanto à canonização pessoana. Não significa isto em todos os casos forçosamente um flagrante antipessoanismo, antes dúvidas pontuais em relação ao (suposto) valor imaculado do poeta.

É precisamente o caso da apreciação de Tomás de Figueiredo. Recenseando, em dezembro de 1942, para o jornal *Aléo*, o volume *Poesias*, em texto intitulado “Acerca de Fernando Pessoa”, o escritor não poupa nos elogios, como se nota sem custo: “Por não ser lugar-comum que Fernando Pessoa seja um poeta dos maiores – dos maiores de todos os tempos – o senhor grande público guarda presente reserva, posto em guarda, à espera da necessária definição dogmática, receoso de fazer triste figura, de comer gato por lebre. Para mais é detestador de poetas: – seres na verdade inúteis para quem prescinde de alma, seres até prejudiciais por longe da vida prática, a única a que é sensível” (FIGUEIREDO, *Aléo*, 30 dez. 1942, 2). A estima por Pessoa é evidente. Não obstante, Tomás de Figueiredo não se inibe de apontar falhas, pois para um autor tão purista como ele, tão zeloso da sintaxe robusta dos nossos clássicos – com predileção especial pelo P.<sup>o</sup> António Vieira e por Camilo Castelo Branco –, atingir o esplendor da língua no seu aparato vernáculo seria pouco menos do que crime indefensável. Pessoa não estaria por vezes

à altura da língua-pátria, na medida em que padeceria da especificidade de certas construções artificiosas, *i.e.*, contrárias ao vernaculismo sintático. Assim, o recenseador não deixa de criticar no verso pessoano a falta de uma matriz lusa: “Os futuros ensaístas – e muitos merece ter e terá – marcarão ainda, estou certo, quanto por vezes empregou uma linguagem inexistente, nem arcaica nem de hoje, uma linguagem de ordenação artificiosa, fora da índole e natural evolução do idioma, uma linguagem inventada com palavras portuguesas mas que à sintaxe portuguesa não pertence e da qual, a um primeiro aspeto e superficial exame, se afigurasse retrocesso”. Em todo o caso, assegura logo a seguir Tomás de Figueiredo, em jeito de condescendente justificação, Pessoa denota alguma coragem e uma retórica compreensível: “Ao repararem como o poeta, em tantos passos, escreveu como todos os que bem escrevem, concluirão

Fernando Pessoa (1888-1935).





que, muito ao contrário do que levianamente poderia supor-se, ele não quis, de vontade, tais construções defeituosas, não pretendeu ser original buscando a originalidade em fazer o contrário dos outros, não pretendeu formar escola à parte, e, apenas, por acidental e momentânea deficiência de expressão, optou corajosamente por dizer em mau português o que pretendia, de preferência a procurar circunlóquio elegante, menos ajustado com a ideia a exprimir”. Seja como for, nota-se perfeitamente que, segundo Tomás de Figueiredo, Pessoa carece de portuguesismo na forma expressiva. Se lhe elogia o talento, não se inibe, como que por imperativo patriótico, de lhe censurar a falta do manejo da língua enquanto valor patrimonial (o que os clássicos ensinam). Exemplo suficiente disso acha-se ainda nesta passagem: “E hão de aproximá-lo de Antero, na originalíssima expressão poética dessa torturada sede, embora Pessoa, menos disciplinado, passe atrabiliária e desconcertantemente da afirmação para a negação” (*Id., Ibid.*, 3).

Se Tomás de Figueiredo não chega a ser propriamente antipessoano, como dissemos, o mesmo não se poderá seguramente afirmar de Mário Cesariny. Em *O Virgem Negra*, livro altamente irreverente, não menos satírico e assaz virulento, o poeta, visando uma dessacralização extrema, compraz-se em construir uma muito singular, desde logo porque marcadamente maldizente, biografia de Pessoa (o Virgem Negra), “abjeto e miserável indivíduo”, como a certo passo o qualifica Cesariny por interposta presença de Álvaro de Campos (CESARINY, 1989, 64). Em composições não raramente corrosivas e num inconfundível estilo, aquele pelo qual os versos, com um léxico bem rasantemente, mas também estridente, não receiam a expressão da vulgaridade, posto que apetrechados de notáveis invocações in-

tertextuais, Cesariny pronuncia-se sobre a poesia de Pessoa e sobre umas quantas matérias pessoanas (nomeadamente a teoria da heteronímia, os poetas admirados por Pessoa ou a inspiração aristotélica e platónica). O ataque à aura pessoana, digamo-lo assim, é detetável sem dificuldade logo no subtítulo do livro, significativamente enunciativo do tom irónico, cáustico e mordaz da obra: *FERNANDO PESSOA Explicado às Criancinhas Naturais & Estrangeiras por M. C. V. Who Knows Enough about It Seguido de LOUVOR E DESRATIZAÇÃO DE ÁLVARO DE CAMPOS pelo MESMO no Mesmo Lugar. Com 2 Cartas de RAUL LEAL (HENOCH) ao Heterónimo; e a Gravura da Universidade. Escrito & Compilado de Jun. 1987 a Set. 1988.*

Quanto aos poemas, eis alguns trechos bem ilustrativos do propósito antipessoano de Cesariny: “Os meus versos ingleses!... Lá se foderam/(1904-1921) dezassete anos,/Quantos já tinha de floresta de enganos/Quando meteram no um só cano “Herzog”/The little thing that I was/O pequeno lord que eu era (e continuei a ser)/Até mais não poder (até morrer)” (*Id., Ibid.*, 26); “E maior do que todos, a rodos, de todos os modos,/O Bernadim [Ribeiro]! Eh, Bernadim/Que não vieste contra mim/Que quando a ti vim, Bernadim,/Já só pude o ‘Livro do Desassossego’/E de Bernadim fiz Bernardo [Soares]/Que é outra cara de parvo” (*Id., Ibid.*, 27-28); “Lúcido, sim. Lúcido até às fezes./Até às alças dos atilhos das calças/Até me pôr a olhar para mim a andar/A parar para melhor observar/Como entrava e saía do Jardim da Estrela/Quando ia para debaixo da janela da Ofélia/Para ela ver que eu ia, que não faltava,/E eu era ela que me olhava cabisbaixo/No cimo da janela dela em baixo.../Lúcido! Sim! E medonho. Ou bisonho./Tirado do natural./‘Autocêntrico mudo’/É o melhor diagnóstico sisudo/

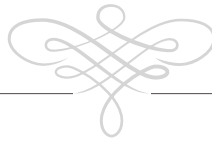


Para boletim de morto no hospital” (*Id., Ibid.*, 33-34). E ainda sobre a relação de Pessoa com Ofélia (e aqui não há como não recordar “Cartas de amor” de Álvaro de Campos): “A Nini Bèbèzinho/Do Ibi/Dá Ófêli/Bjinho?” (*Id., Ibid.*, 63).

No que respeita aos heterónimos e à sua relação com Pessoa, a des-sublimação não poderia ser maior: “O Álvaro gosta muito de levar no cu/O Alberto nem por isso/O Ricardo dá-lhe mais para ir/O Fernando emociona-se e não consegue acabar./O Campos/Em podendo fazia-o mais de uma vez por dia./Ficavam-lhe os olhos brancos/E não falava, mordida. O Alberto/É mais por causa da fotografia/Das árvores altas nos montes perto/Quando passam rapazes/O que nem sempre sucedia./O Fernando o seu maior desejo desde adulto/(Mas já na tenra idade lhe provia)/Era ver os hêtêros a foder uns com os outros/Pela seguinte ordem e teoria:/O Ricardo no chão, debaixo de todos (era molengão/Em não se tratando de anacreônticas) introduzia-/Se no Alberto até à base/E com algum incômodo o Alberto erguia/Nos pulsos a ordem da Kabalia/Tentando passa-la ao Álvaro/Que enroscado no Search mordida mordida/E a mais não dava atenção./O Search tentava/Apanhar o membro do Bernardo/Que crescia sem parança direção espaço/E era o que mais avultava na dança/Das pernas do maço da heteronímia/A que aliás o Search era um pouco emprestado/Como de ajuda externa (de janela do lado)/Àquela endemonia/Hoje em dia moderna e caso arrumado./Formado o quadrado/Era quando o Aleyster Crowel aparecia./‘Iô Pan! Iô Pã!’, dizia,/E era *felatio* para todos/E pão de ló molhado em malvasia” (*Id., Ibid.*, 70).

Manifestamente antipessoano é Vasco Graça Moura. Não é ocioso dizer que o seu antipessoanismo se define na referên-

cia ao horizonte camoniano. Pelo menos, lendo “Notas sobre a *Mensagem*”, texto publicado, em 2010, na revista *Ler* e republicado depois em *Discursos Vários Poéticos* (2013), é fácil percebê-lo. O que, em rigor, Vasco Graça Moura faz é interrogar o contributo épico do livro de Pessoa a partir da presença tutelar da epopeia camoniana. Senão vejamos: “a visão histórica implícita na *Mensagem* é muito tradicional e esquemática, quase se limitando aos protagonistas heroicos de portugueses que Pessoa também eleva à categoria de semideuses”, escreve Graça Moura. E antes disso, comparando Pessoa com Mário Beirão (*O Último Lusíada e Lusitânia*), não se abstém de observar sem complacência que a “fantasmagoria de Pessoa é mais heráldica e hierática, mais seca e mais descarnada, digamos mesmo, mais abstratamente ‘desumanizada” (MOURA, 2013, 18). E ainda na mesma página, enfatizando implicitamente a inferioridade de Pessoa face a Camões: “Pessoa nunca compreendeu que, para engendrar uma epopeia, teria sido também necessário incluir nela uma dimensão lírica, em especial no tocante ao amor, às suas várias formas, aos seus casos concretamente considerados, à sua possível dimensão ontológica e até cósmica. Acontece com a *Íliada*, a *Odisseia*, a *Eneida*, a *Divina Comédia*, o *Orlando Furioso*, *Os Lusíadas*... Na *Lusitânia*, ‘A monja’ é um poema de amor e distância” (*Id., Ibid.*). Não é preciso especial clarividência para perceber que a referência final a Mário Beirão serve para desconsiderar Pessoa sem mercê. Ou seja: como poderia Pessoa, nesta questão da epopeia, ombrear com Camões, sendo que nem sequer se acharia à altura de um Mário Beirão? Transcrevendo a seguir um trecho de um artigo de Pessoa publicado, em 1924, no *Diário de Lisboa* e onde o autor da *Mensagem*, referindo-se a Camões, desconsidera a admiração pela



lítica, Graça Moura, rebatendo as críticas de Pessoa e assumindo-se como indefetível camoniano, tece diversas críticas ao poeta. A propósito, *e.g.*, da figura do Mostrengo: “não pode [‘O Mostrengo’] deixar de ser lido em correlação paradigmática com o Adamastor (também presente em Beirão), mas em versão empobrecida precisamente pelo escamoteamento de toda e qualquer veleidade lírico-amorosa na *Mensagem*. E ali, até o homem do leme não faz mais do que insistir em passar os tão camonianos ‘vedados términos’ (*Lus.*, V, 41). E os filhos varões de D. João I são figuras da *Mensagem* em evidente recorte paradigmático da ‘íncrita geração, altos infantes’ (*Lus.*, IV, 50)...” (*Id.*, *Ibid.*, 19). E referindo-se a uma afirmação de Pessoa na edição de 13 de outubro de 1923 da *Revista Portuguesa* (“Literariamente, o passado de Portugal está no seu futuro. O infante, Albuquerque e os outros semideuses da nossa glória esperam ainda o seu cantor”), riposta Graça Moura, assumindo muito claramente o seu antipessoanismo, desta forma: “Como sou bastante antipessoano, talvez haja quem se surpreenda por me ouvir opinar que há na *Mensagem* alguns belos poemas e alguns belos versos, de par com outras coisas patentemente falhadas e desinteressantes. Mas já ninguém se espantará de me ouvir considerar aquela afirmação de que ‘literariamente, o passado de Portugal está no seu futuro’ uma portentosa parvoíce, à maneira, para mim insupportável, de muitos paradoxos pessoanos do mesmo tipo” (*Id.*, *Ibid.*, 19). É difícil, convenhamos, dizer pior. Dir-se-ia que Graça Moura pretende nada menos do que arrasar Pessoa, e o que vem a seguir não desmente essa pretensão. Graça Moura prossegue a sua análise pessoana desconsiderando o poeta. Basta reparar na forma pouco menos do que demolidora como aprecia globalmente a *Mensagem*:

“A *Mensagem* é um ciclo poético com algumas belas coisas e com algumas coisas menores, em que talvez não falte a imaginação, mas em que faltam a paixão e o pensamento, isto para recorrer às categorias do próprio Pessoa. Corresponde a um sentido muito pouco consistente da identidade nacional, concebida, mais do que vivida, em termos de um Saudosismo estático e estéril, que foi com toda a probabilidade o mais nacionalmente inabilitante dos movimentos intelectuais da nossa história cultural”; “É também uma seqüência de figuras hábil e abstratamente elaboradas no vazio onírico de uma História cujo sentido Pessoa, poeticamente, só percebeu em termos fantasmáticos e ultrapassados e cujo desembocar na sua própria atualidade ele concebia, afinal, como correspondente a um desfile de heróis de antigamente resvalando para o ‘nevoeiro’ de agora” (*Id.*, *Ibid.*, 20-22).

O que parece estar em causa nestas depreciações pessoanas de Vasco Graça Moura é, em boa verdade, o seu camonismo empenhado. Camonismo esse ainda por cima visivelmente instigado pelas críticas que Pessoa teceu ao autor de *Os Lusíadas*. Como salta à vista, Camões, para Graça Moura, é o único autor épico digno desse nome, sendo Pessoa, por assim dizer, uma pálida imitação do seu predecessor quinhentista. Tanto mais que por ele seria influenciado, prova indesmentível da superioridade estético-literária de Camões. A conclusão final de Graça Moura vai toda nesse sentido: “Mas Pessoa está ‘só e sonha saudade’ através da História. E, se o nevoeiro significava a decadência (já personificada no Doido cujo retrato terrível se hipostasiava a Portugal em *Pátria* de Junqueiro), até nisso ele estava a ser influenciado por Camões” (*Id.*, *Ibid.*, 22). Em suma, dir-se-ia que Graça Moura avalia Pessoa em sede camoniana, vale dizer, fazendo um contraste entre ambos os

autores a partir do qual reivindica muito nitidamente a sua militância camoniana. Fica de fora destas considerações genéricas – e ao mesmo tempo um tanto minuciosas, sempre que está em causa uma progressão argumentativa conducente à desconsideração de Pessoa – o que confere ao poeta não pouco estatuto canónico: a heteronímia. Essa é a razão principal pela qual a crítica de Graça Moura perde fatalmente fundamentação sólida. Porque, apesar de deixar evidente o seu ponto de vista, Graça Moura não pode resumir a relevância do poeta à *Mensagem*; e, mais, à *Mensagem* filtrada pela epopeia camoniana, de que Graça Moura foi um fino conhecedor, como sabemos. Ao fazê-lo abdica da indispensável condição de legibilidade do poeta que são os heterónimos.

A descanonização de Pessoa às mãos de Graça Moura nota-se ainda num texto, muito sugestivamente intitulado “Fernando Pessoa e a inflação”, igualmente publicado em 2010 na revista *Ler*. Nele, e após assinalar, sem grande força persuasiva, um certo declínio no tocante à “inflação pessoana”, Graça Moura refere-se a Bernardo Soares. Como seria de esperar, a referência ao semi-heterónimo não abona a favor do ortónimo, antes serve para reforçar a indiferença que por este nutre. E à falta de razões verdadeiramente credíveis, sobra uma bem subjetiva (“Fernando Pessoa não me apetece”): “No que toca a Bernardo Soares, já tive a ocasião de manifestar o quanto ele me deixa indiferente. É mais ao menos o que acontece com o diário de Amiel que, de resto, o precede em vários aspetos de uma analítica exaustivamente desagregadora de si mesmo e da manifestação de um sentimento de vazio e da falta de interesse de tudo o que constitui o mundo. De facto, mesmo quando consegue ser interessante, Fernando Pessoa não me apetece” (*Id.*, *Ibid.*, 24).

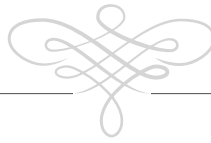


D.R.

Vasco Graça Moura (1942-2014).

E se dúvidas ainda houvesse sobre o antipessoanismo de Vasco Graça Moura, bastaria atentar no texto “Contra Bernardo Soares”, lido no Centro Cultural de Belém em maio de 1998 e publicado em *Contra Bernardo Soares e Outras Observações* do qual extraímos, entre outros possíveis, este eloquente excerto: “não há nestas páginas desespero nenhum. Nem crítica, nem inconformismo, nem revolta, nem expressão de uma humanidade de sentimentos e de convicções, nem mesmo um princípio de silêncio que, sendo ontológico quanto ao nada que propõem, elas se encarregam de desautorizar enquanto prática loquaz e diuturna. Há, sim, o contrário de tudo isso, no que acaba por tornar-se a sobrançeria sentenciosa e alheia de tudo, em virtude do ‘privilégio’ da detenção de um não-saber. E depois, seria o próprio autor o primeiro a dar-me logo razão, no que me tiraria a razão de eu me pôr a afirmar a perfeita inutilidade delas para o prazer ou para o sacrifício da leitura, para a crueldade ou para o lenitivo da reflexão” (MOURA, 1999, 142). É impossível não ver nestas palavras uma crítica contundente ao *Livro do Desassossego*. E a crítica aqui é visível em função de uma imitação, com notória intenção





de o denegrir, do texto pessoano. Por outras palavras, se Vasco Graça Moura se dá ao cuidado de escrever um longo texto com o seu quê de hermético, ou melhor, com uma retórica vácuca e por isso de duvidosa rentabilidade para efeitos de compreensão estético-literária e filosófica, fá-lo, em jeito de inegável paródia, para denunciar (e enunciar) a (suposta) eloquência inócua de *O Livro do Desassossego*.

Outro autor que alinha pelo mesmo diapasão de Graça Moura é António Lobo Antunes. Em longa entrevista concedida ao jornalista João Céu e Silva, a dada altura, sobre autores canónicos inexistentes nas livrarias, surge o nome de Pessoa: “Não me lembro de ver *Os Lusíadas* na bancada de uma livraria. Ou o Antero ou o – estou a inventar nomes – Bocage, o Nobre, o Cesário... O Pessoa, sim, na altura em que estava na moda, mas agora está outra vez a desaparecer” (SILVA, 2009, 294). Se não fica claro se Lobo Antunes deplora ou não a ausência de Pessoa das estantes das livrarias, o certo é que mais à frente não resiste a dizer o que pensa do poeta nestes termos pouco abonatórios: “Eu nunca fui grande admirador do Pessoa, mas dá-me ideia de que ele se está a esbater outra vez. Eu fico frio com Pessoa, porque a poesia ortónima não me entusiasma muito. Se o Álvaro de Campos é aquilo, é melhor ler o Walt Whitman. O Ricardo Reis são aquelas odes pindéricas. *O Livro do Desassossego*... Deve ser um crime o que eu estou a dizer, mas aquilo é uma série de lugares-comuns. Não me entusiasma nada e é um livro que teve um sucesso muito grande em França, uma coisa louca – muito mais do que nos países anglófonos – e está tudo publicado” (*Id., Ibid.*, 295).

Noutras entrevistas, Lobo Antunes, sempre que a ocasião se proporciona, desvaloriza Pessoa. Numa, fá-lo, na senda de Graça Moura, por contraposição à lírica camoniana, enaltecendo-a relati-

vamente à de Pessoa, pelo seu “lado profundamente humano”, vertente que caracterizaria em apreciável grau “a poesia do Camões, ao contrário da de Fernando Pessoa. A poesia dele [Camões] tem um lado carnal, de sangue, de vinho” (ARNAUT, 2008, 102). Mais explicitamente ainda: “O Camões gostava de amar, gostava de comer... Ao contrário do Fernando Pessoa, que era um chato” (*Id., Ibid.*, 110). Outro exemplo, ainda com pano de fundo camoniano: “Não gosto do Fernando Pessoa nem do pensamento dele, nem sequer da poesia dele, acho que ele é o Tomás Ribeiro deste século, todos os séculos se tenta arranjar um poeta melhor do que o Camões. Acho que ele é um bom poeta[,] mas não é um poeta extraordinário” (*Id., Ibid.*, 156). Noutra entrevista, contradizendo-se, Lobo Antunes, “apesar de tudo”, considera Pessoa superior a Tomás Ribeiro, mas não o suficiente para não integrar o rol de autores menores que procuraram, século após século, superar Camões e, afinal, não resistiram à obliteração do tempo ao invés de Camões: “Reparou que, em todos os séculos, havia um escritor melhor do que o Camões? Olhe, o Tomás Ribeiro no século XIX, o desembargador Gabriel Ferreira de Castro no século XVIII... Todos considerados melhores do que ele! Mas acabaram por passar, e o Camões fica! É como o Pessoa, que me parece, apesar de tudo, melhor que o Tomás Ribeiro!” (*Id., Ibid.*, 289). No mesmo sentido: “Todos os anos se descobre um poeta melhor que o Camões, o Tomás Ribeiro, no século XIX, o Fernando Pessoa no século XX, e, no entanto, eles passam e o Camões fica” (*Id., Ibid.*, 482). Ou então: “Eu gosto do Camões porquê? Porque é da minha família. Fernando Pessoa não é, por exemplo. Gosto da sensibilidade do Camões, continuo a achar que ele inventou o português tal qual a gente o fala ou sente” (*Id., Ibid.*,



299). Como se vê, Camões é sempre a medida pela qual se avalia Pessoa, e isso de um modo assaz ambivalente, por assim dizer: gostando-se de Camões, dificilmente se gostará de Pessoa. E de um modo lapidar (e inclemente): “O Pessoa está muito sobrevalorizado... O Alberto Caeiro acho muito fraco, algum Ricardo Reis, algum Álvaro de Campos eu gosto, a prosa acho miserável”. Quanto a *O Livro do Desassossego*, a resposta não se faz esperar, vem direta e virulenta: “Acho uma porcaria” (*Id.*, *Ibid.*, 339).

Muito curiosamente, existiria, a crer em Eduardo Lourenço, uma notória semelhança compositiva entre Pessoa e Lobo Antunes enunciada num soneto daquele. Em ambos, digamos, a composição literária obedeceria a uma espécie de transe mediúnico que funcionaria como combustível criativo: “Uma vez o Eduardo Lourenço estava a dizer: ‘Ah, tu fazes-me lembrar um soneto de Pessoa...’ Fiquei logo de pé atrás, não é? A minha relação com Pessoa... É aquele que começa: ‘Emissário de um rei desconhecido/Eu cumprio informes instruções do além...’ E depois começa a aparecer uma coisa, uns filamentos, umas frases, um esboço de história” (*Id.*, *Ibid.*, 550).

**Bibliog.:** ARNAUT, Ana Paula (ed. lit.), *Entrevistas com António Lobo Antunes 1979-2007: Confissões do Trapeiro*, Lisboa, Almedina, 2008; CESARINY, Mário, *O Virgem Negra*, Lisboa, Assírio e Alvim, 1989; FIGUEIREDO, Tomás de, “Acerca de Fernando Pessoa”, *Aléo*, 30 dez. 1942, pp. 2-3; MOURA, Vasco Graça, *Contra Bernardo Soares e Outras Observações*, Lisboa, Campo das Letras, 1999; *Id.*, *Discursos Vários Poéticos*, Lisboa, Verbo, 2013; SILVA, João Céu e, *Uma Longa Viagem com António Lobo Antunes*, Porto, Porto Editora, 2009.

SÉRGIO GUIMARÃES DE SOUSA

## Antipetrarquismo

Antipetrarquismo é a designação usada para referir o posicionamento daqueles autores que, sobretudo a partir do séc. XVI, sem que a admiração generalizada pela obra de Petrarca fosse posta em causa, questionaram a sua lição, submetendo-a a recriações de natureza mais ou menos profunda, normalmente em sentido irónico ou em tom de paródia, mas sempre deixando antever uma velada intenção crítica e uma necessidade evidente de criar fora da unanimidade dos cânones dominantes. Pode, pois, considerar-se que o antipetrarquismo decorre das reservas suscitadas pela imitação da obra de Petrarca e dos poetas que o emularam sem que, no entanto, a validade do modelo criado pelo vate italiano e disseminado pelos poetas ditos petrarquistas fosse abalada nos seus fundamentos intrínsecos. Apesar de configurar uma tendência subalterna no panorama literário do humanismo renascentista, o antipetrarquismo caracteriza-se por pôr em questão a hegemonia do modelo divulgado por Petrarca, quer em termos temáticos, quer estilístico-formais.

É consabida a importância de Petrarca para a renovação das práticas literárias e dos códigos estéticos no quadro do Renascimento, época marcada por profundas alterações tanto no plano das letras e das artes, como no da história cultural, social e civil da Europa dos sécs. XV e XVI. Tendo por suporte o humanismo, baseado na redescoberta e no conhecimento profundo dos textos clássicos greco-latinos, dos quais emergia uma imagem positiva do Homem e do mundo capaz de



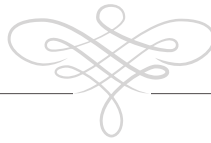
superar a visão alegórica e teologal característica da Idade Média, o Renascimento significou a afirmação do paradigma antropocêntrico concebido a partir da consciência da importância do Homem enquanto criação de Deus, dotado de razão e da capacidade de agir sobre a realidade circundante. Assistiu-se assim a uma mudança de percepção em relação aos termos que constituem a tríade Deus-mundo-Homem, adquirindo este último uma preponderância que levou a reconhecer o seu valor enquanto indivíduo.

Neste contexto, Petrarca assumiu um papel fundamental, na medida em que marcou um ponto de inflexão definitivo entre as mundivências medieval e renascentista, nomeadamente no que diz respeito à forma como a figura do poeta passou a ser apreciada. O poeta de Arezzo foi o primeiro intelectual dedicado inteiramente à criação literária, afastando-se da sociedade mundana e mantendo com as instituições mais prestigiadas da época – a Igreja e a corte – uma relação de representatividade, mas ao mesmo tempo de independência. Ele personifica assim o novo modelo emergente de intelectual-cortesão, o qual constitui o ideal humano do período em causa; a sua poesia, por seu lado, representa a codificação estética e literária de tal ideal de vida. Deste modo o *Canzoniere*, reconhecidíssimo repositório da poesia lírica de autoria petrarquiniana, que associa a um refinamento linguístico a expressão íntima do mundo afetivo e sentimental do próprio autor, instituiu-se como a materialização programática do género lírico de feição autobiográfica e confessional, na qual podiam ser encontrados os temas, os estilemas e as macroestruturas formais tidas como o acme do engenho poético. Petrarca passou assim a ser objeto de imitação “como poeta que criara um requintado e paradigmático repositório estilístico-formal, mas que de-

via também ser imitado como poeta que modelarmente realizara a sua obra poética como um ‘espelho de vida’ (não se excluindo deste juízo uma positiva valoração ética)” (SILVA, 1994, 181-182).

O prestígio de Petrarca assumiu tais proporções que não será exagero afirmar que o idioleto por ele criado domina toda a produção lírica europeia do período renascentista, ao ponto de se tornar “un hábito, una costumbre social, una cuestión de moda y de buen gusto dentro de la sociedad refinada y culta de la época [um hábito, um costume social, uma questão de moda e bom gosto dentro da sociedade refinada e culta da época]” (GARRIDO, s.d., 14). Tal equivale a dizer que a obra do poeta italiano foi objeto de inúmeras traduções, imitações e comentários, dando origem ao denominado petrarquismo convencional, que se traduziu no aparecimento de glossários, rimários e mesmo miscelâneas de poemas escritos à maneira de Petrarca e adaptáveis às mais diversas situações. Este cenário de saturação gera um contexto que permite compreender o fenómeno do antipetrarquismo como manifestação de um desejo de oposição à tendência para uma prática imitativa estrita, marcada pela invariabilidade e pela cristalização dos processos criativos.

Com efeito, nem toda a produção artística e literária do Renascimento se conforma com o cânone proposto, praticado e apreciado pelas elites culturais. Pelo contrário, existiram manifestações poéticas não hegemónicas, mas antes que deixam de manifesto uma certa heterogeneidade face ao paradigma dominante. Tais manifestações podem ser classificadas como antipetrarquistas por apresentarem como característica definitiva principal o facto de se contraporem aos cânones ideais de beleza e de harmonia estética teorizados pelos humanistas renascen-



tistas e apropriados por Petrarca e pelos poetas petrarquistas. Ou seja, por porem a nu o desajustamento existente entre um plano teórico onde se inserem a língua poética e os modelos de comportamento vulgarizados pela poesia de Petrarca, e que os poetas seus seguidores imitaram, e a prática que lhes subjaz, mostrando à saciação o carácter estereotipado de um modo de poeatar marcado pela aceitação acrítica das normas estéticas do sistema literário dominante e pela repetição insistente dos mesmos códigos semânticos e estilístico-formais.

As manifestações iniciais de antipetrarquismo tiveram origem na própria Itália, pátria do petrarquismo, e é entre os autores italianos que o fenómeno primeiramente ganha expressão. Com efeito, a admiração tributada à obra de Petrarca não impediu que alguns autores assumissem, por vezes, uma atitude de contestação, revelada em registo irónico ou parodístico. Tais são os casos de Camillo Scroffa, autor de “despudorados sonetos”; de Nicolau Maquiavel, a quem “a sátira antipetrarquista havia inspirado [...] um texto tão corrosivo como a *Mandragola*” (MARNOTO, 1997, 660); e de Ruzante, cujas comédias, partindo embora dos modelos codificados, os subvertem com claras intenções satíricas e críticas, que pretendem, em última análise, afastar-se do idealismo petrarquista e neoplatonista e assumir-se como um reflexo mais fidedigno e direto da realidade social da época. Aliás, cabe ressaltar o papel preponderante desempenhado pelos textos dramáticos, nomeadamente as comédias, para a expressão do antipetrarquismo, pois este tipo de textos permitiu aos seus autores fazerem a revisão crítica dos postulados estéticos e idealizantes da literatura renascentista.

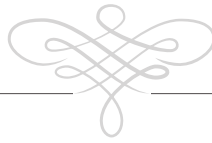
Entre os autores peninsulares ibéricos, a reescrita de textos de Petrarca em tom



Francesco Petrarca (1304-1374).

parodístico e dissonante não foi tão contundente, o que não significa que o antipetrarquismo não tenha tido expressão em Espanha e em Portugal.

A título de exemplo da ocorrência do fenómeno na produção literária do país vizinho, referiremos apenas o caso de Miguel de Cervantes, centro do cânone da literatura em língua espanhola, cuja *opera magna* – *Dom Quixote* – prodigaliza exemplos bastantes de antipetrarquismo. A genialidade e a originalidade de Cervantes levaram-no a repudiar um tipo de imitação baseado na mera repetição dos convencionalismos imagísticos petrarquistas, na sua generalidade tão tópicos que deixam pouca margem para uma verdadeira expressão literária das vivências íntimas



do poeta. Por isso, “a partir de la poesia inserta en el *Quijote*, de lo que podemos hablar es de antipetrarquismo o, si se quiere, de la utilización de la imaginaria petrarquista con fines burlescos o dudosos [a partir da poesia inserida no *Quixote*, podemos falar de antripetrarquismo ou, se se preferir, da utilização da imaginaria petrarquista com fins burlescos ou duvidosos]” (SOROLLA, 1990, 762), de que é exemplo eloquente o retrato de Dulcinea.

No caso português encontram-se manifestações antipetrarquistas tanto em produções dramáticas, como líricas. Paradoxalmente, os melhores exemplos do fenómeno nas letras portuguesas encontramos-os na obra de alguns dos autores que mais contribuíram para a introdução, teorização e aprimoramento das inovações estéticas do Renascimento, em cujo centro está precisamente Petrarca e o seu *Canzoniere*, cabendo aqui referir de forma particular Sá de Miranda, António Ferreira e Luís de Camões.

Sá de Miranda, pioneiro na introdução dos novos códigos poéticos quer a nível formal, quer temático, coloca na fala da personagem Inês, da égloga *Encantamento*, “uma severa condenação de amor, elaborada a partir de algumas das mais famosas imagens petrarquistas” (MARNOTO, 1997, 656); para além disso, igualmente na sua produção teatral, assume uma atitude crítica face ao petrarquismo, explorando as potencialidades cómicas de uma linguagem preciosista e repleta de chavões, que, desprovidos de qualquer autenticidade dramática ou verosimilhança situacional, não podem senão ser entendidos como uma paródia antipetrarquista.

Também António Ferreira se serve sobretudo das suas comédias – *Bristo* e *Cioso* – para subverter o modelo petrarquista. Tanto as situações cómicas criadas para

retratar o comportamento afetivo de enamorados fanfarrões, como a linguagem prosaica e desprovida de poeticidade que o dramaturgo usa nestes textos mostram a distância que os separa da expressão delicada de sentimentos e de emoções que o código petrarquista divulgou através de um conjunto bem codificado de imagens metafóricas usadas para descrever a beleza feminina e a perfeição idealizante do sentimento amoroso.

Quanto a Camões, apesar de, na sua produção dramática, também ridicularizar figuras e situações tipificadas, manifestando assim a sua independência face ao padrão petrarquista que lhe serve de modelo, é na sua obra lírica que se rastreiam os melhores exemplos de antipetrarquismo. Na verdade, embora Camões não tenha deixado de explorar o filão petrarquista nos seus poemas líricos, a sua obra mostra que ele ocupa já um lugar de transição entre o Renascimento e o maneirismo, pois se, por um lado, se revela um fiel imitador de modelos literários consagrados, por outro, recria-os de forma distanciada e muito livre, mostrando-se crítico em relação aos modelos que adota.

No *Canzoniere* de Petrarca, o retrato feminino é construído a partir de um escasso número de elementos caracterizadores, que se fixam, por via de regra, no semblante da amada: cabelos, olhos, face e boca, aos quais se podem acrescentar o pescoço, o peito e a mão. Além disso, as metáforas e as imagens utilizadas são bem definidas e remetem sobretudo para a luminosidade e a cor. Posteriormente, os ditos poetas petrarquistas procederam a uma miscigenação destes elementos do código petrarquista com componentes do ideário neoplatonista. O amor passa a ser concebido como um sentimento harmonioso que proporciona felicidade ao enamorado; a figura feminina enalte-



cida é dotada de uma excepcional beleza física e de uma essência angelical. Todavia, como já antes se referiu, toda esta harmonia tem um preço: quer a figura da mulher, quer a própria relação amorosa assumem contornos marcadamente academicistas, sendo o resultado de um trabalho de seleção e de combinação de elementos extraídos da obra de Petrarca e carecendo, portanto, de autenticidade poética.

Ora, no quadro da poesia lírica de Camões, o modelo do retrato petrarquista pode surgir trabalhado com substancial liberdade relativamente à matriz italiana. Na verdade, na poesia camoniana, sobretudo nos textos escritos em medida velha (mas não só), observa-se uma transgressão do modelo petrarquista quer na forma como a figura da mulher é descrita, quer na recusa de uma conceção espiritual e platónica do amor.

No que diz respeito à recriação do modelo petrarquista de descrição da figura feminina, esta pode ser feita através do aproveitamento de elementos típicos do modelo aos quais são apostas características contrárias, que, no entanto, são consideradas superiores às características canónicas, ou que são referenciadas juntamente com outras que relevam da tradição lírica peninsular, com reminiscências populares. Tal recriação pode ainda assumir contornos mais radicais, por meio da negação explícita do próprio modelo, cuja pertinência é posta em causa de forma crítica e satirizante, quando não mesmo burlesca.

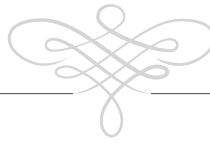
Por outro lado, também a conceção espiritual e platonizante do amor é questionada por meio de um trabalho de transformação do ideário dominante, o qual assenta em dois processos fundamentais: numa desmistificação da conceção petrarquista de amor cortês, que leva a encarar esse sentimento como um serviço desin-

teressado prestado pelo amante à dama e à qual Camões contrapõe uma outra bem diferente, decorrente de uma atitude de assunção e de exibicionismo da dimensão sexual humana; ou no recurso à ironia com que são tratados alguns símbolos de amor petrarquista, como seja o símbolo do objeto pertencente à pessoa amada e que a pode substituir – o fetiche amoroso.

Em suma, pode afirmar-se que embora “as situações básicas do universo lírico petrarquista, os seus grandes temas, a gama de imagens utilizadas e os preceitos estilístico-retóricos que o enformam, bem como as estruturas métricas e compositivas celebrizadas pelas páginas dos *Rerum Vulgarium Fragmenta* [continuem] a oferecer-se como padrão a ser modelizado” (*Id., Ibid.*, 680) pela maioria dos autores da chamada época clássica, não pode ser ignorada, na literatura europeia, mormente na italiana e nas ibéricas, a existência de autores que assumiram uma atitude de contestação das convenções petrarquistas e, sobretudo, dos excessos que estas originaram, atitude essa classificável sob a designação de antipetrarquismo.

**Bibliog.: impressa:** MARNOTO, Rita, *O Petrarquismo Português do Renascimento e do Maneirismo*, Coimbra, Universidade de Coimbra, 1997; *Id., Sete Ensaios Camonianos*, Coimbra, Centro Interuniversitário de Estudos Camonianos, 2007; SILVA, Vítor Manuel Aguiar e, *Camões: Labirintos e Fascínios*, Lisboa, Cotovia, 1994; SOROLLA, Maria Pilar Manero, *Imágenes Petrarquistas en la Lírica Española del Renacimiento: Repertorio*, Barcelona, Promociones y Publicaciones Universitarias, 1990; **digital:** GARRIDO, Elisa Martínez, *La Crisis del Humanismo y el Renacimiento Italiano*, s.d.: <http://pendientedemigracion.ucm.es/info/italiano/> (acedido a 10 jan. 2017).

MICAELA RAMON



## Antipicarismo

A sátira, entendida como um processo divertido de denunciar os podres da sociedade, atravessa toda a história da literatura portuguesa e das modalidades genéricas que lhe dão corpo. O jeito picaresco de criticar a realidade do país não foge à regra, muito embora o modelo lusitano se tenha afastado do castelhano estabelecido pelo autor anónimo de *Lazarillo de Tormes* (1554), por Mateo Alemán nas duas partes de *Guzmán de Alfarache* (1599 e 1604) e por Quevedo em *Buscón* (1626), criando soluções muito próprias ou anticanónicas da matriz hispânica fundadora.

O carácter fragmentário e antinovelesco de algumas obras arroladas na série explica, em parte, a conduta anticonvencional que as define. Tais os casos da *Farsa dos Escudeiros* (1505) de Gil Vicente, da *Arte de Furtar* (c. 1652) e da *Vida de Um Estudante Pobre*, coligida no *Postilhão de Apolo* (1761-62). A marca distintiva portuguesa pode aferir-se, também, pelo antirrealismo gravado na estrutura discursiva de alguns outros títulos de clara sonoridade pícaro. Assim acontece com *Relógios Falantes* (1654), *Escritório Aparente* (1655), *Visita das Fontes* (1657) e *Hospital das Letras* (1657), os quatro *Apólogos Dialogais* de D. Francisco Manuel de Melo, protagonizados por objetos diversos animados de vida e capacidade de crítica generalizada de costumes: relógios, moedas, fontes e livros. Os ecos modelares gizados por Cervantes em *El Coloquio de los Perros* (1613) são perceptíveis nos textos portugueses, forma privilegiada encontrada pelo autor castelhano de satirizar o cânone tradicio-



Folha de rosto de *La Vida de Lazarillo de Tormes*, na edição de 1554 de Medina del Campo, impressa por Mateo e Francisco del Canto.

nal dum género várias vezes operado nas *Novelas Ejemplares* e em *Don Quijote*.

A tendência antirrealista manifesta-se, por vezes, em formas literárias próximas das soluções novelescas aparentadas com a picaresca. As *Obras do Fradinho | Diabrinho da Mão Furada* (c. 1675), protagonizadas por um ex-combatente das guerras da Flandres à procura da remissão total dos pecados no Convento de Xabregas, sublinham os fitos antipícaros e exemplares do texto. Em *Piolho Viajante* (1802-04), conjunto de 72 relatos publicados em folheto na passagem das estéticas barrocas tardias para as românticas de cariz popular, a feição apicarada do autobiografado é similarmente posta em causa pela natureza não humana que possui. Deixam-se ouvir as ressonâncias distantes da

2.<sup>a</sup> parte de *Lazarillo de Tormes* (1555), onde o anti-herói se converte em atum, numa subversão clara dos traços naturalistas que deram origem ao género.

O *corpus* novelesco realista produzido pelas letras nacionais reduz-se a dois únicos textos epígonos, compostos na primeira metade de Seiscentos e publicados a título póstumo. O primeiro, redigido em português, deve-se a Fr. Gaspar Pires de Rebelo, com *O Desgraciado Amante Peraltvilho* (1650), que só se desvia do modelo canónico fundador quando o testemunho pessoal do protagonista alterna com os apartes impessoais do narrador não participante na intriga. O segundo foi concebido em castelhano por Félix Machado de Silva, marquês de Montebelo, fidalgo português exilado na corte de Filipe IV após a restauração da monarquia lusitana por D. João IV.

O sucesso obtido pela novela de Mateo Alemán levou-o a continuá-la na *Terceira Parte de Guzmán de Alfarache* (c. 1650) em nome de um inventado e conveniente Félix Márquez, catedrático de prima em picardia, que razões ignoradas mantiveram inédita até 1927, ano em que Gerhard Moldenhauer a publica na *Révue Hispanique*, a partir dum manuscrito da Biblioteca da Ajuda. A originalidade do inédito assenta na reabilitação total do protagonista, que é libertado das galeras por ser filho dum nobre espanhol, oriundo duma família balizada pela pureza de sangue e o estamento social. O novo D. Juan de Guzmán inicia uma peregrinação a Santiago de Compostela, com partida de Sevilha e passagem por Portugal. Desiludido dos pecados humanos e dos bens terrenos, o ex-pícaro, ex-bandido e ex-condenado converte-se em ermitão no *finis terrae* galego, protegido com o hábito de S. Francisco. A *peregrinatio fami* é substituída pela *peregrinatio religiosae*, garantindo a vitória do livre-arbítrio sobre

a predestinação inevitável para o crime. O processo de desintegração do género estava concluído, abrindo sendeiros a novos paradigmas narrativos. A conversão do moço de muitos amos, nomes e manhas no servo exclusivo dum só senhor, desígnio e devoção, a permuta do falso arrependimento pelo arrependimento verdadeiro, a transformação do estado de pecado da juventude no estado de graça da velhice configuram a passagem da novela pícaro pretérita na novela edificante futura. A conduta de vida antiexemplar do anti-herói pícaro e vagabundo criado por Alemán chegara ao fim, abrindo caminho à vida exemplar do herói antipícaro e sedentário redesenhado por Montebelo. O percurso acidentado da picaresca portuguesa estava traçado, dando origem aos pressupostos novelescos indicadores das virtudes contrarreformistas do anti-picarismo.



**Bibliog.:** GONÇALVES, Artur Ribeiro, “Terceira parte portuguesa do *Guzmán de Alfarache*. As metamorfoses do pícaro na visão do 1.º marquês de Montebelo”, in LAFARGA, Francisco *et al.*, *Interacciones entre las Literaturas Ibéricas*, vol. III, Berna, Peter Lang, 2010, pp. 437-450; *Id.*, “Representações portuguesas da peregrinação pícaro peninsular: frei Gaspar Pires de Rebelo e marquês de Montebelo”, in CALDERÓN, Manuel *et al.*, *Por S’Entender bem a Letra. Homenagem a Stephen Reckert*, Lisboa, INCM, 2011, pp. 147-162; PALMA-FERREIRA, João, *Do Pícaro na Literatura Portuguesa*, Lisboa, Instituto de Língua e Cultura Portuguesa, 1981; SILVA, Félix Machado de, *Terceira Parte de Guzmán Alfarache*, Sevilla, Ayuntamiento de Sevilla, 2010; TRULLEMANS, Ulla M., *Huellas de la Picaresca en Portugal*, Madrid/Gotenburg, Instituto Ibero-Americano/Ínsula, 1968.

ARTUR HENRIQUE RIBEIRO GONÇALVES





## Antípimbismo

A dificuldade maior ao elaborar um discurso sobre o movimento de oposição ao pimba encontra-se na definição desse género musical. Convencionou-se designar de música pimba a música que figura nos festivais de verão rurais, destinados à população local e à população emigrante que regressa a Portugal entre julho e setembro. No entanto, existem diferenças significativas no que diz respeito ao estilo, à linguagem e aos temas das canções que participam nestes festivais. A dificuldade em circunscrever o domínio deste género musical, assim como a recusa de muitos cantores em aceitar a pertença a este género (que possui uma conotação pejorativa), faz com que, por vezes, se utilizem outros termos como “música popular de verão para nomear esta vertente da produção fonográfica portuguesa contemporânea” (MONTEIRO, 2011, 10).

A conotação negativa do termo “pimba” está patente, desde logo, na definição encontrada no dicionário *Priberam*, a saber: “relativo à música de melodia fácil ou pouco elaborada, com estruturas musicais básicas e letras superficiais ou de cariz brejeiro; que revela mau gosto ou fraca qualidade” (“Pimba”, *Priberam*).

Como se disse, muitos cantores censuraram o uso do termo para designar a sua produção, alegando que “em nada se aproximam, sob uma perspetiva estilística ou semântica, da produção supostamente seminal de Emanuel” (MONTEIRO, 2011, 10). Iran Costa, *e.g.*, na déc. de 90 do séc. xx, rejeitava pertencer a este género musical, dizendo: “eu não tenho

nada a ver com o estilo da Ágata ou do Tony Carreira. O meu género musical é a dance music” (“E depois do pimba”, *CM*, 17 ago. 2003). Tony Carreira também recusa a pertença ao género, dizendo ter-se sentido muito ofendido por o terem intitulado cantor pimba: “Não é justo, e a injustiça é uma coisa terrível”; este artista defende merecer a designação de cantor romântico e não de cantor pimba, colocando a questão sobre a definição do termo: “O que é música pimba? Não sei. [...] Quim Barreiros, por exemplo, é o quê? Para mim, é brejeiro. Quando se fala em música pimba, penso que as pessoas querem dizer música má. [...] Se o Iglésias cantasse em Portugal chamavam-lhe pimba, como me chamam a mim” (“A minha música ...”, *Expresso*, 14 jun. 2009).

Como vemos, há muita confusão sobre o que é o pimba, que parece designar, de forma difusa, a música de falso e barato sentimentalismo, a música brejeira, a música pobre linguisticamente, estilisticamente, tecnicamente e intelectualmente, e a música que tem como público-alvo os emigrantes, as pessoas do meio rural e as pessoas de menor instrução. Desta forma, percebemos que o próprio termo “pimba” constitui já, em si mesmo, um ato de oposição ao género que designa. Douglas Walton falava sobre o poder retórico presente na designação que damos às coisas, dizendo que, ao darmos um nome a um conteúdo, estamos já a conduzir o pensamento para a sua aceitação ou rejeição. *E.g.*, quando se deu à bomba atómica o nome “instrumento de manutenção de paz”, ou quando se deu o nome de “guerra contra o terrorismo” à guerra do Iraque, segundo o autor, manipulou-se a representação do conteúdo que foi trazido à reflexão da população americana. Deste modo, pensar em música pimba é, *a priori*, pensar em música de mau gosto.

O que faremos é, por conseguinte, procurar aclarar a definição do género musical com base na origem do conceito, *i.e.*, procuraremos circunscrever o conceito a um conjunto de determinações específicas, de modo a que possamos entender o que é verdadeiramente o pimba e o que o é por confusão ou por vista grossa.

O conceito de música pimba surgiu em 1995 com o sucesso do álbum *Pimba, Pimba* de Emanuel. Quim Barreiros já tinha feito carreira antes da déc. de 90, no entanto, ainda não havia um conceito ou um quadro de leitura para o género, porque, segundo Emanuel, Quim Barreiros e outros trabalhavam “muito no paralelo, nas cassetes piratas. Não tinham acesso à rádio, à televisão, etc. Vim trazer uma outra forma [de fazer as coisas]. Fui suficientemente corajoso para dizer: ‘Não, não digam mal, isto tem qualidade’. Não gostam? Isso é outra história. Mas há quem goste. E o povo também tem direito a gostar, certo? Não tem de ser sempre o secundário da coisa. A minha atitude é que fez a mudança. E as pessoas também não gostavam de ser confrontadas (ninguém gosta)”. O termo “pimba” nasceu desta visibilidade que Emanuel trouxe ao género musical na cultura dominante, através da televisão pública. O termo designa então, uma “música de três acordes! [...] música tonal [...] música popular” (CIPRIANO, *Observador*, 4 dez. 2016), festiva, humorística e com recurso a trocadilhos e a duplos sentidos de cariz sexual. O “pimba” refere-se ao trocadilho brejeiro da música de Emanuel, que associa o modo informal de designar uma ação ao modo informal de designar o coito. No tema, Emanuel canta: “se elas querem um abraço ou um beijinho, nós pimba, nós pimba, se elas querem muito amor, muito carinho, nós pimba, nós pimba, e se elas querem um encosto à maneira, nós pimba, nós pimba, e se elas querem à noite

brincadeira, nós pimba, nós pimba”; e, se a alusão sexual pudesse passar despercebida a alguém, o teledisco, que foi emitido no programa semanal de música da televisão pública durante um ano consecutivo, mostrava um jovem a entrar no quarto de hotel de uma rapariga, a porta do quarto 66 a bater vigorosamente, e o número seis a rodar, transformando o número do quarto em 69. Assim, a origem do termo refere-se à folia, *i.e.*, à libertação de se dançar alegremente ao som de um trocadilho brejeiro. É esse trocadilho, que constitui a essência da canção de Emanuel, que deu o nome ao género. Poderia defender-se, então, por esta interpretação etimológica da designação do género, que, *e.g.*, Tony Carreira e Marco Paulo, de facto, não pertencem ao pimba, mas ao género mais amplo da música popular ligeira, no qual o pimba se insere.

Emanuel descreve a inovação que trouxe à música popular ligeira da seguinte forma: “A minha música tinha muito de novo. Estudei a música tradicional – fui buscar todas as características da nossa música popular – e depois peguei na sua origem musical e transformei-a numa música muito mais dinâmica e com uma linguagem, embora brejeira, mais abrangente”; e acrescenta que foi após o seu primeiro álbum, *Rapaziada Vamos Dançar*, “que nasceu a indústria da música portuguesa, a partir de 94, 95. Antes disso, o Marco Paulo gravava versões” de músicas estrangeiras e “o único que fazia grandes músicas era o [José] Cid, e pouco mais”. Emanuel diz que o álbum *Pimba, Pimba* foi “a confirmação, porque o *Rapaziada Vamos Dançar* esteve seis meses no Top +. Um escândalo! Um cantor popular no Top +? Aquilo era só música estrangeira e um ou dois artistas dentro do pop. Levaram comigo seis meses. E quando pensavam que era mais um que vem e vai, levaram com o *Pimba* um ano no Top! Quinhentas e



qualquer coisa mil cópias vendidas naquele verão. Não foi brincadeira” (*Id., Ibid.*). O cantor diz ter sido este sucesso no topo de vendas (e, por conseguinte, no programa de televisão da RTP que passava, semanalmente, as músicas que estavam no topo de vendas) que conquistou o espaço televisivo para a música popular e que desenvolveu a indústria. O pimba haveria de conquistar, ainda na déc. de 90, as feiras, as festas das aldeias e os bailaricos de verão, que se não tivessem um cantor pimba “perdiam a graça” (“E depois do pimba”, *CM*, 17 ago. 2003), e, diariamente, os programas da manhã e da tarde da televisão portuguesa.

O sociólogo Eduardo Cintra Torres diz que, antes do 25 de Abril, havia espaço, na cultura, para a “música popularucha”, presente tanto na televisão pública como na rádio e no teatro de revista, mas que, após a Revolução, a RTP “exerceu uma censura cultural sobre este tipo de produto popular, ‘alienante’”. Os ‘popularuchos’ entraram numa clandestinidade mediática: passaram da rádio, da revista e da RTP para as feiras e para os palcos improvisados em qualquer lugar da ‘província’. [...] Para o mundo ‘popularucho’, o aparecimento da SIC foi o seu 25 de Abril e 25 de Novembro: terminava a clandestinidade, começavam, no Big Show SIC, os amanhã que cantam. Em breve a RTP via-se obrigada a retomar o ‘popularucho’ de antes do 25 de Abril. Só depois de a SIC existir é que Herman José, que antes os humorizava em Tony Silva ou Serafim Saudade, passou a levar os pimbos aos seus programas. Aos seis anos de idade, a SIC deixou-se levar de vencida pela ideia dominante do que é o ‘bom gosto’ e quer mudar de estatuto, quer ficar mais ‘socialmente apresentável” (TORRES, *Público*, 14 abr. 1999). Este movimento crítico daquilo a que chamava a “sociedade elegante” fez-se sentir de imediato:

“na televisão, na imprensa ou na rádio, os debates sobre o estado da música portuguesa sucediam-se, e os especialistas não conseguiam disfarçar uma profunda irritação quando se debruçavam sobre este assunto” (“E depois do pimba”, *CM*, 17 ago. 2003).

Eduardo Cintra Torres dizia, em relação a este movimento de oposição à música pimba, que “os excluídos sabem que a música pimba é a sua música. E sabem que os outros – os que têm poder – odeiam os seus valores culturais. E isso fá-los identificar-se ainda mais com a Mónica Sintra” (*Ibid.*).

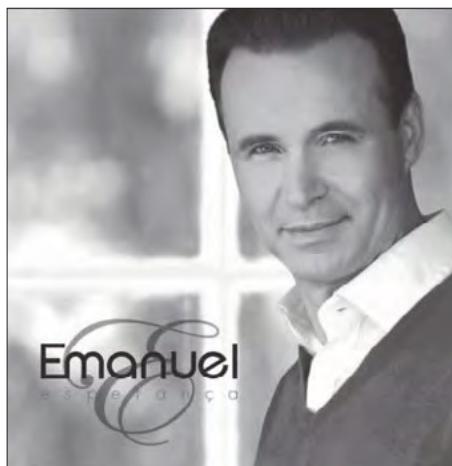
O cantor Toy dizia que a opinião do público era a única coisa que interessava e que os críticos eram “uns ignorantes que não percebem nada de música” (*Ibid.*), apesar de reconhecer que era mais fácil cantar um tema popular do que um tema de outro estilo musical. Emanuel, que fora confrontado com a crítica à pobreza da estrutura musical do seu tema, procurava explicar que não se podia descaracterizar a música popular com acordes dissonantes e dizia que “aquela música só podia ter três acordes. Se tivesse mais, estragava tudo. Eu não tenho culpa que as pessoas não tenham este conhecimento. [...] Se Deus perdoa os ignorantes, quem sou eu para não lhes perdoar? [...] Temos de ser um pouco mais ecléticos, respeitar o gosto dos outros” (CIPRIANO, *Observador*, 4 dez. 2016). “Perante os ataques da comunicação social, [...] Emanuel, num momento mais exaltado chegou a dizer que os críticos podiam falar à vontade: ‘Mas no final do dia, eu vou para casa num Mercedes e eles, coitados, num pequeno utilitário’. Uma guerra de palavras que contribuiu para o florescimento do fenómeno” (“E depois do pimba”, *CM*, 17 ago. 2003).

Tony Carreira dizia, sobre a força de oposição ao pimba na cultura portuguesa,

que “o meu percurso na música ligeira foi muito mais difícil do que se cantasse rock, pop, jazz ou blues [...] porque, à partida, um cantor de música ligeira é logo denegrado” (“A minha música...”, *Expresso*, 14 jun. 2009). Ágata confirmava esta dificuldade, dizendo sentir um grande estigma por pertencer à música pimba: “uns dizem que a editora não deixa, outros que não é bem a área. Tinha o sonho de cantar com vários colegas e nunca foi possível. Muitos dizem que sim e depois nunca mais atendem o telefone” (PEREIRINHA, *Sábado*, 2 jul. 2016).

Em 2014, uma música pimba venceu o Festival da Canção. Este incidente deu lugar a uma grande polémica. Registraram-se muitos comentários negativos na rádio, na televisão e na plataforma *online* da RTP, e houve uma petição pública com milhares de assinaturas para bloquear a participação do tema no Festival da Eurovisão, como representante de Portugal. “José Cid, que participou em vários destes festivais, afirma que o evento está hoje ‘mal organizado’ e que isso se reflete numa má representação internacional da ‘alma portuguesa’. ‘A votação que o público faz é muito mal pensada. A televisão devia escolher o músico que nos vai representar. Portugal está cheio de bons poetas e bons músicos e de bons intérpretes’, diz”. A organização do festival aceitou as críticas e admitiu que o festival “já não tem o significado que teve há umas décadas” e justificou-se dizendo que “não há o envolvimento atrás do festival que lhe concedia mediatismo. Não há editoras nem artistas a apostar nesse género de música” (MARQUES, *Rádio Renascença*, 18 mar. 2014).

Filipe Lamelas, em 2016, dava conta de uma mudança significativa na relação da população urbana com o pimba. Dizia que se acrescentava “uma nova dimensão ao fenómeno: o facto de ser cool ouvir es-



*Esperança*, de Emanuel (n. 1957).

tas canções nas noites do Santo António ou do São João”, observando que o pimba era vivido, nessas noites, de duas formas diferentes, relacionadas com a classe socioeconómica: “para uns, elas são genuínas e, sem qualquer pudor ou vergonha, constituem a sua banda sonora diária; para outros, são só mais um elemento de um anedotário elitista, para consumo imediato e, de preferência, regado a álcool”. E concluía: “Há muito que o trocadilho brejeiro faz parte do cancionário pimba nacional. Na verdade, a piadola da coentrada, do bacalhau ou dos grelos já não choca os ouvidos mais puritanos e nem vale a pena rezar três avé-marias porque até na festa da paróquia as músicas da Rosinha já têm lugar garantido” (LAMELAS, *Sábado*, 24 set. 2016).

Um dos fatores que terá contribuído para a mudança significativa de relação com a música pimba terá sido o movimento de aceitação e de legitimação cultural do pimba iniciado por Bruno Nogueira em 2013. O humorista convidou a cantora Manuela Azevedo, músicos de jazz e músicos de instrução clássica a criarem novas orquestrações para os temas, reinventando-os. O humorista esteve em



digressão pelo país, entre 2013 e 2016, e convidou a Orquestra Metropolitana de Lisboa e artistas prestigiados como Jorge Palma e Sara Tavares a juntarem-se a ele. O espetáculo foi recebido em espaços culturais de renome como o Teatro S. Luiz. Na sinopse oficial do espetáculo “Deixem o pimba em paz”, lia-se: “O pimba é unificador. Às escondidas, para não parecer mal. Seja numa festa da Quinta do Lago, seja no meio de um churrasco em Massamá, aos primeiros acordes de uma música de Quim Barreiros haverá uma debandada a correr para a pista de dança e a cantar o refrão em alegre e alta voz” (“Deixem o pimba...”, *Teatro Municipal São Luiz*). A proposta do espetáculo era clara: acarinhar a alegria e a folia do pimba e largar o escárnio da crítica intelectual.

Emanuel, numa entrevista, procurava explicar a crítica à música pimba da seguinte forma: “Não era conhecimento, era puro preconceito. E também havia esta tendência que temos cá em Portugal de criticar tudo aquilo que tem muito sucesso” (CIPRIANO, *Observador*, 4 dez. 2016). Este aspeto do sucesso da música pimba poderá ser, de facto, muito importante para que se compreenda a enorme dimensão do movimento de oposição ao pimba na sociedade portuguesa, sobretudo por parte dos críticos de música e dos agentes do meio, que procuravam lutar contra a exposição mediática deste novo género.

Segundo a *Wikipédia*, na página “Lista de músicos recordistas de vendas em Portugal”, atualizada em fevereiro de 2017, quatro dos cinco artistas que venderam mais discos em Portugal são cantores de música popular ligeira. Segundo a plataforma, Amália Rodrigues vendeu 30.000.000 de discos, Roberto Leal vendeu 17.000.000 de discos, Linda de Suza vendeu 8.000.000 de discos, Jorge Ferreira vendeu 6.000.000 de discos e Marco

Paulo vendeu 5.000.000 de discos. Jorge Palma, um dos músicos mais prestigiados pela crítica do nosso país, que participou nos concertos de legitimação do pimba organizados por Bruno Nogueira, encontra-se abaixo de 500.000 vendas. Outra forma de ponderarmos o sucesso da música ligeira popular portuguesa é comparar o número de discos vendidos pelo seu cantor mais bem sucedido, Roberto Leal, com o número de discos vendidos pela totalidade dos 18 artistas internacionais mais bem sucedidos em vendas no nosso país: Roberto Leal vendeu, em Portugal, mais discos que a totalidade dos seguintes artistas: Júlio Iglésias, Roberto Carlos, Roberta Miranda, Daniela Mercury, ABBA, Pink Floyd, The Beatles, Madonna, U2, Caetano Veloso, Ivete Sangalo, Shakira, Laura Pausini, Andrea Bocelli, Alejandro Sanz, Ney Matogrosso, Fafá de Belém e Michael Jackson.

Iran Costa, que, como vimos, apesar de rejeitar pertencer ao género da música pimba, favoreceu do espaço conquistado por Emanuel para a música ligeira, “conseguiu vender mais de 160 mil unidades do seu álbum Dance Music. Resultado: o Bicho rendeu 230 mil contos e o cachet do cantor subiu em flecha, ficando-se pelos 800 contos por espetáculo. Tendo em conta que nesses meses quentes estava previsto o brasileiro dar perto de 100 concertos...é uma questão de fazer as contas” (“E depois do pimba”, *CM*, 17 ago. 2003). Sem considerar a inflação, os 230.000 contos obtidos com a venda do disco correspondem a uma receita de 1.147.235,16 €; os 800 contos por espetáculo correspondem a uma receita de 399.038,32 €, pela totalidade dos 100 espetáculos dados no verão de lançamento do álbum que continha o tema “O bicho”.



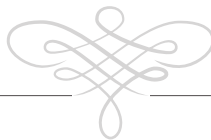
**Bibliog.:** CIPRIANO, Rita, “Emanuel: Eu sou a prova viva de que tudo é possível”, *Observador*, 4 dez. 2016: <http://observador.pt/especiais/emanuel-sou-a-prova-viva-de-que-tudo-e-possivel/> (acedido a 23 maio 2017); “Deixem o pimba em paz”, *Teatro Municipal São Luiz*: [http://www.teatrosauliz.pt/catalogo/detalhes\\_produto.php?id=368](http://www.teatrosauliz.pt/catalogo/detalhes_produto.php?id=368) (acedido a 23 maio 2017); “E depois do pimba”, *Correio da Manhã*, 17 ago. 2003: <http://www.cmjornal.pt/mais-cm/domingo/detalhe/e-depois-do-pimba> (acedido a 23 maio 2017); LAMELAS, Filipe, “O pimba e o pop do verão 2016: uma crítica de música”, *Sábado*, 24 set. 2016: <http://www.sabado.pt/gps/detalhe/o-pimba-e-o-pop-do-verao-2016-uma-critica-de-musica> (acedido a 23 maio 2017); “Lista de músicos recordistas de vendas em Portugal”, in *Wikipédia*, 9 maio 2017: [https://pt.wikipedia.org/wiki/Lista\\_de\\_m%C3%BAsicos\\_recordistas\\_de\\_vendas\\_em\\_Portugal](https://pt.wikipedia.org/wiki/Lista_de_m%C3%BAsicos_recordistas_de_vendas_em_Portugal) (acedido a 23 maio 2017); MARQUES, Ana Patrícia, “Vitória pimba no Festival da Canção abre polémica”, *Rádio Renascença*, 18 mar. 2014: [http://rr.sapo.pt/informacao\\_detalhe.aspx?fid=30&did=142499](http://rr.sapo.pt/informacao_detalhe.aspx?fid=30&did=142499) (acedido a 23 maio 2017); “A minha música tirou uma fã do coma”, *Expresso*, 14 jun. 2009: <http://expresso.sapo.pt/actualidade/a-minha-musica-tirou-um-fa-do-coma=f520548>, (acedido a 23 maio 2017); MONTEIRO, Tiago José, “Nós pimba!: uma reflexão em torno das apropriações e dos juízos sobre um estilo musical estigmatizado”, comunicação apresentada ao XXXIV Congresso Brasileiro de Ciências da Comunicação, Recife, 2-6 set. 2011: <http://www.intercom.org.br/papers/nacionais/2011/resumos/R6-0820-1.pdf> (acedido a 23 maio 2017); PEREIRINHA, Tânia, “Ágata: É difícil arranjar colegas que cantem comigo”, *Sábado*, 2 jul. 2016: <http://www.sabado.pt/vida/detalhe/agata-e-dificil-arranjar--colegas-que-cantem-comigo--parece-que--sou-um-bicho> (acedido a 23 maio 2017); “Pimba”, *Priberam*: <https://priberam.pt/dlpo/pimba> (acedido a 23 maio 2017); TORRES, Eduardo Cintra, “Os avanços e recuos do pimba”, *Público*, 14 abr. 1999: <https://www.publico.pt/media/jornal/avancos-e-recuos-do-pimba-131931> (acedido a 23 maio 2017).

RICARDO FRANCO

## Antiplatonismo

Platão é um dos pais fundadores da cultura europeia. Sendo um dos filósofos mais influentes de todos os tempos, não há nenhum século posterior ao seu que não se tenha confrontado com o seu pensamento. O seu legado filosófico é decisivo para muitas áreas do pensamento do séc. XXI. De tal forma é assim que o platonismo, originalmente relativo à Teoria das Ideias de Platão, se transformou num movimento filosófico historicamente muito mais amplo e complexo do que o sistema filosófico produzido pelo discípulo de Sócrates; há, portanto, o platonismo de Platão e o platonismo dos platónicos. Neste sentido, o platonismo assume dois sentidos diferentes: por um lado, é a doutrina filosófica proposta por Platão; por outro lado, é a designação dada à filosofia preconizada pelos discípulos de Platão e pelos que nele se inspiraram para formular as suas próprias ideias filosóficas. Desse modo, ao longo da história apareceram várias escolas de platonismo: o platonismo da Academia, o platonismo médio, o neoplatonismo, o platonismo cristão, o platonismo árabe e o persa, o platonismo bizantino e o latino-medieval, o platonismo utópico e político do Renascimento, o da Modernidade, o contemporâneo, o platonismo literário, o simbólico, o religioso, o místico, o científico, etc.

