

DIREÇÃO DE

José Eduardo Franco

# DICIONÁRIO DOS ANTIS

A CULTURA PORTUGUESA EM NEGATIVO

VOLUME 4 • R - X



COORDENAÇÃO DE

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

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

DICIONÁRIO  
DOS  
ANTIS



DIREÇÃO DE  
José Eduardo Franco

DICIONÁRIO  
DOS  
ANTIS

*A Cultura Portuguesa em Negativo*

COORDENAÇÃO DE

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

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



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

**Imprensa Nacional-Casa da Moeda, S.A.**

Av. de António José de Almeida  
1000-042 Lisboa

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

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

**TÍTULO**

Dicionário dos Antis: A Cultura Portuguesa em Negativo – Volume 1

**DIREÇÃO**

José Eduardo Franco

**COORDENAÇÃO**

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

**DESIGN, CAPA E PAGINAÇÃO**

António Rochinha Diogo | ARD-Cor

**EDIÇÃO E REVISÃO**

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

**IMPRESSÃO E ACABAMENTOS**

Imprensa Nacional-Casa da Moeda

**1.ª EDIÇÃO**

Setembro de 2018

**ISBN**

978-972-27-2716-7

**DEPÓSITO LEGAL**

443944-18

**EDIÇÃO**

1020391



## SUMÁRIO

### NOTA EDITORIAL

*Duarte Azinheira*

vii

### PREFÁCIO

*Fabrice d'Almeida*

ix

### ORGANIGRAMA

xiii

### TÁBUA DE AUTORES E FILIAÇÃO INSTITUCIONAL

xvii

### TÁBUA DE CONSULTORES E FILIAÇÃO INSTITUCIONAL

xxiii

### ABREVIATURAS E SIGLÁRIO

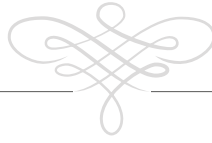
xxv

### INTRODUÇÃO

xxxii

### DICIONÁRIO

1



ELUCIDÁRIO  
DE CONCEITOS E CORRENTES AFINS  
1945

À LAIA DE ANTIPREFÁCIO  
*António Araújo*  
2299

ÍNDICE GERAL  
2305

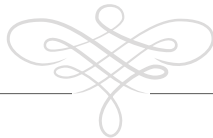


## NOTA EDITORIAL

**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

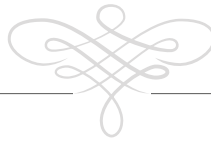


## PREFÁCIO

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,



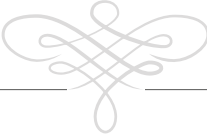
dos antifascistas, dos antimarxistas, dos antinazis, dos antimaçónicos..., de tal modo que estes termos entraram na linguagem corrente e se tornaram tema de teses e de obras de investigação. Os antis têm como ponto comum serem simétricos e pressuporem que os seus adversários se manterão ativos durante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

De algumas décadas a esta parte, houve um sufixo que entrou na linguagem corrente para desqualificar um adversário: “fóbico”. Com os islamofóbicos, os homofóbicos e outros judeofóbicos, deixou de haver uma oposição racional; o que há é uma espécie de atribuição de loucura, de doença mental, que obrigará à exclusão da sociedade dos “fanáticos” que fazem tais discursos. Estamos perante um testemunho vivo daquela “eufemismização” da violência pensada por Norbert Elias em *La 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.

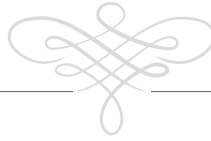
Mas este dicionário permite também uma leitura contínua, como quem lê um ensaio, repleto de uma série de curtos capítulos ricos em aproximações entre os valores e os acontecimentos.

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

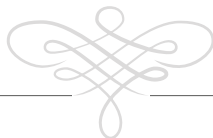
FILOSOFIA DA MENTE, PSICOLOGIA E ESOTERISMO: Manuel Curado

SOCIOLOGIA: Helena Mateus Jerónimo

ESTUDOS DA RELIGIÃO/TEOLOGIA: José Carlos Lopes de Miranda

### COORDENAÇÃO DO PROJETO NO BRASIL:

Luiz Eduardo Oliveira

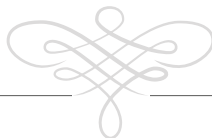


## CONSELHO CIENTÍFICO CONSULTIVO INTERNACIONAL:

Ana Gabriela Macedo  
Arthur M. Melzer  
Christine Vogel  
Cristina Montalvão Sarmento  
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)

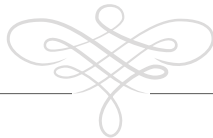
Centro Nacional de Cultura (CNC)

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

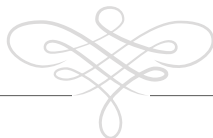
(CLEPUL, Faculdade de Letras, Universidade de Lisboa)

### 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)

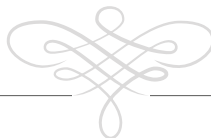
**João PEIXOTO**

(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)

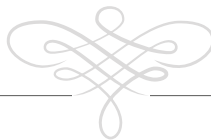
**Ricardo VENTURA**

(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**

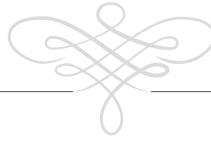
(Universidade do Porto)

**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)

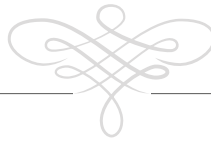


## ABREVIATURAS E SIGLÁRIO

### 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./códcs.</b>	códice/códices
<b>col./cols.</b>	coluna/colunas
<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

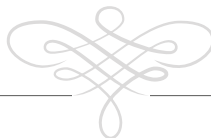


<b>ibid.</b>	<i>ibidem</i>	<b>q.</b>	questão
<b>id.</b>	<i>idem</i>	<b>Qt.</b>	quinta
<b>i.e.</b>	<i>id est</i>	<b>R.</b>	rua
<b>ilust.</b>	ilustração	<b>reimpr.</b>	reimpressão
<b>introd.</b>	introdutória/introdução	<b>Rev.</b>	reverendo
<b>lr.</b>	irmão (religioso), irmã (religiosa)	<b>rev.</b>	revista
<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.*

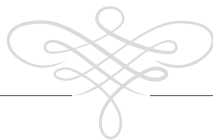
JOSÉ AUGUSTO MOURÃO

*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

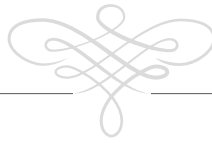


as imagens que têm de nós os que menos nos querem e apreciam; ou ainda, como se recebêssemos a nossa biografia negativa, uma narrativa produzida por aqueles que nos detestam. Parece uma obra estranha. É verdade. Todavia, o negativo também faz história, também faz cultura, e não podemos desconhecê-lo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

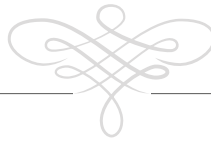
Como acontece com as nações mais antigas, a cultura e a história de Portugal conheceram numerosos discursos e práticas que antagonizavam outros. Apesar dos seus diferentes veículos e impactos, todos estes discursos (que designamos por anti) têm recorrido a diversas estratégias para apresentar a mundividência,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

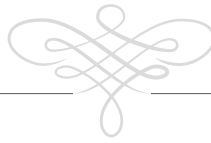
O período pré-moderno não ignorou a produção de discursos anti, que podem ser compreendidos no quadro da chamada “civilização de combate” (CURTO, 1988, 14): uma sociedade estruturada por uma ortodoxia, com modelos religiosos e sociais fixos, afirmados em antagonismo com outras sociedades. Todavia, como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



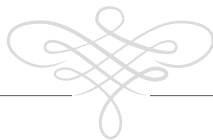
do outro e estereótipos, em concreto os trabalhos de Léon Poliakov, Karl Popper, Umberto Eco, Raymond Aron, René Rémon, Lucian Boia, Michel Leroy, Michel de Certeau, Gilbert Durand e outros.

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



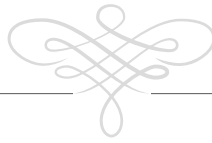


centrado no discurso. *The Myth of Nations* é, a este respeito, exemplar, ao confirmar que os discursos nacionalistas extremamente agressivos foram muitas vezes manipulações conscientes da memória, mas também continham elementos que permaneciam latentes nos arquivos e que não serviam nenhum propósito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



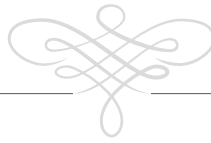
procura explorar as virtudes de uma abordagem que valorize o antagonismo, o particular, aquilo que é entendido como exceção, considerando que eles são cruciais para uma compreensão mais vasta das dinâmicas de tensão inerentes à transformação da realidade e às infinitas mediações concretas verificáveis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

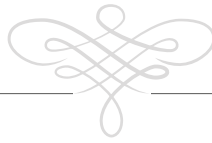
Assim, *e.g.*, seguindo uma sugestão que Platão faz na *República*, as mulheres têm hoje uma igualdade de direitos completa nos países ocidentais. Esta igualdade está longe de estar assegurada noutras áreas civilizacionais. A forte evidência de que o Ocidente detém a verdade sobre este assunto implica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

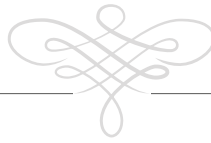
Com efeito, um elemento que irmana as diferentes áreas temáticas é a dificuldade do acesso documental. Um caso particular merece ser destacado. Desde o séc. XVII, uma boa parte dos debates intelectuais em Portugal aconteceu nas páginas das publicações periódicas. Ora, a falta de um programa nacional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

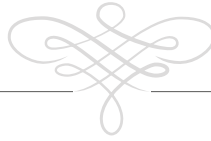
Este carácter pioneiro implicou uma reflexão metodológica e epistemológica sobre o anti. Desde logo, “anti” é um prefixo operativo, que remete para operações diversas: a mais óbvia é o trabalho do negativo ou a contra-posição, mas poderá igualmente assumir a forma de um exercício crítico de problematização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

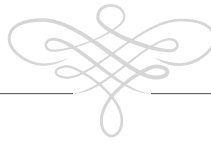
### Direção e Coordenação da Obra

# Dicionário









## Antiquerosianismo

O termo implica o que, em rigor, não se pode assinalar na cultura portuguesa: uma teoria consistente, com continuidade e com algum histórico significativo de crítica e oposição a uma outra designada pelo radical.

Na realidade, há críticas a Eça de Queirós (1845-1900) e polémicas causadas pela sua obra, assim como uma tradição de confronto crítico entre a sua obra e a camiliana (contemporâneas, dominaram a cena literária e geraram linhagens e cultores), alguns tópicos recorrentes, bem como admiradores e seguidores, mas não há propriamente uma tese consistente e prolongadamente defendida contra a sua escrita e as suas propostas. Vejamos, brevemente, as razões desse facto.

Em primeiro lugar, no contexto da clivagem entre o realismo e os seus detractores (Antirrealismo), Eça surge como um dos autores mais representativos da Nova Escola, mas não é o alvo.

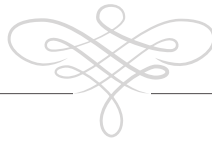
Os primeiros foram os românticos, alinhados, desde a Questão Coimbrã, no sentimento de desatualização: a Nova Escola emergiu em sintonia com a dinâmica europeia, culturalmente prestigiada em Portugal, sendo, apesar das críticas e das polémicas, observada e, às vezes, assimilada (Camilo, começando por caricaturá-la em *Eusébio Macário* e *A Corja*, acabou por manifestar algumas *nuanças* naturalistas na ficção posterior), atraindo, sim, críticas cerradas quando assumia uma feição mais naturalista, com temas ao arrepio da moralidade conservadora da época.

Depois, foram as/os correntes/movimentos/escolas que contestaram o realis-

mo, impondo-se no panorama artístico: elaboraram os seus programas estéticos impulsionados pela evolução científica da segunda metade do séc. XIX, motivo pelo qual é o realismo que cede terreno e não os seus autores a título individual (Antirrealismo). Na ótica e na fenomenologia da percepção, os avanços distinguirão o observável e o observado, a inovação técnica das tintas e do papel industrializados fez sair a pintura dos ateliês e analisar a observação sempre diferente do real, a emergência da psicanálise obrigará a reavaliar as questões do sujeito, da identidade e relacionadas

*Eça de Queirós*, de David.





(incluindo o autobiografismo, o biografismo, o confessionalismo, entre outros), etc. Dessa reconceptualização do real, da percepção e do que delas decorre resultarão os novos programas estéticos, cuja coerência e consistência se constituíram por diferença e oposição relativamente ao realista, contrastivamente: o simbolismo, centrado no sujeito, na sua psique e na percepção, sonho ou alucinação por ela promovidos; o impressionismo, centrado na consciência da mediação multissensorial perceptiva do real conjuntural e dinâmico; o decadentismo, dominado pelo sentimento decadente e/ou catastrofista de fim-de-século, quer de abrangência geral, quer nacional. Dessa oposição de ideário ao realismo decorreram também, logicamente, as retóricas textuais e discursivas correspondentes que caracterizaram a produção mais representativa de qualquer destes movimentos.

Em segundo lugar, a relação entre a ficção queirosiana e as (suas) propostas programáticas realistas (desde “Literatura nova” e “O realismo como nova expressão da arte”, no ciclo das Conferências do Casino, de 1871), sendo estreita, não é de colagem: embora elabore algumas das suas ficções a partir de ideias defendidas (em especial, na cronística) ou em consonância com projetos anunciados (“Cenas da vida portuguesa”, projeto para uma série de 12 volumes de novelas), a verdade é que a sua escrita, muito mais complexa, excede sempre os limites desse ideário.

A terceira razão pela qual será difícil afirmar a consistência, a duração e a estabilidade de um antiqueirosianismo radica nas próprias características da obra de Eça de Queirós, tomada no seu conjunto. Por um lado, confluem na sua escrita as diferentes tendências estéticas do seu tempo (do romantismo ao simbolismo e ao decadentismo): mesmo nas obras mais

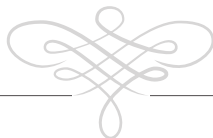
realistas, podemos assinalar a combinação e a coexistência de manifestações das diversas tendências estéticas, com descrições impressionistas, tipos sociais de recorte realista, temas e referências românticos, devaneios e imagens simbolistas e decadentistas, etc. Por outro lado, a sua escrita sofre transformação, registando diferentes fases na sua evolução, num itinerário que chega a antecipar o modernismo e que vai seguindo a evolução da literatura, acompanhando as suas tendências e anunciando outras.

Enfim, apesar deste panorama, convirá referir alguns tópicos e intervenientes relativamente constantes na crítica a Eça de Queirós.

Em vida do autor, a acusação de imoralidade a alguma da sua ficção, em particular *O Crime do Padre Amaro* (nas suas sucessivas versões: 1875, 1876, e 1880) e *O Primo Basílio* (1878), qualquer das obras alvo de cerrada censura, até de correligionários da geração de 70, como Antero de Quental e Jaime Batalha Reis, e no Brasil, com Machado de Assis (em “Eça, discípulo de Zola” e “Os defeitos de *O Primo Basílio*”, ambos de 1878).

Também contemporânea ao autor foi a censura aos seus alegados anticlericalismo, antinacionalismo e estrangeirismo, devido ao modo como põe em causa, ficcionalmente, o comportamento do clero e alguns aspetos da sociedade portuguesa.

Outras críticas foram motivadas pela relação entre Eça e Flaubert (1821-1880), especialmente pela proximidade entre *O Primo Basílio* (1878) e *Madame Bovary* (1857), dividindo-se a crítica, desde a edição da obra queirosiana, entre a afinidade e a influência, até ao limite da acusação de plágio (Machado de Assis), apesar de haver algum consenso no reconhecimento da feição autoral da obra e da personagem.



Em Portugal, desde o tempo dos autores, a leitura tendeu a dividir-se, quantitativa e qualitativamente, entre Camilo e Eça, apesar de estes evitarem o confronto directo, a guerrilha literária, como lhe chamou A. Campos Matos; em rigor, Camilo não dirige censuras a Eça, mas tão só à Escola Nova que ele representava, e Eça critica o romantismo, mas não Camilo, a quem não envia uma carta de reprovação escrita em 1887 (em resposta a Anastácio das Lombrigas, um pseudónimo de Camilo), só postumamente conhecida. A opção entre ambos os autores fez tradição na crítica, com o culto de um em detrimento do outro através de grupos de estudos, revistas e instituições (os estudos camilianos e os queirosianos), numa clivagem de confronto que chegou a configurar algum clubismo. A passionabilidade, o subjetivismo, a espontaneidade e o provincianismo referencial português do universo ficcional camiliano *vs.* a racionalidade, a esteticização calculada e o europeísmo referencial da obra queirosiana têm sido, em geral, os valores e as censuras de parte a parte, justificando a universalidade e a tradutibilidade (Eça) ou a falta dela (Camilo).

**Bibliog.:** MATOS, A. Campos, *Dicionário de Eça de Queiroz*, Lisboa, Caminho, 1993; *Id.*, *Suplemento ao Dicionário de Eça de Queiroz*, Lisboa, Caminho, 2000; *Id.*, *A Guerrilha Literária Eça de Queiroz/Camilo Castelo Branco*, Lisboa, Parceria A. M. Pereira, 2013.

ANNABELA RITA



## Antiquetismo

Corrente espiritual que buscava a união com Deus através de um estado de passividade total, de contemplação e oração mental, em pleno recolhimento na presença de Deus, atenuando ou negando a responsabilidade pessoal. Na oração de quietude e de estado contemplativo, não há já atos de virtude nem de vontade, pois a alma é guiada pela graça e pelo Espírito Santo; o Homem é capaz de reduzir a nada todas as suas potências. O desejo pessoal de mostrar-se ativo na vida espiritual representava uma ofensa a Deus.

De certa maneira, a questão quietista surge como uma reação à forte orientação voluntarista da ascética, defendida pelos Jesuítas, ao formalismo religioso, ao temor de Deus e às questões que iam surgindo sobre a justificação e o livre-arbítrio. Neste claro confronto de doutrinas e temores diversos existentes na época, o movimento quietista será acusado de favorecer, através das suas orientações espirituais, o desvio dos valores morais, misturando-o com o falso misticismo.

O quietismo – movimento de natureza mística que ocorre no séc. XVII, no seio do catolicismo – é por vezes designado de iluminismo místico ou espiritual, com o intuito de englobar de forma mais coerente as diversas orientações singulares de cada um dos grupos a ele afetos. Na realidade, a tendência quietista atravessa a história e as civilizações: há elementos quietistas no cristianismo, no bramanismo, no budismo, no estoicismo e no platonismo, nas doutrinas gnósticas, maniqueístas e montanistas, nos begardos, nos *fraticelli*, na mística renana, carmelita, franciscana, nos *alunbrados*, etc.

O quietismo ganha uma significativa expressão no séc. XVII em três regiões da Europa: Itália, Espanha e França. Em cada uma destas regiões, distintas figuras, por diferentes razões, estiveram no centro da polémica que envolve esta doutrina.

Uma das principais figuras do quietismo em Itália é Miguel de Molinos, teólogo e místico espanhol, que nasceu em Muniesa (Teruel), em 1628. Faz os seus estudos em Valência, no Colégio de S. Paulo dos Jesuítas, sendo ordenado presbítero em 21 de dezembro de 1652. Nesta cidade, foi capelão de monjas e clérigo da paróquia de S.<sup>to</sup> André. É por volta desta altura que terá contactado com ambientes pré-quietistas. Em representação dos três estados do reino de Valência, é nomeado delegado em Roma pela igreja de S.<sup>to</sup> André, para promover a causa da beatificação de Francisco Simón de Rojas (m. 1612). Miguel de Molinos vai gradualmente ganhando notoriedade, quer pela sua eloquência, quer pela sua espiritualidade, quer ainda pelo número de devotos, muitos deles pertencentes à classe nobre de Roma e arredores. Em idêntico crescendo surgia a desconfiança por parte de alguns párocos, que se questionavam sobre o conjunto de ações que desenvolvia (longas conversas que mantinha com alguns dos fiéis, as conferências espirituais a algumas mulheres devotas, a ausência de ação de graças após a missa).

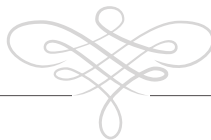
Uma das obras que não deixará de estar no centro das ideias quietistas e de toda a polémica em torno do quietismo é *Guía Espiritual Que Desembaraza el Alma y la Conduce por el Interior Camino para Alcanzar la Perfecta Contemplación y el Rico Tesoro de la Interior Paz*, publicada pelo mesmo Molinos em Roma, em 1675. Para além da extraordinária aceitação em Itália, esta obra conhece diversas traduções, impressões e reimpressões em diversos países da Europa. O aragonês escreve ainda *Breve Tratado de la Comuni3n Cotidiana*, publica-



Miguel de Molinos (1628-1696).

do em Roma no mesmo ano e *Defensa de la Contemplación* (Roma, 1680), obra onde faz referência a S. João da Cruz.

No *Guía Espiritual*, encontramos um assinalável resumo da sua doutrina. Molinos tinha como preocupação a salvação das almas. Através de uma atitude de total abandono, passividade e perfeita contemplação, o devoto poderia chegar ao gozo do amor de Deus. A meditação, segundo este místico, conduz à contemplação adquirida, ou recolhimento interior, e ambos conduzem a Deus. Molinos procura clarificar as diferenças entre contemplação infusa e passiva ou imperfeita, ativa e adquirida, afirmando nesta ordem de ideias que qualquer devoto pode alcançar esta última através do esforço humano, com intervenção da graça divina, que ajuda a alma a entender a oração contemplativa, através de sinais claros como a incapacidade para meditar, a procura da solidão, o desejo de perseverar na oração, etc.



Para se entregar à contemplação será necessário que a alma permaneça quieta, calma e imutável, nada faça por si mesma, não fale muito nem utilize imagens, se liberte de qualquer preocupação (recompensas, punição, céu, inferno, morte, eternidade, etc.), numa entrega total à vontade de Deus. As almas não devem procurar entender Deus, mas procurar amá-lo como Ele é. Deus agirá no espírito humano, iluminando e purificando as almas, segundo a sua vontade. A resignação através do silêncio possibilitará o amor perfeito. Logo, as inquietações humanas, a devoção sensível e a mortificação deixam de ter razão de existir.

Não tardaram a surgir suspeitas de heterodoxia em diferentes círculos de personalidades da época e entre o próprio clero espanhol, culminando num processo acusatório. É conhecida a oposição clara à doutrina molinista por parte de Francesco Buonavalle, com a obra *Ristretto della Dottrina de' Moderni Quietisti* (1685) e de Paolo Segneri (1624-1694), com *Concordia tra la Fatica e la Quietude nell'Oratione* (1680). Molinos, por sua vez, procurando defender-se, escreve *Cartas a Un Caballero Español Desengañado para Animarle a Tener Oración Mental* (1676) e a já referida *Defensa de la Contemplación*, bem como uma série de cartas ao P.<sup>o</sup> Oliva, geral dos Jesuítas, as únicas que sobreviveram do seu epistolário.

Porém, o cardeal César d'Estrées, enviado de Luís XIV a Roma, para tratar de assuntos religiosos com a Santa Sé, denuncia a obra molinista ao Tribunal da Fé. Miguel de Molinos é preso na sua residência em Dei Monti, em 18 de julho de 1685, pelo Santo Ofício. No período imediatamente subsequente e ao longo do seu demorado processo de defesa, as reações multiplicam-se quer em Roma, quer nas restantes cidades europeias, variando nas suas diversas posições: a incredulidade, o silêncio, o abandono por parte de muitos dos seus



Cardeal César d'Estrées (1628-1714).

seguidores e amigos, mas também a indignação e o questionamento da acusação de heresia. Em março de 1687, são condenadas 68 das suas proposições heterodoxas. Molinos recebe a sentença de não se confessar mais do que três vezes ao ano (no Natal, na Páscoa e no dia de Todos os Santos), de comungar segundo as orientações do seu diretor espiritual, de rezar diariamente o Símbolo dos Apóstolos e o rosário, assim como de envergar o sambenito, caso proceda à abjuração. Em 20 de novembro de 1687, o Papa Inocêncio XI publica a bula *Caelestis Pastor*, condenando as doutrinas de Molinos. O místico aragonês morre em 21 de dezembro de 1696.

Em meados do séc. XVII, Itália vivia um ambiente rico em literatura espiritual, tanto em quantidade quanto em qualidade. O país contava também com várias figuras social e espiritualmente influentes, como, para além de Molinos, Falconi, Malaval e Petrucci. Na região de Veneza e da Lombardia, os chamados filipinos ou pelaginos desenvolviam uma espiritualidade que valorizava de forma primordial e veemente a oração de quietude ou de





**Papa Inocêncio XI (1611-1689).**

silêncio, em detrimento da oração vocal e de uma devoção mais externa. A prática e as orientações espirituais desta corrente não correspondiam às comumente assumidas na época, o que suscitava suspeitas relativamente a esta forma de espiritualidade. As oposições não tardaram. Por sua vez, a região do Piemonte, a grande região genética das ideias quietistas, é o centro da comunicação entre quietistas italianos e franceses.

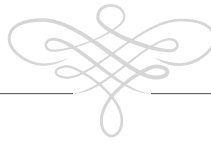
Em 29 de abril de 1676, em resposta a um pedido de explicações, por parte do bispo de Savona, o Santo Ofício refere que o que está em causa não é o valor da oração mental, mas as declarações que reprovam a oração vocal e os exercícios de piedade.

Entre 1671 e 1676, o Santo Ofício condena Giacomo Lombardi, María de la Encarnación e Maurizio Scarampi. São ainda condenadas outras figuras associadas ao quietismo, como Giacomo Casòlo, Marcantonio Riccaldini, Antoine Girardi, médico francês denunciado ao Santo Ofício, pelo inquisidor de Casale Monferato, nos inícios de 1671. Simone Leoni

e Antonio Maria Leoni, dois irmãos de Cabiaglio, Diocese de Como, são aprisionados a 3 de outubro de 1685 e a 23 do mesmo mês, respetivamente, já durante o processo de Molinos. Nesta altura, o bispo de Savona publica uma interdição sobre este modo de orar e tanto os praticantes como os não denunciadores de tais práticas espirituais passam a estar sujeitos à excomunhão.

No decorrer da oposição às práticas quietistas, o *Index* enche-se de obras entendidas como de substrato quietista, como: *Riflesso dell'Uomo Interiore* de Tiberio Malfi (Nápoles, 1650), *Modo Facile per Far Acquisto dell'Orazione di Quietè*, de Giovanni Antonio Solazzi (Roma, 1671); *Passi dell'Anima per il Camino della Pura Fede* (Veneza, 1677), de Giovanni Paolo Rocchi e 11 obras de Michele Cicogna (condenadas entre 1667 e 1684).

O cardeal italiano Pier Matteo Petrucci (1636-1701) é outra das figuras em destaque quando se fala de quietismo em Itália. Petrucci não deixa de incutir com vigor a doutrina sobre a contemplação e a aniquilação das potências, especialmente na oração, integrando o grupo dos novos mestres contemplativos. As suas obras *Lettere e Trattati Spirituali e Mistici* (1676-1678) e *I Mistici Enigmi* (1680) emergem nesta polémica, bem como *Della Contemplatione Mistica Acquistata* (1681). Nesta última, Petrucci, para além de apoiar Molinos, responde à *Concordia* de Paolo Segneri, um Jesuíta italiano, que ripostará ao cardeal na sua *Lettera di Risposta al Signor Ignazio Bartolini* (1681). Esta divergência de ideias leva Petrucci a escrever ao P.<sup>o</sup> Oliva, procurando colocá-lo ao corrente da situação. Apesar de o superior dos Jesuítas lhe ter respondido, enunciando a sua preocupação no sentido de se apurar toda a verdade referente a esta questão, Petrucci vê-se na necessidade de se defender, embora sem êxito, argumentando



que a sua doutrina referente à oração seguia a mesma linha mística de S.<sup>ta</sup> Teresa de Ávila. O Papa Inocêncio XI chega a solicitar ao cardeal Brancati de Láuria a redação de um livro sobre esta polémica, mas nada parecia pôr cobro às divergências sobre o modo novo de orar.

Apesar de haver uma atenção especial e objetiva à identificação de eventuais focos de quietismo, estes não desaparecem de todo. São disso exemplo os centros da Lombardia, o centro das Marcas, ligado ao Oratório de S. Filipe de Neri e a Petrucci, os de Matelica, Jesi, e Fermo, em Veneza, onde eram abundantes as publicações de obras identificadas como sendo quietistas. O arcebispo de Nápoles, cardeal Carraccioli, faz chegar ao Papa Inocêncio XI, em 30 de janeiro de 1682, uma carta relatando a existência de práticas de quietismo na sua Diocese. Através do cardeal Cybo, o Santo Ofício, em 1687, comunica aos bispos italianos que é conhecedor da prática do quietismo em diversas regiões de Itália.

Naturalmente, instala-se em Itália um ambiente de temor perante as denúncias e acusações que amiúde vinham a público, algumas delas feridas de exagero. Alvos claros destas acusações são Ângelo Elli, Sixto Cucchi, Pablo Manassei de Termini, Juan Andrés Alberti, a M.<sup>e</sup> Paola Maria di Gesù, etc. Tal contexto propiciou a publicação da designada literatura anti-quietista. No início do séc. XVIII, surgem diversos tratados com essas características, como os de Domenico Ricci (*Homo Interior Juxta Doctoris Angelici Doctrinam Ad Explodendos Errores Michaelis de Molinos Damnatos*, 1709-12) e de Nicola Terzago (*Theologia Historico-Mystica adversus Veteres et Novos Pseudomysticos Quorum Historia Textitur et Errores Confutantur*, 1784).

Também a sociedade francesa conhecia figuras importantes propugnadoras e impulsionadoras das ideias e práticas

quietistas. Destacaram-se François Malaval, místico de Marselha, defensor da oração de quietude, do qual se destacam as seguintes obras: *La Belle Ténèbre. Pratique Facile pour Élever l'Âme à la Contemplation* (1670); *Poésies Spirituelles* (1671); *Instructions Familières sur l'Oraison Mentale en Forme de Dialogue* (1685). Por sua vez, M.<sup>me</sup> Guyon, Jeanne-Marie Bouvier de la Motte (1648-1717), viúva e mãe de três filhos, de ascendência nobre e discípula de Molinos, torna-se uma das grandes referências do chamado semiquietismo. Para o impulsionamento destas ideias no seio das classes dirigentes francesas, muito contribuíram os seus escritos, como *Le Moyen Court et Autres Écrits Spirituels* (1685), *Les Torrents Spirituels* (1682). A sua doutrina, muito apoiada pelo seu amigo barnabita Francisco Lacombe, incide de forma profunda sobre a oração de silêncio e o amor puro ao chamamento universal à salvação e à relação íntima com Cristo, ao desejo de união com Deus através de diversas experiências e vários estádios.

Os bispos franceses, contrários às ideias de M.<sup>me</sup> Guyon, pedem-lhe que se recolha; a senhora chega a ser enclausurada num convento, em 1688 (ano em que também é condenado Lacombe). Em 1696, os bispos condenam formalmente a sua doutrina. Não menos importante, em matéria de antiquietismo, foi a polémica entre o arcebispo de Cambrai, o teólogo François de Salignac la Mothe Fénelon (1651-1715), e Jacques Bénigne Bossuet (1627-1704), bispo de Meaux, e grande opositor de M.<sup>me</sup> Guyon. Esta controvérsia deflagra no decorrer das conversações de Issy (1694-1695), onde são julgadas as doutrinas de Guyon, num caso designado por alguns como o caso dos místicos, que de certa forma origina o fim do quietismo em França.

Bossuet, em *Instruction sur les États d'Oraison* (1697), contesta a obra de Fénelon, *Explication des Maximes des Saints sur*



*la Vie Intérieure* (1696). O caso chega ao seu término com o apoio de Luís XIV a Bossuet. O Papa Inocêncio XII, em 12 de março de 1699, com o breve *Cum Alias*, condena 23 proposições de teor quietista de Fénelon. A forte oposição às ideias quietistas no território francês não deixava de ter presente as acusações feitas à doutrina quietista na bula *Caelestis Pastor*.

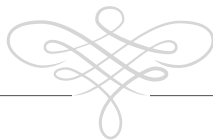
A Espanha do séc. XVI – o designado Século de Ouro espanhol – vê emergir figuras marcantes da mística, que afirmavam de forma viva e rigorosa a valorização de uma espiritualidade assente na oração, na contemplação, na aniquilação, na exigência de descoberta do essencial, com vista à união com Deus, tais como S. João de Ávila, Fr. Luís de Granada, Fr. Luís de Leão, S.<sup>ta</sup> Teresa de Ávila, S. João da Cruz, entre outros. Se, por um lado, estes mestres da mística espanhola elevavam aos mais altos graus a espiritualidade dos fiéis, por outro experimentaram por diversas vezes, ao longo da sua vida, suspeitas e acusações de heresia. Estes místicos, porém, transformar-se-iam inevitavelmente na reconhecida fonte de inspiração para as grandes figuras do quietismo do séc. XVII, que os citavam em muitas das suas obras, embora de pouco isso lhes tenha valido nos seus processos de condenação.