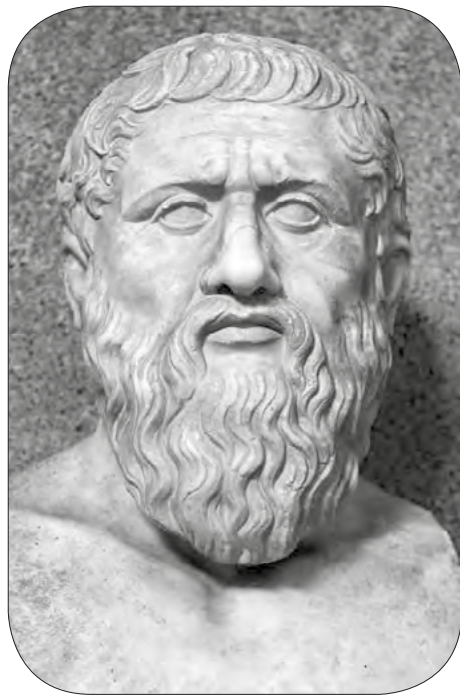
É uma tarefa quase impossível fazer o inventário completo da influência exercida por um autor como Platão. Mesmo que esse levantamento se circunscrevesse ao caso de um país como Portugal, muito haveria a dizer: o pensamento do autor da *República* influenciou em praticamente



todos os domínios da cultura portuguesa, não só na esfera das disciplinas filosóficas tradicionais, mas também na reflexão sobre as artes, a matemática, a educação, a poesia, a política e a teologia; basta um breve exemplo para se compreender o que está em causa.

A cultura europeia representou, durante muitos séculos, a forma de sobrevivência da alma depois da morte como resultado de uma avaliação moral: as pessoas que tiverem vivido retamente serão recompensadas no Além, as que não o tiverem feito serão sancionadas. O Além que é representado nos poemas homéricos é moralmente neutro, no sentido em que o pior dos assassinos terá o mesmo destino que o homem mais justo. Em contrapartida, os quatro mitos platónicos sobre a morte, que amplificaram a conceção da morte dos pitagóricos, moralizaram o destino das almas, no sentido em que o destino dos malfeitores será diferente do destino dos benfeitores; esta moralização da representação da morte tornou-se, mais tarde, um elemento decisivo para a estruturação da teologia cristã. Apenas mais um exemplo. Em boa parte das instituições de ensino dos países ocidentais está em vigor a paridade na educação de homens e mulheres; ora, o primeiro autor ocidental a falar sistematicamente do assunto foi Platão. Os exemplos poderiam ser facilmente multiplicados. Como seria de esperar, a dificuldade que se refere à delimitação da influência do pensamento de Platão alastra aos movimentos que de algum modo se posicionaram contra o pensamento platónico, seja o que consta dos escritos de Platão, seja o que, por mediação de outros autores, foi de certa forma absorvido por algumas instituições.

Nos seus estudos sobre o conhecimento de filósofos por parte de Camões, Joaquim de Carvalho resume a questão da receção portuguesa de Platão afirmando



Platão (428-348 a.C.).

que “cada século, a bem dizer, conheceu uma interpretação do Platão” (CARVALHO, 1948, 230). Apesar dessa diversidade de interpretações, no que se segue tentar-se-á inventariar os autores que ostensivamente se pronunciaram contra algum aspeto do pensamento de Platão. É necessário ter em conta que muitas críticas, ou talvez mesmo a totalidade, não derivam de nenhum movimento organizado contra o autor, mas do debate académico ou intelectual normal. Além disso, as críticas feitas a Platão não pressupõem uma crítica à filosofia em geral. A cultura portuguesa tem sido atravessada, ao longo dos séculos, por tradições sapienciais que denunciaram sistematicamente a proliferação de uma atividade intelectual voltada sobre si mesma e a soberba dos sábios. Para lá dos vários autores que foram influenciados pelo *Elogio da Loucura*, de Erasmo (como Aires Barbosa), passando



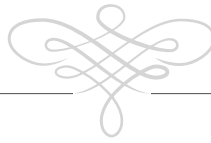
pela afirmação de que toda a sabedoria humana é loucura e vaidade aos olhos de Deus (P.<sup>c</sup> Manuel Bernardes, P.<sup>c</sup> António Vieira, Matias Aires), pela denúncia da vida como um sonho inconsequente (Isaac de Sequeira Samuda) ou como uma loucura permanente (João Pedro do Vale, pseudónimo de António Félix Mendes, e sobretudo José Daniel Rodrigues da Costa) e pelo pessimismo antropológico (que se revela nas obras de Júlio César Machado, Alfredo Gallis e Albino Forjaz de Sampaio), é possível discernir muitas manifestações de ceticismo a respeito da capacidade de a racionalidade humana (que se revela na filosofia ou no debate intelectual) alcançar resultados seguros. Em 1572, um personagem de D. Jerónimo Osório diz que “os filósofos falam uma língua que não se entende” (OSÓRIO, 1944, 41). Ainda o séc. XIX começava quando José Agostinho de Macedo, na sua *Tentativa Filosófica*, afirmava que “não há uma só opinião dos Filósofos que se não possa considerar uma verdadeira loucura” (MACEDO, 1815a, 5), acrescentando, num outro texto, e de modo memorável, que “o maior Filósofo é um pedaço de asno” (*Id.*, 1827, 320). Menos de um século depois, o espiritualista João da Rocha desabafava que não compreendia bem “para que servem tantas canseiras de Filósofos” (ROCHA, 1900, 6). Do ponto de vista destas tradições sapienciais, literárias e esotéricas, não é significativo isolar o caso do platonismo.

O platonismo terá entrado em terras portuguesas muito antes do início da nacionalidade. Para Pinharanda Gomes, “Portugal herda Platão da Patrística”, sobretudo do pensamento de S.<sup>to</sup> Agostinho, de quem o bracarense Paulo Orósio fora discípulo (GOMES, 1968, 4). Desde estes séculos recuados, é possível acompanhar as vicissitudes da receção das ideias de Platão em vultos como Francisco Car-

reiro, João de Deus e o Franciscano Pedro Hispano. Em torno desta receção, são também dignos de registo: o relativo afastamento da filosofia platónica entre os príncipes escritores da Casa de Avis, devido ao ascendente do pensamento de matriz estoica; a estima de Camões por aspetos do pensamento platónico; a presença da sabedoria socrático-platónica em D. Jerónimo Osório; a presença do “divino Platão” no *Hospital das Letras* de D. Francisco Manuel de Melo; a crítica sistemática à presença do aristotelismo no ensino; a versão augustinista do platonismo, que voltou a ter alguma projeção na época iluminista. Além disso, no séc. XIX, não será excessivo ver apreço pelo platonismo em Antero de Quental, António Nobre e Camilo Pessanha; no séc. XX, Platão influenciou autores como Sampaio Bruno, Leonardo Coimbra, Raul Leal, José Marinho, Teixeira de Pascoaes, José Régio e David Mourão-Ferreira, e, como afirma Pinharanda Gomes, teve um papel relevante na “elaboração da filosofia da saudade, pois há conotações entre o amor platónico e a saudade portuguesa” (*Id.*, 2004, 254). Em todos estes séculos, é justo reconhecer que o ponto mais alto do platonismo português foi atingido pelos *Diálogos de Amor*, de Leão Hebreu. Sobre o mesmo assunto, diz Pinharanda Gomes: “O mais espantoso dos textos platónicos portugueses só é português porque um português, Leão Hebreu, o redigiu” (*Id.*, 1968, 12).

Neste apanhado, há desde já que sublinhar a inexistência de traduções de Platão em língua portuguesa até ao séc. XX. Em 1849, regista-se a obra *Constituição do Philosopho. Obra Extrahida da Republica de Platão*, traduzida do francês pelo bracarense Joaquim José Antunes da Silva Monteiro, que, apesar do subtítulo, não é realmente uma tradução de um texto de Platão para português e não tem nada a





ver com o pensamento do filósofo grego. Na verdade, as primeiras traduções integrais de Platão precisariam de mais anos para surgir: na déc. de 1920, com Ângelo Ribeiro (*Apologia de Sócrates, Fédon, Banquete*); na década seguinte, com António Lobo Vilela (*Diálogo sobre a Justiça*), Agostinho da Silva (*Defesa de Sócrates, Crítone*); nos anos de 1940, com Alberto Machado Cruz (*Alcíbiades, Cartas, Fédon*), Sant'Ana Dionísio (*Hípias Maior, Hípias Menor*), o P.<sup>o</sup> Dias Palmeira (*Fédon*), Agostinho da Silva (*Teoria do Amor*) e António Lobo Vilela (*Crítone, Ménon, Parmênides, Protágoras, Teeteto*); e, em 1951, com Manuel Maia Pinto (*O Timeu*). Em 1965, surge o *Sofista*, traduzido por Alexandre Pinheiro Torres. Surgiram também traduções populares, de qualidade duvidosa, feitas a partir da língua francesa.

Apesar da boa vontade destes tradutores e das casas editoriais que promoveram as edições, é justo reconhecer que só muito mais tarde surgiriam tradutores que preparariam traduções de nível científico, como Maria Teresa Schiappa de Azevedo (*Fédon, Hípias Maior*), Maria José Figueiredo (*Parmênides, Timeu*), Carlos Humberto Gomes (*Leis*), Rodolfo Lopes (*Timeu, Crítias*), Adriana Manuela Nogueira e Marcelo Boeri (*Teeteto*), Francisco de Oliveira (*Cármides, Laques, Lísias*), Maria Helena da Rocha Pereira (*A República*), Manuel de Oliveira Pulquério (*Górgias*), José Trindade Santos (*Apologia de Sócrates, Crítone, Eutífron, Sofista*), Carmen Isabel Leal Soares (*O Político*), etc. Se têm significado algumas ausências que se estendem durante séculos, cumpre observar que é digno de nota que apenas no séc. xx estas traduções tenham aparecido.

É neste contexto que se podem enquadrar os vários autores que, em Portugal, foram criticando Platão tendo como base os seus próprios textos. Os posicionamentos contra o platonismo que derivam do

conhecimento dos textos antigos deverão ser inventariados, porque só desse modo será possível ter uma noção correta da receção que Platão teve ao longo dos séculos. Álvaro Pais, no seu *Status et Placatus Ecclesiae*, publicado em Ulm em 1474 (com uma segunda edição em 1517), interpreta de modo sapiencial o (aparente) igualitarismo político platónico, ao afirmar que, para Platão, “não há nenhum rei que não seja oriundo de escravos, nem nenhum escravo que não descenda de reis” (PAIS, 1998, VIII, 203). Pais parecia seguir aqui a lição do autor anónimo do *Horto do Esposo* (c. 1380-90): “Diz Platão filósofo que qualquer rei que foi dos servos descendeo” (*Horto do Esposo*, 2007, 171). Nem Pais nem o autor do *Horto do Esposo* reparam na natureza ilusória deste igualitarismo, incompatível com a sociedade fortemente hierarquizada que é proposta na *República*; também nada dizem sobre a causa metafísica última que garante a veracidade da afirmação, *i.e.*, a transmigração das almas. Preocupado com a possibilidade de a virgindade ser ilícita por ir contra o preceito bíblico do “crescei e multiplicai-vos”, Pais recupera de S.<sup>to</sup> Agostinho a lenda que narra o modo piedoso como Platão sacrificava aos deuses para se redimir do pecado de viver solteiro. Apesar de a biografia não ser determinante para o conteúdo do pensamento filosófico de um autor, é curioso que Pais ignore a aparente contradição entre o modo casto como Platão conduzia a sua vida e os exuberantes elogios do amor no *Banquete* ou as festas de amor organizadas pelo Estado da *República*. A referência à biografia do filósofo só raramente voltará a ser feita; alguns autores oitocentistas, *e.g.*, interpretaram muitas obras da cultura e do pensamento sob um prisma médico.

Nos começos do séc. xvi, o humanista Aires Barbosa, num dos seus epigramas,



alude à expulsão dos poetas da república platônica a propósito da obra do cardeal Arátor, dizendo que, “se aquele supremo Platão conhecesse estes mistérios, não permitiria que este vate partisse da sua cidade” (BARBOSA, 2013, 112). O incômodo com a atitude de Platão a respeito da arte, a que se deve acrescentar a magistratura e a medicina, será reiterado muitas vezes ao longo dos séculos.

O desembargador bracarense João de Barros revela preocupação pelo estatuto da mulher na república platônica. Em *Espelho de Casados*, de 1540, afirma que “fundava ainda que mal Platom que fossem ellas comnuas e nam proprias” (BARROS, 1874, X). Preocupado com a sexualidade feminina, devido à “jncontinencia e impudicia de muita parte das molheres porque som mui prigosas em sua castidade”, não aceita que as mulheres possam atingir a mesma perfeição que os homens (*Id., Ibid., VIII*). Na sua quarta razão contra o matrimônio, a simplicidade das mulheres, Barros acrescenta a sua aversão à doutrina da transmigração das almas, não sabendo se Platão juntaria as mulheres aos homens se aos animais. Movendo-se numa época em que a vida perfeita para um homem se resumia a casar-se ou a entrar numa ordem religiosa, o magistrado censura Platão como homem por nunca se ter casado (*Id., Ibid., XXVI*).

O eborense Álvaro Gomes, lente de Teologia nas universidades de Paris, Salamanca e Coimbra, e confessor de D. João III, faz, no seu *Tractado da Perfeição da Alma* (c. 1550), algumas críticas a Platão com conteúdo filosófico relevante. Reconhecendo a importância do mestre de Aristóteles, afirma que ele “em todas as cousas mais larguamente falou” (GOMES, 1947, 19). Apesar de considerar o “divino Platão” como um “grande medico e curador das almas” (*Id., Ibid., 95*), critica um aspeto do seu pensamento de

provável origem pitagórica: a doutrina de que o corpo é um cárcere da alma. Álvaro Gomes aprecia a moralização do destino das almas após a morte, “pois as almas que bem obravão, estão em bom lugar, onde recebem gloria perpetua, cousa muy justa he que tãobem as que mal husaraom, tenham pena e estem em mao lugar, porque emtão Deos não seria direito Juiz se, segundo aas obras de cada hum, não lhe desse sua ygoal paga” (*Id., Ibid., 114-115*). O conhecimento que Álvaro Gomes tinha de Platão, apesar de notável para a época, não teria sido vasto. A partir de uma alusão pitagórica do *Fédon*, Álvaro Gomes considera que, para Platão, o Inferno existia no mundo da vida humana, porque seria no cárcere do corpo que a alma haveria de padecer os tormentos, as penas, os martírios, os males e as tristezas. O que Álvaro Gomes não pode aceitar é a pré-existência da alma em relação ao corpo porque, nesse caso, o “seu inferno seria no corpo, pois amtes dentrar nelle não podião ter feito por onde o merecessem” (*Id., Ibid.*).

A estima que D. Jerónimo Osório, bispo de Silves, tinha por Platão é visível no vasto debate intelectual que promoveu sobre temas platônicos, como a criação e a eternidade do mundo, a transmigração das almas e a meditação da morte. No seu tratado dialogado sobre a educação de príncipes, denominado *Da Instituição Real e Sua Disciplina*, de 1572, o seu interlocutor, Lourenço Távora, lança um duro ataque à utilidade da filosofia na formação dos futuros monarcas. Do seu ponto de vista, um rei filósofo não será verdadeiramente rei, porque os seus interesses o afastarão da forma de viver do povo que governa, considerando até que os deleites da carne são menos perniciosos que os das letras. Numa curiosa expressão de ironia a propósito do desterro que os poetas não convintes com o Estado, os médicos



e os juízes sofrem na *República*, Távora recomenda que sejam antes os filósofos a partir da cidade para sítios onde a agudeza do seu engenho não cause danos. Platão é, obviamente, um dos exemplos que dá dos malefícios causados pelos filósofos na governação. Como se esperaria, os outros participantes no diálogo tentam limitar de imediato o alcance destas opiniões, sendo o próprio D. Jerónimo a solicitar aos seus amigos que não se divulgue o ataque feito aos filósofos. É precioso o facto de a obra *Da Instituição Real e Sua Disciplina* problematizar a relação entre conhecimento e exercício do poder político; de facto, desde o Rei D. Duarte até à *Corte na Aldeia*, de Francisco Rodrigues Lobo, o projeto platónico do governante sábio atravessa todo o pensamento português. As páginas do bispo de Silves procuram ver de modo claro o que se ganha e o que se perde com a ideia, aparentemente evidente e necessária, dos reis filósofos. Em 1578, no seu *Tratado da Verdadeira Sabedoria*, D. Jerónimo considera que Platão foi o “príncipe máximo da filosofia” (OSÓRIO, 2002, 227) e “o homem mais sábio da Grécia” (*Id.*, *Ibid.*, 229), apreciando em particular a teoria de que o mundo teve um começo no tempo e não existiu desde sempre, criticando a este respeito a leitura, que considera equivocada, que Proclo fez do *Timeu*. Contudo, como se esperaria de um bispo católico, salienta que todos os filósofos gregos que viveram antes da doutrina cristã caíram na “mais rematada loucura” por terem questionado a existência e o poder de Deus, e o seu cuidado pelas coisas humanas. Dispondo de um conhecimento textual direto de Platão, que se revela nas citações amplas que faz dos seus diálogos, o que D. Jerónimo não consegue aceitar no filósofo é, em especial: a doutrina das “variadas e infinitas migrações das almas de uns corpos para outros”; o facto de não conceber uma

“opinião justa acerca de Deus”; que atribua à estrutura do Universo uma matéria incriada que não deve a sua existência a um criador bondoso; e, de modo enigmático, que tenha manchado “a formosura da virtude com algumas deformidades” (*Id.*, *Ibid.*, 191).

Os índices expurgatórios foram, de um modo geral, generosos para com o platonismo. Verifica-se apenas uma ordem para cortar as fábulas platónicas dos *Diálogos de Amor* de Leão Hebreu; o *Index Auctorum Dañatae Memoriae*, de 1624, censura muitas passagens dos comentários de Jean de Serres (Johannes Serranus), filólogo que publicou as obras completas de Platão em três volumes, em 1578.

Francisco Sanches, filósofo cético e médico, recusa vários aspetos da Teoria do Conhecimento de Platão, nomeadamente a reminiscência, a teoria de que o conhecimento humano mais não é do que recordação, observando no seu *Que Nada Se Sabe*, de 1581, que isso “não passa de uma agradável ficção nem confirmada pela experiência nem pela razão” (SANCHES, 1955, 37). A refutação da opinião de Platão recorre à experiência médica do autor, que conhecia doenças que fazem esquecer às pessoas os seus próprios nomes, e a uma abordagem empírica das questões da memória (diz Sanches que bateu propositadamente num cão, que, depois disso, ladrava todas as vezes que o via). O ceticismo de Sanches toca igualmente em questões profundas sobre a identidade pessoal. Concedendo, em benefício do argumento, pertinência à doutrina de Platão, conclui que, “se a alma sabia antes de se unir ao corpo, também depois é ela que sabe, e não o homem” (*Id.*, *Ibid.*, 41). O conjunto de argumentos recorre também a uma análise lógica desta teoria, identificando, *e.g.*, as falácias da multiplicação dos problemas e da redução ao infinito: se o conhecimento

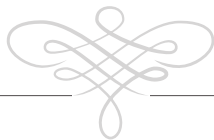


que o ser humano tem deriva do conhecimento que a alma adquiriu, segue-se que se deve também questionar esta última origem; afinal, o conhecimento da alma poderá ser também uma recordação, e assim sucessivamente. Do ponto de vista de Sanches, o conhecimento que se adquire durante a vida não pode ser uma recordação do que a alma eventualmente terá visto antes de incarnar. Apesar de estas linhas de argumentação se reforçarem mutuamente, Sanches, fiel à abordagem empírica, concede *in extremis* a plausibilidade da doutrina de Platão, dizendo que, “se ele dissesse que tinha visto a sua alma sabendo todas as coisas antes de ter entrado no corpo, talvez que eu acreditasse: e então não seria homem, mas espectro ou fantasma” (*Id., Ibid.*, 39). A Teoria da Reminiscência é, pois, afastada, tal como a Teoria das Ideias. Na carta prefacial a Diogo de Castro, Sanches considera essas teorias como meras ficções que nenhuma pessoa é capaz de compreender, porque não se pode compreender o que não existe.

Os tempos em que o infante D. Duarte, filho natural de D. João III, começava a sua *Oração em Louvor da Filosofia* com uma citação do *Fédon*, e em que a presença do platonismo e do neoplatonismo era manifesta em Álvaro Gomes, André de Resende, Fr. Diogo de Murça, Fr. Heitor Pinto e Luís de Granada, estavam a terminar. A oitava “Quem pode ser no mundo tão quieto?”, de Camões, ainda aludia a “Platão divino”. As orações de sapiência quinhentistas pronunciadas na Univ. de Coimbra por Arnaldo Fabrício, Belchior Beleago, Pedro Fernandes, Hilário Moreira, Jerónimo de Brito e António Pinto estão cheias de louvores à quase divina sabedoria de Platão; *e.g.*, João Fernandes (ou Juan Fernández), mestre de Retórica, elogiava o santuário de Platão, que, diferentemente das cons-

truções em mármore da Antiguidade, não desapareceu, congratulando-se com almas como essa, “que se preocupam em deixar o céu como herança aos vindouros” (FERNANDES, 1967, 147). Como seria expectável neste contexto, a única crítica possível a Platão é a de a sua grande sabedoria ser diminuta quando comparada com a verdadeira sabedoria da Revelação cristã, crítica que já tinha levado Álvaro Pais a afirmar que Platão e os outros filósofos pagãos “habitam as trevas exteriores porque não glorificaram a Deus” (PAIS, 1996, VI, 35). Assim, Hilário Moreira, apesar de considerar que o “divino Platão” “tão afeiçoado foi à verdade”, e não obstante apreciar a ideia de o poder político estar nas mãos dos filósofos, reconhece que a ciência de Platão desconhece que Deus escondeu aos sábios e prudentes deste mundo os mistérios “que havia de revelar um dia aos pequeninos” (MATOS, 1990, 79).

Para além da hipotética verdade intrínseca de alguns aspetos do pensamento de Platão e da manifesta qualidade literária dos seus textos, o mundo dos universitários teria certamente motivos não filosóficos para apreciá-lo. Um autor que coloca o poder nas mãos dos sábios e que propõe uma organização da vida humana em torno da educação só poderia obter a estima de humanistas e universitários. O vimaranense Gonçalo Dias de Carvalho ainda podia, na sua *Carta a el-Rei D. Sebastião*, de 1557, recomendar ao Desejado o que considerava ser o modelo do estadista platónico, um pastor zeloso do bem-estar do seu rebanho político, ou um pai com um amor ilimitado aos filhos a seu cargo: “A todo que governa, he necessario amar muito, aos que ha de governar, segundo Platam” (CARVALHO, 1986, A3). Este conselheiro do Rei concordaria certamente com a interpretação que os humanistas fizeram do pensamento



político platônico, já que, do seu ponto de vista, a maior enfermidade do Estado é ter na condução dos seus destinos alguém sem ciência, sem justiça e sem virtude: “dezia Platão, que hum Rey sem sciencia era hum corpo sem alma: & que esta era a mor, & mais pestilencial infirmitade, que hua republica podia ter” (*Id., Ibid.*, B1). Um século depois, o autor de *Arte de Furtar* também revelaria a sua simpatia pelo modelo platônico do governante virtuoso.

O mundo exterior aos muros da universidade, contudo, necessitou de um enquadramento filosófico diferente. As Descobertas exigiram uma referência filosófica que manifestasse mais apreço pelo conhecimento derivado da observação direta do mundo visível. É este espírito que Pedro de Mariz traduz nos seus *Diálogos de Vária História*, fazendo dizer a um interlocutor que ficaria feliz que lhe contassem “algumas cousas maravilhosas, que pelo mundo achastes, & eu nunca vi, & me podem servir de melhores mestres, para governar a vida, que os diálogos de Platão, inda que seja o diuino” (MARIZ, 1594, 2). Além disso, a Contrarreforma contribuiu para que Aristóteles passasse a ser o pensador mais estudado; neste contexto, os comentários dos conimbricenses à obra de Aristóteles revelam as novas exigências do ensino universitário. Mas o conhecimento enciclopédico dos conimbricenses não poderia deixar de mencionar Platão, apesar de a sua visão do mundo e a sua concepção de método filosófico serem aristotélicas. Justificando a sua posição filosófica, o Jesuíta Manuel de Góis, *e.g.*, afirma, em *In Octo Libros Physicorum Aristotelis*, que Platão não deixou “um género de doutrina absolutamente perfeita com afirmação certa e constante” (GOMES, 1992, 68). De um ponto de vista mais tradicionalista, Fr. Bernardino da Silva repete a lição

do desembargador João de Barros, considerando que “nos livros de Platão se acharam escritas aquelas palavras de São João” (SILVA, 1620, 8). Maior elogio do que este seria difícil. Mesmo um Diogo de Paiva de Andrade aproxima Platão de S. Paulo, dando a vitória da elegância ao primeiro e a da eloquência sagrada ao segundo (ANDRADE, 1603, 19). Este mundo ainda olhava o filósofo grego como um Moisés grego ou, nas palavras do Jesuíta Bartolomeu Guerreiro, na sua *Gloriosa Coroa de Esforçados Religiosos*, um Moisés ático. O campo da crítica estava, pois, severamente limitado; contudo, Fr. Bernardino ainda consegue avançar com o traço do pensamento platônico que lhe parece absolutamente inaceitável, “que a alma immortal, a que chama diuina, se trãsforme em hum bruto” (SILVA, 1620, 12). No mesmo ano da publicação da obra de Fr. Bernardino, 1620, Manuel do Vale de Moura, deputado da Mesa da Inquisição de Évora, no seu tratado sobre o uso de encantamentos mágicos, *De Incantationibus seu Ensalms*, muito influente na Europa da época, volta à questão da vida íntima de Platão, já abordada por Álvaro Pais e pelo desembargador João de Barros. O doutor em Teologia e em Jurisprudência Pontifícia mostra a sua surpresa por S. Tomás ter citado Platão, conhecendo que este foi sodomita: “Absolutamente digno de admiração é o facto de São Tomás de Aquino, na esteira de Santo Agostinho, ter escrito acerca de Platão (sobretudo se foi Sodomita) ... que ‘Só Platão, por amor à busca da verdade e em nome desse amor, se manteve afastado de todo o prazer sexual’. Embora os dois autores acrescentem que ‘ele não o achava pecado de alguma maneira, mas que cedia ao engano dos cidadãos’, que sem dúvida acreditavam que a castidade [não] era uma virtude central, de tal maneira que aquele que totalmente

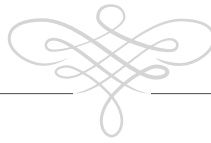
se abstivesse de relações sexuais, ofendia essa virtude” (MOURA, 1620, 501b).

No contexto da diáspora de intelectuais judeo-portugueses, Samuel da Silva, no seu *Tratado da Imortalidade da Alma*, de 1623, atribui a Platão a doutrina de que a alma assiste o corpo, mas não o forma nem lhe dá vida. A relação entre alma e corpo seria, do ponto de vista desta interpretação, como a de um piloto com o leme da sua nau; em caso de impedimento desta, rapidamente o piloto a abandona. Vendo o perigo de a alma não vivificar o corpo e de este se tornar um mero instrumento fantástico daquela, “como faziam os espíritos malignos nos ídolos”, Samuel da Silva teme que esta doutrina acabe com a tese de que o homem é um composto de corpo e alma (COSTA, 1995, 464). Uriel da Costa, no seu *Exame das Tradições Farisaicas*, critica a separação entre alma sensitiva e alma racional. Ironizando, imagina que a alma racional poderia ter algum contratempo a chegar ao nascimento de um bebé; nascendo este apenas com a alma sensitiva, pergunta-se sobre o tipo de ser humano que viria ao mundo nesta situação. Acaba por concluir que “é mais que loucura dizer que o homem não gera seu semelhante” (*Id.*, *Ibid.*, 403). Isaac Cardoso dedicou uma secção aos erros de Platão no seu *Philosophia Libera in Septem Libros Distributa*, de 1673. O inventário desses erros é mais abrangente do que as críticas localizadas que Platão mereceu por parte de outros autores lusitanos. Cardoso destaca como grandes erros a tese da origem do mundo a partir de uma matéria caótica com existência eterna, a crença pitagórica na transmigração das almas, o facto de Platão ter defendido que as mulheres fossem postas em comum na sua decantada república, a teoria de que Deus é a alma do mundo e a teoria de que o conhecimento é uma reminiscência.



Frontispício de *Philosophia Libera in Septem Libros Distributa*, de Isaac Cardoso (1604-1683).

Ainda no séc. XVII, a Academia dos Singulares de Lisboa toma muitas vezes o exemplo de Platão para promover, junto dos seus sócios, o gosto pelo debate intelectual e pela poesia. Na Academia III, realizada a 11 de novembro de 1663, Luís Bulhão recorda que o filósofo grego frequentou as academias como estudante até ao final da vida, afirmando que, apesar de não ser sua intenção persuadir cada sócio a que se torne um Platão, já que a natureza criou luzes em cada ser humano, será justo que essas luzes brilhem (*Academias...*, 1692, 34). André Rodrigues de Matos, na Academia VI, toma o adjetivo com que a tradição caracterizou Platão para transmitir a sua convicção de que o estudo das ciências é suficientemente poderoso para quase se chegar a divinizar a condição humana, pois “assim o certificou o apelido em Platão: *divinus Plato*”



(*Ibid.*, 87). Manuel Preto Valdez, na Academia XVI, em sessão de 10 fevereiro de 1664, recorda que, quando o discípulo de Sócrates faleceu, se acharam, debaixo da sua cabeceira, as obras de um poeta cómico, porque, justifica, “sempre foram as obras dos Poetas o descanso dos sábios” (*Ibid.*, 267). Nada se diz sobre a curiosa incongruência entre o gosto do autor da *República* pelo cómico e a ausência desse tipo de literatura na sua desejada cidade perfeita; e nada se diz também sobre o modo como o desenvolvimento das luzes de cada ser humano poderá pôr em causa a estrutura hierárquica da utopia platónica. Esta Academia seiscentista revela um grande interesse por diálogos platónicos cuja receção foi pouco estudada, como o *Fedro* e o *Íon*.

Em obra publicada já no séc. XVIII, o seiscentista P.º Manuel Bernardes faz muitas referências a Platão. Nos vários tomos da *Nova Floresta*, Bernardes recusa teses platónicas fundamentais. Em 1706, nega que todas as coisas aconteçam por força de um destino, que as estrelas sejam animadas e que exista transmigração das almas de uns corpos para outros. A representação do psiquismo humano é especialmente criticada, recusando Bernardes que a alma possa ser vista como um cocheiro guiando o coche ou como um piloto guiando a nau. Em 1708, considera que a Atlântida não é mais do que uma fábula ou ninharia. Como se esperaria, estas críticas localizadas são amenizadas por um capítulo que dedica ao “Príncipe dos filósofos académicos” (BERNARDES, 1711, III, 373-376). Mais do que isso, Bernardes aceita com gosto as ideias do desterro dos poetas, porque corruptores dos bons costumes, e da censura estatal da atividade literária livre, manifestando o seu desejo de que elas fossem imediatamente realizadas: “Oh quanto haveria que examinar e desterrar no nosso século e na

nossa Espanha!” (*Id.*, 1730, 122). A perção enviesada que Bernardes tem de Platão revela-se no que afirma sobre o dever de obediência dos filhos aos pais. Do seu ponto de vista, os pais seriam “deuses terrestres e domésticos, e amigos constantíssimos” (*Id.*, *Ibid.*, 253), esquecendo-se, talvez caridosamente, que as mães da *República* desconheciam quem eram os seus próprios filhos e que estes eram concebidos em festas promovidas pelo Estado com recurso a lotarias viciadas (*República*, 459e-460a). Mais pragmático, o desembargador portuense Alexandre Ferreira não aceita que o objetivo último de uma república seja a contemplação, só acessível a uma elite, defendendo antes que é a vida civil e honesta de todos. Com isto, lançou a dúvida não apenas sobre a teoria política, mas também sobre a metafísica do filósofo ateniense.

Já avançado o século das Luzes, o Jesuíta António Cordeiro dedica um capítulo da sua *História Insulana* a criticar o mito da Atlântida. Do seu ponto de vista, a cronologia é inaceitável, porque os 9000 anos propostos por Platão seriam anteriores à própria criação do mundo; a localização e a extensão do território também não são aceites, por manifesta falta de provas. Em conclusão, o também autor do *Cursus Philosophicus* considera que se trata de um sonho não verdadeiro, quimérico, de uma história semelhante à pintura, “pois o historiar sem fundamento, é pintar como querer” (CORDEIRO, 1717, 4). O alquimista Anselmo Caetano Munhós afirma que Platão “escreveu tão oculta e enigmaticamente os seus dogmas que poucos sábios os entenderam” (BRANCO, 1732, 87).

Com um projeto intelectual muito diferente, Luís António Verney critica amplamente Platão e atribui-lhe a intenção de enganar os seus leitores. Em *Seis Livros de Lógica para Uso dos Jovens Portugueses*,



afirma que Platão “ocultou intencionalmente as suas opiniões numa espécie de colóquios para que o leitor [...] não pudesse perceber claramente o que ele pensava” (VERNEY, 2010, 67). A acusação de ocultação deliberada do pensamento é surpreendente, quando se toma em consideração que o filósofo grego foi um dos pensadores que mais lutou pela clareza da expressão. Está por fazer, seguindo paralelos estrangeiros, a história da percepção que os intelectuais portugueses tiveram da necessidade de a filosofia recorrer, ao longo de séculos, à escrita esotérica. Além da crítica à forma de escrever, Verney critica as teses principais da metafísica platônica, nomeadamente a Teoria das Ideias, a diferença entre a ideia de bem e o plano eidético, a separação das coisas singulares em relação ao plano das ideias e a importante noção de participação entre substâncias e ideias. Não dando conta do registo irónico do *Crátilo*, Verney recusa também a teoria platônica da origem da linguagem e da capacidade de os vocábulos significarem as coisas. A teoria da alma como substância separada da alma do mundo também mereceu críticas. O corolário que Verney propõe é incisivo: “Deve refutar-se Platão, que [...] empreendeu persuadir os outros sobre a existência de certas substâncias inteligentes, emanadas de Deus e distintas dele, diferentes das coisas singulares” (*Id., Ibid.*, 191). Será difícil atacar o pensamento platónico em teses mais nucleares do que estas. Aspetos periféricos, como a incapacidade de a filosofia natural de Platão explicar o fenómeno das marés – uma inépcia de Platão e de outros autores da antiguidade que nada explica –, também são mencionados. À forma e ao conteúdo, a crítica do emigrado português em Itália acrescenta a denúncia da tradição filosófica inspirada por Platão, formada pelos “semiplatónicos ou ecléticos”, que,

do seu ponto de vista, mais não fizeram do que produzir fábulas (*Id., Ibid.*, 193). Os seus *Quatro Livros da Metafísica para Uso dos Jovens Portugueses*, de 1765, somam a estas críticas uma outra: a relação de causalidade entre o modelo e a forma que os objetos adquirem por mediação do demiurgo poderia considerar-se uma quinta causa – uma causa exemplar –, a acrescentar às quatro causas identificadas por Aristóteles.

Também Duarte Ribeiro de Macedo interpreta criticamente o pensamento político de Platão, começando por aludir aos processos retóricos de construção e promoção da figura do príncipe através de fábulas e de outras mentiras úteis. Para Ribeiro de Macedo, a fábula segundo a qual os reis teriam dois espíritos mais não é do que uma “quimera com que os Platónicos quiseram adular as majestades e subi-las sobre a condição humana” (MACEDO, 1767, 53). De um ponto de vista já pouco simpático para com o mito do “divino Platão”, Ribeiro de Macedo não inclui o autor das *Leis* no grupo dos pensadores verdadeiramente sábios em assuntos políticos, porque, sem nunca ter governado um país, deu leis a cidades e ordenou formas de viver a povos (*Id., Ibid.*, 136). Por seu lado, Fr. Manuel do Cenáculo, nos textos para educação do clero reunidos nas suas *Memórias Históricas do Ministério do Púlpito*, de 1776, reconhece a utilidade, do ponto de vista cultural, de os eclesiásticos em formação lerem Platão, se bem que acrescente imediatamente uma nota crítica: “Será também útil ao pregador se ler [...] Platão, tanto nas *Leis*, como na *República*, ainda que seja muito abstrato” (CENÁCULO, 1776, 313). A nota é surpreendente, porque Cenáculo cita as obras platónicas que mais especificam os detalhes dos programas filosóficos propostos e que talvez possam ser consideradas as menos abstratas



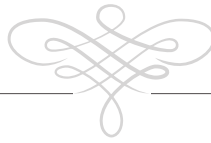


que escreveu. Num século em que o debate filosófico em torno da mente humana aumentou em finura de análise e em quantidade de novos problemas, Fr. José Maine denuncia o fracasso do filósofo grego em “combinar os ofícios da alma com a inércia da matéria divisível”, bem como o malogro da sua Teoria da Alma do Mundo (MAINE, 1778, 17). Apenas um ano depois, o P.<sup>o</sup> António Pereira de Figueiredo recusa que Platão possa ser considerado um sábio, considerando que a tradição se baseou erradamente na vaidade dos próprios autores antigos. Comentando a *Epístola aos Romanos*, assevera que os escritos de Platão estão cheios de “erros tão feios e grosseiros contra a boa moral, e contra os mesmos princípios da razão”. Precisando a sua crítica, menciona em especial as alegadas concessões que Platão terá feito à embriaguez, em alguns casos, e a que as mulheres fossem postas em comum (FIGUEIREDO, 1779, 250, nota p).

O P.<sup>o</sup> Teodoro de Almeida coloca vários interlocutores dos seus diálogos a lançar dúvidas sobre o valor do edifício filosófico de Platão. Assim, na *Recreação Filosófica*, denuncia-se a inutilidade de se estabelecerem leis para se viver em sociedade, dada a universalidade da natureza humana. As leis da república platónica constituiriam, deste ponto de vista, como afirma Coronel, uma das personagens, “doutrinas para corações imaginários, e não para os corações que há neste mundo de carne e sangue, que só sabem viver de amor” (ALMEIDA, 1800, X, 415). Na “Tarde L.” criticam-se as conceções antigas sobre a natureza da alma, nomeadamente as platónicas: a ideia de que a alma humana é uma porção da alma do mundo, assim como o corpo é uma porção da massa do universo; a representação da terra como um animal sensível dotado de alma; o destino das almas nos astros

depois da morte; a reincarnação das almas em mulheres e animais, de tal modo que, afirma o interlocutor Teodoro, “talvez que ainda venhamos a ser senhoras, ou talvez cavalos” (*Id.*, 1792, VIII, 259). O interlocutor Sílvio considera a hipótese de Platão ter sido irónico – questão que constituiu desde sempre um problema na interpretação dos escritos platónicos –, acabando por concluir que “Platão não queria zombar, falava seriamente”, e recomendando, como consequência disso, que o filósofo grego não fosse seguido. É também Sílvio que, na “Tarde XXXIII.”, recusa a doutrina de que os astros são animados e têm uma alma racional e inteligente. Em *O Feliz Independente do Mundo e da Fortuna*, de 1779, Teodoro de Almeida considera não ter valor a crítica severa dos defeitos humanos, defendendo a inutilidade da imaginação de “belos sistemas”, de “ideias fabulosas e repúblicas platónicas” (*Id.*, 1779, III, 186). Para além de os belos sistemas serem exercícios inúteis, num mundo que é como é e em que “os homens hão de ser homens” (*Id.*, *Ibid.*), Almeida acrescenta uma nota interessante à crítica que faz: o bem aparente dos belos sistemas só contribui para tornar mais insuportáveis os males verdadeiros que cercam as pessoas.

O séc. XIX português regista algumas opiniões, pontualmente manifestadas, sobre Platão, em continuidade com as leituras do século anterior. A universidade portuguesa da altura não conseguiu produzir o trabalho erudito sobre autores clássicos que notabilizou muitas academias além-fronteiras. A falta deste trabalho minucioso e a inexistência de coleções de autores clássicos traduzidos inviabilizaram o aparecimento de grandes sínteses da filosofia antiga. Contudo, o interesse popular pela questão platónica era grande, sendo a mesma muitas vezes utilizada nas fricções da sociedade



oitocentista. Também o teatro não se esqueceu do caso socrático (refira-se a tragédia *Morte de Sócrates*, de Manoel Pimenta de Aguiar). O debate filosófico, muitas vezes influenciado pela situação social da época, continuou a atacar vários aspetos do legado platónico. A propósito da natureza divina, *e.g.*, José Agostinho de Macedo denunciou as limitações da razão natural dos mestres do pensamento grego antigo, como se as afirmações desses grandes pensadores não passassem de ditos de crianças quando comparadas com a verdade da Revelação cristã. Do seu ponto de vista, todas as suas obras não são mais do que “o balbuciamiento de tenros meninos a respeito do que ensina o menos profundo dos teólogos cristãos e o mais superficial e insignificante dos nossos livros” (MACEDO, 1811, 44). Não se trata do desconhecimento da influência profunda que o pensamento antigo exerceu sobre a teologia cristã; está antes em causa o confronto entre a especulação filosófica e uma tradição sapiencial baseada na Revelação divina. De natureza diferente é a sua recusa da teoria pitagórico-platónica do corpo como um envoltório do espírito, que considera ser falsa. O projeto político platónico também lhe parecia uma mera imaginação. Apesar destas críticas, José Agostinho de Macedo coloca Platão em lugar de destaque nos seus poemas “Newton”, “A meditação” e “Viagem extática ao templo da sabedoria”, e considera-o um filósofo que está no reduzido número dos que honraram a humanidade, recorrendo a ele muitas vezes nas suas diatribes contra os pedreiros-livres. Em resumo, agradava a Macedo a conceção providencial do mundo que julgava encontrar no autor grego. O académico Francisco de Melo Franco reitera o ponto de vista do setecentista Alexandre Ferreira sobre a impraticabilidade da filosofia política platónica. O filósofo e

político Silvestre Pinheiro Ferreira desfe-re, no seu *Essai sur la Psychologie*, de 1824, um ataque severo a algumas das teses platónicas mais importantes. A propósito do *Fédon*, Platão é acusado de confundir os significados metafórico e próprio das palavras, devido à “vivacidade da sua imaginação” (FERREIRA, 1999, 113); de deliberadamente enganar os leitores com metáforas e com faltas grosseiras de lógica; e até de as suas aparentes provas da imortalidade da alma e do dever de não atentar contra a própria vida não serem mais do que incentivos ao panteísmo e ao suicídio. Para Pinheiro Ferreira, o político romano Catão da Útica, conhecido pela sua integridade moral, suicidou-se depois de ter lido esse diálogo duas vezes numa noite. O tom crítico deste texto, escrito para concorrer a um prémio da Academia Real das Ciências de Copenhaga, é reiterado, em 1839, nas *Noções Elementares de Filosofia*. O método de diálogo socrático é severamente criticado pelo ministro do Reino, da Guerra e dos Negócios Estrangeiros, que lamenta que os seguidores desse método não se empreguem “em assuntos mais dignos de um filósofo” (*Id., Ibid.*, 252). Neste livro, Pinheiro Ferreira também acusa Platão de defender o panteísmo, aparentando falaciosamente estar a defender o espiritualismo. José de Torres lembra as críticas setecentistas do Jesuíta António Cordeiro, afirmando que não é fácil crer na existência da Atlântida. José Frederico Laranjo dedicou a Platão um artigo de divulgação, parte de uma história da filosofia que planeava elaborar. O professor e jurista lamenta que o autor da *República* tomasse como modelo “a selvagem Esparta” e que a sua moral tenha constituído o início do excesso de ascetismo e do horror ao corpo que marcaram muitos períodos da cultura ocidental. Referindo-se ao *Timeu*, vê uma superabundância de vida na cosmologia



platónica, como se tudo estivesse animado (LARANJO, 1873, 246). De um ponto de vista diferente, o advogado e filósofo J. M. da Cunha Seixas recorre a Platão para criticar os exageros do positivismo da época, recusando que os grandes problemas filosóficos (Deus, a criação, a alma, a imortalidade, a moral, os entes matemáticos, os conceitos) possam ser triturados nos laboratórios dos químicos. Encontram-se poucas notas críticas: não se apercebendo da ironia que atravessa o *Crátilo*, Cunha Seixas considera que as explorações linguísticas de Platão “são hoje de pouca importância” (SEIXAS, 1879, 122); abordando a importante noção oitocentista de progresso, reconhece que as primeiras manifestações dessa ideia surgiram na obra de Platão, se bem que não tivessem sido historicamente relevantes nos séculos posteriores. Em registo mais pessoal, Antero de Quental, que tinha grande estima pelo pensamento antigo, confessa ao seu correspondente António de Azevedo Castelo Branco, no final da primavera de 1885, que, desejoso de se concentrar na redação dos seus textos filosóficos, “preferiria ser Sócrates a ser Platão”, aludindo à sua incapacidade de se conter e seguir um método, e elogiando indiretamente o autor da *República* (QUENTAL, 1989, 741). Mais tarde, em carta a Oliveira Martins, revela que alguns intelectuais portugueses da altura interpretavam de modo ligeiro o encómio de Platão a regimes musculados como o de Esparta, vendo nisso uma reação normal perante as “trapalhadas e requintes” da civilização da sua época (*Id.*, *Ibid.*, 886). O destinatário, por seu lado, parece recusar o estatuto metafísico das ideias platónicas, considerando-as como meros mitos racionais e assemelhando-as a espíritos animistas que volteiam no ar (MARTINS, 1882, 269). No começo da última década do séc. XIX, o socialista José Correia

Nobre França denuncia a completa inutilidade da filosofia antiga. Verificando que os filósofos foram impotentes para a conservação da Grécia frente aos poderes estrangeiros que a conquistaram, Nobre França defende que isso se deveu à absoluta contradição das filosofias “com os factos e os regimes aviltantes das sociedades” (FRANÇA, 1891, 473). Para o tipógrafo, que foi um dos fundadores do Partido Socialista, a filosofia ocupa-se de causas ilusórias, manifesta os sentimentos das classes sociais e os seus preconceitos, acabando por ser pura ilusão. Como não foi a filosofia que criou a velha civilização europeia, mas esta que criou aquela, conclui que “as melhores instituições da Grécia derivaram de uma filosofia bem mais superior do que a dos seus filósofos” (*Id.*, *Ibid.*, 474).

O introdutor da teosofia em Portugal, o visconde de Figanière, refere-se muitas vezes a Platão, que considera um iniciado, nos seus *Estudos Esotéricos*. O ponto de vista do diplomata não se baseia na mera argumentação racional, mas apela a um conhecimento de acesso reservado. Com esta ressalva, o autor das *Cartas Japonesas* avança com duas observações críticas: a primeira interpreta o processo de escolha das vidas futuras pelas almas, no mito de Er, como um excesso de presença do ego; a segunda denuncia a confusão do autor do *Timeu* a respeito da ilha e do continente da Atlântida, tendo este desaparecido milhares de anos antes da primeira. Quase no virar do século, o poeta Gomes Leal manifesta, em uma das suas sátiras modernas, a esperança de transformar o mundo numa aldeia campestre “sábida como Platão, simples como a criança” (LEAL, 1899, 314). No poema “A ordem”, Leal acompanha o filósofo grego na crítica que faz aos poetas não coniventes com o Estado: “Guiai-vos por Platão – Lançai fora os poetas, que



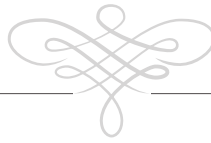
são os mais revéis, fatais agitadores” (*Id., Ibid.*, 181). Contudo, parecendo fazer um encômio ao filósofo grego, Leal, ao aproximar a república platônica de uma aldeia campestre e da simplicidade de uma criança, sugere que o projeto político platônico já não se adequa à complexidade dos tempos modernos.

Seria tarefa vasta precisar a recepção do platonismo num autor com a riqueza de pensamento de Fernando Pessoa. O autor, interessado no pensamento esotérico, terá tido uma interpretação certamente diferente da dos seus heterónimos. O que Pessoa escreveu a propósito de Platão caracteriza-se pela estima manifesta que por ele tinha, mas também pela recepção crítica dos seus escritos. Assim, num dos seus textos de pendor mais filosófico, afirma claramente que “Platão estava enganado quando atribuía às suas ideias uma realidade diferente da realidade das coisas” (PESSOA, 1968, 87). O que o poeta lisboeta denuncia é o processo de substancialização das ideias. O que parece estar em causa é a transformação de um recurso meramente pragmático (palavra, noção) numa entidade com existência própria: “Platão caiu no erro em que cairia um matemático que, após servir-se de um  $x$  e de um  $y$  para a solução de um problema prático, erigisse esses sinais úteis mas irreais em *coisas*, só porque tinham representado sem erro o seu papel pragmático de lhe servirem para um determinado fim” (*Id., Ibid.*, 94).

No final da Primeira Guerra Mundial, José Augusto Corrêa recusa o pensamento político de Platão. Para Corrêa, o filósofo grego esqueceu-se da natureza humana, ou, quando se lembra dela, é para a ultrajar na sua liberdade e na sua honra. São várias as denúncias que faz dos erros do seu pensamento social e político: o desprezo pelo indivíduo concreto, que se manifesta nas diferentes pe-

nas a que cidadãos e escravos são sujeitos pelos mesmos crimes; a indignidade do tratamento, inaceitável, dado às mulheres, como se elas fossem património da sociedade e não parte dela, sendo impossibilitadas de desenvolver livremente a sua personalidade; o controlo do aleitamento das crianças de modo policial; o corte dos elos naturais que unem as mães aos filhos através de medidas que impedem o reconhecimento mútuo; etc. Em resumo, e antecipando em muitas décadas a crítica que Karl Popper faria a Platão como inimigo da sociedade aberta, “o Estado é tudo, o cidadão nada” (CORRÊA, 1918, 138). Esta crítica não é nova e, como reconhece Corrêa, já havia sido proposta, nas suas linhas principais, por Aristóteles. Com alegria, o ensaísta conclui a sua crítica ao “barbarismo filosófico” de Platão com a certeza de que se trata de um sistema científico que não poderá senão perecer (*Id., Ibid.*, 48). Parecem ter escapado a Corrêa os factos de que o sistema não pereceu objetivamente (continuando, pelo contrário, a ser estudado) e de que conseguiu atravessar séculos e, mais preocupante do que tudo isso, a possibilidade de vir a inspirar barbarismos futuros ainda mais esquecidos da natureza humana.

Os estudiosos das ciências médicas não deixaram de se pronunciar sobre o platonismo. A alegada indulgência platónica perante a homossexualidade foi criticada algumas vezes. Arlindo Camilo Monteiro, *e.g.*, atribui a Platão a ideia de que a inclinação sexual é congénita e independente de causas acidentais. Monteiro revela preocupação por ser possível derivar desta teoria “a irresponsabilidade dos indivíduos portadores da anomalia amorosa”, *i.e.*, “o facto de não poderem ser considerados como culpados ao exteriorizarem o impulso passional que os animava” (MONTEIRO, 1922, 349).



Em registo diferente, alguns defensores de medidas eugénicas não deixaram de recordar o contributo de Platão nesse sentido. Escrevendo em 1933, Almeirindo Lessa celebra o facto de Platão ter preconizado que os conselhos de anciãos verificassem, “nos casamentos, o estado de alma e corpo dos nubentes” (LESSA, 1933, 6). Na revista *A Medicina Contemporânea*, de 1938, também Barahona Fernandes alude aos “gérmenes do moderno pensamento eugénico”, entre os quais inclui o filósofo grego (FERNANDES, 1944, 179). Apesar de serem ideias datadas, causa surpresa a ausência de uma palavra crítica dos pensadores portugueses a respeito do pensamento eugénico e do seu fundador europeu.

O médico, filósofo e artista Abel Salazar, em crónica de 30 de agosto de 1936, publicada no jornal *O Diabo*, censura o modo alegadamente impreciso da escrita platónica, vendo nela excesso de lirismo, de emoção, de êxtase, de devaneio e de fantasia: “Na obra de muitos autores, como [...] o próprio Platão, [...] os elementos emocionais predominam sobre os filosóficos [...] e a razão faz-se então o vassalo da emoção” (SALAZAR, 2012, 45). Menos de um ano depois, a 17 de julho de 1937, denuncia a limitação do projeto platónico no que diz respeito à matéria do Universo e à criação a partir do nada. O demiurgo platónico dá forma à matéria mas não a cria. A observação crítica sublinha as dificuldades que a experiência e a matéria colocam ao pensamento; em complemento, Abel Salazar vê o idealismo e o teísmo espiritual absoluto de Platão como uma teoria filosófica incompleta, porque a realidade divina fica por explicar, bem como a independência metafísica do plano das ideias, e a matéria revela-se impenetrável à razão humana. Para este autor, a obra de Platão não é senão “uma autoafirmação do homem inte-



Abel Salazar (1889-1946).

lectual e emotivo” (*Id., Ibid.*, 189). Salazar, ao pronunciar-se sobre Platão enquanto homem concreto, recupera intuições antigas sobre a relação entre a totalidade de uma obra e a biografia do respetivo autor, nunca suficientemente bem exploradas, como a de Álvaro Pais, ou, mais próxima de si, a do médico e poeta Manuel Laranjeira, que via em Platão um tipo psíquico de tendências místicas. O tom geral da crítica de Abel Salazar é a denúncia do “carácter híbrido, filosófico-literário, filosófico-poético” do pensamento platónico (*Id., Ibid.*, 271) e a afirmação de que este contribuiu, na figura do demiurgo, para o aumento dos absurdos e dos paradoxos “que nada resolvem, e não fazem senão tornar a situação mais confusa” (*Id., Ibid.*, 303). Também a receção do platonismo mereceu as críticas de Salazar, no âmbito da denúncia que fez do estado supostamente atrasado do conhecimento que os filósofos portugueses, e até as universidades portuguesas, tinham de pensadores contemporâneos, nomeadamente dos que estavam mais próximos da lógica matemática e das descobertas da física; neste contexto, do seu ponto de vista,



“imperera [...] um platonismo provinciano” (*Id., Ibid.*, 289).

Já na segunda metade do séc. xx, o jornalista e polígrafo Hugo Rocha critica fortemente Platão no que respeita à localização de mundos habitados por seres inteligentes. Em *Outros Mundos, Outras Humanidades*, de 1958, Rocha afirma que o “misticismo platónico não merece especial consideração [...] porque, para Platão, os mundos habitados situavam-se fora do universo visível, o que é, manifestamente, absurdo” (ROCHA, 1958, 30). Esta questão permaneceu fora do debate académico português, apesar de ser central por muitas razões: por um lado, aborda a possível existência, no espaço exterior, de mundos habitados por seres inteligentes; por outro lado, aponta para o destino último das almas depois da morte (Antiespiritismo). Raul Proença, que trabalhou durante a Primeira Guerra Mundial, mas tendo apontamentos doutros períodos, contribuiu de modo original para um aspeto complementar deste debate, não o da estrutura profunda do espaço em Platão, mas o da estrutura profunda do tempo e da cadeia de eventos. No seu *O Eterno Retorno*, recusa que Platão possa ser considerado um defensor de teorias retornistas do tempo, porque o ciclo das metempsicoses não implica a eterna repetição do idêntico e, para algumas pessoas, o ciclo tem um termo. Conclui, pois, que, “se um anel da cadeia da realidade [...] não é destinado a repetir-se, a própria cadeia não torna idêntica, e a outra fase do mundo apresentará factos e seres que diferem completamente dos da fase anterior” (PROENÇA, 1987, 133-134).

Cerca de duas décadas depois do estudo de Hugo Rocha, o filósofo Orlando Vitorino, em *Refutação da Filosofia Triunfante*, de 1976, aborda problemas complexos da hermenêutica da obra política

de Platão. O comunitarismo de bens, de mulheres e de filhos, a aplicação universal de medidas eugénicas violentas, a expulsão de artistas, de médicos e de juízes não coniventes com o Estado, o controlo da religião popular pelos governantes e a divinização dos governantes depois da morte constituíram desde sempre temas polémicos na receção do pensamento de Platão. Orlando Vitorino considera que essa receção não compreendeu suficientemente a dimensão irónica, e até lúdica, desta parte do pensamento político de Platão. Do seu ponto de vista, não se reparou com a devida atenção no magistral exercício de ironia que é todo o comunitarismo de bens e de mulheres da *República* platónica: “Considera-se, em geral, que Platão é o filósofo da ironia, mas raras vezes se reconhece a ironia onde Platão a põe”. Em consequência, Vitorino recusa que uma obra como *A República* possa ser incluída na categoria dos escritos utópicos, não sendo mais do que a magistral explicitação irónica de todas as consequências dos sistemas que “suscitaram o entusiasmo daqueles a quem Platão chamava o que nós designamos por ‘populaça’” (VITORINO, 2010, 438-439). Esta interpretação, fundada numa reflexão sobre a misantropia platónica e sobre a conceção da política que se expressa no diálogo *O Político*, auxilia a figura de Platão, pois enfatiza o lado da receção do pensamento do filósofo grego. A interpretação de Vitorino não fica, contudo, amplamente demonstrada. Por um lado, haveria que explicar por que razão foi tão difícil, durante séculos, perceber-se a ironia platónica num assunto tão decisivo quanto o da organização do Estado. Por outro lado, medidas políticas altamente intelectualizadas – como a eugenia, a utilização de mentiras para fins políticos, a menorização da religião popular em relação à ordem política e a comunidade de



bens e de mulheres – dificilmente podem ser consideradas assuntos da “população”. Sendo os dois pontos improváveis, Vitorino, ao criticar uma leitura recorrente da obra política de Platão, está de facto a pôr em causa teses filosóficas importantes, como o domínio que a política pode ter sobre a totalidade da vida social. É de notar, contudo, que a interpretação que Vitorino faz do pensamento político de Platão coloca no centro do debate hermenêutico um problema especialmente delicado para os leitores do séc. xx, que viram cometer as maiores atrocidades em nome do Estado e em prol da “melhoria da raça”. Mesmo que a tese da ironia e da “população” seja verdadeira, e que Platão não tivesse intenção de propor uma organização política que dominasse a totalidade da vida dos cidadãos (o período entre o nascimento e a morte, mas também o período da preparação dos nascimentos, através de casamentos combinados, e o período em que os governantes falecidos se tornariam génios tutelares do Estado), ainda assim haveria que explicar por que razão a alegada ironia se manifestou com tão grande detalhe. Além disso, desse modo não se compreende que Aristóteles, o discípulo mais importante de Platão, tenha criticado exaustivamente a *República* e *As Leis* sem ver nessas obras qualquer ironia, mas um projeto político bem estruturado (*Política*, II). Se este contemporâneo de Platão, especialmente bem informado, não viu ironia no comunismo de mulheres e de bens, e se o projeto se estruturou com um nível de complexidade muito elevado, segue-se que é implausível a leitura irónica.

Equilibrando a perspetiva da forma (traduções em número diminuto e apenas a partir do séc. xx) com a do conteúdo (críticas localizadas a aspetos parciais do pensamento de Platão, muitas delas assinalando meramente a incompatibili-

dade desses aspetos com a época em que o crítico vivia), vê-se que o filósofo grego foi de um modo geral apreciado pelo pensamento e pela cultura intelectual em Portugal. Em muitos casos, permanece a dúvida sobre se o elogio ao “divino Platão”, muitas vezes reiterado, deriva do apreço pelas teses filosóficas do autor ou se, diferentemente, é um mero símbolo da estima pelas origens gregas da civilização ocidental. Os autores que não elogiaram Platão, ou que acrescentaram ao elogio críticas pertinentes, têm o mérito de terem contribuído para uma leitura justa da obra de um dos maiores pensadores da história da humanidade.