Nos autores místicos portugueses, como D. Manoel de Portugal, D. Gaspar de Leão, Fr. Heitor Pinto, Fr. Tomé de Jesus, Fr. Amador de Arrais, Fr. Agostinho da Cruz, Fr. António das Chagas, P.<sup>o</sup> Manuel Bernardes, entre outros, encontramos, de forma clara, o valor da interioridade, da contemplação, da oração, da entrega total isenta de qualquer amor, gosto ou vontade própria, sem desejo de consolação sensível, num desejo absoluto do amor unitivo com Deus, em entrega total ao dom da graça. Esta orientação para o divino, herdada e fortemente vivida, imbuía a vida espiritual dos fiéis desta época; ela estava

bem patente nas obras, nos sermões dos grandes mestres da espiritualidade e nas próprias orientações espirituais. “Para que nos comecemos a unir com Deus é necessário entrar no Horto da Oração”, afirmava, *e.g.*, Fr. António das Chagas (CHAGAS, 1684, 2). Este costume de oração deverá ser reverente, ou seja, de joelhos, solitária, devota e perfeita. A oração mais elevada é “estar sempre em contínuo acto de amor de Deus, sem afligir o entendimento com discursos demasiados” (*Id., Ibid.*, 5). Este frade franciscano, em *Cartas Espirituais*, orienta espiritualmente para a oração e o estado de quietude, com mortificação da natureza para os gostos da graça, para vencer as paixões da tristeza, da raiva e da melancolia e estar em Deus. Para entrar em união com Deus é fundamental viver “sem criaturas no Pensamento, sem discursos

Fr. António das Chagas (1631-1682).





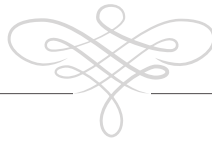
no Entendimento, sem outro amor na Vontade, mais que o amor de Deus: e que juntamente andem sempre os sentidos como pasmados nas maravilhas de Deus, em tudo o que se puser diante do sentido em oração contínua” (CHAGAS, 1762, I, 19).

Também Fr. Agostinho de S.<sup>ta</sup> Maria, do Colégio das Mercês dos Agostinhos Descalços, em Évora, através da sua obra *Adeodato Contemplativo*, de 1676, não deixa de se empenhar na elevação dos devotos a uma vida de oração para o alcance de uma relação amorosa com Deus. Bem inseridas nesta ambiência de teologia mística estão as obras de autores portugueses como Fr. António do Espírito Santo, *Directorium Mysticum* (Lyon, 1676) e Fr. José do Espírito Santo, *Cadena Mystica Carmelitana* (Madrid, 1678).

Os vários centros quietistas que se fixaram no território português não estavam, de facto, alheados de uma vivência espiritual com a qual comungavam. À semelhança, no entanto, do que aconteceu em Itália, França e Espanha, muitos dos que doutrinavam e praticavam o quietismo em Portugal foram acusados e deles condenados pelo Tribunal da Fé em diferentes regiões do país, como testemunham os processos inquisitoriais que ocorreram em cidades como Coimbra, Lisboa, Évora e Viseu no séc. XVII. Assim, *e.g.*, o P.<sup>c</sup> António da Fonseca, que dirigia o centro de recolhimento feminino de Midões, foi condenado a prisão perpétua; 29 pessoas da Diocese de Viseu, entre as quais Manuel da Silva Santiago, meio-cónego da Sé de Viseu, foram condenadas por práticas desta doutrina, segundo os autos de fé celebrados a 16 de junho e 7 de julho de 1720, em Coimbra. No auto de fé de 6 de julho de 1732, na igreja de S. Domingos, em Lisboa, são condenadas 79 pessoas, entre as quais Fr. João de S.<sup>ta</sup> Teresa, Josefa

do Sacramento e a Carmelita Teresa Maria de S. José, que doutrinava um centro de orientação quietista, a quem é dada a pena de açoites, reclusão nos cárceres do Santo Ofício e deportação para a ilha de São Tomé durante 10 anos.

Contudo, continuavam a ser publicadas várias obras de espiritualidade que valorizavam a oração de quietude, a contemplação e o amor puro, repletas de orientações práticas para um verdadeiro processo de caminho místico, uma verdadeira interioridade na busca da união com Deus, apesar do receio patente de incorrer nos designados erros quietistas. Os estatutos da Congregação do Oratório aludem ao valor da oração, da quietude da alma, da perfeição e do ensino. O P.<sup>c</sup> Manuel Bernardes (1644-1710), presbítero desta Congregação, faz diversas menções, nas suas obras, ao valor da oração mental, que considera ser superior à oração vocal, muito embora não descure esta forma de orar nem os exercícios espirituais. “Porém se estais posto no tal acto simples e quieto, não vos tireis dele para descer a discursos, ou quaisquer outras ponderações, por altas, delicadas e doutriniais que vos pareçam; porque maior é o tesouro que lograis naquela quietação ou silêncio”, afirma (BERNARDES, 1991, I, 251). Este mestre espiritual elege como um dos pontos fundamentais dos “meios para uma alma se conservar na graça de Deus” o “dar-se ao exercício quotidiano da Oração mental” (*Id.*, 1990, 97); e acrescenta: “Ter em cada dia meia hora, ao menos, de Oração Mental meditando na gravidade dos pecados, na Morte, Juízo, Inferno, ou na Paixão de Cristo, passo por passo.” (*Id.*, *Ibid.*, 104). Em *Luz e Calor*, Bernardes chama a atenção para a imprescindível importância da observância do silêncio para a oração mental, explicitando o que entende por contemplação



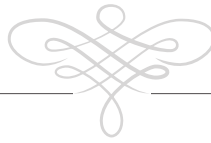
adquirida e infusa, e que ambas, mesmo nas suas diferenças, visam a comunhão com Deus. Falando da “oração de quiete”, afirma que há “dois modos de quiete: uma puramente infusa, e esta é um grau mais perfeito de contemplação infusa, e muito próximo à União; outra adquirida em parte (suposto que Deus é quem dá); e esta é o grau mais subido da contemplação adquirida. Outros lhe chamam Oração de Fé pura e outros de Silêncio; outros de Presença de Deus, e outros também de Recolhimento” (*Id.*, 1991, I, 220), descrevendo cada uma delas nas páginas seguintes. Nesta elucidação, o P.<sup>c</sup> Manuel Bernardes não deixa apontar os “erros dos Iluminados” que o “detestável Miguel de Molinos” renovou, recordando que o autor espanhol fora condenado por Inocêncio XI, que “proibiu e censurou *respectivè* como heréticas, suspeitosas, errôneas, escandalosas, blasfemas, ofensivas dos ouvidos pios, sediciosas e destrutivas da doutrina Cristã” (*Id.*, *Ibid.*, 209) as suas teorias. Nas 30 páginas seguintes, explicita detalhadamente todos os “sinais por onde se diferença *quies* desta oração e de outras quietações falsas”, passando de seguida às indicações de “quando se há de recorrer a atos particulares e discursivos” (*Id.*, *Ibid.*, 250), sem deixar de referenciar santos, místicos e autores espirituais diversos que valorizavam tal modo de orar (S.<sup>to</sup> Alberto Magno, S. Pedro de Alcântara, S. Francisco de Sales, S.<sup>ta</sup> Teresa de Ávila, Baltasar Alvarez, S. João da Cruz).

Outras obras de orientação antiquetista surgem, nesta altura, nomeadamente *Vindícias da Virtude* (1725-1726), de Fr. Francisco da Anunciação; *Consultas Espirituais em que conforme a Verdadeira Teologia Mística, e Moral, Se Responde às mais Freqüentes Dúvidas Que Ocorrem na Vida do Espírito* (1745), de Afonso dos Prazeres; e *Itinerário Místico de Uma Alma para o Céu*

(1750), de António de S. Boaventura. Em Portugal, a Companhia de Jesus surge como referência na posição de opositora ao antiquetismo. Na linha de Pedro Vilas Boas Tavares, este facto ganha ainda mais clareza se tivermos em atenção a publicação de *Crisis Theologicae in Qua contra Michaellem de Molinos et Recentissime Exortos et Damnatos Caco-Mysticos, Eucaristicè Transubstanciatis, Sublimiora Theologia Mysticae Arcana...* (Lisboa, 1719), de Carlos Casnedi, Jesuíta do Santo Ofício português, para combate às proposições da mística molinosiana.

Tanto o *Guía Espiritual* de Molinos como a sua condenação são um marco importante no manancial de literatura antiquetista que surge nesta altura, uma vez que se encontram publicações que antecedem estes factos e outras que lhe sucedem. A campanha antiquetista da primeira fase procura sobretudo impugnar de forma directa autores concretos, caracterizando-se pelo “tom áspero que os faz sair dos limites prudenciais e até da exatidão doutrinal” (VIRGEN DEL CARMEN, 1969, 374). Uma importante obra é *Il Pregio e l’Ordine dell’Orazioni Ordinarie e Mistiche* (Módona, 1678), do Jesuíta Gottardo Bell’Huomo, que apresenta a doutrina tradicional sobre meditação, contemplação adquirida e infusa, assim como a necessidade de orientação espiritual. Apesar de Bell’Huomo não nomear nenhum dos principais quietistas, estes sentiram-se alvo da sua obra, pois as alusões claras que nela eram feitas poucas dúvidas levantavam. A obra do Jesuíta é levada ao Santo Ofício. Não sofrendo condenação da primeira vez, acaba por integrar a lista dos livros proibidos em 26 de novembro de 1681, após a insistência dos acusadores, incitados pelos quietistas.

Nesta mesma data, é condenada a já referida obra *Concordia tra la Fatica e la*



*Quiete nell'Oratione*, de Pablo Segneri, que se centrava na apresentação da natureza e das condições da verdadeira contemplação, face ao brotar da doutrina da falsa oração. As extensas citações de *Guía Espiritual* por parte de Segneri não deixavam grandes dúvidas quanto a quem se opunha este famoso orador jesuíta, muito embora não mencionasse qualquer figura da ala quietista. No ano seguinte, Segneri vê ainda a sua *Lettera di Risposta al Signor Ignazio Bartalini* ser condenada pelo Santo Ofício. As obras de Segneri acabaram por ser retiradas do *Index*, sorte que não teve Alexandre Regio com a obra *Clavis Aurea Qua Aperiuntur Errores Michaelis de Molinos* (Veneza, 1682), na qual visava impugnar Molinos, a quem acusa de repetir as doutrinas dos begardos, expondo e refutando uma série de textos do *Guía Espiritual* que, segundo o seu ponto de vista, se opõem ao pensamento de S. Tomás e aos decretos de Viena.

Sob o pseudónimo de Francesco Buonavalle surge outra obra já mencionada, *Ristretto della Dottrina de' Moderni Quietisti*, que dá claro indícios de se estar perante um autor jesuíta. Trata-se de uma obra cujo intuito era condensar e refutar a doutrina dos grandes mestres quietistas, nomeadamente Malaval, Molinos, Petrucci e Menghini. Segundo este autor, os quietistas erram ao considerarem a contemplação sem imagens, ânsia e esperança de prodígios, ao fazerem oração mental sem atenção, ao excluírem o uso de imagens santas. Não se inibe de sustentar a sua refutação recorrendo a S. Tomás e a S.<sup>ta</sup> Teresa de Ávila. Outra publicação é a do cardeal Brancati de Láuria, membro do Santo Ofício, *Opuscula Acto de Oratione Christiana eiusque Speciebus in Tironum Gratiam Edita* (Roma, 1685), que, neste quadro de oposição quietista, surge como uma obra de cariz mais neutro e brando relativamente ao *Guía Espiritual*. Brancati, Franciscano conventual, chegou a defender a obra de Mo-

linos, posição que o distanciava totalmente dos restantes cardeais.

Após o processo de Molinos, surgem, no quadro desta polémica, diversos impugnadores escudados triunfalmente na bula pontifícia de condenação. Uma das primeiras obras opositoras a Molinos deste período é a do P.<sup>o</sup> de Vaucel, *Breves Considerationes in Doctrinam Michaelis de Molinos et Aliorum Quietistarum*, que surge em Colónia (1688). *La Verdad en Su Centro y Clara Luz en Su Horizonte*, obra do pároco de S. Ginés de Madrid, é um claro ataque a Molinos. O pároco teve de se resignar ao silêncio, fruto de uma intervenção por parte da Inquisição que proibiu tal publicação quando esta se encontrava ainda na fase de composição tipográfica.

A ação da Inquisição assentou na ideia de que a força e autoridade reside mais na proibição do que nas diversas refutações que surjam. Mais ainda, no entender do Santo Ofício, o decreto de Sua Santidade indicava que estas proposições e doutrinas não deviam ser controvertidas, mas que tanto a sua memória como a do respetivo autor deviam ser sepultadas.

Refutando Molinos e os seus erros surgem *Homo Interior; iuxta Doctoris Angelici Doctrinam necnon Sanctorum Patrum Epositus, ad Explanandos Errores Michaelis Molinos* (Nápoles, 1709), do Dominicano Domingos Ricci, e *Theologia Historico-Mystica adversus Veteres et Novos Pseudo-Mysticos Quorum Historia Textitur et Errores Confutantur* (Veneza, 1764) de Nicolás Tergazo. Em 1691, mais duas obras surgem a ocuparem-se das proposições de Molinos: *Lucerna Mystica pro Directoribus Animarum, Quae Omnia Prorsus Difficilia et Obscura Quae in Dirigendis Animabus Evenire Solent Mira Dexteritate Clarificat...*, de José López Ezquerria (Saragoça, 1691), e, de Francisco Barambio Descalzo, *Discursos Filosóficos, Teológicos, Morales y Místicos contra Proposiciones del Doctor Miguel de Molinos* (Madrid, 1691). Esta obra

compara cada uma das proposições com a doutrina considerada tradicional, refutando-as à luz das ciências referidas no título da obra. Combate ainda a designada falsa doutrina do quietismo a obra de Francisco Posadas, *Triunfos de la Castidad contra la Lujuria Diabolica de Molinos* (Córdova, 1868). Este Dominicano de Córdova apenas refuta as proposições 41-53 de Molinos, que se referem à violência diabólica e respetivas consequências morais, por considerá-las, dentro do quietismo, as mais perigosas para uma espiritualidade sã.

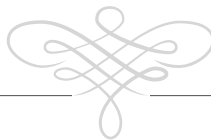
Várias outras obras se inserem nesta luta contra os modernos contemplativos e a sua doutrina e práticas de oração de quietude. *Consultas y Confutación de las Principales Proposiciones del Ímpio Molinos* (Madrid, 1702), de Martín Torrecilla; *Desengaños Místicos a las Almas Detenidas o Engañadas en el Camino de la Perfección* (Zaragoza, 1706), de Fr. Antonio Arbiol Diez; *Quodlibeta Divi Thomae Aquinatis, Doctoris Angelici, ad Mysticas Doctrinas Applicata...* (Sevilha, 1719), do Dominicano Pedro Sánchez; *Bellum Theologicum adversus Diabolicas Violentias circa Externa de se Prava et Turpia* (Pamplona, 1745), de Diego González Mateo; *Opúsculos y Prácticas Que para el Gobierno Interior y Dirección de las Almas...*, (Logronho, 1754), do Jesuíta Pedro Antonio Calatayud, e, pelo Oratoriano Vicente Calatayud, *Opusculum Mystico-Dogmaticum Pseudo-Mysticorum Anathematizatas Propositiones Confodiens...* (Valencia, 1756).

Diferentes autores valorizam hoje uma revisão histórica da designada doutrina heterodoxa do quietismo. Importa não ficar preso à noção de que os únicos responsáveis pelo clima quietista são as obras proibidas. Estudos mais recentes não identificam como quietistas muitas das figuras que surgem no seio desta polémica, mas como grandes mestres espirituais e místicos. O P.<sup>c</sup> Eulogio de la Virgen del Carmen sublinha claramente

que o processo de Petrucci foi, de entre os grandes processos do tempo, o único fundado em proposições retiradas dos livros publicados, sendo que os restantes se baseavam em testemunhos orais, conselhos, cartas e documentos esotéricos. Classifica ainda como um exagero a condenação de Ângelo Elli, levado ao *Index* em 1714, que, segundo afirma, mais do que quietista é um begardista; e as de Sixto de Cucchi, observante reformado, admirador dos místicos flamengos, e de Pablo Manassei de Terni, condenado em 1689. Daí resulta o questionamento e a oposição à ideia de se supor que estes homens, como tantos outros (Falconi, Malaval, Cicogna, etc.), são quietistas. Na verdade, diversos fatores de diferentes naturezas influenciaram a condenação do quietismo, dos seus autores e das suas obras. Contam-se eles a falta de fundamento, as citações retiradas do seu contexto, questões de natureza política, o simples facto de constarem no *Index*, o receio de que doutrinas e práticas de natureza mística se propagassem, tornando-se acessíveis a todos os fiéis, com a possibilidade de fazer emergir outra natureza de problemas espirituais, como o falso misticismo, a sensualidade e a fenomenologia extraordinária (visões, êxtases). A extensão desta ação antiquietista por parte dos defensores da fé, nem sempre objetiva e ponderada, destinou muitos dos mestres espirituais e místicos, assim como as suas obras, ao silêncio e ao desaparecimento.

A oração de quietude ou de silêncio, a contemplação, a entrega total de si mesmo, no sentido de alcançar o amor unitivo com Deus formava o núcleo doutrinário e prático do quietismo. As suspeitas, acusações e polémicas em torno desta questão trouxeram consigo consequências nefastas para a espiritualidade e a mística católica. Neste sentido, os antiquietistas





são responsáveis por uma certa descredibilização da mística no seio do catolicismo. No entender de alguns historiadores, como o já referido Eulogio de la Virgen del Carmen, “toda a literatura antiquetista é de uma monotonia aplanadora” (VIRGEN DEL CARMEN, 1969, 377).

Uma outra plataforma de questões relacionadas com o antiquetismo prende-se com o próprio desenvolvimento da espiritualidade no seio do catolicismo. O nascimento de uma nova forma de entender a espiritualidade colide fortemente com a escassez de tratadistas sistemáticos de teologia espiritual, fazendo emergir contestatários de doutrinas erróneas no que se refere à espiritualidade ortodoxa, como é o caso do quietismo e do jansenismo, entre outras. Toda esta celeuma fragilizou a mística, lançou um clima de desconfiança da vida contemplativa, empobreceu a dimensão da oração junto dos devotos e afastou da vida do catolicismo grandes mestres da mística e da espiritualidade, assim como obras de valor extraordinário nesta matéria.

**Bibliog.:** impressa: ALMEIDA, Fortunato, *História da Igreja em Portugal*, nova ed. preparada e dirigida por Damião Peres, 4 vols., Porto/Lisboa, Portucalense, 1967-71; BALUST, Luis Sala, “Los autores espirituales españoles contemporáneos de Feijoo y las violencias diabólicas”, *Salmanticensis*, vol. 5, n.º 1, 1958, pp. 197-206; BERNARDES, Manuel, *Pão Partido em Pequenos*, Porto, Lello e Irmão, 1990; *Id.*, *Luz e Calor*, vols. I-II, Porto, Lello e Irmão, 1991; BRUN, Jacques le, “Quietismo”, in VILLER, M. et al., *Dictionnaire de Spiritualité*, t. XII, Paris, Beauchesne, 1986, pp. 2756-2842; CHAGAS, António das, *Obras Espirituais Póstumas*, Lisboa, Oficina de Miguel Deslandes, 1684; *Id.*, *Cartas Espirituais*, vols. I-II, Lisboa, Oficina Ignacio Nogueira Xisto, 1762; ENTRAMBASAGUAS, Joaquín de, *Miguel de Molinos, Siglo XVII*, Madrid, Manuel Aguilar, 1940; ESCALADA, Juan José Tuñón, *Espiritualidad e Inquisición en Asturias en el Siglo XVIII: el Proceso del Obispo José Fernández de Toro*, Valladolid, Universidad de Valladolid,

2014; FIORANI, Luigi, “Per la storia dell’antiquetismo romano, il padre Antonio Caprini e la polemica contro i ‘moderni contemplativi’ tra il 1680 e il 1890”, in *L’Uomo e la Storia: Studi Storici in Onore di Massimo Petrocchi*, vol. I, Roma, Edizioni di Storia e Letteratura, 1983, pp. 299-344; GOUVEIA, António Camões, “Quietismo”, in AZEVEDO, Carlos Moreira (dir.), *Dicionário de História Religiosa de Portugal*, vol. IV, Lisboa, Círculo de Leitores, 2001, pp. 87-90; MAGAZ, José María, *Los Riesgos de la Fe en la Sociedad Española*, Madrid, Ediciones San Dámaso, 2014; MARCOCCI, Massimo, *La Spiritualità tra Giansenismo e Quietismo nella Francia del Seicento*, Roma, Studium, 1983; MARTINS, António Coimbra, “Quietismo”, in SERRÃO, Joel (dir.), *Dicionário de História de Portugal*, vol. V, Porto, Figueirinhas, 1992, pp. 221-224; MODICA, Marilena, *Infetta Dottrina: Inquisizione e Quietismo nel Seicento*, Roma, Viella, 2009; PACHO, Eulogio, “Quietismo”, in ANCILLI, Ermano, *Diccionario de Espiritualidad*, vol. III, Barcelona, Herder, 1984; *Id.*, *Storia della Spiritualità Moderna*, Roma, Teresianum, 1984; *Id.*, *El Apogeo de la Mística Cristiana: Historia de la Espiritualidad Clásica Española 1450-1650*, Burgos, Editorial Monte Carmelo, 2008; TAVARES, Pedro Vilas Boas, “Papel dos Jesuítas no anti-quietismo em Portugal”, in *A Companhia de Jesus na Península Ibérica nos Sécs. XVI e XVII. Actas do Colóquio Internacional*, vol. I, Porto, Humbertipo, 2004, pp. 487-503; *Id.*, “Vícios privados, públicas virtudes. Quietismo e ética”, *Península-Revista de Estudos Ibéricos*, n.º 3, 2006, pp. 201-212; VILANOVA, Evangelista, *Historia de la Teología Cristiana*, vol. II, Barcelona, Herder, 1989; VIRGEN DEL CARMEN, Eulogio de la, “Literatura espiritual del Barroco y de la Ilustración”, in DUQUE, Baldomero Jiménez et al., *Historia de la Espiritualidad*, Barcelona, Juan Flors, 1969, pp. 350-381; ZAGHENI, Guido, *La Edad Moderna: Curso de Historia de la Iglesia*, vol. III, Madrid, San Pablo, 1997; **digital:** ZOVATTO, Pietro, “Quietismo e la Chiesa in Italia”, in PALMA, Luigi Michele de, e GIANNINI, Massimo Carlo, *Dizionario Storico Tematico la Chiesa in Italia*, vol. I, Roma, Associazione dei Professori di Storia della Chiesa, 2015: <http://www.storiadellachiesa.it/glossary/quietismo-e-la-chiesa-in-italia/> (accedido a 9 jan. 2018).

EUGÉNIA MAGALHÃES

## Antirracionalismo

A razão é o órgão fundamental do trabalho científico, no sentido amplo deste termo. Com efeito, a emergência da filosofia grega faz-se contra o mito, *i.e.*, a narração de feitos exemplares num tempo imemorial, sem a exigência de prova. Enquanto se submete a exame e fundamenta as suas asserções, toda a ciência é de algum modo racional. No entanto, aqui vamos fazer um uso mais preciso do termo “racionalismo”.

O racionalismo é uma corrente filosófica que está no cerne da modernidade instaurada a partir do Renascimento, e cuja vigência durou, pelo menos, até ao séc. XIX. No essencial, o racionalismo pressupõe que a estrutura do universo e dos seres que o compõem é ordenada e inteligível, à medida da inteligência humana. Por conseguinte, os instrumentos de abordagem e os procedimentos adotados pela ciência nova dos modernos seguem o modelo da matemática. O intento de quantificar e medir com o máximo de rigor possível os fenómenos é igualmente assumido pela corrente empirista, que defende o primado da experiência na génese dos nossos conhecimentos, mas partilha o empreendimento de racionalização do campo do saber.

No séc. XVII, pensadores como Descartes, Espinosa e Leibniz dão ao racionalismo a sua fórmula canónica, expressa no esforço de constituir uma *mathesis* universal através de um raciocínio rigoroso, de tipo dedutivo, assente em verdades simples e evidentes.

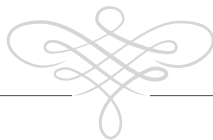
Na transição do séc. XVIII para o séc. XIX, Hegel leva ao limite o ideal racionalista

de explicação unitária de toda a diversidade de manifestações do real, reconhecendo ao mesmo tempo a especificidade de cada esfera da atividade do espírito. O autor da *Fenomenologia do Espírito* (1807) elabora uma síntese grandiosa, em que o real e o racional, a história e o absoluto, o sujeito e o objeto constituem uma unidade dinâmica.

O antirracionalismo é uma corrente de pensamento que, sob diversos matizes, recusa a identidade hegeliana entre o real e o racional, afirmando a radical heterogeneidade entre a vida ou a existência e a razão. É uma das correntes mais marcantes do séc. XIX, tendo como representantes pensadores tão distintos como Arthur Schopenhauer, Søren Kierkegaard e Friedrich Nietzsche. Cada um deles assume como instância fundadora da sua filosofia alguma forma de realidade que escapa ao domínio da razão, seja ela a vontade, a existência cristã ou a vontade de poder.

No caso português, o antirracionalismo não tem uma expressão filosófica forte, mas corresponde à sensibilidade cultural de uma parte da elite portuguesa na primeira metade do séc. XX, constituindo uma linha estruturante da obra de poetas-filósofos como Teixeira de Pascoaes e Fernando Pessoa.

A poesia de Pascoaes apresenta uma dimensão claramente reflexiva, na procura de um novo modo de habitar a Terra e expressar a genuína realidade do ser humano. O que resulta é uma filosofia poética, que, pela via do sentimento, visa penetrar no mistério do próprio ser, culminando num misticismo naturalista. De facto, para o poeta da saudade, num sentido metafísico-antropológico, o essencial não pode ser apreendido pelo entendimento, identificado com o exercício comum da razão: “O que se entende não vale nada. O que vale é o que é para além do entendimento” (PASCOAES, 1984, 81).



*Teixeira de Pascoaes* (1923), de António Carneiro.

No caso de Fernando Pessoa, toda a sua obra é um exercício de afirmação-negação, compondo um texto densamente complexo, em que várias camadas de sentido se apelam e repelem mutuamente, num exercício intelectual que rompe com a linearidade do discurso racional e, mesmo, com uma razão dialética, ávida de síntese. Para Pessoa, a dualidade e a heterogeneidade são a terra natal do pensamento que não cede às armadilhas filosóficas do “antropomorfismo” e da simplificação redutora. São essas as duas marcas fundamentais da racionalidade moderna que Pessoa denuncia nos seus escritos filosóficos como intrínsecas à própria filosofia. Desde logo, e principalmente, o antropomorfismo: “A filosofia

é um antropomorfismo em todos os sistemas” (PESSOA, 1994, I, 8). O antropomorfismo significa tomar o Homem por critério e medida do sentido ou do não sentido das coisas. Daí que nos conduza a uma simplificação da complexidade do real: “Querer encontrar às coisas um íntimo sentido [...] é querer simplificá-las” (*Id., Ibid.*, 9). A via entreaberta para uma renovação da filosofia consistiria em assumi-la como obra de arte no quadro de um neopaganismo apto a reconhecer a pluralidade insuperável das figuras da verdade: “Ele [o neopagão] admite todas as metafísicas como aceitáveis, exatamente como o pagão aceitava todos os deuses na larga medida do seu panteão” (*Id., Ibid.*, 81).

O antirracionalismo constituiu uma resposta à pretensão de enclausurar a realidade multiforme das coisas nos cânones de uma razão totalizadora. Ora, razão e desrazão têm entre si uma ligação interna, convocando-se mutuamente: cada forma de razão transporta uma margem de desrazão que simultaneamente a reforça e questiona.

**Bibliog.:** CALAFATE, Pedro (dir.), *História do Pensamento Filosófico em Portugal*, vol. v, t. 1, Lisboa, Caminho, 2004; HEGEL, G. W., *Prefácios*, trad., introd. e notas M. Carmo Ferreira, Lisboa, INCM, 1990; KIERKEGAARD, Søren, *O Desespero Humano*, São Paulo, Martin Claret, 2001; NIETZSCHE, F., *Assim Falava Zaratustra*, trad. M. de Campos, Mem Martins, Europa-América, 1978; PASCOAES, Teixeira de, *S. Paulo*, Lisboa, Assírio e Alvim, 1984; *Id.*, *O Homem Universal*, Lisboa, Assírio e Alvim, 1993; PESSOA, Fernando, *Textos Filosóficos*, estabelecidos e prefaciados por António Pina Coelho, 2 vols., Lisboa, Ática, 1994; SCHOPENHAUER, Arthur, *O Mundo como Vontade e como Representação*, trad. Jair Barboza, São Paulo, Universidade Estadual Paulista, 2005.

ADELINO CARDOSO



## Antirracismo

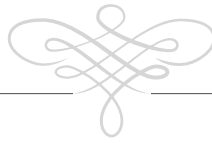
Escrever uma história abreviada da luta antirracista em Portugal é necessariamente falar de um movimento de luta pelo reconhecimento e pela memória, na tentativa de abertura de um debate público sobre “raça”, racismo, colonialismo e violência que carece, ainda hoje, de visibilidade no seio da sociedade portuguesa. Entender a incipiência do fenómeno antirracista em Portugal, considerando o racismo enquanto processo estrutural e ontológico na formação dos Estados-Nação europeus, implica visitar aquilo que aqui se entende por racismo nas sociedades contemporâneas.

Kwame Ture e Charles Hamilton são pioneiros na sistematização da dimensão institucional (e colonial) do racismo. Explicam que esta dimensão, quando comparada com a sua expressão individual, é muito menos condenada publicamente. Ela encontra-se diretamente implicada na ativação e na reprodução de relações de poder desiguais. Neste sentido, é inviável reduzir o racismo ao seu carácter excecional, já que a ideia de “raça” serviu de matriz para designar quem pertenceria ao “corpo da nação” e quem seriam os seus “estrangeiros”, sendo, conseqüentemente, transversal aos diversos espaços e processos sociais.

Portanto, o racismo pode ser entendido como legado histórico do colonialismo e da escravatura, e não como mero desvio ao iluminismo ocidental. De acordo com James Sweet, a escravatura transatlântica vem alterar os termos do debate sobre “raça” e relações raciais na Europa, uma vez que é no decorrer do

processo de legitimação da sua implementação que se jogam noções de “raça” e (in)fidelidade religiosa. Argumenta-se que a percepção europeia dos africanos como categoria homogénea e inferior contribuiu para a cristalização de um hierarquia racial, reafirmada nas bulas papais de 1452 e 1454. Enquanto o primeiro documento conferia ao Rei Afonso V o direito de Portugal de escravizar todos os “infiéis” na África Ocidental, o segundo proclamava e encorajava o direito dos europeus a conquistar e escravizar as populações a sul do cabo Bojador, sob o pretexto de uma “missão civilizadora”. As proposições racistas que justificavam a escravatura eram visíveis através da linguagem (*e.g.* português), uma vez que os escravos africanos eram distinguidos dos mouros pelo termo “negro”, sendo que o termo “mouro negro” implicaria uma dupla outrificação baseada em critérios raciais e religiosos. Assim, na segunda metade do séc. xv, na península Ibérica, o termo “negro” era equivalente a “escravo”, embora, posteriormente, a escravatura se tenha alargado também às populações indígenas. Denote-se que esta conceção de “raça” operacionalizada no séc. xv em alguns países mediterrâneos como Portugal e Espanha “rapidamente viria a marcar a Europa, bem como as ditas sociedades coloniais e imperiais, especialmente aquando da construção da soberania do Estado e da centralização da função da guerra ao encargo do mesmo” (GOLDBERG, 2009, 3).

A ideia da manutenção das boas relações raciais – que se torna mais evidente na Europa e em Portugal no período pós-Segunda Guerra Mundial – pareceu servir, essencialmente, para evitar que os não europeus (e, acrescente-se aqui, europeus não brancos) se tornassem racialmente conscientes da sua subordinação e exploração. É através da eliminação da



demonstração pública de sentimentos racistas e da opção por um comportamento diplomático que emerge o que Furedi apelidou de “protocolo silencioso” aplicado, neste caso, às relações raciais (GOLDBERG, 2009, 144-145), estádio a partir do qual “racism no longer dares to appear without disguise” (FANON, 1969, 26).

Assim, o racismo deve ser entendido como um dos processos de opressão através do qual se têm operacionalizado e legitimado (in)visivelmente relações de poder e processos de violência relativamente ao outro colonizado ou ao outro europeu. À imagem do que afirmara Aníbal Quijano, a classificação de pessoas a partir de critérios “raciais”, que serviu inicialmente para guiar e legitimar o projeto colonial e a escravatura, “perme[ou] as dimensões mais importantes do poder global, incluindo a sua racionalidade específica: o eurocentrismo”. Este eixo racial provou ser mais estável e duradouro do que o próprio colonialismo e, conseqüentemente, “o modelo de poder que é hoje hegemónico pressupõe um elemento de colonialidade” (QUIJANO, 2000, 533).

No contexto português, a relação histórica entre racismo e colonialismo – tal como noutros regimes coloniais – é (re)construída ideológica e discursivamente, particularmente após a conferência de Bandung, em 1955, uma vez que esta promoveu uma discursividade internacional anticolonial. O Estado Novo reagiu, adotando um discurso lusotropicalista que vem reificar a crença no mito civilizacional do colonialismo português, analisado por M. Bandeira Jerónimo e por M. Paula Meneses. A matriz eurocêntrica na qual se enquadra o lusotropicalismo – tese eleita para narrar a excecionalidade do *Modo Português de Estar no Mundo*, como lhe chama Cláudia Castelo – tende a tornar oclusos ou a naturalizar os

processos de violência física e simbólica do projeto colonial, enfatizando a ideia da (boa) relação, forjada fora do espaço europeu – da nação e da república – nos trópicos. Este discurso prolongou-se para lá das independências, tornando-se parte do senso comum, integrando as representações da nacionalidade portuguesa, e definindo, em grande parte, o discurso pós-colonial sobre as relações raciais em Portugal. Importa ainda salientar que, à imagem do que aconteceu com os negros – construídos politicamente como o outro colonizado –, os ciganos foram também diferenciados através de operações que os constituíram como o outro europeu, o que, conjuntamente, devolveu a Portugal e à Europa a imagem de espaços geopolíticos e identitários.

Em concordância, foi construído em Portugal um corpo legislativo de exceção para as populações ciganas que remonta ao séc. XVI. G. Pereira Bastos, numa incursão genealógica a este contexto, demonstra que estas leis se estenderam da monarquia ao fascismo, persistindo no espaço democrático. Este quadro legal, bem como as representações racistas que foram surgindo no discurso público e na literatura, produziram sistematicamente os ciganos como não europeus, assentes num limbo cambiante de nacionais-estrangeiros.

Desta forma, o séc. XX viu crescer, em geral, uma narrativa hegemónica sobre Portugal como espaço democrático e tolerante, barricado em espaços particulares da história e da memória. Não obstante, começam a chegar a Portugal em meados do séc. XX os discursos antirracistas, profundamente relacionados com a resistência ao colonialismo. *E.g.*, quando foi criada a Casa de Estudantes do Império pelo Estado Novo, em 1944, o seu objetivo inicial foi subvertido, uma vez que cedo se tornou num foco de resistência

ao colonialismo e à ditadura salazarista. Aliás, é a partir deste encontro que é posteriormente constituído o Centro de Estudos Africanos, e que se fortalece o movimento de luta pela independência. Deve sublinhar-se ainda que o crescimento dos movimentos anticoloniais, designadamente dos movimentos pela independência de Angola, Moçambique, Guiné-Bissau e Cabo-Verde, vieram contribuir fortemente para a crítica da opressão racial/colonial e para a emergência de um discurso antirracista, pelas vozes de um conjunto de intelectuais, tais como a poetisa Noémia de Sousa, Amílcar Cabral, Eduardo Mondlane, Agostinho Neto e Mário Pinto de Andrade, entre outros. São discursos que se relacionam, de certa forma, com uma esquerda anticolonialista em Portugal, que, ainda timidamente, é também responsável pela edição de alguns textos antirracistas, como os *Boletins Anti Coloniais*, que se posicionavam pela autonomia dos povos contra o projeto colonial português, e denunciando uma relação tácita entre colonialismo e racismo.

Interessa também lembrar um caso com contornos de exceção na imprensa portuguesa a este respeito, que se relaciona com a história política do jornalista e escritor Mário Domingues. Jornalista de origem são-tomense, foi responsável pela escrita de artigos fortemente antirracistas e anticoloniais desde a Primeira República até ao início da Segunda Guerra Mundial. No entanto, após o início da ditadura, o autor vê-se obrigado a escrever sob pseudónimo e adota um pendor irónico, mas antes disso a matriz dos seus textos é clara e determinada. Apesar disso, à imagem daquelas supracitadas, a sua voz foi silenciada no espaço público do seu tempo, e mesmo no pós-25 de Abril.

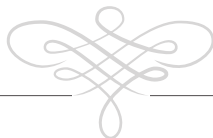
Assim, a construção da memória sobre a história do colonialismo e o silencia-



Capa de *A Audácia dum Tímido*, de Mário Domingues.

mento das vozes antirracistas e anticolonialistas impossibilitaram de forma determinante a abertura de um debate público sobre um fenómeno que se cria não existir: o racismo. E como, aparentemente, não havia racismo, não seria necessário um movimento antirracista.

É somente com a chegada da déc. de 90 do séc. xx que se experimenta uma mobilização social contra o racismo em Portugal. Alguns fatores contribuíram decisivamente para esta dinâmica. Nesse período, sucede um conjunto de fenómenos de índole racista. O homicídio do militante de extrema-esquerda José Carvalho, em 1989, e o espancamento de um estudante angolano, posteriormente preso aos carris da linha de comboio, em 1990, foram a expressão máxima da violência galopante da extrema-direita que se tornava cada vez mais visível no espaço público, designadamente nas claques de futebol e no registo urbano, através



da pintura de assinaturas e de símbolos nas paredes. É neste contexto que se vê nascer o Movimento SOS Racismo, que viria a jogar um papel fundamental na inscrição do (anti-)racismo em Portugal. Posteriormente, deve assinalar-se o assassinato do cabo-verdiano Alcino Monteiro, também perpetrado por elementos da extrema-direita, a 10 de junho de 1995, no Bairro Alto. Destaca-se ainda a constituição de milícias populares racistas contra as comunidades ciganas em Vila Verde (1996) e em Fancelos (1997-1999).

Os episódios referidos, claramente motivados por um racismo com contornos claros na sociedade portuguesa, vieram asseverar a necessidade de discussão e de luta antirracista no país. A contribuição do Movimento Associativo Imigrante do final dos anos de 1980 e no início dos anos de 1990 (*e.g.* Associação Aguiense de Solidariedade Social, Associação Cabo-Verdiana, Unidos de Cabo Verde, entre outras) foi essencial para a mobilização pelos direitos dos imigrantes, em particular, através de um conjunto de manifestações, nos anos de 1990, de apelo à regularização. Não obstante, a primeira e uma das únicas manifestações antirracistas realizadas até hoje em Portugal foi realizada em resposta ao assassinato de Alcino Monteiro, em 1995.

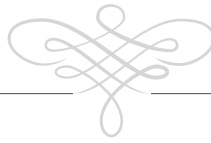
Denote-se que é também no início dos anos de 1990 que a imigração passa a ocupar um espaço de destaque nos meios de comunicação social e na discussão política. O facto de uma grande parte dos imigrantes residir em bairros informais e degradados tornou-se visível com o debate sobre as condições de habitação em Portugal, que de resto resultou na maior política de habitação social no país, o Programa Especial de Realojamento. É neste contexto que se põe em causa publicamente o realojamento dos não nacionais. Entre outros momentos, houve

um debate entre Fernando Ka e Demétrio Alves em 1993, centrado no direito dos imigrantes à habitação, que teve visibilidade mediática e que contribuiu para a consciencialização da desigualdade enfrentada pelos imigrantes em Portugal. É ainda neste contexto que é criada uma Comissão Nacional para a Legalização Extraordinária, que dá origem a dois processos de regularização extraordinária de imigrantes (1992-1993 e 1996). Estes fenómenos contribuíram, por seu lado, para a mobilização imigrante.

No final dos anos de 1990, é de assinalar a génese da Rede Antirracista (1999) que juntou pela primeira vez numa só estrutura de trabalho associações de diferente índole: de imigrantes, antirracistas, de direitos humanos, de desenvolvimento, de bairro e ciganas, tendo sido responsável pela organização de diversas manifestações pela legalização dos imigrantes e pela Festa da Diversidade. Assinale-se igualmente, em setembro do mesmo ano, a formação do Coletivo Mumi Abu-Jamal, que, desde então, contribuiu com um conjunto de ações de solidariedade com Mumia Abu-Jamal e outros presos, sobretudo denunciando a violência policial.

Paralelamente, uma agenda antirracista institucional no contexto europeu leva ao surgimento de campanhas oficiais de combate à discriminação racial, como a Campanha do Conselho da Europa Todos Diferentes, Todos Iguais, em 1994; o Ano Europeu da Juventude contra o Racismo, o Antissemitismo e a Intolerância, em 1995; e o Ano Europeu contra o Racismo, em 1997.

A realização da Exposição Mundial de Lisboa (Expo'98), que comemorou os 500 anos da viagem de Vasco da Gama à Índia – símbolo central dos Descobrimentos portugueses –, joga também um papel importante nesta discussão. O Estado e as instituições acabaram por reproduzir



semelhanças com o discurso monumentalizador da Exposição do Mundo Português em 1940, através de publicações, da construção e da nomeação de monumentos enfatizando a nação colonizadora com suposta eficácia governativa e civilizacional, em que se celebrou o descobrimento e se naturalizou a violência colonial. Este contexto e a forte presença de imigrantes nas escolas, onde os manuais escolares mantinham a narrativa nacional hegemónica, levam a academia a começar a discutir, sobretudo no campo da antropologia, da sociologia e evidentemente na história, os pressupostos do colonialismo português e a sua herança no presente.

Começam então a ser realizados alguns trabalhos sociológicos, desde os de Fernando Luís Machado aos de João Filipe Marques (2007). É incontornável o trabalho de Miguel Vale de Almeida, que restabelece os termos do debate sobre o racismo no campo da antropologia, abrindo uma discussão sobre colonialismo, luso-tropicalismo e racismo. Na história são centrais trabalhos, como os de José Ramos Tinhorão e Isabel Castro Henriques, que tratam a presença e a herança africana e negra em Portugal, assim como a obra de V. Alexandre (2000), que analisa o nacionalismo imperial, devendo referir-se também C. Castelo a respeito da temática do lusotropicalismo. Juntamente com M. Jerónimo), que aborda o mito civilizador, estes autores contribuem para a desconstrução do lusotropicalismo e do mito civilizador. Recentemente, saliente-se o trabalho de Marta Araújo e Silvia Rodríguez Maeso, que contribuem para o estudo do antirracismo na epistemologia moderna, essencialmente a partir de uma análise crítica da produção académica em Portugal.

A história da luta antirracista confunde-se com a história do movimento associativo imigrante e dos bairros periféri-

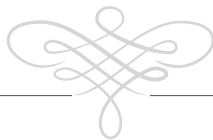


D.R.

Pavilhão de Portugal na Expo'98 (Lisboa).

cos de Lisboa, Porto e Setúbal. Porém, a introdução e, sobretudo, a manutenção da discussão mediática do racismo deve-se em grande parte ao movimento SOS Racismo, criado em 1990, e que nas primeiras décadas do séc. XXI permanece como uma das únicas associações com intenção declarada de combate ao racismo. Oficialmente, de acordo com a lista existente na Comissão para Igualdade e Contra a Discriminação Racial, existem três associações antirracistas: SOS Racismo, Olho Vivo e Frente Antirracista. Além destas, destaca-se o trabalho da Amnistia Internacional, essencial na monitorização e denúncia de casos de discriminação racial institucional e a Associação Portuguesa de Apoio à Vítima através da Unidade de Apoio à Vítima Imigrante e de Discriminação Racial ou Étnica, que se debruça, essencialmente, sobre o acompanhamento de casos individuais.

No início dos anos 2000, em particular no contexto da construção dos estádios do Euro 2004, com a intensificação de fluxos migratórios vindos do Brasil e de alguns países do Leste europeu, como a Ucrânia, a Roménia e a Rússia, dá-se uma nova mediatização do fenómeno da imigração. Imediatamente a seguir, em 2001, inicia-se um processo extraordinário de regularização, desta vez com títulos de permanência temporários, mais precários do que os anteriores, o que leva a



uma nova mobilização das associações de imigrantes. Paralelamente, reaparece o discurso em torno do perigo dos gangues da periferia, de uma segunda geração desintegrada, que responderia com a delinquência. Estes processos contribuem amplamente para um conjunto de representações sociais e culturais negativas associadas a bairros já de si segregados.

Os casos de violência policial, alguns dos quais resultando na morte de jovens, como o caso de Manuel António Pereira (Tony), no Bairro da Belavista, em Setúbal (2002), de Elson Sanches (Kuku), na Amadora (2009), e de Nuno Rodrigues (Mc Snake), em Chelas (2010), levantam novas questões sobre a forma como o Estado se relaciona com as populações negras e ciganas, ressaltando o papel da polícia nesta mediação. Note-se que é também por esta altura que a notícia de um arrastão na praia de Carcavelos em 2005 levanta, uma vez mais, um discurso anti-imigrantes na sociedade portuguesa. Paralelamente, é neste contexto que surgem novas associações de jovens residentes em bairros segregados, como é o caso da Associação Khapaz e, posteriormente, da Plataforma Gueto. Esta última realizou um conjunto de manifestações e iniciativas para denunciar a violência policial nos bairros, o racismo institucional e o discurso político. Promoveu ainda a formação especializada e encontros com o objetivo de debater o racismo e o colonialismo, apresentar movimentos e pensadores do pan-africanismo, da negritude, das lutas pela independência e do movimento negro. Estas iniciativas somaram contributos importantes ao movimento antirracista em Portugal e trouxeram novo fôlego ao discurso antirracista.

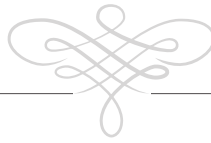
Assinala-se a realização de uma Manifestação contra o Racismo e a Violência Policial, a 12 de fevereiro de 2015, depois de um grupo de jovens do Bairro do Alto

da Cova da Moura ter sido brutalmente espancado na esquadra da PSP de Alfragide (Amadora) uma semana antes. A manifestação, organizada por moradores e movimentos sociais, reverberaria ainda num outro protesto, intitulado “Vidas Negras Importam”, no Lg. de São Domingos, a 21 de março. De acordo com o texto que convocava a concentração, além de assinalar o Dia Internacional para a Eliminação da Discriminação Racial, este evento, à imagem da manifestação, reivindicava: i) o final das operações do Corpo de Intervenção Rápida nos bairros; ii) a criminalização (penal) dos atos de tortura e ódio racial; iii) a demissão imediata de todos os agentes envolvidos nas atos de tortura ocorridos na esquadra de Alfragide.

Salientamos ainda o constante papel do *rap* na denúncia e na discussão sobre o racismo na sociedade portuguesa, assinado inicialmente pela voz de General D, mas continuado por muitos outros. Parte desta produção musical contribuiu, pois, para a denúncia da relação entre colonialismo, racismo e desigualdades sociais e políticas na sociedade portuguesa em geral e, em particular, nas periferias.

Focamos agora o nível institucional do combate ao racismo. A área do racismo é assegurada por um organismo específico, que junta a área da imigração e da população cigana. O Alto Comissariado para a Imigração e Minorias Étnicas foi criado em 1995 pelo Governo socialista de então, mantendo-se nos governos seguintes com algumas alterações, sendo a principal em 2007, quando passa a instituto público e vê o seu nome alterado para Alto Comissariado para a Imigração e o Diálogo Intercultural (ACIDI). Em fevereiro de 2014, a instituição sofre novas alterações, e é criado um novo organismo, o Alto Comissariado para as Migrações (ACM) para substituir o ACIDI, com um





acréscimo de competências ligadas à imigração e à emigração. O ACIDI, depois ACM, tem tido um papel de promoção de um discurso de interculturalidade através da celebração da etnicidade e, ao mesmo tempo, da relativização do racismo, promovendo a ideia de que este é produto da ignorância individual, sendo desprovido de contornos institucionais. Contudo, é de realçar o seu papel na publicação de um conjunto de trabalhos académicos que têm contribuído para um maior conhecimento das populações ciganas e imigrantes em Portugal.

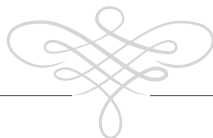
Finalmente, importa nomear as principais alterações legislativas que contribuem para uma melhor perceção das consequências da luta antirracista em Portugal. A Constituição da República Portuguesa consagra o princípio da igualdade de todos os cidadãos através do art. 13.º, e refere, no art. 26.º, o direito à não discriminação.

Em matéria de foro penal, o Código Penal (lei n.º 48/95, de 15 de março, com última alteração na lei n.º 60/2013, de 23 de agosto) contempla várias normas criminalizadoras de comportamentos discriminatórios. Permite agravar a pena para homicídio qualificado (art. 132) e ofensa à integridade física qualificada (art. 145). O Código prevê ainda, no seu artigo 240.º, o próprio crime de discriminação racial, religiosa ou sexual. Contudo, não existe uma norma autónoma que estabeleça que a motivação racista constitui circunstância agravante para a prática de todos os crimes. Fica assim à consideração dos tribunais considerar a motivação racista como agravante ou não. Ainda antes da diretiva sobre igualdade racial, é aprovada em Portugal a lei n.º 134/99 de 28 de agosto, que visa prevenir e proibir a discriminação racial e sancionar a prática de atos que se traduzam na violação de quaisquer direitos económicos, sociais

e culturais em razão da pertença a determinada “raça”, cor, nacionalidade ou origem étnica. Através da sua regulamentação (lei n.º 111/00, de 4 de julho), a lei estabelece um procedimento e regime punitivo e contraordenacional para atos discriminatórios. Cabe à Comissão para a Igualdade e Contra a Discriminação Racial (CICDR) o registo e a organização dos dados das entidades a quem foram aplicadas coimas e sanções acessórias.

Esta lei foi inicialmente apresentada em 1997 no Parlamento pelo Partido Socialista, após a entrega de uma petição promovida pelo SOS Racismo para que fosse criada uma lei contra a discriminação racial. O abaixo-assinado foi entregue em 1996 e continha as bases da lei. A lei só é aprovada depois de uma nova discussão, desta vez promovida pelo Partido Comunista, em 1999.

Importa notar que o quadro legislativo português nesta matéria recebe grande influência das diretivas da União Europeia, em particular da diretiva 2000/43/CE de 29 de junho, também apelidada de Diretiva “Raça”, que aplica o princípio da igualdade de tratamento entre pessoas, sem distinção de origem étnica ou racial. Foi parcialmente transposta através do Código de Trabalho em 2003 (lei n.º 99/03 de 27 de agosto), que visa assegurar a igualdade de acesso ao trabalho e ao emprego, e através da lei n.º 18/2004 de 11 de maio, que tem por objetivo estabelecer um quadro jurídico para o combate à discriminação baseada em motivos de origem racial ou étnica no acesso à segurança social, à saúde, a benefícios sociais, à educação e ao fornecimento de bens e serviços, incluindo a habitação. Apesar de a lei ter sido regulamentada em 2000, a CICDR não publica dados concretos sobre o ponto de situação das queixas apresentadas. De acordo com um estudo realizado para a Amnistia Internacional pelo centro de



investigação Númena, o número de queixas acumuladas era, em finais de 2007, de cerca de 300, mas “infelizmente o número de sanções aplicadas continua a ser muito baixo” (PEIXE *et al.*, 2008, 15). Este número de queixas corresponde, necessariamente, a uma parte daquilo que serão as situações de racismo. Esta última nota sintetiza o estado do antirracismo em Portugal. Ou seja, apesar de ser um fenómeno real, o racismo tem vindo a ser amenizado discursivamente e secundarizado no debate público, em particular, ao nível institucional. *A contrario*, algumas associações, coletivos e indivíduos têm vindo a jogar o papel de promoção de debate e de consciencialização social do fenómeno do racismo em Portugal.

**Bibliog.: impressa:** ALMEIDA, Miguel Vale de, *Um Mar da Cor da Terra. Raça, Cultura e Política da Identidade*, Oeiras, Celta, 2000; ARAÚJO, Marta, e MAESO, Sílvia (orgs.), *Eurocentrism, Racism and Knowledge. Debates on History and Power in Europe and the Americas*, London, Palgrave Macmillan, 2012; BASTOS, José Gabriel Pereira, “Que futuro tem Portugal para os Portugueses ciganos”, in MONTENEGRO, Mirna (org.), *Ciganos e Cidadanias*, Setúbal, Instituto das Comunidades Educativas, 2007; CASTELO, Cláudia, «O Modo Português de Estar no Mundo»: o Luso-Tropicalismo e a Ideologia Colonial Portuguesa, Porto, Afrontamento, 1998; FANON, Franz, *Toward the African Revolution – Political Essays*, New York, Grove Press, 1969; FRADIQUE, Teresa, *Fixar o Movimento. Representações da Música Rap em Portugal*, Lisboa, Dom Quixote, 2001; FUREDI, Frank, *Politics of Fear: beyond Left and Right*, London, Continuum, 2005; GARCIA, José Luís, “Um mulato contra o Império Português. Descobrir Mario Domingos no século XXI”, in GASPARG, Carlos, *et al.* (orgs.), *Estado, Regimes e Revoluções*, Lisboa, Imprensa de Ciências Sociais, 2012, pp. 457-483; GOLDBERG, David T., *The Threat of Race: Reflections on Racial Neoliberalism*, Massachusetts/Oxford, Blackwell Publishers, 2009; HENRIQUES, Isabel Castro, *A Herança Africana em Portugal – Séculos XV-XX*, Lisboa, CTT Correios de Portugal, 2009; HESSE, Barnor, “Discourse on institutional racism:

the genealogy of a concept”, in LAW, I. *et al.*, *Institutional Racism in Higher Education*, London, Trentham Books, 2004, pp. 131-147; JERÓNIMO, Miguel Bandeira, *Livros Brancos, Almas Negras. A “Missão Civilizadora” do Colonialismo Português c. 1870-1930*, Lisboa, Imprensa de Ciências Sociais, 2009; MACHADO, Fernando Luís, *Contrastes e Continuidades – Migração, Etnicidade e Integração dos Guineenses em Portugal*, Oeiras, Celta, 2002; MAESO, Sílvia R., e ARAÚJO, Marta, “‘Civilising’ the roma/gypsies. Public policies, ‘employability’ and the depoliticisation of (anti-)racism in Portugal”, *Working Paper* elaborado no âmbito do projeto TOLERACE, Centro de Estudos Sociais da Universidade de Coimbra, 2011; QUIJANO, Anibal, “Coloniality of power, eurocentrism, and Latin America”, *Nepantla: Views from South*, n.º 1, vol. 3, 2000, pp. 533-580; ROCHA, E. *et al.*, *Lisboa Africana*, Porto, ASA, 1993; SWEET, J., *Collective Degradation: Slavery and the Construction of Race*, Connecticut, Yale University New Haven, 2003; TINHORÃO, José Ramos, *Os Negros em Portugal: Uma Presença Silenciosa*, Lisboa, Caminho, 1997; TURE, Kwame, e HAMILTON, Charles, *Black Power – The Politics of Liberation*, New York, Vintage Books, 1967; **digital:** ALMEIDA, Miguel Vale de, “On the lusophone postcolony: ‘culture’, ‘race’, ‘language’”, Rutgers University, Department of Spanish and Portuguese Studies, 2006: <http://miguelvaledealmeida.net/wp-content/uploads/2008/05/on-the-lusophone-postcolony1.pdf> (acedido a 16 jan. 2017); CARLOS, João, “Casa dos Estudantes do Império: berço de líderes africanos em Lisboa”, *DW África*, 13 fev. 2012, <http://www.dw.de/casa-dos-estudantes-do-imp%C3%A9rio-ber%C3%A7o-de-l%C3%ADderes-africanos-em-lisboa/a-16233230> (acedido a 16 jan. 2017); MENESES, Maria Paula, “O ‘indígena’ africano e o colono ‘europeu’: a construção da diferença por processos legais”, *E-Cadernos CES*, n.º 7, 2010, pp. 68-93: [http://www.ces.uc.pt/e-cadernos/media/ecadernos7/04%20-%20Paula%20Meneses%2023\\_06.pdf](http://www.ces.uc.pt/e-cadernos/media/ecadernos7/04%20-%20Paula%20Meneses%2023_06.pdf) (acedido a 16 jan. 2017).

ANA RITA ALVES  
RITA CACHADO  
ANA CRUZ

Este artigo foi concluído pelas autoras no final de 2014.



## Antirrealismo

O conceito de antirrealismo foi cunhado por Michael Dummett (1963) na revisão do longo debate filosófico entre realismo e idealismo (nominalismo, realismo conceitual, idealismo, fenomenalismo, etc.). Para melhor o entender, há que esclarecer o conceito do radical a que se opõe na própria formação lexical.

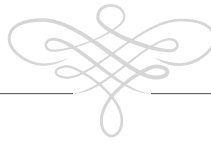
O realismo foi um movimento estético que emergiu, se desenvolveu e dominou a segunda metade do séc. XIX europeu, a começar por França, e, por sua influência, com expressão noutros continentes, prolongando-se pelo naturalismo.

Surgiu por reação ao que se considerou ser a artificialidade do neoclassicismo idealista e a passionalidade egocêntrica do romantismo, e o esgotamento dos seus modelos e das suas retóricas e será contestado pelo ideário dos movimentos sob o signo dos diferentes ismos modernistas. No contexto da ascensão da pequena burguesia, que se afirma em relação à aristocracia e à alta e média burguesia, os anteriores programas artísticos, marcados, respetivamente, pela esticização idealista e pela emocionalidade subjetivista e psicofânica, dão lugar à valorização de uma representação sistémica e fidedigna do real. O antorrealismo substituiu o princípio da verificação, da verdade, reclamado pelo romantismo, pelo da verosimilhança, com consequências notáveis nos modelos artísticos. *E.g.*, a sectorialidade do recorte casuístico singular (amoroso, biográfico, etc.), justificado pela sua invocada veracidade, cede ao projeto representativo mais sistémico

e sistemático, analítico, assente no princípio da *mimêsis* aristotélica: se a brevidade e simplicidade esquemática da novela e a excecionalidade são expressivas do primeiro caso, será expressiva do segundo a complexidade do romance (e em série), com a sua dimensão de representação social abrangendo as diferentes classes, situações e protagonistas do quotidiano. O conceito de realidade está, pois, informado pela elaboração conceptual do real: contempla a dimensão sistémica deste, compreendida pelo observador.

O ideário realista de representação analítica, sistémica e sistemática da realidade corresponde, pois, a um contexto cultural da segunda metade de Oitocentos, em especial, marcado pela evolução científica (da filosofia às ciências naturais, da física à química e à medicina, da psicologia à sociologia) e pela racionalidade positivista (Proudhon, Quinet, Taine, Renan) impulsionada pelas Revoluções Francesa e Industrial e conformada pelo modelo biológico (Charles Darwin). Lembramos alguns indicadores epocais: criaram-se as associações para o progresso da ciência, os museus e as escolas politécnicas; multiplicaram-se as publicações científicas; iniciaram-se as exposições universais; assinalam-se os avanços na ótica, na teoria do calor e da eletricidade, as leis do magnetismo, as ondas eléctricas (Hertz), a bacteriologia (Pasteur), a invenção do telégrafo eletrónico e do aparelho transmissor, etc.

Em Portugal, a Questão Coimbra (1865) assinala o início da contestação sistemática do romantismo, cabendo às Conferências (Democráticas) do Casino (1875) a elaboração das linhas de força programáticas do realismo na arte nacional, assentes na rejeição da artificialidade, da formalidade e dos exageros de uma sentimentalidade mórbida para que o romantismo se tinha orientado, perdido



o ideário iluminista da sua primeira geração.

A Questão Coimbrã (1865), ou Questão do Bom Senso e Bom Gosto, foi a polémica literária que confrontou duas fações e gerações literárias portuguesas, representadas, respetivamente, por António Feliciano de Castilho e Antero de Quental. No posfácio ao *Poema da Mocidade* (1965), de Pinheiro Chagas, intitulado “Carta ao Editor António Maria Pereira”, Castilho criticou um grupo de jovens de Coimbra (em especial, Teófilo Braga, com a *Visão dos Tempos e Tempestades Sonoras*, e Antero de Quental, com as *Odes Modernas*), nomeadamente a falta de bom senso e de bom gosto das suas opções de escrita (exibicionismo, obscuridade e temática alheia à poesia), facto que causou a reação de Antero de Quental numa *Carta Aberta* (“Bom senso e bom gosto: carta ao excelentíssimo senhor António Feliciano de Castilho”) censurando o anacronismo, a futilidade e a insignificância daquilo a que chamou a escola de elogio mútuo, do *status quo*, que envolvia Castilho, imediatamente acompanhado por Teófilo Braga, com o folheto *Teocracias Literárias*. Seguem-se intervenções alinhadas de parte a parte, anunciando o amadurecimento reflexivo e estético sobre as ideias de modernidade e atualidade europeias que solidarizarão os seus defensores nas Conferências, mais tarde designados por geração de 70 (apesar da diversidade etária).

Em 1871, já em Lisboa, o grupo reunido no Cenáculo, sob a liderança de Antero, promoverá as Conferências no Casino Lisbonense, que se verá oficialmente encerrado para impedir a realização da série prevista. A segunda, “Causas da decadência dos povos peninsulares” (27 de maio de 1871), de Antero de Quental, tornou-se uma referência decisiva do pensamento sobre a história da cultura

europeia. Acompanharam as Conferências e continuaram para além delas *As Farças: Crónica Mensal da Política, das Letras e dos Costumes*, folhetos mensais de Ramalho Ortigão e Eça de Queirós (depois, só de Ramalho e com publicação mais assistemática), cujo subtítulo exprime bem o projecto analítico da realidade que informou a produção realista em todas as áreas artísticas. Eça de Queirós é a maior referência literária da escrita realista, mas, na sua escrita, confluem as diferentes tendências estéticas do seu tempo (do romantismo ao simbolismo e ao decadentismo), num itinerário que chega a antecipar o modernismo.

Ora, se a valorização do pensamento científico conduziu ao programa realista, serão os avanços científicos e a sua associação ao sentimento finissecular, traumáticamente estimulado pelo Ultimato inglês (1890) em Portugal, a originar as correntes estéticas que porão em causa o realismo e que promoverão a reconceptualização da arte em diversos sentidos: decadentismo, simbolismo, impressionismo, etc.

Assim, os conhecimentos da ótica e da perceção distinguirão e questionarão o observável e o observado, da mesma forma que a inovação técnica das tintas e do papel industrializados favoreceu a pintura ao ar livre e, com ela, as séries de diferentes observações da mesma realidade. Na psicologia, os conceitos de inconsciente e da constelação a ele associada (sonho, etc.) farão reavaliar as questões de sujeito, da identidade e relacionadas (incluindo autobiografismo, biografismo, confessionalismo, etc.).

Enfim, estes e outros conceitos foram decisivos para a definição de novos programas estéticos cuja coerência e consistência se constituíram por diferença e oposição relativamente ao realista, contrastivamente: o simbolismo, centrado no

sujeito, na sua psique e na percepção, no sonho ou na alucinação por ela promovidos (*e.g.*, Charles Baudelaire, Paul Verlaine, Arthur Rimbaud, Stéphane Mallarmé, e, em Portugal, Camilo Pessanha e Eugénio de Castro, em especial, na literatura, Gustave Moreau, Odilon Redon, Maurice Denis, Paul Sérusier e Gustav Klimt, nas artes plásticas, etc.); o impressionismo, centrado na consciência da mediação multissensorial perceptiva do real conjuntural e dinâmico (na pintura, destacaram-se Claude Monet, Edouard Manet, Edgar Degas e August Renoir, entre muitos); o decadentismo, dominado pelo sentimento decadente e/ou catastrofista de fim de século (Schopenhauer, etc.), quer de abrangência geral, quer nacional (na literatura portuguesa, António Nobre e Raul Brandão, *e.g.*). Dessa oposição de ideário ao realismo decorreram, logicamente, as retóricas textuais e discursivas correspondentes, que caracterizaram a produção mais representativa de qualquer destes movimentos.

**Bibliog.:** BARTHES, Roland *et al.*, *Literatura e Realidade. Que É o realismo?*, Lisboa, Dom Quixote, 1984; DUMMETT, Michael, *Truth and Other Enigmas*, Harvard, Harvard University Press, 1963; OKASHA, Samir, *Philosophy of Science: A Very Short Introduction*, Oxford, Oxford University Press, 2002; RORTY, Richard, *A Filosofia e o Espelho da Natureza*, Lisboa, Dom Quixote, 1998.

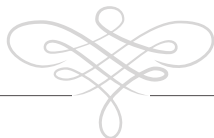
ANNABELA RITA

## Anti**r**educionismo

O reducionismo é uma tendência marcante da ciência moderna, que está de algum modo inscrita no seu código genético. O paradigma do simples, expresso na segunda regra do método cartesiano e que orienta sistemas tão diversos como o de Thomas Hobbes ou o de Leibniz, conduziu frequentemente a um exercício de simplificação. O reducionismo pode ser definido como uma conceção segundo a qual os fenómenos e as estruturas complexos podem decompor-se nos seus elementos mais elementares e ser explicados por eles. A nível temático, o reducionismo tem visado principalmente o domínio dos fenómenos biológicos, que nada acrescentariam aos processos físico-químicos, e o dos fenómenos psicológicos, assumidos como mera refiguração de funções orgânicas: um pensamento nada mais seria do que uma certa atividade cerebral.

Em termos históricos, deve-se a La Mettrie, em *L'Homme-Machine* (1751), a elaboração do primeiro sistema filosófico-científico assumidamente reducionista, em que as funções superiores da mente são explicadas pelo funcionamento da máquina do corpo: “Se eu confundo a alma com os órgãos corporais é porque todos os fenómenos me determinam a fazê-lo” (LA METTRIE, 2004, 112). Para este materialista clássico, nem os fenómenos psicológicos nem os fenómenos culturais têm uma natureza distinta dos fenómenos físicos, pelo que a sua explicação é mecânica. Neste quadro, a fisiologia recobre toda a ciência do homem, cuja natureza é a mesma que a de qualquer outro





animal: “Apesar de todas estas prerrogativas do homem sobre os animais, colocá-lo na mesma classe que eles é uma forma de o honrar” (*Id., Ibid.*, 61).