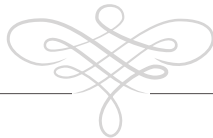
**Bibliog.:** *Academias dos Singulares de Lisboa, Dedicadas a Apollo*, t. 1, Lisboa, Officina de Manoel Lopes Ferreyra, 1692; AGUIAR, Manoel Caetano Pimenta de, *Morte de Socrates. Tragedia*, Lisboa, Impressão Regia, 1819; ALMEIDA, Teodoro de, *O Feliz Independente do Mundo e da Fortuna, ou Arte de Viver Contente em Quaisquer Trabalhos da Vida*, 3 vols., Lisboa, Regia Officina Typográfica, 1779; *Id.*, *Recreação Filosófica, ou Diálogo sobre a Filosofia Natural, para Instrução de Pessoas Curiosos, Que não Frequentaram as Aulas*, 10 vols., Lisboa, Regia Officina Typografica, 1786-1800; ANDRADE, Diogo de Paiva de, *Sermões do Doutor Diogo de Payua d’Andrade. Primeira Parte. Começa no Pr.º Domingo do Aduento e Acaba na Festa do Santissimo Sacramento. Recopilados dos Proprios Originaes por F. Manoel da Conceição Seu Sobrinho da Ordem dos Eremitas de S. Agostinho*, Lisboa, Pedro Crasbeeck, 1603; AZEVEDO, Luís António, *Rivaes ou Dialogo Moral de Platão sobre a Filosofia Traduzido de Grego em Linguagem Portuguesa e Ilustrado com Escolios, e Anotações Criticas*, Lisboa, Regia Officina Typográfica, 1790; BARBOSA, Aires, *Obra Poética*, fixação do texto latino, introd., anot. e coment. Sebastião Tavares de Pinho e Walter de Medeiros, Coimbra/Aveiro, Imprensa da Universidade de Coimbra/Universidade de Aveiro, 2013; BARROS, João de, *Espelho de Casados*, ed. lit. Tito de Noronha, 2.ª ed., Porto, Imprensa Portuguesa, 1874; BERNAR-



DES, Manuel, *Nova Floresta, ou Sylva de Varios Apophthegmas, e Ditos Sentenciosos Espirituaes, & Moraes; com Reflexoens, em que o Util da Doutrina Se Acompanha com o Vario da Erudição assim Divina como Humana: Offerecida, & Dedicada a Soberana Mãe da Divina Graça Maria Santissima Senhora Nossa*, 5 t., Lisboa, Officina de Valentim da Costa Deslandes, 1706-28; *Id.*, *Estimulo Pratico para Seguir o Bem, e Fugir o Mal. Exemplos Selectos das Virtudes, e Vicios; Illustrados com Reflexoens, e Dedicados à Soberana Rainha dos Anjos Maria Santissima Senhora Nossa*, Lisboa Ocidental, Officina de Antonio Pedrozo Galram, 1730; BRANCO, Anselmo Caetano Munhoz de Abreu Gusmão e Castelo, *Ennaea, ou Aplicação do Entendimento sobre a Pedra Philosophal*, Lisboa Ocidental, Oficina de Maurício Vicente de Almeida, 1732; CAEIRO, Francisco Gama, "Platonismo em Portugal", in *Logos*, vol. 4, Lisboa, Verbo, 1992, cols. 267-270; CARVALHO, Gonçalo Dias de, *Carta a el-Rei D. Sebastião*, introd. Maria Luísa Couto-Soares, Lisboa, Biblioteca Nacional, 1986; CARVALHO, Joaquim de, *Estudos sobre a Cultura Portuguesa do Século XV e XVI*, vol. 1, Coimbra, Universidade, 1948; CENÁCULO, Manuel do, *Memórias Históricas do Ministério do Púlpito*, Lisboa, Regia Officina Typografica, 1776; CIDADE, Hernâni, "Neoplatonismo", in COELHO, Jacinto do Prado (org.), *Dicionário de Literatura*, 3.<sup>a</sup> ed., vol. 2, Porto, Figueirinhas, 1973, pp. 722-725; CORDEIRO, António, *Historia Insulana das Ilhas a Portugal Sugeytas no Oceano Occidental*, Lisboa Ocidental, na Oficina de Antonio Pedrozo Galram, 1717; CORRÊA, José Augusto, *Ciência e Literatura*, Lisboa, Imprensa de Manuel Lucas Torres, 1918; COSTA, Uriel da, *Exame das Tradições Farisaicas*/SILVA, Semuel da, *Tratado da Imortalidade da Alma*, ed. lit. H. P. Salomon e I. S. D. Sassoon, Braga, Associação Portuguesa de Pais e Amigos do Cidadão Deficiente Mental, 1995; DIAS, José Sebastião da Silva, *Correntes de Sentimento Religioso em Portugal (Séculos XVI a XVIII)*, Coimbra, Universidade de Coimbra, 1960; FABRÍCIO, Arnaldo et al., *Orações de Sapiência. 1548-1555*, pref. e org. Sebastião Tavares de Pinho, Coimbra, Imprensa da Universidade de Coimbra, 2011; FERNANDES, Barahona, *No Signo de Hipócrates*, Lisboa, Livraria Luso-Espanhola, 1944; FERNANDES, João, *A Oração sobre a Fama da Universidade (1548)*, pref., introd. e anot. Jorge Alves Osó-

rio, Coimbra, Faculdade de Letras da Universidade de Coimbra, 1967; FERREIRA, Alexandre, *Supplemento Historico ou Memorias, e Noticias da Célebre Ordem dos Templarios para a Historia da Admirável Ordem de Nosso Senhor Jesu Christo*, t. 1, Lisboa Ocidental, na Officina de Joseph Antonio da Sylva, 1735; FERREIRA, Silvestre Pinheiro, *Ensaio sobre a Psicologia, Noções Elementares de Filosofia e Outros Escritos Filosóficos*, pref. Maria Luísa Couto Soares, Lisboa, INCM, 1999; FIGANIÈRE, Visconde de, *Estudos Esotéricos. Submundo, Mundo, Supramundo*, Porto, Livraria Internacional de Ernesto Chardron, 1889; FIGUEIREDO, António Pereira de, *O Novo Testamento de Jesus Cristo*, t. III, Lisboa, Officina Typográfica, 1779; FRANÇA, Nobre, *A Philologia perante a História. Ensaio de Crítica á Sciencia Allemã e a Várias Sciencias*, Porto, Typographia de A. F. Vasconcelos, 1891; FRANCO, Francisco de Melo, "História da Academia Real das Sciencias de Lisboa para o ano de 1816", in *História e Memória da Academia Real das Sciencias de Lisboa*, t. v, 1.<sup>a</sup> pt., Lisboa, Typografia da mesma Academia, 1817, pp. I-XXIX; GOMES, Álvaro, *Tractado da Perfeiçom da Alma*, introd. e anot. A. Moreira de Sá, Coimbra, Acta Universitatis Conimbrigensis, 1947; GOMES, Jesuê Pinharanda, "Incidências platonicas na cultura portuguesa", in PLATÃO, *O Banquete ou do Amor*, pref. e anot. Pinharanda Gomes, Coimbra, Atlântida, 1968, pp. 1-36; *Id.*, *Os Conimbricenses*, Lisboa, Instituto de Cultura e Língua Portuguesa, 1992; *Id.*, *Dicionário de Filosofia Portuguesa*, 2.<sup>a</sup> ed., Lisboa, Dom Quixote, 2004; *Horto do Esposo*, ed. lit. Irene Freire Nunes e coord. Helder Godinho, Lisboa, Colibri, 2007; LARANJEIRA, Manuel, *A Doença da Santidade: Ensaio Psychopatologico sobre o Mysticismo de Forma Religiosa*, Porto, Typographia do Porto Medico, 1907; LARANJO, José Frederico, "Platão", *O Instituto*, vol. XVI, 1873, pp. 241-246; LEAL, Gomes, *Fim de Um Mundo. Sátiras Modernas*, Porto, Livraria Chardron, 1899; LESSA, Almerindo, *Exortações Eugénicas. Notas para Um Programa de Política Genética*, Porto, Associação Profissional dos Estudantes de Medicina do Porto, 1933; MACEDO, Duarte Ribeiro de, *Obras do Doutor Duarte Ribeiro de Macedo*, t. 1, Lisboa, Officina de António Rodrigues Galhardo, 1767; MACEDO, José Agostinho de, *Sermão contra o Filo-sofismo do Seculo XIXº, Pregado na Igreja de S. Julião*





de Lisboa na *Quinta Domingo de Quaresma do Anno de MDCCCXI*, Lisboa, na Impressão Regia, 1811; *Id.*, *Cartas Filosóficas a Attico*, Lisboa, Impressão Regia, 1815; *Id.*, *O Homem, ou os Limites da Razão. Tentativa Filosófica*, Lisboa, Impressão Regia, 1815a; *Id.*, *Refutação dos Princípios Methaphysicos, e Moraes dos Pedreiros Livres Luminados*, Lisboa, Impressão Regia, 1816; *Id.*, *Cartas de José Agostinho de Macedo a Seu Amigo J. J. P. L.*, Lisboa, Impressão Regia, 1827; MALNE, José, *Dissertação sobre a Alma Racional, onde Se Mostrão os Sólidos Fundamentos da Sua Immortalidade e Se Refutão os Erros dos Materialistas Antigos e Modernos*, Lisboa, na Regia Officina Typografica, 1778; MARIZ, Pedro de, *Dialogos de Varia Historia em que summariamente Se Refe-rem Muytas Cousas Antigas de Hespanha C Todas as Mais Notaaues Q em Portugal Acontecerão em Suas Gloriosas Conquistas antes e depois de Ser Levantado a Dignidade Real, e Outras Muytas de Outros Reynos Dignas de Memoria. Com os Retratos de Todos os Reys de Portugal*, Coimbra, Officina de António de Mariz, 1594; MARTINS, J. P. Oliveira, *Systema dos Mythos Religiosos*, Lisboa, Bertrand, 1882; MATOS, Albino de Almeida, *A Oração de Sapiência de Hilário Moreira*, Lisboa/Coimbra, Instituto Nacional de Investigação Científica/Centro de Estudos Clássicos e Humanísticos da Faculdade de Letras de Coimbra, 1990; MELZER, Arthur M., *Philosophy between the Lines. The Lost History of Esoteric Writing*, Chicago, University of Chicago Press, 2014; MONTEIRO, Arlindo Camilo, “Amor sáfico e sócrático. Estudo médico-forense”, *Arquivos do Instituto de Medicina Legal de Lisboa*, 1922, sep.; MOURA, Manuel do Vale de, *De Incantationibus seu Ensalmis*, Évora, Laurentius Crasbeeck, 1620; OSÓRIO, Jerónimo, *Da Instituição Real e Sua Disciplina*, Lisboa, Pro Domo, 1944; *Id.*, *Tratado da Verdadeira Sabedoria*, Lisboa, INCM, 2002; PAIS, Álvaro, *Estado e Pranto da Igreja*, trad. Miguel Pinto de Meneses, 8 vols., Lisboa, Instituto Nacional de Investigação Científica, 1988-98; PESSOA, Fernando, *Textos Filosóficos*, ed. lit. António de Pina Coelho, vol. I, Lisboa, Ática, 1968; PLATÃO, *República*; PROENÇA, Raul, *O Eterno Retorno*, introd., fixação do texto e anot. António Reis, vol. I, Lisboa, Biblioteca Nacional, 1987; vol. II, Lisboa, Instituto da Biblioteca Nacional e do Livro/INCM, 1994; QUENTAL, Antero de, *Cartas*, org. Ana Maria Almeida Martins,

2 vols., Lisboa, Comunicação, 1989; RÊGO, Raul, *Os Índices Expurgatórios e a Cultura Portuguesa*, Lisboa, Instituto de Cultura e Língua Portuguesa, 1982; ROCHA, Hugo, *Outros Mundos, Outras Humanidades*, Porto, Editora Educação Nacional, 1958; ROCHA, João da, *Memórias de Um “Medium” Excerptos de Um Diário*, Porto, Livraria Nacional e Estrangeira, 1900; SALAZAR, Abel, *Obras Completas de Abel Salazar*, org. e pref. António Zilhão, vol. VII, Vila Nova de Famalicão, Húmus, 2012; SANCHES, Francisco, *Tratados Filosóficos*, pref. A. Moreira de Sá, vol. I, Lisboa, Instituto de Alta Cultura, 1955; SARAIVA, António José, *História da Cultura em Portugal*, 3 vols., Lisboa, Jornal do Fôro, 1950-62; SEIXAS, J. M. da Cunha, *Galeria das Ciências Contemporâneas*, Porto, Livraria Internacional, 1879; SILVA, Bernardino da, *Defensam da Monarquia Lusitana*, Coimbra, Officina de Nicolau Carvalho, 1620; SILVA, Carlos H. do C., “Platonismo”, in *Logos*, vol. 4, Lisboa, Verbo, 2000, cols. 238-267; TORRES, José de, “Originalidade da navegação do oceano Atlântico setentrional e do descobrimento de suas ilhas pelos Portugueses no século xv”, *O Panorama*, 3.<sup>a</sup> sér., vol. x, n.º 2, 1853, pp. 100-412; VERNEY, Luís António, *Lógica*, introd. Amândio Coxito, fixação do texto latino Sebastião Tavares de Pinho e Filipa Medeiros, Coimbra, Imprensa da Universidade de Coimbra, 2010; *Id.*, *Metafísica*, introd. Amândio Coxito, fixação do texto latino Sebastião Tavares de Pinho e Andrea Patrícia Seiça, Coimbra, Imprensa da Universidade de Coimbra, 2010a; VITORINO, Orlando, *A Fenomenologia do Mal e Outros Ensaios Filosóficos*, Lisboa, INCM, 2010.

MANUEL CURADO



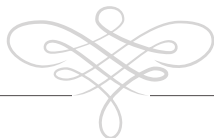
## Antipluralismo

Comecemos por precisar o conceito de pluralismo, que está vinculado à ideia de diversidade. O termo é usado, o mais das vezes, no contexto da política, apesar de também ter significação na filosofia e no direito. Pluralismo político designa um sistema em que se reconhece o direito à liberdade de expressão e de comportamentos e em que se permite a criação de diferentes partidos políticos, independentes, com ideologias diferentes e com igual direito ao exercício do poder. Concentrar-nos-emos, neste texto, nesta aceção do pluralismo. Importa, no entanto, referir os significados que o termo colhe na filosofia e no direito. Na filosofia, pluralismo designa uma doutrina que afirma que todos os seres são múltiplos e diversos entre si, opondo-se ao monismo, *i.e.*, afirmando que os seres que compõem o Universo não são redutíveis a um princípio constitutivo único. Pluralismo jurídico refere a existência concomitante de dois ou mais sistemas jurídicos num Estado.

A defesa do pluralismo político esteve na base das democracias da civilização ocidental após a Revolução Francesa, assente nos ideais do Iluminismo. O Iluminismo defendia que a vocação do Homem era pensar por si mesmo, sem orientação externa, considerada como uma restrição da liberdade e, por conseguinte, da possibilidade de evolução e melhoramento do espírito. No entanto, os ideais do Iluminismo não foram unanimemente aceites. Nietzsche, *e.g.*, dizia que o Iluminismo constituía uma afronta a um dos princípios mais

elementares da ordem natural de uma cultura genuína, a saber, o reconhecimento de uma hierarquia intelectual. O filósofo alemão dizia que a emancipação das massas face à orientação de uma elite intelectual era uma traição à cultura, uma vez que o desejável seria que as massas seguissem os caminhos trilhados pelos génios e não que se impusessem a eles. Nietzsche dizia que esse logro, esse falso bem, tinha por base uma conceção errada de liberdade, uma vez que uma liberdade absoluta resultaria na degeneração da cultura e na regressão da sociedade ao estádio dos bárbaros. A destruição da hierarquia intelectual por parte do Iluminismo fez, segundo o filósofo, com que os homens escolhessem democraticamente a lei do menor esforço, da comodidade, e resultou na perpetuação de valores mesquinhos. Nietzsche considera que ninguém tem um desejo de liberdade absoluta, à exceção dos bárbaros, uma vez que os homens civilizados querem servir a cultura.

Na Antiguidade, Platão defendia uma ideia semelhante, considerando que a verdadeira liberdade é a submissão ao *logos*, *i.e.*, ao discurso do ser, que é um apagamento do indivíduo perante essa razão superior do *logos*-uno. Para o filósofo, o pluralismo seria um falso bem. Platão propunha que, no Estado ideal, a arte só tivesse a liberdade de servir a moral e a política, que os poemas imitassem só os bons costumes e que se inibissem do falso bem que era a imitação do vício, da intemperança, da baixeza e da indecência. Platão dizia que, nas assembleias democráticas da cidade, não se devia ouvir quem não tivesse saberes técnicos sobre as questões discutidas: nem todas as opiniões teriam valor ou direito à expressão. Para o filósofo grego, a justiça florescia na cidade com base numa associação da formação dos cidadãos à ideia



de simetria, proporção, ritmo, excelência moral e unidade.

Durante a ditadura de Salazar, em Portugal, segundo Graça dos Santos, viveu-se o período da “política do espírito”, que inclui iniciativas como a ‘Campanha do bom gosto’ [...] para [...] a busca imoderada da harmonia” (SANTOS, 2008, 64), *i.e.*, um período de antagonismo ao pluralismo, uma vez que o Governo do Estado Novo era conservador e servia-se da propaganda, da censura e da polícia política para forjar uma união nacional no que diz respeito à moral e aos costumes. No entanto, décadas após o 25 de Abril, teve lugar uma discussão mediática que revelou a fragilidade do conceito democrático de pluralismo. A Comissão Nacional de Eleições considerou, em 2013, que a diferença de tratamento das campanhas dos diversos partidos, no que dizia respeito ao tempo de antena, ao número de notícias e à atenção dada na análise dos comentadores políticos, violava a lei de cobertura das eleições, que exigia paridade no tratamento da candidatura dos diversos agentes políticos. As redações das agências noticiosas alegaram que a Comissão Nacional de Eleições confundia propaganda com matéria informativa e que não só seria impossível cobrir todas as candidaturas de igual forma, como isso não seria válido do ponto de vista do interesse público e alegaram o direito de liberdade editorial para destrinçar as notícias que teriam relevância e as que não teriam. A polémica foi duradoura, estendendo-se por múltiplas eleições, como dá conta uma notícia publicada em 2015: “nos últimos atos eleitorais, as televisões deixaram de fazer debates (para cumprir a atual lei, teriam de realizar mais de uma centena, o que é manifestamente impossível) e reduziram a cobertura da campanha aos mínimos para, assim, não só respeitarem a lei garantidamente

(que impõe o princípio de igualdade de tratamento jornalístico em, relação a todas as candidaturas, independentemente da importância dos acontecimentos e do contexto da atualidade informativa), mas também para evitarem a aplicação de multas pesadas” (“Nova proposta do PS...”, *SIC Notícias*, 26 maio 2015). Muitos políticos e cronistas apelidaram a televisão e os jornais de antipluralistas, alegando que perpetuavam a alternância no poder dos dois partidos com maior expressão no Parlamento, constringendo a capacidade dos partidos com menor expressão de comunicarem as ideias do seu programa eleitoral à população e de colherem maior número de votos.

**Bibliog.: impressa:** GUTHRIE, W. K. C., *A History of Greek Philosophy*, vol. IV, Cambridge, Cambridge University Press, 1992; KANT, Immanuel, *A Paz Perpétua e Outros Opúsculos*, Lisboa, Edições 70, 2004; NIETZSCHE, Friedrich, *On the Future of Our Educational Institutions*, London, Morrison & Gibb Limited, 1910; *Id.*, *Crepúsculo dos Ídolos*, Lisboa, Edições 70, 1940; PLATÃO, *A República*, 10.<sup>a</sup> ed., Lisboa, FCG, 2010; ROGUE, Christophe, *Compreender Platão*, Porto, Porto Editora, 2004; SANTOS, Graça dos, “Política do espírito”, *Media & Jornalismo*, n.º 12, 2008, pp. 59-72; **digital:** “Nova proposta do PS reconhece liberdade editorial na cobertura das campanhas eleitorais”, *SIC Notícias*, 26 maio 2015: <http://sicnoticias.sapo.pt/pais/2015-05-26-Nova-proposta-do-PS-reconhece-liberdade-editorial-na-cobertura-das-campanhas-eleitorais> (acedido a 23 maio 2017).

RICARDO FRANCO



## Antipolitiqismo

O nome (substantivo masculino) “politiqismo” surge na língua portuguesa enquanto derivação da palavra “política”. Utilizado na prática discursiva com um sentido depreciativo, é empregado procurando transmitir a mesma ideia que as palavras “politicagem”, “politicahça”, “politicaria” e “politiqice”. Associados a estes nomes estão os adjetivos “politicahço”, “politiqiceiro” e “politicante”, e o substantivo “politiqilho”.

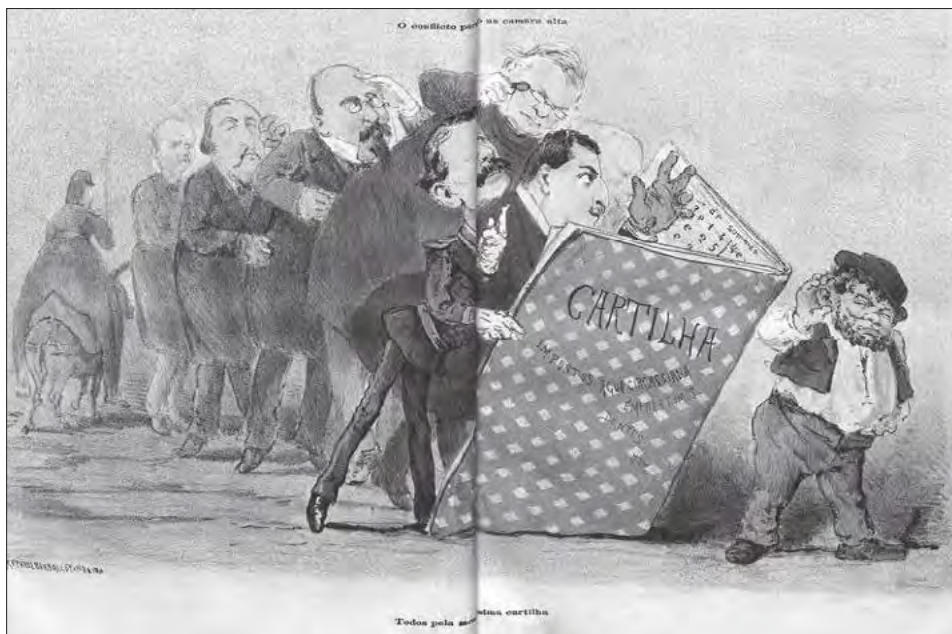
Importa salientar que a origem etimológica do conceito de política e, subseqüentemente, de politiqismo remonta à palavra grega “pólis”, significando tudo o que se refere à cidade. A utilização do termo expandiu-se “graças à influência da grande obra de Aristóteles, intitulada *Política*, que deve ser considerada como o primeiro tratado sobre a natureza, funções e divisão do Estado, e sobre as várias formas de Governo” (BOBBIO *et al.*, 2004, 954). Em português, a palavra “política” significa arte ou ciência de governar ou de influenciar o modo de governação, não existindo na prática discursiva uma direta valorização negativa do termo.

Como referido, na multiplicidade de utilizações e derivações do conceito de politiqismo existe sempre uma conotação negativa. Neste sentido, o substantivo “politicagem”, para o qual remetem todos os outros vocábulos, é utilizado para se referir a “política de interesses pessoais, de troca de favores, ou de realizações insignificantes” (HOUAISS e VILLAR, 2003, 2918). Já os adjetivos “politicahço”, “politiqiceiro” e “politicante”, e o substan-

tivo “politiqilho”, assumem um pendor pejorativo, significando aquele ou aqueles que são políticos de baixa qualidade, que se ocupam da política partidária ou que, fazendo política, se ocupam de processos menos corretos. Associados a estes conceitos encontramos outros, como caciquismo, compadrio, fulanização, clientelismo e partidocracia, cujo contexto de utilização na prática discursiva valida a direta relação com a degeneração política própria do politiqismo.

A crítica da política desvirtuada tem, em Portugal, uma história longa (que remonta pelo menos ao séc. XIX) e plurifacetada, assumindo uma multiplicidade de dimensões nos domínios da representação iconográfica (escultura ou pintura), do romance literário, da monografia científica e do artigo jornalístico de opinião. Esta censura à *praxis* da política resultou num movimento de múltiplas e diferentes manifestações, que têm em comum o facto de se poderem designar como antipolitiqismo.

No domínio da iconografia, encontramos exemplos de crítica social que destacam o exercício anormal e perverso de funções políticas. O mais célebre dos exemplos artísticos do antipolitiqismo é a figura do Zé Povinho, popularizada por Rafael Bordalo Pinheiro. Não obstante ser possível entender o Zé Povinho como uma personalização do povo português, que reflete, portanto, características deste povo, como as suas fraquezas, os seus anseios, as suas exaltações e as suas perplexidades, esta imagem também está diretamente associada à crítica social e à censura de uma determinada *praxis* política, necessariamente desvirtuada. A pluralidade de aplicações da figura do Zé Povinho desde a data da sua primeira aparição, em 1875, na revista *A Lanterna Mágica*, tem marcado a vida político-social portuguesa desde então, configurando-se



“Zé Povinho”, O António Maria, 10 de fev. 1881.

como uma das mais poderosas críticas políticas.

Ainda no âmbito da expressão iconográfica, destaque para um importante e famoso quadro do pintor José Malhoa intitulado *A Compra do Voto* (1904), que é um excelente exemplo da importância destas práticas degenerativas no ambiente cultural de uma determinada época. *A Compra do Voto* representa o paradigma da contestação artística a uma atividade depreciativa da política, arrogando-se em exemplo de antipoliticismo.

Especial relevância para a literatura (à semelhança do que aconteceu com outros escritores no mesmo período e noutros pontos da Europa), nomeadamente durante a segunda metade do séc. XIX, altura em que vários autores se pronunciaram (quer através do romance, quer através das publicações periódicas) muito criticamente sobre o que é habitualmente designado por caciquismo. Entre os vários romances

de crítica sociopolítica, destaque para *A Queda de Um Anjo* (1866), de Camilo Castelo Branco, onde o autor pinta a realidade da atividade de um conjunto de caciques e a dificuldade de um candidato governamental em conseguir o seu apoio. Também Júlio Dinis aborda a problemática da tentativa de controlo dos atos eleitorais por intermédio de mandarins ou barões locais no seu romance *A Morgadinha dos Canaviais* (1868). Para além da condenação à tentativa de condicionamento ilegítimo dos resultados eleitorais com promessas de emprego, subornos, ameaças físicas, censura ainda o vira-casaquismo, uma prática frequente entre o séc. XIX e o séc. XX. Em Júlio Dinis encontramos o exemplo típico da atividade política característica do séc. XIX, expressa em elementos como “a fulanização dos conflitos, o compadrio, a troca de favores, as lealdades e dependências clientelistas” (ALMEIDA, 1991, 102), bem como a feroz condenação da



mesma, num modelar do que pode designar-se como antipolitismo.

Outras obras, ainda no séc. XIX, permitem compreender que o romance satírico não se limitou aos exemplos referidos. Em *O Senhor Deputado* (1882), de Júlio Lourenço Pinto, o tema é recuperado, e é oferecida aos leitores uma visão próxima da forma como as carreiras políticas eram construídas e alicerçadas, tendo como estrutura uma teia de interesses, de compadrio e de cumplicidades pessoais. A novela *Uma Eleição Perdida* (1888), do conde de Ficalho, permite firmar uma certeza sobre a forma de funcionamento das eleições locais, sendo, mais uma vez, possível identificar a crítica à falta de debate de ideias, ao predomínio das relações sustentadas pela solidariedade política, ao agrilhoamento da maioria dos eleitores em torno de relações de dependência e à compra de votos. Também Eça de Queirós, através de *A Ilustre Casa de Ramires*, publicada postumamente, em 1900, aborda esta temática. Nesta obra, é especialmente relevante a ideia de que o circunstancialismo político permite alterar o sentido ideológico e o posicionamento dos políticos, confirmando-se a noção do vira-casaquismo como prática que consubstancia a aceitação da prevalência do realismo político face à ideologia.

Para além dos romances, os escritores portugueses do final do séc. XIX também trabalharam esta temática nas publicações periódicas. Especial destaque para o trabalho de Eça de Queirós e de Ramalho Ortigão em *As Farpas*, publicação mensal na qual os dois escritores, através de uma fina ironia, satirizavam os costumes da época, com especial destaque para as críticas à vida política.

Noutro campo, encontramos ainda os relatos políticos, como o de Domingos Tarrozo em *A Forma de Votar* (1898), que aborda de forma destacada o processo

eleitoral e as suas adulterações, nomeadamente através da manipulação dos registos de eleitores e do controlo das comissões recenseadoras; bem como o relato de António Teixeira de Sousa dos factos ocorridos durante as eleições parlamentares de 1879.

O antipolitismo não se reduziu às críticas ao funcionamento do sistema dos partidos e às práticas de caciquismo no processo eleitoral. Na fase final da Primeira República, encontramos uma condenação generalizada da democracia, e durante o Estado Novo, que foi, por natureza, uma negação da política democrática, podemos encontrar uma multiplicidade de discursos (sobretudo de António de Oliveira Salazar) onde se procura desconstruir as virtudes do sistema democrático liberal.

O estudo e o comentário do fenómeno político durante a Terceira República permitiram produzir inúmeros artigos de opinião (também estes alvo de condenação, sobretudo tendo em consideração a falta de imparcialidade e de objetividade dos seus comentaristas) e entrevistas onde se aborda negativamente a atividade política, sem que na realidade exista qualquer unidade no discurso.

Neste âmbito, existem críticas muito extensas e profundas que passam pelo obscurantismo da vida política, *i.e.*, que tentam compreender as motivações dos atores políticos e as realidades infraestruturais, o que resulta, frequentemente, na disseminação de teorias da conspiração e na condenação da falta de ideias. Destaque para as acusações de relativismo moral, para a denúncia de existência de redes de pressão, e para a burocratização do aparelho de Estado e das respetivas consequências na organização da sociedade, bem como para as críticas à falta de preparação e educação dos agentes políticos (e à profissionalização dos mesmos),



aos *jobs for the boys*, às juventudes partidárias, aos modelos de financiamento partidário e ao funcionamento interno dos partidos políticos. Isto ao mesmo tempo que se condenavam os métodos partidocráticos (onde predominavam os sindicatos de voto e as práticas oligárquicas consubstanciadas nos caciques locais, nos barões ou nos notáveis), o pragmatismo, a ausência de ideologia, o rotativismo do chamado bloco central (o conjunto dos partidos que habitualmente tinham acesso ao poder), e o compadrio.

Entre o séc. XIX e o séc. XX, surgiu uma miríade de críticas ao exercício da política nas suas múltiplas dimensões, o que consubstanciou aquilo que podemos designar como antipolitiuismo, ou seja, uma direta condenação de práticas que ficam nas margens morais e éticas da atividade política. Estas críticas, como se observou, concretizaram-se em diferentes aceções e de forma permanente na prática discursiva, bem como em representações iconográficas diversificadas.

**Bibliog.:** ALMEIDA, Pedro Tavares, *Eleições e Caciquismo no Portugal Oitocentista (1868-1890)*, Lisboa, Difel, 1991; BOBBIO, Norberto *et al.*, *Dicionário de Política*, 12.<sup>a</sup> ed., vol. II, São Paulo, Universidade de Brasília, 2004; HOUAISS, Antônio, e VILLAR, Mauro de Salles, *Dicionário Houaiss da Língua Portuguesa*, vol. III, Lisboa, Temas e Debates, 2003; MALTEZ, José Adelino, *Tradição e Revolução*, 2 vols., Lisboa, Tribuna da História, 2004-05; PINHEIRO, Rafael Bordalo, “Zé Povinho”, *A Lanterna Mágica*, n.º 5, 12 jun. 1875, pp. 36-37; RAMOS, Rui, *A Segunda Fundação*, in MATTOSO, José (coord.), *História de Portugal*, vol. VI, Lisboa, Estampa, 1994; *Id.*, “Oligarquia e caciquismo em Oliveira Martins, Joaquín Costa e Gaetano Mosca (c. 1880-c. 1900)”, *Análise Social*, vol. XLI, n.º 178, 2006, pp. 31-53; SALAZAR, António de Oliveira, *Discursos*, 5.<sup>a</sup> ed., vol. I, Coimbra, Coimbra Editora, 1961.

FILIPPE AREDE NUNES

## Antipombalismo

O antipombalismo consiste numa corrente que compreende a oposição, mas, acima de tudo, as leituras críticas relativamente à figura, às ideias e à ação política de Sebastião José de Carvalho e Melo (1699-1782), ministro do Rei D. José I (entre 1750 e 1777), mais conhecido pelo título nobiliárquico de marquês de Pombal.

A imagem do marquês de Pombal que chega até nós não é propriamente a de um político tolerante e compassivo. Pelo contrário, a sua prática aparece associada à expulsão, à tortura, bem como ao domínio, com recurso à força militar, de grupos da população em manifestação contra as suas medidas de reforma política e económica. Recordem-se, a título ilustrativo, a expulsão e prisão de centenas de Jesuítas (e, neste contexto, o auto de fé que determina a queima do italiano Gabriel Malagrida), a condenação de mais de meia centena de pessoas pela Inquisição (liderada por Paulo de Carvalho, irmão de Pombal), a tortura de membros dos Távoras, a repressão da aldeia de pescadores da Trafaria e o esmagamento da revolta dos comerciantes do vinho do Porto pelas tropas do Rei.

No entanto, se, por um lado, Sebastião de Carvalho e Melo é implacável para determinados grupos, algumas famílias ideológicas e instituições, para outros cria e faz publicar legislação que inaugura uma nova era de tolerância e de integração há muito desejada. Lembremos os casos da legislação pioneira de proibição da escravatura na metrópole, a liberdade dos índios no Brasil, o fomento dos

casamentos mistos nos territórios ultramarinos, nomeadamente na Índia, e ainda o arquivamento de processos de acusação contra as emergentes lojas maçónicas.

Mas o mais relevante, em nosso entender, é a preparação e a publicação progressiva de legislação destinada a resolver um problema ignóbil de discriminação social: a distinção entre cristãos-velhos e cristãos-novos, criadora de uma conjuntura social de diferenciação negativa em relação aos descendentes de judeus e de mouros convertidos ao cristianismo. Com efeito, Pombal concede aquilo a que podemos chamar, eufemisticamente, “perdão aos judeus”, conseguindo pôr fim a séculos de estigmatização das minorias religiosas judia e islâmica numa sociedade cristã. Fá-lo, é certo, por estratégia política, mas também à luz dos valores iluministas, tendo como horizonte o ideal da universalidade e atenção à diversidade do género humano nas suas diferentes expressões. Porém, se este princípio é aplicado a alguns grupos, com outros resulta *a contrario*, durante os 27 anos do consulado pombalino, uma diferença que exemplifica a contradição inerente à prática reformista do secretário de Estado de D. José I e, conseqüentemente, a controvérsia que desencadeia.

Na verdade, as diferentes leituras do significado das transformações realizadas pelo marquês de Pombal originam correntes hermenêuticas partidarizadas. Destaquemos as mudanças económicas, através da criação de companhias monopolistas em sectores estratégicos (como a produção vinícola do Porto, as pescas, o vidro e o comércio com o Brasil); a reorganização das ordens religiosas e a medida extrema de expulsão dos Jesuítas; a reestruturação do aparelho do Estado no sentido de uma centralização absoluta do poder no rei; a reordenação do policiamento e do Exército; a reconstrução



Sebastião José de Carvalho e Melo (1699-1782).

de Lisboa na sequência do terramoto de 1755; a revisão das relações entre o Estado e a Igreja na perspectiva da afirmação do regalismo político, colocando esta na dependência daquele no que ao temporal diz respeito; a reforma do ensino e, neste contexto, da Univ. de Coimbra. Estas são algumas das mudanças mais rápidas e profundas de Pombal, que fazem dele um construtor do Estado moderno, sendo essenciais para a compreensão das alterações que, desde então, acontecem em Portugal, nas relações entre Portugal e a Europa e no mundo ultramarino de influência colonial portuguesa.

No entanto, estas medidas têm um impacto sísmico na sociedade e no meio político português, nomeadamente por romperem com práticas e protocolos há muito estabilizados. A política de Pombal e a forma determinada e abrangente da sua atuação, não poucas vezes marcada pelo recurso a métodos repressivos e violentos (à semelhança dos métodos usados pelos líderes despóticos europeus), desencadeiam apreciações bastante divergentes





da sua ação, constituídas, desde então, em movimentos de interpretação.

Por isso, Kenneth Maxwell, com apropriado rigor de análise, classifica Pombal como um autêntico paradoxo do Iluminismo, aquela figura e aquele período que têm constituído o calcanhar de Aquiles da historiografia crítica portuguesa. De algum modo, Sebastião José continua a ser uma espécie de enigma historiográfico, devido, precisamente, às múltiplas leituras geradas em seu torno. De facto, o período pombalino é, indubitavelmente, um dos períodos mais marcados por “interpretações ideológicas da história”, dividindo opiniões e perspectivas de recomposição do passado, como bem nota Reis Torgal (TORGAL, 1989, 47). Muitas das análises da figura política de Pombal, produzidas pela historiografia nacional e internacional, estão enfermas ideologicamente, daí que seja fácil encontrar tanto o elogio mais abnegado como a crítica mais feroz.

A propósito, Borges de Macedo identifica três grandes correntes interpretativas divergentes no tocante à avaliação do desempenho político de Pombal: “Uma primeira corrente tem considerado a ação de Pombal como catastrófica para o País [...]. Outra toma-o como o precursor do laicismo anticlerical; [...] Uma terceira corrente [...] entendia que Carvalho e Melo deve ser ‘julgado’ quanto aos meios de governo que praticou e ao conteúdo da sua atividade, no que se refere à ligação desta com a Moral” (MACEDO, 1983, 15). Estas apreciações tão contrastantes permitem-nos compreender o pedido de Ernst Bloch aos historiadores portugueses: “Pombalistas, antipombalistas, dizemos tão somente quem foi Pombal” (SERRÃO, 1984, 353). Porque, na verdade, as perspectivas ideológicas acabam por impedir a construção de uma visão equilibrada do real papel histórico do marquês. Aqui,

recordemos o facto de a ação dicotómica pombalina acima referida originar duas correntes antagónicas e irreconciliáveis de interpretação: o antipombalismo e o filopombalismo.

Importa assinalar ainda que a atuação de Pombal e as mensagens expressas na sua propaganda e nas obras de fundamentação legislativa e historiográfica que acompanham, para efeitos de legitimação, o seu processo político, instituem aquilo que Jorge Borges de Macedo classifica como história partidária, dividindo o passado entre sombras e luz, entre retrocesso e progresso. Por sua vez, as correntes hermenêuticas a propósito das reformas políticas pombalinas acentuam a partidarização das visões do passado, criando, de forma irreconciliável, um mito janiforme, um lado negro e um lado luminoso deste ministro real que adquiriu um poder digno de um *alter rex*.

Embora os críticos e os opositores ao modo de fazer política e às reformas pombalinas tenham surgido durante a governação de Sebastião José, a elaboração crítica aberta ao seu consulado governativo tem início no reinado de D. Maria I. Com efeito, o termo “Viradeira” é usado para marcar a assunção de um movimento de oposição a Pombal e à sua política. E passam a concentrar-se no ministro de D. José I todas as responsabilidades pelos aspetos menos agradáveis do Governo real, ficando o Rei praticamente desresponsabilizado historicamente pelo que só a Carvalho e Melo se imputa. Por isso, é rigoroso falar de um antipombalismo e não de um antijosefismo.

Note-se que a forte dinâmica de oposição surge menos enquanto sistema de ideias e de valores com características bem definidas do que enquanto reivindicação da reparação das ofensas e das lesões causadas aos interesses das hierarquias e das elites sociais e institucionais.



Isto diferentemente do que acontecerá após as invasões francesas, no dealbar do século seguinte, pois o antipombalismo passará a identificar-se cada vez mais com o tradicionalismo contrarrevolucionário, em clivagem com o filopombalismo, que se distinguirá nos sectores de militância revolucionária de feição liberal.

Não obstante, é, efetivamente, no reinado de D. Maria I que começam a distinguir-se claramente estas duas correntes. Primeiro em nome de interesses para restaurar regalias perdidas ou para garantir conquistas alcançadas e privilégios adquiridos, mas, posteriormente, ganham forma ideológica, adensando fraturas, numa crescente cisão cultural transversal ao séc. XIX português. Como comenta Borges de Macedo: “os governantes e as classes pensantes do país dividiam-se em dois grupos bem distintos: os pombalinos e os antipombalinos; para os primeiros, representados pelo ministro Sousa Coutinho, as amarguras da governação de Sebastião José de Carvalho e Melo foram esquecidas para darem lugar a uma interpretação da sua atitude quase laicista, jusnaturalista, precursora de novos tempos e de novas formas de governo, ligadas aos conceitos do despotismo iluminado. A segunda corrente, expressa no Visconde de Vila Nova de Cerveira, tradicionalista, considerava ignominioso o período pombalino” (MACEDO, s.d., 113-114).

Todavia, no decurso do Liberalismo português, e logo desde os seus alvares, regista-se um esforço cada vez mais visível para reabilitar e reler o período pombalino como um marco anunciador das conquistas revolucionárias do séc. XIX. O protagonismo de Carvalho e Melo e o lugar cimeiro alcançado na esfera política do Antigo Regime, assim como as reformas estruturais implantadas em vários sectores vitais da sociedade e do Estado, são sumamente valorizados e entendidos

como o advento de um regime e de uma ordem social novos ou, pelo menos, como o primeiro grande abalo na velha arquitetura sociológica absolutista e clerical.

A maçonaria tem um papel determinante neste processo de valorização, nomeadamente através da criação de uma imagem luminosa do marquês de Pombal, como herói restaurador do velho prestígio de Portugal na cena internacional e como responsável pela abertura das portas do país à entrada do progresso e da liberdade. Daí as imagens estereotipadas e desenraizadas da base histórica de um Pombal como precursor da Revolução Francesa, dos direitos humanos, dos valores liberais, da liberdade de opinião e de consciência e, numa idealização mais extrema, da própria democracia.

O encantamento e a glorificação maçónicos são bem visíveis em discursos, homenagens, alusões circunstanciais, reedição de escritos da autoria do marquês e edição de obras laudatórias (de entre as quais se destaca o texto publicado em 1869 por Emídio Garcia, maçõ e professor de Direito da Univ. de Coimbra, intitulado *O Marquez de Pombal. Lance d'Olhos sobre a Sua Sciencia, Política e Administração; Ideias Liberais, Que o Dominavam; Plano e Primeiras Tentativas Democraticas*), e ainda através de campanhas de recolha de fundos para a construção da estátua deste político, inaugurada a 13 de maio de 1934, que poderá considerar-se o corolário apoteótico do empenho filopombalista de elevação de Carvalho e Melo ao estatuto das figuras cimeiras da história de Portugal. Este monumento pombalino erguido sobranceiramente sobre Lisboa é o símbolo mais acabado do longo processo de mitificação de Pombal.

É difícil compreender o empenho das lojas maçónicas em restaurar a memória de Carvalho e Melo e em adotá-lo como um dos seus patronos, bem como um dos



inspiradores mais acarinhados do ideário secularizante e, mais tarde, laicista que a maçonaria tenta implantar, em oposição crescente ao domínio e influência do clero, em geral, e dos Jesuítas, em particular. Por outro lado, não existem dados absolutamente conclusivos que provem a filiação de Pombal na maçonaria. Contudo, o seu empenho no combate à Companhia de Jesus e na limitação dos privilégios eclesiásticos leva a que muitos, especialmente no séc. XIX, considerem que a sua política obedece a um plano conspirativo concertado da maçonaria e do despotismo esclarecido europeu contra o poder da Igreja.

Releve-se ainda o facto de a associação de Sebastião José a esta organização secreta ser fomentada pelos sectores antipombalinos e filojesuíticos, mas igualmente pelos sectores filopombalinos ligados à maçonaria, no período do Liberalismo e da Primeira República. Neste sentido, Ferrer Benimeli recorda que, internacionalmente, a criação da imagem de Carvalho e Melo resulta da sua associação aos pedreiros-livres.

Na nossa ótica, o fator mais relevante para o investimento maçónico na exaltação de Pombal, como se comprova pelos documentos, é a sua posição antijesuítica, regalista e ultramontana. Acima de tudo, o ministro de D. José surge como paradigma desta campanha ideológica, principalmente através da medida de expulsão da Companhia de Jesus, em 1759. De facto, nos textos laudatórios vindos a lume com a chancela de mações ou de instituições maçónicas emerge obrigatória e enfaticamente a questão jesuítica. Recorde-se que uma das obras mais lidas nas lojas maçónicas é a *Dedução Cronológica e Analítica*, escrita sob a supervisão do marquês de Pombal e editada pela primeira vez em 1767-1768, considerada, precisamente, a Bíblia do antijesuitismo português.

Por isso, consideramos o mito heroico e luminoso do marquês de Pombal, assente numa teoria da causalidade luminosa ou benigna, subsidiário do grande mito negativo jesuítico, assente na teoria da causalidade diabólica, que faz da Companhia de Jesus o cérebro do complô, responsável por oprimir e fazer decair Portugal, pela opressão do povo e pela difusão de uma ignorância infantilizadora. A construção do primeiro não pode dissociar-se da difusão do mito negro dos Jesuítas. Ambos emergem como elementos fundamentais da propaganda maçónica, laica e anticlerical contra a dita era do obscurantismo, e em prol da instauração da nova ordem maçónica do progresso, da igualdade e da fraternidade.

Neste contexto, convém sublinhar que o marquês de Pombal é elevado ao estatuto de herói da Modernidade portuguesa e considerado precursor de valores democráticos em função da sua política regalista, antijesuítica e subjugadora da poderosa nobreza tradicional ao poder absoluto do Estado. Nobres, Jesuítas e hierarquia eclesiástica são subjugados pela política reformista e persecutória daquele ministro, que obtém do Monarca D. José I um poder quase ilimitado. E que, à luz de uma ideologia política ultra-absolutista, passa para o controlo estatal as principais atividades produtivas do país, através da criação de companhias monopolistas; reforma e estatiza as instituições de controlo social, nomeadamente a Inquisição. Em suma: organismos e instituições representativos da sociedade do Antigo Regime passam a funcionar sob a batuta vigilante e restritiva do Governo monárquico. O mesmo acontece com o ensino, reformado com base nas novas correntes pedagógicas e científicas do Iluminismo europeu. Pombal tem o mérito de criar o primeiro sistema de ensino estatal na Europa, embora os seus efeitos não se-

jam tão transformadores como previsto inicialmente.

Além da elevação de Pombal a herói do liberalismo, devido às suas poderosas campanhas anticlericais e antijesuíticas (glorificação que tem como dois grandes momentos a reposição do medalhão de Pombal na estátua de D. José I, em 1833, pelo Monarca liberal D. Pedro, e as comemorações do primeiro centenário da morte deste ministro, em 1882), a mitificação, muito frequente nos documentos filopombalistas, consiste igualmente na sua equiparação aos grandes ministros modernos da Europa e aos seus políticos. Neste contexto, seguindo Emídio Garcia, salienta-se o vigor da política pombalina com vista ao bem do povo e da nação; a grande ação de Pombal como economista e financeiro; o desenvolvimento da agricultura e da indústria, das artes e ofícios; o revigoramento das letras e das ciências.

No entanto, a ação governativa do marquês de Pombal é marcada por diversas contradições, notórias, acima de tudo, na disparidade entre o discurso e a prática. Se, por um lado, procura iluminar e libertar Portugal, na prática, instituiu uma política altamente repressiva, exigindo a obediência pura aos ditames do Estado e à ordem estabelecida pela ideologia dominante, com o intuito de esmagar qualquer forma de oposição e de crítica. As consequências ficam bem evidentes, quer na sobrelotação das prisões régias com presos políticos, quer na extinção do único órgão de imprensa periódica, a *Gazeta de Lisboa*, no início da déc. de 60 da segunda metade do séc. XVIII.

Assim se percebe que, contrariamente aos filopombalistas, que fazem de Sebastião José de Carvalho e Melo o herói do progresso e da iluminação de Portugal, inimigo visceral do obscurantismo, da hidra jesuítica, os antipombalistas criem

uma lenda negra deste ministro, fazendo dele uma tempestade de desgraças, desordem e impiedade. Donde o mito bipolar de Pombal.

Camilo Castelo Branco é um exemplo paradigmático da desconstrução da imagem heroica do marquês de Pombal. Com o objetivo claro de desmitificar a fantasmagoria delirante dos Jesuítas e mitificante do ministro Carvalho e Melo, o escritor português opõe-se claramente à avalanche de textos panegíricos em torno da figura do marquês de Pombal, produzidos por liberais, pedreiros-livres, republicanos e socialistas, no âmbito das comemorações do seu primeiro centenário.

Em *Perfil do Marquês de Pombal*, Camilo tece uma espécie de lenda negra de Pombal, para desfazer, de forma incoercível, o mito luminoso erguido em torno do político português. Na visão beatífica, visão liberal e maçónica, Pombal é apresentado como paladino das liberdades e precursor das ideologias sociopolíticas mais avançadas do seu tempo. Na visão camiliana, pelo contrário, Pombal é um déspota, um mestre do terror, da tirania e da opressão. Isto perante a multiplicação de iniciativas centenárias para cantar

**Camilo Castelo Branco (1825-1890).**





louvores à memória do marquês, orientadas para um aproveitamento político e ideológico de natureza fortemente antijesuítica, num “contexto de crescente radicalização da *questão religiosa* motivada pelo impacto da III República Francesa em Portugal, a entrada em Portugal de membros de ordens religiosas e a afirmação do catolicismo social” (MATOS, 1998, 444). E contra o coro de palestras, comícios, libelos, poesias, sínteses histórias e outras intervenções públicas e publicações circunstanciais, com o propósito de exaltar a personalidade histórica de Pombal como um dos maiores heróis nacionais.

A reação de Camilo Castelo Branco ao movimento dominante de glorificação de Pombal não é um caso isolado. Entendemos, por isso, que o romancista exagera quando escreve, logo no início da sua obra, que o perfil que traça de Pombal “não pode agradar a ninguém” (BRANCO, 2003, 7). Agrada certamente, ainda que apenas na forma do discurso e não no substrato ideológico, aos Jesuítas, aos católicos e aos legitimistas, em desacordo com o forte investimento de vários sectores da cultura e da política portuguesas na celebração da memória de um político cuja ação pouco beneficia o prestígio da Igreja, a dignidade e a grandeza de uma visão legitimista do poder monárquico.

Em especial, a forte reação católica à exaltação pombalina reflete a ausência de unanimidade relativamente às comemorações do Centenário de Pombal. O conde de Samodães, uma das figuras marcantes do catolicismo de Oitocentos mais abertas ao liberalismo, manifesta o seu desacordo, verberando contra a instrumentalização dos festejos pombalinos para incrementar a campanha antijesuítica. Juntando-se aos jornais e às associações católicas que criticam em uníssono a utilização anticlerical e anticatólica de Pombal, Samodães publica a sua perspe-

tiva atacando a liberalização paradoxal de um dos maiores símbolos do absolutismo português. Nesta linha antipombalina, veja-se também o opúsculo *O Marquez de Pombal (Folheto para Poucos)*, de Manuel Caldas Cordeiro, publicado posteriormente, mais concretamente em 1890.

Assim se desenha, com contornos bem definidos, uma imagem negra de Pombal, da qual é bastante ilustrativa a seguinte passagem do protesto feito pela junta diretora da Associação Católica de Braga contra as comemorações dedicadas ao marquês de Pombal: “um servidor cego e condigno da Enciclopédia, da Revolução e da Maçonaria, de que foi o primeiro chefe em Portugal; ele foi o verdadeiro iniciador e introdutor das ideias revolucionárias neste país; a ele deve Portugal os progressos funestos da descrença e a inversão dos costumes” (1882). Neste ponto, refiram-se igualmente os textos de outras organizações católicas, como é o caso da Associação Protectora dos Operários da Covilhã, a que os Jesuítas estavam ligados. Cumpre recordar que esta visão ímpia da vida do marquês de Pombal é ainda divulgada pela corrente antipombalista, designadamente através da realização de missas em sufrágio da alma de Carvalho e Melo.

É precisamente a partir das comemorações pombalinas que começa a notar-se mais claramente uma tendência generalizada nos meios intelectuais afetos ao catolicismo para a apreciação negativa da ação política de Carvalho e Melo, em particular da sua política regalista. O que não pode deixar de ser compreendido como uma reação à adoção da figura do marquês como bandeira pela corrente anticlerical, para melhor atacar a Igreja.

Deste descontentamento é ainda exemplo a reação do jornal católico *A Palavra*, com sede no Porto, que, a 8 de maio de 1882, exhibe publicamente o seu desagrado



em relação à euforia nacional perante o Centenário pombalino, trajando de preto a sua primeira página e estampando cruces e símbolos fúnebres em artigos desabonadores dedicados ao marquês de Pombal. Os textos deste periódico destoam do imenso coro de louvor a Pombal e procuram desacreditar e rebater a importância histórica que lhe é atribuída pelos sectores maçónicos e anticlericais em geral. Sinal deste desacordo católico é ainda a realização, no mesmo ano, de um congresso católico, durante o qual se tenta reabilitar a imagem da Companhia de Jesus, completamente despedaçada pela propaganda filopombalista e antijesuítica.

Com efeito, a figura, as ideias e a ação política de Sebastião José de Carvalho e Melo, pela sua natureza dicotómica, originaram uma multiplicidade de leituras interpretativas, também elas antagónicas, oscilando entre o filopombalismo e o antipombalismo, entre o mito luminoso e o mito negro.

Em grande medida, o séc. XIX estabeleceu, pois, os traços fundamentais que caracterizam o antipombalismo na cultura portuguesa, abrindo uma verdadeira fratura divergente na interpretação da ação política e do perfil de Pombal que se manteve como uma espécie de visão estilizada pelo séc. XX além. Ainda hoje esta fratura interpretativa condiciona a forma como vemos e pensamos o período pombalino. Só uma releitura a partir do levantamento e da edição crítica sistemática das fontes pombalinas poderá abrir caminho para uma compreensão mais equilibrada e profunda desta figura complexa e marcante da história portuguesa e internacional.

**Bibliog.:** BEBIANO, Rui, “O 1º centenário pombalino (1882)”, *Revista de História das Ideias*, n.º 4, 1982, pp. 381-482; BENIMELI, José A. Ferrer, “Pombal y la masonería”, in

SANTOS, Maria Helena Carvalho dos (coord.), *Pombal Revisitado*, vol. 1, Lisboa, Presença, 1984, pp. 75-95; BRANCO, Camilo Castelo, *O Perfil do Marquês de Pombal*, Lisboa, Prefácio, 2003; CORDEIRO, Manuel Caldas, *O Marquês de Pombal (Folheto para Poucos)*, Porto, s.n., 1890; FRANCO, José Eduardo, “A fundação pombalina do mito da Companhia de Jesus”, *Revista de História das Ideias*, vol. 22, 2001, pp. 209-253; *Id.*, e RITA, Annabela, *O Mito do Marquês de Pombal: a Mitificação do Primeiro-Ministro de D. José I pela Maçonaria*, Lisboa, Prefácio, 2004; FRANCO, José Eduardo, *O Mito dos Jesuítas em Portugal, no Brasil e no Oriente (Séculos XVI a XX)*, vol. 1, Lisboa, Gradiva, 2006; GARCIA, Emygdio, *O Marquês de Pombal. Lance d’Olhos sobre a Sua Ciência, Política e Administração; Ideias Liberais, Que o Dominavam; Plano e Primeiras Tentativas Democráticas*, Coimbra, Imprensa da Universidade de Coimbra, 1869; MACEDO, Jorge Borges de, “Marquês de Pombal”, in SERRÃO, Joel (dir.), *Dicionário de História de Portugal*, vol. v, Lisboa, Figueirinhas, s.d., pp. 113-114; *Id.*, “Dialéctica da sociedade portuguesa no tempo de Pombal”, in *Como Interpretar Pombal? No Bicentenário da Sua Morte*, Lisboa/Porto, Brotéria/Livraria Apostolado da Imprensa, 1983, pp. 15-23; MARQUES, A. H. Oliveira, e DIAS, João José Alves, “Pombal na tradição maçónica portuguesa”, in SANTOS, Maria Helena Carvalho dos (coord.), *Pombal Revisitado*, vol. 1, Lisboa, Presença, 1984, pp. 61-71; MARQUES, A. H. Oliveira, *História da Maçonaria em Portugal: das Origens ao Triunfo*, pt. 1, Lisboa, Presença, 1990; MATOS, Sérgio Campos, *Historiografia e Memória Nacional (1846-1898)*, Lisboa, Colibri, 1998; MAXWELL, Kenneth, *O Marquês de Pombal*, Lisboa, Presença, 2001; POLIAKOV, Lion, *La Causalité Diabolique. Essai sur l’Origine des Persécutions*, s.l., Calmann-Lévy, 1980; SERRÃO, Joel, “Repensar Pombal”, in SANTOS, Maria Helena Carvalho dos (coord.), *Pombal Revisitado*, vol. II, Lisboa, Presença, 1984, pp. 351-359; TORGAL, Luís Reis, “Pombal perante as ideologias tradicionalistas e católicas”, in SANTOS, Maria Helena Carvalho dos (coord.), *Pombal Revisitado*, vol. 1, Lisboa, Presença, 1984, pp. 131-157; *Id.*, *História e Ideologia*, Coimbra, Minerva, 1989.

JOSÉ EDUARDO FRANCO  
VANDA FIGUEIREDO



## Antipopulismo

Tanto em Portugal como no resto da Europa, o termo “populismo” adquiriu má conotação na linguagem corrente. É usado para descrever os políticos oportunistas que atraem os eleitores fazendo irresponsavelmente promessas irrealizáveis. Os políticos populistas são também aqueles que usam uma linguagem emocional e simplista, passível de ser compreendida pelo homem comum. É certo que nenhuma dessas definições é capaz de traçar os limites conceptuais de um género populista específico. Na verdade, hoje em dia, quase todos os políticos recorrem, uma vez ou outra, a palavras de ordem simples e pouco sofisticadas, criadas com o objetivo de se ajustarem à duração de um noticiário televisivo ou ao número limitado de caracteres de um *tweet*.

Dado o descrédito em torno do termo, são poucos os políticos europeus que aceitam o rótulo de populistas. Quando o fazem, normalmente tomam a precaução de definir antecipadamente o significado da palavra, apresentando-a como sinónimo de democrata, de pessoa que cumpre a vontade do povo. De facto, esta é a forma como alguns políticos dos Estados Unidos usam o termo. Na Europa, a palavra está muitas vezes presente no repertório discursivo dos políticos quando estes atacam os seus adversários; assim, o número das autointituladas forças antipopulistas supera o das que representam uma “ameaça populista”.

A utilidade do termo “populismo” resulta do facto de a sua definição no debate público ainda ser bastante vaga. Felizmente, os académicos chegaram

recentemente a um certo acordo sobre este conceito esquivo; e é com base nesta definição de populismo que se pode construir uma definição de antipopulismo. O populismo é, acima de tudo, uma ideologia ou, de forma mais genérica, um conjunto de ideias. O termo pressupõe uma sociedade dividida em dois grupos relativamente homogéneos, a elite e o povo, que se opõem: a elite, que é corrupta, tomou conta do poder soberano do povo, que é puro, e que continua a ser o seu legítimo detentor; ora, o populismo visa restaurar a soberania popular combatendo a elite maléfica.

Não é possível dar uma definição única do que é o povo e do que são as elites. Por esta razão, alguns estudiosos consideram que o populismo é uma ideologia imprecisa, que pode ter um conteúdo ideológico substancial originário da esquerda (*e.g.*, o socialismo) ou da direita (*e.g.*, o nacionalismo). Enquanto o discurso populista tipicamente de esquerda se centra na ideia de que as “grandes empresas” exploram “os pobres trabalhadores”, o alvo da direita é a complacência – ou ineficácia – das elites governantes face à alegada “ameaça” da imigração. Por outras palavras, o populismo é uma propriedade da mensagem e não do partido. Se aceitarmos essa definição, concluiremos que há como que uma graduação dentro do populismo, o que nos permite rastrear a sua evolução.

O primeiro movimento populista apareceu na Rússia no final do séc. XIX, quando as elites *narodniki* tentaram (sem sucesso) mobilizar os camponeses contra o Governo autoritário em funções. Durante o séc. XX, foram surgindo outros movimentos europeus; não podemos falar de uma onda populista, mas da utilização esporádica, por diversas forças, da retórica populista (*e.g.*, o poujadismo em França no final da déc. de 1950).



O crescimento eleitoral dos partidos de extrema-direita no início da déc. de 1990 (como a Frente Nacional em França e o Bloco Flamengo na Bélgica) marca o início do crescimento do populismo na Europa. Hoje em dia, a maioria dos países europeus tem, de entre os partidos que concorrem a eleições, pelo menos um, tanto à direita como à esquerda do espectro político, que recorre a uma ideologia fortemente populista. Há mesmo comentadores que consideram que está a espalhar-se pela Europa ocidental um *zeitgeist* populista.

Ao contrário de outros países da Europa ocidental, Portugal não assistiu ao surgimento de partidos populistas fortes na sequência da transição democrática. Há partidos, da extrema-esquerda como da extrema-direita, que podem ser acusados de cair ocasionalmente no populismo, mas foram poucos os que o fizeram sistematicamente. À direita do espectro político, regista-se o caso do Partido Nacional Renovador, um partido nacionalista fundado em 2000, mas que nunca conseguiu eleger um representante seu nas eleições.

Também se encontram exemplos de discurso populista em declarações de Alberto João Jardim, presidente do Governo regional da Madeira de 1978 a 2015; embora a sua mensagem tenha um conteúdo distinto, Jardim recorre a uma combinação de dispositivos retóricos que é uma marca registada dos partidos populistas contemporâneos. São eles a oposição às elites nacionais, sejam de centro-esquerda ou de centro-direita, que considera pertencerem a uma mesma casta; e à transferência de poderes para os burocratas e tecnocratas da União Europeia, que terão privado os Portugueses da sua soberania. Do ponto de vista argumentativo, estes discursos exploram a crescente insatisfação dos

cidadãos com o que consideram ser a incapacidade dos partidos estabelecidos para resolverem problemas complexos como a imigração e o desemprego. Por outro lado, o poder político estabelecido também é acusado de ter conduzido o país à recessão que teve início nos começos do séc. XXI, e de ter entregado o poder de decisão nas mãos da *troika* de instituições (Comissão Europeia, Banco Central Europeu e Fundo Monetário Internacional) à qual recorreu para evitar cair na bancarrota. De forma geral, estes partidos populistas consideram que a crise política está intimamente interligada com o estado da economia.

Através da definição do conceito acima avançada, também é possível entender o que é o antipopulismo ou, mais corretamente, o que é que se opõe teoricamente ao populismo: o elitismo e o pluralismo. O elitismo compartilha com o populismo uma visão da sociedade dividida em dois grupos homogêneos, a elite e o povo; a diferença reside no facto de os elitistas valorizarem positivamente a elite, em detrimento do povo. Baseando-se numa tradição de pensamento que remonta a Platão, o elitismo argumenta que o poder deve ser confiado a um grupo reduzido de pessoas, que são consideradas superiores por razões morais ou culturais; estas pessoas formam um grupo relativamente fechado, com cooptação muito limitada de elementos não pertencentes às elites. Em termos de soluções políticas, os elitistas favorecem a tomada de decisão tecnocrática e a necessidade de despolitizar áreas políticas importantes. Fora do círculo da elite estão as massas que, na medida do possível, devem ser impedidas de aceder aos círculos do poder. As massas são, de uma maneira geral, passivas, pouco informadas e incapazes de ter opiniões políticas que não sejam elementares e de curto alcance. Quando se mobilizam,





saem geralmente à rua, protagonizando manifestações violentas.

Os elitistas argumentam que a democracia está sempre em perigo de degenerar no populismo, ou seja, na queda do poder nas mãos do povo. Desse modo, o antipopulismo é um instrumento discursivo destinado a deslegitimar os opositores políticos, pregando-lhes o rótulo pejorativo de populistas. De acordo com alguns autores, este tipo de retórica tornou-se predominante, nomeadamente, na Grécia, no quadro da crise por que este país está a passar nas primeiras décadas do séc. XXI. Com efeito, a implementação das medidas de austeridade impostas pela mesma *troika* de instituições suscitou uma onda de agitação social. A reação de uma parte do poder político e intelectual estabelecido consistiu em condenar esses protestos, rotulando-os de manobras irresponsáveis de forças populistas, com o objetivo de conquistar o poder e derrubar a democracia grega.

As elites políticas também tendem a tratar com cautela e distanciamento canais mais institucionais de participação pública na política; *e.g.*, o Portugal democrático teve de esperar vários anos para que a consulta pública direta através de referendos nacionais fosse consagrada na Constituição. Durante a transição democrática, a memória da forma como Salazar usara a figura do plebiscito para legitimar a Constituição de 1933 ainda estava muito viva na memória de todos, e foi preciso algum tempo para se aceitarem os referendos como complemento à democracia representativa.

O pluralismo difere tanto do elitismo como do populismo, porque põe em causa a visão maniqueísta da sociedade que opõe a elite ao povo. Num sistema pluralista, a esfera política inclui uma variedade de grupos concorrentes entre

si, que diferem em termos de recursos e preferências. Os defensores do pluralismo mostram-se céticos em relação à possibilidade de existir uma “vontade popular”, pois consideram que esta não passa de uma estratégia das elites para manter o poder e perpetrar atrocidades contra as minorias (os imigrantes, as minorias étnicas) que não pertencem ao chamado “povo”. Pelo contrário, os pluralistas defendem que a soberania popular é o resultado de um processo dinâmico aberto à contribuição de muitos elementos, e não a expressão rígida de uma espécie de *volonté generale*. Na verdade, a questão central da teoria pluralista reside na forma de preservar e aumentar o número de centros que competem pelo poder, e de fazer com que eles comuniquem entre si. Os chamados Estados Gerais, que o Partido Socialista português organizou em 1995, na preparação das eleições para a Assembleia da República, são um exemplo de um processo de consulta que abarcou, não só membros desse Partido, mas também elementos da sociedade civil. Como resultado dessa mobilização de independentes por todo o país, foi redigido um acordo sobre as linhas programáticas que constituiriam a plataforma eleitoral do Partido Socialista. O sucesso desta experiência levou à realização de consultas populares semelhantes nos anos subsequentes, promovidas também por outros partidos.

Os pluralistas não se opõem ao populismo por ser antidemocrático, mas por pôr em causa os princípios da democracia liberal. Quando os partidos populistas estão no poder, continua a haver eleições, mas sem garantias de uma concorrência leal; dentro de uma ideia monolítica de povo, não há espaço para a deliberação e a discussão; as minorias não são protegidas; e não existe equilíbrio entre os diversos poderes. Todos os cargos, sejam

ou não resultantes de uma eleição, são ocupados por elementos leais ao partido que está no poder e há uma tentativa constante de minar as iniciativas da oposição. Adotar uma perspectiva diferente da maioria torna-se equivalente a apoiar a elite contra o povo. O populismo não se opõe apenas às elites, opõe-se a uma visão pluralista da sociedade.

**Bibliog.:** COSTA, José Mourão da, “O Partido Nacional Renovador: a nova extrema-direita na democracia portuguesa”, *Análise Social*, vol. XLVI, n.º 201, 2011, pp. 765-787; DAHL, Robert, *Polyarchy*, New Haven, Yale University Press, 1971; ESPEJO, Paulina Ochoa, *The Time of Popular Sovereignty: Process and the Democratic State*, Pennsylvania, Penn State Press, 2011; MUDDE, Cas, “The populist zeitgeist”, *Government and Opposition*, vol. XXXIX, n.º 4, 2004, pp. 541-563; PAPPAS, Takis S., “Populist democracies: post-authoritarian Greece and post-communist Hungary”, *Government and Opposition*, vol. XLIX, n.º 1, 2014, pp. 1-23; RODRIGUES, António Filipe Gaião, *The Referendum in the Portuguese Constitutional Experience*, Leiden, Leiden University Press, 2013; STANLEY, Ben, “The thin ideology of populism”, *Journal of Political Ideologies*, vol. XIII, n.º 1, 2008, pp. 95-110; STAVRAKAKIS, Yannis, “Populism in power: Syriza’s challenge to Europe”, *Juncture*, vol. XXI, n.º 4, 2015, pp. 273-280.

ENRICO BORGHETTO

## Anti**pornografismo**

Segundo o *Michaelis: Moderno Dicionário da Língua Portuguesa*, pornografia é: “1. arte ou literatura obscena; 2. tratado acerca da prostituição; 3. coleção de pinturas ou gravuras obscenas; 4. carácter obsceno de uma publicação; 5. devassidão”. De um modo geral, a pornografia permite que os indivíduos se possam emocionar ao assistir a espetáculos, embora sem contacto direto. Permite a excitação sexual sem se assumir qualquer compromisso. Quando termina o espetáculo, o filme, o vídeo ou a sessão, é possível cada um voltar para a sua vida privada sem constrangimentos, ou com o mínimo de envolvimento. O sexo com um parceiro distante é também possível através de um computador com acesso à Internet, abrindo-se aí um mundo de cenários. As práticas realizadas em privado entre adultos não são em princípio penalizadas, o mesmo acontecendo com as representações do corpo.

A pornografia, distinta do erotismo artístico, é sobretudo um campo de negócio e de oportunidades, havendo várias empresas dedicadas a produzi-la, pois um dos seus objetivos é demonstrar as inúmeras possibilidades de prazer sexual. As imagens focam-se sobretudo nos órgãos genitais, podendo a câmara recriar tamanhos, formas, texturas e posturas. As intervenções cirúrgicas, que aumentam os órgãos genitais ou colocam implantes, também contribuem para este fim. A pornografia envolve assim uma forma específica de representar os corpos. Com a sexologia foi possível elaborar-se um saber que estuda o uso dos órgãos genitais, permite



resolver problemas que acompanham o seu funcionamento e ajuda a definir uma identidade. Além disso, uma boa parte das perversões consideradas obsessivas no passado (como o fetichismo) desapareceram dos manuais psiquiátricos e a masturbação é considerada um bom meio para conhecer o próprio corpo e libertar as tensões (PÉREZ, 2012).

A forma como se encara a pornografia está relacionada com o modo como se entende e vive a sexualidade, com a percepção do corpo das mulheres pelos homens e pelas próprias mulheres, e com percepções que podem remeter para papéis sociais diferentes (no trabalho, em atividades, ou acerca de quem dispõe, ou não, de poder). As mulheres estão historicamente ligadas à imposição da procriação, mas também à proibição da contraceção e da interrupção voluntária da gravidez, sobretudo em sectores mais conservadores da sociedade, que podem incluir alguns partidos políticos ou grupos religiosos. As visões mais tradicionalistas exemplificam ainda padrões em que as jovens raparigas são incentivadas à virgindade, a par da existência de uma maior tolerância para com os rapazes. Relativamente a este tema, tem havido uma mudança de atitude ao longo dos anos, que tem em conta a evolução das próprias mentalidades, mas que revela também um acréscimo de atenção face a determinados fenómenos que são inaceitáveis, nomeadamente no que concerne à pornografia infantil e à exploração de seres humanos vulneráveis.

### MOVIMENTOS ANTIPORNOGRAFIA NO MUNDO

O incremento da disponibilidade da pornografia e os seus efeitos têm levantado reações em todo o mundo. Existem essencialmente dois tipos de movimen-

tos antipornografia: os religiosos, mais circunscritos, e os inspirados por outros cidadãos, nomeadamente por feministas, que, sendo mais alargados e mediatizados, vieram a alcançar uma maior visibilidade. Existem ainda movimentos isolados, dirigidos por indivíduos ou organizações não governamentais, que direcionam críticas sobretudo à indústria pornográfica e aos seus consumidores.