A tendência reducionista é um dos traços marcantes da ciência do séc. XIX, bem patente em autores emblemáticos como James C. Maxwell ou Charles Darwin. Na fórmula condensada de Ernst Haeckel, divulgador das doutrinas evolucionistas, “todo o fenómeno tem uma causa mecânica” (HAECKEL, 1902, 313).

No panorama científico-cultural português, o reducionismo assume o estatuto de verdadeiro paradigma, com uma filosofia, um método e um sistema de valores, na obra de Miguel Bombarda, em especial em *Consciência e Livre Arbítrio*, de 1898. Para este médico-filósofo, a ciência declina-se no singular, não fazendo nenhum sentido a distinção entre ciências da natureza e ciências humanas. Neste quadro de naturalização do homem e da sociedade, psicologia e sociologia são modalidades da biologia: “São leis naturais as que regem as ações humanas e os destinos sociais” (BOMBARDA, 1900, 17). Do ponto de vista metodológico, a operação típica da ciência é a simplificação/redução: “Simplificar o conhecimento dos fenómenos, reduzi-los à sua mais singela expressão, é a tarefa de toda a ciência” (BOMBARDA, 1898, XXI).

No meio intelectual português, a ofensiva antirreducionista tem a sua expressão lapidar na obra de Leonardo Coimbra, para quem a matéria nas suas formas mais elementares tende para o grau superior de realidade, identificado com a atividade da consciência: “A vida consciente na sua plena manifestação, isto é, a pessoa, é a realidade mais verdadeira e completa” (COIMBRA, 2004, 316). Sob a designação de criacionismo, o autor concebe a sua filosofia como uma síntese filosófica, articulando espiritualismo e ciência exata.

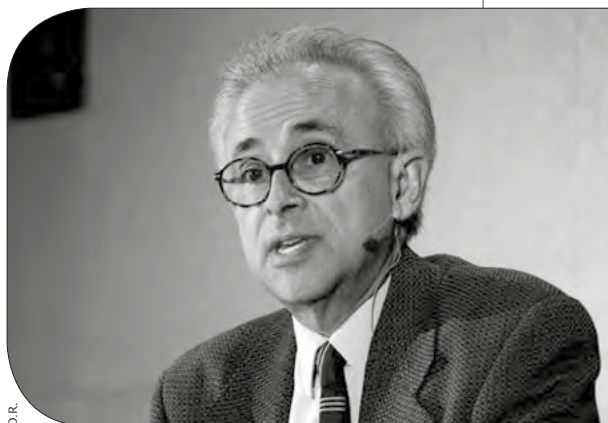
Na segunda metade do séc. XX, o antirreducionismo é uma linha orientadora da obra de Eggar Morin, que assumiu a complexidade como o ponto de vista adequado à ciência moderna. Natureza, homem e cultura não são entidades atómicas, mas realidades mutuamente interdependentes; donde a recusa, tanto do “biologismo”, como do “antropologismo”: “O que é irremediavelmente atingido é a conceção insular do homem. [...] O que também rebenta é o conceito insular da vida, já semiquebrada. Não é tão-só o homem que não pode ser reduzido à biologia, é a própria biologia que não pode ser reduzida ao biologismo” (MORIN, 1973, 50).

No âmbito da ciência portuguesa, sobressai a voz de Barahona Fernandes, que insistiu numa estratégia de olhar que fizesse a ponte entre um holismo vago e a fragmentação das diferentes ordens de fenómenos que se cruzam no “todo complexo, heterogeneamente organizado” que constitui o homem integral: “A apreensão desta estrutura não pode, por enquanto, deixar de se fazer pela *análise* dos seus vários aspectos materiais, biológicos, anímicos e espirituais. De contrário, cai-se num ‘globalismo’ difuso, ou em vagas antropologias espiritualistas, amputando o homem do Cosmos material e biológico, a que também pertence” (FERNANDES, 1998, 390). Sem perder de vista a unidade do homem todo, B. Fernandes aposta no pluralismo antirreducionista: “Nessa base voltamos a rejeitar as perspetivas ‘divergentes, unilaterais e parcelares’ que hoje se consideram como ‘reducionistas’, tanto materialistas como espiritualistas” (*Id., Ibid.*, 764).

No início do séc. XXI, a situação atual é de certo modo ambivalente, como bem ilustra a obra de António Damásio. Na sua obra emblemática, *O Erro de Descartes*, Damásio recusa veementemente o dualismo

mente/corpo, tal como o dualismo pensamento/emoção; no entanto, substitui o dualismo por um reducionismo, em que a componente psíquica é vista como um mero desenvolvimento do funcionamento orgânico: “Do meu ponto de vista, o que se passa é que a alma e o espírito, em toda a sua dignidade e dimensão humana, são os estados complexos e únicos de um organismo” (DAMÁSIO, 1994, 257).

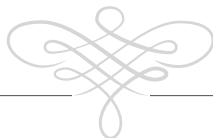
A aproximação que Damásio faz à filosofia de Espinosa traduz, sem dúvida, a preocupação de responder ao intento espinosano de uma concepção unitária do ser humano. Não obstante, os termos em que assume o espinosismo implicam uma inflexão deste numa direção organicista, ao aplicar a noção de *conatus essendi* (esforço de ser), entendido como a tendência a perseverar no seu próprio ser, ao organismo e não ao todo individual: “Tudo isto teria sido mais do que suficiente para alimentar a minha curiosidade sobre Espinosa, mas encontrei muito mais. Para ele, os organismos tendem naturalmente a perseverar no seu próprio ser. Essa tendência necessária constituiu a essência desses seres” (DAMÁSIO, 2003, 27). Com efeito, o desafio que Espinosa colocou aos seus contemporâneos e à posteridade é o de pensar o homem como unidade primordial, expressa na copertença entre mente e corpo, que são, uma e outro, dimensões incidíveis de uma mesma totalidade. Damásio confronta a dificuldade, procedendo como se o organismo contivesse seminalmente a unidade do humano, no qual assentaria a componente psíquica do nosso ser. Ora, é justamente isso que Espinosa questiona: a redução unilateral do humano à sua base física ou psicológica e, obviamente, a separação entre elas. A persistência da tendência reducionista poderá funcionar como um convite a reinventar um monismo da complexidade?



D.R.

António Damásio (n. 1944).

O antirreducionismo tem a sua expressão mais elaborada na crítica do sistema formado pela economia, a política e a ciência no quadro das sociedades tecnologicamente avançadas, em que a capacidade de manipulação das estruturas elementares dos seres vivos, e nomeadamente dos genes, leva a isolar certos elementos, *e.g.* os genes, abstraindo da complexa teia de relações em que eles se desenvolvem e agem. A articulação entre bioeconomia (apropriação de constituintes do ser vivo através nomeadamente da concessão de patentes sobre a “invenção” de estruturas e funções orgânicas reconstruídas em laboratório) e biotecnologia (manipulação dos dispositivos inerentes ao ser vivo através de instrumentos técnicos altamente sofisticados) faz-se acompanhar de “conceções reducionistas e mecanicistas, partilhadas sobretudo pelos membros da comunidade da biotecnologia cujo terreno de investigação não exige um nível de abstração teórica muito elevado” (GARCIA, 2006, 986). Os trabalhos de Hermínio Martins e José Luís Garcia são particularmente relevantes na crítica de uma visão redutora dos organismos vivos, incluindo o corpo humano, que ignora



o contexto relacional em que a vida, e mormente a vida humana, se desenrola, no intuito de isolar objetos manipuláveis e passíveis de exploração económica: “Neste âmbito [da medicina e da saúde em geral] procuro sustentar como, guiada por uma interpretação teórica reducionista da vida, a bioeconomia procura a exploração quase ilimitada de todas as possibilidades de reconstrução dos organismos vivos e, inclusive, a intervenção antropotécnica” (*Id., Ibid.*, 982).

**Bibliog.:** BOMBARDA, Miguel, *A Consciência e o Livre Arbitrio*, Lisboa, Livraria António Maria Pereira, 1898; *Id.*, *A Biologia na Vida Social*, Lisboa, Sociedade das Ciências Médicas de Lisboa, 1900; COIMBRA, Leonardo, *Obras Completas*, vol. I, t. II, Lisboa, INCM, 2004; DAMÁSIO, António, *O Erro de Descartes, Emoção, Razão e Cérebro*, Mem Martins, Europa-América, 1994; *Id.*, *Ao encontro de Espinosa. As Emoções Sociais e a Neurologia do Sentir*, Mem Martins, Europa-América, 2003; FERNANDES, H. Barahona, *Antropociências da Psiquiatria e da Saúde Mental*, vol. I, Lisboa, FCG, 1998; GARCIA, José Luís, “Biotecnologia e biocapitalização global”, *Análise Social*, vol. XL, n.º 181, 2006, pp. 981-1009; HAECKEL, Ernst, *Les Enigmes de l’Univers*, Paris, Sleicher Frères, 1902; MARTINS, Hermínio, *Experimentum Humanum. Civilização Tecnológica e Condição Humana*, Lisboa, Relógio d’Água, 2011; LA METTRIE, *Oeuvres Philosophiques*, Paris, Coda, 2004; MORIN, Edgar, *Le Paradigme Perdu: La Nature Humaine*, Paris, Seuil, 1973.

ADELINO CARDOSO

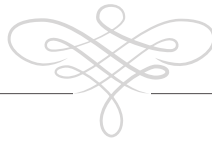
## Antirreformismo educativo

Para um autor como Larry Cuban, o facto de as reformas educativas se sucederem indicia que as mesmas falharam na eliminação dos problemas que pretendiam resolver. E adianta: “although there is motion, there is no change [embora haja movimento, não há mudança]” (CUBAN, 2008, 93). Como quer que seja, as reformas educativas “foram manifestações concretas e potencialmente transformadoras de um determinado presente-passado”, encerrando, ao mesmo tempo, uma certa idealização e expectativa quanto ao futuro (MAGALHÃES, 2010, 77). No entanto, esses processos de mudança (ou de tentativa de mudança) provocaram, em maior ou menor escala, reações antagónicas. Afigura-se, aliás, com particular interesse, na linha da investigação de João Barroso, analisar as reformas “à luz do confronto entre diferentes lógicas e atores políticos, correntes pedagógicas ou estratégias de mudança” (BARROSO, 2000, 75). Ao abordar o tema do antirreformismo no campo educativo, não se pretende tanto explicar o sucesso ou o insucesso das reformas, ou seja, perceber o que mudou ou acabou por permanecer, mas sim, à luz do anunciado confronto, identificar de forma contextualizada que medidas fixadas nas reformas educativas provocaram resistência ativa dos reformados. Pretende-se opor a vontade de perpetuar à vontade de transformar.

O percurso desta investigação começa no momento em que se assiste em Portugal à institucionalização do sistema de







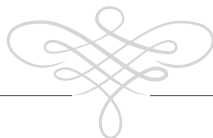
ensino de Estado concebido pelos reformadores pombalinos. As reformas de 1759 e de 1772 lançam as bases de um sistema estatal de ensino, antecipando a própria ideia de instrução pública nos moldes em que seria desenvolvida após a Revolução Francesa. Na ação reformadora de Pombal, há dois aspetos que merecem particular atenção, os quais, de resto, suscitaram contestação e resistência, por via direta ou indireta: i) a substituição da tutela religiosa pela do Estado; ii) a imposição de um imposto especial – o subsídio literário – exclusivamente destinado às escolas régias e ao pagamento dos seus docentes (permitindo, dessa forma, criar um corpo profissional de professores diretamente dependente do Estado).

No primeiro caso, importa referir a crítica à ação educativa de D. José I veiculada pela hierarquia eclesiástica, receosa, em função do processo de estatização do ensino, da perda de influência na organização e direção dos estudos. Sem embargo, a única oposição digna desse nome (excepcional, portanto) terá sido a que foi protagonizada pelo arcebispo de Braga, D. Gaspar Bragança, que, no início dos anos de 1760, ignorou as estruturas estatais de direção, prosseguindo a emissão de licenças para ensinar. No entanto, o antagonismo então gerado esbater-se-ia no decurso da citada década, tanto por via da intervenção firme e autoritária do marquês de Pombal (obviando a pretensos desvios), como pelo protagonismo do diretor geral de Estudos, cuja atitude moderada encorajou a adesão da hierarquia religiosa e, dessa forma, o progressivo acesso da mesma ao monopólio que fora detido pelos Jesuítas (expulsos do país em 1759). No segundo caso, o subsídio literário, ao possibilitar a criação de um corpo profissional de professores tutelados pelo Estado, gerou, como faz notar Áurea Adão, algumas reações negativas

da parte de mestres particulares, naturalmente prejudicados com a abertura de aulas régias gratuitas. Note-se também que o subsídio literário suscitou contestação da parte das populações. De facto, já no reinado de D. Maria I são apresentadas várias representações no sentido da criação de cadeiras, justamente fundadas no “contraste entre a obrigação generalizada de pagamento do imposto e os critérios discriminatórios de lançamento da rede escolar” (FERNANDES, 1994, 142). Por fim, importa assinalar, numa perspectiva mais abrangente, que a oposição às reformas pombalinas tem raiz num confronto que radica num fator de apego à permanência e conseqüente rejeição de qualquer tipo de mudança ou de inovação, assim como no saudosismo do ensino jesuítico.

Resistências porventura mais estruturais são sentidas no período histórico em que se institui, nacionaliza e formaliza uma cultura escolar – o liberalismo. Trata-se, com efeito, do momento a partir do qual a cultura e ação escolares concretizam um historicismo pátrio agregador dos cidadãos, sendo que os sistemas que visam a inclusão nunca são universais. Assim, e não obstante as mudanças amplas que se operam no quadro do regime liberal (designadamente, nos domínios do conhecimento e da cidadania), a verdade é que, por via de diversos obstáculos (analfabetismo, limitações na formação do professorado, inexistência de espaços físicos adequados, entre outros), os resultados ficarão aquém da idealização contida nos vários projetos reformadores. Recorde-se, por outro lado, que alguns autores (como Yasemin Soysal e David Strang) referenciam o sistema educativo português no séc. XIX como uma construção retórica da educação.

Valerá a pena centrar a atenção em algumas das reformas implementadas no



decurso de Oitocentos que tiveram especial significado histórico, para perceber em que medida tais reformas procuraram transformar a realidade; importa, ao mesmo tempo, avaliar que confrontos foram suscitados pelas estratégias de mudança que elas encerravam. Considerem-se, no período imediatamente subsequente às guerras liberais, as disposições reformadoras de Rodrigo da Fonseca Magalhães, a quem coube a pasta dos Negócios do Reino (a instrução estava cometida a este ministério) em julho de 1835. A sua atividade durante os quatro meses em que dirigiu o ministério incidiu em diversos sectores do sistema de ensino, destacando-se, entre outras medidas: i) a criação do Conselho Superior de Instrução Pública (dec. de 07/09/1835); ii) a publicação do Regulamento Geral da Instrução Primária (decreto dessa mesma data); iii) a criação do Instituto das Ciências Físicas e Matemáticas (dec. de 07/11/1835). Deve dizer-se que parte substancial das suas reformas não é posta em causa. Aquilo que, enquanto estratégia de mudança, vem a ser alvo de oposição é o objetivo de exclusão da Univ. de Coimbra do processo de negociação que a reforma pressupunha; mais, é claro o intento de retirar da tutela da academia de Coimbra a responsabilidade de conduzir a vida escolar do país. Na verdade, o Conselho Superior de Instrução Pública, sediado na capital e com atribuições no respeitante aos diversos níveis de ensino (primário, secundário e superior), vinha substituir a Junta da Diretoria Geral dos Estudos, que tinha a sua sede em Coimbra, junto da Universidade (a qual, de resto, ficava sob a égide do referido Conselho). Por outro lado, o novel Instituto das Ciências Físicas e Matemáticas previa a existência de escolas superiores de aplicação em Lisboa e no Porto, alternativas, sublinhe-se, às de Coimbra (limitadas a escolas preparatórias dos es-

tudos médicos). E é, de modo muito particular, em relação à reforma dos estudos superiores que se observam reações de hostilidade em Coimbra e, mesmo, nas províncias do Norte; algo que se compreende se tivermos em linha de conta que o que estava a ser posto em causa não era apenas a influência da referida academia. Com efeito, a ação de Rodrigo da Fonseca Magalhães visava, em primeira instância, defender os interesses da burguesia industrial de Lisboa (daí a aposta nas escolas de aplicação em detrimento das faculdades universitárias). Assim, há um conjunto de forças políticas, sociais e culturais com representantes na Universidade que se opõe ao movimento reformador em questão. Dessa forma, não se estranha que, para além das reclamações do professorado, os próprios habitantes da cidade de Coimbra tenham representado à Rainha “rogando não consentisse no desmembramento da Universidade e na criação de estudos superiores noutras partes do reino” (FERNANDES, 1983, 239). Interessa dizer que os citados decretos de 7 de setembro e de 11 de novembro de 1835, entre outros diplomas, foram suspensos por decreto de 2 de dezembro do mesmo ano, subscrito por Luís da Silva Mouzinho de Albuquerque: dava-se fundamento às reações desfavoráveis da opinião pública e aos protestos da Univ. de Coimbra (sendo que, por sua vez, o decreto de Mouzinho gerou uma onda de censura na capital).

Apesar de o contexto político que envolveu a ação de Rodrigo da Fonseca Magalhães ter sido complexo, é útil retirar algumas ilações no que concerne à forma como foram concebidas e implementadas as suas disposições reformadoras e, consequentemente, às reações observadas (que impediram, no fundo, que a ação reformadora tivesse prosseguido), que poderão ajudar a compreender o



insucesso de outras tentativas de reformas globais. Sublinhe-se, com base na obra de João Barroso: i) a conceção normativa de mudança, ignorando a especificidade dos contextos e a autonomia dos atores envolvidos; ii) o carácter exógeno da elaboração da reforma, não contemplando, na verdade, qualquer processo participativo e negocial, traduzindo-se na sua imposição. Talvez por essas mesmas razões a descontinuidade introduzida por uma reforma rapidamente suspensa ou anulada, como a que foi referida, seja tão inconsequente como a permanência dada por um diploma – a lei de 20 de setembro de 1844 (reforma de Costa Cabral) – que, entre 1844 e o início da déc. de 1880, regulou a instrução primária, decretando a obrigatoriedade escolar e gerando, por essa via, reações adversas (Antiescolarismo). Tratou-se de uma medida sem efeitos práticos. De facto, em 1875, a taxa de analfabetismo cifrava-se, em Portugal, nos 80 %.

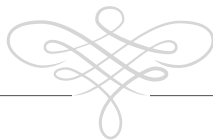
Em síntese, o que interessa enfatizar – algo, aliás, que é particularmente verdadeiro para o séc. XIX português – é a incapacidade de, como bem viu Larry Cuban, as reformas provocarem mudanças fundamentais. Ou seja, o seu efeito no sistema é epidérmico, e decorre mais da forma e da estratégia de execução das reformas do que propriamente do seu conteúdo, e mesmo das resistências que elas acabam por gerar; de resto, as oposições e os antagonismos prendem-se amiúde com a inadequação das reformas aos contextos, uma vez que a sua especificidade é ignorada.

Pense-se agora no ensino liceal enquanto via para a educação secundária e formação de uma elite. É bem conhecida a dificuldade por que passou a instalação dos primeiros liceus, criados ao abrigo do dec. de 17 de novembro de 1836 (reforma de Passos Manuel). Na verdade, em



Rodrigo da Fonseca Magalhães (1787-1858).

1838, o Conselho Geral Diretor do Ensino Primário e Secundário, instado pelo Governo a elaborar um projeto de lei no sentido de melhorar o referido dec. de 1836, vinha reconhecer que se havia criado os liceus “sobre um plano tão vasto, e superior às forças, e necessidades da Nação, que por isso mesmo se tornou inexecutável. Entretanto fazendo conceber esperanças a uns e deixando outros receosos do seu resultado, desarranjou o que havia antigo, e colocou as Autoridades no estado de perplexidade e apatia, que é a consequência necessária da versatilidade das Leis” (ANTT, Ministério do Reino, mc. 2126). Numa perspetiva mais abrangente, a da reforma da instrução secundária, é muito interessante que, pelo menos desde os anos de 1840, alguns parlamentares procurem estabelecer um corpo de teorização sobre qualquer intento reformador que se apresentasse. É nesse sentido que, em 1883, o deputado republicano Manuel de Arriga coloca o seguinte conjunto de questões: “Como

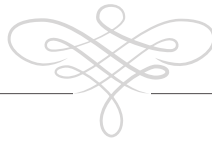


fazer uma reforma de instrução secundária, séria, viável, verdadeira, introduzindo-lhe elementos novos de doutrina, sem acompanharmos paralelamente esta inovação de uma reforma no professorado, para que nos garanta a proficiência do ensino? Como fazê-la sem pedirmos ao tesouro os recursos pecuniários indispensáveis para a pôr em prática? Como fazê-la sem que um maduro exame na experiência de anos anteriores, e a opinião dos homens competentes a indiquem e a reclamem?” (ADÃO, 2001, 9). É sintomático, de resto, que, no decurso dos anos de 1880, sejam publicadas três reformas do ensino liceal: 1880, 1886 e 1888. Neste último ano, José Luciano de Castro, no preâmbulo da reforma que então assina, aponta como males do ensino liceal o “demasiado fracionamento de algumas disciplinas” e a “excessiva vastidão de outras” (CARVALHO, 1996, 621).

Não obstante toda a retórica e as intenções mais ou menos voluntaristas, a verdade é que as reformas se sucedem sem cumprirem os objetivos anunciados. Mesmo a reforma de Jaime Moniz (1894-1895) – que para alguns atores coevos, e.g. Silva Cordeiro, acabou por se impor pela circunstância de ter sido decretada em ditadura – padecia de um conjunto de problemas aos quais já nos referimos, nomeadamente a conceção normativa da mudança. Com efeito, logo após a publicação do diploma reformador (dec. de 27/12/1894), um articulista anónimo tecia na *Revista dos Liceus* várias críticas ao mesmo, sublinhando o facto de os professores não terem sido implicados na reforma, e argumentando que só com a sua “responsabilização” direta se poderia inverter a sequência de reformas “cada vez mais mal pensadas” (Ó, 2003, 261). A questão, como apontou Jorge Ramos do Ó, radicava na inexistência de uma discussão especializada. Mas é sobretudo

no período posterior à publicação do dec. de 14 de agosto de 1895 (o regulamento da citada reforma) que a contestação sobe de tom. E, não obstante a natureza diversa dos ataques que então foram desferidos pelos críticos do texto reformador de Jaime Moniz – em razão, por exemplo, do aumento do nível de exigência aos alunos, da imposição do compêndio único, do novo regime de exames, da própria definição da rede de liceus nacionais e centrais (que suscitará questões de interesses locais) –, as manifestações são particularmente reativas: i) às “ideias centralizadoras que informavam o regime de classe” (uma das transformações mais importantes e que procurava dar unidade às diferentes peças curriculares); ii) à crença, logo anunciada em 1894, de que seria possível reformar o sistema sem a adesão dos docentes (*Id., Ibid.*, 262). Mais do que elencar críticas (o seu teor e a proveniência social e profissional de quem as veicula), interessa enfatizar a conceção normativa de mudança e a forma dirigista de estruturar o sistema de ensino, bem expressas na seguinte passagem: “Adolfo Coelho ao defender as imposições didáticas da reforma optava por um modelo dirigista em que a transformação do ensino era imposta de cima para baixo, isto é, através da prescrição legal do cumprimento de determinados programas e métodos didáticos chegar-se-ia à modificação da atuação dos professores e, conseqüentemente, do ensino na sua globalidade” (PROENÇA, 1997, 278).

Passando para o período da Primeira República, constata-se que o esforço reformador na área da educação procurou situar-se numa dinâmica de rutura face aos últimos anos da monarquia. Mas, como notou António Nóvoa, trata-se de uma reação/oposição que não se funda essencialmente numa questão pedagógica. De facto, o olhar niilista para o

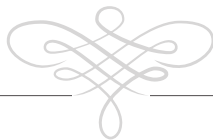


passado monárquico – o “espírito de presente” orientado para um “horizonte de expectativa”, nas expressões de Justino Magalhães (MAGALHÃES, 2012, 11) – prende-se com a ideia de que a república só seria possível “através de uma outra *educação*, pois as instituições revolucionárias não podem constituir-se a partir de um sistema escolar do passado” (NÓVOA, 1989, X). Porém, não obstante o diagnóstico que foi feito da situação educacional portuguesa, sem esquecer a constituição de um corpo legislativo contemplando todos os sectores de ensino (tenha-se em conta que no ano de 1911 são publicadas mais de três dezenas de diplomas legais), e dado que os sistemas educativos mudam a um ritmo muito lento, a via reformista adotada – apostar em medidas fortes e pontuais – não gerou mudanças fundamentais, exatamente pelo facto de não ter criado as condições que permitissem “uma evolução tendencial num sentido positivo” (*Id.*, *Ibid.*, XIII). A este respeito, o insucesso do combate ao analfabetismo é eloquente.

No período imediatamente posterior a 1926, correspondente à institucionalização do Estado Novo, assiste-se à neutralização da escola republicana, com o objetivo de tentar apagar tudo o que não pudesse ser acolhido na intenção nacionalista do regime. É clara a clivagem entre a orientação republicana da educação – focada na formação e na participação dos cidadãos – e o modelo de escola única do Estado Novo (*minimum* cultural nacionalista). Sem embargo, algumas ações são justificadas como estando na continuidade daquelas que haviam sido tomadas pelo regime republicano, às quais o novo poder se opõe. É exemplo a extinção, em 1926, do ensino primário superior, porventura uma das medidas mais significativas da República (estava em causa a luta por uma integração escolar extensiva

ao ensino primário superior). Atente-se numa passagem do diploma que determina a referida extinção, onde a legitimação que se procura obter para encerrar as escolas primárias superiores reivindica a herança republicana: “Reconhece o Governo, como foi reconhecido pelo Governo Provisório em 1911, *a necessidade da criação de um ensino complementar primário*. Por isso mesmo se torna necessário proceder à sua ponderada organização em bases racionais e científicas [...]. Para tal se conseguir, convém, antes de tudo, eliminar as causas perturbadoras dessa iniciativa. E as Escolas Primárias Superiores como se encontram representam, além de um grave prejuízo para a marcha do ensino, um motivo constante de crítica, infelizmente justa, que em nada concorre para a dignificação da República” (dec. 11.730, de 15 de junho de 1926; itálico acrescentado). Posteriormente, a Constituição de 1933 limitará a obrigatoriedade escolar ao ensino primário elementar (três anos de duração).

No decurso do séc. xx, foi ensaiado um conjunto de reformas que gerou algumas mudanças; o que acabou, porém, por permanecer, em função da matriz genética do modelo escolar, foi a classe (que tornou possível o ensino coletivo – ensinar a muitos como se fossem um só). Ou seja, “as reformas encontraram nesta matriz e nas suas estruturas uma notável força de atrito que reduziu o seu impacto, desviou a sua trajetória, ou até, mesmo, bloqueou os seus efeitos” (BARROSO, 2000, 65). De resto, as críticas à organização da escola em classes residiram, desde o início, no facto de o modelo não ter em devida conta as diferenças individuais dos alunos; como nota ainda João Barroso, todas as utopias pedagógicas passam pela visão de uma “escola sem classes” (*Id.*, *Ibid.*, 77). Por outro lado, um autor como Larry Cuban, reconhecendo que a



escola da segunda metade do séc. xx acabou por se adaptar aos alunos, não deixa, porém, de ser contundente: “the core processes, what we might think of as the DNA of the graded school – labeling, segregating, and eliminating those who do not fit – have largely endured in the persisting practices of testing, ability grouping, differentiated curricula, and periodic promotions [os processos essenciais, aquilo a que podemos chamar o ADN da escola – etiquetar, segregar e eliminar os que não se adaptam –, continuaram em grande medida presentes nas atividades desenvolvidas, como os testes, a organização por competências, a introdução de currículos diferenciados e as promoções periódicas]” (CUBAN, 2008, 76). No caso português, mas não apenas, a falência de uma série de reformas levadas a efeito na segunda metade do séc. xx prende-se com a sua externalidade, uma vez que deixaram de fora o “núcleo central” que é a sala de aula (o ADN da escola de que fala Cuban). Tome-se o exemplo da construção de escolas de área aberta (tipo P3), nos anos de 1970-1980, cujo pressuposto era o de acabar com a noção espacial de sala de aula; veja-se, por outro lado, a introdução do regime de fases no ensino primário, cujo objetivo era o de suprimir a seleção anual dos alunos. Medidas que não surtiram o efeito desejado, seja pelo facto de terem contado com forte oposição, designadamente da parte dos docentes, seja também por terem sido implementadas fora do enquadramento de uma política sistemática de apoio à divulgação de princípios inovadores. Mas o insucesso das reformas também ficou a dever-se a outros fatores, nomeadamente a adoção de um mesmo modelo formal que tem como principais características: i) a conceção determinista da mudança (através da regulação do poder central); ii) o carácter exógeno do processo de elab-

oração da reforma; iii) a aplicação da reforma através de um processo de “integração normativa”. Tal sucedeu “com as principais ‘reformas globais’ que marcaram a história recente da educação em Portugal (Galvão Teles, 1963; Veiga Simão, 1973; Roberto Carneiro, 1987)” (BARROSO, 2000, 83-84).

Um dos problemas que alguns autores encontram no reformismo escolar é o facto de ele ser permanente, a ponto de se poder falar de uma tirania da mudança, como se o funcionamento da escola fosse sempre insatisfatório. Sublinha F. Iglesias: “Todos los gobiernos quieren reformar total o parcialmente la educación, y, si nos atenemos a la cantidad de iniciativas, podríamos pensar que asistimos a una constante renovación y mejora de la enseñanza, aunque lo único que queda claro es que los jóvenes prolongan en el tiempo su estancia en la institución escolar, retardando cada vez más su incorporación al mundo del trabajo [Todos os governos querem reformar, total ou parcialmente, a educação, e, se atentarmos à quantidade de iniciativas que promovemos, temos a sensação de que estamos a assistir a uma constante renovação e a um permanente melhoramento do ensino, quando a única coisa que é manifesta é que os jovens prolongam cada vez mais o tempo da sua estadia na instituição escolar, atrasando a sua entrada no mundo do trabalho]” (IGLESIAS, 2005, 9).

**Bibliog.:** **manuscrita:** ANTT, Ministério do Reino, mç. 2126, 1838; **impresa:** ADÃO, Áurea, *Estado Absoluto e Ensino das Primeiras Letras: as Escolas Régias (1772-1794)*, Lisboa, FCG, 1997; *Id.*, *As Políticas Educativas nos Debates Parlamentares. O Caso do Ensino Secundário Liceal*, Lisboa, Assembleia da República/Afrontamento, 2001; BARROSO, João, “O século da escola: do mito da reforma à reforma de um mito”, in AMBRÓSIO, Teresa, *et al.*, *O Século*

da Escola. *Entre a Utopia e a Burocracia*, Porto, ASA, 2000, pp. 63-94; CARVALHO, Rómulo de, *História do Ensino em Portugal. Desde a Fundação da Nacionalidade até ao fim do Regime de Salazar-Caetano*, 2.<sup>a</sup> ed., Lisboa, FCG, 1996; CORDEIRO, Silva, *A Crise em Seus Aspectos Morais*, Coimbra, F. França Amado, 1896; CUBAN, Larry, *Frogs into Princes. Writings on School Reform*, New York, Teachers College Press, 2008; FERNANDES, Rogério, “Luís da Silva Mouzinho de Albuquerque e as reformas do ensino em 1835-36”, *Boletim da Biblioteca da Universidade de Coimbra*, vol. 38, 1983, pp. 221-304; *Id.*, *Os Caminhos do ABC. Sociedade Portuguesa e Ensino das Primeiras Letras*, Porto, Porto Editora, 1994; IGLESIAS, F. Javier Merchán, “Editorial”, *Con-Ciencia Social*, n.º 9, 2005, pp. 7-14; MAGALHÃES, Justino, *Da Cadeira ao Banco. Escola e Modernização (Séculos XIX-XX)*, Lisboa, Educa/Unidade de I&D de Ciências da Educação, 2010; *Id.*, “República e regimentação: o estatuto fundante da reforma republicana do ensino primário”, in ADÃO, Áurea et al. (orgs.), *O Homem Vale, sobretudo, pela Educação Que Possui. Revisitando a Primeira Reforma Republicana do Ensino Infantil, Primário e Normal*, Lisboa, Instituto de Educação, 2012, pp. 11-21; NÓVOA, António, “A república e a escola. Das intenções generosas ao desengano das realidades”, in *Reformas de Ensino em Portugal. Reforma de 1911*, t. II, vol. 1, Lisboa, Instituto de Inovação Educacional, 1989, pp. IX-XXXIV; Ó, Jorge Ramos do, *O Governo de Si Mesmo. Modernidade Pedagógica e Encenações Disciplinares do Aluno Liceal (Último Quartel do Século XIX – Meados do Século XX)*, Lisboa, Educa, 2003; PROENÇA, Maria Cândida, *A Reforma de Jaime Moniz: Antecedentes e Destino Histórico*, Lisboa, Colibri, 1997.

CARLOS MANIQUE DA SILVA

CARLOS BEATO

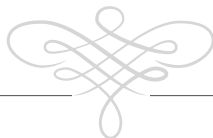
JOAQUIM PINTASSILGO

## Anti**r**reformismo linguístico

O antirreformismo linguístico constitui uma atitude ou um movimento de contestação a uma proposta, ou conjunto de propostas, que visa(m) a alteração de alguns aspetos de uso de um dado idioma. Chega a ter, muitas vezes, um carácter social, cultural e até político. Os antirreformistas, normalmente, apontam essa reforma como um prejuízo para o futuro da língua em causa, chegando mesmo a reputá-la como “assassinato”, apresentando argumentos, ora efetivamente científicos, ora de carácter emocional, para travar essa mudança.

Trata-se de um fenómeno geral e que ocorre, quer no plano nacional, quer internacional, sempre que se desenha uma eventual reforma linguística. Outrora difundidas essencialmente pela escola e nos meios mais cultos, os meios de comunicação vigentes no começo do séc. XXI tornaram possível uma maior divulgação de informações, pelo que as reformas linguísticas em curso são facilmente conhecidas antes de vigorarem efetivamente. Deste modo, tornou-se possível partir para a contestação, quer através da escrita em jornais, redes sociais, blogues, ou pela publicação de livros, quer ainda recorrendo a petições, cartas abertas e abaixo-assinados, ou pedidos de audiência parlamentar, gerando movimentos culturais e simultaneamente sociais, mas também políticos (se a reforma partiu de uma determinada filiação partidária, e.g.) e até jurídicos, se houver razões legais para a não aplicação das reformas acordadas e vertidas em lei.





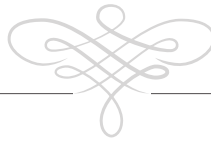
“O outro acordo”, Aterzoíde, 12 maio 2011.

O antirreformismo pode ser motivado por uma recusa do abandono de determinados elementos, *e.g.* gráficos, que – ao serem eliminados – podem desvirtuar as raízes de um idioma (por exemplo, a substituição, ocorrida em início do séc. xx, de <ph> por <f>, como em “farmácia”, ou de <ch> por “qu”, em “química”; ou a perda das consoantes não articuladas “c” e “p” em “actual” e “adopção”, entre outros, estipuladas no Acordo Ortográfico de 1990 (AO 90)) ou por uma ideia de correção linguística, na procura da perfeição personificada na escrita dos autores consagrados, como fazia a gramática mais prescritiva (e mesmo a normativa, que ensina as regras de correção de uma variedade prestigiada de uma dada língua, a chamada “norma” ou “língua padrão”), que vigorou massivamente até depois de meados do séc. xx, depois gradualmente substituída por uma gramática de usos, mais aberta

a mudanças e que tem em conta também a língua coloquial. Esta última gramática é descritiva, mais reformista, e passou desde então a ser utilizada no ensino da língua, nomeadamente também no da língua não materna, aceitando, *e.g.*, enunciados como “Ele é mais alto que o irmão”, enquanto a gramática normativa só aceitaria “Ele é mais alto do que o irmão”. Outro alvo de reforma, esta mais pontual, e que se prende muitas vezes com a globalização, a emigração/imigração, o contacto entre línguas, etc., é o vocabulário (por vezes com influência na estrutura gramatical). Não é raro ouvir-se, nos começos do séc. XXI e em Portugal, expressões como: “Foi aí que eu realizei o que se passava” ou “Ele é suposto ser o patrão”, em que se confere a estas palavras um sentido decalcado do inglês, as quais, umas décadas antes, seriam veementemente condenadas.

Das reformas linguísticas, as que têm implicações mais gerais (uma vez que as que ocorrem em estruturas sintáticas ou no vocabulário podem, ou não, ser utilizadas pelos falantes no universo de cada língua) são as que se referem à ortografia. E são estas, também, por esse motivo, as que criam maior preocupação (e até elevado empenho) antirreformista.

O antirreformismo linguístico é já visível antes do séc. xx: uma polémica semelhante às que ocorreram ao longo deste século foi a suscitada pela publicação do *Verdadeiro Método de Estudar*, de Luís António Verney, em 1746. A sua ortografia assentava em critérios meramente fonéticos, em lugar do critério etimológico muito ao gosto da época, e tinha como objetivo uma simplificação da escrita. Contra ela se levantaram inúmeras vozes, em especial a do Jesuíta José de Araújo, com o qual Verney manteve um acedo debate por escrito – e que, a partir de determinado momento, passou do plano científico para o ataque pessoal –, debate esse que se estendeu a



outros Jesuítas, mas também a leigos, e que somente terminou em 1759, com a Reforma dos Estudos.

Geraram ainda movimentos antirreformistas os seguintes projetos de alteração da ortografia, no caso específico da língua portuguesa: 1911, 1943 (Brasil), 1945 (Portugal), 1971 (Brasil) e 1973 (Portugal) – embora estas últimas não suscitassem muita controvérsia – e, já no final do século, o AO 90. Muito sumariamente, seguem-se as principais reformas propostas e respetiva contestação.

Desde os primeiros ortografistas da língua portuguesa, nos finais do séc. XVI, até ao início do séc. XX, a ortografia portuguesa era caracterizada pela sua evidente aproximação à etimologia. Após a Implantação da República Portuguesa, em 1910, foi preocupação dos governantes proceder a uma reforma ortográfica que simplificasse a escrita, de pendor acentuadamente etimológico, na esteira de propostas apresentadas, 25 anos antes, em *Bases da Ortografia Portuguesa*, por A. Gonçalves Viana e Vasconcelos Abreu, e, mais tarde, em 1904, com a *Ortografia Nacional: Simplificação e Uniformização Sistemática das Ortografias Portuguesas*, do mesmo Gonçalves Viana, que, com a colaboração de uma comissão que integrava nomes como Carolina Michaëlis de Vasconcelos, Leite de Vasconcelos, Cândido de Figueiredo, José Joaquim Nunes, entre outros, conduziu à reforma de 1 de setembro do ano seguinte. A contestação antirreformista não se fez esperar, alegando que se cortavam os elos entre a língua e as suas origens, ou ainda por questões emocionais ou estéticas. Contavam-se na facção antirreformista, entre outros, Teixeira de Pascoas e Fernando Pessoa, que manifesta inequivocamente o seu ódio à nova grafia. No Brasil, o antirreformismo foi ainda mais duro e apelou, inclusivamente, a um maior nacionalismo, já com

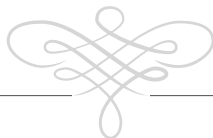


“Acordo Ortográfico”, de Cid, *Expresso-Revista*, 1 jun. 1991.

embrião na independência ocorrida em 1822, que as imposições provenientes de Portugal iriam exacerbar.

Não tendo essa primeira reforma entrado em vigor no Brasil, as diferenças entre as duas nações acentuaram-se, chegando a haver um acordo em 1931, que não foi seguido e veio depois a resultar no Formulário Ortográfico de 1943 e, posteriormente, no Acordo Ortográfico de 1945, que vigorou em Portugal até 1990 e aboliu alguns acentos e também o uso do trema. Este acordo passou a regulamentar a ortografia de Portugal e das, à época, suas colónias – Angola, Cabo Verde, Guiné(-Bissau), Índia, Moçambique, São Tomé e Príncipe e Timor –, que sempre optaram por seguir a ortografia de Portugal, mesmo após a sua própria independência. No Brasil, também este Acordo foi aprovado no último mês de 1945, sem contudo ter sido ratificado, sendo, posteriormente, revogado, pelo que se continuou, nesse país, a praticar o estipulado no Formulário de 1943, originando grandes diferenças ortográficas.

Em abril de 1971, os dois países, através das respetivas Academias (Brasileira de Letras e das Ciências de Lisboa), procederam a uma uniformização gráfica no



tocante, sobretudo, ao uso da acentuação, que entra em vigor em 1973. É como consequência deste acordo que se omitem os acentos, por exemplo, em palavras com sufixo *-zinho* e *-zito* ou nos advérbios de modo terminados em *-mente*.

Na déc. de 80 do séc. xx, os representantes dos países de língua oficial portuguesa – Angola, Brasil, Cabo Verde, Guiné-Bissau, Moçambique, Portugal e São Tomé e Príncipe – voltam a encontrar-se no Brasil, sendo apresentado o Memorando sobre o Acordo Ortográfico da Língua Portuguesa. Dele resulta o Acordo Ortográfico de 1986, que foi amplamente debatido e contestado, sobretudo pela comunidade de linguistas, dadas as medidas extremas e radicais que propunha. Este Acordo nunca foi aprovado e abriu uma acalorada polémica, com várias ações antirreformistas, somente equiparada à que conhecerá o AO 90, que, com algumas correções e alterações, mas sem a discussão pública expectável, se aguardava que entrasse em vigor em janeiro de 2004, após a sua ratificação por todos os Estados lusófonos. Essa ratificação ocorreu somente um ano depois, por parte de Portugal, Brasil e Cabo Verde, o que conduziu a dois protocolos modificativos, permitindo que menos países o

ratificassem e viabilizando a sua entrada em vigor. São Tomé e Príncipe assina em 2008, e o Acordo entra em vigor no Brasil no ano seguinte, onde também conheceu vários movimentos de contestação antirreformista, vindos de personalidades ligadas à linguística e à filologia, que conduziram à sua suspensão nesse país.

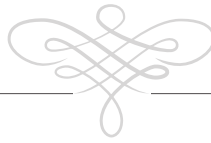
Embora posteriormente ratificado também por Timor-Leste e Guiné-Bissau, o AO 90 ainda não tinha sido, em 2016, aí aplicado. Na mesma época e em Portugal, apesar de estar em fase final o período de adaptação, continuavam as ações populares, não raras vezes encabeçadas por personalidades incontornáveis da cultura nacional, pertencentes às mais variadas áreas e de diversos sectores da sociedade, com vista à sua revogação.

O antirreformismo opõe-se, portanto, ao reformismo linguístico, que é, sintetizando, um projeto de alteração de uma determinada língua, que pode traduzir-se (com o intuito de facilitar o seu emprego) numa simplificação ou regularização de usos, quer no plano da gramática, quer no do léxico, quer ainda, mais geralmente, no da ortografia (se o português sofreu as reformas de 1911, 1945, 1973 e o AO 90, também outros idiomas as conheceram: o espanhol, em Setecentos, conseguindo evitar a existência de grafias divergentes entre Espanha e a América do Sul; o alemão, nos primeiros anos do séc. xx e, mais tarde, em 1996 e 2004-2006; o turco, por razões de maior facilidade gráfica, mas também por motivos políticos, no final da déc. de 20 desse século; ou o dinamarquês, em finais dos sécs. xviii e xix e, posteriormente, em 1948, por exemplo). Outras vezes, como aconteceu ao longo da história linguística do português, o intuito foi a aproximação à origem do idioma, dando-lhe uma configuração considerada mais culta. Esse projeto pretende abarcar o uso linguístico de

Fotografia de *graffiti* alusivo ao Novo Acordo Ortográfico.







todos os falantes do idioma que é objeto de reforma.

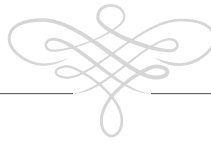
O fulcro da caracterização do movimento reformista alvo é associá-lo a algo lesivo para o idioma em apreço, reunindo todos os argumentos que justificam a sua suspensão. Tomando como exemplo o AO 90, foi amplamente criticada a facultatividade ortográfica, que, mais do que não conduzir à tão desejada unidade gráfica, subverte o próprio conceito de “ortografia” (pois esta impõe regras claras e gerais) e promove o caos linguístico. Tem-se aduzido ainda que: muitos dos pressupostos (como é o caso da perda das consoantes ditas mudas) irão conduzir a uma maior redução das vogais átonas do português europeu, afastando ainda mais as duas variedades (e, simultaneamente, criando divergências gráficas antes inexistentes) ou (também no caso da acentuação) criando dificuldades na distinção de sentido em vários vocábulos; os dicionários de língua, apresentando duas grafias para a mesma palavra, em nada auxiliam o falante nacional ou estrangeiro; a incoerência dos critérios utilizados para cada caso (ou etimologia, ou pronúncia, ou uso e tradição, etc.) não pode merecer aceitação; o facto de o AO 90 não ter sido ratificado unanimemente pelos Estados lusófonos e ter sido mesmo recusado (como ocorreu no Brasil) afasta qualquer credibilidade internacional (aliás, defende-se que esse mesmo facto constitui uma inaceitável imposição aos Estados não aderentes, evidenciando um enorme desrespeito pelos mesmos); o próprio Acordo enferma de erros que provam não ter sido revisto e aprovado por especialistas em linguística, como se exigiria; o português não é prejudicado pelo facto de ter duas grafias (como é o caso do inglês, *e.g.*), mas sim por este Acordo, que cria vários casos de poligrafia; não pode haver um acordo de unificação, uma vez que a



Cartaz do Partido Nacional Renovador.

mesma já não é possível, como o próprio documento reconhece; e, por fim, a falha na relação com as restantes línguas da família românica e até germânica, dado também que o inglês, o francês e o espanhol continuam a manter as suas grafias etimológicas. Em suma, esta caracterização negativa é baseada em razões científicas, apontadas não apenas por linguistas e filólogos, mas ainda por personalidades da política e da cultura (tradutores, juristas, escritores, alguns jornalistas, professores), escolas, universidades e uma parte da população em geral. No sentido de conduzir à sua revogação, fizeram-se incontáveis petições e abaixo-assinados e escreveram-se livros, artigos científicos e/ou de opinião, pareceres linguísticos, procedimentos e pareceres jurídicos, divulgados em blogues, etc.

Outros motivos emocionais aduzidos, alguns falaciosos, como a presunção de que se “vai passar a falar como os brasileiros” ou o facto de Portugal estar a ser subserviente ao Brasil, uma vez que a língua veio da Europa para os restantes países lusófonos, não tinham qualquer base real. Como não a tinha o alegado número de falantes, que levaria a uma hegemonia de outros países sobre Portugal, uma vez que, fora do território nacional, grande parte do mundo lusófono tinha ainda



“Acordo Ortográfico gera desacordo”,  
É Triste Viver de Humor, 13 jan. 2009.

elevada percentagem de analfabetismo. Outra razão prendia-se com a evidência de haver já vários precedentes de acordos que não foram cumpridos por uma das partes, pelo que se podia perfeitamente recuar na sua aplicação.

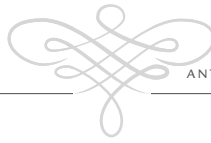
Como efeitos mobilizadores da construção da imagem negativa das reformas, invocavam-se ainda aspetos económicos (custos e prejuízos elevados, numa época de crise económica mundial grave), tanto mais que havia que despendar dinheiro com a aplicação da reforma na administração, na legislação, na produção de livros de texto, gramáticas e dicionários, na publicidade, na difusão/reeducação da população, na edição de novos livros e manuais didáticos, etc., no sentido de oficializar a norma e legislar a sua aplicação. Estes prejuízos acrescentavam-se aos linguísticos já enunciados, sendo dos mais propagados o “caos ortográfico” e as “consequências nefastas” (recorde-se o manifesto assinado por mais de duas centenas de figuras da cultura nacional em janeiro de 2013 e as petições enviadas ao Governo e ao ministério que regula a cultura e a educação).

Como há uma tendência social para não aceitar as eventuais alterações linguísticas, as duas fações (reformista e antirreformista) tiveram de mobilizar meios, inclusivamente sociais e psicológicos, que

levassem à motivação do comportamento linguístico, respetivamente, a favor e contra as modificações. As incoerências e arbitrariedades não facilitam a aceitação, pelo que as novas normas teriam que ser rigorosas e inequívocas, o que não acontecia com o AO 90, dando argumentos fáceis aos antirreformistas. Como consequência da polémica mencionada, surgiu também uma imensidão de *cartoons*, caricaturas e publicidade, quase exclusivamente antirreformistas, tanto em Portugal como no Brasil.

**Bibliog.:** AGUIAR, Monalisa dos Reis, “As reformas ortográficas da língua portuguesa: uma análise histórica, linguística e ideológica”, *Filologia e Linguística Portuguesa*, n.º 9, 2007, pp. 11-26; CASTRO, Ivo et al. (orgs.), *A Demanda da Ortografia Portuguesa. Comentário do Acordo Ortográfico de 1986 e Subsídios para a Compreensão da Questão Que Se Lhe Seguiu*, Lisboa, Edições João Sá da Costa, 1987; EMILIANO, António, *Uma Reforma Ortográfica Inexplicável. Comentário Razoado dos Fundamentos Técnicos do Acordo Ortográfico da Língua Portuguesa (1990)* [parecer], Lisboa, Faculdade de Ciências Sociais e Humanas da Universidade Nova de Lisboa, 2008; *Id.*, *Foi Você Que Pediu Um Acordo Ortográfico? Apologia do Desacordo Ortográfico: Textos de Intervenção em Defesa da Língua Portuguesa contra o Acordo Ortográfico de 1990*, Lisboa, Verbo, 2010; HACKEROTT, Maria Mercedes Saraiva, “A ortografia de Verney (1746): um detalhe relevante”, *Revista do Grupo de Estudos Linguísticos do Estado de São Paulo*, vol. 7, n.º 1, 2010 pp. 71-89; MOURA, Vasco Graça (org.), *Estão a Assassinar o Português! 17 Depoimentos*, Lisboa, INCM, 1983; *Id.*, *Acordo Ortográfico. A Perspectiva do Desastre*, Lisboa, Alêtheia, 2008; SILVA, Maurício, “Reforma ortográfica e nacionalismo linguístico no Brasil”, *Revista Philologus*, ano 5, n.º 15, 1999, pp. 58-67; VIANA, Aniceto dos Reis Gonçalves, *Ortografia Nacional. Simplificação e Uniformização Sistemática das Ortografias Portuguezas*, Lisboa, Viúva Tavares Cardoso, 1904.

MARIA CARMEN DE FRIAS E GOUVEIA



## Antirreformismo político/administrativo

O conceito de reformismo inclui uma pluralidade de aceções que não se resumem às vertentes políticas e administrativas, uma vez que a sua origem etimológica se encontra na palavra “reforma” e no sufixo “ismo”, *i.e.*, o conceito de reformismo constitui uma doutrina, um sistema, uma tendência ou uma corrente que assenta na “ação ou efeito de reformar” (HOUAISS e VILLAR, 2003, 3124), sendo que reformar significa reconstruir, corrigir, emendar.

Na sua vertente política, o reformismo assume-se como uma doutrina através da qual se defende que a transformação da sociedade se efetuará no quadro das instituições, existentes através de um conjunto de mudanças graduais e não revolucionárias, negando, nesse sentido, a violência como instrumento de transmutação social.

Esta doutrina, que se vai modificando com o passar do tempo, foi-se aproximando, na sua prática, do que habitualmente se designa por social-democracia, termo que contudo, do ponto de vista histórico e teórico, não se sobrepõe ao conceito de reformismo. A errada utilização como sinónimos dos conceitos de social-democracia e de reformismo pressupõe que entre o reformismo “e a posição oposta do socialismo revolucionário” não existe espaço intermédio, “justamente aquele que a social-democracia pretende ocupar” (SETTEMBRINI, 2004, 1188).

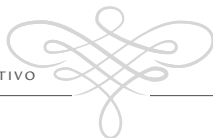
Ainda próximo do conceito de reformismo, encontramos o termo “revisionismo” (na sua aceção política), também este frequentemente (e de forma errada) usado como sinónimo do primeiro. Não obstante, o revisionismo, enquanto doutrina (e de acordo com as ideias defendidas pelo seu principal teorizador, Edouard Bernstein), preconiza essencialmente a existência de revisões ao programa do marxismo em função da não verificação de determinadas hipóteses ou teses marxistas.

Todos estes termos, histórica e conceptualmente diferentes entre si, têm sido utilizados em Portugal de forma similar e, conseqüentemente, imprecisa, o que nos obriga a enquadrar o antirreformismo tendo em conta esta premissa.

Tendo em consideração a proximidade nocional entre os conceitos de reformismo e revisionismo, os movimentos com expressão político-cultural que se lhes opõem acabam, em muitas circunstâncias, por diluir a diferença existente, fazendo na crítica um indiscriminado e pouco rigoroso uso do discurso.

Assim, o antirreformismo (ou revisionismo) aparece como uma reação ortodoxa às tentativas de revisão, modificação ou abandono de princípios fundamentais das teorias revolucionárias próprias do marxismo-leninismo. Dentro do movimento internacional, um particular destaque vai para o Albanês Enver Hoxha e para a sua ortodoxia filosófica.

A definição e o enquadramento do antirreformismo e do antirrevisionismo em Portugal faz-se através dos movimentos que se opõem ao Partido Comunista Português (PCP), que, em especial a partir da déc. de 50 (com Nikita Krustchev, na sequência do XX Congresso do Partido Comunista da União Soviética e como consequência das alterações políticas no PCP), aceitou, de acordo com certas interpretações, alguns pressupostos revisionistas



(que são na realidade reformistas), como foi o caso da política da transição pacífica e da problemática relacionada com a continuidade da luta de classes.

No entanto, o antirreformismo e o antirrevisonismo também se constroem por intermédio do próprio PCP, sobretudo através da reação, no início dos anos 50, contra a política de solução pacífica oriunda do campo de concentração do Tarrafal, e, mais tarde, já na déc. de 60, através das críticas de Álvaro Cunhal ao designado desvio de direita dos anos de 1956-1959.

Não obstante as críticas emergentes no seio do PCP aos desvios da doutrina marxista-leninista, foram surgindo, a partir da déc. de 60, numerosos movimentos esquerdistas.

O primeiro destes – e um dos mais destacados movimentos de génese marxista-leninista – surgiu em 1964 em resultado de uma cisão no PCP. Designava-se Comité Marxista-Leninista Português e tinha no *Revolução Popular* o seu periódico, jornal no qual se encontram os principais textos críticos ao propalado revisionismo do PCP.

Posteriormente, destaque para a União Democrática Popular, movimento surgido em 1974 a partir de três grupos (o Comité de Apoio à Reconstrução do Partido Marxista-Leninista, os Comités Comunistas Revolucionários Marxistas-Leninistas e a Unidade Revolucionária Marxista-Leninista) profundamente críticos do que consideravam a ação revisionista do PCP.

Relevo ainda para o Movimento Reorganizativo do Partido do Proletariado (MRPP) surgido em 1970 em crítica direta ao PCP, que consideram ser “a expressão política e ideológica da pequena-burguesia”, “agente da burguesia no seio do proletariado” pretendendo apenas “arrastá-lo atrás dos objetivos reformistas daquela”, ao mesmo tempo que apontam

como objetivo a luta contra as “calúnias e denúncias dos reformistas e revisionistas” (“Resolução sobre a fundação do MRPP e a criação do Comité Lenine”), manifestando-se desta forma o cariz antirreformista deste partido político.

Em 1975, nasceu também o Partido Comunista Português (Reconstruído), com o objetivo de lutar contra o revisionismo daquelas que consideravam ser as organizações burguesas, onde se incluíam, no entendimento dos partidários do PCP(R), muitos dos que se autoproclamavam de marxistas-leninistas. O PCP(R) apresentava como publicação oficial o jornal *Bandeira Vermelha*.

Uma nota final para a designada Organização Comunista Proletária (Marxista-Bolchevique) de Portugal, criada em 1994. As suas origens encontravam-se no Comité Marxista-Leninista Português e a Organização tinha como objetivo reagrupar todas as forças antirrevisonistas, por forma a elaborar um programa revolucionário que contivesse os objetivos das massas.

Por outro lado, o reformismo administrativo (que terá sempre uma natureza política em função do facto de as funções administrativas estarem na dependência das opções políticas) pressupõe uma outra dimensão, associada aos significados modificar, reorganizar, corrigir, melhorar da palavra “reformular”, construindo-se o seu anti, não meramente através da crítica à modificação do *status quo*, mas antes por intermédio da negação (ainda que justificada) da atividade reformadora. O antirreformismo administrativo constitui, como todos os antis, uma corrente que surge indissociável da ação reformadora.

Ao longo da história portuguesa, foram vários os momentos em que se verificaram reformas de cariz administrativo (com especial destaque para as reformas oitocentistas) sem que todas elas tenham

suscitado a existência de um movimento generalizado ou significativo contrário à sua implementação, sendo certo, porém, todo o período entre a Monarquia Constitucional e a Primeira República ser marcado por um intenso confronto entre processos de centralização e de descentralização.

Não obstante o facto de na maioria dos casos terem existido resistências às diversas reformas efetuadas, tal não significa que essas oposições resultassem do não reconhecimento da necessidade de reformar, mas antes de um desacordo relativamente ao conteúdo das reformas a implementar, conforme podemos verificar através da evolução dos sucessivos códigos administrativos em Portugal.

Um especial destaque vai para o movimento antirreformista que surgiu na sequência da aprovação do *Memorando de Entendimento sobre as Condicionais de Política Económica*, assinado em 17 de maio de 2011, e em especial do seu ponto 3.44, através do qual o Governo se obrigava a desenvolver um plano de consolidação para reorganizar e reduzir o número de municípios e freguesias.

Para além da resistência da Associação Nacional de Freguesias e da Associação Nacional de Municípios Portugueses (confirmada por vários comunicados sobre a temática e pela convocação de manifestações), multiplicaram-se as tomadas de posição públicas por parte de alguns partidos políticos e numerosos autarcas (bem como dos órgãos autárquicos, nomeadamente das assembleias municipais e das assembleias de freguesia) no sentido contrário à reforma, sendo que em muitos casos várias foram as autarquias que interpuseram ações judiciais tendo em vista impedir a sua extinção.

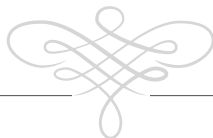
Paralelamente, os sindicatos (como foi o caso do Sindicato dos Trabalhadores da Administração Local) promoveram para-

alisações e outras formas de contestação, surgindo ao mesmo tempo um conjunto de movimentos de oposição a estas medidas, entre os quais a Plataforma Nacional Contra a Extinção de Freguesias e o Movimento Freguesias SIM Pela Nossa Terra (que chegou mesmo a apresentar na Assembleia da República uma petição pedindo a revogação da lei n.º 22/2012).

**Bibliog.:** AMARAL, Diogo Freitas, *Curso de Direito Administrativo*, vol. I, Coimbra, Almedina, 2012; CAETANO, Marcello, *A Codificação Administrativa em Portugal: Um Século de Experiência, 1836-1935*, Lisboa, Empresa Nacional de Publicidade, 1934; *Id.*, *História do Direito Português (Sécs. XII-XVI)*, Lisboa, Verbo, 2000; CORREIA, Helder Manuel Bento, “Comité Marxista-Leninista Português. Breve história de uma organização política (1964-1975)”, ensaio apresentado no Seminário de História de Portugal, Mestrado em História Contemporânea da Faculdade de Letras de Lisboa, Lisboa, texto policopiado, 2000; FERREIRA, Rita, “Socialismo democrático”, in ROSAS, João Cardoso, e FERREIRA, Rita (orgs.), *Ideologias Políticas Contemporâneas*, Coimbra, Almedina, 2013; HOUAISS, Antônio, e VILLAR, Mauro de Salles, *Dicionário Houaiss da Língua Portuguesa*, vol. III, Lisboa, Temas e Debates, 2003; PEREIRA, José Pacheco, *Álvaro Cunhal – Uma Biografia Política. O Prisioneiro (1949-1960)*, vol. III, Lisboa, Temas e Debates, 2005; SETTEMBRINI, Domenico, “Social-democracia”, in BOBBIO, Norberto *et al.*, *Dicionário de Política*, 12.ª ed., vol. II, Brasília, Editora Universidade de Brasília, 2004, pp. 1188-1192.

FILIFE AREDE NUNES





## Antirregalismo

A expressão “antirregalismo” pretenderá evitar a generalização da expressão “ultramontanismo”, esta outra dependente da área geográfica e cultural em que foi cunhada, a França afetada pelo jansenismo e pelo galicanismo, como expressões de uma espécie de força centrífuga em relação ao Papa e à Cúria romana.

*Mutatis mutandis*, e para facilitar a compreensão do significado da expressão, podemos dizer que esta recupera atualmente, em termos práticos, um ultramontanismo – um antirregalismo prático e sofrido. Na China, a Igreja Católica clandestina é-o por se recusar a prescindir da sua comunhão e submissão direta e sem peias com e ao papa para se colocar nas mãos da República Popular da China como sua administradora ou tutora. Essa recusa não é, naturalmente, apenas pragmática ou política, mas sobretudo concorde com o cânone da fé, em tudo o que em relação à Igreja isso implica.

A Revolução Francesa, com a constituição civil do clero de 12 de julho de 1792 e o Juramento Constitucional imposto a todo o clero em 24 de novembro do mesmo ano, mostrou o fruto mais maduro e genuíno de toda a tendência regalista que caracteriza as relações entre a Igreja e o Estado em França desde a Baixa Idade Média: as velhas circunscrições diocesanas são extintas em favor duma total coincidência com os departamentos da administração civil; os votos religiosos e a sua capacidade para sustentar um estado eclesiástico próprio e reconhecido civilmente são proscritos; de entre o clero,

só os párocos, os seus vigários e o bispo são reconhecidos, sendo drasticamente diminuídos os poderes do último, agora completamente nas mãos de um conselho episcopal, que, além disso, o priva de qualquer ligação efetiva ao papa, que, por sua vez, nem mesmo o poder de confirmar os bispos conserva (este poder foi confiado aos arcebispos), perdendo assim, na República Francesa, todo o poder propriamente atual sobre a Igreja; os salários do clero serão administrados pelo Estado; enfim, era criada uma verdadeira Igreja de Estado nacional.

Em Portugal, se é certo que o regime monárquico constitucional liberal saído da revolução de 1820 amadureceu toda a estatização da Igreja promovida desde o consulado do marquês de Pombal e já durante a 4.<sup>a</sup> dinastia a estrutura clerical era confundida com um departamento estatal confiado à Secretaria dos Negócios Eclesiásticos – haja em vista o famoso dec. de 2 de janeiro de 1862, que regulava o acesso aos benefícios eclesiásticos –, é também na Primeira República que a Lei da Separação leva às últimas consequências a sua inspiração na Constituição civil do clero francês: não só o clero foi completamente assumido pelo Estado através da proposta de pensões, como o próprio culto passava a estar sob administração das comissões civis e laicas do culto, as condensadamente designadas por “cultuais”; os seminários ficaram sob a alçada do Ministério da Justiça, quer quanto à sua simples existência, quer quanto ao número de candidatos a admitir; enfim, todos os bens da Igreja foram confiscados. O resultado foi semelhante ao francês: a esmagadora maioria do clero não aderiu e desobedeceu de forma pacífica, com a cumplicidade da generalidade dos fiéis, demonstrada pela discrição e rapidez com que a Igreja portuguesa se adaptou à nova realidade de completa

ausência de arrecadação de impostos propriamente dita, criando novas formas de os fiéis assegurarem a manutenção do culto e a sustentação dos seus ministros.

Seria ingênuo pensar que esta capacidade de reação despontou de uma só vez e de forma espontânea no contexto da Primeira República. Na realidade, o séc. XIX assistiu a uma progressiva consciencialização do catolicismo laical português, à semelhança, aliás, do que se passava na generalidade da Europa católica. Os grandes mentores do ultramontanismo foram leigos: Joseph-Marie, conde de Maistre (1753-1821) e François-René de Chateaubriand (1768-1848), para falar apenas dos mais significativos. As correntes verdadeiramente dinâmicas dentro do catolicismo oitocentista português foram geralmente caracterizadas pela mesma fidelidade aos ideais devedores do amplo espírito da reforma católica e das ondas de efeito que por consequência se fizeram sentir e se adequaram à evolução do contexto histórico, reforçadas pelo protagonismo de um Papa de personalidade tão forte quanto longo foi o seu pontificado, o Papa Pio IX, do *Syllabus* dos erros do modernismo (encíclica *Quanta Cura*, de 8 de dezembro de 1864), da definição do dogma da Imaculada Conceição (1854), do Concílio Vaticano I, e do dogma da infalibilidade pontifícia (1870-1871). Não é que não houvesse oposição igualmente laical, protagonizada pelos chamados liberais e defensores duma Igreja lusitana baseada num certo episcopalismo e num assumido regalismo; mas, nesta verdadeira bipolarização, venceram os que acreditavam que eram verdadeiros católicos, *i.e.*, como se é católico em Roma.

É precisamente no contexto da recepção do Concílio Vaticano I em Portugal, e do seu fruto mais ousado, o referido dogma da infalibilidade pontifícia, que se pode elaborar o quadro mais sugestivo do

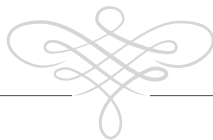
ultramontanismo, *i.e.*, do antirregalismo português. Com efeito, pode definir-se o contributo da apologética ultramontana como o emergir duma nova consciência da autonomia ontológica da Igreja em relação à sociedade agora dita civil e ao próprio Estado – que mais por inércia do que por qualquer outra coisa continua a dizer-se católico – consolidada exatamente a partir da afirmação da potência espiritual e profética da Santa Sé. Quer dizer, é ali, e não no nacionalismo e nos príncipes católicos, que os crentes vão encontrar as fontes da verdadeira identidade católica.

O debate público em torno do Concílio Vaticano I e do dogma da infalibilidade pontifícia vem a revelar-se intenso, caracterizado já pela importância dos órgãos de comunicação social, de modo que é preciso procurar aí, na rua, e não na universidade, os discursos antitéticos mais fortes e carregados – isto apesar da adesão pacífica dos professores da Faculdade de Teologia ao dogma, na sequência de um crescente discurso moderado, de favorecimento da autoridade pontifícia em relação ao concílio geral e aos príncipes.