De um modo geral, qualquer imagem de índole pornográfica, ou mesmo erótica, é repudiada pelos membros de grupos religiosos de todos os quadrantes. É possível exemplificar esta conduta, *e.g.*, com a revista *Sentinela*, editada pelas Testemunhas de Jeová desde 1879 sem interrupção, em mais de 200 idiomas, incluindo línguas de sinais, que colocou na capa referente ao mês de agosto de 2013 o seguinte título: “Pornografia – inofensiva ou mortífera?”. No seu interior, o texto do artigo chama a atenção para a difusão alargada do consumo de pornografia na sociedade atual, bem como para o facto de a mesma ser viciante e de alguns terapeutas a compararem ao *crack*. A justificação dos efeitos nefastos da pornografia é feita no artigo através da remissão de algumas passagens para partes da Bíblia, como aliás acontece na fundamentação de outros argumentos defendidos por esta religião. De acordo com o texto, os indivíduos que consomem materiais pornográficos ficam escravizados, pelo que sugere alguns passos para a libertação do vício de consumir pornografia: 1. orar a Deus; 2. buscar a ajuda de outros; 3. identificar e evitar o que pode despertar desejos errados; 4. fortalecer a espiritualidade. Assim, os argumentos usados pelos membros dos grupos religiosos assentam essencialmente em dois pressupostos: o de que o sexo deve ser reservado para o casamento (heterossexual) e o de que a pornografia aumenta

o comportamento imoral e a violência da sociedade. Importa, contudo, referir que a heterossexualidade normativa é amiúde valorizada não por causas religiosas, mas devido a aspetos que têm que ver com a gestão do casamento e da transmissão de linhagem e propriedade.

O padre jesuíta Morton A. Hill (1917-1985) foi um dos líderes da campanha contra a pornografia nos EUA, nos anos 60, 70 e 80 do séc. xx, e um dos fundadores da Morality in Media, uma organização criada em 1962 para lutar contra a pornografia. Mas houve também os que defenderam que a pornografia devia ser descriminalizada e que não havia ligações entre pornografia e comportamento passível de ser considerado crime. Em 1969, o Supremo Tribunal, no caso Stanley contra Georgia, sustentou que as pessoas podiam ver o que quisessem na privacidade das suas casas, estabelecendo assim na lei o direito à privacidade. Isto conduziu o Presidente Lyndon B. Johnson, com o apoio do Congresso, a nomear uma comissão para estudar a pornografia.

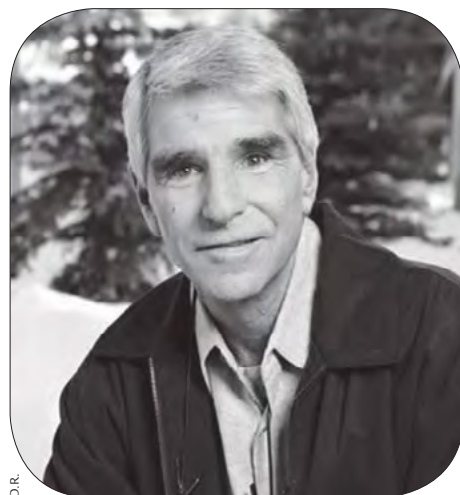
O ataque mais visível à pornografia nos EUA viria de uma ala do movimento feminista (conhecida por feminismo radical), que a considera parte da agenda machista, que degrada a mulher e induz à violência contra ela. Esta posição foi tomada não por valores morais ou convicções cristãs, mas porque a pornografia foi considerada essencialmente machista, na medida em que os homens surgem como consumidores e as mulheres como exploradas e humilhadas. Estas feministas não representam, porém, a totalidade do movimento, uma vez que existem feministas que defendem a pornografia.

Os anos 70 foram uma época caracterizada pela exibição de filmes pornográficos que se tornaram sucessos de bilheteira nos cinemas americanos, como *Deep Throat* (1972), *Behind the Green Door* e *The*

*Devil in Miss Jones* (ambos de 1973). O ator principal de *Deep Throat*, Harry Reems, foi o primeiro ator nos EUA a ser preso por obscenidade; a atriz principal do filme, Linda Boreman, conhecida por Linda Lovelace, escreveu quatro autobiografias ao longo da sua vida, alegando em duas delas que o marido, Chuck Traynor, também realizador, a manteve como escrava sexual, a ameaçou com armas de fogo, a torturou e até a hipnotizou para gravar o filme. Foi então que as feministas Catharine MacKinnon (advogada e professora), Andrea Dworkin (escritora) e Gloria Steinem (jornalista), assim como a organização ativista radical Women Against Pornography (criada em Nova Iorque em 1978), tomaram Linda Boreman como um exemplo das mulheres que estavam envolvidas na pornografia.

Dworkin, MacKinnon e Steinem começaram a discutir a possibilidade de reparação legal para Boreman dentro da lei dos direitos civis federais. Duas semanas mais tarde, encontraram-se com Boreman para discutir a ideia de avançar com uma ação judicial contra Traynor e outros realizadores de pornografia.

**Harry Reems (1947-2013).**



D.R.

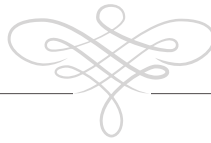


Boreman mostrou-se interessada, mas, como Steinem descobriu que o período para uma possível ação tinha passado, recuou. Contudo, Dworkin e MacKinnon continuaram a discutir a possibilidade do desrespeito pelos direitos civis como uma oportunidade para combater a pornografia, tornando-se as duas feministas que mais se destacaram na luta contra a mesma, a prostituição e o assédio sexual a partir dos anos 80. Ambas redigiram, em 1983 e a pedido da cidade de Mineápolis, a lei dos direitos civis antipornografia e foram apoiadas por muitos (mas não todos) dos membros do movimento antipornografia. Essa lei propõe tratar a pornografia como uma violação dos direitos civis das mulheres e permitir àquelas que são prejudicadas por esta atividade uma compensação através de ações judiciais. Algumas versões desta lei foram aprovadas em várias cidades dos EUA, mas não foram aceites pelas autoridades municipais de Mineápolis e foram inviabilizadas pelos tribunais, que consideraram que aquelas violavam as proteções à liberdade de expressão consagradas na Primeira Emenda à Constituição dos Estados Unidos.

Além da dificuldade em fazer aprovar a lei referida, as feministas dividiram-se quanto ao argumento antipornografia. Algumas, como Wendy McElroy, Ellen Willis, Susie Bright e Carole Vance, opuseram-se à antipornografia como princípio, identificando-se com a posição pró-sexo ou sexo-positiva (*sex-positive*) nas guerras de sexo feministas dos anos 70 e 80. Estas feministas, também chamadas *pro-porn*, notaram que os regulamentos antipornografia defendidos por MacKinnon e Dworkin apelavam à eliminação, à censura ou ao controlo do material sexualmente explícito. Muitas feministas antipornografia apoiaram os esforços legislativos, mas outras – incluindo Susan

Brownmiller, Janet Gornick e Wendy Kaminer –, concordando embora com a crítica à pornografia de Dworkin e MacKinnon, opuseram-se à tentativa de a combater através de campanhas legislativas, pois temiam que estas fossem ineficazes nos tribunais, violassem princípios da liberdade de expressão ou prejudicassem o próprio movimento antipornografia, afastando-se dos objetivos do movimento – a educação e a ação direta – e emaranhando-se em disputas políticas.

Outra crítica que o movimento antipornografia da ala das feministas radicais recebeu estava relacionada com o facto de elas – sendo Catharine MacKinnon e o artigo “Feminism, marxism, method and the State: an agenda for theory” um exemplo – analisarem as relações sexuais como sendo estruturadas pela noção de subordinação, de tal modo que os atos de dominação sexual exprimem o significado social do “homem” e a condição de submissão o significado social da “mulher”. Estas análises baseavam-se exclusivamente na matriz da heterossexualidade (considerando-se que a sociedade se organiza em dois sexos e um domina o outro), na qual a pornografia surge como expressão da dominação masculina, feita por homens para homens. De acordo com Judith Butler, esse determinismo rígido tem duas implicações: 1. a noção de que toda a relação de poder é uma relação de dominação, uma relação de género, pois só pode ser interpretada por esse crivo; 2. a justaposição da sexualidade ao género (entendido a partir de posições rígidas e simplificadas do poder), associando-o de modo simplista ao “homem” e à “mulher”. O feminismo radical pode assim ser considerado antagonista do machismo, na medida em que procura diminuir e até desrespeitar o sexo masculino. Para Maria Filomena Gregori (2004, 2), os membros destes grupos eram, muitas



vezes, mulheres identificadas com uma parcela da comunidade feminista lésbica que rejeitava o sexo heterossexual por uma questão de escolha, mas também devido a uma leitura particularmente determinística sobre a dinâmica de poder nas relações heterossexuais.

O debate antipornografia ocorreu também em outros países. Em 1912, foi fundada no Brasil a Liga Antipornografia, que alguns anos mais tarde se tornaria a Liga pela Moralidade. Surgiram nesse período discursos contra a venda de publicações pornográficas consideradas prejudiciais ao progresso moral e social do Rio de Janeiro (a capital federal). A Liga pela Moralidade estava vinculada à União Católica Brasileira e tinha como objetivo salvaguardar a moral combatendo a pornografia.

Em 2013, os parlamentares do Uganda aprovaram um projeto de lei que proibia o uso de minissaias, sendo que o ministro da Ética e da Integridade, Simon Lokodo, defendeu mesmo que as mulheres que usassem vestidos ou saias acima do joelho deveriam ser presas. Esse fenómeno foi associado à legislação antipornografia do país, que proíbe matérias explicitamente sexuais em músicas e vídeos, o que veio a despertar um debate mais alargado sobre esta questão. Ainda em 2013, o Governo britânico pretendeu evitar a exposição de menores a conteúdos para adultos. Todavia, foi criticado pela Organização para a Segurança e Cooperação na Europa (da qual fazem parte vários países, alguns não europeus). Esta entidade, promotora da segurança, dos direitos humanos e da liberdade de expressão, defendeu que filtrar automaticamente a Internet é ineficaz e que o *software* pode ser facilmente contornável; argumentou ainda que a liberdade de expressão poderia estar limitada, na medida em que eram definidos à partida quais os elementos inapropriados

e, por outro lado, os materiais educativos, como os referentes às doenças sexualmente transmissíveis, poderiam ser bloqueados ou ficar inacessíveis.

## ANTIPORNOGRAFIA EM PORTUGAL

Com a Implantação da República, foi criada em Portugal uma lei de imprensa que pretendia restituir a liberdade de expressão e permitir críticas à ação governativa e a quaisquer doutrinas políticas e religiosas. A dificuldade em implementar o novo regime conduziu, contudo, à imposição de um conjunto de medidas e situações que justificavam a apreensão de publicações pelas autoridades judiciais, administrativas e policiais. Nesse contexto, ficaram proibidos os escritos que ultrapasassem as instituições republicanas e a segurança do Estado, assim como os que tivessem conteúdo pornográfico. Na sequência da declaração de guerra por parte da Alemanha, no quadro da Primeira Guerra Mundial, foi instaurada a censura em 1916. Todos os documentos que pudessem prejudicar a defesa nacional deveriam ser apreendidos. Esta censura, a cargo do Ministério da Guerra, foi considerada temporária, já que era assumidamente anticonstitucional.

Durante o Estado Novo, Maria Velho da Costa, Maria Teresa Horta e Maria Isabel Barreno estiveram envolvidas num processo judicial na sequência da publicação da obra *Novas Cartas Portuguesas*, em 1972, que, embora constituísse sobretudo uma crítica à sociedade patriarcal portuguesa e à condição das mulheres, continha elementos que foram considerados pornográficos e imorais.

Outro domínio sujeito à censura em Portugal foi o cinema. Lauro António refere que a primeira indicação de tal é de 1919, e faz alusão a um decreto de 1917 que regulamentava a exibição de



D.R.

**Maria Teresa Horta, Maria Velho da Costa e Maria Isabel Barreno.**

“fitas” (ANTÓNIO, 1978, 25). A partir de 1932, os filmes passam a ser visados, *i.e.*, visionados e validados pelos inspetores da Inspeção-Geral de Espectáculos. Apenas em 1948 foi instituída a censura prévia de filmes, com a criação da Comissão de Censura dos Espectáculos e do Fundo do Cinema Nacional. Durante esse período, verificou-se não só a censura relativamente aos filmes estrangeiros (contribuindo assim para o isolamento nacional), mas também no que concerne à produção feita no país, que viu, desse modo, o seu desenvolvimento gorado.

As dinâmicas sociais dos anos 60 e 70 despertaram as ideias de liberdade, paz e amor, sem regras nem convenções, como foram as associadas, *e.g.*, ao movimento *hippie*. Mesmo depois de este movimento ter passado, continuaram a surgir, de modo mais ou menos visível, materiais (filmes, livros ou revistas) nos quais o sexo era apresentado de modo explícito ou violento. A revista *Playboy* é um exemplo desse novo modo de ver a sexualidade. Apesar desta vaga, e da relativa aceitação das películas de Hollywood

pelos europeus, foi considerado necessário regulamentar os filmes, sobretudo aqueles que denunciavam a presença de elementos violentos e pornográficos. Esta regulamentação entrou mais uma vez em debate com a ideia de liberdade de expressão, formulação que, contudo, nunca foi consensual. Os filmes eróticos e pornográficos foram proibidos em Portugal até 1974, mas quando filmes como *Laranja Mecânica* (Stanley Kubrick, 1971), *Por detrás da Porta Verde* (James Mitchell e Artie Mitchell, 1972), *Último Tango em Paris* (Bernardo Bertolucci, 1972) ou *Emmanuelle* (Just Jaeckin, 1974) estrearam no país, já depois de suspensas as atividades da Censura, foi levantado um debate acerca da exibição dos seus conteúdos.

Com o fim do Estado Novo, o Movimento das Forças Armadas (MFA) pretendeu abolir a censura e o exame prévio, procurando assim garantir a liberdade de expressão. O gabinete do delegado à Secretaria de Estado da Informação e Turismo reiterou a decisão do MFA, mas criou uma comissão para controlar a rádio, a televisão, a imprensa, o teatro e o cinema, no sentido de salvaguardar os segredos militares e evitar as perturbações na opinião pública. No que respeita ao cinema, foi definido um novo esquema de classificação etária de acordo com quatro escalões. Os filmes interditos a menores de 18 anos contemplavam aspetos considerados como perversão, expressa em termos psiquiátricos; exploração da sexualidade, que surge desumanizada ou sob formas manifestamente chocantes; violência, com formas sadomasoquistas ou que conduzam à aprendizagem de técnicas de agressão; apologia do recurso à droga ou alcoolismo como solução para problemas individuais ou sociais; apresentação de casos psiquiátricos suscetíveis de originar a identificação com a personagem e afetar a saúde mental do espectador (CUNHA, 2013).



O Governo português teve assim de publicar uma nova legislação cinematográfica, tendo em conta os filmes considerados pornográficos, através do dec.-lei n.º 254/76, de 7 de abril. O referido decreto, complementado pelo dec.-lei 647/76, de 31 de julho, com as alterações da lei 30/2006, de 11 de julho, regulamenta a distribuição de conteúdos pornográficos e determina as respetivas penalizações à infração da lei. De acordo com o mesmo, a edição e a venda de obras com elementos pornográficos em estabelecimentos especializados “é hoje uma prática generalizada no comum dos países, defendida por psicólogos, sociólogos e pedagogos, e desempenham, de acordo com os dados da experiência e da ciência, uma função desmistificadora e desintoxicante”. A formulação deste decreto-lei inclui também a sua justificação, *i.e.*, apesar de regular o acesso aos conteúdos pornográficos, não veda o acesso universal aos mesmos, já que tal poderia ser considerado uma afronta à liberdade de expressão: “Ai da liberdade de expressão e pensamento, no dia em que o Estado se arvore em fiscal da criação artística e da sua procura, ainda que a pretexto de zelo moral ou de defesa dos costumes”. Assim, a lei portuguesa considera que “após quase meio século de mistificação do sexo e de total ausência de educação sexual” é “compreensível a curiosidade que caracterizou a procura de publicações, exibições filmicas” e “de instrumentos de expressão e comunicação versando temas eróticos”. Por outro lado, “como a liberdade que se sucede à contenção repressiva tem sempre o preço de alguns excessos” e como se começou a assistir “à exploração mercantil, não já do erótico ou do nu artístico, mas do pornográfico e obsceno”, foi necessário regulamentar o seu acesso e visibilidade, sem contudo regressar ao anterior “extremo de contenção”.

Ainda de acordo com o mesmo decreto, “são considerados pornográficos ou obscenos os objetos e meios [...] que contenham palavras, descrições ou imagens que ultrajem ou ofendam o pudor público ou moral pública” e “é proibido afixar ou expor em montras, paredes ou em outros lugares públicos [...] cartazes, anúncios, avisos, programas, manuscritos, desenhos, gravuras, pinturas, estampas, emblemas, discos, fotografias, filmes e em geral quaisquer impressos, instrumentos de reprodução mecânica e outros objetos ou formas de comunicação audiovisual de teor pornográfico ou obsceno, salvo nas circunstâncias e locais previstos”. Adicionalmente, “a exposição e venda de objetos e meios referidos [...] só é permitida no interior de estabelecimentos [...] devidamente licenciados”, sendo vedada a menores de 18 anos.

Verifica-se assim que, de acordo com a lei portuguesa, os materiais com conteúdos pornográficos e obscenos podem ser considerados obras de arte e exercícios de liberdade de expressão. Porém, a lei impõe limites à sua criação e difusão, na medida em que, *e.g.*, no caso da exibição de filmes, propõe classificá-los como pornográficos e não pornográficos, aplicando aos primeiros uma sobretaxa que de algum modo desincentive a sua importação e procura, e que restrinja a sua exibição a maiores de 18 anos. Ao contrário de outros países europeus, Portugal não possui uma comissão de censura, mas sim um órgão – Inspeção-Geral das Atividades Culturais – que classifica os filmes, ainda que não tenha poderes para limitar a sua difusão, a não ser que as obras não respeitem a lei e contenham, *e.g.*, pornografia infantil, remetendo assim o caso para o domínio jurídico.

A permissividade da lei portuguesa face à pornografia estende-se à prostituição. Embora não seja permitido promover,





encorajar ou lucrar com essa atividade, ainda que existam restrições alfandegárias controladas pela polícia, e seja proibido o tráfico de pessoas, assim como a prostituição infantil, a prostituição não é ilegal de acordo com o Código Penal.

Todavia, ocorreu, em 2003, o movimento autodenominado Mães de Bragança, que envolveu um conjunto de mulheres insurgentes contra a chegada à cidade transmontana de mulheres brasileiras que se prostituíam ou acompanhavam homens em bares locais, ou nas chamadas casas de alterne (muitas vezes, bordéis disfarçados). Tendo as referidas mulheres bracarense filhas dos homens com quem eram casadas, recebiam que o sustento dos descendentes ficasse em perigo. A organização do movimento teve como objetivo a expulsão das imigrantes através de um manifesto – entregue ao governador civil, ao presidente da Câmara e ao comandante da Polícia de Segurança Pública – e da difusão do caso pelos meios de comunicação social, tendo este chegado à revista *Time* no final de 2003, e tendo-se adensado por ocasião do campeonato europeu de futebol que decorreu no país em 2004. A iniciativa, apoiada também pelo bispo de Bragança, conduziu a várias rusgas da polícia, ao encerramento de casas de alterne, à condenação de algumas pessoas à prisão, e ao repatriamento de dezenas de Brasileiras que se encontravam no país em situação ilegal. Além de mulheres católicas, este movimento envolveu mulheres arredadas de cultos religiosos, não sendo despicienda a base económica do seu argumento. Apesar de ter contribuído para a visibilidade das mulheres, enquanto mães e zeladoras de uma certa ordem social, este movimento veio favorecer a associação generalista entre Brasileiras e prostituição, bem como a deslocação do fenómeno da prostituição para Espanha.

Em Portugal, foram ainda tomadas medidas de foro judicial no sentido de combater a pornografia infantil na Internet. Tal combate enquadra-se na punição de atos que se inscrevem no conceito de pedofilia – previstos no cap. v (crimes contra a liberdade e autodeterminação sexual) do tít. I (crimes contra pessoas) do Código Penal português, em especial na sec. II (crimes contra a autodeterminação sexual), composta pelos arts. 172.º e seguintes, que incidem sobre o “abuso sexual de crianças”, o “abuso sexual de menores dependentes”, “atos sexuais com adolescentes” e “lenocínio e tráfico de menores”. Na secção subsequente, estão previstas as penas que contemplam a agravação, a queixa e a inibição de poder paternal. Existem ainda medidas previstas ao nível da União Europeia no que concerne à exploração sexual de crianças (que envolve a proteção de menores), sendo no âmbito destas que surgem as medidas de combate à pornografia infantil na Internet. Também o Conselho da Europa se tem dedicado à luta contra a exploração sexual de crianças e, especificamente, contra a pornografia infantil na Internet. Já a ONU tem procurado proteger as crianças através do Conselho de Direitos Humanos, da UNICEF e da Organização Internacional do Trabalho. A Convenção Internacional sobre os Direitos da Criança, adotada pelas Nações Unidas em 1989, é o instrumento jurídico mais ratificado no mundo (apenas não fazendo parte dela os EUA e a Somália), tendo Portugal ratificado esta Convenção em 1990. Além destas, têm-se registado várias outras iniciativas a nível internacional, nomeadamente congressos, onde são discutidos temas como o tráfico de crianças, a prostituição e a pornografia infantil, mas também as causas destes flagelos, nomeadamente a pobreza, a desigualdade social, as famílias disfuncionais,



a perseguição, a violência, o VIH/SIDA, o conflito armado e a criminalidade.

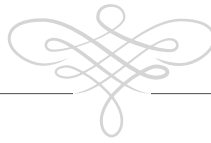
### **ALGUNS DADOS SOBRE O CONSUMO DE PORNOGRAFIA EM PORTUGAL**

A produção nacional ao nível da pornografia existe, mas não com o desígnio de indústria. Por outro lado, ainda se regista uma grande preocupação relativamente à pornografia infantil e um descontentamento em relação à atual lei, que para alguns não é suficiente na prevenção desse crime. A Internet facilitou o acesso à pornografia e permitiu inaugurar uma nova era neste campo, colocando em segundo plano as lojas e os quiosques onde se vendem revistas, os clubes de aluguer e as salas de projeção de filmes; permitiu ainda dar lugar a uma nova indústria relacionada com as empresas de canais por cabo, que desenvolveram esquemas que permitem a não identificação de quem compra material pornográfico e facilitam o não aparecimento dessas aquisições na fatura mensal. Por outro lado, não só através dos motores de busca, como através de vários navegadores na Internet, é possível limitar o acesso à pornografia, tanto em computadores, como em telemóveis ou outros dispositivos. A versatilidade da Internet é justificada pelos seguintes fatores: acessibilidade, anonimato e gratuidade (para a maioria das páginas eletrónicas). De acordo com a página eletrónica de estatísticas Internet Filter Review, 25 % de todas as pesquisas realizadas na rede são relativas a páginas com conteúdo pornográfico e 35 % de todos os descarregamentos são de material pornográfico.

O consumo de pornografia, nomeadamente através da Internet, é sobretudo associado aos homens, e é neles que é centrada a maioria dos estudos que existem, embora os números envolvidos

não tenham sido ainda sistematizados. No que concerne às mulheres, há ainda menos estudos, mas alguns deles revelam que existem, de facto, diferentes atitudes por parte das mulheres relativamente à pornografia. Charlene Y. Senn publicou, em 1993, um estudo em que identificou quatro diferentes perspetivas: 1. a perspetiva feminista radical, que se revela completamente antipornografia; 2. a perspetiva conservadora, semelhante à anterior no que concerne à classificação dos materiais sexualmente explícitos como prejudiciais e à sua associação com a violência contra as mulheres; 3. a perspetiva humanista, que procura proteger as crianças dos malefícios da pornografia; 4. a perspetiva ambivalente, na qual se encontram mulheres que não veem muita pornografia e que não têm opiniões formadas sobre o assunto. Nesta última perspetiva, encontram-se mulheres que não manifestam rejeição relativamente à pornografia, não se importam que os seus parceiros a consumam, veem pornografia desde a adolescência, e não concordam com a atitude de vitimização das feministas radicais.

As diferentes correntes feministas têm influenciado também a forma como o sexo feminino encara o material pornográfico. Por outro lado, a pornografia feita por mulheres e dirigida às mulheres pode reforçar a ideia de que esta modalidade também é valorizada, ou apreciada, por esse público-alvo. Para o caso português existe, *e.g.*, um artigo de Maria João Gaspar e Ana Carvalheira (2012), baseado numa amostra de 216 mulheres portuguesas, de acordo com o qual 59 % já visitou páginas eletrónicas com conteúdos pornográficos e 7 % gasta mais de 6 h por semana nessa atividade. As suas principais motivações são entretenimento, curiosidade, obtenção de excitação sexual, aprendizagem sexual



ou satisfação de determinadas fantasias. Os resultados deste estudo revelam também que existe uma grande diversidade na procura de matérias pornográficas e denunciam a variedade de preferências sexuais: conteúdos heterossexuais, homossexuais, *bondage* e sadomasoquista, fetichista ou *sites* Hentai. Além disso, apesar de a maioria das mulheres que participou neste estudo se considerar exclusivamente heterossexual, algumas delas procuram também material com mulheres e imagens de relações sexuais entre mulheres. Talvez sejam os fatores referidos anteriormente relativamente à Internet (acessibilidade, anonimato e gratuidade) que potenciem estas experimentações. No entanto, existe uma espécie de sentimento de culpa relativamente a estes comportamentos, já que, *e.g.*, de acordo com o estudo anteriormente referido, 46,1 % das mulheres diz ter sentido vergonha por visitar páginas eletrónicas com conteúdos pornográficos, o que demonstra o peso que a norma social tem ainda sobre os pensamentos acerca da sexualidade feminina.

### DA PROIBIÇÃO À LEGALIZAÇÃO

A pornografia foi considerada uma potencial ameaça para a família e para a instituição do casamento heterossexual, sobretudo pelos membros dos grupos religiosos, mas também por indivíduos da sociedade civil não comprometidos com nenhum desses grupos. Foi considerada prejudicial para as mulheres, sobretudo pelas feministas radicais americanas, mas também por outros indivíduos, mulheres ou não, feministas ou não. E sobretudo prejudicial para as crianças e para os jovens, tendo por isso os governos de vários países legislado sobre a difusão de materiais com conteúdo pornográfico para que os menores não sejam expos-

tos aos mesmos, nem façam parte da sua produção. Por outro lado, as investidas que estiveram na base da luta contra a pornografia (e, em alguns casos, contra a prostituição) protagonizadas por mulheres – como aconteceu com as feministas radicais nos EUA ou com as Mães de Bragança em Portugal – podem ser justificadas também por situações acumuladas. Como referiu José Machado Pais, “a intensidade da frustração, quando socialmente compartilhada, é um carburante de movimentos sociais” (PAIS, 2010, 22).

A retórica antipornográfica absorveu e sobrestimou os resultados dos estudos da psicologia experimental americana, que se centravam sobretudo na população masculina (maioritariamente branca e pouco escolarizada), e cujas conclusões remetiam, de forma generalizada, para o comportamento agressivo desses homens. Além disso, o modo dicotómico de encarar a realidade reduz o consumo da pornografia a um mundo masculino e heterossexual, não guardando espaço, *e.g.*, para as mulheres lésbicas. Esta naturalização, que toma os homens heterossexuais como potenciais consumidores de pornografia (e com aspetos violentos), deixando para as mulheres (heterossexuais) o papel passivo de vítimas (dos efeitos desse consumo), impediu uma visão mais ampla no que respeita à organização social da sexualidade.

A crítica a este posicionamento foi surgindo dentro da própria teoria feminista, nomeadamente a partir dos anos 90, quando surgiu uma terceira vaga de feminismo, mais atenta à pluralidade das identidades e das sexualidades, tendo em conta os avanços da teoria *queer* e os perigos da censura e da heteronormatização. Todavia, os contra-ataques da pró-pornografia nem sempre estão atentos ao posicionamento das mulheres relativamente à indústria pornográfica e

aos mercados capitalistas – tanto os mais comerciais, como a esfera mais elitista da arte contemporânea. Assim, “o feminismo anticensura (também chamado pró-pornografia, pró-sexo, ou anti-anti-porn)” veio sublinhar a possibilidade de “criação de novas pornografias feitas por mulheres para mulheres, postulando assim a existência de um espaço alternativo [...] capaz de fazer surgir discursos que fraturem o saturado mundo pornográfico masculino (heterossexual)” (PINTO *et al.*, 2010, 379).

Adicionalmente, as novas tecnologias do sexo, sobretudo dirigidas às mulheres (farmacologia e cultura material associada à masturbação), não abstraem dos imaginários da cultura pornográfica dominante e podem elas próprias ser constitutivas de roteiros que disciplinam a sexualidade. Embora num contexto em que emergem novos discursos, o corpo das mulheres pode vir a ser assim, de certa forma, recolonizado com os antigos poderes heteronormativos, que remetem para uma ordem na qual dominam indivíduos masculinos e brancos (STOLER, 1995). A indústria pornográfica pode ainda naturalizar a “raça” e reificar a hipersexualização dos negros, e, mais ainda, das negras (MATOS, 2013). Tal comportamento pode estar relacionado com um certo fetichismo com imagens exóticas, algumas provenientes dos imaginários coloniais (MCCLINTOCK, 1995).

Em Portugal, a pornografia é legal, mas os filmes pornográficos, *e.g.*, apenas podem ser exibidos a adultos. Por outro lado, existem vídeos e revistas de fácil acesso em quiosques, mas a venda e a difusão deste material a menores de 18 anos é punida por lei. Os filmes pornográficos estão banidos dos canais de TV com transmissão aberta e só podem ser difundidos através de canais encriptados. Embora exista regulamentação,

tanto na Europa como em Portugal, relativamente às matérias pornográficas, as mesmas não são proibidas, à exceção das que incluam menores ou que estejam associadas a crimes.

Existem poucos estudos no país sobre o consumo de pornografia e os que existem baseiam-se em amostras de pequena dimensão, ou em questionários que não chegaram a ser validados. No entanto, todos eles deverão despertar-nos o interesse para a necessidade de realizar mais pesquisas sobre este assunto, tendo em conta vários campos e suportes (Internet, revistas, jornais, DVD), contextos e variedade populacional (contemplando diferentes grupos etários, socioeconómicos, religiosos e de orientação sexual). Por fim, é importante ter presente que as fronteiras entre a pornografia e outras representações da sexualidade são hoje ténues em alguns contextos. Alguns dos seus conteúdos, bem como o modo como são consumidos, não permitem algumas vezes estabelecer distinções claras.



**Bibliog.: impressa:** ANTÓNIO, Lauro, *Cinema e Censura em Portugal, 1926-1974*, Lisboa, Arcádia, 1978; BARRENO, Maria Isabel *et al.*, *Novas Cartas Portuguesas*, Lisboa, Dom Quixote, 2010; BUTLER, Judith, “Against proper objects”, in WEED, Elizabeth, e SCHOR, Naomi (orgs.), *Feminism Meets Queer Theory*, Indianapolis, Indiana University Press, 1997, pp. 1-30; CUNHA, Paulo, “A censura depois da censura: o caso dos filmes eróticos e pornográficos (1974-76)”, in CABRERA, Ana (coord.), *Censura nunca mais! A Censura ao Teatro e ao Cinema no Estado Novo*, Lisboa, Alêtheia, 2013, pp. 177-204; DWORKIN, Andrea, e MACKINNON, Catharine, *Pornography and Civil Rights: A New Day for Women’s Equality*, Minneapolis, Organizing Against Pornography, 1988; GASPAS, Maria João, e CARVALHEIRA, Ana, “O consu-



mo de pornografia na Internet numa amostra de mulheres portuguesas”, *Psychology, Community & Health*, vol. 1, n.º 2, 2012, pp. 163-171; GREGORI, Maria Filomena, “Prazer e perigo: notas sobre feminismo, sex-shops e S/M”, *Quaderns Institut Català d’Antropologia*, vol. 4, 2004, pp. 1-23; MACKINNON, Catharine, “Feminism, marxism, method and the State: an agenda for theory”, *Signs*, vol. 7, n.º 3, 1980, pp. 515-544; MATOS, Patrícia Ferraz, *The Colours of the Empire. Racialized Representations during Portuguese Colonialism*, Oxford/New York, Berghahn Books, 2013; MCCLINTOCK, Anne, *Imperial Leather: Race, Gender and Sexuality in the Colonial Contest*, London, Routledge, 1995; *Michaelis: Moderno Dicionário da Língua Portuguesa*, 5.ª ed., São Paulo, Melhoramentos, 1998; PAIS, José Machado, “‘Mães de Bragança’ e feitiços: enredos luso-brasileiros em torno da sexualidade”, *Revista de Ciências Sociais*, vol. 41, n.º 2, jul.-dez. 2010, pp. 9-23; PÉREZ, Javier Ugarte, “La matriz del deseo: del genero a lo genital”, *Ayer. Revista de Historia Contemporánea*, vol. 87, n.º 3, 2012, pp. 23-44; PINTO, Pedro *et al.*, “Debates feministas sobre pornografia heteronormativa: estéticas e ideologias da sexualização”, *Psicología: Reflexão e Crítica*, vol. 23, n.º 2, 2010, pp. 374-383; “Pornografia – inofensiva ou mortífera?”, *Sentinela*, vol. 134, n.º 15, 2013, pp. 3-7; RIPLEY, Amanda, “When the meninas came to town”, *Time*, 12 out. 2010, p. 15; SENN, Charlene Y., “Women’s multiple perspectives and experiences with pornography”, *Psychology of Women Quarterly*, vol. 17, set. 1993, pp. 319-341; STOLER, Ann Laura, *Race and the Education of Desire: Foucault’s History of Sexuality and the Colonial Order of Things*, Durham, Duke University Press, 1995; VANCE, Carole S., “More danger, more pleasure: a decade after the Barnard Sexuality Conference”, in VANCE, Carole S. (org.), *Pleasure and Danger: Towards A Politics of Sexuality*, London, Pandora Press, 1992, pp. 26-39; **digital**: “Organização europeia de segurança critica filtros anti-pornografia no Reino Unido”, *Público*, 23 jul. 2013: <https://www.publico.pt/tecnologia/noticia/organizacao-europeia-de-seguranca-critica-filtros-anti-pornografia-no-reino-unido-1601088> (acedido a 14 nov. 2016).

PATRÍCIA FERRAZ DE MATOS

## Antiportuguesismo

O antiportuguesismo consiste numa forma específica de antipatriotismo dirigida a Portugal, que critica os hábitos, os costumes, os valores, as maneiras de ser e as formas de estar e de sentir característicos dos Portugueses. O antiportuguesismo pode exprimir-se de dois modos, o externo e o interno.

Do ponto de vista externo, o antiportuguesismo tem, na sua génese, fatores histórico-geográficos: a rivalidade com Espanha, as relações com os centros de poder nas antigas colónias e as perspetivas dos estrangeiros que estiveram em Portugal.

É possível que a primeira manifestação de antiportuguesismo tenha ocorrido na Idade Média, quando os cronistas do reino de Castela dirigiram observações desprimorosas ao rei de Portugal (e, por extensão, ao seu povo), a par de panegíricos ao seu homólogo castelhano, mostrando assim a hostilidade que se vivia entre os dois reinos. A proximidade e a concorrência entre as potências ibéricas eram duas faces da mesma moeda.

Noutra vertente externa, o antiportuguesismo fez-se sentir nas antigas colónias portuguesas, aí com a máscara de anti-imperialismo ou de anticolonialismo. No Brasil, tornou-se recorrente dizer-se que, se o país tivesse sido colonizado por Holandeses, seria bastante melhor, o que espelha um juízo implícito sobre as políticas administrativas implementadas desde a época dos capitães-donatários até ao “grito do Ipiranga” de D. Pedro, que, ao proclamar a independência do Brasil, extinguiu o Reino Unido de Portugal, Brasil e Algarves, promulgado por



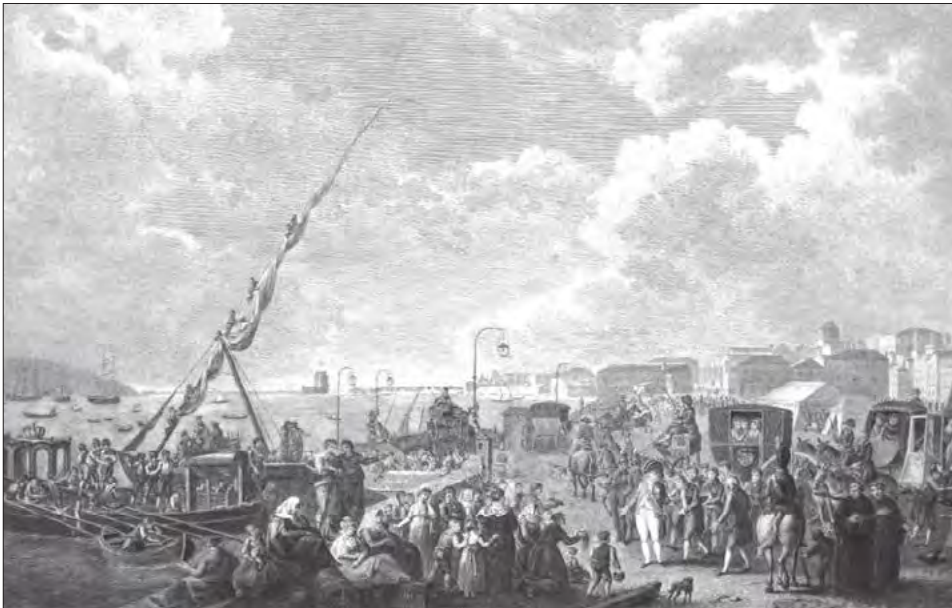
seu pai, D. João VI. Por isso, não será de estranhar que ainda no início do séc. XXI, resistam resquícios dessas apreciações críticas visando os Portugueses, no formato de piadas e anedotas cujo protagonista português apresenta um comportamento provinciano e/ou capacidades de raciocínio reduzidas.

Já nas antigas colônias africanas, o antiptuguesismo foi assumido de forma muito mais evidente, sendo o seu expoente máximo a Guerra Colonial. Portugal resistiu a todas as pressões internacionais anticolonialistas, que se intensificariam após a Segunda Guerra Mundial. O Estado Novo justificava que fazia parte da gênese portuguesa o facto de Portugal ser uno e multicontinental, alegando que o país ia “do Minho a Timor”. Na prática, nomeadamente em Angola, em Moçambique e na Guiné-Bissau, os movimentos de libertação anticoloniais, em que se hasteava o antiptuguesismo, ganharam importância e apoio internacionais,

e Portugal respondeu-lhes com uma luta armada no ultramar.

O último aspeto desta perspetiva do antiptuguesismo prende-se com estrangeiros, tanto aqueles que visitaram Portugal, como aqueles que efetivamente viveram no país. Neste caso, Portugal era comparado com os países de origem desses estrangeiros e, por vezes, alvo de severas críticas. *E.g.*, no séc. XVIII, visitantes estrangeiros em Lisboa relatavam criticamente diversos hábitos e costumes portugueses, como a falta de limpeza das ruas, o excesso de formalismos ociosos (“A palavra *Excelência* ocorria em profusão entre esses homens sórdidos” [SANTOS *et al.*, 1996, 36]), a falta de planeamento a longo prazo, etc. Já anteriormente, no séc. XVI, um tutor real flamengo punha em evidência: “Em Portugal, somos todos nobres e ter qualquer tipo de trabalho é visto com desdém” (HATTON, 2013, 75). No início do séc. XXI, algumas destas críticas ainda podem sentir-se, tanto enraizadas em

**Embarque do Príncipe Regente de Portugal, D. João, e Toda a Família Real para o Brasil no Cais de Belém, de Henri L'Evêque (1769-1832).**





expressões populares como “trabalhar como um mouro” ou “trabalhar como um galego”, como no uso ostensivo de títulos académicos ou ainda na tendência para a tomada de decisões com impacto imediato ou a curto prazo.

Por outro lado, o antiptuguesismo também pode ser observado de um ponto de vista interno, quando são os próprios Portugueses a autocriticar-se e a analisar o seu país de forma depreciativa. Neste sentido, o antiptuguesismo pode ser revelador de um traço identitário. Todavia, ao invés de ser parte de um processo reflexivo promotor do aprimoramento, esta crítica representa tão-só uma capacidade de satirizar, de menosprezar e, muitas vezes, de denegrir uma imagem de que o emissor também faz parte, sem que dela tire qualquer tipo de lição. Curiosamente, os Portugueses são céleres na autocrítica, mas olham com desagrado e suspeição o facto de a mesma observação ser emitida por estrangeiros. Nesta dimensão de antiptuguesismo, distinguem-se três aspetos: o antiptuguesismo entre os Portugueses; o lado sombrio dos Portugueses; e, por último, os Portugueses contra Portugal.

Numa primeira faceta, o antiptuguesismo manifesta-se no seio dos Portugueses: o objeto dos sentimentos negativos, da hostilidade e da condenação são os próprios Portugueses. No entanto, os emissores da crítica também o são, ou seja, há Portugueses que não se reveem nos seus pares, demarcando-se dessa condição e denominação comuns. Presumindo que os Portugueses são todos iguais, haveria uns mais portugueses que outros. Neste caso, o antiptuguesismo reflete-se na crença de que o outro, o “mau” Português, não quer contribuir para um Portugal melhor, insistindo em modelos políticos inadequados e em comportamentos sociais reprováveis. Note-se que a

existência de Portugueses em campos de batalha opostos ocorre em vários momentos históricos a partir da fundação de Portugal (ou até desde antes, se se puder considerar haver antiptuguesismo *avant la lettre* no berço da portugalidade, por ocasião do confronto entre Afonso Henriques e sua mãe, D. Teresa). Desde então, foram vários os episódios que opuseram fações de Portugueses (*e.g.*, absolutistas contra liberais, monárquicos contra republicanos). Os “bons” Portugueses desejavam o melhor para Portugal, julgando obviamente ter uma atitude mais adequada que a dos seus adversários, os “maus” Portugueses. Mas não são apenas a história ou a política que apresentam os episódios de antiptuguesismo: também a literatura oferece exemplos críticos da sociedade portuguesa – dos seus hábitos nocivos e das suas práticas danosas –, nomeadamente por meio da sátira social de Gil Vicente ou da refinada crítica da sociedade de Eça de Queirós.

O segundo nível de antiptuguesismo do ponto de vista interno corresponde à existência de um lado sombrio dos Portugueses. Trata-se de um exercício analítico, onde se reconhece que, no fundo de cada Português, há algo taciturno que pode toldar o pensamento, anestesiar a forma de agir e denegrir a maneira de ser. Esta sombra tem na sua génese uma insegurança que resulta em medo, o qual, por sua vez, dá origem a desconfiança. Esta insegurança provém de uma desacreditação crónica que deprecia e diminui os Portugueses, fazendo com que nunca se sintam à altura do que quer que seja. O antiptuguesismo espelha aqui um combate interno entre medo e coragem, o qual raramente apresenta um meio-termo. A incerteza e a fragilidade expressas num queixume constante são oriundas desse sentimento de temor e produzem um descontentamento contínuo, que,

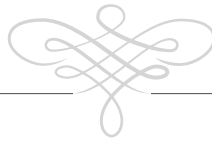


associado a uma fraca autoestima, resulta em passividade e conformismo. O espírito derrotista é implacável quando se pensa que os outros são sempre melhores. Os “heróis do mar” do hino nacional surgem como termo de comparação desmesurado. A confrontação do Português com um modelo antigo e dourado pelo tempo esmaga pela sua grandeza e condena à prisão ao passado, que só pode gerar um sentimento de frustração. A “descentragem permanente dos portugueses” (LOURENÇO, 2013, 74) – que ora se agarram ao passado, ora se projetam num futuro imaginado – é fatal para o presente. O recurso à história de Portugal permite perceber que foram várias as vezes em que os Portugueses se sentiram abandonados, se viram órfãos, sem ter quem olhasse por eles. O desaparecimento de D. Sebastião, no séc. XVI, e o conseqüente domínio filipino, e a fuga de D. João VI e da sua corte para o Brasil, face à ameaça das invasões francesas, no séc. XIX, são exemplos de que o topo da hierarquia não fez muito caso do povo, o que pode ter causado cismas e desconfianças. Os Portugueses ficaram desamparados e, nessa situação, o medo ganhou terreno. O episódio de D. Sebastião em Alcácer Quibir desencadeou tal insegurança e temor entre a população que redundou na criação do mito sebastiânico: o Messias viria recuperar a glória de Portugal e salvar os Portugueses, que, pela sua condição diminuída, não o conseguiriam fazer sozinhos. Este pode ser um exemplo de “descentragem” nacional: a projeção de um futuro glorioso estava ancorada num passado com a mesma magnitude, sendo o presente uma mera ponte entre os dois. Pessoa elucida este movimento com os últimos versos de *Mensagem*: “Tudo é incerto e derradeiro./Tudo é disperso, nada é inteiro./Ó Portugal, hoje és nevoeiro...” (PESSOA, 2009, 91). No séc. XX, curiosa-

mente, este temor foi cultivado de forma inversa: Salazar assumia-se como pai dos Portugueses, um pai austero, controlador, dando ordens e castigando quem não as cumprisse. Esta atitude paternalista, por um lado, promoveu o lado submisso, resignado e altamente manipulável dos Portugueses e, por outro, privilegiou a discrição, fomentando a desresponsabilização. O fado do “é assim” e do “tem de ser”, frequentemente acompanhado por um encolher de ombros, resulta na desculpabilização máxima que o lado sombrio proporciona e cuja verbalização passa pelo lamento constante. Os Portugueses são vítimas de um ente superior e lamuriam a sua sina, mas pouco fazem para mudar a sua sorte. A culpa nunca é de ninguém – afinal, ela “há de morrer solteira” –, “o destino assim o quis”. A aflição provocada pela assunção da culpa ou da responsabilidade paralisa e o melhor será “deixar andar”, até que os acontecimentos caiam no esquecimento. O medo passa, também, pela ameaça que representa aquilo que o outro pensa de cada um, ou seja, os juízos alheios. Estes englobam o receio do “parece mal”, o pavor do ridículo e a inveja. “Os Portugueses não convivem entre si [...] espiam-se, controlam-se uns aos outros; não dialogam, disputam-se” (LOURENÇO, 2013, 78). Esta competição, que poderia promover o desenvolvimento e a melhoria, não o faz, porque é expressa depreciativamente e está minada pelo “sistema de invejas” (GIL, 2012, 82). Nesta sua dimensão, o antiptuguesismo consubstancia-se no lado carrancudo português e é ilustrado pelo Zé Povinho de Rafael Bordalo Pinheiro, caricatura do Português resignado, tacanho e preguiçoso.

A terceira e última perspetiva do lado interno do antiptuguesismo é aquela que tem Portugal na sua mira. Desta vez, a crítica visa o país. O curioso da atribuição





de culpas ao próprio país, enquanto unidade abstrata que não se pode defender, é que por meio dela se desculpabilizam os indivíduos. “Assim cresceu, de maneira desmesurada, um sentimento complexo, misto de ódio, ressentimento, desprezo, asco, indignação resignada contra ‘o país’” (*Id., Ibid.*, 80). É comum dizer-se “este país isto” ou “Portugal aquilo”; verifica-se aí uma delimitação de um espaço de onde o enunciador se demarca. Em “País relativo”, O’Neill ridiculariza esta atitude: “País onde qualquer palerma diz,/a afastar do busílis o nariz:/- Não, não é para mim este país!” (O’NEILL, 1978, 19). Note-se o desdém com que se fala de Portugal como algo completamente alheio, demitindo-se os Portugueses da responsabilidade do que vai sucedendo ao país. Portugal é o outro, Portugal são os outros e nunca o próprio. Miguel Torga referia-se a Portugal (embora incluindo-se na apreciação) dizendo: “somos socialmente uma sociedade pacífica de revoltados” (TORGA, 1999, 983): a indignação até se pode sentir, mas não se exterioriza, porque o medo, o respeito, a submissão, a desresponsabilização não o permitem. Portugal abstrato é o réu perfeito. As inúmeras páginas da Internet intituladas “Portugal no seu melhor” agregam, ironicamente, imagens anedóticas, risíveis, e simultaneamente miseráveis de um Portugal de que, mais uma vez, o seu emissor se distancia.

Outro indício desta vertente de anti-portuguesismo consiste na deslocalização dos Portugueses do seu espaço natural: os emigrantes. Fora do país, a tacanhez, a resignação e a passividade são de repente substituídas pela coragem e pela diligência, que se revelam bem-sucedidas. Em última instância, esta modalidade de anti-portuguesismo, bem como a condenação da entidade “Portugal”, poderá resvalar para a imagem de iberismo, difundida

utopicamente por José Saramago em *A Jangada de Pedra*.

Avulsas ou coordenadas, as diferentes variantes do antiportuguesismo revelam um conflito que acompanha os Portugueses e cuja resolução obriga a um profundo exercício de autoanálise, de modo a dissipar o constante nevoeiro e a abrir caminho para um Portugal melhor. Em última instância, a permanente crítica aos Portugueses e a Portugal pode ser uma forma dissimulada de afirmar o próprio portuguesismo.

**Bibliog.:** GIL, José, *Portugal, hoje. O Medo de Existir*, Lisboa, Relógio d’Água, 2012; HATTON, Barry, *Os Portugueses*, Lisboa, Clube do Autor, 2013; LOURENÇO, Eduardo, *Labirinto da Saudade*, Lisboa, Gradiva, 2013; MAALOUF, Amin, *Les Identités Meurtrières*, Paris, Grasset e Fasquelle, 2013; MEDINA, João, *Portuguesismo(s). Acerca da Identidade Nacional. Ensaio sobre as Imagens de Marca Identitárias, os Emblemas, os Mitos e Outros Símbolos Nacionais, Seguido de o Zé Povinho, Estereótipo Nacional, Autocaricatura do Português desde 1875 e Outros Estudos bem como de Uma Addenda. Panorama Documental e Gráfico Comentado*, Lisboa, Centro de História da Universidade de Lisboa, 2006; O’NEILL, Alexandre, *Feira Cabisbaixa*, Lisboa, Sá da Costa, 1978; PESSOA, Fernando, *Mensagem*, Lisboa, Guimarães Editores, 2009; SANTOS, Piedade Braga et al., *Lisboa Setecentista, Vista por Estrangeiros*, Lisboa, Livros Horizonte, 1996; SARAMAGO, José, *A Jangada de Pedra*, 15.<sup>a</sup> ed., Lisboa, Caminho, 2010; TORGA, Miguel, *Diário*, Lisboa, Dom Quixote, 1999.

CLÁUDIA FERNANDES



## Anti**positivismo**

O positivismo foi a filosofia da ciência mais importante do séc. XIX e cuja influência perdurou, em especial nos meios científicos, até à atualidade. O seu âmbito não se confina, porém, às questões epistemológicas, abarcando igualmente a filosofia da história, a antropologia e a religião. O termo “positivo”, do qual se forma esta corrente filosófica, terá porventura contribuído para o seu forte impacto. Contudo, o seu sucesso deve-se principalmente a duas ordens de razões: o positivismo responde aos excessos do idealismo alemão (1781-1831), que sobrevalorizou os direitos da razão e do sujeito cognoscente no processo de aquisição e validação do saber; complementarmente, o positivismo é a expressão teórica do forte incremento das ciências no séc. XIX.

A elaboração teórica do positivismo constituiu o mote da obra de Auguste Comte (1798-1857), cujos tópicos nucleares são os seguintes: 1) a ciência é um conhecimento positivo, *i.e.*, objetivo; 2) o conhecimento humano é uma aquisição progressiva, que, tanto à escala individual como coletiva, se desenvolve segundo a famosa Lei dos Três Estados: teológico, metafísico e positivo; 3) as ciências constituem um sistema organizado desde o mais simples, a matemática, ao mais complexo, a sociologia.

Na segunda metade do séc. XIX, o positivismo vai-se impondo como corrente hegemónica da ciência portuguesa, consolidando essa posição por volta de 1880. A crítica a esta corrente surge em simultâneo com o processo da sua afirmação: a partir de diferentes áreas disciplinares

e em diferentes tons, a reação antipositivista tem uma expressão significativa desde as últimas décadas do séc. XIX, tendo como alvos preferenciais o cientismo e o reducionismo positivistas.

O impacto do positivismo na ciência e na cultura portuguesas está em grande medida por estudar, mas é certamente revelador que uma das figuras mais prestigiadas da Faculdade de Medicina na segunda metade do séc. XIX, António Augusto da Costa Simões, professor de Fisiologia, assumiu na sua obra *Elementos de Fisiologia* (1861) uma posição inequivocamente positivista, se bem que não faça nenhuma referência direta a esta corrente filosófica. A disciplina mental do positivismo é adotada como o novo credo científico, como é bem visível no início da obra, em especial no art. 2.º, “Ideia geral da vida”. Aí, a propósito da incerteza em que se encontrava a fisiologia – entendida no sentido habitual deste termo nos sécs. XVIII e XIX, como ciência da vida – para compreender a origem da vida e a especificidade dos seus fenómenos, Costa Simões sintetiza o estado da

**Auguste Comte (1798-1857).**





arte a este respeito: “Tudo são questões intermináveis para o naturalista, por *inacessíveis a uma demonstração de facto*. E tenho por mal aproveitado o tempo que se gasta em questões de abstração, sempre estéreis, quando encaminhadas à solução de tais problemas, que de sua natureza são insolúveis. O facto em fisiologia é quase tudo; e todos os trabalhos, aliás filhos de grandes engenhos, tendentes a desviá-la deste caminho, não são aqueles de que as ciências médicas hão de tirar mais proveito” (SIMÕES, 1861, 7).

A adesão formal ao positivismo ocorre em 1877 com a obra *Traços Gerais de Filosofia Positiva*, de Teófilo Braga, que lança no ano seguinte, com o jovem médico Júlio de Matos, a revista *O Positivismo*, que funcionou como o órgão oficial da escola positivista. Apesar da sua curta duração, entre 1878 e 1882, com quatro volumes publicados, *O Positivismo* teve um papel muito importante na consolidação desta corrente filosófica no plano teórico-metodológico e na reinterpretação da história e da cultura portuguesas.

No quadro das ciências médicas, Miguel Bombarda e o mesmo Júlio de Matos dão um contributo muito relevante para a vigência do positivismo desde o início da sua produção científico-acadêmica, atestando assim a penetração do ideário positivista nas escolas médicas de Lisboa e do Porto. Nos termos de Bombarda, a explicação científica consiste no estabelecimento de relações positivas e exatas entre factos: “O mistério é o isolamento de um facto, como diz Bain. A sua revelação consiste na demonstração das relações, sempre positivas, que o ligam a outros factos, embora desconhecidos na sua natureza íntima, mas todavia mais simples que aquele de que eles podem ser elementos. É na decomposição de um facto nos seus princípios que está o esclarecimento, a demonstração desse facto,

ainda que eles careçam por seu turno de explicação” (BOMBARDA, 1877, 5). Em toda a sua obra posterior, nomeadamente em *A Consciência e o Livre Arbítrio*, Bombarda assume uma posição militante em defesa dos procedimentos positivistas. Similarmente, *As Alucinações*, trabalho académico de Júlio de Matos, de 1880, reflete a assunção do positivismo como forma consumada e definitiva do saber: “o espírito moderno sedento de conclusões positivas voltou-se para a ciência que lhe oferecia os recursos indefinidos de análise objetiva. [...] E se nem todos os problemas estão resolvidos, se resta ainda largo espaço a percorrer, se muitas afirmações conservam o carácter hipotético, é todavia certo que algumas conclusões positivas se inscrevem desde já na ciência e que o processo seguido na sua consecução é definitivamente o único que devemos continuar a seguir” (MATOS, 1880, V-VI).

A crítica ao positivismo acompanha o processo de consolidação desta corrente filosófica. Num extenso artigo publicado em 1878, Sampaio Bruno faz uma crítica veemente, em tom polémico, desafiando o “fervor de adoção da moderna geração portuguesa” (BRUNO, 2008, 388). De facto, o poder de atração do positivismo constitui um desafio para Bruno: “A escola positiva, ou melhor comtista, tem hoje uma história ilustre. Ela conta no número dos seus adeptos muitos dos modernos homens mais notáveis nas letras e nas ciências de todos os países” (*Id., Ibid.*, 389). As objeções de Bruno dirigem-se em especial à Lei dos Três Estados, que implica a exclusão da teologia e da metafísica do estado atual do saber, e, correlativamente, a dualidade entre ciência e metafísica. Teologia, metafísica e ciência positiva são diferentes modos de abordagem da realidade, que respondem a diferentes necessidades do espírito, não



são etapas sucessivas e mutuamente exclusivas: “O espírito humano, de todos os tempos, tem seguido *simultaneamente* e não *sucessivamente* as diferentes vias indicadas, não deixando assim uma para tomar em seguida exclusivamente a outra” (*Id., Ibid.*, 395-396). Por seu lado, a persistência da religiosidade e da metafísica decorre do facto de as preocupações e questões a que elas respondem não serem elimináveis do espírito humano, por mais avançada que seja a sua ciência.

No âmbito propriamente científico, a crítica ao positivismo, na fase da sua consolidação em Portugal, foi feita por autores tão diferentes como Ricardo Jorge e Oliveira Martins. Ricardo Jorge, num ensaio de 1881 (publicado em 1886) intitulado “O bioplasma e a biomedicina”, segue a disciplina positivista no que respeita à exigência de objetividade e aos procedimentos indutivos da ciência, mas, com notável lucidez, demarca-se dos “dogmatistas do positivismo” na sua pretensão de eliminar a especulação metafísica, enquanto etapa pré-científica e ultrapassada da consciência. Na sua perspectiva, a metafísica faz sentido, uma vez que esta seja depurada do carácter abstrato e logicamente vicioso da escolástica e se constitua como uma reflexão que aprofunda as aquisições da ciência, elaborando sínteses ousadas e passíveis de revisão permanente: “Se devem considerar-se fossilizadas as metafísicas tradicionais, será lícito desprezar toda e qualquer metafísica? Estatuído como ponto inabalável que o método indutivo é o guia seguro da ciência, a positividade não é incompatível com as sínteses ousadas, não encerradas em linhas inflexíveis, mas suscetíveis de transformações progressivas. Sobre os fenómenos e suas leis é legítimo elevar-nos ao desconhecido e reduzi-lo por vias mais ou menos longas às percepções diretas. [...] Como os ascetas que, para

apagar os desejos corpóreos, mortificavam as carnes e se impunham privações, assim os dogmatistas do positivismo pretendem impor os cilícios para sufocar as legítimas aspirações da especulação científica” (JORGE, 1886, 31).

Num registo diferente, Oliveira Martins critica os “espíritos secos” que só reconhecem a ciência positiva e se revelam incapazes de compreender e dialogar com a religião e os seus fundamentos mítico-poéticos. A mitologia cristã, *e.g.*, encerra a sua verdade, não assimilável à da ciência, e incumbe a esta última interpretar e dar sentido a essa mitologia, através de um exercício de “tradução”, tal como é dito a propósito da descrição bíblica da criação: “Tal é o mito de que a antropologia tem de dar a tradução; tal é a doutrina que ela refuta, desde que o farisaísmo religioso pretende atribuir foros de verdade positiva, ao que por natureza própria de origem só a tem poética” (MARTINS, 1881, XI).

Antero de Quental, em “Tendências gerais da filosofia na segunda metade do século XIX” (1890), reconhece a validade do positivismo na esfera da ciência, contrariando a tendência idealista para construir sistemas *a priori* sem uma base empírica que os sustente, e valoriza os procedimentos indutivos, ainda que critique vivamente o reducionismo positivista por este confinar o sentido à verdade científica. Como bem diz Antero, não se trata de uma questão accidental, mas de um tópico central da inteligibilidade científica. Esta é limitada e incapaz de satisfazer o espírito humano na sua sede de valor e de absoluto: “De tudo isto resulta uma conceção das coisas extremamente precisa, mas limitada à esfera inferior do ser e por isso abstrata e inexpressiva. Daí o quer que é de glacial e morto na sua lucidez. É um universo que se move nas trevas, sem saber porquê nem para onde.



Não o alumia a luz das ideias, não lhe dá vida a circulação do espírito” (QUENTAL, 1991, 146).

Nas primeiras décadas do séc. xx, quando o positivismo impregna o pensamento português, Leonardo Coimbra (1883-1936) é a voz mais vigorosa na luta antipositivista, cujo tom é certamente marcado pelo intento de responder ao materialismo positivista de Miguel Bombarda. O antipositivismo é uma das marcas do pensamento de Leonardo Coimbra, bem patente na abertura da sua obra emblemática, *O Criacionismo* (1912). Sem delongas, o autor considera que a positivista oposição entre ciência e metafísica e a proclamada falência desta última tiveram o efeito contrário ao pretendido por Comte e pelos seus numerosos seguidores: “Um dos benefícios que o pensamento filosófico deve ao positivismo, é o da atenção que hoje desperta a metafísica. A metafísica inconsciente de uns (como os próprios positivistas) e a refletida metafísica de outros eram feitas na tranquila inocência do instinto ou na confiança de quem usa um direito indiscutível. O pensamento metafísico foi envergonhado pelo pensamento científico, sempre em progresso e em afirmações de *palpável* fecundidade. O espírito alarmado olhou-se de novo, e, se reconheceu que a metafísica lhe é intranha, ficou sempre com a censura nos ouvidos, e hoje a sua metafísica é consciente e crítica, prudente e humilde, corajosa e honesta. Como se verá, no decorrer do livro, é, para nós, infundada e ingénua a distinção de Comte entre as *eras* do pensamento” (COIMBRA, 1912, 1).

Leonardo Coimbra denuncia a “idolatria dos factos” (*Id., Ibid.*, 213), “erros graves e, por vezes, perigosos” (*Id., Ibid.*, 234) na escola positivista, mas, ainda assim, valoriza o seu esforço de síntese e organização dos saberes, que vai muito

além de uma mera coleção de factos. O erro mais grave de Comte e dos seus fiéis discípulos reside na pretensão de terem alcançado o estado final e definitivo do saber, o que lhes dá um “ar bíblico de perfeição”, como é dito a propósito do estado positivo do saber comtiano: “e um *último* (!!) e definitivo período positivista, período orgânico, normal, representando a maior idade do homem. Neste último período atingido por Comte e alguns felizes discípulos, como o Sr. Teófilo Braga, não haverá discussões: a nova certeza será perfeita, o novo acordo imediato, porque reinará o *Facto* e (cá diz o boticário da minha aldeia...) contra factos não há argumentos” (*Id.*, 1923, 238-239). No limite, o confronto do filósofo do criacionismo é com a “fidez do espírito científico petrificado” (*Id., Ibid.*, 76), que se revela incapaz de acompanhar o lado dinâmico e criador da razão.

Na primeira metade do séc. xx, o positivismo torna-se o senso comum dos homens de ciência, que, por isso mesmo, não sentem necessidade de uma tomada de posição teórica em favor desta corrente epistemológica. Ao invés, o antipositivismo segue o seu curso, através da reflexão crítica de algumas das figuras mais relevantes da vida intelectual portuguesa, entre as quais Delfim Santos, Joaquim de Carvalho e José Marinho.

Num escrito de 1938, “Situação valorativa do positivismo”, Delfim Santos intenta uma crítica positivista ao positivismo, aplicando a esta corrente os seus princípios e procedimentos. Segundo a análise deste docente da Univ. de Lisboa, a evolução do positivismo evidenciou uma notável capacidade de arrumar a sintaxe lógica das descobertas científicas, para as quais não contribuiu todavia significativamente. A explicação positivista das ciências, e nomeadamente a classificação



Delfim Santos (1907-1966).

comtiana, é exógena, não tomando em consideração o que é específico da atividade científica.

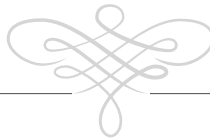
Joaquim de Carvalho, professor muito influente da Univ. de Coimbra, no escrito “Saber e filosofia”, de 1951, critica o cientismo positivista, questionando a sua pretensão de autossuficiência. O seu alvo é, pois, duplo: a ciência é um saber que não se funda a si próprio; a filosofia tem uma função própria e inalienável, que não pode ser eliminada pelo progresso da ciência.

José Marinho, em *Verdade, Condição e Destino* (1976), faz uma retrospectiva do positivismo português, numa abordagem pós-positivista, considerando que a metafísica retomou a sua função de “proto-filosofia, filosofia primeira ou dos princípios” (MARINHO, 1976, 162), *i.e.*, um saber dos pressupostos implicados no ato filosófico de levar o pensamento aos seus limites; complementarmente, para José Marinho, “o conceito de ciência alargou-se extraordinariamente” (*Id., Ibid.*, 164), deixando de corresponder ao ideal positivista de um saber sobre factos estritamente delimitados.

Como muito lucidamente propõe José Marinho, a penetração do positivismo na ciência e na filosofia portuguesas resultou, em larga medida, de que “ele correspondia, como nenhum outro sistema filosófico, à tradição escolástica”. O seu impacto não se traduziu, por conseguinte, num reforço do espírito crítico e da autonomia de pensar, mas na substituição de “uma escolástica teológica em nome de Deus e do céu, por uma escolástica filosófico-científica em nome do homem e da terra” (*Id., Ibid.*, 144). O antipositivismo tem uma função terapêutica contra o entorpecimento do espírito.