Os protagonistas pelo lado antirregalista foram jornais como *Eco de Roma*, de

#### Concílio Vaticano I (1869-1870).





título tão sugestivo para o efeito, *União Católica, O Direito, ou Bem Público*. Algumas personalidades de relevo intelectual e político tiveram um papel determinante no desenvolvimento do debate, tais como Francisco de Azeredo Teixeira de Aguiar (1828-1918), o conde de Samodães, par do reino, ministro e secretário de Estado honorário, e Francisco Lopes de Azevedo Velho da Fonseca (1809-1876), 1.º conde de Azevedo, que presidiram, em dezembro de 1871, ao 1.º Congresso Católico, realizado no Porto. Tem ainda de referir-se António de Almeida (1821-1900), doutorado em direito por Coimbra, que era um antiliberal indefetível – não aceitou nunca qualquer cargo que significasse dependência do regime – e um combatente incansável, através da escrita pela liberdade do papa e da Igreja, e que considerava qualquer oposição ao papa uma oposição à Igreja, à religião, e, exatamente por isso, à própria sociedade. É que liberdade do papa e da Igreja significa, neste contexto, a possibilidade de o papa intercomunicar livremente com os bispos e com os fiéis, independentemente do significado político nacional das matérias religiosas e espirituais.

É do primeiro jornal da breve lista de imprensa católica acima referida uma sucinta e sugestiva descrição da bipolarização ideológica e eclesiástica do Portugal de então, assim resumida por Manuel Felício: “É vantajoso, com o jornal da época *Eco de Roma*, distinguir entre o país legal e o país natural, como duas sociedades justapostas. A sociedade do país natural era a mais numerosa e, na sua quase totalidade, profundamente católica. A sociedade do país legal era uma minoria e caracterizava-se pela sua indiferença face às matérias religiosas e pela hostilidade para com a Igreja Católica. Considera-se que a fonte inspiradora deste país legal se encontrava na universidade de Coimbra,

onde se transmitiam *as doutrinas corruptas do galicanismo laical* e onde, desde há mais de um século, se vinha ensinando a *considerar o papa como uma autoridade estrangeira* e que *os bispos são escravos do papa*. Por sua vez, o país natural, constituído pela esmagadora maioria dos portugueses, segundo o mesmo *Eco de Roma*, crê que o papa é *infalível quando ensina* e deseja que se *defina como dogma de fé a doutrina da infalibilidade pessoal do papa, como já é um dogma da história e da filosofia*” (FELÍCIO, 2000, 204).

Não deixa de ser muito interessante reconhecer no ambiente eclesiástico português do pós-Segunda Guerra Mundial uma nova versão desta bipolarização, por causa sobretudo da questão colonial. Como é sabido, a Concordata entre Portugal e a Santa Sé, celebrada em 7 de maio de 1940, incluiu uma espécie de anexo destinado a especificar o que mais geralmente foi definido nos arts. 26 a 28 da mesma Concordata acerca da vida da Igreja no Ultramar, o chamado Acordo Missionário, que, como ali mesmo se diz, mantém “firme tudo quanto tem sido precedentemente convenionado a respeito do Padroado do Oriente” (Preâmbulo). Isto é, não só o novo texto concordatário não substituiu nada do que a história das relações entre Portugal e a Santa Sé já tinha adquirido quanto às missões no Oriente, como também se pode deduzir que o espírito do Acordo Missionário é ainda o do regime de padroado. O Acordo Missionário é, portanto, o sinal mais imediato e materializado da tão posteriormente reprovada e combatida simbiose entre catolicismo e Estado Novo.

Quando, já a partir da encíclica *Pacem in Terris*, de João XXIII, e depois da *Populorum Progressio*, de Paulo VI, os papas começam a alinhar uma visão católica positiva sobre o amplo movimento da



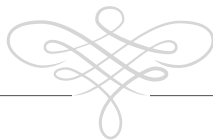
descolonização, quando, sobretudo a partir da invasão da Índia portuguesa, e pouco depois da detonação da guerra em Angola e nas restantes colónias africanas, as relações do Estado Novo com a Santa Sé se foram tornando cada vez mais tensas por causa do acolhimento moral da diplomacia vaticana aos movimentos de libertação, uma nova bipolarização eclesiástica e eclesial emerge na sociedade portuguesa, já não no foro dogmático-eclesial e suas incidências políticas, mas no foro subsidiário, mas significativamente relevante, das incidências políticas da doutrina social da Igreja. Com efeito, podemos ver nos católicos identificados com o Estado Novo e que se sentem confortáveis nele inseridos a nova versão dos católicos liberais oitocentistas, capazes de sacrificar ao nacionalismo o catolicismo. E, nos católicos que defendiam a paz nas colónias, a descolonização, a libertação do isolamento português neste âmbito, e a democracia, os defensores do ultramontanismo. Estes últimos são os que querem estar com o Papa, na altura Paulo VI, com quem se identificam e no magistério do qual encontram a sua inspiração e a sua força, sendo capazes, portanto, de sacrificar o nacionalismo ao catolicismo.

O antirregalismo ou o ultramontanismo revelam a juventude perene do principal *munus* da Sé de Pedro, tanto intra-eclesial como extra-eclesial: a profecia, vista enquanto iluminação da efemeridade e finitude de todo e qualquer contexto e realização histórica pela luz perene e atemporal do evangelho.

**Bibliog.:** BARBOSA, David Sampaio Dias, “Santa Sé e Portugal”, in AZEVEDO, Carlos Moreira (dir.), *Dicionário de História Religiosa de Portugal*, Lisboa, Círculo de Leitores/Centro de Estudos de História Religiosa da Universidade Católica Portuguesa, 2001, pp. 155-164;

CRUZ, Manuel Braga da, *A Igreja Católica e o Estado Novo*, Lisboa, Bizâncio, 1999; FELÍCIO, Manuel da Rocha, *Portugal e a Definição Dogmática da Infallibilidade Pontifícia. Teologia, Magistério e Debate Público*, Viseu, Instituto Superior de Teologia, 2000; FERREIRA, Manuel Pinho de, *A Igreja e o Estado Novo na Obra de D. António Ferreira Gomes*, Salamanca, Universidad Pontificia – Facultad de Derecho Canónico, 2004; FONTES, Paulo F. de Oliveira, “Imprensa católica”, in AZEVEDO, Carlos Moreira (dir.), *Dicionário de História Religiosa de Portugal*, Lisboa, Círculo de Leitores/Centro de Estudos de História Religiosa da Universidade Católica Portuguesa, 2001, pp. 423-428; HOLMES, J. Derek, e BICKERS, W., *História da Igreja Católica*, Lisboa, Edições 70, 2006; MARCOS, Rui Manuel Figueiredo, *A Legislação Pombalina. Alguns Aspectos Fundamentais*, Coimbra, Almedina, 2006; MONDIN, Battista, *Dizionario Enciclopedico dei Papi. Storia e Insegnamenti*, Roma, Città Nuova Editrice, 1995; OLIVEIRA, Miguel, *História Eclesiástica de Portugal*, ed. rev. e atualizada por Artur Roque de Almeida, Mem Martins, Europa-América, 1994; RAMOS, Luís de Oliveira, “Regalismo”, in AZEVEDO, Carlos Moreira (dir.), *Dicionário de História Religiosa de Portugal*, Lisboa, Círculo de Leitores/Centro de Estudos de História Religiosa da Universidade Católica Portuguesa, 2001, pp. 96-98; ROGIER, L. J. et al., *Nova História da Igreja*, vol. II, Petrópolis, Vozes, 1984; SANTOS, Cândido dos, “António Pereira de Figueiredo, Pombal e a Aufklärung”, *Revista de História das Ideias*, n.º 4, 1982, pp. 167-203; SEABRA, João, *A Igreja e o Estado em Portugal no Início do Séc. XX. A Lei da Separação de 1911*, Cascais, Principia, 2009.

PEDRO CARLOS LOPES DE MIRANDA



## Antirregionalismo

O antirregionalismo tem diversas expressões, quantas as definições que existem para o seu contrário, o regionalismo. Trata-se de um conceito polissêmico, a exemplo de outros, como insularidade, que, nas suas abordagens nos diversos ramos do conhecimento, gera realidades distintas. Aquilo que, à partida, parece um conceito operatório da geografia que todos entendem como a mesma realidade vai, na prática, assumir-se como algum diverso, de acordo com cada ramo do conhecimento. Para entendê-lo, partimos da sua definição na geografia e acompanhamos as distintas formas de expressão, de acordo com os diversos ramos do conhecimento, para chegarmos aos discursos contrários da sua presença e afirmação na sociedade, na política e nas ciências.

Se é certo que o antirregionalismo é um movimento que parte do centro, da capital do Estado, do distrito ou do arquipélago, no sentido de estabelecer um poder autocrático, o regionalismo aparece nas periferias como revolta face às distâncias que o separam dos centros de decisão, de progresso e bem-estar. Onde as dificuldades do meio geográfico definem formas acentuadas de isolamento que faz apagar destes espaços a presença dos decisores políticos, há um movimento de contestação, de afirmação das identidades locais cimentadas por uma elite cultural e política. Imperam as fronteiras humanas que contribuem para uma construção diversa do discurso político e dos seus elementos materiais e espirituais diferenciadores. Por outro lado, não é correto afirmar

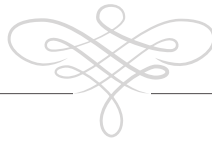
que as manifestações de regionalismo são mais significativas numa região do que noutra.

O movimento regionalista foi uma manifestação que ganhou forma no primeiro quartel do séc. xx e que chegou a toda a periferia de Portugal. Foi a força vivificadora das regiões, da identificação e afirmação da sua cultura e dos seus valores, face a um Estado autocrático que fazia do Terreiro do Paço, em Lisboa, o seu umbigo, o centro do mundo.

A região é uma forma de olhar e criar o espaço. É uma construção do discurso científico e político, que se pode materializar num espaço geográfico e que se afirma por critérios objetivos da história, da linguística, da economia, da política e da etnografia. Daqui resulta a multiplicidade das variantes do discurso do regionalismo e do antirregionalismo. Atente-se a que, no debate científico e no discurso académico, a ênfase vai para o regionalismo político, literário, arquitetónico e económico. Enquanto os primeiros fazem apelo ao local, à região, no sentido restrito, este movimento, que se afirmou a partir da déc. de 80 do séc. xx, apela à formação de grupos regionais de países, no sentido de estabelecer políticas económicas de coordenação que favoreçam o comércio à escala regional, atuando como uma forma de coesão económico-social dos Estados envolvidos.

No campo da literatura e da língua, temos ainda de distinguir aquilo que se entende por regionalismos, *i.e.*, palavras e expressões com assento e criação local, do regionalismo como produção literária, que se afirma nas diversas formas de expressão pela valorização do local e das suas formas de expressão.

Paul Bois afirma que a região é uma construção da história e não da geografia. Desta forma, o regionalismo é o mecanismo histórico que está na origem e



na afirmação da região, entendida como espaço simbólico, definido pelo Homem, delimitado pela política e que se constrói no tempo, pela sua ação diferenciadora das demais regiões que o delimitam ou com as quais se enfrenta.

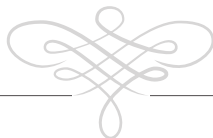
O discurso regional é a construção e identificação da região através da língua ou dos dialetos, dos usos, das tradições e dos costumes. São eles que fazem a essência da regionalidade. Expressa-se no combate político pela defesa dos interesses do espaço em questão, do esbater das barreiras da centralização, através de formas políticas de administração intermédia que, em termos institucionais, se materializam em municípios, províncias, regiões autónomas ou estados federados. Desta forma, apresenta-se como uma manifestação clara contra as desigualdades, uma política de revolta contra o Estado central e, enfim, a diabolização do centro. A consciência regional constrói-se e afirma-se através dos movimentos e grupos regionais, das políticas de afirmação da região através da história regional e local, dos congressos regionalistas, da criação literária enfocada na região, na criação de espaços culturais e museológicos.

O antirregionalismo surge assim como a desconstrução da região, pela afirmação da nação ou do mundo globalizado, que, na prática, se afirma pela sua centralidade em relação à periferia. Em Portugal, há um peso muito evidente do campo da política na afirmação do antirregionalismo, pelo facto de ser um país jacobino e marcadamente centralista. A política centralista do Estado embate permanentemente contra as aspirações de ordem administrativa, política e geográfica das regiões, o que poderá significar um processo de progresso e afirmação para além das suas fronteiras, reais ou formais. Parece contraditório que, no mundo cada vez mais globalizado, se insista nesta ideia

de região, mas é este processo da aldeia global que apela ao olhar de dentro para fora, criando aquilo que se chama neorregionalismo.

Em primeiro lugar, devemos ter em conta que a ideia de região não se confunde com a de território, no sentido de que está para além desta situação físico-geográfica, que lhe serve de base e assentamento. A região nem sempre aparece formalizada na presença do território, como se poderá verificar pelas comunidades de emigrantes, cujo epicentro se encontra quase sempre nas chamadas casas regionais. Estas são, no território nacional, nomeadamente na capital do país, uma forma de expressão de uma entidade mais cultural e histórica do que física, que se expande e afirma em qualquer espaço ou território. Desta forma, a região deve ser entendida como comunidade e espaço vivido que se diferencia das demais por fatores de ordem histórica e cultural. Daí que a região não se defina apenas por uma homogeneidade de condições ecossistémicas, sendo acima de tudo uma realidade sentida e vivida pelos seus habitantes.

Neste contexto, consideramos que é a ilha, e não o arquipélago, que se assume como uma região particular, com fronteiras perfeitamente definidas, o que não acontece nos continentes, onde estas surgem muitas vezes por imposições políticas, económicas e culturais, dispondo de uma identidade própria e afirmando-se como uma unidade social, económica e política. A ilha assume-se como uma região particular, com uma fronteira perfeitamente definida em termos geográficos, o que lhe propicia uma identidade própria. É, no entender de Lucien Febvre, um pequeno quadro natural. Ela é, por si só, uma unidade social, económica e política, constituindo uma forma singular de mundo. O mar, fator de aproximação e de isolamento, é o



principal gerador da individualização. Por tudo isto, é possível falar do mundo insular, assente numa singular personalidade, numa particular cosmovisão, ou, melhor ainda, numa forma de ser e estar no mundo, em que o regionalismo ganha uma dimensão particular.

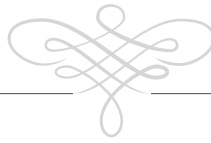
A ideia do espaço vivido, estabelecida por André Frémont, proporcionou a nova e mais abrangente noção de região. Tal como afirmámos, a história e a cultura são a argamassa fundamental da construção e afirmação desta estrutura, pois, como muito bem assinala Juan Beneyto, a história é o cimento da solidariedade. Por isso, aquilo que a define, mais do que as condições de uniformidade e delimitação do espaço, é a consciência coletiva daí resultante. A região é uma totalidade espaço-humana, onde há um espaço e uma cultura que são apreendidos por todos os nascidos e residentes, que se cola à pele e à imagem, e que se vai reformulando ou reforçando com o tempo.

As comunidades de emigrantes são um meio importante para a sua afirmação e visualização. Fora das fronteiras do país e da região, esta diferenciação é, muitas vezes, reforçada, como um vínculo sentimental que os prende e amarra ao local de nascimento. Até mesmo aí as fronteiras estão bem definidas e se expressam pela preservação dos usos e costumes, nomeadamente os gastronómicos e folclóricos, assim como através de estruturas institucionais, com a criação de casas, associações de emigrantes da mesma região que perpetuam a cultura regional e os amarram. Por vezes, são visíveis as fronteiras físicas, determinadas pela sociedade e pela política ou como resultado de um mecanismo de apropriação do espaço, que lhes atribui segurança emocional e cultural, com a guetização das comunidades de emigrantes, tão popularizadas com os bairros e as ruas que os identificam.

A região é o elo aglutinador destas gentes que nasceram ou que vivenciaram por algum tempo o mesmo espaço, atuando como destacado elo de coesão social.

Partindo para a expressão dos discursos contrários, donde emana quase sempre o antirregionalismo, vemos tais atitudes individuais ou coletivas serem a expressão de provincianismo, que se cola a grupos menos escolarizados ou entendidos como menos cultos. A partir daqui, há diversas formas de expressão e vivência da região, levando a que se estabeleçam fronteiras entre grupos da mesma origem, mas com formação cultural e intelectual distinta. É comum ver-se entre os grupos ligados ao meio universitário e cultural, que se entendem como integrados e cidadãos do mundo global, múltiplas expressões de oposição a esta forma de região. A expressão do antirregionalismo está patente na negação das origens e na identificação cultural e social com o espaço de acolhimento. É uma atitude estranha, tanto mais que a formulação dos discursos do regionalismo surge no seio dos intelectuais e políticos. É no Canadá e nos Estados Unidos da América, países construídos pela força destes emigrantes, que mais sentimos esta expressão dos regionalismos. No Canadá, inclusivamente, a política de acolhimento dos emigrantes passou durante algum tempo pela promoção e o reforço destas identidades e culturas regionais, através do chamado multiculturalismo.

É claro que a afirmação da região não se estabelece por decreto, mas faz-se através da cultura e da história, que são os elementos geradores da consciência regional e do sentimento de pertença a uma comunidade. Por outro lado, a identidade expressa-se através de símbolos, como o hino e a bandeira, e de manifestações culturais, que são os fatores potenciadores da unidade. A definição e formulação do discurso regional, assim



como a região, entendida como identidade própria, é uma criação de intelectuais e políticos e assume, quase sempre, uma dimensão particular no plano do debate político e institucional.

O regionalismo, tal como hoje o conhecemos, teve as suas primeiras manifestações em França, a partir de 1863, mas vulgarizou-se no debate político francês a partir de 1892, afirmando-se com Jean Charles-Brun (1870-1948), e alargando-se, depois, a toda a Europa. É um movimento aberto a todos os sectores políticos e sócio-profissionais da sociedade, que pretende defender os interesses da região, a sua diferenciação cultural, através da promoção da cultura e da história. Daí certamente a adesão a este movimento de diversos sectores da sociedade. Talvez por isso, a escola dos *Annales* desenvolveu, a partir dos anos 50 do séc. XX, um forte movimento de afirmação da história regional, um dos promotores evidentes da regionalidade no território francês.

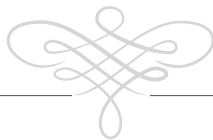
As atenções de políticos e cientistas viraram-se para a identificação e criação da região. O movimento regionalista espalhou-se por toda a Europa, de forma evidente em Espanha, na Alemanha, em Itália e em Portugal – onde se confunde, na Madeira e nos Açores com o discurso da autonomia –, com manifestações diversas no combate político e na sua expressão institucional. Grupos de intelectuais juntaram-se em partidos, movimentos e associações, reclamando atenção e poder para o seu espaço de nascimento ou de labuta. O regionalismo assumiu-se como uma construção ideológico-cultural. No pós-Segunda Guerra Mundial, afirmou-se pela reivindicação e a afirmação de formas práticas de expressão na política e na administração. E chegou também à América do Sul, surgindo, no caso do Brasil, Gilberto Freire como o arauto da

região nordestina, como o seu manifesto de 1926. Na verdade, foi um movimento que impregnou o discurso político entre finais do séc. XIX e princípios do séc. XX, e que contribuiu para que se entendesse a expressão territorial do poder e esta passasse a ter importância no quadro dos Estados e das nações.

Em Espanha, as regiões afirmam-se em oposição ao nacionalismo, indo buscar a legitimação ao discurso histórico. A título de exemplo, refira-se o debate na Catalunha, em que se destacam os contributos de Miguel Dels Sants Olivier (1864-1920) e Lluís Durem i Ventosa (1870-1954). O primeiro, desde Maiorca, aproveitou a conjuntura de 1898, marcada pelo desastre colonial, para afirmar o regionalismo insular em “La qüestió regional” (1899). O debate em Barcelona conduziu ao aparecimento de um movimento político, a Liga Regionalista (1898-1904). Na Galiza, o movimento foi protagonizado

Miguel Dels Sants Oliver (1864-1920).





por Manuel Antonio Martínez Murguía (1833-1923).

A partir de finais do séc. XIX, o regionalismo é a expressão chave do debate político sobre a descentralização governamental. Este combate em torno da questão regional manteve-se vivo até aos anos 30 do séc. XX, congregando políticos e intelectuais. No campo político, ficou marcado por uma insistente reclamação contra o centralismo, e pelo desafio da descentralização como resposta às insistentes reclamações. Este combate teve por palco as Cortes e o Parlamento, mas acima de tudo foi nas páginas da imprensa local e, por vezes, nacional que ganhou maior fôlego. Aquilo que mais sobressai é o carácter repetitivo das intervenções e uma insistência obsessiva em chavões, como orfandade, abandono, sangria financeira.

O regionalismo é o discurso da periferia, em combate com os macrocéfalos centros de decisão e domínio. É por isso que se afirma e se exacerba em espaços ou regiões mais periféricos, afastados do centro ou isolados da demais envolvente social e política. Daí a sua forte expressão transmontana e insular. Não será por acaso que as primeiras casas regionais aparecem como expressão desta periferia na capital. Em 1905, foi criada a casa de Trás-os-Montes e Alto Douro e, passados dois anos, a da ilha da Madeira; a presença da casa da Madeira chega até Lourenço Marques, onde teve expressão entre 1937 e 1969. Nos anos de 1920, a exacerbação do regionalismo gerou novas casas, contando com o apoio do madeirense José Vicente de Freitas, então presidente da câmara de Lisboa. Cedo o Estado Novo se apercebeu da sua importância, convertendo-as em sustentáculo do nacionalismo e da unidade nacional, integrando-as no movimento corporativo através da criação, em 1945, do Conselho

Superior do Regionalismo Português. As casas regionais e os congressos regionais integram-se no Estado Novo unitário e convertem o discurso regionalista à ideia de unidade da nação, numa forma disfarçada de antirregionalismo. Esta intervenção do Estado Novo reformula o regionalismo, não apenas em termos políticos e institucionais, mas também em termos da arquitetura, surgindo a casa portuguesa ou regional de Raul Lino, como expressão do falso regionalismo no movimento arquitetónico.

É certamente nas ilhas que esta expressão do regionalismo mais se torna visível. Há um discurso insular da regionalidade que se afirma pela presença do mar, pela definição clara das fronteiras que o mar traçou. Este ganhou diversas formas de expressão e reforça-se ainda mais em espaços arquipelágicos, como as Canárias e os Açores. Dentro do arquipélago, constroem-se vários discursos de centralidade que conduzem a múltiplos afrontamentos e à dificuldade em construir uma unidade arquipelágica; são expressões exacerbadas de regionalismo, ou então uma forma disfarçada de antirregionalismo, uma vez que pretende afirmar a centralidade de uma ilha em relação às demais. Esta ideia de centralidade, que estará na origem dos conflitos inter-ilhas, que se agudizam nos sécs. XIX e XX, aparece documentada na obra de Gaspar Frutuoso, de finais do séc. XVI, quando afirma: “A ilha de Tenerife dizem que foi a quarta conquistada e é logo a segunda ilha depois de Gran Canaria, mais principal de todas as outras, ainda que La Palma o seja nas escalas das armadas e navegações, como entre estas ilhas dos Açores, a mais rica e principal é esta ilha de São Miguel, pois ela rende só mais que todas as outras juntas, mas a ilha Terceira, além de ser mais principal por ser a cabeça do bispado, o é também por a razão das escalas, armadas e navega-

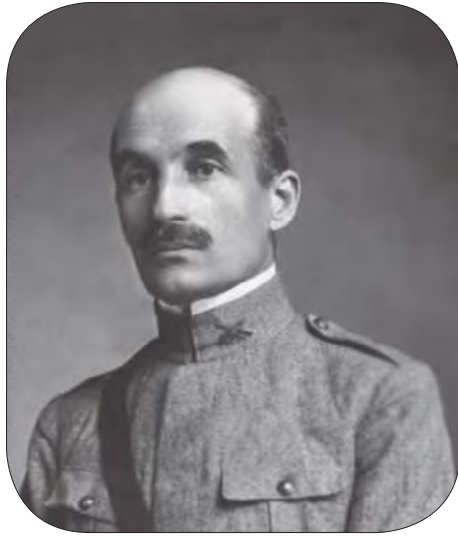


ções que ali vão terem diversos tempos” (FRUTUOSO, 1966, 91). Atente-se a que esta conflitualidade pela capital foi evidente nos Açores, no período de 1766 a 1833, e, nas Canárias, entre 1833 e 1927, altura em que Angra, na Terceira, e Santa Cruz, em Tenerife, assumiram a posição de cidades capitais do governo em cada um destes arquipélagos. É neste quadro que deverão situar-se os múltiplos afrontamentos entre a Terceira e São Miguel, como entre Tenerife e Gran Canária, que ganham expressão prática no quadro político e institucional. A situação não é de hoje, nem fruto da evolução do quadro político e económico do séc. XIX, apresentando raízes ancestrais.

Esta forma de insularismo ou bairrismo exacerbado tem expressão em múltiplas vertentes da cultura, da sociedade e da economia. Também entendemos ser esta uma expressão diferenciadora e única no quadro do regionalismo porque, na verdade, é uma luta entre dois espaços pela definição do centro, espaço que materializa a antirregião. Todos lutam apenas de forma individual para trazer o centro até si e cortar todas as amarras que os prendem aos centros políticos e económicos que a construção do Estado e da nação estabelecem. Também aqui há uma desconstrução da região, uma forma metafórica de antirregionalismo.

Não se pretende afirmar que existem afirmações distintas de regionalismo nos espaços insulares e nos espaços continentais. Não obstante as ilhas terem muito vincada esta marca geográfica das fronteiras, isto não se expressa em formas diferentes de expressão do regionalismo.

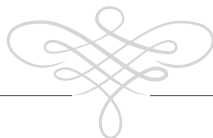
A afirmação do movimento regionalista não se firmou apenas no combate pela autonomia ou descentralização político-administrativa. Os seus arautos, porque intelectuais, foram personalidades que se destacaram no estudo e na promoção da



José Vicente de Freitas (1869-1952).

história e da cultura e procuraram aí o cimento para a consolidação das suas aspirações. Momentos políticos ou efemérides são aproveitados para promover esta opção, como foi o caso da Madeira com as comemorações do IV Centenário do Descobrimento do arquipélago, que decorreu nos anos de 1922 e 1923. Ligado a isto, esteve a publicação, por Fernando Augusto da Silva, do *Elucidário Madeirense* (1921-22), que se afirma como um repositório do saber madeirense, e que contribuiu para reforçar a imagem e a ideia de região.

A promoção dos estudos literários, etnográficos e históricos foi uma realidade no primeiro quartel do séc. XX e aconteceu um pouco por todo o lado, confundindo-se, muitas vezes, com os combates pela autonomia ou descentralização. A estrutura de afirmação do discurso regionalista assenta em jornais ou noutro tipo de publicação periódica, e em instituições culturais com carácter local ou regional. A partir da déc. de 30, o regime alimentou esta ideia de cultura da região apenas no discurso cultural,



gastronómico e folclórico, como forma de matar qualquer aspiração descentralizadora, que a política e a administração contrariam. Elas são a perfeita manifestação do antirregionalismo, atrofiando as tendências regionalistas do movimento municipalista, e transferindo para o plano virtual e das manifestações culturais a ideia de região.

Mas a autonomia é a materialização da dimensão regional e a via mais imediata para a solução dos problemas locais. Ela fundamenta-se na história, afirma-se pela consciencialização política e cultural dos intervenientes e projeta-se no pleno exercício dos órgãos de governo próprio. A ilha assume-se como uma região particular com uma identidade própria: é uma unidade social, económica e política, constituindo uma forma singular de ser mundo. O discurso regionalista afirma-se sempre em conjunturas de crise. As dificuldades de ordem económica evidenciam o sentimento de orfandade da região em relação ao poder central e revelam impotência na solução dos problemas locais.

O discurso regionalista não era original na produção ideológica, fazendo assentar toda a argumentação na oposição entre o continente e a ilha, ou entre esta e o Governo da nação. Daqui resultava uma situação de orfandade ou abandono, que apelava aos sentimentos. A pátria era madrasta e a relação com a ilha denunciava essa situação. São raras as vezes em que o discurso político se fundamenta na identidade própria da região como justificação para uma forma de autogoverno capaz de solucionar os principais problemas dos madeirenses. Todo ele assenta no confronto aberto com o governo, situando-se, por isso, os seus arautos entre os grupos da oposição.

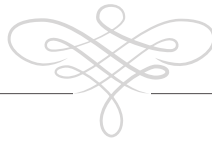
Para a Madeira e os Açores, o discurso regionalista confunde-se, muitas ve-

zes, com o da autonomia. A constatação da necessidade de autonomia parte de algumas situações fundamentais que alicerçam o discurso, como o tratamento colonial a que os arquipélagos foram sujeitos ao longo da história, materializado no abandono e na espoliação dos recursos financeiros. Daqui resultam idênticas motivações para os espaços continentais, que reclamam uma identidade própria, definida num espaço, numa cultura material e num discurso político, porque, na verdade, as fronteiras reais ou imaginárias ou existem ou são criadas pelas elites.

Dentro das correntes do regionalismo, aparece a expressão política da ideia de Estado regional, uma entidade intermédia entre o Estado federal e o unitário. A designação surge pela primeira vez na Constituição italiana de 1948, para caracterizar a forma intermédia de poder definida pela garantia constitucional de autonomia política da região. A definição ajusta-se ao regime constitucional da Itália do pós-Segunda Guerra Mundial, afirmando-se em França a partir de 1972, sendo seguida por Portugal, em 1976, apenas para a Madeira e Açores, e por Espanha em 1978, alargada a todo o território peninsular e insular.

Em Portugal, não foi possível avançar com um projeto de regionalização, seguindo o exemplo dos demais países europeus. É certo que, em 1991, se publicou uma Lei-Quadro das Regiões, mas o referendo sobre a regionalização realizado em 1998 suspendeu o processo de regionalização. Foi então manifesto um movimento antirregionalista que partiu do centro para a periferia, e que conseguiu reforçar os mecanismos político-institucionais da centralidade. Este discurso apresentou-se por diversas vezes, na comunicação social e no Parlamento, como uma manifestação de anti-autonomia dos Açores e da Madeira, criando e





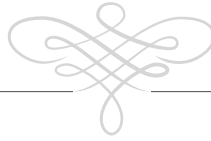
exacerbando imagens dos espaços insulares despesistas como a antevisão do que seria o país.

Será numa Europa comunitária das regiões, que ganha forma institucional, primeiro com o Conselho das Regiões (1985), depois com a Assembleia das Regiões (1987) e, finalmente, com o Comité das Regiões (1994), e onde, desde 1975, as políticas de desenvolvimento se orientam para as regiões, que se encontrarão os caminhos certos para um enquadramento adequado das chamadas regiões continentais portuguesas.

O quadro político-administrativo que vigora no país no começo do séc. XXI é uma demonstração do antirregionalismo dominante em Portugal, sendo o Terreiro do Paço – local simbólico do centro da governação – a imagem figurada de um país que se pensa como uma periferia da Europa plantada à beira-Tejo, na esperança do encontro de novos mundos. Neste quadro, pode-se afirmar que o antirregionalismo é uma força dominante e prevalectente no discurso histórico nacional, e que se firmou pela pretensa necessidade de afirmação de uma unidade considerada necessária para uma expansão para além das suas fronteiras.

**Bibliog.: impressa:** AMADE, Jean, *L’Idée Régionaliste*, Perpignon, Bibliothèque Catalane, 1912; ANDERSON, P., *The Invention of a Region 1945-50*, EUI Working Paper EUF, 1994; ANDRADE, Manuel C. de., “Territorialidades, desterritorialidades, novas territorialidades: os limites do poder nacional e do poder local”, in SANTOS, Milton *et al.*, *Território: Globalização e Fragmentação*, 4.<sup>a</sup> ed., São Paulo, Hucitec, 1998, pp. 213-220; AZCÁRATE, Gumersindo de, *Municipalismo y Regionalismo*, Madrid, Instituto de Estudios de Administración Local, 1979; BALDI, B., *Stato e Territorio. Federalismo e Decentramento nelle Democrazie Contemporanee*, Roma/Bari, Laterza, 2006; BASSAND, Michel (org.), *L’Identité Régionale*.