**Bibliog.:** BOMBARDA, Miguel, *Dos Hemispheros Cerebraes e Suas Funções Psychicas*, Lisboa, Lallemand Frères, 1877; BRUNO, Sampaio, *Dispensos I (1872-1879)*, Lisboa, INCM, 2008; CARVALHO, Joaquim de, “Saber e filosofia”, in CARVALHO, Joaquim de, *Obras Completas*, vol. 1, Lisboa, FCG, 1981, pp. 355-376; COIMBRA, Leonardo, *O Criacionismo (Esboço de Um Sistema Filosófico)*, Porto, Renascença Portuguesa, 1912; *Id.*, *A Razão Experimental (Lógica e Metafísica)*, Porto, Renascença Portuguesa, 1923; COMTE, Auguste, *Cours de Philosophie Positive*, Paris, Hermann, 1975; JORGE, Ricardo, *Ensaios Científicos e Críticos*, Porto, Typ. Ocidental, 1886; MARINHO, José, *Verdade, Condição e Destino no Pensamento Português Contemporâneo*, Porto, Lello e Irmão, 1976; MARTINS, Oliveira, *Elementos de Antropologia (História Natural do Homem)*, 2.<sup>a</sup> ed., Lisboa, Bertrand, 1881; MATOS, Júlio de, *As Hallucinações. Estudo Medico-Psycologico*, Porto, Imprensa Comercial, 1880; QUENTAL, Antero de, “Tendências gerais da filosofia na segunda metade do século XIX”, in QUENTAL, Antero de, *Obras Completas*, vol. III, Lisboa, Comunicação, 1991, pp. 115-172; SANTOS, Delfim, “Situação valorativa do positivismo”, in SANTOS, Delfim, *Obras Completas*, vol. 1, Lisboa, FCG, 1973, pp. 51-195; SIMÕES, António Augusto da Costa, *Elementos de Fisiologia*, Coimbra, Imprensa da Universidade, 1861.

ADELINO CARDOSO



# Antipresencismo

O antipresencismo é um fenómeno exclusivamente português, que conheceu a sua propagação essencialmente entre os anos 30 e os anos 50 do séc. xx, relativamente a par do seu referente positivo, o presencismo. As suas origens encontram-se no vasto movimento de reacção à revista literária coimbrã *Presença*, fundada em 1927 e caracterizada por dar continuidade, de algum modo, à ideologia da sua precursora modernista *Orfeu*, que viu o seu primeiro número em 1915. Com efeito, a atividade dos promotores da revista e do movimento presencista, entre eles José Régio, Adolfo Casais Monteiro, João Gaspar Simões, Branquinho da Fonseca, Miguel Torga e Edmundo Bettencourt, é não raras vezes apelidada de segundo modernismo, sendo o primeiro, como se sabe, protagonizado por Fernando Pessoa, Almada Negreiros, Mário de Sá-Carneiro, entre outros.

O segundo modernismo, ou, em rigor, o presencismo, já que a revista foi um dos mais importantes epicentros deste grupo, aspirou de modo geral a uma literatura e a uma arte desvinculadas, senão mesmo alheadas, de qualquer posição de carácter político ou religioso. Na verdade, tal como as dos seus precursores modernistas em geral, e de Fernando Pessoa em particular, as preocupações deste grupo incidiam principalmente em aspetos metafísicos, e até mesmo num certo psicologismo que se desdobrava em expressões artísticas onde se desvendava a imaginação psicológica, e a confissão ou transposição imaginativa da consciência introspectiva. Ou seja, todas as preocupações



Capa da *Presença*, n.º 1.

se situavam num raio limitado, em que o centro seria, segundo a crítica antipresencista, o “ego-centro” do escritor.

Foi precisamente a necessidade de ruptura com a herança modernista que fez surgir o movimento antipresencista materializado tanto em alguns dissidentes do presencismo, como em oponentes a este pensamento ideológico que vieram a formar a geração de 40: os neorealistas. Repare-se, porém, que a responsabilidade pela mudança de uma corrente para outra é atribuída mais aos poetas que à poesia, *i.e.*, ao facto de os novos poetas se reunirem em torno de outro paradigma filosófico.

As críticas ao presencismo, tanto de uns como de outros, incidiam essencialmente no excesso de metafísica e no pouco contacto com as quotidianas “lutas dos homens” (LOURENÇO, 1994, 211), como diz Eduardo Lourenço acerca do movimento presencista em geral e de José Régio em particular. Aliás, como



nota Rosa Maria Martelo, este movimento é tanto antipresencista como é antirregianista, pois é na figura do poeta José Régio que se centraliza todo o movimento, bem como as principais respostas aos ataques mais críticos. Não obstante, há que sublinhar que não existe, da parte dos antipresencistas, uma desvalorização estética do movimento de 27, mas antes um respeito pelo legado deixado por aquela geração aos mais novos. O principal móbil da crítica ao movimento presencista pertence ao foro ideológico. Na verdade, António Sérgio, seguido de Casais Monteiro e outros, afirmava que a origem deste confronto esteve num equívoco entre o papel social e o papel literário do artista.

É neste sentido que lemos a vasta publicação na imprensa da época, entre o final dos anos 30 e o princípio dos anos 40, que testemunha o diálogo entre presencistas e antipresencistas. Pode dizer-se que a afirmação do movimento antipresencista, nos primeiros esboços de neorealismo, passou fundamentalmente pela discussão sobre o papel social do artista e sobre os modos de expressar, em arte, uma nova posição ideológica. Entre as personalidades que escreviam sobre a égide do antipresencismo pode contar-se, e.g., António Ramos de Almeida, Rodrigo Soares, Mário Ramos, Mário Dionísio, Rodrigues Miguéis, José Gomes Ferreira, o jovem Álvaro Cunhal e José Pedro de Andrade, sendo que as réplicas, a existirem, seriam escritas maioritariamente por José Régio. Os jornais e as revistas que serviam de palco a esta quezília, mais ideológica que literária, foram a revista *Seara Nova*, onde Álvaro Cunhal trouxe a lume o lugar-comum do “umbicalismo regiano” (CUNHAL, 1939, 285), e os jornais *O Dia* e *Sol Nascente*.

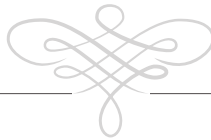
Em pouco tempo, alguns entusiastas do movimento antipresencista (a chamada geração de 40) deram origem a um novo

movimento literário e cultural: o neorealismo. Este comprometia-se e empenhava-se politicamente nas suas criações, denunciando as injustiças sociais e dando voz e rosto ao homem de trabalho, i.e., ao proletariado. Nomes como Alves Redol, Soeiro Pereira Gomes e Manuel da Fonseca assinavam textos que se reclamavam opostos aos do presencismo, entendido como corrente autista e de autorreflexão, apartada da realidade social e política, para com a qual, segundo a nova corrente, todos temos direitos e, principalmente, deveres. Contudo, há que sublinhar que, se do ponto de vista ideológico se verificava uma efetiva rutura, como vimos, essa rutura não existia com amplitude equivalente no plano estético, e não se verificou uma produção poética radicalmente diferenciada. O *Novo Cancioneiro* (1941), obra poética primeira dos poetas neorealistas (com o seu correlato narrativo no romance *Gaibéus* (1939), de Alves Redol), apresenta processos de escrita com semelhanças fundamentais com os presencistas.

**Bibliog.:** CUNHAL, Álvaro, “Numa encruzilhada dos homens”, *Seara Nova*, ano XVIII, n.º 615, 27 de maio de 1939, pp. 285-287; GUIMARÃES, Fernando, *A Poesia da Presença e o Aparecimento do Neo-Realismo*, Porto, Brasília Editora, 1981; LISBOA, Eugénio, *O Essencial sobre José Régio*, Lisboa, INCM, 2001; LOURENÇO, Eduardo, *O Canto do Signo. Existência e Literatura (1957-1993)*, Lisboa, Presença, 1994; MARTELO, Rosa Maria, *A Construção do Mundo na Poesia de Carlos de Oliveira*, Dissertação de Doutoramento em Literatura Portuguesa apresentada à Universidade do Porto, Porto, texto policopiado, 1996; MONTEIRO, Adolfo Casais, *A Poesia da “Presença”. Estudo e Antologia*, Lisboa, Cotovia, 2003; RÉGIO, José et al., *Presença. Folha de Arte e Crítica*, ed. fac-símile compacta, t. I, Lisboa, Contexto, 1993; SARAIVA, António José, e LOPES, Óscar, *História da Literatura Portuguesa*, 17.<sup>a</sup> ed., Porto, Porto Editora, 1996.

ROSA MARIA FINA





## Antipriscilianismo

Não sendo recorrente na bibliografia disponível, o conceito de antipriscilianismo poderá ser associado a um conjunto de atitudes epistemológica e metodologicamente heterogêneas, mas que têm em comum a filiação católica e o antignosticismo.

Pouco se sabe acerca da figura de Prisciliano, da sua doutrina e das eventuais derivações que ela terá sofrido junto dos seus seguidores. Desde a segunda metade do séc. xx, diferentes autores – como Maria Escribano Paño, Henry Chadwick ou Sylvain Sánchez – desenvolveram o esforço histórico, filológico e exegético de compreender os escritos atribuídos a Prisciliano e aos seus seguidores, descobertos por Georg Schepps em 1886, na Biblioteca de Würzburg, na Alemanha, compaginando-os com fontes da Antiguidade tardia que, na sua generalidade, apresentam Prisciliano como um heresiarca. Com efeito, o retrato de Prisciliano esboçado por escritores católicos como Sulpício Severo, S. Jerónimo, S.<sup>to</sup> Agostinho, Orósio e Hidácio, enquanto gnóstico-maniqueu que ameaçou a unidade da Igreja Católica após o Concílio de Niceia, tempo em que esta formulava alguns dos pilares cruciais da sua doutrina e reforçava largamente a sua institucionalização, marcaria indelevelmente as perspetivações posteriores.

Após largos séculos em que parece ter estado afastado das mentes dos escritores, Prisciliano ressurgiu em escritos da Modernidade, não só nas crónicas de humanistas que revisitavam as fontes da



Prisciliano (c. 340-385).

Antiguidade em busca das raízes nacionais do seu reino, mas também enquanto tópico da polémica entre autores católicos e protestantes. Em crónicas apologéticas protestantes, encontram-se as bases de uma discussão que se prolongaria durante séculos, em que à condenação de Prisciliano por heresia se opõe a figura do reformador contestatário do poder centralizador do papado, defensor da livre interpretação dos textos bíblicos, da leitura de apócrifos e de uma congregação carismática em que homens e mulheres se encontravam em igual condição.

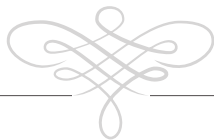
No contexto cultural português da Modernidade, predominantemente católico, não se regista qualquer testemunho desta posição. Por seu turno, a primeira reflexão antipriscilianista que supera a glosa dos autores da Antiguidade tardia surgiria só nos começos do séc. xvii. Na *Segunda Parte da Monarchia Lusytana*, redigida nos começos do séc. xvii, Fr. Bernardo de Brito descreve Prisciliano e sobretudo o priscilianismo como os principais

entraves ao pacífico estabelecimento do catolicismo na península Ibérica durante os sécs. v e vi. Ressurgindo em vagas cíclicas que se manifestam teimosamente, a heresia priscilianista desempenha, no discurso de Fr. Bernardo de Brito, a função de negativo da fé, da paz e da justiça, o oposto de S. Martinho de Dume, que congrega todas as virtudes cristãs e heroicas, e é representado como figura principal da cristianização peninsular. Para mais, ao transcrever e comentar os cânones dos concílios eclesiásticos ocorridos na península Ibérica durante este tempo, Bernardo de Brito demonstra também que diversos cânones tinham em vista o combate ao priscilianismo.

Todavia, o teor herético da fábula priscilianista e a simpatia que ela merecera junto de alguns autores protestantes afastaram-na de forma duradoura das páginas portuguesas. Só quase três séculos mais tarde, após o vasto ensaio que Ménendez Pelayo dedicou a Prisciliano na sua *Historia de los Heterodoxos Españoles* (1880-82) e a descoberta dos tratados de Würzburg, esta figura voltaria a ser discutida em obras portuguesas, desta vez com manifesta simpatia por parte de autores republicanos como Sampaio Bruno, Teixeira de Pascoaes e Jaime Cortesão. As posições antieclesiásticas ou heterodoxas destes autores e as suas afinidades diversas com autores do galeguismo poderão explicar genericamente estas aproximações à figura de Prisciliano. São também testemunhos de que Prisciliano terá entrado nesta fase na ponderação dos estudiosos da literatura portuguesa algumas referências que se encontram em textos de Hernâni Cidade e de Carolina Michaëlis, associando especulativamente o priscilianismo à importância que o elemento feminino merecia na lírica galaico-portuguesa.

Na segunda metade do séc. xx, diversos autores associáveis ao grupo da filosofia portuguesa, como Agostinho da Silva, António Braz Teixeira, Dalila Pereira da Costa e Pinharanda Gomes, prolongaram as premissas desses autores da primeira metade do séc. xx, associando Prisciliano a uma corrente heterodoxa e imanentista que se teria mantido, de forma mais ou menos continuada, na tradição do pensamento português.

Com a ascensão do Estado Novo e o paulatino retorno à vigência do catolicismo nas universidades portuguesas, a questão priscilianista não foi alvo de estudos académicos até às últimas décadas do séc. xx. O livro *Correntes da Filosofia Religiosa em Braga dos Séculos IV a VII*, publicado em 1950, da autoria de Mário Martins, académico e clérigo, é uma rara exceção a esse silêncio. Nele se vislumbra um renovado modo de abordagem ao tema do priscilianismo, que integrava os dados mais recentes, resultantes da descoberta dos tratados de Würzburg, na apologia antipriscilianista católica. Assim, dedicando algumas dezenas de páginas do seu livro a Prisciliano, Mário Martins tentou demonstrar o carácter herético de diversas proposições e práticas atribuídas aos priscilianistas, ao mesmo tempo que procurou esvaziá-las de acuidade teológica. Segundo o autor, é difícil encontrar nos “pequeninos opúsculos” descobertos por Schepps o “trágico reformador, cuja história nos impressiona, ainda, a tantos séculos de distância” (MARTINS, 1950, 103). Porém, o erudito clérigo concede a estes textos o valor de nos remeterem para a importância que a leitura dos textos apócrifos alegadamente terá para a compreensão de algumas manifestações da espiritualidade popular em Portugal. Para além disso, bem à maneira de algumas propostas do seu tempo, Mário



Martins releva a emotividade e o cristo-centrismo de algumas proposições atribuídas a Prisciliano, associando-o a uma forma de sensibilidade religiosa que, de acordo com a sua visão, caracterizaria o povo português.

Após a revolução de 25 de abril de 1974, a gradual laicização da academia contribuiu para que fossem surgindo outros tipos de abordagens à questão priscilianista – e.g., as de José Mattoso e Carlos Fabião –, que integraram historicamente o fenómeno no contexto social, político e religioso do Noroeste da península Ibérica de meados do séc. IV, sem tecer sobre ele juízos de índole teológica.

Todavia, dado o teor eminentemente polémico da questão e dos seus antecedentes, a discussão de Prisciliano e do priscilianismo em Portugal raramente se desviou do enfoque judicativo e heresiológico. Numa breve polémica entre Albino de Almeida Matos e Raul Rosado Fernandes acerca da presença ou não presença de infiltrações priscilianistas no hinário litúrgico hispânico, os dois autores demonstram estar de acordo, pelo menos, acerca da iniquidade da heresia priscilianista, associando-a a um conceito vago de gnosticismo e julgando as proposições priscilianistas com anacrónico inquisitorialismo. Posteriormente, e com resultados bastante mais significativos, Margarida Barahona Simões recorreu à historiografia disponível e ao comentário dos textos de Würzburg para recusar a tese de heresia e situar o priscilianismo no âmbito de práticas ascéticas cultivadas por membros da aristocracia dos sécs. IV e V.

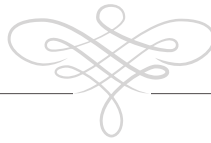
O avanço do estudo da questão priscilianista em Portugal depende sobretudo de investigações que se centrem no aprofundamento do trabalho filológico sobre os manuscritos de Würzburg, tendo em

conta contributos da historiografia e da arqueologia, e dispensando visões monolíticas do cristianismo.

**Bibliog.:** BRITO, Bernardo de, *Segunda Parte da Monarchia Lusytana*, Lisboa, Pedro Crasbeeck, 1609; CHADWICK, Henry, *Priscillian of Avila*, Oxford, Claredon Classics, 1976; FABIÃO, Carlos, “Prisciliano”, in MEDINA, João (dir.), *História de Portugal*, vol. III, Alfragide, Ediclube, 2004, pp. 239-241; FERNANDES, Raul Rosado, “Priscilianismo ou não?”, *Euphrosyne*, n.º 10, 1980, pp. 165-172; GUILLEM, Andrés Olivares, *Prisciliano a través del Tiempo. Historia de los Estudios sobre el Priscilianismo*, A Coruña, Fundación Barrié de la Maza, 2004; MARTINS, Mário, *Correntes da Filosofia Religiosa em Braga nos Séculos IV a VII*, Porto, Livraria Tavares Martins, 1950; MATOS, Albino de Almeida, “Priscilianismo ou não? Resposta ao Prof. Rosado Fernandes”, *Revista da Faculdade de Letras de Aveiro*, n.º 1, 1984, pp. 289-308; *Id.*, “Prisciliano visto através dos seus escritos”, *Revista da Faculdade de Letras de Aveiro*, n.º 2, 1985, pp. 7-38; MATTOSO, José, *Naquele Tempo: Estudos de História Medieval*, Lisboa, Círculo de Leitores, 2000; PAÑO, Maria Escribano, *Iglesia y Estado en el Certamen Priscilianista. Causa Ecclesiae y Iudicium Publicum*, Saragoza, Universidad de Saragoza, 1988; PRISCILIANO, *Tratados*, trad. e introd. Ricardo Ventura, Lisboa, INCM, 2005; SÁNCHEZ, Sylvain Jean Gabriel, *Priscillien, Un Chrétien non Conformiste. Doctrine et Pratique du Priscillianisme*, Paris, Beauchesne, 2009; SIMÕES, Margarida Barahona, *Prisciliano e as Tensões Religiosas do Século IV*, Lisboa, Universidade Lusíada, 2002; VENTURA, Ricardo, “Prisciliano e o priscilianismo em Portugal”, in PRIETO, Victorino Pérez (org.), *Prisciliano e o Priscilianismo. Da Condena à Reabilitación*, Coruña, Biblos, 2012, pp. 87-107.

RICARDO VENTURA





## Anti**progressismo**

Podem ser apontados como exemplos de antiprogressismo toda a conduta e todo o posicionamento ideológico de resistência a vetores de mudança que, em retrospectiva, reconhecemos terem vingado por se patentear no plano da realidade histórica como aspetos característicos, e por vezes mesmo definidores, de épocas mais tardias. Tendo desse modo vingado, e de acordo com o apotegma que ensina ser a história escrita pelos vencedores (notaremos de seguida que essa condição implica sempre a possibilidade da reescrita), tais vetores de mudança granjeiam tipicamente um prestígio que os preserva da controvérsia e os alça ao plano do incontestável, do familiar e até do canónico. A caução da respeitabilidade, ainda quando não intenta ou não alcança converter-se na presunção da inevitabilidade do triunfo das forças instauradoras do novo, derroga automaticamente os antiprogressistas que se opõem a essas dinâmicas, condenando-os ao estatuto de amaldiçoados da história, sobretudo a partir do momento em que se dá, na consciência do homem ocidental, a naturalização da apologia do progresso – atingindo, nas suas formas mais extravagantes, como que uma idolatria da marcha ascensional das gentes e das coisas – decorrente da crença iluminista nas capacidades pragmáticas, morais e cognitivas de uma razão capacitadora, libertadora e redentora.

Reportar o conceito de antiprogressismo a atitudes de resistência a uma mudança que, todavia, se consuma traz consigo consequências que é vantajoso

explicitar desde já. Em primeiro lugar, e como foi antecipado acima, se a história é escrita pelos vencedores, também é verdade que Clio é uma musa volúvel, podendo a dignidade dos corifeus do progresso ser revogada aquando do refluxo da maré. Uma vez que, em muitos dos casos mais salientes, não existem motivos intrínsecos para diminuir o papel histórico de um determinado indivíduo, incidentalmente sujeito a esse qualificativo de ignomínia, mas estão simplesmente em jogo opções e pressupostos axiológicos que, quando escrutinados, se revelam estranhos ao objeto do juízo, porque fundados num contexto diverso, um antiprogressista pode, mediante reinterpretação e revalorização, eximir-se ao seu estatuto de excomungado e ver-se reintegrado numa visão positiva do passado. Quantas leituras e contraleituras se não fizeram já do grande arquiteto do absolutismo que foi Pombal, ora demonizando-o como implacável protagonista de uma política de intolerância, ora incensando-o como paladino da modernização da sociedade portuguesa! O facto é que as personalidades mais ricas são – perdoe-se a redundância – as mais multifacetadas, e reapreciar o seu perfil e o seu papel é parte integrante do trabalho de memória que garante a construção e a atualização de um indispensável sentido de identidade coletiva. De resto, mudam-se os tempos, mudam-se as verdades...

Nesta perspetiva, e tendo em conta a facilidade que há em, unilateral e apressadamente, encarar as manifestações de oposição ao progresso como formas de irracionalismo histórico, aplicam-se aos entendimentos pouco discriminativos e falsamente objetivistas (que na realidade não são senão intencionalistas) do conceito de antiprogressismo as especificações expostas a propósito do conceito de antifuturismo (↗Antifuturismo),



concernentes à necessidade metodológica de um correto enraizamento na história, tanto quanto possível isento de juízos preconceituosos.

Em segundo lugar, e insistindo na ideia da leitura e da escrita, sublinhe-se um aspeto já implicado no ponto anterior: a qualidade não apenas construída, mas simplificadora do estatuto de antiprogressista, com frequência assente num consenso social e institucionalmente promovido (em cujo contexto a academia e a escola desempenham um papel de relevo), do qual procedem a cristalização e a vulgarização de certas imagens, desse modo incrustadas como estereótipos. Ora, a entronização de um estereótipo acarreta sempre um empobrecimento da imagem preconizada. Um exemplo maior, no âmbito do tema que aqui nos ocupa, é o Velho do Restelo camonianiano. Sendo muito conhecido, o respetivo episódio de *Os Lusíadas* (IV, 94-104) tende, sem dúvida, a ser mal recordado. A figura do Velho, reverberando no falar corrente, glosada no discurso do jornalismo de opinião como motivo que não é dos mais fungíveis, terçada como arma de arremesso no combate político, é amiúde evocada como símbolo de uma atitude passadista, temerosa, encolhida, quase imbecil. No entanto, mesmo uma análise pouco ambiciosa do poema deixa perceber que a composição da personagem é mais complexa e mais subtil. O Velho não é uma encarnação da senilidade, mas da prudência. Relatando ao Rei de Melinde as circunstâncias da partida, o próprio Vasco da Gama confessa ter-se sentido “Cheio dentro de dúvida e receio” (IV, 87). No seu todo, é de grande pungência a cena oferecida por Camões. Saíam as gentes à rua. Mães, esposas e irmãs proferiam palavras “De amor e de piadosa humanidade” (IV, 92), vindo o Gama a decidir abreviar a cerimónia da despedi-

da, não por aquelas atitudes serem irrazoáveis, mas para poupar os marinheiros à evidência da sua razoabilidade. Aliás, o medo dos familiares acentua a percepção da ousadia – quer no sentido negativo de *hybris*, quer no sentido positivo, associado à coragem e à aventura – que assiste à viagem dos nautas. É sobre este pano de fundo que assoma o Velho, “de aspeito venerando” e “experto peito” (IV, 94). A descrição é inequivocamente apreciativa, e maior fundamento confere às palavras da personagem o facto de quem assim o descreve não ser outro que não o próprio comandante da flotilha. Denuncia o Velho a glória e a fama como falsos ídolos. Temos de enfrentar o ismaelita, alerta. Com um inimigo às portas, como compreender que se vá em demanda de outro? O corolário surge na estância de abertura do canto seguinte, onde o Gama se refere ao “velho honrado”, sem que sejamos constringidos a detetar qualquer condescendência no epíteto.

Mais, e colocando agora o problema no plano dos protocolos discursivos subjacentes à escrita e à interpretação do poema épico: a lógica da epopeia de maneira nenhuma obriga ao detrimento da estatura moral dos antagonistas. A heroicidade dos Troianos contribui para a glória dos Aqueus vitoriosos, e Aquiles, confrontado com Príamo, verte lágrimas sobre o cadáver de Heitor, numa solidariedade de homens que reciprocamente respeitam a sua grandeza, pondo de parte a cólera, mas partilhando a dor.

É curioso registar o modo como se apropria do Velho do Restelo a adaptação de João de Barros, dita “quase literal”, intitulada *Os Lusíadas de Luís Vaz de Camões, Contados às Crianças e Lembrados ao Povo* (1930?). Transparece no título o propósito de endoutrinar os mais novos e de confirmar a nação na posse de um património identitário. Quanto à partida

dos barcos de Lisboa, o adaptador sumaria a emoção dos que ficam, já pejados de saudade, e a fala do Velho, porém não se coibindo de acrescentar um comentário de teor adversativo: “Mas esquecia o velho do Restelo que somos um povo de marinheiros. E não queria também lembrar-se de que o bom nome e a honra de Portugal exigia que levássemos ao fim a empresa começada” (BARROS, 2012, 7, 49). Assim, num claro exercício manipulatório, tacitamente justificado por ser o poema “a Bíblia da Pátria” (*Id., Ibid., 7*), imputa-se ao Velho um argumentário falacioso, eivado de má-fé: ele esquece deliberadamente os valores mais importantes. Segundo este estreitamento da liberdade interpretativa, o antiprogressista é um antipatriota, e a interpelação lançada aos navegantes carece de qualquer seriedade. O impacto de semelhante modulação, produzida numa obra que foi editada perto de 70 vezes e teve traduções em várias línguas, é incomensurável.

Como terceira e mais óbvia advertência de carácter geral, observemos que a análise das instâncias do antiprogressismo impõe o escrúpulo de inquirir, a respeito dessa atitude de resistência, contra e em nome de quê e/ou de quem ela se declara. Trata-se, mais uma vez, de um preceito metodológico que evita deixar as individualidades do passado numa nebulosa onde se torna inviável apreciar o recorte das suas motivações e dos seus pontos de vista.

À guisa de ilustração deste preceito, revela-se operatório focar a discussão do antiprogressismo numa grande conjuntura de crise (quer dizer, de esgotamentos, de escolhas e de reinícios), situada na passagem do séc. XVIII para o XIX, período no qual justamente se localiza o influxo de ideias iluministas a que acima aludimos. Nessa conjuntura, desenhada após o desaparecimento de um



Capa de *Os Lusíadas de Luíz de Camões, de João de Barros (1881-1960)*.

Carvalho e Melo e de um Pina Manique (e, no plano internacional, subsequente à Revolução Francesa), ocorrem, em sucessão veloz, as invasões do território metropolitano pelos exércitos napoleónicos, o exílio da família real no Rio de Janeiro, a chegada do corpo expedicionário britânico e a regência de Beresford, a Revolução de 1820, a assunção do título de Imperador do Brasil pelo príncipe D. Pedro e a outorga da Carta Constitucional, a cisão no seio dos Braganças, a autocracia miguelista, a Guerra Civil e, finalmente, já nos anos 30, a instauração de um regime liberal com certo grau de estabilidade. No limiar de tão conturbado período, emerge uma constelação de autores que – sem que, todavia se lhes possa atribuir sistematicidade e coordenação estratégica, pois que não há notícia de que formassem uma frente unida de escritores agenciados – se destacam como porta-vozes de um conservadorismo político que não



hesita em reivindicar-se de alta integridade moral, patriótica e mesmo religiosa. Confrontados com a desagregação das estruturas que formavam ou sustentavam a sociedade do *Ancien Régime* em Portugal, homens como Fr. Fortunato de São Boaventura, José Agostinho de Macedo e Francisco Bento Maria Targini saem à liça, tendo do lado oposto João Bernardo da Rocha Loureiro, José Liberato Freire de Carvalho, Hipólito José da Costa, Vicente Pedro Nolasco da Cunha e alguns vultos preponderantes da geração seguinte, entre eles Almeida Garrett. Formando estes intelectuais uma rede de inter-relações sob o signo da militância e do conflito ideológico, mostra-se sobremaneira estimulante atender ao modo como mutuamente se elegem e se entrequalificam os antagonistas. Trata-se de um jogo de reciprocidades pelo qual, a nossos olhos, e na própria dinâmica da alteração, os contendores se definem a si mesmos e aos outros como campeões do antiprogressismo e do antitradicionalismo.

Esta constatação deixa adivinhar, de resto, um ponto de alcance geral para o nosso tema: que os posicionamentos e os apodos de antiprogressista e antitradicionalista são sempre relativos. São como espelhos que se encaram. Postos perante o positivo do negativo e o negativo do positivo – como poderemos distingui-los, objetivamente? Submetidos a um enfoque inverso, cabem também nesta resenha do antiprogressismo os exemplos de antitradicionalismo (↗Antitradicionalismo).

É sonoro adversário das ideias novas Fr. Fortunato de São Boaventura, que vem a ser estreme apoiante do despotismo miguelista e arcebispo de Évora. Em 1808, dá a lume o *Quadro da Infame Conducta de Napoleão Bonaparte, para com os Diferentes Soberanos da Europa desde a Sua Intrusão no Governo Francez*, panfleto

de John Peltier traduzido por intermédio do francês (tratando-se de facto de um original anglo-saxónico), que anota profusamente no vezo de increpar o primeiro cônsul e futuro imperador. Do ano seguinte data *A Religião Offendida pelos Seus Chamados Protectores ou Manifesto das Injurias Que o Governo Francez Intruso em Portugal Ha Feito á Religião Catholica Romana e aos Seus Ministros*, de teor consonante. Mas é sobretudo a partir da instauração do nosso primeiro liberalismo, com a Revolução de 1820, que o cisterciense dá rédea solta à pena, para assinar periódicos como *O Punhal dos Corcundas* (1823-24), *O Mastigoforo* (1824, 1829) e *A Contra Mina* (1830-32). Tomando a franco-maçonaria como alvo privilegiado, crisma de pedreiros, de modo virtualmente indiscriminado, todos os que alinham nas fileiras contrárias: os vintistas, os liberais, os afrancesados. Incansável, afirma no último periódico citado, em 1831, que, se “tivesse a eloquência, e a virtude de [s]eu Pai S. Bernardo”, pregaria “uma Cruzada contra as Luzes do Século, muito piores que a barbaridade Maometana” (SÃO BOAVENTURA, 1830-31, n.º 8, 12). Mais desenvolvidamente, e nesse mesmo ano, formula em termos expressivos a sua convicção de fundo, que o aproxima do conservadorismo de um Edmund Burke, o mais célebre opositor britânico dos desmandos políticos inspirados pelos *philosophes*: “É indisputável, e demonstrado até à evidência, que nós os Realistas (segundo a confissão dos mesmos Pedreiros) vivemos em um mundo inteiramente diverso do em que eles vivem: [...] Nós abraçados com os Séculos queremos aquilo, que quiseram nossos Maiores, e com que foram venturosos; eles querem uma ordem de coisas, que só existe na sua imaginação, e que apenas aparece no mundo começa com ela a desordem”



(SÃO BOAVENTURA, 1831, I, 104-105). De um lado, a caução dos séculos; do outro, a ordem congeminada que origina o caos. O passo ocorre numa obra cujo título denota o seu intento irónico: o *Novo Vocabulário Filosófico-Democrático Indispensável para Todos Que Desejem Entender a Nova Língua Revolucionária*, traduzido do italiano de “D. Lourenço Thiuli” (de facto Lorenzo Ignazio Thiulen), obra em despique “contra o moderno Filo-sofismo” e que visa pôr a nu “a língua republicana democrática” (*Id., Ibid.*, 5, 11), acusando os progressistas daquilo que hoje apelidaríamos de revisionismo.

Como Fr. Fortunato, o P.º José Agostinho de Macedo é campeão de um tradicionalismo que rejeita a maçonaria e todas as veleidades de carácter liberal. Como aquele, também Macedo nega o carácter despótico do regime que defende e imputa os mais variados crimes e impiedades à facção contrária. Cultor de prosa virulenta, Macedo toma a iniciativa de criar e redigir diversos periódicos, à semelhança do autor precedente: entre outros, *O Desaprovador* (1818-19), *A Tripa Virada* (1823), *A Besta Esfolada* (1828-29, com um número inédito em 1831), *O Desengano* (1830-31). São repositórios de invetivas contra os “corcundas”, onde patenteia o seu temor de que o progresso não equivalha senão a corrupção, e onde elege como adversário dileto João Bernardo da Rocha Loureiro, jornalista no exílio e partidário do liberalismo. Aliás, não é despiendo realçar que o facto de dirimirem razões (e não raro trocarem sarcasmos e insultos) na praça pública por excelência que é a imprensa periódica é sintomático de tão profunda mudança dos tempos que nessa mesma atuação se entrevê não serem os propagandistas conservadores, em absoluto, antiprogressistas como que acantonados na orla da sua época, já que a adesão a esse veículo é ela mesma um sinal de moder-

nidade, própria de uma circunstância que deixou de ser lícito definir por referência a uma nação política fechada, circunscrita aos limites de uma elite. Ao invés, assiste-se à emergência de uma opinião pública, e nem Fr. Fortunato nem Macedo se alheiam desse processo. Acresce que o periodismo não é apenas suporte, mas também objeto da reflexão e da intervenção, que ao usá-lo o molda e o valida, sem que os progressistas tenham disso o exclusivo.

Atentemos na prolongada contenda que opôs Macedo a Loureiro. Situando-se os dois autores em posições políticas irreduzivelmente opostas, verifica-se num o receio, no outro a expectativa que se projeta sobre as consequências cívicas e morais do periodismo; em ambos uma preocupação com a cultura de que se alimentam os Portugueses, e mormente com a sua língua; em ambos, implícita se não explicitamente, o reconhecimento de que o advento de uma imprensa periódica forte, livre e influente corresponde a um desenvolvimento civilizacional novo e certamente significativo. Macedo exprime o seu desagrado com a nova sociedade emergente nas páginas de *A Besta Esfolada*, em que empreende a denúncia dos absurdos da imprensa exilada, que difundia entre os Portugueses o credo liberal. A presença em Inglaterra antolha-se-lhe perigosíssima, pelo contágio de costumes que reprova (Antibritanismo). Tendo esse país já efetuado a sua revolução agrária, “que pastos, que verdes, que anafas acham a Besta, e Bestinhas naqueles fertilíssimos campos?”, pergunta-se no n.º 5 do jornal (MACEDO, 1828-29, n.º 5, 1).

No desdobrar do léxico da “besta”, Macedo explora um imaginário embebido no livro do Apocalipse e que faz prolongar no desfecho do poema herói-cómico *Os Burros*, onde, em tom amargo, transpõe a fantasmagoria escatológica do poema de





Alexander Pope *The Dunciad* para a situação portuguesa coetânea. Em *Os Burros*, cuja primeira edição data de 1812 e que foi revisto pelo autor para reedições publicadas em 1827, 1835 e 1837, o jornalismo é apontado como um instrumento da deusa Sandice, da traição à independência e à cultura pátrias, sendo os homens da imprensa colocados a par dos poetas, dos tradutores, dos acadêmicos, dos pintores, dos cientistas, dos homens do teatro – todos medíocres nas respectivas atividades, todos, ainda por cima, imorais. Para alvo principal, Macedo escolhe Rocha Loureiro, que vemos ser coroado pela Sandice como o mais estúpido entre os estúpidos. A João Bernardo e aos seus sequazes – que são metamorfoseados em burros no culminar da obra – é cometida a missão de estender o domínio da Sandice a Portugal, último bastião anti-revolucionário e anti-francês. No canto III, os seguidores daquela bizarra deidade reúnem-se para determinar qual a melhor maneira de desempenhar a incumbência. Uma personagem sugere o teatro, confessando-se autora de certas obras “Por quem digno me fiz de açoite e forca” (v. 323); outra, uma epopeia a louvar quem quer que vença os conflitos do momento; outra, traduções que tragam “o império da ignorância” (vv. 456-457); outra, finalmente, apresenta e vê aprovada a ideia da criação de um novo periódico, intitulado *O Bacio*, que tem a vantagem de poder albergar a realização de todos os planos anteriores. Vem, entretanto, a concluir-se que será desnecessário o novo jornal, na medida em que a Sandice já tem o reino conquistado, graças à ação do periodismo liberal corrente.

Atestam o cariz antitético da obra, ainda, os lances em que Macedo, nomeado por alguns burros e pela própria Sandice, se inscreve no universo ficcional como adversário maior, qualificado como “monstro” temível que empunha um exemplar

de Juvenal (canto II, vv. 1208-1210), destinado à fama “se tiverem preço” um dia “a crítica, o juízo/Entre os homens de bem” (canto V, vv. 743-745), “Só do que é natural Macedo amigo” (canto IV, vv. 261). O poema encerra e encena, pois, o seu próprio contraditório – e a sua natureza de contraditório –, atribuindo autoridade a Macedo pela voz dos antagonistas.

Se Macedo responsabiliza os periódicos pela degenerescência do reino, discorda frontalmente dele o causticado Rocha Loureiro. De sua autoria, *O Português*, publicado em Londres entre 1814 e 1826, não continuamente embora, porque o sucesso da revolução vintista permitiu, ainda que precariamente, o regresso à pátria, é um dos mais extensos e interessantes jornais do exílio liberal. Aí mostra Loureiro apreciável fôlego de analista dos acontecimentos da época, de polemista, até de doutrinador político, mais raramente de crítico e comentador literário. Um tema recorrente é o imperativo de habilitar de formação cívica a generalidade dos cidadãos e de os dotar de informação que os capacite para a intervenção na sociedade de homens livres e participativos que se pretende instaurar em Portugal, findo, como se espera que seja em breve, o período negro do presente. Neste quadro, é atribuído ao próprio jornalismo um papel de primeiro plano na fundação da sociedade liberal, que pressupõe a participação na *res publica* de uma massa alargada de cidadãos. Naturalmente, a liberdade de imprensa é um objetivo por cuja consagração legal não se inibirá o jornalista de fazer campanha. Interessante é notar o modo por que a experiência do confronto direto com as realidades britânicas – como que a abrir uma linha de pensamento que fará da Inglaterra, ao longo do século, um modelo das instituições representativas, das liberdades, da participação

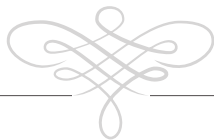


cívica – suscita a adução do exemplo inglês, se não como instituto a copiar, pelo menos como padrão para avaliar das necessidades próprias: “Em Inglaterra, isso que se chama Constituição, e só é um agregado de poucas leis, com bastantes formas, fundadas em costumes e tradições, existe, com varia fortuna, de tempos imemoriais: pode dizer-se, que essa Constituição, tal qual, existe como as montanhas de Gales, por a coerência gradual de suas partes, e pelo peso dos séculos, que lhe cimentou os elementos. É parte fundada em feudalismo; e estou certo, que se agora a fizessem de novo os Ingleses, não haviam escolher tão ruim base, que é tão contrária à liberdade. Esta não depende aqui da forma aristocrática; mas está fundada em outras leis, que não têm nenhuma relação com a casa dos Lords, como são, liberdade d’imprensa, processo por Jurado, independência dos Juizes, e favor e justiça dos processos. Portanto, como se agora constituem de novo os Portugueses, razão têm de extirpar abusos antigos, e se dar uma Constituição, como a tiverem por mais acomodada à liberdade e suas necessidades, cuja possam chamar sua” (LOUREIRO, 1821, XII, n.º 67, 23). É este mesmo apropriar-se da realidade estrangeira, quando o modelo estrangeiro em causa é de feição liberal, e este desígnio mesmo de divulgá-lo no espaço dos periódicos, em tom mais ou menos apologético, que tanto repugna a José Agostinho de Macedo. Ao mesmo tempo, assinala-se uma singular simetria: se o conservantismo de Fr. Fortunato e de Macedo não os impede de recorrer à imprensa periódica quando se trata de pugnar pela sua causa, também o progressismo de Loureiro encarna dinâmicas de modernidade que, na medida em que invocam o exemplo britânico, não dispensam estribar-se numa tradição multissecular.



Francisco Bento Maria Targini (1756-1827).

Enquanto Macedo põe a ridículo Loureiro como asno supremo, Loureiro volta-se para outro apóstolo do absolutismo, Francisco Bento Maria Targini, tesoureiro-mor de D. João VI em terras brasílicas, que em 1819 faz publicar uma tradução anotada do poema filosófico de Pope “An essay on man” – dir-se-ia, por coincidência ou não, que aplicando a um autor caro a Macedo os métodos de mobilização ideológica de originais estrangeiros praticados por Fr. Fortunato. Na dedicatória (ao Rei) que encabeça um pesado aparato crítico, Targini frisa que “a Educação pública depois das revoluções da França, pelo espírito de uma liberdade mal entendida e de uma igualdade quimérica, tem tido grande quebra entre nós”, pelo que o “sistema de Ética” popeano pode ministrar-se como uma panaceia para tal enfermidade (POPE, 1819, I, pp. XIII, XIX). A tarefa de verter a obra constitui, pois, mais um serviço prestado à nação pelo alto funcionário, que aliás não perde a oportunidade para fazer a apologia da manutenção da ordem e, em particular, do regime monárquico.



A esta espécie de manifesto legitimista responde Rocha Loureiro descarregando sobre Targini todo um arsenal de acusações e de desdêns. Numa série de artigos no *Portuguez*, fustiga Targini por pedante e incompetente. Declara-o tão pouco idóneo na qualidade de tradutor como a cuidar do erário: seria, num capítulo como no outro, dado a malversações. A pouco e pouco, vai proverbializando o nome do conselheiro, taxando de “targinadores” os que enriquecem ilegitimamente à custa do Estado. Apostando-se em desacreditar o tradutor no foro pessoal como no político, no moral como no literário, Loureiro insinua a falsidade das profissões targinianas de patriotismo e fidelidade ao Rei, aludindo à sua ascendência italiana e à hipocrisia que lhe mina a aparente severidade de costumes. De resto, como definitiva estocada do seu exame do *Ensaio sobre o Homem*, sentencia que Targini não compreendeu o poema de Pope, que é na realidade um compêndio de deísmo, e que, portanto, errou rotundamente o tradutor ao pretender incutir como salutífero as suas doutrinas.

Neste último ponto, não deixa Loureiro de recuperar argumentos que o pensamento de Pope fez levantar no seu próprio século, e pode a verosimilhança de tais reservas ter contribuído para que o muito invetivado Targini se visse votado a um talvez imerecido esquecimento. De forma semelhante, poucos se mostram hoje familiarizados com a figura de Fr. Fortunato, mesmo entre os estudiosos da cultura portuguesa, e Macedo foi objeto em data recente de uma obra que, subintitulando-se *Uma Biografia da Infâmia*, em nada minora a antipatia que de há muito lhe tem sido dedicada. Confirmação, se precisa fosse, de que os antiprogressistas tendem a ficar do lado de fora quando os triunfadores da história se sentam à secretária para escrevê-la.

**Bibliog.:** BARROS, João de, *Os Lusíadas de Luís Vaz de Camões, Contados às Crianças e Lembrados ao Povo*, adaptação em prosa de João de Barros, ilustr. André Letria, Barcarena, Marcador, 2012; CAMÕES, Luís de, *Os Lusíadas*, org. António José Saraiva, Porto, Figueirinhas, 1978; FERREIRA, António Mega, *Macedo. Uma Biografia da Infâmia*, Porto, Sextante, 2011; LOUREIRO, João Bernardo da Rocha, *O Portuguez ou, Mercurio Politico, Commercial, e Literario*, Londres, W. Lewis, 1814-25; MACEDO, José Agostinho de, *A Besta Esfolada*, Lisboa, na Typ. de Bulhões/na Imprensa Regia, 1828-29; *Id.*, *Os Burros*, 5.<sup>a</sup> ed., Porto, Livraria Cruz Coutinho, 1892; POPE, Alexander, *Ensaio sobre o Homem de Alexandre Pope*, trad. Francisco Bento Maria Targini, barão de São Lourenço, 3 vols., Londres, Officina Typographica de C. Whittingham, 1819; SÃO BOAVENTURA, Fortunato de, *A Contra Mina. Periodico Moral, e Politico*, Lisboa, na Imprensa Regia, 1830-31; *Id.*, *Novo Vocabulario Filosofico-Democratico Indispensavel para Todos Que Desejem Entender a Nova Lingua Revolucionaria, Escrito em Italiano e Traduzido em Português*, 2 vols., Lisboa, na Imprensa Regia, 1831-32; SILVA, Jorge Bastos da, “Pope in Portugal: translation, criticism, controversy”, *Revista de Estudos Anglo-Americanos/A Journal of Anglo-American Studies*, n.º 6, 2003, pp. 49-69; *Id.*, *Tradução e Cultura Literária. Ensaios sobre a Presença de Autores Estrangeiros em Portugal*, Porto, Instituto de Literatura Comparada Margarida Losa/Afrontamento, 2014; TENGARRINHA, José, *Nova História da Imprensa Portuguesa. Das Origens a 1865*, Lisboa, Temas e Debates/Círculo de Leitores, 2013.

JORGE BASTOS DA SILVA



## Antiproprietarismo

O antiproprietarismo é uma corrente que pode ser identificada, a partir do séc. XIX, como um conjunto de concepções contrárias a um determinado entendimento da propriedade privada, tendencialmente associado à formação deste conceito nas sociedades capitalistas. Importa, no entanto, esclarecer que esta corrente não é contrária ao direito de propriedade privada, uma vez que as várias concepções existentes se referem a este direito como necessário, embora discutam a sua titularidade e extensão. De salientar ainda que as correntes a que faremos referência não se autointitulam antiproprietaristas, mas têm um património comum ideológico de crítica da propriedade privada. A análise efetuada resulta, assim, da aceitação deste pressuposto.

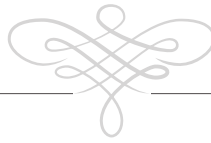
Para a compreensão do direito de propriedade importa ter em consideração a evolução que ocorreu nos conceitos associados a este direito, os quais foram acompanhados de produção doutrinária que nos impede de centralizar a propriedade num único conceito. Reportamo-nos aos conceitos de propriedade individual, propriedade privada, propriedade familiar, propriedade coletiva e propriedade pública, só para destacar os mais relevantes. Para a presente análise, centrámo-nos na propriedade privada, pese embora a evolução histórica deste direito tenha resultado da conjugação dos conceitos mencionados.

Na análise do direito de propriedade privada, não ignoramos a relevância atribuída por Tony Honoré à relação entre o conceito abstrato de propriedade pri-

vada e os princípios observados em cada ordem jurídica para designar o direito de propriedade. Entendemos, no entanto, que esta análise não deve ser desenvolvida aqui, uma vez que nos debruçamos sobre concepções cujos alicerces teóricos se centram na própria legitimidade da propriedade privada como instituição jurídica, à margem dos regimes específicos criados.

São vários os entendimentos existentes a propósito do direito de propriedade ao longo da Idade Média e da Idade Moderna, cujo interesse é indiscutível. O direito romano recebeu o direito de propriedade nas suas instituições jurídicas, adotando uma visão ampla dos seus poderes, que incluía o poder de uso, fruição e percepção de utilidades. A propriedade quirítária foi inicialmente apenas reservada aos cidadãos romanos, com aplicação restrita a Roma, tendo a sua admissibilidade sido progressivamente alargada, em consequência da receção do direito romano em todo o Império. Considerava-se, no entanto, que este poder tinha limitações, nomeadamente em matéria de bens imóveis. Os germanos conceberam a propriedade dividindo-a em propriedade individual mobiliária e imobiliária, centrando-se em duas noções sobrepostas da propriedade comum: a propriedade do clã e a propriedade da família. A evolução do direito de propriedade nos sécs. X e seguintes foi no sentido do desmembramento do direito de propriedade, ocorrendo uma diminuição dos direitos do senhor da terra, assumindo-se o tenente como o verdadeiro proprietário.

Recordando os antecedentes dogmáticos deste direito, verificamos que na doutrina aristotélica a propriedade ocupava uma posição subordinada no governo da cidade, contrariamente à alimentação, aos ofícios, ao armamento, ao culto e à jurisdição, sendo estes elementos essenciais diferenciados da propriedade propriamente



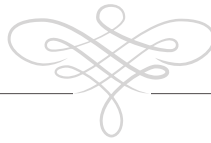
dita. Como refere Miguel Nogueira de Brito, a propriedade em Aristóteles é a causa eficiente da cidade, sendo o viver bem a causa final, e a causa formal uma organização social tão efetiva quanto seja possível. A defesa da propriedade em Aristóteles é essencialmente de natureza privada, encarada como o poder do dono da casa sobre os bens externos, sendo, portanto, um dos instrumentos necessários ao governo da casa. S. Tomás de Aquino entende, por seu turno, a propriedade como pertencente ao direito natural, admitindo que esta possa ser comum quando exista necessidade. O elemento comum das concepções medievais de propriedade centra-se, portanto, na defesa da propriedade privada dependente da ideia de comunidade originária de bens.

Outro contributo importante para a compreensão do direito de propriedade passa pela leitura da posição franciscana, que procede à diferenciação entre o uso e a propriedade, contrariando a herança romanista que identificava *proprietas* e *res*. As duas concepções existentes acerca da propriedade privada vão, portanto, circunscrever-se, como refere Miguel Nogueira de Brito, à concepção mais antiga, que interioriza no proprietário a vertente comunitária, e à concepção moderna, que o identifica como agente da sua liberdade individual.

A Revolução Francesa marca o início da suposta libertação da propriedade, pela abolição dos encargos que a oneravam desde a Idade Média, fazendo regressar alguns dos conceitos defendidos pelo direito romano, nomeadamente a propriedade plena, livre e individual. A Declaração dos Direitos do Homem de 1789 define a propriedade como um direito natural, inviolável e sagrado, reconhecendo ao proprietário a livre disposição dos seus bens. Posteriormente, a Assembleia Constituinte francesa procurou suprimir o feudalismo

vigente, abolindo a justiça senhorial, as servidões e os direitos banais ainda existentes.

Circunscrevemos a nossa análise aos autores que, de forma consistente, esgrimem argumentos adversos a um determinado conceito de propriedade privada, posições que são mais facilmente identificáveis no séc. XIX, em que vemos surgir a justificação da propriedade com base no trabalho, em contraposição ao conceito de propriedade privada do liberalismo. De salientar que os movimentos de natureza social que vão analisar o conceito de propriedade com base no trabalho merecem especial atenção. Estas novas concepções vão atacar a propriedade liberal, mencionando que é o próprio trabalho que produz a propriedade, não podendo esta, por isso, ser possuída por uma classe em particular. Destacamos, a este respeito, a posição de Karl Marx, que considera que a propriedade dos meios de produção pela classe burguesa é uma forma de expropriação de trabalho humano. Este é inclusive um elemento determinante na construção marxista da propriedade, que defende a abolição da propriedade privada como condição para a cessação da subjugação do trabalho alheio. Marx considera que a apropriação da propriedade privada por uma parte significativa da sociedade conduziu à inexistência desta propriedade por parte do proletariado, submetido à escravatura. Importa, aliás, mencionar que Marx, ao elaborar a sua noção específica de propriedade privada, recorda os modelos pré-capitalistas em que havia coincidência entre o proprietário e o trabalhador, situação que manifestamente não sucede quando se debruça sobre a realidade histórica descrita em *O Capital*, que afasta a propriedade originária do trabalhador. Em consequência, define o comunismo não pela abolição da propriedade em geral, mas pela abolição da propriedade burguesa, como refere no seu *Manifesto*: “Mas a moderna propriedade privada



burguesa é a representação última e mais conseguida da produção e apropriação dos produtos baseadas na luta de classes, na exploração de umas pelas outras. Neste sentido, os comunistas podem sintetizar a sua teoria numa única frase: abolição da propriedade privada” (MARX e ENGELS, 1997, 28).

Proudhon vai criticar o entendimento que sufraga que é o trabalho que justifica a propriedade, invocando duas ordens de argumentos: por um lado, a ideia de que a propriedade sobre o produto do trabalho não implica a propriedade sobre a matéria de produção, por outro lado, o reconhecimento de que o trabalho faz surgir a propriedade sobre o produto do trabalho, devendo este princípio valer para todos os trabalhadores. Este autor defende, portanto, a existência de um direito de posse individual assente no trabalho, sem se comprometer com os fundamentos para a rejeição da propriedade. A este respeito, refere que a propriedade é “um direito natural, necessário, inerente ao trabalho, inseparável da qualidade de produtor” (PROUDHON, 1975, 98).

Karl Marx aceita algumas das premissas defendidas por Proudhon, criticando a construção liberal de propriedade e defendendo a propriedade do trabalhador relativamente ao seu trabalho. Em consequência, rejeita o conceito de propriedade privada capitalista, visto esta fundar-se na exploração do trabalhador, ao qual deve ser reconhecida a propriedade dos meios de produção geradores do seu trabalho. Marx entende que, se a apropriação dos meios de produção pelos trabalhadores se torna impossível pelo sistema capitalista criado, é indispensável abolir a propriedade privada sobre o capital. Outro elemento relevante da construção marxista assenta na crítica ao entendimento da propriedade privada como fator de realização da personalidade humana, aspeto

que será posteriormente desenvolvido por Hegel. Nesta construção, argumenta-se que a propriedade privada não pode ser entendida como um elemento da realização da personalidade, já que ela impede o próprio funcionamento da liberdade como princípio fundamental. Marx advoga ainda a expropriação da propriedade fundiária e o emprego das rendas fundiárias para certas despesas do Estado, a aplicação de impostos progressivos, a abolição do direito sucessório à perção da herança e a confiscação da propriedade de todos os emigrantes e rebeldes.

Também Friedrich Engels se debruçou sobre a importância da propriedade privada na formação de instituições como a família e o Estado, concluindo que a estrutura doméstica promove a desigualdade jurídica e social entre os cônjuges, vindo a monogamia a promover a concentração da riqueza num dos elementos da estrutura familiar, o marido. Por seu turno, a mulher é colocada numa posição de subserviência, dependente do marido. Desta forma, a desigualdade jurídica resulta de uma desigualdade económica assente na estrutura patriarcal da família, em que a direção da casa perde a sua natureza pública, tornando-se um serviço privado. Este autor refere que a supremacia atribuída à propriedade privada sobre a propriedade comum é outros dos fatores de decadência da estrutura social monogâmica. Em consequência, advoga ser necessário afastar o que apelida de escravatura doméstica da mulher, criando a igualdade jurídica entre os cônjuges, o que apenas poderá ser alcançado com a integração da mulher na vida pública, que, por sua vez, passa pela eliminação da qualidade da família singular como unidade económica da sociedade. Este autor transpõe, portanto, para a família os conceitos de propriedade privada e de propriedade comum, ao considerar que a supremacia adquirida pela



propriedade privada conduz à dominação masculina, o que é gerador de uniões fundadas em pressupostos económicos fortemente desigualitários. Neste sentido afirma: “aquilo que, porém, decididamente desaparecerá da monogamia são todos os caracteres que nela foram impressos do seu surgir das relações de propriedade” (ENGELS, 1986, 103). A propriedade privada de um dos sujeitos, que assume a posição de domínio, é novamente criticada por ser elemento gerador de desigualdade, promovendo-se a propriedade comum como o instrumento reparador de possíveis injustiças sociais.

Nas principais teses apresentadas, verifica-se, assim, a existência de um elemento comum: a crítica da propriedade privada pelos efeitos gerados na estrutura social e económica. Não é a propriedade que é condenada como instituição, mas a sua titularidade e os conteúdos que lhe estão associados. Em consequência, há uma teorização da sua construção, entendendo-se que a forma como a sua afetação for realizada deve atender aos próprios interesses dos elementos da estrutura social/familiar.

**Bibliog.:** BRITO, Miguel Nogueira de, *A Justificação da Propriedade Privada numa Democracia Constitucional*, Coimbra, Almedina, 2008; ENGELS, Friedrich, *A Origem da Família, da Propriedade Privada e do Estado*, Lisboa, Avante, 1986; GLISSEN, John, *Introdução Histórica ao Direito*, 2.ª ed., Lisboa, FCG, 1979; HONORÉ, Tony, *Making Law Bind, Essays Legal and Philosophical*, Oxford, Oxford University Press, 1987; MARX, Karl, *Sociedade e Mudanças Sociais*, Lisboa, Edições 70, 1974; *Id.*, *O Socialismo Científico*, 2.ª ed., Lisboa, Estampa, 1975; *Id.*, *Manuscritos Histórico-Filosóficos de 1844*, Lisboa, Avante, 1994; *Id.*, e ENGELS, Friedrich, *Manifesto do Partido Comunista*, Lisboa, Avante, 1997; PROUDHON, Pierre-Joseph, *O Que É a Propriedade?*, 2.ª ed., Lisboa, Estampa, 1975.

MÍRIAM AFONSO BRIGAS

## Antiprotecionismo

O protecionismo é entendido habitualmente como um conjunto de regras e de práticas empregues pelos governos com o objetivo de impedir a concorrência estrangeira num mercado nacional (seja de bens, de capitais ou do trabalho). Mesmo que o termo “protecionismo” seja utilizado atualmente sobretudo de forma depreciativa, ao contrário de outros termos análogos (“despessismo”, “estatismo”), pode assumir uma justificação teórica ou, pelo menos, uma racionalização. Com efeito, na história portuguesa não tem faltado quem defenda de forma articulada e consequente o protecionismo, quer na procura da autarcia, quer como estratégia desenvolvimentista de crescimento de sectores nascentes, quer como necessidade para impedir um saldo negativo da balança comercial, quer como necessidade para conservar ou ampliar as receitas fiscais. Aliás, grande parte do discurso económico português desde o séc. XVI até meados do séc. XX é orientada precisamente por estes quatro motivos. Autores rotulados como “mercantilistas”, “fisiocratas”, “clássicos” ou “socialistas” concordam na necessidade de proteger pelo menos alguns sectores da economia portuguesa. Mesmo o discurso desenvolvimentista, que vigorou nos sécs. XVIII e XIX, especialmente neste último, defendia algumas políticas protecionistas, justificadas pelo interesse nacional.

É necessário, todavia, sublinhar que a partir do séc. XIX o discurso económico é predominantemente antiprotecionista. Os autores mais significativos não



hesitam em condenar o protecionismo e em considerá-lo contrário à boa economia. Aliás, é precisamente neste contexto que o substantivo “proteção” assume uma conotação negativa, que ainda persiste. Porém, a generalidade destes economistas renuncia a condenar o protecionismo de forma absoluta. Como observa Cardoso, no séc. XIX, “o problema de se saber se um autor é genuinamente protecionista ou coerentemente livre-cambista deixa de fazer sentido” (CARDOSO, 2001, 80), uma vez que, a partir de 1800, quase todos os autores reconhecem que os contextos político, administrativo ou produtivo podiam justificar a concessão de certas formas ou determinados graus de proteção. Note-se que estamos a abordar a proteção das economias nacionais contra a concorrência externa (sobre as limitações à concorrência ver a entrada ↗Antiestatismo).

O tema da proteção da economia portuguesa ganha expressão no início do séc. XIII, altura em que a legislação portuguesa manifesta preocupação com a saída do reino de mercadorias como os cereais e os metais. A partir do ano de 1253, o alealdamento (ou seja, a obrigação imposta a cada mercador de exportar um valor equivalente ao importado) tornou-se lei, que era aplicada por um desenvolvido sistema de alfândegas, orientado sobretudo pelo objetivo de impedir a saída de metais do reino (↗Antidespesismo). Este sistema não foi questionado. Nos gravames apresentados em Cortes, que constituem um bom repositório das ideias económicas em vigor entre os sécs. XIV e XV, não se regista qualquer contestação sobre os direitos de importação de produtos estrangeiros. Pelo contrário, nas reuniões de Lisboa (1413, 1455, 1456 e 1459) e de Évora (1472, 1473) leem-se apelos ao reforço das limitações impostas aos estrangeiros.

A expansão no Atlântico sul, e depois no Índico, e a política intransigente de *mare clausum*, ampliaram este quadro protecionista, que raras vezes foi desafiado. A primeira perspetiva crítica deste sistema pertence ao veneziano Cà Masser, que aconselhou o Rei de Portugal a abrir o comércio a todos os mercadores estrangeiros, de forma a aumentar o volume do comércio e a receita fiscal. É provável que esta posição circulasse nos círculos comerciais portugueses, já que em 1544 Damião de Góis defenderia um sistema concorrencial no acesso às especiarias, ao invés de proteger o preço elevado. No entanto, há razões para crer que, no contexto quinhentista português, estas foram vozes isoladas, ou quase isoladas.

O discurso mercantilista do séc. XVII foi além do simples protecionismo alfandegário orientado para um saldo comercial favorável, entendendo que as tarifas podiam ser complementadas com outros instrumentos, como isenções fiscais e prémios, com o objetivo de substituir as importações feitas por fabricantes portugueses. O expoente máximo desta visão é Duarte Ribeiro de Macedo, no seu *Discurso sobre a Introdução das Artes no Reino* (1675), talvez o mais citado mercantilista português, que irá ter grande influência sobre as políticas desenvolvidas pelo conde da Ericeira (MACEDO, 1950, 185).

Seria errado relacionar o Tratado de Methuen, celebrado no ano de 1703, com o advento de alguma crítica ao protecionismo, já que a sua lógica era precisamente “proteger” os lanifícios ingleses e os vinhos portugueses da concorrência, tendo sido com este argumento que o Tratado colheu apoios de cada uma das duas potências; nas palavras de outro mercantilista, D. Luís da Cunha, o tratado fez-se “não cuidando mais o Parlamento outra coisa que não adiantar e animar as suas manufaturas” (PEDREIRA, 2001,



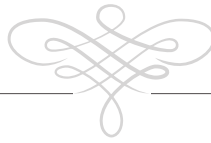


Luís de Meneses, 3.º conde da Ericeira (1632-1690).

66). No entanto, o século de Methuen reserva-nos algumas surpresas neste campo. As críticas mais abrangentes ao protecionismo devem-se a Estevão Álvares Bandeira, um negociante da praça de Lisboa ligado ao comércio com o Báltico. Partindo da complementaridade entre os recursos naturais das extremidades leste e oeste da Europa, Bandeira defende a eliminação dos direitos alfandegários entre os países envolvidos, e mesmo a liberdade de circulação de pessoas entre os países. As suas críticas versam sobretudo o protecionismo imposto pelas leis e pelas práticas de Holandeses e Ingleses, que Bandeira descreve como espantalhos. Partindo do princípio de que o comércio livre traria vantagens absolutas, Bandeira concebe mesmo uma união alfandegária europeia, e defende o estabelecimento de portos francos, de forma a estimular

o comércio dos Portugueses da Europa e da América, bem como a garantir a sua maior comodidade.

À medida que o pensamento clássico foi arribando às costas portuguesas surgiram mais críticas às disposições protecionistas. José da Silva Lisboa, o primeiro economista clássico português, denuncia com clareza o projeto autárquico: “O amor da independência nacional, e o desejo do extenso e geral emprego dos cidadãos, não deve precipitar a um governo iluminado ao absurdo e impossível projeto de concentrar no próprio território todos os ramos da indústria e comércio, e menos os daqueles países que têm decisivas vantagens naturais ou adquiridas nesses ramos”, concluindo: “mostra-se, assim, na teoria, como em prática, que a divisão do trabalho é igualmente benéfica aos particulares e às nações; e que a liberdade de comércio amplifica tanto a sólida grandeza e opulência dos Estados [...] como a contrária política arruína os impérios, e obsta ao progresso da civilização e filantropia”. Como lucidamente escrevia o mesmo autor a propósito da assinatura do tratado comercial de 1810, “fábricas que não se puderem suster, introduzir e prosperar com estes favores e incitamentos, manifestam que são impróprias ou prematuras nas circunstâncias do país” (LISBOA, 1993, 36-37). Mas os autores em questão não deixam de sacrificar estes princípios àquilo a que José Luís Cardoso chamou “critérios de oportunidade política”. Pode-se apontar a este respeito o exemplo de D. Rodrigo de Sousa Coutinho, que enuncia o princípio do benefício mútuo das trocas comerciais, mas não deixa de apontar a existência de “comércio nocivo” (CARDOSO, 2001, 84, 87-88). Segundo Cardoso, em 1804 e em 1810, o argumentário contra a proteção e defesa do comércio livre foi aplicado ao serviço da racionalização da abertura dos



portos brasileiros aos Ingleses, uma medida que obedecia essencialmente a razões de ordem diplomática.

Durante o vintismo continuaram as críticas à proteção como contrapartida do elogio ao comércio livre. Soares Franco, lente e deputado das Cortes de 1820, afirmava que a proteção dos interesses industriais através de pautas aduaneiras favoráveis era contrária às “claras ideias de economia política” (*Id., Ibid.*, 99). Estas “claras ideias”, porém, enfrentavam obscuras realidades: a construção do Estado liberal implicava maiores recursos públicos e o intenso comércio internacional português oferecia uma oportunidade irresistível para obter as receitas necessárias. Um percurso intelectual sintomático é o de J. X. Mouzinho da Silveira, que defendia que o “sistema de proteção” tinha consequências ruins para o país. Num texto não datado, escrito por volta de 1825, afirmava a necessidade de “promover a introdução [...] de uma bem entendida liberdade no comércio, removendo gradualmente as restrições que sem utilidade alguma têm até agora embaraçado e entorpecido a marcha deste” (ALEXANDRE *et al.*, 1989, I, 907). No entanto, como platonicamente reconheceu este grande reformador, este “belo perfeito” não tinha lugar no xadrez político nacional.

José Acúrsio das Neves ironizou a respeito dos defensores ingênuos do protecionismo: “Iluminados estadistas nos têm provado com argumentos metafísicos, que para sermos ricos é necessário que sejamos pródigos, abrindo os nossos portos à indústria dos estrangeiros que fecham os seus à nossa indústria [...] e fizeram-nos ver como coisa demonstrada que nisso mesmo estava a nossa felicidade; porque pobreza multiplicada por pobreza deve dar riqueza”. A ironia de Acúrsio tem grande relevância porque se trata de um autor que reconhecia que o comércio in-

ternacional se fundava na reciprocidade e que defendeu o Tratado de Methuen. Embora, por princípio, fosse inimigo dos limites, Acúrsio aceita que haveria casos em que seria necessário recorrer ao “sistema proibitivo”, para que a indústria estrangeira não sufocasse à nascença os estabelecimentos fabris nacionais. Assim seria em Portugal: “[o proibitivo] não será bom sistema mas com ele é que as nossas fabricas nascerão, e prosperarão, e o mesmo tem acontecido nas outras nações” (NEVES, 1827, 43). Deste modo, os críticos das tarifas alfandegárias e da restrição à entrada de mercadorias estrangeiras foram entendidos como livrescos ingênuos, firmes na teoria mas tênues no realismo. Ao tempo em que Mouzinho ou Acúrsio escrevia, era evidente a disparidade entre os ideais liberais e as duras realidades da falta de competitividade internacional e dos *deficits* orçamentais.