*Regionale Identitat*, Saint-Saphorin, Editions Georgi, 1981; BENEYTO, Juan, *El Poder Regional en España*, Madrid, Siglo XXI España Editores, 1980; BLANCHE, P. Vidal de la, “Régions françaises”, *Revue de Paris*, 15 dez. 1910, pp. 821-849; BODINEAU, Pierre, *La Régionalisation*, Paris, PUF, 1995; BOIS, Paul, *Paysans de l’Ouest. Des Structures Économiques et Sociales aux Options Politiques depuis l’Époque Révolutionnaire*, Paris/Haia, Mouton, 1960; BONORA, Paolo, *Regionalità. Il Concetto di Regione nell’Italia del Secondo Dopoguerra (1943-1970)*, Milano, Franco Angeli, 1984; BOURDIN, Alain, *A Questão Local*, Rio de Janeiro, DP&A, 2001; BURKE, Peter, *A Escola dos Annales (1929-1989): a Revolução Francesa da Historiografia*, 2.<sup>a</sup> ed., São Paulo, Editora da Universidade Estadual de São Paulo, 2010; CABRAL, Júlio, “Regionalismo”, *Acção Regional*, n.º 4, dez. 1931; CHARLES-BRUN, Jean, “Pourquoi nous sommes régionalistes”, *L’Action Régionaliste*, vol. 8, n.ºs 1-2, 1909, pp. 1-4; *Id.*, *Le Regionalisme*, Paris, Bloud, 1911; CHEVALLIER, J. *et al.*, *Le Pouvoir Régional*, Paris, PUF/Groupement de Recherches Coordonnées sur l’Administration Locale, 1982; CORDEIRO, Carlos, *Nacionalismo, Regionalismo e Autoritarismo nos Açores durante a I República*, Lisboa, Salamandra, 1999; COURTOIS, Luc (dir.), *Les Identités Régionales et le Facteur Régionale dans l’Histoire*, Louvain-la-Neuve, Fondation Wallonne, 2004; FERNANDO, Manuel Garcia, *Regionalismo y Autonomia en España, 1975/1979*, Madrid, Centro de Investigaciones Sociológicas, 1982; FLORY, Thiébaud, *Le Mouvement Régionaliste Français: Sources et Développements*, Paris, PUF, 1966; FRÉMONT, André, *A Região Espaço Vivo*, Coimbra, Almedina, 1980; FREYRE, Gilberto, “Manifesto regionalista de 1926/1952”, in TELLES, Gilberto Mendonça, *Vanguarda Europeia e Modernismo Brasileiro*, Petrópolis, Vozes, 1997, pp. 343-345; FRUTUOSO, Gaspar, *Saudades da Terra. História das Ilhas do Porto Santo, Madeira, Desertas e Selvagens*, anot. Álvaro Rodrigues de Azevedo, vol. II, Ponta Delgada, Instituto Cultural de Ponta Delgada, 1966; GOOCH, R. K., *Regionalisms in France*, New York, University of Virginia, 1931; GRAS, Christian, e LIVET, Georges (orgs.), *Régions et Regionalisme en France du XVIII<sup>e</sup> Siècle à Nos Jours*, Paris, PUF, 1977; GRAVIER, Jean-François, *La Question Régionale*, Paris, Flammarion, 1970; JENSEN,



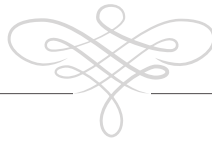
Merrill (org.), *Regionalism in America*, Madison, University of Wisconsin Press, 1951; LENÇIONI, Sandra, *Região e Geografia*, São Paulo, Editora da Universidade de São Paulo, 1999; LIZOP, R., *Pourquoi le Régionalisme*, Toulouse, Ed. de l'Archer, 1938; MARTIN, F. Fernandez, *Iles et Régions Ultraphériques de l'Union Européenne*, Marseille, Éditions de l'Aube, 1999; MELO, Daniel, "Regionalismo, associativismo regionalista e Estado no Portugal novecentista", *Congresso Internacional de História Território, Culturas e Poderes*, Braga, Instituto de Ciências Sociais da Universidade do Minho, 2007, pp. 621-639; OLIVER, Miquel dels Sants, *La Qüestió Regional*, Barcelona, Edicions de la Magrana, 1987; PACHECO, Eduardo, *Regionalismo e Estado das Autonomias*, Dissertação de Doutoramento em Filosofia apresentada à Universidade dos Açores, Ponta Delgada, texto policopiado, 1997; PERAZA, Marcos Guimera, *El Pleito Insular*, Santa Cruz de Tenerife, Servicio de Publicaciones de la Caja General de Ahorros de Santa Cruz de Tenerife, 1976; REIS, M. Pestana, "Regionalismo. A autonomia da Madeira", in *Quinto Centenário do Descobrimento da Madeira*, Funchal, Comissão de Propaganda e Publicidade do Centenário, 1922, pp. 36-38; SILVA, Vera Alice Cardoso, "Regionalismo: o enfoque metodológico e a concepção histórica", in AMADO, Janiana, e SILVA, Marcos (orgs.), *República em Migalhas: História Regional e Local*, São Paulo, Marco Zero, 1990, pp. 43-49; STORM, Eric, "Regionalism in history, 1890-1945: the cultural approach", *European History Quarterly*, vol. 33, n.º 2, abr. 2003, pp. 251-267; WRIGHT, Julian, *The Regionalist Movement in France, 1890-1914: Jean Charles-Brun and French Political Thought*, Oxford, Oxford University Press, 2003; **digital:** MELO, Daniel, "Regionalismo, sociedad civil y Estado en el Portugal del siglo xx", *Hispania Nova. Revista de História Contemporânea*, vol. 7, 2007: <http://hispanianova.rediris.es/7/articulos/7a012.pdf> (acedido a 17 jul. 2017).

ALBERTO VIEIRA

## Antirrelativismo

O antirrelativismo filosófico não consiste numa posição de confronto com a teoria da relatividade. Embora essa teoria tenha tido os seus adversários, quer no plano da física (nomeadamente a chamada física alemã, ou ariana, movimento de alemães que, nos anos 30 do séc. xx, se opunha aos trabalhos da física moderna, conhecida como física judaica), quer no plano da filosofia (onde se destacou o filósofo francês Henri Bergson, que expôs as suas dificuldades com a concepção einsteiniana de tempo), todos os físicos passaram, com o curso dos anos, a ser relativistas. Em Portugal, a oposição às ideias de Albert Einstein (1879-1955), físico suíço nascido na Alemanha, manifestou-se tanto dentro da Academia – foi o caso de Francisco da Costa Lobo, lente de Matemática da Univ. de Coimbra que, nos anos 20 do séc. xx, rejeitou a teoria da relatividade em favor de uma teoria heterodoxa, para não dizer mesmo pseudocientífica, de sua lavra – como fora da Academia – foi o caso do Alm. Gago Coutinho (o pioneiro da travessia aérea entre a Europa e a América do Sul), que se revelou um defensor tenaz do newtonianismo –, tendo alguns prosélitos de Einstein respondido quer dentro (como o físico Mário Silva e o químico Egas Pinto Basto, em 1932, ao seu colega Costa Lobo no seio da academia coimbrã), quer fora da universidade (vários artigos em revistas culturais do matemático Ruy Luís Gomes e do médico Abel Salazar contra Gago Coutinho).

O significado mais comum de "relativismo" em filosofia é, porém, o de dou-

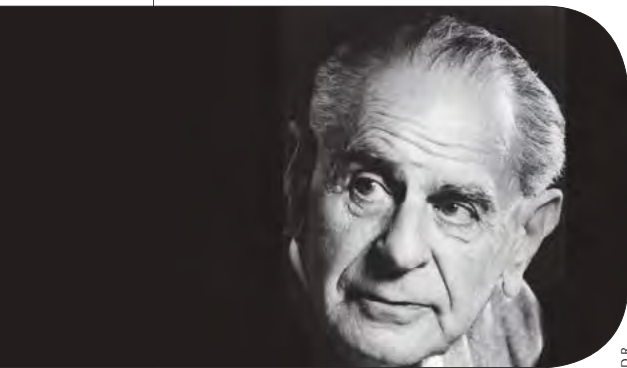
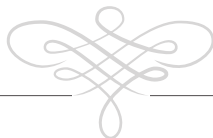


trina filosófica segundo a qual a verdade depende do ponto de vista, não existindo verdades absolutas e universais que possam ser partilhadas por todos com base em certos critérios. Esta noção contraria a visão da ciência, que persegue um saber universalmente acessível, que resulta da interrogação da natureza usando o método científico e a crítica pelos pares (*peer review*). Embora não se possa falar de verdade absoluta em ciência, no sentido em que esta tem um carácter cumulativo, não terminando nunca, pode falar-se de erro e até, como fez o filósofo austríaco Karl Popper (1902-1994), afirmar que a ciência é a forma de conhecimento na qual é possível a admissão do erro (critério de falsificabilidade). Escreveu Popper em *Conjecturas e Refutações. O Desenvolvimento do Conhecimento Científico* (1963): “A história da Ciência, tal como a história de todas as ideias humanas, é uma história de sonhos irresponsáveis, de obstinação e de erro. Mas a Ciência é uma das muito poucas atividades humanas – talvez a única – em que os erros são sistematicamente criticados e frequentes vezes corrigidos com o tempo. É por isso que podemos dizer que, em Ciência, aprendemos frequentemente com os nossos erros, e é por isso que podemos falar, clara e judiciosamente, em fazer progressos nela” (POPPER, 2003, 295).

As filosofias pós-modernas, que surgiram em França nos anos 40 do séc. xx influenciadas pelo pensamento de autores germânicos como Friedrich Nietzsche, Edmund Husserl e Martin Heidegger, e em oposição à filosofia analítica, de origem anglo-saxónica, tiveram como principais mentores os filósofos franceses Jean Baudrillard, Jean-François Lyotard, Jacques Derrida, Gilles Deleuze e Michel Foucault. Estes pensadores contribuíram para a disseminação do relativismo, na medida em que pretendiam recusar não

só verdades mas também valores absolutos, no sentido de valores de aceitação geral. Uma das técnicas utilizadas pelos autores pós-modernos, tanto na análise filosófica como na análise literária, técnica desenvolvida especialmente por Derrida, foi o chamado desconstrucionismo: a opinião de uma pessoa qualquer é, para esses autores, um ponto de vista tão válido como a opinião de qualquer outra pessoa, mesmo que esta seja especialista no assunto em causa. Há várias formas de relativismo, podendo a sua adoção ser mais radical ou mais moderada. No relativismo cultural, por exemplo, recusa-se uma visão do mundo e da vida centrada no Ocidente, aceitando-se a coexistência de vários etnocentrismos. No relativismo moral, por outro lado, o bem e o mal são determinados por cada cultura e mesmo por cada pessoa, não existindo de uma forma universal. Esta ideia foi, como não podia deixar de ser, criticada pela Igreja Católica, nomeadamente em discursos dos Papas João Paulo II e Bento XVI.

Entre os filósofos contemporâneos que se revelaram adversários da ciência advogando o relativismo e ganhando assim a apreciação dos pós-modernos destaca-se o austríaco Paul Feyerabend, um discípulo de Popper que se distanciou do seu mestre, autor dos livros *Diálogo sobre o Método*, *Contra o Método* e *Adeus à Razão*, todos eles traduzidos em português no início dos anos 90. Escreveu Feyerabend neste último livro: “Atualmente, muitos intelectuais entendem que o conhecimento teórico ou ‘objetivo’ é o único conhecimento digno de ser considerado. O próprio Popper fomenta a crença difamando o relativismo. Assim sendo, este conceito não teria fundamento se os cientistas e os filósofos que procuram um conhecimento universal e objetivo e uma moralidade universal e objetiva conseguissem a primeira e persuadissem, em vez de obrigarem, as



D.R.

**Karl Popper (1902-1994).**

culturas opostas a adotar a última. Não é este o caso” (FEYERABEND, 1991, 199-200). Poder-se-á objectar dizendo que os cientistas não procuram uma “moralidade universal e objectiva”. De facto, os livros de Feyerabend foram acendendo polémicas.

Mas, além de Feyerabend, também Thomas Samuel Kuhn, historiador e sociólogo da ciência norte-americano, autor de *Estrutura das Revoluções Científicas* (1962), é apreciado pelos pós-modernos. Nessa obra, Kuhn enfatiza os rompimentos que a ciência concretiza quando, em certos momentos, põe em causa um “paradigma” vigente (o termo, adotado por Kuhn, fez escola). Dito assim, parece que em ciência o progresso só se concretiza com mudanças revolucionárias que, ao colocarem em causa os resultados anteriores, qualificam como precário o conhecimento científico acumulado até certa data, o que está longe de ser o caso: mesmo nos momentos em que a descontinuidade é aparente, há uma clara continuação na evolução científica. De qualquer modo, a obra de Kuhn conduziu a um conjunto vasto de estudos sociológicos e culturais sobre o conhecimento científico, que alargaram o nosso conhecimento sobre a natureza da ciência e o seu modo de funcionamento.

Neste quadro, deve ainda ser feita referência a outro filósofo norte-americano, Richard Rorty, autor de *Filosofia e o Espelho da Natureza* (1979), para quem a filosofia oferece um vocabulário que as pessoas podem adotar ou abandonar conforme a utilidade que nele encontrem (noção que ficou conhecida como pragmatismo).

Em Portugal, ocorreu na primeira década do séc. xx uma polémica na qual o relativismo era um dos ingredientes. Em 1986, o sociólogo Boaventura de Sousa Santos, professor na Univ. de Coimbra, proferiu o discurso de abertura do ano letivo nessa Universidade, intitulado *Um Discurso sobre as Ciências* e inspirado nas filosofias pós-modernas; transformado em livro, o *Discurso* conheceu ampla circulação, não só em Portugal mas também no Brasil. A relativização do conhecimento científico foi aí exposta desta maneira: “A ciência moderna não é a única explicação possível da realidade e não há sequer qualquer razão científica para a considerar melhor que as explicações alternativas da metafísica, da astrologia da religião, da arte ou da poesia. A razão porque privilegiamos hoje uma forma de conhecimento assente na previsão e no controlo dos fenómenos nada tem de científico. É um juízo de valor” (SANTOS, 1988, 52). O autor, ao denunciar uma crise no “paradigma dominante” (uma expressão kuhniana), procurava uma aproximação da ciência àquilo a que chamava o senso comum, na linha das ideias relativistas (Feyerabend era naturalmente referido). Essa tese foi espraçada em *Introdução a Uma Ciência Pós-Moderna* e em *A Crítica da Razão Indolente: contra o Desperdício da Experiência*, duas obras de maior fôlego. Embora com algum atraso, as afirmações de Sousa Santos originaram algumas reações, em particular de dois livros do físico e divulgador de ciência António Manuel Baptista, *O Discurso Pós-Moderno contra a*

*Ciência. Obscurantismo e Irresponsabilidade e Crítica da Razão Ausente.* Na primeira dessas obras, António Manuel Baptista considerava *O Discurso sobre as Ciências* um “Discurso contra a Ciência”, interrogando-se com espanto: “Mas tem [Boaventura de Sousa Santos] sérias dúvidas de que as explicações científicas dos fenómenos naturais não são *melhores* do que as da metafísica, da astrologia, da religião, da arte ou da poesia? Como é possível escrever isso nos nossos dias?” (BAPTISTA, 2002, 81). Sousa Santos viu-se obrigado a responder na praça pública, tendo, para além de acusar o seu antagonista de proferir insultos, trocado com ele alguns argumentos em jornais nacionais de grande circulação. Mais tarde o professor de Coimbra organizou um espesso volume coletivo em que procurava, por meio de convites dirigidos a vários autores, não só reapreciar a sua *Introdução a Uma Ciência Pós-Moderna*, mas também discutir a natureza e os limites da ciência. O título – bastante original – que escolheu para esse volume foi *Conhecimento Prudente para Uma Vida Decente: Um Discurso sobre as Ciências Revisitado*. Alguns cientistas, como o físico Jorge Dias de Deus, do Instituto Superior Técnico, também tomaram posição sobre esta “guerra das ciências” em português. Em *Da Crítica da Ciência à Negação da Ciência*, embora admitindo como salutar a crítica da ciência, Jorge Dias de Deus chamou a atenção para alguns equívocos dos autores pós-modernos no que respeita à apreciação da ciência, para concluir referindo os limites e a confiança no conhecimento científico: “Portanto, a ciência não deve, e nem pode, prometer futuros radiosos, sejam estes terrestres ou celestiais. Como todas as coisas humanas, o conhecimento que a ciência produz é falível e perecível. Mas, nem por isso a ciência deixa de ser um impressionante movimento de libertação do espírito e de constituir uma



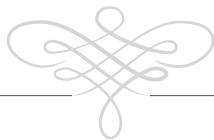
D.R.

Boaventura de Sousa Santos (n. 1940).

valiosa componente da cultura humana” (DEUS, 2003, 115).

Essa polémica portuguesa em torno da ciência e da sua justificação não era mais do que uma réplica, um pouco tardia, da “guerra das ciências” que tinha tido lugar nos anos 90 do século anterior, nomeadamente a partir do chamado Caso Sokal, do nome do físico norte-americano Alan Sokal, que em 1996 conseguiu publicar um embuste na revista *Social Text*, apresentando textos culturais pós-modernos. Os editores desta revista consideraram digno de publicação um arrazoado sem sentido, intitulado “Uma transgressão de fronteiras: em direcção a uma hermenêutica transformativa da gravidade quântica”, que usava de forma inadequada e absurda uma variedade de termos da ciência (curiosamente, Boaventura de Sousa Santos era citado nesse artigo). A paródia foi revelada pelo autor após a publicação do artigo, quando já vários comentadores tinham apreciado o texto, tomando-o por sério. Este caso provocou uma enorme polémica intelectual, dando ensejo ao surgimento de numerosos artigos e livros. Os ecos dessa discussão chegaram a Portugal ainda antes dos livros de António Manuel Baptista, com a publicação, em 1999, de *Imposturas Intelectuais*, da autoria de Sokal e de outro físico, o belga





Jean Bricmont, que contém em apêndice o artigo publicado na *Social Text*.

No início do séc. XXI, assente a poeira da “guerra das ciências”, pode dizer-se que as ideias relativistas deixaram de ser tão atrativas como foram no passado, tanto no mundo como em Portugal. As ideias pós-modernas, tal como foram apresentadas, *e.g.*, por Jacques Derrida (designadamente na sua frase “tout le text est un hors-text”, querendo significar que um texto valia tanto como qualquer interpretação que dele se pudesse fazer), deixaram de estar tão na moda nos Estados Unidos e, por arasto, na cultura ocidental.

**Bibliog.:** BAPTISTA, António Manuel, *O Discurso Pós-Moderno contra a Ciência. Obscurantismo e Irresponsabilidade*, Lisboa, Gradiva, 2002; *Id.*, *Crítica da Razão Ausente*, Lisboa, Gradiva, 2004; DEUS, Jorge Dias de, *Da Crítica da Ciência à Negação da Ciência*, Lisboa, Gradiva, 2003; FEYERABEND, Paul, *Adeus à Razão*, Lisboa, Edições 70, 1991; FIOLHAIS, Carlos (coord.), *Einstein entre Nós*, Coimbra, Imprensa da Universidade, 2005; POPPER, Karl, *Conjecturas e Refutações: o Desenvolvimento do Conhecimento Científico*, Coimbra, Almedina, 2003; RORTY, Richard, *A Filosofia e o Espelho da Natureza*, Lisboa, Dom Quixote, 1988; SANTOS, Boaventura de Sousa, *Um Discurso sobre as Ciências*, 2.<sup>a</sup> ed., Porto, Afrontamento, 1988; *Id.*, *Introdução a Uma Ciência Pós-Moderna*, Porto, Afrontamento, 1989; *Id.*, *A Crítica da Razão Indolente: contra o Desperdício da Experiência*, Porto, Afrontamento, 2000; *Id.*, *Conhecimento Prudente para Uma Vida Decente: Um Discurso sobre as Ciências Revisitado*, Porto, Afrontamento, 2003; SOKAL, Alan, e BRICMONT, Jean, *Imposturas Intelectuais*, Lisboa, Gradiva, 1999.

CARLOS FIOLHAIS

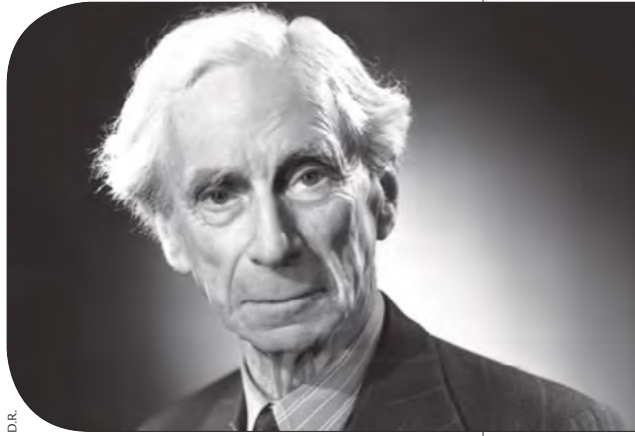


## Antirreligiosismo

A análise da cultura dos tempos modernos e da época contemporânea mostra que a interpretação do fenómeno religioso se constituiu muitas vezes de maneira conflituosa e enredada em tensões teológico-políticas, e marcada por movimentos heréticos e reformistas. São diversas as razões invocadas para sustentar críticas, tensões, desconfianças, ataques e a oposição sistemática e devastadora com que as instituições religiosas foram e continuam a ser visadas pela moderna mentalidade secular. Ciência, racionalidade, liberdade, tolerância, autonomia e prazer são apenas algumas das muitas motivações alegadas, nos mais diversos contextos e épocas, para fundamentar a contestação ao fenómeno religioso e à sua influência na vida social e política. Reteremos alguns desses fundamentos e apontaremos os protagonistas mais representativos que, baseando-se neles, elaboraram doutrinas e construíram cenários de confronto que sistematizam o polemismo e a rejeição tanto da experiência religiosa, como das instituições que a reivindicam como sua razão de ser. Antes de prosseguir, registamos a distinção entre antirreligiosismo e irreligiosismo. Enquanto na antirreligião prevalece o sentido radical de oposição combativa que visa a extinção das religiões, na irreligião declara-se o que seria apenas um dado historicamente verificável, a gradual dissolução das instituições religiosas. É neste sentido que se chega a admitir, não sem paradoxo, que “a irreligião [...] pode ser considerada como um grau superior da religião e da própria civilização” (GUYAU, 1890, xv).

Foi a grande irradiação cultural das críticas filosóficas de Karl Marx (1818-1883), Ludwig Feuerbach (1804-1872) e Friedrich Nietzsche (1844-1900) que, ao submeterem o fenómeno religioso à impiedosa desconstrução, o fizeram descer do céu da transcendência à terra, onde os homens constroem a história e participam no nascimento de deuses e religiões. Para uns será o ideal de perfeição, plenitude e felicidade, que o homem, frágil e insatisfeito com os seus limites, projeta fora e acima de si na figura da divindade. Para outros, a luta de classes é a lei da história, em que a consciência humana, em vez de procurar nas condições materiais da sociedade o motor da praxis de quem luta pela transformação do mundo, se refugia em Deus e espera da religião conforto e remédio para os seus males. Segundo outros ainda, a interiorização da culpa inculcada pelo pecado e o medo do castigo eterno, ao mesmo tempo que afastam o ser humano da experiência, exaltante e espontânea, da vida, subjagam-lhe a consciência, ao oprimi-la com práticas supersticiosas e códigos de comportamento religioso. Ilusão, alienação, medo, eis três títulos de antirreligiosismo postos a correr pelos filósofos que acabamos de referir e ainda persistentes na mentalidade contemporânea. A este quadro de suspeição contra a religião, devemos acrescentar a inevitável desconstrução psicanalítica a que Sigmund Freud (1856-1939) submeteu o fenómeno religioso, que, ao apresentá-lo como neurose obsessiva universal, o remeteu para o universo das ilusões.

O dealbar da ciência moderna trouxe um dos mais poderosos fatores de perturbação da religiosidade tradicional, pondo em causa, em nome da razão, a cosmovisão teocêntrica hegemónica na sociedade europeia medieval. Os progressos alcançados pelo conhecimento

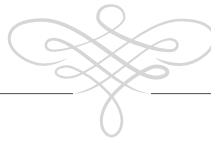


D.R.

**Bertrand Russell (1872-1970).**

científico nas diferentes áreas de saber geraram conquistas no campo das técnicas que, ao modificarem as condições de vida, melhorando-as de maneira gradual, reforçaram a confiança no poder da razão e a vontade de autonomia no governo da vida individual e coletiva. A ciência, vista às vezes como de conciliação difícil, ou até impossível, com a fé, com a revelação bíblica e os dogmas, passou a estar na origem de grandes ataques à legitimidade e aceitabilidade das crenças religiosas.

Relativamente às religiões e às crenças religiosas, Bertrand Russell (1872-1970) adota uma posição que, sintetizando argumentos já antigos, se constituiu em paradigma do antirreligiosismo de fundamentação científica. Segundo Russell, na origem das religiões está o medo em face das forças da natureza, de outros homens quando mais fortes e poderosos, e, ainda, da violência cega das próprias paixões. Mesmo que alguns benefícios a elas se possam dever, os prejuízos excedem largamente as vantagens. Russell entende também que na atitude religiosa prevalecem a cobardia e a resignação, ao fazer depender da vontade de Deus a superior condução dos acontecimentos



da história. Além disso, a obsessão criada pela necessidade de cumprir os deveres religiosos perturba a retidão do raciocínio, levando a não dar verdadeira importância ao que é mais urgente. Donde a firme rejeição de todas as religiões por Russell, que as considera falsas e nocivas, tanto para os indivíduos como para a coletividade. Falsas porque nenhum dos argumentos habitualmente invocados pela tradição escolástica e teológica resiste às leis da lógica e do conhecimento científico. Russell alega, além disso, que “o mal causado pelas religiões é de duas espécies; uma depende do gênero de crença que exige e outra dos dogmas particulares que a compõem” (RUSSELL, 1967, 8). Da crença ou fé requerida pela atitude religiosa só se pode esperar o fanatismo. Da aceitação das crenças resulta a sujeição da liberdade e do espírito crítico à imposição de dogmas e normas que, com frequência, se revelam socialmente nocivos. Daí a deformação da capacidade para avaliar de modo correto as situações, que o filósofo exemplifica com dois casos históricos. Quando a decadência do Império Romano anunciava a proximidade do colapso final, as autoridades eclesásticas preocuparam-se mais com a defesa da virgindade do que se esforçaram por evitar a queda do Império. Em pleno séc. XX, para muitos responsáveis da Igreja, foi mais importante a questão dos métodos de contraceção e de inseminação artificial do que garantir a paz no mundo, evitando uma guerra mundial de efeito devastador. Por isso, para Russell, as religiões em geral, e a cristã em particular, continuam a ser as inimigas principais da racionalidade da ciência e do progresso moral da civilização.

De semelhante teor polêmico são as divergências quanto ao significado e manifestação histórica do fenômeno cultural da irreligião. Modalidades radicais que se

consideram apoditicamente sustentadas, como sucede no pensamento contemporâneo de Richard Dawkins (n. 1941), Michel Onfray (n. 1959) e Raoul Vaneigem (n. 1934), coexistem com fórmulas em que o antirreligiosismo, embora fale de saída da religião, continua a mostrar interesse pelo religioso, o que é notório na reflexão filosófica e sociológica de Luc Ferry (n. 1951) e de Marcel Gauchet (n. 1946).

A posição antirreligiosa de Dawkins assenta na sua convicção militante da não existência de Deus. Como ateu de facto, a caminho de se tornar ateu convicto, *i.e.*, ateu que “sabe que Deus não existe” (DAWKINS, 2007, 78), baseia-se na refutação das cinco vias da tradição tomista e do argumento ontológico, e ainda na figuração de Deus como construção fantástica e absolutamente improvável. A refutação do argumento que fundamenta a existência de Deus na ideia de desígnio inteligente leva Dawkins a concluir que recorrer a esse princípio explicativo da complexidade das coisas, especialmente dos seres vivos, exigiria que esse princípio fosse igualmente explicado, gerando assim uma cadeia de regressões *ad infinitum*. Nada neste percurso antirreligioso traz verdadeira novidade, a não ser a perspectiva darwiniana em que inscreve a origem, natureza e sobrevivência do fenômeno religioso, e o cenário biológico em que, em sucessivos capítulos, o desfecho é o total descrédito de todas as crenças religiosas. Mas a existência social do fenômeno religioso postula uma explicação. Com esse propósito, defende a tese que faz da religião um “subproduto acidental – um tiro falhado de algo útil” (*Id.*, *Ibid.*, 231) na evolução biológica e cultural. Esse subproduto acaba por se propagar através de uma deriva cultural equivalente à deriva genética. À semelhança



dos genes, os memes, *i.e.*, as unidades de memória cultural, explicam o processo evolutivo e multiplicador das formas diferenciadas do fenómeno religioso.

No *Tratado de Ateologia*, Michel Onfray pretende abrir caminho à superação efetiva daquilo a que chama clericalismo ateu. O livre-pensamento, que foi poder em França durante a Terceira República, continua a militar em pleno séc. XXI sob a forma de ateísmo cristão. Assim designa Onfray o ateísmo que, negando Deus, afirma a excelência da moral e dos valores cristãos. A esta posição, contraditória e inadmissível, deve, segundo ele, opor-se o ateísmo pós-moderno, *i.e.*, o ateísmo que elimina qualquer referência teológica, o ateísmo ateológico. Os objetivos visados pela ateologia são a desconstrução dos três monoteísmos – judaísmo, cristianismo, islamismo – e das teocracias. Só depois de desmontadas, em teoria e na prática, estas construções ideológicas, será possível encontrar as condições de uma ética pós-cristã em que o mundo não mais será um vale de lágrimas, nem será pecado sentir prazer, nem catástrofe experimentar a aventura de viver.

O ensaio de Raoul Vaneigem sobre a desumanidade da religião acrescenta a outros tipos de antirreligiosismo algumas notas que merecem atenção. Ao mesmo tempo que professa um antirreligiosismo radical e impenitente, dedica algumas linhas a “examinar o que em nós subsiste de comportamentos religiosos” (VANEIGEM, 2000, 15). Reconhece, além disso, a existência de crentes que se comportam com mais generosidade, ternura, vitalidade e compreensão do que numerosos revolucionários militantemente antirreligiosos e sublinha as contradições de ideólogos empenhados na luta contra a instituição religiosa. Pergunta, por exemplo, “que pensar de um Voltaire que trava justo combate contra a

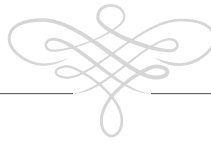


D.R.

Raoul Vaneigem (n. 1934).

intolerância anticlerical, mas que recebe juro de uma companhia cujo negócio é o trato de escravos africanos?” (*Id., Ibid.*, 16). Afirma ainda, repetidamente, que não devemos esperar que seja a repressão e violência contra as religiões a libertar a sociedade da desumanidade fundamental das doutrinas e organizações religiosas. Essa libertação virá quando se estabelecer uma “nova aliança” que seja “reconciliação do indivíduo concreto com a sua natureza de ser vivo e perfectível” (*Id., Ibid.*, 185). Só a vontade de viver, despida de miragens míticas e promessas de paraísos celestes, e emancipada da economia capitalista, pode restituir ao ser humano as condições que lhe garantem a satisfação da natural aspiração à felicidade neste mundo.

O processo moderno de laicização da vida social, política e cultural saldou-se pelo enfraquecimento da presença da religião nas dinâmicas da sociedade contemporânea e acarretou a experiência assinalada por Max Weber (1864-1920) como desencantamento (*Entzauberung*) do mundo. Assistiu-se, de facto, ao gradual emergir de uma mundividência em que a tradicional impregnação religiosa,

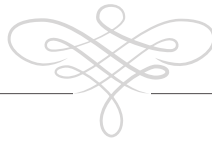


tanto da vida pública como da vida privada, se dissipou a benefício da reivindicada autonomia e autarcia do homem. Podemos perguntar se a religião, que entretanto desaparecia do espaço público, ia sendo também obliterada na consciência dos indivíduos. É precisamente na resposta a esta questão que as propostas de Luc Ferry e Marcel Gauchet se encontram e divergem. Encontram-se, porque reconhecem ambos que noções e valores próprios do código religioso tradicional estão agora vertidos no humanismo laico, território da nova transcendência e vínculo da cultura do mundo ocidental. Divergem, porém, porque enquanto Luc Ferry se mostra recetivo à conceção do humanismo contemporâneo como humanismo do homem-Deus, Marcel Gauchet lhe contrapõe simplesmente o humanismo do homem sem Deus. O primeiro pode anunciar a verdadeira religião como algo em aberto diante de nós, perfilando-se como horizonte ainda a descobrir. Gauchet, pelo contrário, vê o processo de enfraquecimento do vínculo religioso como fatal e irreversível. O transcendente subsiste, mas configurado agora como absoluto terrestre vazado em formas que ainda não se encontram identificadas.

Em *A Loucura de Deus*, de Peter Sloterdijk (n. 1947), as religiões monoteístas descem do plano teológico da transcendência para o terreno da ciência das civilizações, no qual se procura determinar a origem da experiência do transcendente e do Deus único. Para essa indagação são convocados os contributos das ciências humanas e sociais e, em particular, a psicologia “timótica”, tida pelo autor como apropriada para dar conta das potencialidades polemológicas dos monoteísmos. O termo “thymos” designa, na antropologia grega, “o centro de excitação dos impulsos da psique reves-

tindo a forma da ambição, com laivos de orgulho” (SLOTERDIJK, 2009, 29). Abraão, pai do monoteísmo abraâmico, ao colocar Deus, o Altíssimo, acima das divindades a que prestam culto os povos vizinhos, afasta estas divindades e confere ao Altíssimo o estatuto de Deus único. Deste modo, fica patente que a afirmação monoteísta na história das religiões resulta de uma competição em que há partes em conflito à procura de hegemonia. A defesa intransigente de Deus único faz-se acompanhar da mais inexorável violência que não recua perante a decisão de exterminar os infiéis. É o que podemos ver na celebração idolátrica do bezerro de ouro contra a qual reage a cólera monoteísta de Moisés, ao ordenar o homicídio dos infratores: “mate cada um a seu irmão, a seu amigo e a seu vizinho” (Ex 32, 27). A morte dos idólatras, mesmo que sejam os seres mais próximos, tem o valor de sacrifício oferecido pelos fiéis como desagravo pela ofensa grave contra o Deus único e como selo da aliança com o povo de Israel.