Na déc. de 1830, a par do que acontece com vários países europeus, emerge um sector de opinião coerente contrário

Paul Methuen (1672-1757).





à orientação essencialmente protecionista dos principais governos. Em 1831, Ferreira Borges afirmava que “os direitos proibitivos e protetores são a ruína da [...] prosperidade” (ALMODÔVAR e CARDOSO, 1998, 67). Segundo Almodôvar e Cardoso, Ferreira Borges encabeça uma vasta frente de paladinos do antiprotecionismo com o argumento de que Portugal se deveria especializar na agricultura e obter as manufaturas do estrangeiro, posição que recorda o famoso princípio da vantagem comparativa enunciado por David Ricardo anos antes.

Esta posição foi articulada numa importante publicação periódica, *A Liga – Jornal de Interesses Económicos*. Editado pela Liga Promotora dos Interesses Públicos do País, nele pontificavam Cláudio Adriano da Costa e Policarpo Francisco Lima, redatores de vários artigos. Também autores e professores das associações comerciais de Lisboa e Porto se juntaram ao coro antiprotecionista. Porém, como indicou José Luís Cardoso, não obstante a considerável expressão em termos de publicações, tratava-se de posições politicamente pouco mobilizadoras. Em qualquer caso, “este mesmo liberalismo revelou alguma capacidade de influenciar a sociedade e o próprio sistema político”, sem nunca haver um programa próximo de uma liberalização radical (BASTIEN, 2009, 349).

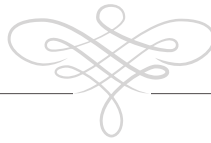
Sintomaticamente, a principal polémica em torno do protecionismo versou sobre decisões políticas no estrangeiro, designadamente a aprovação de uma nova pauta alfandegária na França do Segundo Império. Em 1860, escrevendo contra o elogio do protecionismo de Fradesso da Silveira, Nogueira Soares proclama das páginas do jornal *Revolução de Setembro* que “proibir ou restringir a concorrência é proibir ou restringir os meios necessários à realização do homem, da sociedade e do governo”. Os argumentos contra os

protecionistas eram os que a economia clássica repetia desde o séc. XVIII: os preços altos (escassez de bens) e a falta de concorrência. De resto, Nogueira Soares acredita mesmo que o atraso português se explicava pelo excesso de tarifas: “Queremos a destruição completa do sistema protetor, porque estamos profundamente convencidos de que esse sistema é uma das principais causas do nosso atraso” (CARDOSO, 2001, 91). Semelhantes ideias presidem a numerosos projetos de liberalização multi ou bilateral do comércio, envolvendo sobretudo Portugal e Espanha.

Ao longo do séc. XIX, como faz notar J. L. Cardoso, e como os próprios economistas de Oitocentos alertavam, “a adesão ao liberalismo económico era quase sempre filtrada por critérios de interesse nacional” (*Id., Ibid.*, 99). De resto, o antiprotecionismo é um princípio frequentemente enunciado, mas as suas consequências benéficas nem sempre são plenamente compreendidas. Almodôvar e Cardoso notam mesmo que a teoria da vantagem comparativa, enunciada por Ricardo, não foi diretamente comentada pelos economistas portugueses do séc. XIX. Era voz corrente, *e.g.*, que a rápida prosperidade atingida por economias como a Itália ou os EUA se devia às elevadas tarifas concebidas para proteger as indústrias nacionais.

Uma espécie de síntese do antiprotecionismo do liberalismo português foi feita pela Associação Comercial de Lisboa em 1909. Esta Associação realizou um extraordinário relatório, que incluiu um amplo levantamento de dados sobre a economia portuguesa, com o objetivo de aferir os efeitos prejudiciais (ou não) do protecionismo.

Na sua análise, os relatores da Associação Comercial de Lisboa consideravam que vigorava em Portugal um proteccio-



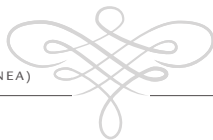
nismo cego que encarecia os produtos desnecessariamente e que protegia determinados sectores. Assinalavam ainda como inconvenientes do protecionismo: a imobilização de capital, o encarecimento de salários e de matérias-primas para transformação, o aumento dos preços, a falta de estímulo do progresso tecnológico, a fuga de capitais da agricultura para a indústria, o facto de estorvar a assinatura de tratados, de favorecer o contrabando e a falsificação, de contribuir para guerras tarifárias, de encaminhar capitais para indústrias pouco competitivas, de favorecer a grande propriedade e a cultura extensiva no Alentejo, e de incitar à litigância e à concentração das cabeças numa especialidade como o direito fiscal e aduaneiro. Reconhecendo a utilidade das tarifas em três níveis – a segurança conferida a certas indústrias nascentes, a moralização do consumo (incluindo o desdém pelos produtos nacionais), e a receita pública através das tarifas elevadas –, a associação rejeita o princípio do protecionismo, afirmando que “a proteção não seja tanta que suprima a iniciativa e o estímulo, molas reais do progresso” (ASSOCIAÇÃO COMERCIAL DE LISBOA, 1909, 82). De resto, as principais virtudes do protecionismo não produziam resultados razoáveis: a receita das tarifas não chegava para cobrir o *deficit* e as indústrias nascentes em breve dispensariam a proteção pautal. Ainda assim, mesmo na Associação Comercial de Lisboa, a recusa do protecionismo no campo das ideias coexistia sem problemas com a proteção a sectores nascentes específicos.

Uma posição interessante a este respeito é a de Ezequiel de Campos, que, não se mostrando um entusiasta da libertação dos movimentos comerciais internacionais (duvida mesmo de que os tratados comerciais conduzam a vantagens recíprocas), centra o seu antiprotecionismo no chama-

do protecionismo frumentário. O seu argumento é o de que, ao permitir um preço elevado para o trigo produzido em Portugal, o protecionismo frumentário desencorajava os investimentos necessários para desenvolver culturas intensivas com maior produtividade calórica por hectare, em especial a cultura do milho. A proteção tinha garantido um preço favorável aos produtores, mas que nem sequer tinha resultado na pretendida autossuficiência.

Tal como no séc. XIX, no séc. XX o protecionismo também teve poucos defensores. O ambiente intelectual português não concedia grande importância às questões do comércio internacional e da balança externa. Ferreira Dias, um importante economista do Estado Novo, tenaz industrialista e engenheiro, manifestou uma posição contrária à proteção pautal excessiva, porque estava convencido de que esta conduzia à ineficiência da produção doméstica. As condições favoráveis garantidas pela entrada de Portugal na Associação Europeia de Livre Comércio (que tolerou uma certa proteção à indústria portuguesa), e mesmo na CEE, relegaram a questão da proteção pautal para um plano muito secundário.

**Bibliog.:** ALEXANDRE, Valentim *et al.* (orgs.), *Mouzinho da Silveira – Obras*, 2 vols., Lisboa, FCG, 1989; ALMODÔVAR, António, e CARDOSO, José Luís, *A History of Portuguese Economic Thought*, New York, Routledge, 1998; ASSOCIAÇÃO COMERCIAL DE LISBOA, *Situação Económica do País. Relatório da Associação Comercial de Lisboa ao Congresso Nacional de Lisboa*, Lisboa, Centro Typographico Colonial, 1909; BANDEIRA, E. A., “Arbitrio de Estevão Álvares Bandeira acerca de reformas a realizar em Portugal e no seu império colonial dirigido ao duque de Cadaval”, in MIRANDA, J., *A Ideia da Europa em Portugal na Época de D. João V*, Lisboa, Edições Universitárias Lusófonas, 2000, pp. 215-242; *Id.*, “Carta a Pedro o Grande datada de 7 de agosto de



1724”, in MIRANDA, J., *A Ideia da Europa em Portugal na Época de D. João V*, Lisboa, Edições Universitárias Lusófonas, 2000, pp. 199-204; *Id.*, “Carta a Pedro o Grande datada de 15 de agosto de 1724”, in MIRANDA, J., *A Ideia da Europa em Portugal na Época de D. João V*, Lisboa, Edições Universitárias Lusófonas, 2000, pp. 204-214; BASTIEN, Carlos, “A integração europeia vista pelos economistas portugueses – uma perspectiva de longo prazo”, *Análise Social*, vol. XLIV, n.º 191, 2009, pp. 337-359; CARDOSO, José Luís, *Pensar a Economia em Portugal: Digressões Históricas*, Lisboa, Difel, 1997; *Id.*, *História do Pensamento Económico Português – Temas e Problemas*, Lisboa, Livros Horizonte, 2001; FRANCO, Francisco Soares, *Ensaio sobre os Melhoramentos de Portugal e do Brasil*, Lisboa, Imprensa Régia, 1821; GODINHO, Vitorino Magalhães, “Portugal no começo do século XVI: instituições e economia. O relatório do veneziano Lunardo da Cà Maser”, *Revista de História Económica e Social*, n.º 4, 1979, pp. 75-88; LISBOA, José da Silva, *Escritos Económicos Escolhidos (1804-1820)*, org. António Almodôvar, 2 vols., Lisboa, Banco de Portugal, 1993; MACEDO, Jorge Borges de, *Problemas de História da Indústria Portuguesa no Século XVIII*, Lisboa, Associação Comercial de Lisboa, 1950; MARQUES, A. H. de Oliveira, *Das Invasões Germânicas à “Reconquista”*, in MARQUES, A. H. de Oliveira, e SERRÃO, Joel (orgs.), *Nova História de Portugal*, vol. II, Lisboa, Presença, 1996; NEVES, Acúrsio das, *Noções Históricas, Económicas, e Administrativas sobre a Produção, e Manufatura das Sedas em Portugal, e particularmente sobre a Real Fabrica do Suburbio do Rato, e Suas Annexas*, Lisboa, Imprensa Régia, 1827; PEDREIRA, Jorge, “Agrarismo, industrialismo, liberalismo: algumas notas sobre o pensamento económico português, 1780-1820”, in CARDOSO, José Luís, *Contribuições para a História do Pensamento Económico em Portugal*, Lisboa, Dom Quixote, 1988, pp. 63-83; *Id.*, “Cunha, Luís da (D.)”, in CARDOSO, José Luís (org.), *Dicionário Histórico de Economistas Portugueses*, Lisboa, Temas e Debates, 2001, p. 66-69; SOUSA, Armindo, *As Cortes Medievais Portuguesas. 1385-1490*, Porto, Instituto Nacional de Investigação Científica, 1990.

ANTÓNIO CASTRO HENRIQUES

## Antiprotestantismo (Época contemporânea)

A história do antiprotestantismo em Portugal é complexa, coexistindo a explícita e veemente recusa quanto à entrada das várias confissões protestantes no país com uma certa abertura à sua instalação no território, sendo que, por motivos de índole diversa, a presença simultânea de uma maioria católica e diversas minorias protestantes, embora com um número de fiéis relativamente reduzido, não deixou de representar um enorme desafio, tanto para as autoridades civis como para a hierarquia da Igreja Católica. A Revolução Liberal, nomeadamente, constituiu-se como palco de ambas as conceções – a de combate ao protestantismo e a da sua aceitação –, sendo o séc. XIX o momento em que a própria Constituição autoriza os cultos dissidentes. O caso madeirense é exemplo deste confronto, que parece ter sido alimentado não menos por protestantes que por católicos: a difusão evangélica de Robert Reid Kalley, teólogo protestante escocês, suscitou enorme polémica. Apesar de a Lei da Separação da Igreja e do Estado reconhecer igual liberdade de culto à Igreja Católica e às restantes confissões religiosas, o problema antes mencionado adentrou pelo séc. XX – século que conheceu também a promessa do carácter benfazejo do ecumenismo, se bem que nem sempre corretamente entendido, de que é exemplo o Oitavário pela Unidade dos Cristãos.

Recuperamos e reorganizamos aqui o valioso trabalho, muito detalhado e cuidado, sobre o antiprotestantismo em

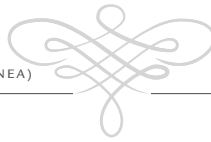
Portugal do historiador João Francisco Marques, de saudosa memória, que no-lo tinha legado em bruto para esta obra dicionarial. Trata-se de uma segunda parte, que se expressa mais multifocalmente no ataque ao movimento da Reforma, podendo-se denominar com mais propriedade antiprotestantismo, sendo que a primeira parte do seu trabalho configura mais um claro antiluteranismo (↗Antiluteranismo).

Árduo e longo será o caminho da tolerância até à aceitação legal das Igrejas protestantes no seio da sociedade portuguesa. O olhar estrangeiro sobre o que se passa no terreno, mesmo ao dobrar o séc. XVIII, pode ver-se nas anotações de Carl Israel Ruders, pastor sueco, em sua *Viagem em Portugal* (1798-1802), e de Link, sábio alemão, na visita a Lisboa (1799), as quais permitem descortinar como as transformações se verificavam por arrastamento da presença das colónias forasteiras e da ocupação militar inglesa ocasionada pelas invasões napoleónicas. Todavia, é digna de registo a observação de Ruders, na carta xxxvi, em que, após lembrar serem os hereges residentes em Portugal pejorativamente chamados protestantes, acrescenta: “É certo que os estrangeiros neste país não têm direito a queixar-se da falta de tolerância nas manifestações da vida social; no entanto, estou convencido que a gente do povo, e até mesmo as classes mais elevadas, sobretudo as mulheres, alimentam uma secreta aversão contra todos os indivíduos que não professam a religião católica, principalmente quando os veem abster-se das práticas religiosas, que obrigam a certos sacrifícios e privações” (RUDERS, 1981). Lenta, mas palpavelmente, ia-se fazendo a mudança. Assim, logo em 1800, permitia-se um culto eucarístico de reformados suíços na capela da Memória, junto a Belém; e, no tratado anglo-português de 1810, os resi-



Robert Reid Kalley (1809-1888).

dentes britânicos no país eram autorizados a possuir lugares de culto, desde que não fossem reconhecíveis pelo seu aspeto exterior. A Revolução Liberal vintista foi, certamente, um marco de viragem com simultâneo recrudescer da militância católica antiprotestante. Aprovada em Cortes, a Constituição Portuguesa de 1822 reconhece o direito à existência de cultos dissidentes (art. 17.º); e, embora a Carta Constitucional de 1826 acusasse menos tolerância, estatuiu que ninguém fosse perseguido por motivos religiosos uma vez que respeitasse a religião do Estado, a católica, apostólica, romana (art. 145.º), e garantia às comunidades protestantes radicadas no país poderem celebrar os seus cultos particulares “em casas para isso destinadas, sem forma alguma exterior de templo” (art. 6.º). Contudo, só o triunfo da ofensiva dos liberais em 1834 pôs termo ao preocupante bloqueio que, desde 1828, a ditadura miguelista impusera. A liberdade de culto, ainda que



com restrições, assegurada na legislação vai adquirindo consistência frente à atuação algo tolerante dos governos liberais e à influência de uma elite intelectual contrária ao férreo domínio do pensamento cristão ortodoxo, reflexo dos ventos que varriam a Europa racionalista, apesar de mantido o vínculo institucional da aliança entre o trono e o altar e do catolicismo ser a religião do reino oficialmente protegida. Desta forma, saíam beneficiados o proselitismo e a difusão das confissões evangélicas no país: Almeida Garrett, em *Portugal na Balança da Europa* (1830), lamenta que o reino se mantenha isolado da corrente religiosa tolerante com base no protestantismo; Midosi, no seu *Manual do Cidadão* (1834), defende a liberdade das crenças religiosas; a revista *O Panorama* (1837), dirigida por Alexandre Herculano, elogia as escolas dominicais de orientação protestante e o ensino da Bíblia que ministram; o metodismo mostra-se ativo no país; George Barrow, agente da Sociedade Bíblica de Londres, em itinerância por terras portuguesas a caminho de Espanha, distribui exemplares da Bíblia em Évora e Elvas; a capela anglicana lisboense da Estrela é solenemente sagrada; o presbiterianismo radica-se em Lisboa com certa solidez. Estes são, no entanto, sintomas alarmantes para a hierarquia católica que instrumentaliza o zelo das camadas populares praticantes e do poder político conservador, em ordem a muscular uma acentuada reação antiprotestante.

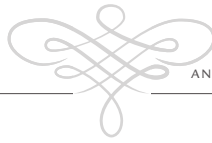
### A TOLERÂNCIA ILUMINISTA E A PERSEGUIÇÃO NA MADEIRA

A repressão da liberdade de opinião e de consciência no consulado policial do intendente Pina Manique, em maré de crescente influência maçónica e dos ideais da Revolução Francesa, se contribuiu para o



Capa de *O Panorama*, n.º 2,  
13 maio 1837.

reforço da união entre o absolutismo e a Igreja, manteve o povo em respeitoso temor, obediente à ordem estabelecida. Será, no entanto, de atender a que as necessidades espirituais das legações diplomáticas acreditadas no país, das famílias de militares após a vinda do luterano conde de Lippe (1762) e dos estrangeiros residentes, sobretudo comerciantes burgueses não católicos, exigiam uma assistência religiosa própria. Assim aconteceu em 1773, com a chegada a Lisboa do pastor Muller, vindo para pastorear a comunidade luterana alemã. Aliás, já antes, talvez mesmo em 1725, fora permitida a abertura de um cemitério britânico. Por seu lado, o canonista e jurisconsulto António Ribeiro dos Santos, que animou com os seus escritos o pensamento político setecentista, pugnava por uma tolerân-

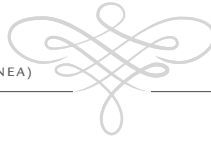


cia para com etnias e confissões religiosas diferentes, propícia a uma coexistência social pacífica. Numerosos “exemplos domésticos” do passado mostravam ter a intolerância conduzido a efeitos a quere-rem-se não repetidos, como lembrava em certo passo de *A Verdade da Religião Cristã*, pois haviam feito “desertar a muitos dos nossos para irem abraçar o judaísmo e o protestantismo na Suíça, na Holanda e Inglaterra”. Isso não implicava, porém, que não sustentasse, em seu discorrer apoloético, ser a verdade do catolicismo “necessária absolutamente na ordem da salvação eterna”, embora o não fosse “por si só [...] na ordem pública do Estado” (SANTOS, 1787), e bem assim o seu monopólio no plano da propaganda religiosa. Foi a situação da realidade histórica portuguesa da viragem para o movimentado séc. XIX, que conhecerá no primeiro quartel acontecimentos fraturantes, desde as invasões francesas à ocupação inglesa e à Revolução de 1820, a encaminhar a nação para o liberalismo, o que fez o investigador José Esteves Pereira sublinhar: “A influência do estrangeiramento cultural não deixava, por outro lado, de pesar no comércio de ideias religiosas, designadamente nas imediações dos grupos sociais em que o canonista convive” (PEREIRA, 1983). De registrar é o caso madeirense. Se o bispo da Diocese do Funchal, D. Lourenço de Távora, alertava em 1615 para a “fé inficionada” dos estrangeiros desembarcados na Madeira, o Inglês John Ovington, capelão anglicano que conhecia o meio religioso e social da ilha da Madeira e por lá passara em 1689, emitia um juízo excessivamente não lisonjeiro sobre os Jesuítas do Colégio do Funchal e os cônegos da Sé, de medíocre nível intelectual (CARITA, 2013, 107). A invasão inglesa do início do séc. XIX, a título de proteção e defesa, mais justificada e militarmente consistente ao voltarem

os britânicos em 1807, vigorou até 1814, ocupando para quartel das guarnições o edifício do antigo Colégio jesuítico de S. João Evangelista, onde estava instalado o Seminário, transferido para o pequeno Mosteiro Novo, e o Convento das Clarissas da Encarnação, que desalojaram, indiferentes aos protestos levantados. O contingente não chegava a 1500 homens, sendo veemente a discordância do ilustrado vigário capitular D. Joaquim de Ataíde em carta dirigida à Rainha, então no Rio de Janeiro, a denunciar e a lamentar a usurpação do comando inglês, escrevendo ser inaceitável que “um pequeno número de tropa ocupe os mesmos lugares em que se acomodavam muitos milhares de homens”. Acrescia, ainda, a falta que desta forma ficava a haver de “uma casa de educação para aqueles que se não destinam à vida eclesiástica”, com flagrante míngua de instituições para a mocidade da ilha da Madeira, razão por que os pais “ou mandam seus filhos a Londres, ou ficam sem instrução alguma, sendo aliás esta terra muito fértil em talentos”. Contudo, o que fez crescer o repúdio de eclesiásticos e da população, bem notório em 1812, ao falar abertamente de profanação, foi a celebração do culto anglicano nas igrejas católicas da Madeira, com saliência na igreja do Colégio, e na pequena capela do Convento da Encarnação (*Id., Ibid.*, 242-246).

A resiliência continuava, porém, latente, quando chegou ao arquipélago, em 1839, Robert Reid Kalley (1809-1888), médico escocês e habilitado teólogo protestante, que se tornou o continuador de uma evangelização de resultados promissores. Eleito, em 1842, conselheiro-presbítero da comunidade funchalense da Igreja Escocesa, existente desde 1822, fervia em zelo de atrair ao redil protestante os naturais da Madeira, na esteira do que em Portugal se verificava: Helena

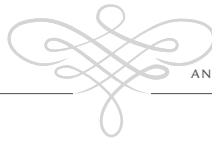




Madeirenses protestantes na Quinta da Ameixoeira, em Santo António da Serra.

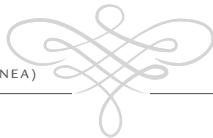
Boughton, em Lisboa; George Robinson, em Portalegre; Diogo Cassels, em Vila Nova de Gaia – secundados pelo valor dos colportores na difusão de exemplares da Bíblia que a Sociedade Bíblica de Londres espalhava sem custos por todo o país. Chocado com o quadro de pobreza, precárias condições de higiene, analfabetismo, prática religiosa rude e rotineira que na Madeira encontrava, o cirurgião Kalley aprende português e, autorizado a exercer medicina, desenvolve uma atividade social despida de intuítos lucrativos, em particular junto dos mais carenciados. Recebido o sacerdócio, complementa esta ação benemerente com o ministério de pastor. Ao tempo, a Diocese do Funchal encontrava-se sem bispo católico residente, D. Francisco José Rodrigues de Andrade (1821-1833), que o regime liberal afastara por ser miguelista, estando a governá-la durante 10 anos um vigário capitular. De notar que, abolida a escravidão e dada a estagnação do preço do vinho, o Novo Mundo abrisse destinos eco-

nómicos atraentes à emigração do povo da Madeira. Robert Kalley publicou, em 1843, o folheto “Uma exposição de factos”, em que procurava “explicar e a seu jeito as Sagradas Escrituras” e propagar doutrinas ofensivas e contraditórias aos dogmas essenciais da religião católica, apostólica, romana. Manuel de Santa Ana de Vasconcelos (1798-1851), leigo, ao considerar o impacto que a propaganda evangélica ia tendo sobre os católicos do arquipélago, que achava abusivo e maléfico, saiu à estacada, em 1845, em polémica resposta ao panfleto de Kalley: escreveu *Revista Histórica do Prosilytismo Anti-Catholico Exercido na Ilha da Madeira pelo Dr. Roberto Reid Kalley, desde 1838 até hoje*, opúsculo de 92 páginas, sem o nome do autor estampado. No entanto, a ação filantrópica e o combate ao analfabetismo de Robert Kalley mereciam da edilidade público encómio. Crescia, porém, a animosidade do clero católico, que, desde 1844, contava com um novo prelado na pessoa de D. José Xavier de Cerveira e Sousa, mas



apenas por um lustro, sendo as comunidades protestantes vítimas de perseguição. Alguns fiéis evangelistas chegam a sofrer lamentáveis violências e, à saída da missa dominical de 9 de outubro, na porta da Sé do Funchal são queimados, como em auto de fé, exemplares da edição protestante da Bíblia, enquanto outros passam a ser escondidos nas cinzas das lareiras, fazendo-se também reuniões de culto em locais clandestinos. Durante duas semanas de graves turbulências, escreve François Guichard, verificam-se brutalidades várias, destruições, julgamentos sumários, prisões e excomunhões, perante a colaboração forçada e ante a passividade das autoridades locais (GUICHARD, 1993, 166). As perseguições de exaltados católicos madeirenses concorreram para levar perto de um milhar de ilhéus a refugiar-se no Brasil – onde Kalley, a residir no Rio de Janeiro desde 1855 até 1872, funda a Igreja Reformada Fluminense – e nos Estados Unidos, onde organizam, na ilha da Trindade e no Illinois, comunidades presbiterianas. A 30 de outubro de 1846, o bispo do Funchal publica uma pastoral em que pede às suas ovelhas que agradeçam ao Senhor tê-las libertado da heresia, sem que, no entanto, toda a sementeira houvesse sido arrancada. As plantações das Antilhas, as Baamas, a ilha Trindade, os Estados Unidos, o Brasil e outras regiões recolheram muitos prosélitos protestantes – calcula-se que perto de 1000 – mercê desta diáspora social e religiosa. Kalley e o pastor Hewilson, que fora para a Madeira a fim de organizar os núcleos já enraizados, tiveram de abandonar os seus portos e deixar a ilha. Radicados noutras paragens, pode afirmar-se que em terras de Vera Cruz, da América e em várias outras se criaram viveiros de missionários, pastores e colportores que alimentaram o proselitismo protestante mesmo em solo português.

A promulgação do Código Penal de 1852, contrariando a Carta Constitucional em vigor, mas a que a Rainha D. Maria II juntou o Ato Adicional, elimina o livre exercício de religião acatólica e proíbe, debaixo de severas sanções, “as tentativas de fazer proselitismo contra a religião do Estado”, conduzindo ao encerramento da capela que o evangelista espanhol Gómez y Tovar abrira na capital. Em intervenção de 1855 na Câmara dos Pares, o marquês de Valada protesta contra a difusão de “traduções de várias obras péssimas que ofendem a moral e que desacatam as leis sagradas num país católico”, numa referência aos folhetos de propaganda e às Bíblias editadas pela Sociedade Bíblica londrina, verberando ainda, sem mencionar nomes, o procedimento do pastor Tovar, “um protestante que propaga doutrinas antirreligiosas, e até se dirigiu a um digno Par do Reino pedindo-lhe que empregasse os meios ao seu alcance a fim de que triunfassem as ideias protestantes!” Assiste-se depois à prisão de colportores, ativos agentes da Sociedade Bíblica de Londres, que espalhavam exemplares da Sagrada Escritura de Norte a Sul do país. É o caso de Manuel de Sousa Vieira, um torna-viagem de terras brasileiras, onde se convertera à Igreja Reformada, que no arcebispado de Braga irrompia nos recintos dos santuários de peregrinação, como o do Bom Jesus, vindo a ser espancado pela população; denunciado em 1864, foi condenado a dois anos de prisão. Vítima de semelhante punição foi Manuel Francisco da Silva, sentenciado a dois anos prisão pelo crime de vender Bíblias em Lamego, tendo o causídico Custódio José Vieira publicado, acerca dos processos judiciais de ambos, *Liberdade de Consciência* (1867), que ao tempo conheceu certo impacto. João de Alenquer é outro exemplo significativo desta atividade: durante 28 anos, calcorreou o país

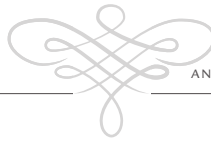


como colportor bíblico, vendo-se sujeito às mesmas penas. De novo nas Cortes, em agosto de 1868, o deputado Carlos Testa protesta contra “o desassombro e afouteza” da propaganda da Sociedade Bíblica e a atmosfera de condescendência face aos cultos evangélicos então a surgir, que tendiam “a destruir o princípio da autoridade em matéria de religião”; e, meses depois, interpela o Governo a propósito das atividades protestantes em crescimento. O Governo, presidido por Sá da Bandeira, tinha como ministro do Reino D. António Alves Martins (1868-1871), bispo de Viseu, de ânimo conciliador e de grande prestígio político, que apresentou, sem resultado, um projeto de reforma constitucional, contemplando a liberdade de cultos. Na região do Porto, movimentavam-se alguns gaienses apostados em favorecer o culto reformado, conseguindo que, em outubro de 1868, fosse aberta a capela de Torne (Vila Nova de Gaia), em que pontificaria durante largos anos Diogo Cassels (1844-1923), perante a viva desaprovação do bispo da Diocese, D. João de França Castro e Moura (1863-1868), um dos mais encarniçados opositores das Igrejas cristãs evangélicas. Na cidade invicta, no início da déc. de 1870, o cidadão António de Matos, de confissão presbiteriana e naturalizado americano, inaugura um culto metodista num salão alugado pelo cônsul Fletcher, na Pç. de S.<sup>ta</sup> Teresa, sofrendo uma provocação de ultramontanos que se traduziu em assaltos com pedradas e tiros.

#### REAÇÃO AO RÉVEIL OITOCENTISTA: A PASTORAL DO CARDEAL D. AMÉRICO E A POLÉMICA SUSCITADA

A segunda metade do séc. XIX continuou a conhecer acesas lutas ideológicas, confrontos doutrinários, perturbações político-partidárias, ataques estrangeiros

à soberania portuguesa no ultramar e uma ativa contestação republicana para derrube da monarquia. De entre vários outros factos de menor impacto, sistematizem-se três como balizando a mudança do *status quo* entre a maioria católica e a tímida minoria protestante, sendo de salientar a atitude manifestamente agressiva daquela na pregação, na imprensa e na conduta generalizada dos fiéis. Com efeito, a implantação crescente dos cultos evangélicos, de iniciativa e incremento forasteiro, avoluma-se a partir de vários fatores: da propaganda itinerante de agentes da Sociedade Bíblica nos meios urbanos e rurais; da supressão das ordens religiosas, com a síndrome dos egessos; do Concílio Vaticano I, convocado por Pio IX, que define os dogmas da infalibilidade pontifícia e da Imaculada Conceição; do Ultimato inglês de 1890 e da concomitante intensificação da militância antimonárquica. O primeiro é marcado em 1864 pela iniciativa da Sociedade Bíblica de Londres, que já antes havia enviado catecismos e livros, ao abrir em Lisboa, na R. dos Fanqueiros, um depósito das suas publicações. Para a difusão recrutaram prosélitos, o que logo provocou veemente denúncia da parte católica, estampada sem descanso na imprensa afeta. O Lazarista P.<sup>e</sup> Sena Freitas, vigoroso polemista coevo, aproveitou, *e.g.*, as afirmações de *lord* Shafetesbury, um dos principais impulsionadores dessa organização protestante, para, em 1875, sob o título “Programação da Bíblia”, contestar, na Semana Religiosa Bracarense, órgão officioso da Diocese, que tais traduções bíblicas exportadas de Inglaterra fossem “obra intelectual”, como pretendiam os autores, pois, em geral, eram péssimas e deturpavam o sentido do texto sagrado. De facto, estas versões não mereciam a aprovação da hierarquia católica. Desta circunstância nasceu a insistente

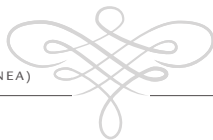


D. Américo Ferreira dos Santos Silva  
(1830-1899).

advertência aos fiéis para verificarem se as edições da Bíblia que lhes chegavam às mãos traziam o *nihil obstat* do prelado diocesano do lugar da impressão, dado circularem volumes de origem protestante. Assim sucedia com a tradução portuguesa seiscentista do P.<sup>o</sup> João Ferreira de Almeida, que no Oriente apostataria, a qual não incluía os livros designados deuterocanônicos, e com a do teólogo iluminista P.<sup>o</sup> Pereira de Figueiredo, Oratoriano da época pombalina. Acerca das falsificadas Bíblias abriu-se acesa polémica, que fez correr muita tinta dos lados evangélico e católico em jornais e folhetos de propaganda. Fortunato de Almeida escreve que os protestantes “começaram a usar a versão do Padre António Maria Pereira de Figueiredo, mutilada e sem notas” (ALMEIDA, 1968-1970, II-III). No entanto, os exemplares que se pretendiam distribuir em Angra de Heroísmo, em 1840 e 1842, possuíam, ao que pode ser comprovado, os textos integrais. De notar que a versão corrente do sacerdote da Congregação

do Oratório, em corretíssimo vernáculo, ostentava a indicação: “Da edição aprovada em 1842 pela Rainha D. Maria II com a consulta do Patriarca Arcebispo eleito de Lisboa”. Sabe-se que, entre 1809 e 1902, foram publicadas pela Sociedade Bíblica de Londres, em Inglaterra e em Portugal, 221.342 exemplares da Bíblia, e ainda 492.420 só do Novo Testamento, e 930.275 dos Evangelhos, das Epístolas e dos Atos dos Apóstolos, em separado.

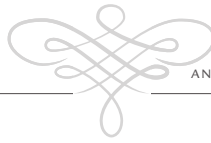
O segundo facto residiu no impacto que teve na religiosidade das populações o decreto de 30 de maio de 1834, que acarretou a extinção de 356 comunidades de frades e monges, cifrando-se em 5061 o número de religiosos professos tornados egressos, cuja maioria se transformou em clero diocesano, embora não poucos vagueassem de Norte a Sul do país, com liberdades fáceis de conjeturar. Os dogmas definidos por Pio IX, a juntar à publicação do *Syllabus* (1864) e da encíclica *Quanta Cura*, levaram a forte reação contra o designado ultramontanismo religioso que conduziu à secessão de diminuta fração de fiéis e ministros sagrados que, mantendo a denominação católica, instituíram uma comunidade eclesial autónoma com hierarquia e culto desligados da comunhão romana. Nasceu, desta forma, a Igreja Lusitana Católica Apostólica Evangélica, de rito episcopaliano e, em 1880, de ligação anglicana. A proliferação de lugares de culto protestante oferecia também oportunidade para se recrutarem pastores entre os clérigos portugueses que iam deixando o catolicismo. Na déc. de 70, foram notórias as defeções de sacerdotes que passaram para as confissões protestantes, com o subsequente abandono do celibato e a opção pelo casamento civil. A imprensa ia dando conta de vários, pertencentes às Dioceses de Lisboa, do Porto, de Coimbra e da província: os presbíteros João Joaquim da Costa



e Almeida, José Inácio Pinheiro, Manuel Jerónimo Cordeiro, António Ferreira de Miranda, Manuel António Pereira Júnior, António Ribeiro de Melo, José Joaquim Rechouso, José Nunes Chaves, Manuel dos Santos Carvalho, Henrique Ribeiro Ferreira de Albuquerque, Guilherme Dias e Joaquim dos Santos Figueiredo, os três últimos conceituados oradores sagrados. Em 1892, a apostasia do P.<sup>o</sup> Henrique Ribeiro, viseense e irmão do ministro do Reino, o poeta Tomás Ribeiro, tivera mesmo repercussão no Porto, onde subia ao púlpito com frequência. Contribuíra para badalar o caso, a defendê-lo, a apreciação de Camilo, estampada no preâmbulo da nova edição do poema “A delfina do mal”, que Tomás Ribeiro dedicara ao irmão em 1868, aproveitando para justificá-lo. Podia haver, subjacente à atitude da maioria dos ex-padres, a intenção de encontrar meios de sobrevivência, descompensados que se viram pelo abandono do ministério religioso, e a de tentarem obter, por intermédio do casamento civil, a legalização oficial de suas assumidas uniões conjugais e a legitimação dos filhos – tinham família a sustentar. A reação católica de condenação e repúdio, estigmatizando a deserção como sacrilégio e escândalo, repercutiu-se na imprensa afeta, nas pastorais dos prelados de Lisboa, de Braga, de Coimbra, de Beja, da Guarda, de Lamego e de Viseu, e em intervenções de parlamentares.

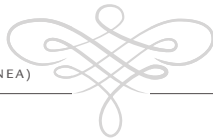
A intensificação do proselitismo das confissões evangélicas, bem evidenciado na abertura de locais de culto na região portuense – a episcopaliana do Salvador, a metodista do Mirante e a presbiteriana do Torne –, originou a publicação da polémica e assaz extensa “Instrução pastoral sobre o protestantismo”, datada de 30 de setembro de 1878, do bispo portuense cardeal D. Américo Ferreira dos Santos Silva (1871-1899), que verbera a

mencionada defeção de padres católicos e a tendenciosa propaganda bíblica reformista patente na supressão de livros, passagens e na deturpação de textos da Sagrada Escritura, vertidos a seu modo por contrários às suas opiniões. Remetida aos párocos, a fim de ser lida na íntegra durante a estação das missas conventuais, constitui um extenso texto doutrinário, dividido em quatro partes e 35 parágrafos, onde se faz uma apologia do catolicismo, se refuta o princípio do livre exame e se denunciam os principais erros e males da heresia protestante. Por detrás de um intuito notoriamente comedido, mais preventiva que combativa, a *Instrução Pastoral* obedecia à imperiosa necessidade de marcar posição pública face ao avanço do evangelismo no coração da Diocese e a dois concomitantes problemas na circunstância associados: o escândalo da deserção de padres católicos para ministros do culto de Igrejas reformadas e o ostensivo abandono do celibato, coonestado pelo casamento civil. Numa referência explícita ao bispado portuense até então livre de semelhante contágio, assinala a penetração de uma dessas seitas reformadas que, “protegida pela cumplicidade de alguns, favorecida pela ignorância ou indiferentismo de muitos, à sombra da tolerância de todos, vai pouco a pouco e com mão oculta disseminando os seus erros”. E acrescenta, em tom de lamentação, à vista do inquietante quadro: “Menos ditoso do que os nossos antecessores, já não contamos como eles, quantos diocesanos, outras tantas ovelhas do nosso retil, outros tantos filhos da igreja católica; e quis Deus experimentar-nos e permitir que aos incessantes trabalhos do episcopado portuense acrescesse agora a atribulação moral de vermos que o indicioso e incansável adversário nos vai arrebatando número já grande de fiéis, levados uns na melhor boa-fé, arrastados outros



sabe Deus por que meios”. Apontando, como motivo desta ofensiva, os milhares de conversões anuais “ao catolicismo na Alemanha, na Inglaterra, nos Estados Unidos da América, onde o protestantismo imperava altivo”, vê-a como tentativa de compensação de quem entende “por boa represália contra a igreja Católica subtrair-lhe os seus fiéis portugueses”. Adverte, em claro aviso ao governo, que a dimensão política da rutura desta unidade dos espíritos pela crença não respeita só à religião, mas também ao Estado, pois “a ambos presta relevante serviço quem concorre para que os filhos da mesma pátria o sejam também da mesma Igreja”, doutrina aliás consagrada na Lei Fundamental do país, “quando declara que ‘a religião católica apostólica romana é a religião do Estado’”. Sem deixar de reconhecer “as exímias qualidades com que muitos dos protestantes se tornam recomendáveis e merecedores de estima”, deplora a atitude e dúvida da seriedade dos – em seu cômputo, poucos – ex-sacerdotes diocesanos que repudiaram o grémio eclesial a que pertenciam. Aludindo em geral a todos e aos que diretamente conhecia, respeitantes ao bispado do Porto, o prelado desta Diocese, na sua pastoral de 1878, trata-os de “desgraçados perjuros que levaram para o arraial inimigo o sacerdócio de nós recebido”, acrescentando: “não nos consente a nossa fé que acreditemos na convicção deles; não nos importa a torpeza dos motivos do seu proceder; não lastimamos a perda desses trânsfugas, nem invejamos a outrem por certo à Igreja Lusitana a aquisição deles: consigo mesmo levam o merecido castigo no desprezo da sua consciência e da dos próprios que os captaram”. O intento do documento pastoral, que *Instrução* se denomina, é tão-só animar a vontade e iluminar o entendimento dos diocesanos a fim de se preservarem do contágio

e “repelirem qualquer insidiosa tentativa” de “decrépitadas doutrinas, apregoadas como novas”, semeadas por estrangeiros que ignoram a língua, usos e costumes, índole, carácter e inabalável fidelidade dos Portugueses. Se as expressões dicotómicas são afirmações dogmáticas inequívocas, não poderá passar despercebida uma nota de ressaibo moderno, a refletir o influxo da mentalidade liberal coeva na rejeição explícita de meios coercitivos para atalhar o mal. Além disso, recusa invocar a observância da lei do Estado em defesa da religião, por contrariar a “homenagem a Deus o culto que não é voluntário e livre”, e porque ia alentar o adversário a entrincheirar-se “no presumido baluarte da liberdade da crença e inviolável direito da pessoa humana”. Prefere o recurso à prece e à persuasão, ou seja, ao confronto dialogante. A segunda parte é consagrada à “Defesa da autoridade da Igreja Católica”, que, em 18 séculos de existência, se tem mantido una – o mesmo símbolo de fé, sacramentos, pastores e um só chefe espiritual –, santa, católica e apostólica. A terceira destina-se à “Refutação do erro fundamental do protestantismo: o livre exame”, que considera ilusória verdade, pois, onde há liberdade de exame, de crenças e obras, há por certo falsidade. A quarta e última versa sobre a “Refutação dos principais erros do protestantismo: males que eles produzem”, que pormenoriza no que respeita à presença real de Cristo na eucaristia; ao culto mariano, dos santos e à veneração das imagens; à existência do Purgatório e à necessidade de sufrágios pelos defuntos; à confissão sacramental; à indissolubilidade do matrimónio e à rejeição do divórcio; ao sacerdócio ministerial e ao celibato. Tudo é passado pelo crivo da controvérsia, num pautar dicotómico: Igreja e seita, verdade e erro, divino e humano, sagrado e profano. Na “Exortação

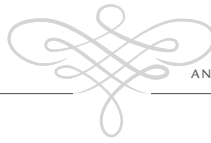


final”, pretende alertar os sentimentos religiosos dos diocesanos, estimular os deveres dos pastores e, como meios privilegiados para combater o protestantismo, incrementar a pregação, a catequese e o ensino confessional católico nas escolas.

O teor polémico que impregnava o documento prelatício provocou a saída de um folheto sob o título de *Resposta Que à Instrução Pastoral do Ex.<sup>mo</sup> Bispo do Porto, D. Américo Dá o Padre Guilherme Dias*, posto de imediato a circular. O autor (c. 1844-1907), que fora sacerdote católico e pregador de nomeada, era, desde 1875, ministro da Igreja Metodista, em que entrara pela mão de Diogo Cassels, após fazer a sua abjuração pública na capela evangélica do Torne, em Vila Nova de Gaia, onde se mantinha. Invoca, como razão para entrar nesta polémica doutrinária que o constrange, pois sente o melindre da sua “situação individual de filho de pais, cujas crenças religiosas ainda infelizmente se circunscrevem e limitam na esfera da igreja romana”, o sentimento de “legítima e justa defesa”, convicto dos “erros do romanismo [e das] verdades do protestantismo” e despido do receio de que o escrito sirva de arma para alimentar a perseguição contra si. Move-o, ainda, o propósito de dizer os “porquês” da sua separação da Igreja Romana, que afirma haverem sido doutrinários e porrem em perigo a salvação eterna, tais os professados por uma “seita que desde séculos tem mentido ao mundo em nome de Cristo”. Estava lançado o braço de ferro, ao denunciar a Igreja Católica como instituição puramente humana e carente de ortodoxia à luz do evangelho, em pontos como: a supremacia e infalibilidade do papa, o direito na interpretação da Bíblia, a tradição para provar verdades de fé, a aceitação dos livros deuterocanônicos como inspirados, os sete sacramentos, a justificação pelas obras, a alienação da

propiciação feita por Jesus, o Purgatório e as indulgências, o celibato eclesiástico – ensinamentos abusivos, a ponto de o seu evangelho ter “apenas de divino só o nome”. Repele com veemência o facto de se ter pessoalmente deixado tentar pela “retribuição anual de centenas de libras [em troca de seus] trabalhos evangélicos [ou pelas] vantagens” encontradas no seu casamento, pois antes e só o impeliu “o abandono do erro pela verdade”. No mais, insistindo que o bispo divagou e não provou, tenta, *pari passu*, responder aos itens da pastoral, agrupando-os em dois pontos: “Pureza da autoridade da Igreja Catholica” (§§ 5-20) e “Refutação dos principaes erros do protestantismo: males que elles produzem” (§§ 21-31). Existe um abismo, conclui, a separar o protestantismo da Igreja Católica, que se afastou das raízes do cristianismo, não sendo de “estranhar-se ao romanismo as suas aberrações teológicas, os seus desvarios disciplinares, e as prepotências, que no exercício da sua autoridade originaram o seu descrédito e o seu desprezo”.

A tréplica do lado contrário, na defesa da posição impugnada e na reposição dos pontos doutrinários controvertidos, partiu do mais temível e credenciado polemista católico da segunda metade do séc. XIX, o polígrafo e pregador lazarista P.<sup>o</sup> José Joaquim Sena Freitas (1840-1913), com o opúsculo *Crítica à Crítica ou Duas Palavras de Resposta ao Folheto do S<sup>nr</sup> Padre Guilherme Dias acerca da Instrução Pastoral do Ex.<sup>mo</sup> S<sup>nr</sup> D. Américo, Bispo do Porto*, de truculenta prosa, polvilhada de ironias e argumentos *ad hominem*, envolta numa roupagem literária rica de imagens, citações e evocações comprovativas, à maneira da retórica do púlpito, estadeando abundante erudição bíblica e patristica. Face à notável pastoral, considera “libelo difamatório” o escrito de Guilherme Dias, “ex-português” e “ex-sacerdote”.



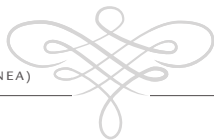
Tomando a refutação como moeda falsa, e folheto sem valor, “cuja redação a má fé entrelinhou a cada passo”, de um padre apóstata, põe-lhe em dúvida a paternidade da autoria, por não o considerar “dele, mas de outro *in sacris*, que já vai no período de larva ou de crisálida, e em breve será ministro da seita”. O fio do discurso – que não pusera “a mira em responder a todos os sofismas que nele pululam”, para não lhes dar a relevância que sem dúvida não têm nem engrossar desnecessariamente um trabalho que, para atingir o seu fito, não carece, com certeza, de maior fôlego – pretende ser tanto mais contundente quanto curto para se tornar “precisamente mais convidativo”. Move-o ver a Igreja Católica ultrajada pela falsidade e calúnia. Espraia a confutação em 12 capítulos, mais um sonho, aliás uma imaginária entrevista, e uma conclusão, enveredando, sem largar a análise teológica, por uma argumentação apologética baseada nos testemunhos dos próprios fautores do protestantismo e incrédulos de nomeada com o mimoseio de adjetivações mordazes. O recurso a fictícia entrevista, sob o disfarce de sonho, como acontecida com Guilherme Dias no portuense hotel Bragança, é pretexto para cravar mais alfinetadas críticas no evangelismo reformista: à difusão da mensagem religiosa pela pregação que, ao tempo, os protestantes faziam por meio de panfletos, enquanto os católicos se mantêm fiéis ao anacrônico recurso das missões e dos sermões de “levantar berreiro”; à edição vulgarizada da Bíblia, traduzida pelo P.<sup>o</sup> António Pereira de Figueiredo, como fonte de fé; às seitas saídas da Reforma; ao seu casamento com uma atriz de teatro. Ao concluir, zurze sem complacência a estadia do ex-padre em Pernambuco, antes de ingressar na Igreja Metodista, que “matou o padre e engendrou o apóstata”, sustentando ter apenas a intenção de ata-

car “o escrito de preferência ao escritor, e a seita de preferência ao sectário”.

Acabou, ainda, por entrar na polémica o já mencionado Rev. Robert Reid Kalley, que, em três artigos publicados no jornal evangélico *A Reforma*, de janeiro e fevereiro de 1879, em estilo de “Carta a um amigo”, se serve das epístolas paulinas para demonstrar que o bispo do Porto distorce o que o apóstolo ensina, detendo-se em particular na difusão da Sagrada Escritura e na edição das denominadas “Bíblias falsificadas”; no culto da Virgem Maria; no Purgatório e nas missas de sufrágio; no perdão dos pecados pelo sacramento da confissão; no culto das imagens dos santos; no dinheiro e no poder eclesiástico.

Não se limitaram, porém, a ser estes os interventores diretos na polémica provocada pela *Instrução Pastoral* de D. Américo, pois, perante as respostas de Guilherme Dias e Kalley, o corpo docente do Curso Teológico do Seminário do Porto, reunido extraordinariamente em fevereiro de 1879, resolveu contestar as duas referidas críticas evangélicas e defender o documento episcopal, cuja doutrina, completamente ortodoxa, era também professada por aquela douta instituição, que desta forma se solidarizava com o seu prelado. Para o efeito, foi confiada ao Cón. Manoel Felipe Coelho (1864-1926), arcepreste da Sé e professor no Seminário Maior de Nossa Senhora da Conceição, a incumbência de, em nome dos colegas e como mais antigo, elaborar a contestação que logo saiu impressa com o título de *Refutação das Principaes Objecções d’Alguns Protestantes contra a Instrução do Exmo Snr D. Américo, Bispo do Porto*, um opúsculo de quase centena e meia de páginas, pouco conhecido. Distribui-se o texto por 17 capítulos não numerados, mas subintitulados, de desigual extensão. O tom mantém-se dentro de uma moderada contenção,





sem excessos de linguagem nem as expressões de agressiva contundência em que o escrito do P.<sup>c</sup> Sena Freitas era fértil. A preocupação de conservar o debate ao nível de um confronto doutrinário-teológico é notória. A sua condição de docente da especialidade, familiarizado com os temas controversos, fazia-o sentir-se mais à vontade na polémica. Saliente-se que não vê necessidade de maior liberdade de culto, aliás “um predicado próprio só da religião verdadeira e de nenhuma outra”, por poder “significar ceticismo, indiferença religiosa, ou um cálculo”, dado que a existente já permitiu o que se tornou notório: “dentro dos muros do Porto o primeiro templo protestante foi construído à beira do Campo Pequeno, onde um alto muro, que por esse lado o guarnece, lhe deixa ver de fora as cimalhas e o telhado apenas. Ergue-se ultimamente na Praça Coronel Pacheco, e quão diferente é o seu público aspeto! Ei-lo lá está o Protestantismo, debruçado sobre o parapeito, que suas mãos conseguiram abater mais, a fazer propaganda, e impaciente à espera da noite da liberdade de cultos”. E, contrafeito, resigna-se a admitir o que a lei apenas tolera, porque “cumpre absolutamente às nações abraçar e defender [como] única religião” o catolicismo, acentuando: “Sejam muito embora permitidos os outros cultos; pois que nos organismos do direito público e do internacional, onde os indivíduos e os povos figuram como outros tantos membros da grande humanidade, não devem ser excluídos do território em que residem ou transitam, os cidadãos e estrangeiros, pelo simples facto de não professarem a religião do Estado, e pertencerem a comunhões religiosas diversas. Vale mais ter alguma religião do que não seguir nenhuma. O Estado, porém, não deve conceder aos cultos bastardos e falsos uma representação pública, mas,

para me servir dos termos da nossa Carta fundamental, só um exercício ‘doméstico particular, em casas para isso destinadas, sem forma alguma exterior de templo’”. Natural curiosidade desperta, por serem dois pontos de sempre acesa controvérsia, ver a atenção dada à confissão auricular e ao celibato eclesiástico, inerente ao voto de castidade pronunciado pelos clérigos seculares e regulares. O restante, em jeito de conclusão, é uma apologia da religião católica e da sua benéfica ação na sociedade coeva. Não lhe passa sem menção que “as conversões dos católicos multiplicam-se e os limites da Igreja Romana alargam-se na Inglaterra e nos Estados unidos da América”, constituindo a “certeza da sua origem divina”. Em síntese, poderá ver-se que, em seu contexto histórico, a importância desta polémica entre católicos e protestantes, a primeira de algum fôlego, até pelo nível social, pela craveira intelectual e pela posição dos intervenientes, reside na circunstância de expressar a reação oficial e hierárquica da religião maioritária nos primórdios do incremento do protestantismo no Porto e de constituir um significativo debate entre clérigos de formação teológica bebida nas mesmas fontes, mas com opções confessionais diferentes. E, sobretudo, acaba por ser um valioso indicador conjuntural da assimilação doutrinária do reformismo evangélico por um culto ex-presbítero romano e ministro metodista converso, bem como da forma como era utilizada apologeticamente num debate público na imprensa, reflexo por certo do que se processaria, de ordinário, na catequese e pregação confinadas ao interior dos templos.

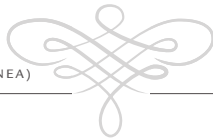
O terceiro facto a equacionar centra-se no Último de 1890, considerado pela nação inteira uma odiosa e ultrajante afronta da Inglaterra, de crença esmagadoramente protestante e sua mais velha



Guilherme Dias (1844-1907).

aliada. Corria mesmo que fora sugerido por um bispo anglicano da mesma nacionalidade, missionando nas regiões do Norte de Moçambique, cobiçadas pelo imperialismo britânico. Apesar das reiteradas garantias do Governo português de respeito pelas missões e interesses ingleses nas regiões do Niassa e do Chire, em notas diplomáticas de 17 a 19 de novembro de 1889, era espalhada na Europa a notícia de que a tribo dos Macololos havia atacado as forças lusas. Passado um mês, o bispo anglicano Smithyes enviava para Inglaterra um relatório com a acusação de que o Maj. Serpa Pinto havia intimidado pela força aquela tribo que a Coroa inglesa tomara sob a sua proteção. Tanto bastou para que a imprensa da Grã-Bretanha lançasse contra Portugal um violento ataque que foi o pretexto de uma nota apresentada, a 18 de dezembro, por George G. Petre, encarregado da delegação do seu país em Lisboa, a Barros Gomes, ministro dos Negócios Estrangeiros. As relações entre os dois Governos tornaram-se tensas e, a 11 de janeiro de 1890, era entregue o Ultimato britânico. Conheci-

do o texto diplomático enviado, logo se gerou uma onda exaltada de protesto, o que serviu para intensificar a hostilidade da maioria católica à colônia inglesa e ao protestantismo, como é saliente nas pastorais e nos documentos diocesanos dos prelados residenciais. De resto, a progressiva difusão do credo evangélico, sobretudo através da propaganda da Sociedade Bíblica de Londres, logo foi conotada com as intenções do Ultimato. A indignação subiu também alto nas colunas da imprensa semanal e diária, com relevo para o influente quotidiano católico portuense *A Palavra*, redigido em grande parte por eclesiásticos. A título exemplificativo, leia-se o artigo de 2 de janeiro de 1890, “O britanismo”, da pena do conde Samodães, que constitui uma veemente denúncia do proselitismo protestante verificado na metrópole e no ultramar. A acusação baseia-se em ocorrências factuais que cita, aduzindo ter visto Ingleses a pronunciar conferências públicas anticatólicas e a “espalhar livros e derramar sementes de erro”. Na sequência deste clima, em 1893, na Câmara dos Pares, D. António Mendes Belo, então bispo do Algarve e futuro cardeal patriarca, tem uma intervenção de contundente ataque ao protestantismo. Nos finais do séc. XIX, quando se tornou mais rara a violência física e persistia a virulência verbal recíproca, a imprensa protestante queixava-se da guerra desleal que lhes fazia a hierarquia católica. O metropolitano de Lisboa era acusado, em *O Evangelista* de 15 de setembro de 1899, de aproveitar as cartas pastorais “para ferir injustamente a Igreja reformada” e de ter concedido aprovação eclesiástica a um livro publicado em Peniche, onde se dizia: os que “pregam o Protestantismo são [...] uns vadios, uns perdidos, e preguiçosos entregues a todos os vícios, e os que o seguem uns ignorantes, ou mulheres de mau viver, etc.”, acrescentando

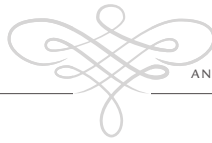


que alguns eram atraídos ao evangelismo pelo aliciante de o livre-arbítrio se unir “perfeitamente com o amor livre, e as mãos livres e viva a liberdade”, o que tornava os protestantes “mil vezes piores que os ladrões de estrada, que os salteadores e assassinos”.

Entretanto, encontram-se reações de antiprotestantismo vindas de credenciados missionários e governantes portugueses que passaram por Angola e Moçambique, na segunda metade do séc. XIX, no desempenho das suas atividades. Ao compulsar-se escritos e documentos oficiais de suas lavras, rastreiam-se observações elucidativas sobre o que pensavam de métodos e intenções dos agentes religiosos protestantes. O célebre bispo D. António Barroso (1854-1918) – que, sacerdote de 26 anos, foi enviado para o Congo a fim de restaurar as outrora pujantes missões católicas aí existentes – não esconde o juízo que lhe merecia essa atuação proselitica. A época era, com efeito, de fortíssimo pendor colonialista europeu no continente africano, coberto pelas deliberações da Conferência de Berlim de 1855 e pelas grandes viagens científicas, apoiadas política e economicamente por Ingleses, Franceses e Alemães, a que acabou por juntar-se o notável e empenhado contributo português de natureza afim, embora com modestíssimos recursos logísticos.

No primeiro relatório de 15 de junho de 1881, para D. Fr. José Sebastião Neto, prelado de Angola e futuro cardeal-patriarca, enviado de São Salvador do Congo, o P.<sup>c</sup> António Barroso dá conta da concorrência que à escola católica “lhe faz a protestante que apesar de não ser pública, nem por isso deixa de existir, emanando dela, natural e logicamente, consequências que não podem ser favoráveis nem ao catolicismo nem a Portugal”, chegado a pensar que, se abandonas-

sem o terreno, “seria um bem incontesteável” (BRÁSIO, 1956, 8-10). O bispo que com ele viera na mesma data e o destinara mais dois companheiros à missão do Congo, ao escrever ao então governador-geral de Angola, logo a 11 de novembro de 1880, temia que eles se retirassem, sem glória para a Religião nem para a Pátria”, perante as dificuldades encontradas para se aguentarem, e ante a irrisão dos “Missionários protestantes, cujas vistas são, como não desconhece o Governo, a evangelização protestante e mais alguma coisa” (*Id., Ibid.*, 349). Por seu lado, conforme informa no relatório à Estação Naval de Angola, de 2 de março de 1881, o segundo-tenente Carlos Cândido dos Reis, comandante em serviço na canhoneira *Bengo*, que transportara os missionários portugueses, havia, no terreno, duas missões protestantes, a Petit Congo Mission e a Livingstone Zuland Mission, ligadas a São Salvador do Congo: “Estas duas Missões fazem tudo, menos missionar; são viajantes enfatizáveis, exploradores geógrafos, tudo quanto quiserem menos missionários. Enquanto à influência e prestígio que estas Missões têm sobre o indígena, pode-se avaliar pelos factos que acima deixo expostos. Assim que acabam as fazendas [para pagamento aos príncipes cujos territórios atravessam], têm imediatamente de retroceder, porque os príncipes do interior nem mesmo lhes aceitam *mokanda* como pagamento; isto quer dizer que têm menos crédito que qualquer aviado, que com um lápis e papel pode dirigir-se onde quiser, sem encontrar dificuldades” (*Id., Ibid.*, 361). No relatório circunstanciado, oito dias depois, do comandante da *Bengo*, capitão de mar e guerra João Ricardo Barreto Mena, remetido ao governador-geral de Angola, aquele detinha-se a falar das missões a operar no Congo português e, em particular, na missão protestante de São

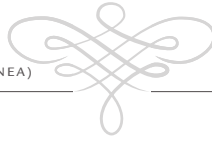


Salvador, de que era superior o Rev. Combe, que agia conforme as instruções recebidas, e o oficial luso expressa: “As Missões protestantes têm, pode-se afirmá-lo com afoiteza, três fins distintos, a saber: político, científico e religioso. A qual destes fins se dedicam mais? Difícil é dizê-lo. A qual menos? Ao religioso, com toda a certeza. Faziam, quando em São Salvador, várias e frequentes excursões aos povos vizinhos, e nestes levavam sempre os instrumentos, cujo nome não nos soube dizer o nosso informador (o Rei do Congo), como facilmente se acreditará, mas que pela descrição (?) que deles nos fez, eram empregados em levantamentos topográficos; faziam, além disso, frequentes observações astronômicas. Pelo que respeita ao fim *político-religioso*, tentaram por vezes converter o Rei do Congo à religião protestante, conforme ele próprio nos contou, insinuando-lhe que era absurda a adoração dos Santos, pois nada mais eram que uns bonecos de madeira; ao que ele, Rei, respondeu com a seguinte pergunta: e para que veneram os senhores o retrato da Rainha Vitória, que lá têm em casa? Ele nada mais é, também, que um boneco. Por outra ocasião quiseram-lhe tomar medida à cabeça para, diziam eles, mandarem fazer uma coroa inglesa e ofereceram-lha; a isto se recusou formalmente o Rei do Congo”. Acrescentava que, quando chegaram, logo trataram de construir residência própria sem se importarem de licença da autoridade portuguesa, aproveitando-se do “muro de uma ruína e pedra de outras igrejas”. E, irônico, remata: “Parece pois concluir-se do que fica expendido, que os bons missionários frequente[m]ente se distraem das suas contemplações místicas para se ocuparem das coisas terrestres” (*Id., Ibid.*, 368). Por seu lado, o guarda-marinha João Augusto da Mota e Sousa, de bordo da corveta *Duque da Terceira*, ancorada no porto de

Luanda, no relatório de 14 de março de 1881, estranha a itinerância, na região de soberania lusa, da dita missão protestante e a “coincidência esquisita entre os avanços dos trabalhos de Stanley e o deslocamento mais para o interior da sede da Missão”. A escola que possuem para “educação religiosa” das crianças negras, embora com limitada frequência de alunos, observa, “foi sempre para os missionários de interesse secundário”; o que, no entanto, “dá lugar a sérias e bem fundadas suspeitas” sobre os verdadeiros fins desses missionários protestantes (*Id., Ibid.*, 374-375). Em ofício de 12 de setembro de 1882, enviado para Lisboa ao ministro do Ultramar, o prelado de Angola e Congo, D. Fr. José Sebastião Neto, pede-lhe que apresse o embarque de dois, “mais prudentes e inteligentes”, dos quatro (novos) missionários de Cernache, que lhe

#### D. António Barroso (1854-1918).



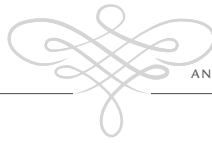


consta estarem habilitados e prontos, a fim de “procederem com acerto em face da Missão protestante, que procura desprestigiar-nos por todos os modos e com um Rei ambicioso, que especula com Portugueses e estrangeiros”. E, porque “a missão protestante chama para junto de si mestras protestantes”, é preciso que a missão católica crie igualmente escolas do sexo feminino, dirigidas por Irmãs da Caridade “competentes pelo espírito que as anima” (*Id., Ibid.*, 389).

Com a frieza que o banal realismo político dita, o governador-geral de Angola, que geria a colônia de 1892 a 1893, escrevia no relatório para o Ministério do Ultramar: “Os missionários protestantes do Congo, bastante inteligentes para perceberem quanto os nossos ganharam terreno no espírito do Rei, o que sucedeu logo que escutei o caminho dos presentes, que os ingleses havia muito exploravam, e que pudemos chamar a nós os filhos, e principalmente o D. Álvaro que nomeei professor de instrução primária”. Em resposta, protestavam com intrigas junto do cônsul inglês que, sendo de origem judaica, os aborrecia, e, por isso, não lhes ligava importância. Contudo, perante “as doutrinas dos missionários portugueses, que pretendiam obstar à propaganda protestante, aconselhando o Rei do Congo a que excluísse dos seus estados os missionários que não fossem católicos”, o governador recomendava a suspensão da “prédica de tais doutrinas, perfeitamente opostas ao que manda a Carta Constitucional da Monarquia, e que completamente nos desacreditavam à face das nações cultas da Europa” (*Id., Ibid.*, 426). No ofício de 25 de agosto de 1886 para o bispo de Angola, D. António Leitão de Castro, o P.<sup>c</sup> António Barroso menciona a oposição crescente que a missão católica congolosa continua a sentir da parte das missões anabatistas, nas áreas da saúde e

educação feminina: “A missão Anabatista aqui estabelecida, muito anterior à nossa, conta atualmente quatro membros, um dos quais médico para serviço sanitário e uma mulher para o ensino das raparigas indígenas, tendo já algumas alunas, ainda que felizmente poucas”. E acrescenta: “Como V. Ex.<sup>a</sup>. Rev.<sup>ma</sup> poderá imaginar, fazem uma propaganda muito ativa e se não têm conseguido muitos prosélitos firmes, conseguem tornar este povo suficientemente indiferente para se não importarem com religião alguma; é consequência lógica de duas Missões de carácter inteiramente contrário, não só religioso, mas também político” (*Id., Ibid.*, 482). Por sua vez, em ofício de 14 de março de 1887 para o ministro das Colônias, o governador de Angola, Guilherme Augusto Brito Capelo, refere-lhe a gravidade da falta de mais missionários católicos e de pessoal habilitado, “com grande prejuízo da religião e do domínio de Portugal”, no sertão da província, “principalmente no Norte, onde a nossa influência é por todos os modos combatida, tanto pelos padres das missões protestantes, como pelos negociantes estrangeiros, que nos caluniam e se esforçam por indispor o indígena contra o domínio português, ao qual não desejam estar sujeitos” (*Id., Ibid.*, 503). Vai no mesmo sentido o então bispo de Angola, que, no ofício ao ministro da Marinha, de 20 de fevereiro de 1889, exalta a ação do P.<sup>c</sup> António Barroso e dos seus companheiros no confronto “com os opulentos missionários protestantes, cuja propaganda era mais política do que religiosa” (*Id., Ibid.*, 529).

No artigo “Um ano no Congo (1.5.1885-1.5.1886)”, publicado em 1889 na revista espiritana *Portugal em África*, o governador do Congo, Jaime Pereira de Sampaio Forjaz de Serpa Pimentel, ao traçar a situação missionária naquela região angolana, sublinha a atividade anticatólica e

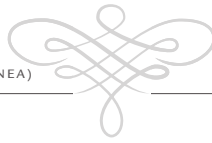


antiportuguesa dos protestantes – membros da Baptist Missionary Society e da London Missionary Society – logo a seguir à primeira expedição de Stanley, dispondo de numeroso pessoal, de largas competências profissionais e científicas, ao serviço, primordialmente, dos interesses políticos e económicos da Coroa inglesa, sob a capa de um proselitismo religioso. E, citando o relatório de 25 de setembro de 1885, que enviara para a metrópole, dizia: “Vejo diante de mim essas missões protestantes, com religião sem dogmas, sem mistérios, sem filosofia, sem abstração, sem misticismo, sem austeridade, religião para inteligências acanhadas e para povos de costumes naturais, e vejo-as, para mal nosso, trabalhando com coesão e disciplina, e reagindo na sombra contra a soberania portuguesa” (*Id., Ibid.*, 656).

### PREGAÇÃO POPULAR, PANFLETISMO E IMPRENSA PERIÓDICA

O combate antievangélico estava presente na pregação levada aos meios rurais e urbanos, no âmbito das denominadas missões do interior, que eram alimentadas com exacerbado zelo por religiosos egressos. E manteve-se, ao longo das últimas décadas do séc. XIX e das primeiras do séc. XX, integrado nos exercícios de piedade que se estimulavam no prolongamento desta atividade pastoral. Os fiéis, antes da “missa de alva”, eram convidados a momentos de reflexão, após ouvirem breves leituras em voz alta destinadas aos crentes reunidos, sendo a maioria deles analfabetos. A utilidade de um manual adequado para esse fim é patenteada pelo impressionante sucesso de *A Missão Abreviada*, referenciada por Camilo, da autoria do P.º Manuel José Gonçalves do Couto (1819-1897), que correu as regiões minhotas e transmontanas durante larguíssimos anos, estando entregue àquele ministério apostólico.

Saída pela primeira vez em 1859, a sua difusão surpreende, perfazendo o total das suas 15 edições, por volta de 1904, mais de 100.000 exemplares, de forma a poder considerar-se o livro português de maior tiragem até então. Do formato de um devocionário a exceder 600 páginas, esta “Bíblia das aldeias”, de acentuado rigor jansenista, destinava-se a “despertar os descuidados, converter os pecadores, e sustentar os frutos das missões”. Presente em muitos lares de praticantes católicos, inclui o volumeto, a partir da edição de 1870, duas instruções, a 74.<sup>a</sup> e 75.<sup>a</sup> – depois com outra numeração, mas sempre seguidas –, intituladas “Contra os protestantes” e “As Bíblias protestantes”. As condenações atemorizadoras contidas não deixariam de se gravar, dada a sua linearidade, na memória dos leitores e ouvintes a quem tais páginas se dirigiam. Alerta a primeira para a dicotomia entre as duas religiões cristãs: o que “a Igreja Católica afirma, o protestante nega”, no que respeita aos pontos de fé. Afirma-se que o protestantismo é “uma desorganização de toda a ordem”, cuja divisão “em mil pequenas seitas, que se anatematizam umas às outras, e só concordando em seu ódio à Igreja Católica”, do que resulta ser “uma anarquia religiosa”. Rejeita, como “regra fundamental da Fé, [...] o ensino infalível e autoridade divina do Papa e dos Bispos”; “não tem crenças, tem opiniões, e essas variáveis como ele mesmo; por isso é que entre os protestantes são tantas as religiões, quantas as cabeças, e cada cabeça pode mudar dela todos os dias”; repudia, ainda, “tudo quanto há de consolador, terno e afetuoso na Religião, como a presença de Jesus Cristo no Santíssimo Sacramento, o tribunal da misericórdia e do perdão, a invocação da Santíssima Virgem e dos Santos”. A outra instrução abre lembrando pecar “mortalmente todo o católico, que *scienter* comprar, vender, ter, ou reter em

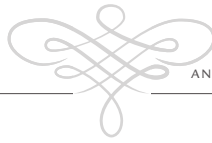


seu poder as bíblias protestantes, que são essas, que por esses vendilhões em toda a parte, nas cidades, nas vilas, e até nas aldeias, se vendem em grande abundância”, com “empenho e porfia”, e “pela barateza do seu preço, que nem sequer se pagam da encadernação”. Lembra que também são proibidas, porque a sua tradução corre sem a aprovação da Igreja, anotações tiradas dos santos padres e “varões doutos e católicos”, faltando-lhes “livros, versículos, e capítulos” da Vulgata latina. Adverte-se incorrer mesmo “em excomunhão maior *ipso facto*” quem “as defender, reputar, ou as tiver por verdadeiras; porque na verdade são heréticas, falsas e protestantes”. A intensidade com que os colportores as difundem a nada mais obedece do que a “de longe ir dispondo o povo para em tempo oportuno introduzir neste reino o protestantismo, que é uma religião falsa e depravada; é uma religião que veio do inferno e abre a porta a todos os vícios”. E, se é “cómoda para viver, para morrer é o diabo”, acrescenta a terminar a polémica invetiva de óbvia contundência apologética. Reflexo desta sanha católica contra as “Bíblias protestantes” pode verificar-se, por exemplo, no auto de fé feito na Covilhã em 1866, no governo de D. Manuel Martins Manso, bispo da Guarda (1858-1878), que o fora do Funchal (1850-1858), em que muitos exemplares foram queimados.

Semelhante ataque antiprotestante apresentava análogos contornos pela pena de outros eclesiásticos católicos, como, *e.g.*, nas publicações afins do Jesuíta Carlos João Rademaker (1826-1885), pregador popular, ao tempo de reconhecida nomeada. Editada em 1871, a sua novela edificante *A Viúva do Ministro* pretende retratar a história “exemplar” de um pastor protestante que deixou desamparada uma pobre mulher seduzida. Em breve recensão crítica à 2.<sup>a</sup> edição de

1938, o também Inaciano P.<sup>c</sup> Domingos Maurício escrevia: a protagonista, “que vivera na boa fé, volta à verdade, conquistada pela caridade dos católicos contra os quais nutrirá tantos preconceitos. A narrativa é um simples pretexto para expor, em forma atraente e leve, os principais erros do protestantismo e a respetiva refutação. Livro, a propósito, para muitos trabalhados pela propaganda herética”. O P.<sup>c</sup> Rademaker, que sempre se mostrou empenhado neste combate, fez sair, em 1879, na *Semana Religiosa Bracarense* – logo vertido em castelhano sob o patrocínio do bispo de Tui, e, dois anos depois, impresso em folheto pelo periódico vimaranense *Progresso Católico* –, o escrito “Vinte e cinco por cento aos cem disparates dos protestantes”, que, em 1951, alcançava a 6.<sup>a</sup> edição, a qual merecia do crítico da revista eclesiástica *Lumen* o seguinte comentário: “Nestas 30 páginas compendiou o seu autor o Sr. Padre Rademaker, S.J., vinte e cinco respostas, breves mas certas, a outras objeções ou ataques feitos à doutrina católica, particularmente em matéria bíblica, que é o ponto estratégico dos reformadores. Merece larga difusão este opúsculo, agora que a propaganda protestante alastra por todo país, invadindo os meios populares”.

O púlpito e a imprensa, poderosos instrumentos de comunicação social, eram os meios a que a maioria católica mais recorria para enfrentar o proselitismo protestante. Saliente-se a ação do polígrafo P.<sup>c</sup> José de Sousa Amado (1812-1887), nome a colocar ao lado do P.<sup>c</sup> Sena Freitas em seu vigor polémico. Sacerdote ilustrado, feroso na peleja doutrinária e provocador nos desafios ao poder judicial, Sousa Amado tinha, como alvos a visar por sua reconhecida influência sobre a sociedade, considerando-os outros *anticristos* a abater, a loja maçónica, a política liberal e o proselitismo evangélico. Para

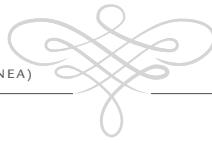


ele, na raiz do grande desnorte estavam Voltaire, o filosofismo moderno e a ciência positiva. A sua agressividade contra o protestantismo, passando por cima as habituais referências à confissão sacramental e às indulgências, é marcante. Forneceu-lhe pertinente oportunidade a compra, pela Igreja Presbiteriana, do descativado Convento dos Marianos, vasta construção lisboeta à R. das Janelas Verdes, que contribuiu para incrementar a sua atividade pastoral e onde passaram a exercer o ministério vários ex-sacerdotes católicos. Ao escrito, intitulado *A Compra da Igreja do Extincto Convento de N. Senhora dos Remedios por Uma Seita Protestante* (1872), seguiram-se: *Os Protestantes Desmascarados, ou os Protestantes de hontem, de hoje e de amanhã* (1873) e *Exposição contra os Protestantes da Doutrina Catholica acerca da Presença Real de Jesus Christo no Sacramento da Eucharistia, segundo a Doutrina dos Santos Padres. 1.º Opúsculo desde o Sec. I até ao Sec. VI* (1875). De assinalar será a sua tradução da obra de Guilherme Abott, *Historia da Reforma Protestante em Inglaterra e Irlanda, Fazendo Ver Que este Acontecimento Abateu e Empobreceu a Maior Parte dos Habitantes d'estes Paizes* (1864). O título diz bem de como a temática se inscrevia no desígnio do seu combate antiprotestante. Numa altura em que o racionalismo, o positivismo, o agnosticismo e o ideário maçónico dominavam as gerações intelectuais que estavam empenhadas na militância anticlerical, os pretextos factuais para controvérsias entre católicos e protestantes conduziam a debates sobre a confissão auricular, o celibato sacerdotal, os exemplares da Bíblia distribuídos pelas sociedades bíblicas. Entre outros periódicos, o portuense *A Palavra* constituía uma arena de embates acerosos, nascidos, por vezes, de circunstâncias aparentemente irrelevantes. Foi o caso estampado no folheto *Jesuítas e Protestantes* (1894), de Joaquim

de Sá Pereira do Lago, coletânea dos artigos publicados no semanário *Voz Pública* de Vila Meã relativos à polémica travada com os ultramontanos daquele órgão entre agosto e novembro do ano anterior. A disputa fora provocada pela notícia do correspondente local para esse diário, possivelmente o próprio pároco da terra, em que os protestantes haviam sido tidos por parasitas, a propósito da morte de uma senhora praticante dessa confissão, para quem se pretendia obter sufrágios católicos. Chamados a terreno, vieram os consabidos temas da confissão auricular, da Bíblia editada pelos protestantes, do Purgatório, da infalibilidade pontifícia, da conduta de alguns papas e da moralidade de Lutero, Calvino e Zuínglio. Na resposta, de forma pejorativa, Pereira do Lago trata os sacerdotes redatores de *A Palavra*, que sustentaram a polémica, de “jesuítas ultramontanos”, com notório intuito de denegrir a ala ortodoxa do catolicismo conservador, julgada fanática. Retorquindo, *A Palavra* denomina as seitas protestantes de “hediondas, prejudiciais e daninhas, por isso que são a mentira, e parto monstruoso da devassidão e do orgulho”. Mais: usando “edições de Bíblias falsificadas têm os protestantes procurado perverter e enganar os ignorantes [...], publicado enches de traduções da Bíblia em língua vulgar erróneas, capciosas e mutiladas com o danado intuito de enganar e perverter”; para além de que “afrontam o *Código Penal* numa propaganda desavergonhada”.

Vieram também da Univ. de Coimbra alinhamentos de peso para o confronto antiprotestante. Joaquim Alves da Hora, natural de Leça da Palmeira e regente da cadeira de Teologia Moral, apresentou em 1879, como dissertação inaugural para concurso, *O Protestantismo Considerado em Seus Fundamentos*, exame crítico dos sistemas evangélicos sobre a regra

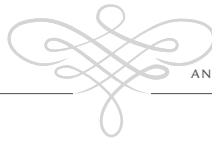




da fé. Por sua vez, António Garcia Ribeiro de Vasconcelos, lente catedrático de Teologia Pastoral e de Estudos Bíblicos, apresentou no Porto, a 9 de dezembro de 1900, no Congresso Católico aí reunido, a conferência “A Bíblia protestante”, impressa no ano seguinte. O assunto caía em cheio no contexto religioso polemicamente agitado que se vivia, ao apontar os terríveis estragos que faziam “certos lobos vestidos de pastores [...] no rebanho cristão” da terra portuguesa “que se presava de *fidelíssima*”, onde outros profetas do erro, “dizendo-se ministros de Cristo, e falando-nos em nome do Salvador, procuram envenenar as nossas crenças com palavras falazes”. Aqui e além, em incisos vários no decurso da exposição, que faz incidir sobre a doutrina católica da origem, constituição do cânone bíblico, inspiração e interpretação da Sagrada Escritura, aproveita para erguer o dedo acusador aos Portugueses que estão interessados nessa empresa antipatriótica, ligados a essa conspiração contra a santa crença que sempre foi o título e o fundamento das maiores glórias dos Portugueses, e que constitui a mais santa, respeitável e salutar das tradições da nação, bem como aos “propagandistas do protestantismo”, esses “pregadores de recente data” que “dividem, separam, arruinam, destroem” e, de Bíblia constantemente na mão, dela “fazem derivar seus erros e desvarios”. Ao exaltar a Sagrada Escritura como fonte única da Revelação e ao rejeitar a tradição apostólica e a autoridade da Igreja, o protestantismo é, em seu entender, “um sistema de transição para o racionalismo”. Termina o discurso universitário por acrescentar que, se o protestantismo se vai “tornando conhecido por toda a parte”, nota-se uma enorme deserção “em todas as regiões, onde dominou soberano”. Na Alemanha e na Inglaterra, baluartes da reforma evangélica,

as conversões ao catolicismo crescem. É o erro a bater em retirada. Por isso, apela ao combate até “aniquilamento completo da heresia protestante”, que deve prosseguir com coragem e sem tréguas, “porque o inimigo, julgando-nos desprevenidos, quer conquistar de surpresa este recanto abençoado da Europa”.

A ambiguidade da legislação penal e a sua rigorista interpretação prestavam-se, na verdade, a prisões de colportores, a atritos sobre enterramentos de evangélicos – apesar de, ao menos em Lisboa, desde 1876, haverem sido demolidos os “muros odiosamente levantados” –, e ao encerramento de lugares de culto. Em inícios de 1900, há prisões de colportores, em Guimarães e Loulé, por difusão de Bíblias e propaganda. O juiz da instrução criminal de Lisboa ordena à polícia, em 1901, que feche casas abertas à oração e ao ministério protestante. No ano seguinte, em Setúbal, atribuem-se ações de rua e atitudes persecutórias contra atos do culto evangélico ao fanatismo de católicos. A abertura política, patente em notícias e editoriais com que os jornais *A Reforma* e *Igreja Lusitana* acompanhavam a militância liberal e a corrente republicana em crescimento, exacerbava cada vez mais o catolicismo monárquico integrista e ortodoxo. Daí a polémica e o teor agressivo das intervenções parlamentares, cobertas pela imprensa regional e ideológica de Norte a Sul do país. Escritores e publicistas de confessa militância anticlerical e de tendência ateísta entravam em cena, agravando a turbulência dos embates no aproveitamento de acontecimentos circunstanciais, *e.g.*: as celebrações do tricentenário da morte de Camões e o sétimo centenário do nascimento de S.<sup>o</sup> António, o caso Calmon e o das trinas. As fobias em relação ao jesuitismo em particular e ao congreganismo em geral, por sua poderosa influência

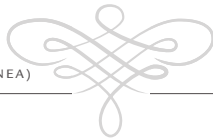


social dentro e fora do templo, de resto fruto de posições ideológicas assumidas, exteriorizadas pela pena de Rodrigues de Freitas, Basílio Teles, Latino Coelho, Sampaio Bruno, Teófilo Braga, Heliodoro Salgado, Borges Graíña e outros, mais comprometiam a tímida simpatia condescendente face à liberdade religiosa e ao protestantismo. A confessa ligação de Trindade Coelho com o movimento evangélico reflete-se no seu *Manual Político do Cidadão Português*, saído em 1906 e com 2.<sup>a</sup> edição logo em 1908, através das estatísticas da atividade protestante referentes a lugares de culto, no total de 55 igrejas e 31 escolas, sendo de sublinhar as achegas que procura dar para a solução das “Bíblia falsas”, ponto de acirrada discórdia e alvo privilegiado do ataque antiprottestante. A luta por uma tolerância legal, que se inscrevia no âmago do ideário iluminista e da Revolução Francesa, no tocante aos direitos do Homem e na aliança oposicionista republicano-protestante, conseguiria uma consagração vitoriosa com a viragem do regime em 1910, ao legalizar o *enracinement* irremovível do protestantismo, pondo fim à plurissecular campanha antievangélica assente na denúncia da origem estrangeira e desnacionalizadora da heresia luterano-reformista a extirpar do solo pátrio. Mas seria o fim do primeiro período de uma dolorosa história e o advento de outro de não beligerância marcadamente diferente?

### DA REPÚBLICA AO ESTADO NOVO

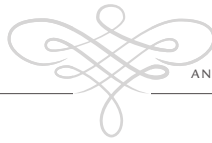
A Implantação da República pareceu abrir, de facto, legítimas expectativas assentes na proveniência cultural de algumas figuras cimeiras do poder e na natureza da legislação promulgada. A longa duração, correspondente por inteiro ao séc. XX, conhecerá, porém, eventos e movimentos que pontuaram o desenro-

lar do antiprottestantismo em Portugal: a Constituição de 1911, a consagração a separação da Igreja e do Estado; o pronunciamento militar de 1926, que inaugura o Estado Novo, período de quase meio século marcado pela autocracia salazarista e a vigência da Constituição de 1933 em que, todavia, se contemplava a doutrina da liberdade de consciência e de culto; a repercussão, no país, do espírito do Concílio Vaticano II (1962-1965), com o encorajamento ao ecumenismo; a guerra do ultramar, o 25 de Abril e a descolonização; a proliferação do fenómeno das seitas religiosas e a espiritualidade *new age*. Pormenorizando as vicissitudes da posição da maioria religiosa em Portugal face às Igrejas reformadas, será de atender, em simultâneo com o arranque do regime republicano, ao ideário e à atuação carbonária de governantes como Afonso Costa, Manuel de Arriaga e Teófilo Braga, liminarmente repudiados pela hierarquia católica logo na sua pastoral coletiva de 1910. Foi notória uma atitude estatal acintosa dirigida contra o episcopado, com perseguições e desterro de preladados, expulsão das ordens religiosas, confisco de bens patrimoniais das paróquias e outros atropelos, aliás em significativo contraste com a cordialidade como eram recebidos bispos e pastores protestantes estrangeiros, para além da exigida pela oficial polidez protocolar. A euforia despetada nos evangélicos com a instauração da república arrastou mesmo alguns dos seus representantes e escritores afetos a convidarem membros do clero católico a ingressar na Igreja Lusitana em ordem a uma única instituição nacional e católica. A Lei da Separação da Igreja e do Estado, datada de 1911, igualava, quanto à liberdade de culto, aliás próprio de um Estado laico, a Igreja Católica Romana às outras confissões religiosas existentes. No entanto, por ela conter, na opinião das Igrejas



evangélicas mais enraizadas no país, matéria suscetível de dúvidas e reservas, os seus representantes formularam pedidos de esclarecimento e correção relativos a disposições de cuja rigorosa aplicação resultara o encerramento de alguns dos seus templos e escolas. A resposta foi-lhes dada a 11 de abril de 1912 por meio da Direção-Geral dos Assuntos Eclesiásticos, e subscrita por José Caldas, especificando certos conceitos empregados, mas pronunciando-se pela negativa em vários pontos que acabaram por passar posteriormente a objeto de discussão no Parlamento, como em minúcia se pode ver nos textos do “Memorial das Igrejas protestantes a propósito da Lei da Separação” e da “Representação das Igrejas evangélicas ao Congresso da República”. As insistências renovaram-se em 1914, sentindo os responsáveis que o regime republicano pequena melhoria trouxera à real situação das confissões reformadas. O ataque doutrinário ao protestantismo persiste em brochuras dirigidas a um público culto católico, que compra – e até assina – este género de publicações. É o caso da coleção Ciência e Religião, iniciada em 1904 e finda em 1918, editada a partir da Póvoa de Varzim pelo jornalista e apologista de merecimento Artur Vieira Cardoso Gomes dos Santos (1881-1918), réplica de outra célebre coleção editada em França com a mesma designação, Science et Religion, pretendendo-se que os destinatários encontrassem nesses volumes de 80 páginas “a justificação histórica e filosófica racional e científica duma religião”. O n.º 21, *O Protestantismo*, do teólogo Manuel Albuquerque, prior da colegiada de Guimarães, é um opúsculo de pouco mais de 100 páginas publicado sem data, mas certamente logo após a Implantação da República, que intenta ser apenas uma singela “exposição e crítica d’algumas ideias gerais sobre o protestan-

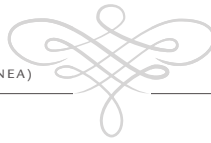
tismo, tais como a sua noção, variações e origens, e [...] a defesa histórico-filosófica da confissão sacramental”. Destinado às classes populares, o alvo preferido dos “falsos apóstolos”, de cujos erros devem ser precavidas, pretendia obstar que o país viesse “a lamentar-se de mais um infortúnio nacional se o *desideratum*” que move o seu proselitismo “fosse um dia, ao longe e ao largo, uma triste realidade” (ALBUQUERQUE, s.d.). De maior fôlego e vigor polémico deve assinalar-se *O Protestantismo Esfacelado perante a Verdade do Catolicismo* (1916), de Francisco Mendes Alçada de Paiva, sacerdote imbuído de preconceitos ultramontanos. Em notas pastorais dirigidas às suas dioceses, há prelados que aproveitam para tocar direta ou indiretamente na ofensiva evangélica. Acontece em 1922 com D. Manuel Vieira de Matos, arcebispo de Braga, que, ao recordar aos párocos a obrigação de em cada 10 anos promoverem uma missão religiosa ao povo, lhes chama a atenção para a conduta dos evangélicos, que têm procurado imitar o exemplo dos católicos, cientes das significativas vantagens das suas missões populares, alertando: “Auxiliados do seu muito dinheiro, os protestantes têm desenvolvido uma grande atividade. Onde existirem quinze protestantes eles fazem uma paróquia. Por toda a parte eles espalham difusamente bíblias, jornais e outros impressos”. E, como a intenção do documento se estendia a recordar o tricentenário da *Propaganda Fide*, congregação pontifícia incumbida da evangelização em terra de infiéis, o prelado cita a informação de que em Moçambique a missão evangélica suíça, “só em pessoal europeu, conta 63 criaturas, número este a que é preciso juntar o de 93 auxiliares indígenas”, quantitativo que representa mais gente e estrangeira do que todas as missões portuguesas no total, havendo “mais naquelas condições”.



## RECRUDESCER DO FRENTISMO ANTIPROTESTANTE: A PASTORAL DO BISPO DE COIMBRA E A REVISTA CATÓLICA *BROTÉRIA*

Por inteiro voltada para o alvo é a *Instrução Pastoral contra o Protestantismo*, do bispo-conde de Coimbra, D. Manuel Luís Coelho da Silva, publicada em 1931 e, 12 anos depois, aparecida em nova edição. Do texto primitivamente inserido no *Boletim* diocesano houve separata de uma centena de páginas e milhares de exemplares de tiragem para serem espalhados pelo país. Na introdução, esclarece-se os motivos do aparecimento: os protestantes que, “sem resultados apreciáveis”, tinham tentado no séc. XIX introduzir-se no país, “depois de 1910, aproveitando-se da guerra feita ao clero e às instituições católicas, cobraram ânimo, declararam Portugal um país de missão como se fora um pedaço de África, e ei-los aí novamente a bater à porta”. Lembra que esse perigoso proselitismo, não havendo conseguido o aguardado êxito no espaço urbano, virava-se agora para as zonas rurais. Há focos de protestantes, aponta, em dioceses importantes como: “Lisboa, Porto, Coimbra, Viseu, Algarve e até Braga”. No mesmo órgão do bispado, sob o título de “Invasão protestante”, já antes alertara para a Associação Cristã dos Estudantes, que estava instalada num “belo edifício construído à custa do estrangeiro, mas quase sem vida, apesar das grandes vantagens que dá aos associados”. Denuncia o prelado a ofensiva em terras do interior, através da fundação de “casas nas povoações rurais mais abandonadas, de braço dado com mações e livres-pensadores”. O motivo julga encontrá-lo na conversão anual de milhares de protestantes pelo mundo e no fracasso das últimas reuniões confessionais de Estocolmo e Lausanne, que procuravam “evitar o esfacelamento das seitas protes-

tantes”. Ignora se há perigo ou não nesta invasão protestante, como também “se de portugueses se farão ou não bons protestantes, ainda que para ser bom protestante não é preciso muito”. Apenas sabe que importa agir, pois “a ação protestante, pelos meios de sedução que emprega, é capaz de atrair à heresia muitas crianças incautas, e é capaz de fazer perder a fé a grande número de católicos fracos ou maus, tornando-os ímpios, hereges ou indiferentes”. Considera ser o protestantismo uma verdadeira peste e um grande mal, por constituir um “germe corrosivo de desordem intelectual e religiosa”. A finalidade desta instrução pastoral, que confessa ter sido ditada por um imperativo de consciência, é “chamar ao grémio da Igreja as pessoas de *boa fé*”, desviadas pela ação dos protestantes, e preservar do contágio os católicos que se sintam tentados a segui-los. O documento diocesano antiprotestante de D. Manuel Coelho da Silva representa o primeiro de algum fôlego publicado por um prelado português, meio século após o de D. Américo, bispo do Porto, decorrida uma vintena de anos desde a proclamação da república e passado um lustro de vigência do 28 de Maio, que marca o início do Estado Novo e, conseqüentemente, do salazarismo. O tom doutrinário-polémico, polvilhado de salpicos de moderada contundência e assente no princípio de que a falta de instrução é o maior inimigo da fé, afina pelo diapasão apologético tradicional. Estruturado em cinco partes e destinado a refutar os considerados erros protestantes, percorre os pontos que a controvérsia doutrinária privilegiava: a Igreja Católica Romana, verdadeira Igreja de Cristo; a Bíblia, regra de fé; o culto dos santos, da Virgem e das imagens; a eucaristia, sacramento da presença real; a penitência e confissão auricular. A conclusiva exortação, com algumas sugestões práticas para

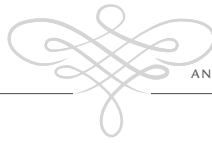


D. Manuel Coelho da Silva (1859-1936).

pastores de almas e católicos, encerra um pedido às autoridades, se bem que logo esclareça não visar a proteção pela força, mas antes e só que as autoridades administrativas e escolares “não consentam que sejam ultrajados os católicos, ou lhes sejam roubadas as crenças por meios capciosos e fraudulentos”. E, em mal velada denúncia, adianta: “peço que essas Autoridades não protejam diretamente o protestantismo na sua propaganda, como já tem acontecido. O Estado tem tudo a perder, auxiliando a mão funesta que lança no nosso solo a semente da discórdia, do ceticismo e da impiedade. A unidade religiosa é o laço social por excelência. Se o protestantismo ganhar forças, vê-lo-emos crescer em audácia com o auxílio estrangeiro; vê-lo-emos tornar-se centro de reunião para todos os díscolos e descontentes; vê-lo-emos promover funestas perturbações e preparar os Portugueses para se dobrarem em tudo ao arbítrio dos interesses de insidiosos protetores”. É expressiva a súplica de epítetos que

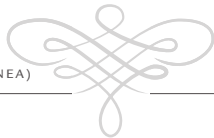
lhe dirige, considerando-o, para além de ímpio, estrangeiro, fomentador de desunião e discórdia social e aglutinador de oposições políticas e religiosas, qual outra “quinta coluna” que, para bem da nação, urgia travar. Ao apelar ao braço protetor estatal, reclamava-se, obviamente, uma atitude persecutória à liberdade de consciência e ao proselitismo religioso acatólico. Deixava-se nas mãos do Estado autoritário as opções práticas a tomar segundo as sensibilidades locais, o que fez com que as Igrejas protestantes se voltassem mais sobre si próprias, vivendo do ministério possível e para ele. A situação manteve-se até se aproximar a Revolução de Abril. Das razões invocadas para a reedição, em 1943, desta *Instrução Pastoral*, deixe-se cair o estar esgotada e choverem de muitas partes “pedidos dela”, sobrelevando-se antes as duas destacadas na nota preambular assinada: uma de natureza religiosa e outra de carácter político, ambas circunstanciais. São referidas: a “alarmante e intensa propaganda de cisão religiosa” a alastrar “por Portugal além”, pois das cidades e dos centros de certa importância populacional se passou, e com reconhecido fruto, “às mais sertanejas aldeias”; e, em hora em “que a divisão da família portuguesa, em tantas fações que a puseram à beira do abismo, vai desaparecendo” e de novo se vê “progredir a certeza da união no mesmo pensamento patriótico”, importa obstar, por “imperativo de ordem nacional e sobretudo da consciência católica”, que se materialize o perigo de vir a “germinar a dissidência religiosa” desagregadora do “património moral e material das nações”, de resto “sempre uno e indivisível”.

Com o paulatino regresso das ordens religiosas na déc. de 1930 e, em particular, da Companhia de Jesus, houve ensejo de ativar, aliás também mercê do contexto internacional europeu, a tese



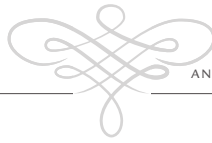
da conspiração anticatólica encabeçada por mações, comunistas e protestantes, que, no meio eclesiástico, corria ser apoiada por capitais americanos. O reforço ideológico do Estado autoritário proporcionou, então, o ensejo de denunciá-los como inimigos declarados e de combatê-los na pregação e na imprensa, neste ponto favorecida pela censura salazarista. A partir dos anos 40, a imprensa católica dá sinais de inquietação perante o avanço do adventismo em solo português e brande a bandeira da unidade da nação que entende ameaçada. A *Brotéria*, revista de cultura dos Jesuítas de confirmado prestígio, sai a terceiro com três artigos acutilantes e dignos de referência de um dos redatores, o P.<sup>c</sup> Agostinho Veloso: “A conjura do ódio”, “O adventismo avariado” e “As seitas protestantes, o comunismo e a maçonaria”, respetivamente saídos nos fascículos de janeiro, fevereiro e maio de 1948. O primeiro denuncia a propaganda proselitica camuflada paga pelo estrangeiro, a saber: as seitas evangélicas americanas, aproveitando a alta do dólar, desencadeiam uma ofensiva na Europa do pós-guerra com a “descarada cumplicidade” da maçonaria e do comunismo ateu, em “rancorosa conjura contra a Igreja Católica”. O pretexto é haver tido conhecimento, através de um artigo do historiador inglês Aubrey Bell, da circulação do periódico *Linhas de Comunicação*, que não sabe se legal, se realmente sediado em Lisboa, apostado em denegrir a fé católica, na altura em que, na península Ibérica, se combatiam “sem desfalecimento as heresias protestante e comunista”. Avultam insultos na folha adventista, como os de “paganismo des-cristianizado”, “erro diabólico”, “propaganda do diabo”. A soldo do exterior, qual outro cavalo de Troia, responde o articulista que o protestantismo tenta

enfraquecer Portugal de modo significativo. Maçonaria, judaísmo, descrença são aliados nesta campanha, insiste, não sendo “a propaganda evangélica, batista, [...] mais que uma complicada ramificação tentacular da conjura mundial de ódio à Igreja Católica” (VELOSO, 1947). O segundo escrito segue a mesma esteira polémica. De novo visando o mesmo alvo, acusa o Jesuíta os militantes adventistas de, a coberto da permissão de cultos consignada na Constituição política da nação, atentarem contra a unidade do povo português, assente no esteio da sua crença religiosa maioritária, que o último recenseamento sufragara. Estende, porém, o dedo acusador a agentes comunistas, que lhe dizem andarem “por toda a parte a fazer adventistas, para assim, à sombra da liberdade religiosa, minarem, impunemente, a alma das nações católicas”. Conclui, afirmando que a propaganda adventista apenas serve “os inimigos, não só da Igreja Católica, mas também de Portugal, enfraquecendo-nos as forças e os motivos de resistência e preparando o caminho e fornecendo armas aos adversários irredutíveis da civilização cristã que, por isso mesmo, são, também, evidentemente, os nossos inimigos naturais” (VELOSO, 1948). No terceiro artigo expõe algumas reflexões sobre a agressividade dos adventistas em terras portuguesas, a propósito dos protestos dos atingidos, manifestados em cartas remetidas à *Brotéria* e nos anúncios que estamparam nos diários de maior expansão de Lisboa e do Porto. Insiste o P.<sup>c</sup> Veloso nos compromissos do protestantismo com a maçonaria, na “grande e irredutível conjura organizada contra Cristo e a sua Igreja, no mundo”, o primeiro em nome do evangelho e a segunda em nome da razão. O Cavaleiro de Oliveira era protestante e maçon – daí, o povo não andar longe da



verdade ao chamar mações aos protestantes. Cita o caso da seita presbiteriana de S. Paulo, referindo o pastor Eduardo Carlos Pereira que, em 1880, ao pretender tornar-se independente, logo verificou que muitos ministros protestantes estavam filiados na maçonaria. Aponta-os como “estrangeiros do interior”, “quintas colunas ao serviço de potências estranhas”. A concluir, recorda que, se a maçonaria está fora de lei em Portugal, há motivos para pensar que o rotarismo, que age com o mesmo espírito, está, com vantagem, a substituir aquela. E mais afirma: longe de fazer um juízo temerário, “a presente invasão protestante em Portugal pode muito bem constituir um disfarçado e perigosíssimo assalto à unidade católica da Nação”, pois não foi no intuito de salvar o país “que as seitas protestantes aumentaram, ultimamente, de atividade, entre nós” (VELOSO, 1948a). Continuava, assim, a vincar-se que o protestantismo era, para estes sectores eclesiásticos, um fenómeno religioso de importação que atentava contra a unidade nacional, por considerar-se que o catolicismo constituía fundamento integrante da identidade da nação. Será, ainda, de recordar que a difusão da mensagem de Fátima serviu de relançamento popular do culto mariano, a que os protestantes levantam sérias reservas, a juntar às do culto das imagens e a outras práticas devocionais de uma religiosidade que privilegiava o afetivo. A resposta católica, sobremaneira a veiculada pelas publicações confessionais e pelos organismos pios, atingia por vezes foros de contundente agressividade. O combate à propaganda comunista, com base na Rússia soviética, onde a revolução bolchevista triunfara em 1917, ano das aparições da Virgem de Fátima, proporcionava que se englobassem, no mesmo núcleo de inimigos a abater, comunistas

e protestantes. Percorra-se, entre outras publicações de divulgação católica destinadas ao grande público, o *Mensageiro do Coração de Jesus*, órgão oficial do Apostolado da Oração que foi relançado em 1922; a *Voz de Fátima*, mensário surgido no mesmo ano e órgão do Santuário da Cova da Iria; o *Mensageiro de Maria*, mensário ilustrado e órgão dos congressos marianos fundado em 1923; *A Cruzada*, boletim arquidiocesano bracarense e órgão das vocações sacerdotais e seminários, aparecido também em 1923. Em toda esta imprensa são habituais as notícias, os comentários e os artigos com um timbre combativo direcionado contra a ideologia bolchevista, o corrosivo secretismo maçónico e as Igrejas protestantes, a que certas camadas de praticantes eram recetivas. Por sua vez, o Estado Novo, hostil às sociedades secretas, e que acreditava poder aguentar-se no mútuo apoio de uma religião dominante, receoso das consequências internas da Guerra Civil espanhola, que o exército franquista conduzia como uma verdadeira cruzada contra o comunismo internacional e a militância maçónica, bem cedo facilitara o combate aos inimigos da fé católica. A presença antiprotestante, através das décadas de 1940 e 1950, torna-se marcante: na obra de fôlego da autoria do cônego madeirense Gonçalves Jardim, *A Igreja e o Protestantismo* (1940-41), um erudito estudo de eclesiologia que se encontra polvilhado de comentários de sabor panfletário; em *Os Protestantes Negam o Evangelho* (1940), do teólogo egitanense Manuel Mendes do Carmo; em *O Adventismo* (1943), do Franciscano P.<sup>o</sup> José Rolim, que agrupa um feixe de questões religiosas em torno das doutrinas evangélicas, suas heterodoxias e infiltrações nas camadas populares; em *Resposta aos Protestantes* (1951) e *A Virgem Maria no Tribunal Protestante*, com 5.<sup>a</sup> edição em 1961,



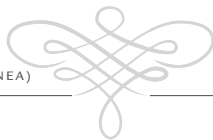
do Dominicano P.<sup>c</sup> João de Oliveira, que pretende refutar o folheto do evangélico José Rodrigues Couto, *Reflexões sobre a Virgem*, distribuído no total declarado de 8000 exemplares pela região de Abrantes, impugnando os principais dogmas marianos. Contra a seita de coloração judaico-reformista, o mesmo autor escreveu “*Testemunhas de Jeová*” e *Seus Enganos*, e fez sair em 1983 o opúsculo em 4.<sup>a</sup> edição de 3000 exemplares, abreviando o texto e retocando o título para “*Testemunhas de Jeová*” contra a Bíblia, que constitui um escrito polémico-apologético de defesa da fé católica. A filiação adventista desta confissão religiosa, a forma como é propagada, em catequização porta a porta, e seus esteios doutrinários foram escalpelizados numa análise desdobrada pelos seguintes folhetos do malogrado Jesuíta J. Barbosa Pinto, em tom, declara o autor, “não de ofensa mas de esclarecimento de erros que merecem ser odiados”: *Quem São as Testemunhas de Jeová* (1972), *Como Trabalham as Testemunhas de Jeová*, *Que Dizem as Testemunhas de Jeová*, *Como é a Bíblia das Testemunhas de Jeová*.

## NO HORIZONTE DO DIÁLOGO ECUMÊNICO

Trazido até aqui este desbobinar diacrónico do antiprotestantismo em Portugal, pode e talvez mesmo deve estender-se um olhar ao último quartel do séc. XX à procura dos sinais e motivos da mudança, de facto, verificada. É certo, no entanto, que algumas bolsas de resistência conservadoras continuaram a manter-se, ao menos entre a aversão e a desconfiança. Importará, porém, remetê-las ao que sói denominar-se de atitudes fundamentalistas. No longo período, com vários séculos de perseguição e combativa hostilidade, que se espalhou até à déc. de 1930, descobrem-se, no início desta, marcas de

tímida tolerância, embora centradas em posições individuais. Digno de registo é o aparecimento, em 1931, da obra do Espiritano P.<sup>c</sup> Joaquim Alves Correia, *A Larguesa do Reino de Deus ou como a Intolerância e o Despotismo São apenas Variações do Anticristo Proteiforme*, a qual engloba uma apreciação positiva sobre a Sociedade Britânica e Estrangeira e a difusão da edição protestante da Bíblia, uma e outra tão acerrimamente combatidas; e por que não referir também, a partir de 1963, a influência da revista *O Tempo e o Modo*, católica e doutrinária, tão corajosamente aberta ao diálogo e à problemática cultural, política, religiosa e ecuménica, numa “estreita colaboração entre crentes e não crentes”? A atravessar, ainda, todo o Concílio Vaticano II, mencione-se sobretudo o tão promissor *Boletim de Informação Pastoral*, de periodicidade trimestral, editado em Lisboa pelo Secretariado da Informação Religiosa, iniciado em 1958 e extinto em 1970, que trouxe, em alguns dos seus números, notícias estimulantes acerca das vias ecuménicas trilhadas, consagrando-lhe o dossier “Caminhos para a unidade” (1969), que inseriu: “O ecumenismo em Portugal, breves notas históricas”, por D. Luís Pereira, bispo da Igreja Lusitana; “Problemas do ecumenismo. Conversa gravada entre alguns cristãos”; “Opiniões do reverendo Ireneu Cunha, da Igreja Metodista de Aveiro”. Salazar, apesar de católico convicto, soube preservar os princípios constitucionais da liberdade de consciência e de culto. Por outro lado, lembra François Guichard, em “Le protestantisme au Portugal”, durante as guerras coloniais (1961-1974), apesar de severamente vigiados pela polícia política, a PIDE, vários elementos das elites indígenas que combateram pela independência de Angola e de Moçambique foram educados nas missões protestantes e, indo frequentar os cursos universitários





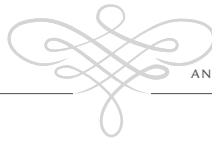
a Lisboa, recebiam o acolhimento e o apoio dos correligionários portugueses. O monolitismo religioso ia alargando brechas.

A proliferação das Igrejas reformadas e a adesão da hierarquia católica a atividades ecuménicas, com reflexos evidentes na massa dos fiéis dos grandes centros urbanos, foram facilitando tanto um diversificado proselitismo protestante como a aproximação interconfessional. As celebrações anuais do Oitavário da Unidade dos Cristãos, no mês de janeiro, que desde 1965 se realizavam no Porto e em Lisboa, acolhiam a presença de pastores protestantes. Assim, a concelebração ecuménica na igreja dos Carmelitas do Porto, em 1972, animada pelo P.<sup>o</sup> Narciso Rodrigues, que fora assistente nacional da Juventude Operária Católica, contou com a participação da Igreja Lusitana, na pessoa do Rev. Fernando Luso Soares e do vigário-geral Cón. Guedes Coelho, e do superintendente-geral da Igreja Metodista Portuguesa, o Rev. Albert Aspey. O impulso pioneiro do P.<sup>o</sup> Narciso conduziu, ao tempo do prelado D. António Ferreira Gomes, à criação da primeira Comissão Ecuménica a nível diocesano existente no país, onde estavam oficialmente representadas diversas Igrejas evangélicas, cujo espírito e cuja ação se repercutiram de forma muito profícua no decorrer da déc. de 1970, contribuindo para tornar definitivo o degelo. O primeiro encontro ecuménico alargado aos representantes da Conferência Episcopal Portuguesa com o Conselho Português das Igrejas Cristãs, fundado em 1971 pelas Igrejas Lusitana, Metodista e Presbiteriana, teve lugar em Viseu. Trataram-se diversos assuntos de comum interesse, e alguns confessionais, a merecer aprofundado estudo, havendo uma intervenção convergente em problemas sociais respeitantes aos cidadãos em geral: ecológicos, direitos humanos,

questões de justiça social e dos trabalhadores-emigrantes dos países africanos de língua oficial portuguesa no continente. Visível mudança que não impede, contudo, a Aliança Evangélica Portuguesa, que congrega 80 % das denominações protestantes, de informar, em conferência de imprensa realizada em Lisboa em 1990, ter sido recebida pelo procurador-geral da República e pelo ministro da Justiça, a quem denunciou a discriminação de que aquelas se sentiam vítimas.

Se a diminuição do número de crentes se parece notar, mantém-se o espírito ecuménico de que a edição interconfessional da Bíblia – traduzida dos originais hebraico, aramaico e grego para português corrente – é prova inequívoca. Na “aprovação da Conferência Episcopal Portuguesa”, lê-se: “Realizada por uma equipa de biblistas pertencentes a várias confissões cristãs, produzida e editada segundo critérios acordados entre as Sociedades Bíblicas Unidas e a Santa Sé e publicada com a colaboração de uma editora protestante e outra católica, esta Bíblia pode considerar-se uma expressão daquele espaço de comunhão e entendimento que a Palavra de Deus não pode deixar de constituir para todos os que se dispõem a escutá-la”. Importante e significativo marco, a assinalar com uma pedra branca no assaz longo e acidentado percurso das relações entre o catolicismo e o protestantismo no espaço continental.

Se o reconhecimento de uma afinidade doutrinária é a rampa de lançamento para prosseguir o diálogo ecuménico, não só a comunhão da Igreja Católica com as outras grandes comunidades cristãs mundiais constitui a meta a atingir, como será de aceitar que nem com todas há o mesmo grau de aproximação. Porém, um fenómeno sociológico-religioso deveras preocupante surgiu nas últimas décadas do séc. xx: o despontar de seitas,

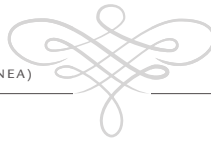


ou novos movimentos espiritualistas de coloração cristã. A Igreja Maná e a Igreja Universal do Reino de Deus, as mais popularmente conhecidas, atingiram em Portugal um número surpreendente de centenas de milhares de fiéis. Face a estas, em particular, como às outras não cristãs, também de forte proselitismo, que fervilharam em Portugal, a Igreja Católica e as grandes confissões protestantes cerraram fileiras numa frente comum, em medidas pastorais afins, pois viram nas seitas que principiaram a despontar no país após o conflito mundial de 1939-1945 fatores de desorientação e divisão, numa altura em que se avançava para a comunhão eclesial. Sem suporte doutrinário, ou quando muito rudimentar e vago, puxam-nas, sublinhava uma nota de 1995 da Conferência Episcopal, “as pessoas traumatizadas por alterações profundas de ordem psicossomática e sociocultural”, nascidas “de desenraizamento familiar, profissional ou geográfico”, bem como a força carismática de quem as comandava. A sua mensagem, que mergulhava em lamentáveis ambiguidades, escrevia por sua vez Rui Santos, secretário da Aliança Evangélica Portuguesa, estava “voltada para conveniência imediata: a saúde e as necessidades materiais, ligadas às questões económicas”. Mas há mais: o Cristo da *new age*, para além de desfigurado, apresenta um distanciamento da Palavra de Deus transmitida nos textos evangélicos. Logo, como escreveu Paul Poupard, “o oposto ao essencial da fé cristã”.

Por fim, no clima de liberdade e tolerância que a Constituição da República Portuguesa assegura para tornar viável o pluralismo político, religioso e cultural, uma outra abertura se tornou desejável: o diálogo inter-religioso com as duas outras religiões monoteístas, judaísmo e islamismo, como a Conferência Episcopal Portuguesa, no documento citado, reco-

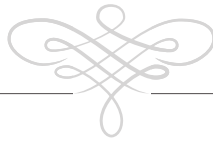
nhece, por “muito afins ao Cristianismo e com fortes raízes na história pátria”. Em suma: as ações comuns, motivadas por circunstancialismos vários durante as deradeiras décadas, têm demonstrado que o elã ecuménico, a incrementar a aproximação e colaboração entre católicos e protestantes portugueses, é mais um seguro indício da vontade de comunhão, a diluir as sequelas do odiento frentismo que durante séculos entre si mantiveram.

**Bibliog.:** ALBUQUERQUE, Manuel d', *O Protestantismo*, Póvoa de Varzim, Livraria Povoense, s.d.; ALMEIDA, Fortunato de, *História da Igreja em Portugal*, ed. Damião Peres, vols. II-III, Porto/Lisboa, Livraria Civilização, 1968 e 1970; ASPEY, Albert, *Por Este Caminho. Origem e Progresso do Metodismo em Portugal no Século XIX. Umhas Páginas da História da Procura da Liberdade Religiosa*, Porto, Sínodo da Igreja Evangélica Metodista Portuguesa, 1971; AZEVEDO, Pedro de, “O calvinista português Ferreira de Almeida”, *Boletim da Segunda Classe*, vol. 12, n.º 2, 1918, pp. 766-773; BRÁSIO, António, *D. António Barroso. Missionário, Cientista, Missiólogo*, Lisboa, Centro de Estudos de História Ultramarina, 1956; BRUNO, Sampaio, *A Questão Religiosa*, Porto, Livraria Char-dron, 1907; CARDOSO, Manuel Pedro, *História do Protestantismo em Portugal*, Figueira da Foz, Cadernos CER-2, 1985; CARITA, Rui, *Colégio dos Jesuítas do Funchal. Memória Histórica*, Funchal, Associação Académica da Universidade da Madeira, 2013; CARMO, Manuel Mendes do, *Os Protestantes Negam o Evangelho*, Guarda, s.n., 1940; CORREIA, Joaquim Alves, *A Larguesa do Reino de Deus ou como a Intolerância e o Despotismo São apenas Variações do Anticristo Proteiforme*, Lisboa, Imprensa de Portugal-Brasil, 1931; FIGUEIREDO, J. Santos, *Factos Notáveis da História da Igreja Lusitana*, 2.ª ed., Porto, Biblioteca António Maria Candal, 1909; FREITAS, J. Senna, *Crítica à Crítica*, Porto, Livraria Portuense, 1879; GOMES, Álvaro, *Apologia*, Lisboa, INCM, 1981; GOMES, J. Pinharanda, *Dom Manuel Martins Manso, Bispo do Funchal e da Guarda*, Lisboa, ed. do Autor, 1996; GUICHARD, François, “Le protestantisme au



Portugal”, *Arquivos do Centro Cultural Português*, vol. xxviii, 1990, pp. 455-482; *Id.*, “Madère, pôle de diffusion du protestantisme dans le monde lusophone”, in *Congresso Internacional de História, Missionação Portuguesa e Encontro de Culturas*, vol. iv, Braga, Universidade Católica, 1993, pp. 153-171; *Id.*, “A formação de um protestantismo lusófono através do Atlântico: esquema de difusão”, *Revista da Faculdade de Letras do Porto*, 2.ª sér., vol. 7, 1995, pp. 411-429; *Id.*, e MARQUES, João, “Programme de travail sur les minorités religieuses et de pensée au Portugal et notamment le cas du protestantisme”, *Lusitania Sacra*, 2.ª sér., t. 8-9, 1996-97, pp. 599-609; JUSTINO, Mário, *Nos Bastidores do Reino. A Vida Secreta na Igreja Universal do Reino de Deus*, Lisboa, Livros do Brasil, 1995; KALLEY, Robert Reid, *Exposição dos Factos por R. R. Kalley, M. D. & C., Relativos à Agressão contra os Protestantes da Ilha da Madeira*, Lisboa, Typ. Luso-Britanica de W. T. Wood, 1875; *Id.*, “Observações à pastoral do Ex.º bispo do Porto, D. Américo sobre o protestantismo”, *A Reforma*, 2.º ano, n.º 12, 16 jan. 1879; n.º 13, 6 fev. 1879; n.º 14, 20 fev. 1879; LÉONARD, Emile G., *Histoire Générale du Protestantisme*, vol. iii, Paris, Quadrigue/PUF, 1988; MARQUES, João Francisco, “Para a história do protestantismo em Portugal”, *Revista da Faculdade de Letras do Porto. História*, 2.ª sér., vol. 12, 1995, pp. 431-475; *Id.*, “Reacção da maioria católica face à minoria protestante em Portugal”, in *Gaia de Há Cem Anos. Colóquio Comemorativo do Centenário da Igreja de Torne*, Vila Nova de Gaia, Junta Paroquial de São João Evangelista, 1995, pp. 159-168; *Id.*, “A controvérsia doutrinária entre o catolicismo e o protestantismo em Portugal no último quartel do século xix”, in *Lusotopie/Des Protestantismes en “Lusophonie Catholique”*, Paris, Éditions Karthala, 1998, pp. 283-298; *Id.*, “O rigorismo na espiritualidade popular oitocentista. O contributo da Missão Abreviada”, in *Piedade Popular. Sociabilidades, Representações, Espiritualidades*, Lisboa, Terramar/Centro da História da Cultura da Universidade Nova de Lisboa, 1999, pp. 231-242; MATOS, Manuel Vieira de, “Carta pastoral de 16 de março de 1922”, *Ação Católica. Boletim Arquidiocesano*, n.º 7, 1922, pp. 129-134; MOREIRA, Eduardo, “Notas históricas sobre a origem das Igrejas evangélicas em Portugal”,

*Revista de História*, n.º 6, 1913, pp. 114-121; *Id.*, *Vidas Convergentes*, Lisboa, Junta Presbiteriana de Cooperação em Portugal, 1958; MOREIRA, Joaquim Manuel Mendes, *Origens do Episcopado em Portugal. O Despertar da Igreja Lusitana*, 2 vols., Dissertação de Mestrado em História Moderna apresentada à Universidade do Porto, Porto, texto policopiado, 1995; NERVEL, H. A., *The English Church in Madeira now the Church of the Holy and Undivided Trinity. A History*, Oxford, Oxford University Press, 1931; PEIXOTO, Fernando, *Diogo Cassels, Uma Vida em Duas Margens*, Vila Nova de Gaia, Câmara Municipal, 2001; PEREIRA, José Esteves, *O Pensamento Político em Portugal no Século XVIII*. António Ribeiro dos Santos, Lisboa, INCM, 1983; RADEMAKER, Carlos João, *A Viúva do Ministro*, Lisboa, União Gráfica, 1936; *Id.*, *Vinte e Cinco por cento aos Cem Disparates dos Protestantes*, 6.ª ed., Lisboa, Brotéria, 1951; *Refutação das Principais Objecções d’Alguns Protestantes contra a Pastoral do Exmo Snr. D. Américo Bispo do Porto sobre Protestantismo por Manoel Filipe Coelho*, Porto, Chardron, 1879; RENDALL, Margaret, *Religiões em Diálogo*, Sacavém, Sociedade São Paulo, 1997; *Resposta Que à Instrução Pastoral do Ex.º Bispo do Porto, D. Américo Dá o Padre Guilherme Dias*, Porto, Imprensa Civilização, 1878; RUDERS, Carl Israel, *Viagem em Portugal. 1798-1802*, Lisboa, Biblioteca Nacional de Portugal, 1981; SANTOS, António Ribeiro dos, *A Verdade da Religião Christã*, Coimbra, Imprensa da Universidade, 1787; SANTOS, Eugénio dos, “Missões do interior em Portugal na época moderna: agentes, métodos e resultados”, *Arquipélago. Ciências Humanas*, n.º 6, 1984, pp. 29-65; SANTOS, Luís Aguiar, “Protestantismo”, in AZEVEDO, Carlos Moreira (dir.), *Dicionário de História Religiosa de Portugal*, vol. iv, Lisboa, Círculo de Leitores, 2002, pp. 75-85; *Id.*, “Sociedade Bíblica de Portugal”, in AZEVEDO, Carlos Moreira (dir.), *Dicionário de História Religiosa de Portugal*, vol. iv, Lisboa, Círculo de Leitores, 2002, pp. 252-254; *Id.*, “As estratégias de implantação de uma minoria plural: os protestantes em Portugal nos séculos xix e xx”, in MOTA, Guilhermina (coord.), *Minorias Étnicas e Religiosas em Portugal. História e Actualidade*, Coimbra, Instituto de História Económica e Social/Faculdade de Letras da Universidade de Coimbra, 2003, pp. 305-316; *Seitas e Novos Movimentos Religiosos. Textos*



da Igreja Católica 1986-1994, Lisboa, Rei dos Livros, 1995; SILVA, Américo Ferreira dos Santos, “Instrução pastoral sobre o protestantismo”, in SILVA, Américo Ferreira dos Santos, *Obras Pastorais do Ex.<sup>mo</sup> Cardeal D. Américo, Bispo do Porto*, vol. 1, Porto, Typ. Oficina de S. José, 1901; SILVA, António Manuel S. P. da, “A Igreja Lusitana e a instauração da república”, *O Novo Despertar*, n.º 56, 1989, pp. 6-7; *Id.*, “Os protestantes e a política portuguesa: o caso da Igreja Lusitana na transição do séc. XIX para o séc. XX”, in *Lusotopie/Des Protestantismes en “Lusophonie Catholique”*, Paris, Éditions Karthala, 1998, pp. 269-282; SILVA, Fernando Augusto da, e MENESES, Carlos Azevedo de, *Elucidário Madeirense*, 2.ª ed., Funchal, Junta do Distrito Autónomo, 1945; SILVA, Manuel Luís Coelho da, *Instrução Pastoral contra o Protestantismo*, Coimbra, s.n., 1931; *Id.*, *Instrução Pastoral contra o Protestantismo*, 2.ª ed., Coimbra, s.n., 1943; TESTA, Michael P., *O Apóstolo da Madeira (Dr. Robert Reid Kalley)*, Lisboa, Igreja Evangélica Presbiteriana de Portugal, 1963; *Id.*, *Injuriados e Perseguidos. Panorâmica Histórica da Fé Reformada em Portugal*, Montijo, Igreja Evangélica Presbiteriana de Portugal, 1977; VALENTE, David, “Igreja Evangélica Presbiteriana de Portugal: contributo para a história da sua formação”, *Lusitania Sacra*, 2.ª sér., t. 16, 2004, pp. 477-510; VASCONCELOS, António Garcia Ribeiro de, *A Bíblia Protestante*, Porto, Typ. de José Frutuoso da Fonseca, 1901; VAZ, A. Luís, “Calvino e o calvinismo em Portugal, ou uma achega para o próximo concílio ecuménico”, *Lumen*, n.º 23, 1959, pp. 842-852; VELOSO, Agostinho, “A conjura do ódio”, *Brotéria*, vol. XLV, fasc. 6, dez. 1947, pp. 5-20; *Id.*, “O adventismo avariado”, *Brotéria*, vol. XLVI, fasc. 2, fev. 1948, pp. 177-190; *Id.*, “As seitas protestantes, o comunismo e a maçonaria”, *Brotéria*, vol. XLVI, fasc. 5, maio-jun. 1948a, pp. 581-597.

† JOÃO FRANCISCO MARQUES

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

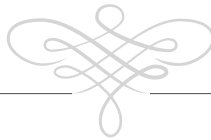
## Anti

# provençalismo

Com designação derivada da região da Provença (ou Provence, em França), o antiprovençalismo é uma reação contra a influência ou as características com essa proveniência que se podem encontrar tanto na elaboração ou temática de uma determinada obra literária ou composição poética, como ainda – aqui numa perspetiva linguística e social – na origem de elementos léxicos ou construção frásica. Neste último caso, existe essencialmente uma atitude de crítica, e até de desprestígio, face ao regionalismo provençal, que se avalia pejorativamente.

O antiprovençalismo é, portanto, o inverso do provençalismo, que se pauta, no âmbito literário, por uma influência e filiação nas particularidades da literatura de tradição provençal, que se propagaram por toda a Europa Ocidental a partir dos sécs. XI-XII, trazidas pelo recrutamento de cavaleiros dessa origem para combater os mouros e assegurar a paz, sobretudo a partir do conde D. Henrique, e por artistas ambulantes, sendo difundida oralmente por trovadores e jograis. Essa poesia trovadoresca combinava duas tradições: as cantigas de amigo, de origem popular e cenário doméstico e rural, e as cantigas de amor, de influência marcadamente provençal, com regras rígidas em termos formais e temáticos, dotadas de algum artificialismo; alguns nobres compuseram ainda cantigas satíricas (ditas de escárnio e maldizer).

O declínio da literatura provençal verificou-se principalmente por razões políticas, nomeadamente pela Cruzada



**Bernardim Ribeiro (1907), de António Augusto da Costa Mota.**

contra os Albigenses (primeira metade do séc. XIII), que arruinou grande número de nobres que eram seus cultores, e conduziu igualmente ao progressivo abandono do occitano. No entanto, no âmbito literário, não houve concretamente antiprovençalismo, uma vez que a escola de trovadores veio influenciar a literatura de épocas posteriores. Terá havido efetivamente um ou dois períodos menos cultivadores dessa literatura: o primeiro corresponde à primeira fase da lírica trovadoresca, que conheceu uma breve oposição da Igreja, pois o poeta cantava a uma dama casada – à qual, como vassalo da época feudal, reconhecia como “senhor”, devendo-lhe lealdade e obrigando-se até a lutar por ela –, e o segundo aos sécs. XIV-XV. O Re-

nascimento, contudo, não descurou essas tradições (antes as combinou), e o formalismo da poesia de base provençal continuou no petrarquismo, nas composições do *Cancioneiro Geral de Garcia de Resende*, e repercutiu-se em Luís de Camões, Sá de Miranda e Bernardim Ribeiro, mas igualmente na produção poética de autores posteriores, e.g., Natália Correia.

Maior contestação ocorreu no âmbito linguístico, não tanto na influência e entrada de provençalismos pela literatura ibérica (onde ainda subsistem, a par de posteriores galicismos, ainda que – por vezes – condenados pelos puristas), mas sobretudo na região galo-românica, onde o provençalismo (a variedade linguística da região de Provença e o occitano) foi considerado erro linguístico, arcaísmo, e – portanto – uso incorreto da língua francesa. Posteriormente, a perspectiva de sobrevivência da língua histórica e do seu legado cultural e patrimonial acalmou um pouco a polémica e os processos que se geraram à volta dessa variedade linguística.

**Bibliog.:** CARPEAUX, Otto Maria, *A Idade Média por Carpeaux*, vol. 2, São Paulo, Leya Brasil, 2012; CARVALHO, Amorim de, *Dos Trovadores ao Orfeu: Contribuição para o Estudo do Maneirismo na Poesia Portuguesa*, Porto, Edições Ecopy, 2012; SAGNES, Sylvie, “Unité et (ou) diversité de la (des) langue(s) d’oc: Histoire et actualité d’une divergence”, *Lengas*, n.º 71, 2012, pp. 51-78.

MARIA CARMEN DE FRIAS E GOUVEIA

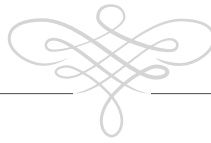


## Antiprovincianismo

O provincianismo pode ser caracterizado como a atitude típica de um imobilismo cultural, em que a fixação a um contexto específico oblitera a capacidade de reconhecer outras dinâmicas. O enraizamento provinciano consiste, por meio da recusa de uma qualquer transitoriedade, em prescrever ininterruptamente um sentimento de pertença para aqueles que prosseguem na imutabilidade do hábito. Enquanto cultura de expressão, demonstra-se reticente no reconhecimento do outro e recusa-se a comparticipar na totalidade orgânica do espaço nacional, reconhecendo, por sua vez, a província como espaço identitário. Por outro lado, como veremos adiante, podemos definir o provincianismo em função da ausência de singularidade ou autenticidade das suas ações, pelo facto de sobrestimarem o que é proveniente do exterior. A presente configuração admite um deslumbramento em torno do que é apresentado como repleto de novidade, não obstante o carácter de passividade que lhe é vulgarmente associado.

A tentativa de conceptualizar o provincianismo, no quadro da cultura nacional contemporânea, parece sofrer um desdobraimento: reconhecer ou não reconhecer o outro. No ano de 1928, num texto denominado “O provincianismo português”, Fernando Pessoa apresentava o provincianismo como sendo o “mal superior português”, embora admitindo que tal destino não seria uma exclusividade do contexto nacional. Definia então o provincianismo

pela pertença “a uma civilização sem tomar parte no desenvolvimento superior dela”, constringendo-se a uma espécie de existência ilusória. Este modo de ser provinciano não passa tanto pelo isolamento de uma qualquer identidade, quanto por se ser um agente passivo da civilização. Adiante, Pessoa escreve que este mal provinciano compreende três características intrínsecas: “o entusiasmo e admiração pelos grandes meios e pelas grandes cidades”; “o entusiasmo e admiração pelo progresso e pela modernidade” e a “incapacidade de ironia” (PESSOA, 1993a, 5). Neste plano, o provinciano é o deslumbrado pelos feitos ou pelas construções provenientes do exterior, pelo que somente é capaz dessa sensação aquele que em nada contribuiu para o sucedido. Segundo o autor, o provinciano demonstra-se admirado pelas conquistas do progresso e do moderno pelo simples facto de que não é parte ativa dos mesmos; enquanto o provinciano admira o legado dos outros, o civilizado não se deixa maravilhar por aquilo que produz. O modo de ser provinciano assume aqui uma atitude condizente com o que podemos denominar por plagiador de modas. A crítica a essa forma advém do facto de que o provinciano é um permanente espectador das ações prosseguidas pelo civilizado. Pessoa escreve que “o provinciano, porém, pasma do que não fez, precisamente porque o não fez; e orgulha-se de sentir esse pasmo. Se assim não sentisse, não seria provinciano” (*Id., Ibid.*, 6), reconhecendo assim um traço característico de Portugal. A inconsciência provinciana aparece em Pessoa como a patologia da sociedade portuguesa. Desde logo, Eça de Queirós é visto como exemplo desse provincianismo, pela forma como procura encontrar-se com a civilização.



Num texto que data de 1932, intitulado “O caso mental português”, o mesmo Fernando Pessoa caracterizava como provinciana a mentalidade portuguesa do período de então. Para melhor fazer compreender a sua posição, procura analisar o estado das diferentes camadas mentais. O povo, que corresponde à primeira camada mental, é definido pela “incapacidade de refletir” (PESSOA, 1993, 11). Desprovido de um espírito crítico, a sua atuação depende mais do acaso ou do irracional, formando no seu todo um espaço homogêneo. A segunda camada mental distingue-se por uma capacidade de refletir em função do que é produzido por terceiros. Por último, a camada do escol ou das elites representa a capacidade de fazer uso da reflexão e da crítica. Diga-se que todas as classes mencionadas, segundo o autor, estariam impregnadas de provincianismo; daí este ser a enfermidade que atravessa todo o povo português. O provinciano português, situando-se entre o campônio e o cidadão, reconhece, por um lado, a artificialidade do progresso, mas, por outro lado, sente inconscientemente uma atração por todas essas irrupções no tempo. De acordo com Pessoa, “o amor às grandes cidades, às novas modas, às ‘últimas novidades’, é o característico distintivo do provinciano” (*Id., Ibid.*, 13). Enquanto o campônio, que tal como o provinciano sente a artificialidade do progresso, demonstra um desconforto e um sentido crítico para com essa realidade, o provinciano deixa-se inundar pelo diferente. A tese de Pessoa pretende salientar duas realidades: o provincianismo é uma tendência presente no quadro da humanidade civilizada, referindo-se especialmente, porém, ao caso português; a grande diferença entre o contexto nacional e o restante contexto da civilização encontra-se no provincianismo

que assola a elite nacional, em contraste com o escol de outras nações civilizadas. Ainda nesse texto crítico, o autor diz-nos que o provinciano tem em comum com a criança a valorização do espontâneo e do artificial. Por fim, demonstrando que os escritores e artistas nacionais apresentam um apego ao provincianismo, defende que a emoção predomina nas obras dos mesmos, sem que prevaleça o “auxílio crítico da inteligência ou da cultura” (*Id., Ibid.*, 15); refere ainda a ausência de planejamento e de organização que aí transparece, e a ausência de ideias que caracterizaria o escol nacional.

Encontramos na *Cartilha do Marialva* (1960) de José Cardoso Pires uma reação perante “alguns provincianismos locais” que predominariam no Portugal contemporâneo. Segundo o autor, encontramos a banalização deste provincianismo local “na ignorância, no ruralismo, na não planificação, na resignação campestre ou na conservação fetichista do lugar-comum” (PIRES, 2002, 7). Na obra em questão, a figura do marialva aparece como o representante de um certo imobilismo político-cultural, privilegiando desde o séc. XVIII uma certa conceção de vida.

Sugere-se, então, a respeito da conceção do poder político nacional, que o provinciano é contrário ao cidadão, derivando dessa oposição um determinado conflito irreconciliável. José Cardoso Pires recorda o processo de modernização empreendido na época pombalina, contrastando com essa tendência a persistente imutabilidade do espírito campestre que encontra na cidade um espaço de desconfiança. A cidade, em contraponto com o campo, atemoriza o provinciano, por ser o espaço privilegiado onde a modernização e o progresso ganham relevo. Essa resistência perante a cultura cidadina visa contrariar a novidade e o

vício que, segundo os devedores da “paz rural”, a caracterizaria por excelência. Exemplo típico de uma cultura política provinciana, António de Oliveira Salazar apelava a princípios e valores como a “mística da terra” e a “vocação de pobreza”. Adiante, Cardoso Pires sustenta que o “incontestável é que, como homem de lavoura contra a cidade ou dominando a cidade, o influente provinciano ainda hoje enaltece o saber nas exposições rudes que se transmitem de geração em geração e manifesta uma sensibilidade refratária em relação à industrialização agrícola” (*Id., Ibid.*, 26).

Este autor reage contra a “inatualidade de uma ordem provinciana” que vinha persistindo em meados do séc. xx em território nacional. No pós-Segunda Guerra Mundial e aquando do surgimento da Guerra Colonial, proclama-se o “orgulhosamente sós” perante as pressões internacionais; a substituição do termo “colónia” por “província ultramarina” é apontada como outro sinal indicador da mesma tendência (*Id., Ibid.*, 81). O irracionalismo que atravessa a sociedade portuguesa permite-nos entender o provincianismo marialva que persiste em certos valores: a valorização do ideal campestre; a persistência das tradições e costumes locais; a defesa da submissão hierárquica e da disciplina laboral; o papel subalterno a desempenhar pela mulher. Em jeito de conclusão, Cardoso Pires refere que para “as mentalidades acientíficas, mistério e sacração estão presentes em todo o ato de criar” (*Id., Ibid.*, 108). O provincianismo assume-se, enquanto cultura política, na forma como valoriza e sai em defesa de princípios, crenças, valores e ideias como a maternidade, o chefe ou o conceito de nação. Na unidade familiar, o marido aparece natural e previamente como *pater familias*, devendo-se-lhe a



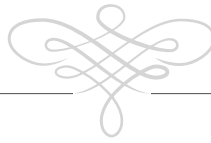
D.R.

António José Saraiva (1917-1993).

reverência esperada. Para além do paternalismo doméstico, em que a mulher cumpre a missão providencial de zeladora do lar, o paternalismo governamental socorre-se da Providência divina para perpetuar na estrutura de poder o indivíduo tocado por Deus. Numa linguagem política, podemos afirmar que o provincianismo propõe-se sempre enaltecer a ordem tradicional presente nos alvares do tempo, rejeitando as fórmulas modernas e progressistas que repousam no vocabulário do avanço civilizacional.

No final da déc. de 1960, apresentando a sua reflexão sobre o tema em análise, o historiador da cultura António José Saraiva começava por afirmar que “um dos lugares-comuns mais cansativos de uma fração dos plumitivos portugueses é o provincianismo nacional” (SARAIVA, *A Capital*, 14 jan. 1969, 314). Prosseguindo de alguma forma o estilo crítico,





provocatório ou mesmo sarcástico presente em Pessoa, assume que o provinciano é aquele que o é sem querer dar mostras de o ser; ao mesmo tempo, procura enjeitar a sua condição e ser reconhecido por aquilo que não é, embora pretenda sê-lo.

Para este autor, a “obsessão do provincianismo” é o único critério que lhe permitirá definir tal condição, de tal modo que o provinciano é dominado pelas aparências. Nesse conflito interior que se manifesta no provinciano, situação que vem a revelar-se em toda a sua exterioridade, o mesmo pretende ser “cisne” não obstante ter nascido “pato”. A feira de vaidades é o seu lugar-comum, o que leva Saraiva a afirmar que “provinciano é aquele cuja principal preocupação é não parecer provinciano”. Descreve assim três espécies de provincianos: “os egrégios intelectuais que dentro de Portugal sobrevivem de mitos cosmopolitas à superfície da civilização e não têm sequer as palavras necessárias para falar a realidade que é a sua”; “os que fora de Portugal vestem a pele que não lhes pertence e estropiam o próprio nome de batismo”; e “os que julgam dar provas de não-provincianismo” (*Id., Ibid.*, 315).

O que se assume como provinciano, seguindo esta linha de pensamento, há de ser algo que não aquilo pelo que procura ser reconhecido. Por sua vez, provinciano é o que veste “roupa alheia”, que revela “inautenticidade”, “descaracterização” e “vergonha de si próprio” (*Id., Ibid.*). É neste sentido que António José Saraiva vem insurgir-se perante a verdadeira essência do provincianismo: a falsidade. Deixando-se submergir numa realidade dominada pelo ditame exterior, pela regulação do hábito e do comportamento, pela uniformização dos preceitos de vida, o provinciano receia deixar-se ficar para trás na escalada do tempo; deixa-se

assim dominar por uma certa alienação social: “toma a publicidade à letra, interioriza o mito e procura recalcar para o inconsciente a sua própria realidade” (*Id., Ibid.*).

Descrevendo o provincianismo na qualidade de problema endémico da sociedade portuguesa contemporânea, Saraiva procura demonstrar que o descontentamento nacional se resolveria resgatando o país à acefalia que retira ao Homem a autenticidade que lhe permitirá assumir a sua real condição. O combate ao provincianismo implica, simultaneamente, a adesão do português ao cosmopolitismo: “viver no mundo assumindo-nos e não escondendo-nos” (*Id., Ibid.*).

**Bibliog.:** PESSOA, Fernando, “O caso mental português”, in PESSOA, Fernando, *Textos de Crítica e de Intervenção*, Lisboa, Nova Ática, 1993; *Id.*, “O provincianismo português”, in PESSOA, Fernando, *Textos de Crítica e de Intervenção*, Lisboa, Nova Ática, 1993a; PIRES, José Cardoso, *Cartilha do Marialva*, Lisboa, Círculo de Leitores, 2002; SARAIVA, António José, “Provincianismo”, *A Capital*, 14 jan. 1969.

TIAGO REGO RAMALHO





## Antipsicologismo

A filosofia desenvolveu desde a Grécia Antiga um esforço de compreensão das estruturas da mente humana. O pensamento português foi desde sempre sensível a esta área de investigação filosófica. A lista dos fenómenos mentais é muito longa: sensações, cócegas, dores, fantasias, crenças, etc. Colocou-se desde muito cedo a questão do estatuto relativo da inteligência racional, nomeadamente da capacidade humana de raciocinar logicamente e da capacidade de realizar operações lógico-matemáticas. A racionalidade parece ter características diferentes da percepção, da memória, da crença, e da vontade.

O debate em torno do psicologismo aparta duas posições filosóficas antagónicas. Por um lado, o psicologismo defende que a racionalidade que se expressa na lógica, na matemática, na argumentação e no método científico deriva da vida psíquica. Deste ponto de vista, os enunciados racionais teriam o mesmo estatuto que as percepções, as crenças e as dores. Em consequência, a ciência que estuda a vida psíquica seria o fundamento da ciência que estuda a racionalidade. Por outro lado, a racionalidade tem características que não são compartilhadas por outras estruturas mentais humanas. A subjetividade da expressão de uma preferência alimentar, *e.g.*, choca com a objetividade de um raciocínio lógico, ou com a precisão de um cálculo matemático, que se impõem à inteligência das pessoas. Esta é a posição defendida pelo antipsicologismo, segundo a qual as leis que regem a racionalidade são diferentes das que regem outros fenómenos mentais.

Existem características comuns, certamente. Por um lado, a evidência manifesta-se de muitos modos: é evidente para alguém que está a sentir cócegas ou a ver uma árvore, mas também é evidente para alguém a validade de um determinado raciocínio lógico, como o *modus ponens*, ou de uma determinada operação matemática correta. A sensação de evidência não se confunde com o conteúdo específico das cócegas, nem com o conteúdo específico do raciocínio lógico ou matemático. A temporalidade é outra característica comum: uma sensação tem um gradiente, e um raciocínio tem uma sequencialidade. Seria possível enriquecer significativamente a lista de características comuns a todas as estruturas, atividades e conteúdos da mente humana, bem como a lista de propriedades que as diferenciam umas das outras.

Este debate intelectual atingiu o seu ponto mais elevado entre o final do séc. XIX e o início do séc. XX, período em que os matemáticos aprofundaram a questão dos fundamentos, e em que os lógicos lutaram por desenvolver e refundar o legado aristotélico e multissecular da lógica, bem como por posicionar-se em relação à matemática. O facto histórico de a psicologia se ter tornado uma ciência autónoma e independente foi decisivo neste debate.

A lógica acompanhou a história do pensamento português e foi decisiva em debates de natureza filosófica, mas também educacional. Quando se considera a persistência de um assunto, que irmana Pedro Hispano, os conimbricenses, Fr. João de São Tomás, António Cordeiro, Manuel de Azevedo Fortes, Manuel Álvares, Luís António Verney, Francisco Vieira de Almeida, Edmundo Curvelo e M. S. Lourenço, entre muitos outros, é a justo título que se poderá afirmar que a arte de pensar bem é um motivo de orgulho para a cultura portuguesa.

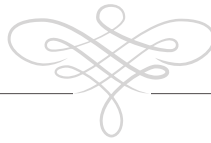


O debate internacional em torno do psicologismo, em que pontificaram autores como John Stuart Mill, Theodor Lipps e, sobretudo, Gottlob Frege e Edmund Husserl, colocou, todavia, desde o final do séc. XIX, muitas questões complicadas sobre a natureza última da racionalidade que se manifesta na lógica, na matemática e em muitos outros modos de argumentação racional. Apesar do interesse multissecular, as muitas vicissitudes que acompanharam a história da lógica no pensamento português levaram a que só quatro décadas depois aparecessem os primeiros ecos desse debate em Portugal. Os filósofos nacionais que na déc. de 1940 maior atenção deram às questões de didática da lógica moderna posicionaram-se contra a tese de que as ciências formais dependeriam da psicologia. As ideias que defenderam revelam que a academia portuguesa acompanhava o debate internacional sobre o psicologismo. Entre os nomes mais representativos estão Arnaldo de Miranda Barbosa, Francisco Lopes Vieira de Almeida, Vitorino Magalhães Godinho e Edmundo Curvelo.

O professor coimbrão Miranda Barbosa posicionou-se entre os defensores do antipsicologismo na sua tese de licenciatura de 1940. É talvez o autor português que se refere ao assunto de modo mais sistemático; começa por apresentar o ponto de vista psicologista, e acaba, posteriormente, por refutá-lo. Com influência de Husserl, Miranda Barbosa defendeu que, para analisar e sistematizar os pensamentos, é necessário atender às condições a que a lógica pura deve obedecer. No seu entender, essas condições são três: 1) não depender de nenhuma outra ciência; 2) diferenciar entre o problema lógico e a gnosiologia; e 3) tratar de problemas próprios, não os confundindo com problemas afins.

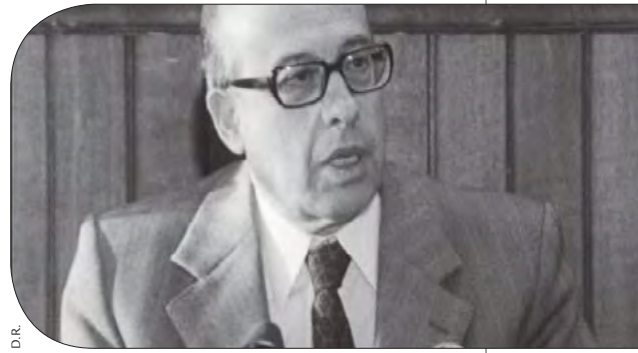
Trabalhando com a ideia de que a lógica deveria ser “uma ciência pura de análise do pensamento” (BARBOSA, 1996, 35), a primeira tarefa a resolver seria a questão do psicologismo. Miranda Barbosa considerava que só o êxito da crítica ao psicologismo permitiria pensar numa lógica pura, livre do condicionamento psicologista. Sendo a lógica a ciência do pensamento, e sendo este uma faculdade anímica, seria plausível que a lógica fosse enquadrada pela psicologia. Todavia, Miranda Barbosa argumenta que a lógica “não se confunde com uma ciência analítica e especulativa do ‘pensar’” (*Id., Ibid.*, 41). O facto de o pensamento ser um produto da mente humana não implica que o trabalho lógico necessite de uma prévia investigação psicológica. Diferentemente, a investigação psicológica não é útil, nem possível, nem legítima como fundamento da lógica. Com subtilidade, aparta-se a lógica das outras atividades da mente humana, uma vez que aquela diz respeito à “auto reflexão do espírito que tem os pensamentos por objeto e por instrumento” (*Id., Ibid.*, 42). No entanto, o autor coimbrão não deixa de sublinhar que o seu pensamento sobre a lógica não implica que esta se tenha de construir no vácuo; nas suas palavras, “interpretar esta independência como uma verdadeira ‘tábua rasa’ é imaginar o maior absurdo concebível” (*Id., Ibid.*, 65).

A posição defendida por Miranda Barbosa constitui uma formulação clara do problema que está em causa no debate entre psicologismo e antipsicologismo. Por um lado, verifica-se que a racionalidade que se manifesta na lógica é bastante diferente das outras manifestações da mente humana. Compreender o princípio da identidade e o princípio da não contradição revela, *e.g.*, uma capacidade da inteligência que se distingue da capacidade de apreciar um perfume. Por



outro lado, Miranda Barbosa compreende que as estruturas de racionalidade lógica não podem existir num vazio mental. Significa isto que poderá existir uma lógica mais profunda na mente humana que explique a interligação entre as capacidades lógicas, matemáticas, fenoménicas e linguísticas? De facto, uma lógica tão profunda que até explique as estruturas do imaginário, as crenças religiosas e as experiências místicas? Deste ponto de vista, a crítica ao psicologismo seria meramente regional, consistindo em afirmar que um silogismo não tem que ver com a capacidade de ver as cores do pôr do sol. Esta crítica, contudo, apesar de localizada, tem a vantagem de auxiliar a compreender estratos mais profundos da mente humana. Fica em aberto, como é evidente, um grande conjunto de questões, nomeadamente a possibilidade de provar a existência dessa lógica profunda, a sua localização no interior da mente, a sua eventual relação com as estruturas do cérebro, e a sua hipotética existência autónoma fora da mente humana, num também hipotético mundo platónico.

Vitorino Magalhães Godinho, no capítulo 2 da sua tese de licenciatura, desenvolveu uma resenha histórica sobre a evolução do pensamento lógico a partir do séc. XIX, sublinhando as cinco teses que explicitam a contribuição de Kant para a lógica contemporânea, abordagem que torna clara a ideia de que a lógica é independente da psicologia. As cinco teses são as seguintes: a lógica é estritamente formal; a lógica é independente da psicologia; todo o conteúdo provém da intuição; a matemática não deriva da experiência; e a matemática é uma ciência formal. No entanto, ao interpretar o contributo de George Boole, *e.g.*, Godinho considera que ainda existe um sentido psicológico no cálculo puramente formal porque este manifesta a marcha do pensamen-



D.R.

Vitorino Magalhães Godinho (1918-2011).

to. Esta limitação foi afastada, quando se compreendeu que a lógica “deve desprezar por completo toda e qualquer referência a um conteúdo pensado para atender exclusivamente à forma comum a todos os conteúdos”, e que, em consequência, “deve eliminar do seu campo as considerações de carácter psicológico” (GODINHO, 1940, 53-54). Na sequência da crítica à pretensão de fundamentar a lógica na psicologia, Magalhães Godinho critica o positivismo lógico, pois, do seu ponto de vista, essa escola filosófica estava refém de uma doutrina empírica do conhecimento. Não podia, por conseguinte, postular a existência autónoma de um mundo lógico, nem uma consciência transcendental ao modo kantiano. Sublinhando a contradição fatal aí implícita, o futuro historiador concluía: “A filosofia empírica não pode fundamentar outra lógica que não seja uma determinada maneira de pôr um problema psicológico” (*Id., Ibid.*, 63).

Francisco Lopes Vieira de Almeida também salientou várias críticas ao psicologismo. O professor lisboeta deu o seu acordo a argumentos de Husserl. Os seres ideais (essências, princípios lógicos, etc.) estão fora do tempo e têm validade absoluta, o que faz com que sejam diferentes de tudo o que depende da organização



mental do indivíduo. Para Vieira de Almeida, o vício capital é o “psicologismo”, a tendência para explicar as relações fundamentais em função da psicologia” (ALMEIDA, 1987, 278). Ora, o pensamento lógico não se coaduna com esta teoria frágil dos fundamentos da lógica. Esta é a ciência dos princípios certos e indubitáveis, dos raciocínios válidos; em consequência, afirma, “um princípio lógico não recebe validade do facto de o homem não poder pensar o contrário, antes é absolutamente válido, ainda quando ninguém o exprimisse” (*Id., Ibid.*, 279). De modo que a lógica, também para este autor, não se pode fundamentar na psicologia, uma vez que esta é uma ciência construída a partir da indução de dados hauridos da experiência.

Edmundo Curvelo repensou as relações entre a lógica e a psicologia. De acordo com o seu pensamento, todo o conhecimento deriva da consciencialização que o ser humano faz do mundo e de si. Ou seja, qualquer atividade lógica acontece no seio de um fluxo de consciência. A proximidade do autor ao neopositivismo, e, principalmente, à ideia de fazer depender os conceitos lógicos de intuições-dado relacionáveis com a experiência sensível, poderia fazer crer que o seu pensamento padecia de psicologismo. Porém, cedo este lógico português se apercebeu deste risco, e tratou de salientar que os princípios lógicos não dependem da intuição psicológica dos seres humanos, mas das necessidades próprias da análise lógica. Neste sentido, curiosamente, ainda que o autor alentejano defenda uma relação muito próxima entre lógica, epistemologia e psicologia, não aceita o psicologismo, afirmando que não cultiva uma “confusão entre lógica e psicologia” (CURVELO, 2013, 1161).

Pode depreender-se que Curvelo advo-gava um psicologismo fraco, em con-

traposição ao psicologismo forte e ao antipsicologismo. O psicologismo fraco usa dados da psicologia empírica como ponto de partida, mas vai muito além da simples descrição psicológica. Atribui um lugar central à psicologia, a ciência necessária para se compreender o ser humano, mas afasta a ideia de reduzir todos os domínios científicos à mesma. Se há alguma crítica que deva ser feita às ideias de Curvelo, é a de excesso de logicismo, e não a de excesso de psicologismo. O projeto filosófico de Curvelo consiste em fundamentar todas as ciências na psicologia, e esta, por sua vez, na lógica, e não o contrário.

O cientista filósofo, como se designava, adota uma posição ambivalente entre a lógica e a psicologia, que considera mais vantajosa para compreender a construção de todo o conhecimento humano. O conhecimento psicológico não é o fim da investigação. As leis psicológicas não subordinam todas as outras leis científicas. Todos os objetos poderão ter um carácter psicológico, na medida em que são percebidos por uma mente humana, mas há objetos psicológicos subjetivos, que se referem ao mundo interior dos sujeitos, e objetos psicológicos objetivos, que referem – o autor alentejano utiliza o termo “postulam” – objetos que localizamos fora do sujeito. As leis que regem um e outro tipo de objetos são diferentes, o que não significa que se possa aceitar a “pré-existência do plano puramente lógico”, ideia que o autor entende como metafísica (*Id., Ibid.*, 141). É o processo de abstração que cria o plano da lógica pura, e, consequentemente, a psicologia é indubitavelmente um aspeto a ter em conta na construção do conhecimento. Os princípios lógicos são relações úteis e não leis absolutas, pelo que poderão alterar-se conforme as conveniências das construções científicas que se pretendam. Lapidarmente, “não



há, para os homens, outra lógica que não seja lógica humana” (*Id., Ibid.*). Sendo o homem a medida de todas as coisas, a mente humana é o assunto que importa investigar; contudo, se deve ocorrer alguma redução epistemológica, é da psicologia à lógica, e não o contrário.

Chegando a este ponto, é importante ter noção de dois aspetos que permitem enquadrar o debate entre o psicologismo e o antipsicologismo: primeiro, é preciso ter em conta que qualquer época é o futuro de todos os seus passados, e que todos os futuros equacionarão problemas que podem ter sido intuídos anteriormente; segundo, não se pode esquecer que os debates intelectuais dificilmente se acantonam às épocas e às áreas disciplinares que os viram nascer.

É justo reconhecer que este debate localizado no tempo foi antecipado por muitos autores nacionais. De facto, todos os autores que se dedicaram a questões ligadas à mente humana tiveram de ter, ainda que de forma tácita, uma teoria sobre as relações entre lógica e psicologia. Manuel de Azevedo Fortes, *e.g.*, parece ter intuído os termos principais do futuro debate. Na sua *Lógica Racional* (1744), afirma que nada podemos conhecer com evidência sem previamente nos conhecermos a nós mesmos: “As nossas ideias são a base e fundamento de todo o conhecimento [...] e sem nos conhecermos a nós mesmos não poderemos adquirir conhecimento algum com evidência e clareza. E assim, primeiro nos devemos examinar interiormente para saber o que somos e o que podemos e deste exame havemos de tirar os mais sólidos fundamentos, regras e preceitos, assim da lógica como de todas as mais ciências” (FORTES, 2002, 76). Seguindo à letra esta recomendação, dever-se-ia adotar o psicologismo. Pelo contrário, depois de ponderar que os seres humanos têm ideias que nunca passaram

pelos sentidos (têm, *e.g.*, a ideia de triângulo perfeito, sem nunca o terem visto pelos sentidos), conclui Azevedo Fortes: “Do que se segue que a nossa alma tem operações intelectuais que de nenhuma sorte dependem do corpo, nem dos sentidos” (*Id., Ibid.*, 97). Dando algumas ilustrações disto mesmo, as regras da matemática não se confundem com as do conhecimento sensível; as paixões da alma, que impedem que se julgue bem o que é verdadeiro e falso, não se confundem com os atos puros do espírito, como as ideias de perfeição e de regularidade, garantidas, em última análise, por Deus. Não será forçado ver aqui uma tese incipiente de antipsicologismo, pelo que há todo um trabalho a fazer para rastrear as antecipações ao debate de Frege e de Husserl em autores portugueses antigos, de Silvestre Aranha e António Cordeiro, até Silvestre Pinheiro Ferreira e Manuel Pinheiro de Almeida e Azevedo.

Este debate não se conteve dentro dos muros da academia, evidentemente. Os autores de compêndios liceais contribuíram para difundir a alegada evidência de que a lógica deve ser apartada da psicologia. Um dos mais claros exemplos disso encontra-se no manual de filosofia de Eugénio Aresta, discípulo de Leonardo Coimbra. Aparecido em 1933, e adotado como livro único em 1950, este manual abordava o que na altura era conhecido como psicologia racional. Numa breve secção sobre a relação entre a psicologia e a lógica, o autor salienta que compete à psicologia estudar “toda a vida do espírito, tal como ela se revela à observação e à experiência, nos seus três aspetos, o cognitivo, o sensitivo e o volitivo”, e que compete à lógica estudar as “operações do conhecimento intelectual, procurando as suas condições de validade e legitimidade e o seu valor de investigação e de prova” (ARESTA, 1954, 12). Tratando-se



de um manual liceal, percebe-se que o antipsicologismo se tornara uma doutrina influente na educação nacional.

Outro exemplo é *O Pequeno Manual de Filosofia*, de Vasco de Magalhães-Vilhena, que afirma igualmente “a autonomia da lógica em relação à psicologia” (MAGALHÃES-VILHENA, 1956, 274). Este manual foi editado em 1942, e adotado pelos liceus da Guarda e de Angra do Heroísmo em 1943. Todavia, em 1956, a segunda edição do manual foi amplamente revista e aumentada de acordo com o programa oficial aprovado em 1954. Esta edição foi muito criticada por António de Magalhães, em 1957, na *Brotéria*. Diferentemente, este manual revisto e ampliado foi apreciado positivamente por M. S. Lourenço num artigo sobre o ensino da lógica no liceu, publicado na revista *O Tempo e o Modo*, em 1964.

Na secção do manual dedicada à relação entre a lógica, a gramática e a psicologia, Magalhães-Vilhena defende que “a lógica só retém as operações mentais que se efetuam no plano superior do espírito e quando tem por escopo a verdade”, e que a psicologia “não pode descuidar qualquer aspeto dos fenómenos psíquicos” (*Id., Ibid.*, 273). Explicitando o seu pensamento afirma que “do ponto de vista da psicologia não há a considerar se os juízos ou os raciocínios, por exemplo, são verdadeiros ou falsos, se as consequências decorrem necessariamente das proposições iniciais e em conformidade com os princípios lógicos. O que cumpre ao psicologista estudar é a maneira como as operações mentais se realizam, não as suas estruturas formais” (*Id., Ibid.*). Todavia, apesar da distinção que sublinhou entre a lógica e a psicologia, Magalhães-Vilhena estava ciente das muitas contravérsias que existiam em torno da mesma.

Nos anos 50, este debate mereceu um capítulo no *Tratado de Lógica* de Raul da

Costa Torres, que, perguntando se a lógica constitui “um simples capítulo da psicologia”, responde negativamente, “porque diferente é o ponto de vista com que os problemas são considerados numa e noutra” (TORRES, 1953, 23). Seguindo as linhas gerais do pensamento de Kant e de Husserl, o autor defende que a inteligência humana tem a capacidade de se desdobrar e de julgar os próprios pensamentos. Conclui afirmando que “a razão lógica parece, portanto, uma realidade independente e superior à razão atuante” (*Id., Ibid.*, 24).

A reflexão que os filósofos portugueses desenvolveram contra o psicologismo tem pontos em comum com o debate cronologicamente anterior desenvolvido por teorizadores literários e beletristas sobre o valor do romance psicológico.

Curvelo procurou descobrir a estrutura lógica do fluxo de consciência (*stream of consciousness*) de William James, que foi uma das grandes influências na criação do romance psicológico, um género literário em que se notabilizaram escritores como Marcel Proust, James Joyce, Virginia Woolf e William Faulkner. Tratava-se de descrever com o maior rigor possível todos os conteúdos de que um sujeito tem consciência numa determinada altura da sua vida: experiências sensíveis, memórias, intenções, cócegas, emoções, etc.

A opinião de que em Portugal não terá havido um grande interesse pela escrita intimista não tem fundamento, já que a escrita intimista foi, desde tempos recuados, um dos instrumentos usados pelos diretores espirituais dos conventos e mosteiros para acompanhar o progresso na devoção dos religiosos a seu cargo; exemplo disso é a *Autobiografia* de Antónia Margarida de Castelo Branco. O objetivo dessa biblioteca vasta, ainda não suficientemente estudada, não era literário, mas de orientação espiritual. Os religiosos



não procuravam publicar esses escritos de aperfeiçoamento pessoal; mas também é verdade que outras obras importantes do Ocidente foram publicadas sem autorização dos respectivos autores, das *Meditações*, do Imperador Marco Aurélio, até às obras de Kafka. Fora do âmbito religioso, e dentro deste tipo de escrita, destaque para a autobiografia *Fortuna*, de Manuel de Faria e Sousa, escrita em castelhano, e para o *Espelho da Vida Humana*, de Uriel da Costa, escrito em latim.

No período em que o debate europeu em torno da tese filosófica do psicologismo e da estética literária psicologista mais se desenvolveu, nas primeiras décadas do séc. XX, apareceram muitas obras que resultavam da preocupação de registar os movimentos mais subtis da alma humana. Gaspar Simões, em 1929, publica *Elói*, que talvez seja o primeiro romance psicológico português. A este título haverá que acrescentar várias outras obras, como a *Bússola Doida* (1932), de Aleixo Ribeiro; *O Jogo da Cabra Cega*, de José Régio, de 1934, mas que já tinha sido anunciado em agosto de 1929 na revista *Presença*; *Vidas São Vidas* (1966), do mesmo autor; *A Criação do Mundo* (1937-39), de Miguel Torga, *Nome de Guerra* (publicado em 1938, mas escrito em 1925), de Almada Negreiros; *Caminhos Magnéticos* (1938), de Branquinho da Fonseca; e *Solidão* (1939), de Irene Lisboa, publicado sob o pseudónimo João Falco.

A atenção aos movimentos mais subtis da alma também foi adotada como objetivo pelos colaboradores da revista *Presença*. No primeiro editorial da revista, José Régio afirma que a arte viva e original só pode derivar do que “provém da parte mais virgem, mais verdadeira e mais íntima duma personalidade artística” (RÉGIO, 1927, 1). Não se trata, evidentemente, de autobiografia, nem de memorialismo. Régio aponta para personali-



D.R.

José Régio (1901-1969).

dades superiores que conseguem manter uma ligação estreita com a sua própria intimidade. Neste sentido, estes homens de sensibilidade, inteligência e imaginação superiores conseguem aceder a uma fonte de criatividade intemporal, tornando-se exemplares para o resto da sociedade. Segundo Régio, Gil Vicente, Camões, Antero e António Botto conseguiriam atravessar os séculos devido à sua força íntima. A seguinte frase resume o seu ideário estético: “Literatura viva é aquela em que o artista insuflou a sua própria vida, e que por isso mesmo passa a viver de vida própria” (*Id., Ibid.*, 2).

Como seria de esperar, este ideário estético motivou fortes reações da parte dos defensores do neorrealismo e de pensadores politicamente comprometidos com a transformação social por altura do início da Segunda Guerra Mundial (1939-1940). Numa curiosa polémica que Régio manteve com Álvaro Cunhal, na revista *Seara Nova*, em 1939, o programa do romance psicológico foi colocado em causa. Pareceu a este crítico que uma estética exclusivamente dedicada à descrição





dos movimentos íntimos dos afetos e das ideias dos artistas pecava por excesso de atenção ao próprio umbigo, e por não corresponder aos apelos e necessidades de partes significativas da sociedade (Antissolipsismo). Régio, denunciando a existência de um “timorato ou ressentido ódio do português pela psicologia”, defendia um ideário de conhecimento aprofundado do Homem, objetivo que, do seu ponto de vista, não se confunde com o conhecimento de particularismos, subjetivismos ou individualismos (*Id.*, 1939, 6).

Este debate foi reiterado pelos colaboradores da revista *Vértice* no início da Guerra Fria. Manuel Campos Lima, João José Cochofel e outros pronunciaram-se contra o que consideravam ser um excesso de protagonismo da psicologia na literatura. Raúl Gomes, em junho de 1949, referindo-se aos “indivíduos que vão buscar também a uma ciência como a psicologia alimento para as suas criações literárias”, pergunta se “serão as ciências psicológicas mais compatíveis com a literatura do que as ciências sociais?” (RAMOND, 2008, 381). Opondo consciência a realidade, este colaborador da *Vértice* equívoca-se ao associar a questão das ciências à criação literária; esta não depende da psicologia nem das ciências sociais. Diferentemente, pode ter interesse em abordar a realidade psíquica ou a realidade social. Para este colaborador, “o risco do psicologismo [...] está em dar-nos a realidade tomada do ponto de vista particular, pessoal, de uma consciência” (*Id.*, *Ibid.*, 382). Em consequência, para a literatura representar com fidelidade a realidade social, teria de ser depurada do excesso de psicologismo.

Apesar de José Régio ter considerado que o Português tinha aversão à psicologia, e apesar das afirmações que foram feitas por alguns intelectuais contra o psi-

cológismo, a cultura portuguesa parece ter estado ciente da relevância dos fundamentos psicológicos para o conhecimento do mundo e do ser humano. A psicologia experimental, ainda que com um ligeiro atraso, foi uma ciência bem acolhida pela universidade portuguesa. É digno de nota o facto de o movimento contra o psicologismo ter surgido numa época de renascimento filosófico e científico em Portugal, e também numa época em que se reclamou a reorganização do ensino universitário e a autonomia de algumas áreas, concretamente a psicologia e a lógica. No confronto entre as duas áreas científicas, os autores portugueses parecem oscilar entre psicologismo e antipsicologismo, como acontece claramente com Miranda Barbosa e Curvelo. Nesta fase do debate, a psicologia é entendida como um todo; os críticos não enfatizam a questão das escolas e das tendências dentro dessa ciência (introspeção, psicanálise, Jung, psicologia humanista, cognitivismo, etc.).

No que diz respeito à essência do debate, cumpre deixar claro que não se descobriu ainda o modo de conciliar as questões ligadas à mente com a descrição fisicista e matemática do mundo. Coloca-se, pois, a questão: este debate trata de um problema datado ou perene? Vê-se, por esta súmula da cultura portuguesa, que há sinais de que a segunda opção é mais fiel aos eventos. O problema continua em aberto, e é provável que ultrapasse a capacidade humana de o solucionar.

**Bibliog.:** ALMEIDA, Francisco Lopes Vieira de, *Obras Filosóficas*, org. Joel Serrão e Rogério Fernandes, vol. II, Lisboa, FCG, 1987; ANDRADE, João Pedro de, “Psicologismo na literatura portuguesa”, in COELHO, Jacinto do Prado (dir.), *Dicionário de Literatura*, 3.<sup>a</sup> ed., vol. III, Porto, Figueirinhas, 1987, pp. 876-878; ARESTA, Eugénio, *Noções de Filosofia*,

2.ª pt., Porto, Marânus, 1954; BARBOSA, A. de Miranda, *Obras Filosóficas*, org. Alexandre F. Morujão, Lisboa, INCM, 1996; BRANCO, Antónia Margarida de Castelo, *Autobiografia, 1652-1717*, org. João Palma-Ferreira, Lisboa, INCM, 1984; CURADO, Manuel, “O destino trágico da lógica portuguesa”, *Diacrítica*, n.º 15, 2000, pp. 397-431; *Id.*, “Lógica em Portugal no século xx”, in CALAFATE, Pedro (dir.), *História do Pensamento Filosófico Português*, vol. v, Lisboa, Caminho, 2000, pp. 327-419; CURTO, Diogo Ramada, *Cultura Escrita (Séculos XV a XVIII)*, Lisboa, Imprensa de Ciências Sociais, 2007; CURVELO, Edmundo, *Obras Completas*, org. Manuel Curado e José António Alves, Lisboa, FCG, 2013; FORTES, Manuel de Azevedo, *Lógica Racional*, Lisboa, INCM, 2002; GLASER, Edward, *The ‘Fortuna’ of Manuel de Faria e Sousa: An Autobiography*, Münster Westfalen, Aschendorff, 1975; GODINHO, Vitorino de Magalhães, *Razão e História (Introdução a Um Problema)*, Lisboa, Imprensa Vitória, 1940; MAGALHÃES-VILHENA, Vasco de, *O Pequeno Manual de Filosofia*, 2.ª ed. refundida e ampliada, Lisboa, Sá da Costa, 1956; PALMA-FERREIRA, João, *Temas de Literatura Portuguesa*, Lisboa, Verbo, 1983; RAMOND, Viviane, *A Revista Vértice e o Neo-Realismo Português*, Coimbra, Angelus Novus, 2008; RÉGIO, José, “Literatura viva”, *Presença*, n.º 1, 10 mar. 1927, pp. 1-2; *Id.*, “Defino posições”, *Seara Nova*, n.º 619, 24 jun. 1939, pp. 5-8; TORRES, Raul da Costa, *Tratado de Lógica*, Lisboa, ed. do Autor, 1953.

MANUEL CURADO  
JOSÉ ANTÓNIO ALVES

## Anti<sup>i</sup>psiquiatrismo

A antipsiquiatria, ou o antipsiquiatrismo, definiu-se como um fenómeno não só de negação da psiquiatria oficial como também, sendo um movimento cultural de crítica da ordem social estabelecida, como um fenómeno de contestação radical das estruturas sociais e dos valores culturais que vigoravam, tais como a adaptação, o conformismo, a normalidade e a saúde mental. Esta contestação foi posta em prática nas comunidades terapêuticas surgidas no seio do movimento, que, em rutura com os modelos tradicionais de vida, criaram novas formas de relação humana entre os chamados “normais” e os chamados “anormais”, bem como novas práticas institucionais. O documento “Manifesto para o combate imediato dos internados nos hospitais psiquiátricos”, elaborado em 1972 por pacientes internados no Hospital Psiquiátrico de Vaucluse, em França, dá conta da radicalidade das posições defendidas e dos argumentos usados na contestação antipsiquiátrica.

Será interessante perceber as origens e a evolução histórica do fenómeno no plano internacional. O movimento de contestação radical à psiquiatria oficial teve o seu começo na déc. de 1960, em Inglaterra, sob a liderança ideológica dos psiquiatras David Cooper, Ronald Laing e Aaron Esterson. Um grupo de médicos com uma longa prática psiquiátrica, quer como psiquiatras em hospitais públicos, quer como psicanalistas, começa a reunir-se semanalmente em Londres. Todos são movidos pela mesma convicção: o saber e a prática da psiquiatria revelam-se



D.R.

Visita de Mahatma Gandhi a Kingsley Hall (1930).

inadaptados e desajustados ao problema da doença mental.

As suas referências culturais são diversas e vão desde as obras de sociólogos e psiquiatras americanos, com destaque para Maxwell Jones e Erving Goffman, à obra de Michel Foucault, filósofo e historiador francês, à fenomenologia e a certos filósofos existencialistas, tais como Kierkegaard, Heidegger e Sartre. Poderia dizer-se que as suas ideias, agrupadas sob o termo “antipsiquiatria”, introduzido por David Cooper, se situam no cruzamento de várias correntes filosóficas e sob a influência da psicanálise e do marxismo.

Todos os intelectuais que participam de alguma forma neste movimento partilham um forte sentimento de repúdio da perspetiva médica, quer quanto à compreensão da doença mental grave (por eles designada pelo termo genérico de loucura), quer quanto ao tratamento e à organização dos hospitais e serviços

médicos psiquiátricos. Move-os também o desejo de, a partir da análise crítica da psiquiatria, chegar a um novo modelo de compreensão da doença mental, e a um novo, e radicalmente diferente, modo de prestação de cuidados de saúde.

Inspirando-se nas comunidades terapêuticas de Maxwell Jones, Cooper cria um primeiro local, a partir do qual possa interrogar a posição ortodoxa: funda em Shenley, um grande hospital psiquiátrico londrino, um serviço, a Villa 21, onde agrupa doentes jovens com o diagnóstico de esquizofrenia e aí estabelece o que designa por “lugar de vida”: um serviço radicalmente alterado do ponto de vista dos procedimentos, das normas, da hierarquia, da disciplina e das práticas médicas. Este núcleo hospitalar comunitário funciona sem problemas relevantes de 1962 a 1966, mas a contestação por parte dos outros serviços é enorme e Cooper vê-se forçado a desistir.

Em 1965, antipsiquiatras fundam a Philadelphia Association, associação filantrópica e de investigação científica. Entre os objetivos dessa associação podem ser destacados como principais os seguintes: “libertar a doença mental, em particular a esquizofrenia, de todas as descrições”; “empreender a investigação das causas das doenças mentais e os meios de as prevenir e tratar”; e “organizar locais de acolhimento para pessoas sofrendo, ou tendo sofrido, de doenças mentais”. Nesse mesmo ano, a Philadelphia Association abre um centro comunitário em Londres, o Kingsley Hall. O relatório de atividades de 1969 afirma que este centro é “um lugar de preparação, um cadinho onde muitas, senão todas as nossas teses iniciais sobre as experiências e o comportamento do normal e do anormal, do são de espírito e do louco foram analisadas”. Foram depois abertos outros dois centros semelhantes.

Em 1967, um grupo de antipsiquiatras liderado por Cooper e Laing organizou o Congresso Internacional de Dialética da Libertação, onde, segundo os organizadores, se procurou “desmistificar a violência humana sob todas as suas formas, os sistemas sociais dos quais ela provém, e explorar novas formas de ação” (SCHATZMAN, 1970). Participaram neste Congresso sociólogos, psicanalistas, psicólogos, economistas, artistas e representantes do Living Theatre, da Univ. Livre de Nova Iorque, e de várias organizações políticas e culturais, bem como intelectuais prestigiados, nomeadamente Herbert Marcuse, J. Gerassi e Stokely Carmichael, sendo este último um dos líderes da organização americana Black Panther Party. Do Congresso saiu, e foi publicado em 1970, o livro *Counter Culture: the Creation of An Alternative Society*, expressão próxima, quer a nível do título quer a nível do conteúdo, do movimento

*underground* anglo-americano. Aí, Laing e Cooper não limitam as suas ideias ao campo da psiquiatria, mas empreendem um trabalho político de denúncia e de subversão ideológica do *status quo*. Propõem a criação de comunidades informais e não institucionalizadas, espaços de denúncia e de libertação à escala microsocial, que conduzirão à transformação da sociedade, dando uma clara prioridade à “revolução cultural”.

Em Portugal, o percurso do fenómeno começou em 1972, com o aparecimento das traduções das obras de Laing e de Cooper. Com o advento do 25 de Abril e a profunda transformação política então operada, abriu-se um campo de reflexão e um espaço para a contestação ao quotidiano português, que não podia deixar de englobar a psiquiatria praticada no nosso país.

Neste novo contexto, um grupo multidisciplinar de pessoas, incluindo intelectuais regressados a Portugal e que tinham

**Ronald Laing (1927-1989).**



D.R.



D.R.

**Maud Mannoni (1923-1998).**

tido contacto com o fenómeno da antipsiquiatria em França e em Inglaterra, e outros que, não sendo estrangeirados, se opunham ao silêncio e à repressão a que o Estado Novo tinha submetido o sector da Psiquiatria, iniciou uma série de encontros no Porto, com o objetivo de discutir a problemática das instituições asilares. Desses encontros resultou a criação de uma associação designada Grupo Organizador de Debates sobre as Instituições Psiquiátricas (GODIP), com sede no Porto, e que viria a ter grande importância na divulgação e extensão do movimento de antipsiquiatria em Portugal.

Aproveitando a vinda a Portugal de alguns psiquiatras e outros profissionais oriundos de vários países da Europa, que periodicamente se reuniam para fazer uma análise da situação psiquiátrica a nível internacional, o GODIP promoveu debates públicos que tinham, em síntese, o seguinte objetivo principal: “Denunciar e suscitar a reflexão pública sobre a situação asilar das nossas instituições psiquiátricas, encetar uma luta por uma melhoria das condições de vida dos internados, analisar modelos institucionais alternativos” (FLEMING, 1977, 5).

Em outubro de 1974, o GODIP organizou importantes debates públicos em que estiveram presentes David Cooper, Franco Basaglia, Stanislaw Tomkiewicz, Robert Castel, Erich Wulff, Ramon Garcia Lopez, Valentín Corcés, Leonardo Vagin e Gian Franco Minguzzi. As várias participações encontram-se publicadas no livro *Psiquiatria e Anti-Psiquiatria em Debate*, que foi coordenado por Manuela Fleming, um dos membros fundadores do GODIP. O livro foi publicado em 1977 pela Editora Afrontamento, sediada no Porto, e constituiu-se como um importante veículo de conhecimento e de divulgação das ideias propostas pela corrente da antipsiquiatria.

As expressões sociais do fenómeno do antipsiquiatismo são várias. Com efeito, desde a sua génese, o movimento da antipsiquiatria assumiu-se como um projeto de transformação radical da vida, não se confinando ao domínio da psiquiatria e às suas instituições. O que os seus mentores questionavam todo um modo de vida gerador de relações alienantes e opressivas. Tal ficou bem patente no Congresso Internacional de Dialéctica da Libertação, já referido. O livro *Counter Culture* estimulou a criação de “zonas livres” (comunidades, anti-universidades, imprensa paralela, teatro livre, etc.) que se uniam num claro apelo à revolução cultural. Esta, de acordo com os seus mentores, não se faria pelo afrontamento violento das classes sociais, mas pela transformação das relações interpessoais sob a influência da mudança radical de ideias e de valores culturais.

O fenómeno antipsiquiátrico vai portanto buscar os seus fundamentos ideológicos ao movimento social mais abrangente designado por “sociedade paralela”. Este, surgido nos Estados Unidos e em Inglaterra nos anos 60, coincide com o aparecimento do movimento *hippy*, do



movimento psicadélico (ao qual Laing se sente muito ligado), e do movimento místico que levou centenas de jovens ao Oriente, à procura de novas experiências (o próprio Laing partiu para a Índia e para o Ceilão em 1972, onde viveu durante um ano isolado e em meditação).

A antipsiquiatria suscitou em França, onde as obras deste movimento começaram a ser publicadas a partir de 1970, uma viva polémica que envolveu dezenas de artigos publicados em revistas psiquiátricas, literárias e filosóficas, e em jornais da imprensa tradicional e paralela, onde se exprimiam correntes marginais ou minoritárias.

Em 1970, depois de uma estadia em Kingsley Hall, a prestigiada psicanalista francesa Maud Mannoni afirma num dos seus livros: “A antipsiquiatria, ao inscrever-se num projeto político, visa a desmistificação do papel que a sociedade atribui à psiquiatria. Esta desmistificação pretende atingir o fundamento ideológico do saber psiquiátrico” (MANNONI, 1970, 17). Deve então perguntar-se: em que consiste esta desmistificação? Manuela Fleming responde: “Ao pôr em questão precisamente o estatuto de doença mental atribuído pela sociedade à loucura, e ao propor um outro modelo de explicação, em que a loucura é considerada como fenómeno social, cuja definição é imposta pela sociedade, os antipsiquiatras reduzem a psiquiatria a uma simples emanação e a um instrumento desta mesma sociedade, tendo por função a manutenção e a defesa de uma certa ‘normalidade’ adaptada à ordem estabelecida” (FLEMING, 1976, 79).

O movimento antipsiquiatria expande-se pela Europa e reforça em Itália correntes contestatárias já existentes. A criação, no início dos anos 60, de uma comunidade terapêutica a partir das profundas transformações levadas a cabo pela equi-

pa no Hospital Psiquiátrico de Gorizia, uma pequena cidade do Norte de Itália, foi a máxima expressão do movimento neste país. Neste país, o movimento foi liderado pelos psiquiatras Franco Basaglia e Giovanni Jervis. O livro *L’Institution en Négation: Rapport sur l’Hopital Psychiatrique de Gorizia*, coordenado por Basaglia e que será publicado em França em 1970, constituiu-se na altura como uma referência incontornável da ideologia antipsiquiátrica italiana. Em outubro de 1974, aquando da sua estadia em Portugal, a convite do GODIP, Basaglia e Franco Minguzzi divulgaram os princípios e objetivos do movimento Psiquiatria Democrática, cuja ideologia foi divulgada em Portugal através do seu “Documento programático” (FLEMING, 1976, 136-138).



**Bibliog.:** BASAGLIA, Franco, *L’Institution en Negation*, Paris, Seuil, 1970; *Id.*, *Che Cos’ È la Psichiatria?*, Torino, Einaudi, 1973; COOPER, David, *Psychiatrie et Antipsychiatrie*, Paris, Seuil, 1970; *Id.*, *La Mort de la Famille*, Paris, Seuil, 1972; *Id.*, *Une Grammaire à l’Usage des Vivants: Essai sur les Actes Politiques*, Paris, Seuil, 1976; ESTERSON, Aaron, *Les Feuilles Nouvelles, Dialectique de la Folie*, Paris, Payot, 1972; FLEMING, Manuela, *Ideologias e Práticas Psiquiátricas*, Porto, Afrontamento, 1976; *Id.* (coord.), *Psiquiatria e Antipsiquiatria em Debate*, Porto, Afrontamento, 1977; LAING, Ronald, e ESTERSON, Aaron, *L’Équilibre Mental, la Folie et la Famille*, Paris, Maspéro, 1971; LAING, Ronald, *La Politique de la Famille*, Paris, Stock, 1972; *Id.*, *Raison et Violence*, Paris, Payot, 1974; MANNONI, Maude, *Le Psychiatre, Son Fou et la Psychanalyse*, Paris, Seuil, 1970; SCHATZMAN, M., *Counter Culture: the Creation of An Alternative Society*, London, Peter Owen Ltd. and Fire Books, 1970.

MANUELA FLEMING



## Antipurismo

Num sentido lato, o termo “purismo” designa uma tendência segundo a qual se defende a manutenção, sem mudanças ou concessões, de um determinado costume, pensamento, modelo, doutrina, etc., sendo particularmente relevante nos campos da linguística, literatura, arquitetura e arte. Por seu lado, o antipurismo manifesta-se como a antítese desta ideologia.

No campo da linguística, os discursos e as práticas puristas têm como objetivo definir um determinado estado de língua como sendo o mais puro. O purismo materializa-se em atitudes conservadoras em relação às mudanças linguísticas que inevitavelmente afetam as línguas naturais. Na ideologia purista, a língua necessita de ser protegida de elementos suscetíveis de a modificarem nos seus diferentes níveis, tais como a fonética, a morfologia, a sintaxe e a semântica. De entre os fenómenos que desencadeiam o purismo linguístico, destacam-se a utilização de estrangeirismos (↗Antiestrangeirismos), o surgimento de neologismos, de desvios e novas construções sintáticas, as mudanças de significado das palavras e aspetos de codificação da língua, em particular as reformas ao nível da ortografia.

O pano de fundo institucional foi determinante para o surgimento dos movimentos puristas, de que são exemplos não só as academias, mas também as escolas religiosas ou ministérios. O objetivo principal de tais instituições era o de criar uma norma para uma determinada atividade, *i.e.*, para o ensino, para a administração, etc. Nos sécs. XVI e XVII, o

purismo era assumido e praticado essencialmente por latinistas com diferentes graus de purismo, como professores, educadores e tradutores da Bíblia, cujas atividades eram relativamente isoladas. Essa tendência já é evidente no séc. XVIII, no contexto húngaro, *e.g.*, em que a Companhia de Jesus se esforçou por adaptar o vocabulário científico à língua húngara. Todavia, o papel principal das instituições no movimento purista é desempenhado pelas academias, desde a Accademia della Crusca (1572, Florença) e da Académie Française (1635) até às academias do séc. XIX estabelecidas na Europa de Leste e à Academia Pérsica (1935). Estas, porém, foram incapazes de influenciar grandemente o desenvolvimento do vocabulário segundo os seus princípios, com exceção, até certo ponto, da prestigiada Académie Française e da Academia Húngara (1830).

O purismo linguístico mantém uma relação próxima com a noção de política linguística, aqui considerada como o conjunto de diligências burocráticas exercidas por entidades oficiais responsáveis pela codificação, pelo ensino e pela promoção da língua, escrita e falada. As atividades da Académie Française no séc. XVIII constituem um exemplo paradigmático de uma política linguística tendencialmente purista, de onde surgiram discursos com o objetivo de preservar a pureza e a eloquência da língua, nomeadamente restringindo a introdução de anglicismos e de elementos exteriores à língua francesa tida como norma escrita e falada. As políticas de língua, mais ou menos explícitas, podem influenciar a consciência individual dos falantes da comunidade linguística, que acabam por evitar o uso desses elementos. No entanto, as políticas de língua têm muitas vezes o efeito contrário, *i.e.*, geram sentimentos antipuristas de incómodo com ações que



tendem para o prescritivismo em detrimento do descritivismo.

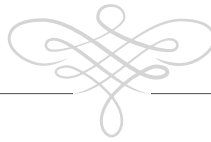
À luz das diferentes posições em torno das mudanças linguísticas, o purismo linguístico apresenta contornos de um tabu que reflete as funções unificadora e separadora inerentes à língua. Por um lado, a língua é idealizada como um instrumento codificado e normalizado que confere homogeneidade a uma comunidade de falantes, unindo-os sob uma noção de posse e de controlo de um património cultural. A noção de controlo da língua reflete-se nomeadamente na tentativa de polir e aperfeiçoar a língua como se de uma questão de higiene verbal se tratasse. Por outro lado, a língua é permeável à inevitável mudança linguística, o que acaba por reduzir o seu papel codificador, originando opiniões divergentes quanto ao seu estatuto normativo (Antinormativismo). Na ideologia antipurista, a possibilidade de separar a língua dos seus agentes protetores e de controlo liberta-a dos escrúpulos excessivos na pureza da linguagem, ao mesmo tempo que amplia a sua força criativa e revela a heterogeneidade de pensamentos que dela podem emanar. Nesta linha de pensamento, o desenvolvimento das ciências da linguagem contribuiu de certo modo para a ideia de antipurismo, ao mitigar a ideia de uma língua perfeita, de objeto sacralizado, tornando-a um objeto científico e mais imune a juízos de valor.

O purismo liga-se também ao cuidado excessivo na preservação da língua literária, com origens bem demarcadas nos princípios greco-latinos da retórica de Aristóteles, intimamente relacionada com a elaboração do discurso, a *elocutio*. De facto, na literatura, o purismo surge por via de um cultismo exagerado dos princípios retóricos, utilizados inicialmente como instrumento do escritor e orador na produção de um discurso cla-

ro e sedutor, e acima de tudo ideológico. Nesta perspetiva, a modalidade escrita definia-se pela inspiração em autores de reconhecido valor, bem como pelo uso de formas arcaicas com as quais se obtinha o estilo poético e se mantinha a tradição literária.

Pese embora o facto de serem elementos autorizados enquanto figuras de estilo num determinado género literário, os barbarismos, dialetismos, neologismos e estrangeirismos foram objeto de crítica de alguns dos escritores mais representativos dos sécs. XVI e XVII em Portugal, por se enquadrarem numa ideologia antipurista. Nos séculos seguintes, Castilho, Herculano e Garrett esforçaram-se por manter o idioma português livre do uso exagerado de palavras e construções estrangeiras. De entre os escritores que melhor podem simbolizar o antipurismo na literatura, José Saramago (1922-2010) foi dos que mais se destacou, pela polémica que a sua escrita aparentemente simples despoletou na opinião pública. Com um estilo muito próprio, marcado por frases e parágrafos compridos, em que as vírgulas substituem os pontos finais, numa escrita cujo fluxo nem sequer os diálogos alteram, Saramago desmontou uma pretensa pureza da língua portuguesa. No Brasil, os expoentes do purismo são Gonçalves Dias, João Francisco Lisboa e Machado de Assis. Em oposição à perspetiva purista da língua, uma forma de antipurismo linguístico surgiu com Lima Barreto (1881-1922), jornalista e escritor brasileiro inconformado com o preconceito vernáculo e objetor dos aspetos artificiais da literatura brasileira e do excessivo poder da elite intelectual, cuja linguagem seguia o modelo luso do império. A produção escrita deste autor manifesta incoerências gramaticais que estabelecem um antípoda do ofício minucioso e artesanal dos académicos puristas. Uma definição





de antipurismo, neste sentido, privilegia a função comunicativa da língua, assim como a criatividade espontânea que o purismo desencoraja.

Na medida em que o antipurismo desafia as regras do sistema linguístico, a literatura afigura-se como campo privilegiado e seguro para a criação de desvios à norma, ainda que a aceitação desses desvios como elementos de inovação possa não ser imediata.

O diálogo entre as noções de purismo e antipurismo estendeu-se também à arte e à arquitetura. No campo da arte, mais concretamente no âmbito da pintura, o purismo surgiu como um movimento estético por volta de 1918, nascido do manifesto *Après le Cubisme* (1918), tendo expressão teórica na revista *L'Esprit Nouveau* (1920-25). Os traços puristas caracterizam-se por uma ausência de emoção e uma acentuação da razão e do rigor, algo que pode ser explicado pelo facto de ter surgido no período do pós-Guerra. Os objetivos do purismo passariam por restaurar uma perfeição plástica que o cubismo e outros movimentos – porventura

antipuristas – teriam perdido. Enquanto referências dessa perfeição, surgem a noção de máquina e as composições quase sempre retratando naturezas-mortas. A realização mais significativa do purismo concretiza-se na obra arquitetónica de Jeanneret (Le Corbusier).

No contexto italiano, “purismo”, termo cunhado em 1833 por Antonio Bianchini, um helenista e latinista, denomina um movimento pictórico do *Ottocento* italiano, que surgiu sob a influência dos pintores nazarenos, uma comunidade de artistas que se uniram para concretizar, através da pintura, os ideais de vida praticados nas comunidades religiosas da *Idade Média*. O *Quattrocento* foi o seu modelo de referência estética, o qual considerava a pintura na sua forma mais pura e procurava recuperar a pureza dos artistas italianos tidos como pioneiros (Cimabue, Rafael, Fra Angelico, Giotto). Em analogia com este movimento, também no campo das letras italianas surge um movimento purista que procura recuperar formas expressivas puras, inspiradas no *Trecento* toscano. Em 1842, é publicado o manifesto oficial deste movimento, *Dell Purismo nelle Arti*, da autoria de Bianchini e subscrito pelo pintor Tommaso Minardi, pelo escultor Pietro Tenerani e pelo nazareno Frederik Overbeck. Na déc. de 1860, o purismo italiano floresceu em plenitude, refletindo o gosto por estilos que tentavam restabelecer a identidade nacional italiana e o seu acervo cultural.

No campo da arquitetura, o termo “purismo” designa a fase inicial de um estilo desenvolvido entre 1530 e 1560 no contexto renascentista espanhol. Juntamente com o estilo plateresco e a arquitetura herreriana, o purismo formou o grupo das principais manifestações da arquitetura renascentista em Espanha. Em contraste com o decorativismo do estilo plateresco, o purismo procurou formas mais

Villa Savoy, em Poissy (1928–1931), de Le Corbusier.



D.R.



*Cenas da Vida de Joaquim: o Sonho de Joaquim* (1304-1306), de Giotto di Bondona.

simples e depuradas, numa linha sóbria e clássica, de equilíbrio e perfeição técnica, atendendo mais a questões de estrutura e de harmonia nas proporções.

À semelhança do que sucede no campo das letras, o antipurismo, na arte e na arquitetura – tal como o purismo – surge como noção, tendência ou manifestação de criatividade que não abdica do peso da tradição, do rigor da execução nem da simplicidade das formas. O que distingue o purismo do antipurismo é, na verdade, a inexistência de um ideal de pureza pré-determinado no segundo caso, a ausência de dogmas sobre mudança, evolução, verdade ou perfeição. A este propósito, importa referir o campo da religião como aquele em que, frequentemente à luz de atitudes exacerbadas na preservação e defesa dos princípios e valores que compõem as doutrinas religiosas, a noção de purismo acaba por se confundir com a noção de fundamentalismo (Antifundamentalismo). A combater esta atitude, surge por vezes a noção de antipurismo, na qual os indivíduos ou comunidades da sociedade

se refugiam, quer para refutar dogmas religiosos, quer para reivindicar novos modelos de prática religiosa.

**Bibliog.:** ALLAN, Keith, e BURRIDGE, Kate, *Forbidden Words. Taboo and the Censoring of Language*, Cambridge, Cambridge University Press, 2006; BECHARA, Evanildo, *Moderna Gramática da Língua Portuguesa*, Rio de Janeiro, Lucerna, 1999; CAMERON, Deborah, *Verbal Hygiene*, London, Routledge, 1995; CHILVERS, Ian, e GLAVES-SMITH, John, *A Dictionary of Modern and Contemporary Art*, New York, Oxford University Press, 2009; CRISTÓVÃO, Fernando (dir. e coord.), *Dicionário Temático da Lusofonia*, Lisboa, Texto Editora, 2005; CRYSTAL, David, *The Cambridge Encyclopedia of Language*, New York/Melbourne, Cambridge University Press, 1997; CSER, András, “English purist tendencies in a comparative perspective”, in *Selected Proceedings of the 2008 Symposium on New Approaches in English Historical Lexis (HEL-LEX 2)*, Somerville, Cascadilla Proceedings Project, 2009, pp. 36-40; LANGER, Nils, e DAVIES, Winifred, “An introduction to linguistic purism”, in LANGER, Nils, e DAVIES, Winifred (orgs.), *Linguistic Purism in the Germanic Languages*, Berlin/New York, Walter de Gruyter, 2005, pp. 1-17; LEITE, Marli Quadros, “Purismo: do preconceito ao conceito”, *Revista da ANPOLL*, n.º 3, 1997, pp. 175-191; *Id.*, *Metalinguagem e Discurso. A Configuração do Purismo Brasileiro*, São Paulo, Associação Editorial Humanitas, 2006; NEUSTUPNÝ, J. V., “Language purism as a type of language correction”, in JERNUDD, B. H., e SHAPIRO, M. J. (orgs.), *The Politics of Language Purism*, Berlin/New York, Mouton de Gruyter, 1989, pp. 211-223; PALMER, Allison Lee, *Historical Dictionary of Romantic Art and Architecture*, Plymouth, Scarecrow Press, 2011; THOMAS, George, *Linguistic Purism*, London/New York, Longman, 1991.

SÉRGIO BARROS



## Antipuritanismo

Para se entender o antipuritanismo torna-se necessário contextualizar a Revolução Puritana, ocorrida em Inglaterra (1641-1649), que está na origem da constituição de uma república sob a liderança de Oliver Cromwell. Em Inglaterra, o puritanismo político teve como grande precursor o defensor da Commonwealth (1649-1660). Mas o puritanismo é, também, uma corrente calvinista do anglicanismo (1560), que pretende purificar a religião de todos os vestígios católicos a partir de um rigorismo ético. No séc. XVII, passou a designar os grupos protestantes separados da Igreja Anglicana oficial. Eram igrejas livres e formavam pequenas comunidades. A seguir à restauração da monarquia e da Igreja Anglicana estatal, o puritanismo perdeu membros, mas ganhou interioridade religiosa, com uma disciplina rigorosa, a santificação do domingo, o biblicismo e um forte espírito de trabalho. O puritanismo insere-se, portanto, num dos principais momentos da Revolução Inglesa, cuja principal consequência foi a consolidação do regime político monárquico parlamentar e o fim do absolutismo na Inglaterra.

Se o antipuritanismo coexiste, naturalmente, com a Revolução Puritana, irá ficando mais invisível à medida que a própria sociedade emergente do capitalismo inglês prospera e tem como consequência a alteração da hierarquia das classes sociais, pela ascensão de uma burguesia forte e pelo declínio da nobreza. O fortalecimento económico da burguesia proveniente do comércio marítimo, da

agricultura e das manufaturas originava também um forte puritanismo.

Nada na vida dos homens e das instituições é linear e, por isso, a sociedade é composta de puritanismo e antipuritanismo (como reação ao puritanismo), num mesmo tempo e lugar, numa convivência camuflada mas real, num jogo de forças entre a ordem estabelecida e a emergência de novidade a nível social, político e moral. A história é o reconhecimento de que o passado não evolui em linha reta para o presente e de que não é possível prever completamente ou anunciar profeticamente o futuro. Neste sentido, a dinastia Stuart iria tentar fortalecer novamente o poder régio e o da nobreza tradicional, bem como o rigorismo anglicano, perseguindo os puritanos calvinistas e promovendo a insatisfação com o seu Governo. O antipuritanismo atingiria o seu ápice no reinado de Carlos I, com a assinatura da Petição dos Direitos (1628) e o autocratismo político. No entanto, no contexto da Revolução Puritana, continuou a reagir-se e a fazer-se frente ao antipuritanismo, originando-se uma guerra civil violenta e a emergência de uma força religiosa proveniente da Revolução Puritana.

De facto, no confronto entre puritanismo e antipuritanismo será inevitável a ocorrência de uma guerra civil que opõe os protagonistas das duas correntes: a burguesia urbana, os mercadores e artesãos que professavam o puritanismo, fundamento das crenças protestantes e do presbiterianismo, e a nobreza aristocrática, os funcionários do Estado e o clero, que lhe contrapunham o antipuritanismo anglicano. A guerra terminaria em 1646, com a derrota de Carlos I e da corrente antipuritana e o consequente triunfo de Cromwell e do puritanismo. A corrente antipuritana seguiria o seu rumo, na direção de um pragmatismo político consumado numa contrarrevolu-



*Carlos I de Inglaterra (1629), de Daniel Mijtens.*

lução, dando origem ao fim da república e à restauração da monarquia, com a subida de Carlos II ao trono. Foi o fim da república puritana e o dealbar de uma monarquia constitucional liberal, nascida da Revolução Gloriosa de 1688, que viria a garantir o desenvolvimento do capitalismo.

É interessante verificar que os movimentos sociais, culturais e religiosos interagiram na sociedade e que não é possível dissociar a religião da política: afinal, os preceitos religiosos ligados ao antipuritanismo da Igreja Anglicana influenciaram decisivamente a ordem social e política inglesa, uma ordem antipuritana que coexistia com a contraordem do puritanismo expresso pelo calvinismo inglês,

e que não deixava de ser uma expressão ideológica da burguesia. Nesse contexto, a salvação das almas estava dependente da sua vida terrena, numa esfera religiosa longe da institucionalização da Igreja, ao contrário do que acontecia no antipuritanismo.

A cultura portuguesa seria herdeira destas duas visões da vida, dos homens e das instituições, numa dialética entre puritanismo e antipuritanismo, que coexistiram e marcaram a história de Portugal. Uma história que continua a refletir-se naqueles que defendem um purismo radical e nos que escolhem a tolerância. Do seu diálogo pacífico ou do seu confronto radical nascem a paz ou a guerra. A crise da cultura portuguesa, tanto de valores como espiritual, para além da evidente crise económica, mostra a urgente necessidade de repensar o rumo para Portugal, nomeadamente a partir dos paradigmas apresentados, no sentido de contribuir para uma sociedade pacífica.

**Bibliog.:** AMARAL, Diogo Freitas do, *História das Ideias Políticas*, Coimbra, Almedina, 2010; ASTLEY, Maurice, *Oliver Cromwell and The Puritan Revolution*, London, English Universities Press, 1958; CARVALHO, Paulo Archer de, e CATROGA Fernando, *Sociedade e Cultura Portuguesas II*, Lisboa, Universidade Aberta, 1994; RUSS, Jacqueline, *A Aventura do Pensamento Europeu. Uma História das Ideias Ocidentais*, Lisboa, Terramar, 1997; TAVARES, Maria José Ferro, *Sociedade e Cultura Portuguesas I*, Lisboa, Universidade Aberta, 1990.

ISABEL BALTAZAR