O monoteísmo cristão desprende-se do judaísmo pondo em causa o carácter étnico da aliança do Deus único com o povo único. Na sua missão universalista, Paulo de Tarso assume a constituição do novo Israel, em que a fé e o batismo abrem a todos os povos sem distinção, sejam gregos ou judeus, escravos ou homens livres, homens ou mulheres, a pertença ao mesmo povo de Deus da Nova Aliança. Com o aparecimento do monoteísmo islâmico, há o retorno ao passado de guerra contra os ídolos dos politeísmos empreendido pelo povo hebreu. Para o islão, é abominável o judaísmo, que ele acusa de hipocrisia por não ter escutado e tomado a sério as proclamações e invetivas dos profetas. Quanto ao cristianismo, reprova-o por ter falsificado o monoteísmo, ao transformar



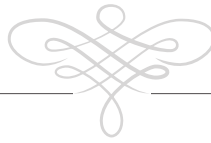
o profeta Jesus em filho de Deus, e por ainda agravar mais a falsidade com a teologia da Trindade. Em suma, “se o reforço monoteísta advindo em S. Paulo gerou a passagem do universalismo defensivo ao ofensivo, o reforço islâmico gerou o desenvolvimento do universalismo ofensivo que passou de uma forma de expansão missionária a uma forma de expansão político-militar” (SLOTERDIJK, 2009, 39). São defensivos os combates travados pelo monoteísmo judaico porque estão ao serviço da separação dos judeus relativamente aos outros povos. Visa assegurar por essa via a preservação do estatuto singular de povo eleito. Por sua vez, os monoteísmos cristão e islâmico, por força do expansionismo que a atividade missionária e proselitista promove, definem-se como universalismos ofensivos. Tanto nas cruzadas como na guerra santa, encontram-se expressões culminantes desse combate de expansionismo ofensivo.

A identificação do efeito monoteísta nas formas históricas, efeito que se reveste de violência exercida em nome do Deus único, e que cada uma das três religiões abraâmicas reivindica para si, desacredita, segundo análise de Sloterdijk, a eficácia esperada do diálogo inter-religioso. Com a *jihad* atual em mente, este autor acredita que “o código religioso serve exclusivamente para pôr em texto uma tensão existencial raivosa, ligada a condições sociais, e que exerce pressão para se descarregar. [...] O que parece ser uma nova questão religiosa é, na realidade, a repetição da questão social ao nível de uma biopolítica global” (*Id.*, *Ibid.*, 138). O devir cheio de conflitos do fenómeno religioso surge, nesta leitura da história natural dos monoteísmos, como revelador do enredo demasiado humano que envolve a transcendência do Deus único. Aos desencantados com

o mundo dos monoteísmos, mas com grande abertura para a ética da ciência universal da civilização, resta como tarefa o longo caminho da educação para os direitos humanos.

Nesta travessia sumária de algumas modalidades de oposição ao fenómeno religioso, devemos ainda acrescentar dois tipos muito particulares de antirreligiosismo, a chamada religião natural e o antirreligiosismo de raiz protestante. Da longa história da religião natural, que remonta pelo menos ao estoicismo antigo, decorre a conclusão que faz dela uma espécie de religiosidade estranha, distanciada, que se afirma de maneira crítica em relação às religiões socialmente instituídas. Das muitas peculiaridades que a religião natural mostrou em diferentes épocas e na reflexão de quantos a ela se referem, ressaltam algumas características comuns a todas as formulações. A aceitação da existência de Deus e a presença do bem e do mal moral no mundo constituem o máximo denominador comum das suas mais variadas manifestações. Por outro lado, o conceito de revelação divina ou é simplesmente negado como sucede no deísmo, ou mantido em suspenso, sem ser rejeitado nem claramente afirmado como acontece nos teísmos. Além disso, a racionalização do sentido religioso produzida no âmbito da especulação filosófica afasta a esfera da religião natural das chamadas religiões positivas. E é, acima de tudo, a estas que se opõe o antirreligiosismo, ou mais apropriadamente o irreligiosismo. Como no final do séc. XIX foi lembrado, “uma religião sem mitos, sem dogmas, sem culto nem ritos, é tão só a religião natural, coisa algo bastarda que acaba por se resolver em hipóteses metafísicas” (GUYAU, 1890, XIII).

A filosofia da linguagem, a filosofia analítica e o incremento das ciências da



linguagem criaram ao discurso religioso e aos termos em que ele se enuncia exigências na determinação do sentido que, em casos extremos, se traduziu em “ateísmo semântico”. (ANTISERI, 1970, 16-17). Para Rudolf Carnap (1891-1970) e os neopositivistas do Círculo de Viena, o discurso teológico consta de pseudo-conceitos expressos por termos destituídos de sentido em virtude de não obedecerem às regras da significação, nomeadamente à regra de verificação empírica. Esta filosofia unilateral e redutora começou a ser ultrapassada por Wittgenstein (1889-1951), que procura a significação dos termos no uso que deles fazemos e não na sua verificabilidade. Além disso, é abandonada a pretensão da linguagem unificada e universal do programa neopositivista e introduzida a teoria dos jogos de linguagem. Abriam-se, assim, novas pistas ao estudo do discurso religioso, acompanhadas de renovada complexidade. A tarefa foi executada em contexto anglo-saxónico, onde floresceu uma teologia radical ou da morte de Deus na qual participaram representantes da teologia protestante. Entre estes, Paul van Buren (1924-1998), que, perante o contexto civilizacional contemporâneo no qual a ideia de um Deus transcendente se tornou irrelevante, começou a orientar a atenção para a pessoa de Cristo, dela fazendo tema central da reflexão teológica. Nesta reflexão, os enunciados deixam de ser cognitivos, como pretendiam ser os da teologia tradicional, e passam a exprimir os aspetos humano, histórico e ético do homem Jesus de Nazaré e do evangelho. No mundo secular e pós-cristão, resta apenas a fé no homem vivida à imagem da liberdade, contagiante e libertadora, do modelo que é Jesus. No antirreligiosismo de alguma teologia protestante, como sublinha José Luis Aranguren (1909-1996)

“‘religião’ significa o intento do homem de se elevar com as suas próprias forças, mediante os seus próprios méritos (pe-lagianismo que oculta muitas vezes o seu próprio nome), até Deus; [...] A ‘religião’ opõe-se assim à ‘fé’ tal como a ‘obra’ do homem [se opõe] ao ‘dom’ de Deus” (ARANGUREN, 1971, 128). A tematização antirreligiosa baseada no princípio da *sola fides* conheceu, no séc. xx, considerável visibilidade graças à reputação de teólogos como Karl Barth (1886-1968), Rudolf Bultmann (1884-1976), Dietrich Bonhöffer (1906-1945), Paul Tillich (1886-1965), John Robinson (1919-1983), Harvey Cox (n. 1929) e outros. Com matizes teológicos muito diversos e diferentes graus de radicalidade, estes autores inscrevem-se numa leitura secular da experiência religiosa que, na sociedade contemporânea, reconhece a existência de lugar para a fé, mas não para a religião.

**Bibliog.:** ANTISERI, Dario, *Foi sans Métaphysique ni Théologie*, Paris, Cerf, 1970; ARANGUREN, José Luís, *A Crise do Catolicismo*, Coimbra, Almedina, 1971; BACOT, Jean-Pierre, *Une Europe sans Religion dans Un Monde Religieux*, Paris, Cerf, 2013; DAWKINS, Richard, *A Desilusão de Deus*, Lisboa, Casa das Letras, 2007; FERRY, Luc, e GAUCHET, Marcel, *Le Religieux après la Religion*, Paris, Grasset, 2004; GUYAU, Jean-Marie, *L'Irréligion de l'Avenir. Étude Sociologique*, Paris, Félix Alcan, 1890; LAGRÉE, Jacqueline, *La Religion Naturelle*, Paris, PUF, 1991; ONFRAY, Michel, *Traité d'Athéologie*, Paris, Grasset, 2005; RUSSELL, Bertrand, *Porque não Sou Cristão e Outros Temas Afins*, Porto, Brasília Editora, 1967; SLOTERDIJK, Peter, *A Loucura de Deus. Do Combate dos Três Monoteísmos*, Lisboa, Relógio d'Água, 2009; VANEIGEM, Raoul, *De l'Inhumanité de la Religion*, Paris, Denoël, 2000; *Id. (dir.), L'Art de ne Croire en Rien suivi de Livre des Trois Imposteurs*, Paris, Rivages, 2002.

LUÍS MACHADO DE ABREU

## Antirrepublicanismo

O antirrepublicanismo foi uma paixão e é um conceito; a paixão morreu ou hibernou, analisaremos o conceito que é a um tempo filosófico e histórico. Só há antirrepublicanismo, porém, se houver república, tanto nos conceitos como na prática social – mas só invocaremos esta na medida em que esclareça aquela. Com efeito, o antirrepublicanismo é o inimigo da república, e a querela articula-se com a questão helénica do melhor regime político. Por isso, para compreendermos o antirrepublicanismo na teoria e na luta políticas, temos antes de compreender a república, ou pelo menos a república cujos antis conhecemos.

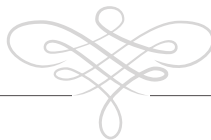
A “república” contemporânea tem um sentido diferente do que lhe era dado até à Revolução Francesa. Com efeito, a etimologia da palavra “república” é enganadora, pelo que devemos começar por ela. Os romanos usavam a designação *res publica* – a coisa pública, em tradução literal – como sinónimo do que a Grécia clássica tinha identificado como *politeia*, a organização da *polis*, a cidade-Estado, a organização política civilizada, que hoje designaríamos por Estado democrático de direito. Na Antiguidade clássica, a *res publica* é a organização política justa, ao passo que a nossa república é uma forma de Estado; para Aristóteles e Cícero, a forma de Estado era situada no paradigma do número dos detentores do que mais tarde foi chamado soberania, cruzado com a justiça do seu funcionamento; daí resultavam três formas de Estado justas: a monarquia, a aristocracia, e a democracia. Estas três formas puras, ou duas delas,

podiam misturar-se, gerando um regime misto, também justo. O regime é reto, ou justo, quando o poder é exercido para o bem de todos. Nos termos pós-kantianos, os regimes retos são autónomos, sendo os magistrados, entre os quais o rei, simples executantes dos interesses do conjunto da *polis*; os regimes injustos – a tirania, a oligarquia e a demagogia – são heterónomos, pois atuam em nome dos interesses próprios dos governantes, diferentes dos dos governados.

Em 1748, Montesquieu ainda usa a palavra “república” no sentido clássico: “Quando numa república o povo como corpo tem a potência soberana, há uma democracia. Quando a potência soberana está nas mãos de uma parte do povo, existe uma aristocracia” (MONTESQUIEU, 1892, II). A república é então a forma de governo de uma organização política justa. A monarquia é uma forma de república. Eis o primeiro sentido cronológico do conceito, que designaremos por “república1”. Este sentido não gera antis.

A definição de Montesquieu contém implícita uma característica muito significativa: a república não está necessariamente dotada de um rei, e, portanto, de um rei hereditário. Daqui emerge o segundo sentido de república: é uma forma de governo cujos poderes são exercidos por magistrados escolhidos pelos eleitores, como era, ou se imagina ter sido, o caso das cidades-Estado de Roma e da Grécia clássicas, pois a sorte como método de escolha de governantes quase desapareceu no Estado moderno. Este segundo conceito de república, a “república2”, crucial na Revolução Francesa, será depois desprezado pela teoria política e valorizado pela luta política.

Daqui decorre o terceiro conceito de república, uma forma de organização política de um território dotada apenas de magistrados eletivos, como no caso



Oliver Cromwell (1599-1658).

da “república2”, que por ser contratual não depende de uma etnia, nem de nenhuma outra singularidade social, e, por isso, pode administrar um território menor do que um reino, como os cantões suíços, ou maior do que um império, como no caso dos Estados Unidos, país cujo nome oficial não contém uma referência concreta à América, pelo que beneficia potencialmente de condições para associar todas as nações da terra, *i.e.*, para ser a organização política da humanidade.

A república contemporânea, como forma de Estado, nasce da Revolução Liberal; mas tece com ela uma relação apenas accidental. Com efeito, em Inglaterra, a Revolução Liberal arrancara com a república autocrática (1640-1660) de Oliver Cromwell, e só estabilizara na Revolução Gloriosa (1688), uma monarquia assente no compromisso de os reis reinarem sem governar. Também a Revolução Francesa começa por ser monárquica, e monárquica foi a sua primeira Constituição, a de 1791, que dava mesmo ao rei

um veto suspensivo sobre as leis votadas na Assembleia eleita (cap. III, sec. III). Se o Rei Luís XVI não tivesse sido apanhado em Varennes, a 20-21 de junho de 1791, em flagrante delito de fuga, acreditando assim a versão da traição e obrigando ao estabelecimento da república, a Revolução Francesa teria continuado monárquica como a sua colega britânica. Apesar da traição de Luís XVI, a república só é proclamada em setembro de 1792, depois de a guerra ter radicalizado a Revolução.

Esta tese é provada *a contrario* por Jean-Jacques Rousseau, o filósofo da Revolução Francesa, ter perfilhado antes dela a noção clássica de república: “Qualquer governo regido pela lei” (*Du Contrat Social*, liv. II, cap. VI). O desenrolar da Revolução, e não a filosofia, instituiu o regime republicano. Os Estados Unidos nasceram como república (1776), mas esta característica, influente na América ao sul do rio Grande, não impressionou as potências europeias, que viam a independência das possessões americanas como um momento de rivalidade colonial, que lhes interessava apenas por afetar o equilíbrio do poder no Velho Continente; por isso a França monárquica apoiou pelas armas a independência dos Estados Unidos republicanos, que lhe interessava pois enfraquecia a sua rival britânica.

Antes da Revolução Americana, as repúblicas existentes eram pequenas cidades-Estado, e, por isso, no mercado do governo ideal, a república não competia com a monarquia; não só no plano da ação, mas também no da teoria, pois era desconhecida a representação pelo mandato-delegação, razão pela qual a unanimidade da doutrina política acreditava que os Estados grandes tinham de ser monarquias. As repúblicas do medioevo nos Países Baixos, na Itália, nas cidades eleitoras do Sacro Império Romano-Germânico e nos cantões suíços eram então





Rei Luís XVI (1754-1793).

mais assemelhadas a municípios poderosos, como o de Lisboa, do que ao grande Estado-nação, que começara então a formar-se.

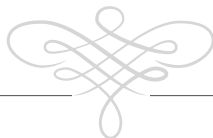
O antirrepublicanismo é múltiplo: persiste o legitimista, para o qual o novo regime nunca será de direito pois nasceu sem ele (os posteriores, de algum modo, aceitam a Revolução); surge o monárquico liberal, para o qual o rei é o melhor garante das liberdades individuais; mantém-se o napoleónico, que salientará as vantagens do imperador plebiscitado e semiautoritário (sociais por ele ser um pai, e políticas por o Estado ter uma só cabeça); renova-se o anarquista, quando Pierre-Joseph Proudhon escreve como última frase do seu influente *Idée Générale de la Révolution au XIX<sup>e</sup> Siècle* “a revolução está acima da República”, porque só a aceita se ela for “o regime dos contratos, substituído ao regime das leis” (PROUDHON, 1851, 216); sucedem-se-lhes autoritários, fascista, nazi e comunista, que consideram a república uma forma de Estado contra a nação, o *Volk* ou o proleta-

riado, e que convergem com o legitimismo na recusa do Estado liberal nascido da Revolução Francesa.

Estes antirrepublicanismos mergulham as suas raízes na identidade república-Revolução, e é por isso que a república “aparece como um regime de exceção, ligado à guerra e comprometido pelo terror” (NORA, 1992, 401). É também por isso que são violentos. O primeiro aspeto desta violência é atribuir à conspiração a origem da Revolução. Logo em 1798, o P.<sup>o</sup> Barruel publicou a famosa *Mémoire pour Servir à l’Histoire du Jacobinisme*, na qual garantia que, na Revolução Francesa, tudo tinha sido previsto, meditado e combinado, incluindo os piores crimes. A república tem uma origem tão conspiratória como a sua mãe Revolução. A conspiração era por necessidade obra de uma sociedade secreta – a qual o antirrepublicanismo em breve identificaria com a maçonaria. Assim, a república é o mal e o mal são os outros; por isso, a república será vista também como obra de judeus. Portanto, para derrubar a república, a conspiração e o golpe de força parecem lícitos a muitos. Por tudo isso, na Europa, a república penará para forjar um consenso nacional; em França, só o terá conseguido depois da Primeira Guerra Mundial. Nas Américas, a “república?” não gerou anticorpos.

Distinguiremos três tipos de antirrepublicanismo: o estatal, o católico e o teórico. E resumiremos a sua genealogia, e não a sua história. O antirrepublicanismo estatal, que provocou paixões mais generalizadas, centra-se no Estado e consiste na “questão do regime”, que é a oposição doutrinal monarquia-república. A república emerge como a herdeira da Revolução (Francesa), e é nessa medida que granjeia inimigos; os primeiros contrarrevolucionários franceses declaram a república ilegítima, por a organização





política ser régia pela natureza imutável da organização política. O antirrepublicanismo nasce, pois, como uma variante da contrarrevolução, e só mais tarde se torna um conceito técnico do direito constitucional e da sociologia política.

O antirrepublicanismo católico está mais próximo do filosófico do que do estatal; resultou de a Santa Sé nunca se ter reconciliado por completo com a Revolução Francesa; apesar da concordata napoleônica, o Vaticano aceitava a república como uma mera situação de facto. No séc. XIX, o monarquismo dos católicos franceses era de tal modo generalizado, que preferiam combater a república a defender o catolicismo. Por isso, tem que ser o Papa Leão XIII a impor-lhes em 1892 o *ralliement* (a adesão) à República Francesa; esta imposição será renovada em 1926.

Estas motivações estatais do catolicismo eram fundamentadas numa eclesiologia centrada no poder pessoal do Papa, considerado representante de um Deus régio, e numa interpretação da filosofia política de S. Tomás de Aquino que lhe punha na boca a apologia da monarquia. Charles Maurras perfilhou o neotomismo como doutrina oficial da Action Française e anexou o Aquinatense: com os de Aristóteles, os seus ensinamentos “recomeçariam a civilizar a nossa Europa” (HUGUENIN, 2011, 363). Para a melhor doutrina, à época minoritária entre os católicos, o Aquinatense não estaria mais próximo da monarquia de Maurras do que da Constituição republicana dos Estados Unidos.

A filosofia política do tomismo é marginal à problemática central do antirrepublicanismo filosófico. Esta situa-se na afirmação do primado da organização política sobre a vontade individual dos reformadores; ao voluntarismo republicano, o antirrepublicanismo de Joseph de Maistre e de Louis de Bonald opõe as leis inelutáveis do que será mais tarde a



Pierre-Joseph Proudhon (1809-1865).

ciência social. Retomando uma expressão de Friedrich Nietzsche, Zeev Sternhell identificou uma discutível tradição dos anti-Luzes, que remontaria a Giambattista Vico, a Johann Gottfried von Herder e a Edmund Burke, situando no historicismo o cerne dessa “modernidade irracionalista” que desde o séc. XVIII combateria o racionalismo individualista e liberal do Iluminismo (STERNHELL, 2010, 39). O primeiro fundamento filosófico do antirrepublicanismo é a visão da organização social como novo deus, um leviatã, na metáfora de Hobbes; o historicismo é uma concretização do sociologismo. Na realidade, o antirrepublicanismo católico é um antiliberalismo, e, por essa via, é um tradicionalismo, um conceito que engloba o legitimismo.

O antimaçonismo oferecia ao antirrepublicanismo uma vantagem estratégica: no *Sílabo dos Erros* (1864), o Papa Pio IX não mencionara a república mas condenara as associações secretas. Ora, os inimigos da maçonaria acusavam-na de



Charles Maurras (1868-1952).

integrar esta categoria, o que ela, aliás, recusava, declarando-se “discreta”. O antimacaronismo aliava os católicos aos não católicos antirrepublicanos.

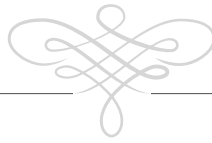
O antirrepublicanismo filosófico põe em evidência outro elemento do antirrepublicanismo: a defesa do singular contra o universal. Tal como o tomismo, mas de outro modo, o Iluminismo recusava a singularidade e o concreto em benefício da universalidade, e, portanto, tinha de recusar as monarquias europeias, por natureza históricas, e, por isso, singulares; se não as recusasse, alimentava com elas uma relação tensa; aceitava-as, porém, quando o rei punha o seu poder ao serviço das Luzes: Voltaire, cartearando-se com o Rei da Prússia, é talvez o melhor símbolo da adesão do Iluminismo continental à monarquia absoluta e iluminada. Mas só a aceitava na medida dessa iluminação, que lhe permitia vencer os inconvenientes da singularidade. A síntese do Iluminismo com o positivismo de Littré dará mais tarde uma dimensão finalista

ao republicanismo, que aparece como o fim da história. O antirrepublicanismo considerava a monarquia mais capaz de evitar os perigos da democracia do que a república.

Num certo sentido, a luta estatal que teve lugar no continente europeu da Revolução Francesa à Segunda Guerra Mundial é dominada pela “questão do regime”, e, portanto, pelos antirrepublicanismos e pelos antimonarquismos. Vejamos alguns episódios dessa luta.

No final do séc. XIX, só pouco a pouco a república se firma em França, graças a um programa mais civilizacional (Lei do Divórcio, laicização da escola pública, etc.) do que estatal, pois, no plano institucional, essa Terceira República identifica-se com o parlamentarismo de Assembleia; aliás, a república nunca conquistou uma “verdadeira unanimidade” da opinião pública (NORA, 1992, 411). Com efeito, boa parte dos Franceses continuaram antirrepublicanos, e entre as duas Grandes Guerras apoiaram a monarquia liberal ou o “nacionalismo integral” de Charles Maurras, monárquico, antirrepublicano, antimacaronico e antisemita. Nos anos de 1930, a sua Action Française elogiou a aliança com a Alemanha nacional-socialista e com a Itália fascista, e apoiou o État Français do Mar. Philippe Pétain, que, sem ser monarquia, se recusou a ser república e retomou os inimigos tradicionais de boa parte do antirrepublicanismo autoritário: o parlamentarismo, os partidos políticos, os judeus, os maçons.

A situação francesa é modelar para os Estados da Europa latina e a portuguesa é comparável com ela. A Revolução Liberal portuguesa não nasceu republicana em 1640, mesmo quando “uma parte da assembleia dos conspiradores [os 40 restauradores] se inclinava para o governo republicano, muito semelhante ao da Holanda” (VERTOT, 1734, 44). A Revolução



de 1820 foi monárquica. O nexó entre a Revolução Liberal e o republicanismo será profundo em Portugal, mas, tal como em França, é acidental. Talvez por isso, a geração de 70, autora das Conferências do Casino, foi antirrepublicana, e talvez monárquica; Teófilo Braga foi o seu único republicano militante. Antero do Quental só foi republicano na primeira mocidade; mais maduro, a 2 de fevereiro de 1873, escrevendo na sua revista *Pensamento Social* sobre a república em Espanha, um acontecimento traumático para os Portugueses, considerou-a apenas “uma experiência empírica”, recusando-a “se não for mais do que a continuação da monarquia com outro nome” (CARREIRO, 1948, I, 340 e 448). Nas cartas aos amigos, Antero foi cáustico sobre os republicanos: em abril de 1873, informava J. P. Oliveira Martins que tinha “ultimamente visitado” centros republicanos onde encontrara “ilusões senis” e “frase velhas”, mas nem “um homem nem uma ideia”; como Martins tivesse anunciado que aceitava uma candidatura a deputado socialista pelo Porto, prevenia-o contra os republicanos, seus rivais eleitorais: eram “uma raça pérfida” (*Id., Ibid.*, 340).

Terá Eça de Queirós passado da revolução proletária à monarquia liberal? Vejamos o que ele escreveu e publicou sobre a república e os republicanos. A 25 de fevereiro de 1878, Eça enviou de Newcastle uma carta a Joaquim de Araújo onde afirmava que em Portugal a república seria “uma balbúrdia sanguinolenta” (QUEIRÓS, 1928, 33). Logo a seguir ao Ultimato de 1890, num texto anónimo da *Revista de Portugal*, de início atribuído a J. P. Oliveira Martins, Eça previu três regimes futuros para Portugal, pois “a nação perdeu totalmente a fé no parlamentarismo”: autocracia militar, “concentração de força na Coroa” e república, que “seria a confusão, a anarquia, a bancarrota” (*Id.*,

1890). No seu romance *A Capital*, na célebre cena da sessão do centro republicano, Eça apresentou os participantes como ingénuos e ignorantes, ou invejosos e medíocres, todos desprovidos de uma ideia positiva para Portugal.

Abonando-se nas frases anteriores, alguma propaganda monárquica apresentou Antero e Eça como inimigos da república. Sê-lo-iam? Antero nunca vacilou no republicanismo teórico, sobre o qual Eça evitou definir-se. Ambos criticam os republicanos, e não a república, e, mesmo assim, só em privado. As declarações são quase todas proferidas na sequência da sangrenta Comuna de Paris e da violenta Primeira República espanhola. A “balbúrdia sanguinolenta” é da vaga da Comuna revolucionária, que ambos os nossos revolucionários condenavam em privado e poupavam em público. Eça insere esta expressão num estudo sobre Ramalho Ortigão, a quem a atribui, pois escreve em discurso indireto livre; pede por ela “desculpa à nobreza e ao povo” e esclarece que o “dever do artista” o obriga a interessar-se pelos políticos apenas enquanto tipos sociais, “todos igualmente explicáveis, todos igualmente interessantes”; pensava, por certo, na referida cena de *A Capital*. Eça não só enjeitava a autoria moral da frase, como a escrevera numa missiva datada de 25 de fevereiro de 1878, quando a recordação sangrenta da Comuna de Paris ainda estava viva (QUEIRÓS, 1928, 48). *A Capital* é dessa série influenciada pela Comuna e parece romancear a frase de Antero sobre os centros republicanos; foi escrita a partir de 1877, embora só publicada em 1925, já depois de ter sido retocada pelo filho, José Maria; um especialista em Eça assinalou como origem dessa cena outras de Honoré de Balzac, e classificou a sua “intenção” de “escarninha”, mas não de antirrepublicana (MARTINS, 1967, 314). Escrevendo duas décadas depois sobre as violências



revolucionárias da Comuna, Eça teme que a república traga a Portugal a confusão e a bancarrota, mas não a sangueira.

A popularidade da frase “balbúrdia sanguinolenta” como sinónimo da república em Portugal sugere que o antirrepublicanismo se acentuou depois de proclamada a Primeira República. O Rei D. Manuel II afirmou até morrer a validade da Carta Constitucional, tendo a República Portuguesa por uma rebelião inconstitucional, apesar de o concerto internacional a reconhecer; até 1919, esta convicção ensimesmada autorizou-o a encorajar encapotadamente revoltas monárquicas armadas. O Integralismo Lusitano tocava alguns dos temas tradicionais do antirrepublicanismo autoritário: acusava a Primeira República de ser um regime desorganizador da nação, dominado pelos partidos políticos, pela maçonaria, pela plutocracia e pelos judeus. As repúblicas “como sistemas de governo” eram “máquinas de burocracia congestiva, em que as oligarquias, tanto partidárias como plutocráticas, asfixiam as livres iniciativas, não só dos indivíduos como da coletividade” (SARDINHA, 1929, 279); “ontem o liberalismo [da monarquia], agora a democracia [da Primeira República], não são senão as fachadas de um poder oculto que, no subsolo da política a manobra a seu belo prazer [...]. Tal poder é o da Maçonaria, inimiga desde sempre de tudo quanto seja para Portugal o renascimento das suas velhas qualidades de fé e de disciplina” (*Id.*, 1978, 64-65). A mítica identificação do judaísmo e da maçonaria é concretizada pelo Integralismo: “O maçonismo e a retórica do Progresso não são senão o sucedâneo da antiga aspiração messiânica do Judeu” (*Id.*, 1926, 21). O modernista Mário Saa produziu um antisemitismo republicano de igual brutalidade: ataca *A Invasão dos Judeus*, que teria ocorrido durante a Primeira República,

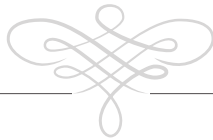
e publicou nesse livro as fotografias dos que assim qualificava, como prova visual de pertença genético-cultural. O estilo era o de Charles Maurras: intelectualismo verbalizado com violência.

Em meados dos anos de 1920, boa parte do antirrepublicanismo português era republicano, pois, a Primeira República traía as esperanças. Fora essa a atitude de Antero.

O Estado Novo firmara a natureza republicana do Estado, mas António de Oliveira Salazar, o seu mais duradouro chefe de Governo, abafou a “questão do regime”, que dividia a opinião conservadora, divisão que permitira a implantação e a sobrevivência da Primeira República. O Estado Novo não produziu antirrepublicanismo, embora perfilhasse alguns dos seus temas, como a crítica ao parlamentarismo, e preferisse uma república surda. O jornal *O Debate*, semanário da Causa Monárquica, procurava criticar as instituições republicanas, mas, por demérito próprio e mérito da censura administrativa prévia, não era brilhante nem acutilante.

Os católicos portugueses, tal como os franceses, oscilavam entre a sua fé e a da monarquia. Nos anos de 1930, o cardeal Cerejeira evitará também essa “questão do regime”, que dividira o catolicismo português e desautorizara os bispos.

Pode concluir-se que o antirrepublicanismo foi intenso, sobretudo nos países da Europa latina, no Brasil e na Argentina, mas não durou dois séculos. O seu fim ocorre com a Segunda Guerra Mundial, cujos vencedores integram repúblicas ou monarquias liberais e cujos derrotados agrupam os totalitarismos singularizantes, que se contavam entre os mais poderosos impulsionadores do antirrepublicanismo. Em Itália, a monarquia cai, em França, desaparece como ameaça estatal, e na Índia os rajás enfrentaram uma morte



a prazo, embora a monarquia subsista no Reino Unido, na Holanda, na Bélgica, nos países escandinavos, no Japão, na Tailândia, além de algumas monarquias árabes. Seria simplista atribuir o fim do antirrepublicanismo à derrota do totalitarismo nacional-socialista. Esse fim resulta do enfeixar de um conjunto de vetores a que devemos chamar secularização política. Enumeremos os principais: o aumento da instrução formal minava a durabilidade da governação heterónoma, o que facilitava a “república1”; excluídas as monarquias tradicionais contemporâneas, os países nascidos da descolonização raramente possuíam uma família real, facilitando a “república2”, o que mais acirrava o antirrepublicanismo estatal; na radiomensagem do Natal de 1944, o Papa Pio XII explicita a adesão do catolicismo à democracia, o que significava o fim da monarquia como regime preferencial para os católicos; a “república3” é facilitada pela multiplicação de organizações funcionais de cooperação internacional, como a União Internacional de Telecomunicações (1865), alargada a todas as funções estatais com as Nações Unidas (1945), organização cuja designação preter-republicana era a mesma da coligação vencedora da Segunda Guerra Mundial.

**Bibliog.:** BOUTHILLON, Fabrice, *L'illégitimité de la République*, Paris, Plon, 2005; CARLYLE, R. W., e CARLYLE, A. J., *A History of Mediaeval Political Theory in the West*, 2.<sup>a</sup> impressão, vol. VI, Edinburgh/London, William Blackwood & Sons, 1950; CARREIRO, José Bruno, *Antero de Quental. Subsídios para a Sua Biografia*, 2 vols., Ponta Delgada, Instituto Cultural de Ponta Delgada, 1948; CATROGA, Fernando, *Ensaio Republicano*, Lisboa, Fundação Francisco Manuel dos Santos, 2011; DENIS, Michel, “Que faire de la Révolution Française?”, in SIRI-NELLI, Jean-François (org.), *Histoire des Droites en France*, vol. 1, Paris, Gallimard, 2006,

pp. 13-88; FURET, François, e DENIS, Richet, *La Révolution Française*, Verviers, Marabout, 1979; HOOP, Jean-Marie d', “La France dans la Seconde Guerre Mondiale”, in DUBY, George (org.), *Histoire de la France*, Paris, Larousse, 1995, pp. 849ss.; HUGUENIN, François, *L'Action Française*, Paris, Perrin/Tempus, 2011; MARTINS, António Coimbra, *Ensaio Queirozianos*, Mem Martins, Europa-América, 1967; MATOS, Luís Salgado de, *O Estado de Ordens*, Lisboa, Imprensa de Ciências Sociais, 2004; *Id.*, *Como Evitar Golpes Militares*, Lisboa, Imprensa de Ciências Sociais, 2008; *Id.*, *A Separação do Estado e da Igreja*, Lisboa, Dom Quixote, 2011; MÓNICA, Maria Filomena, *Eça de Queirós*, Lisboa, Quetzal, 2001; MONTESQUIEU, *Esprit des Lois*; NORA, Pierre, “République”, in OZOUF, Mona (org.), *Dictionnaire Critique de la Révolution Française*, Paris, Flammarion, 1992, pp. 391-413; PIO IX, *Sílabo dos Erros*, 1864; PRÉLOT, Marcel, e LESCUYER, Georges, *Histoire des Idées Politiques*, 13.<sup>a</sup> ed., Paris, Dalloz, 1997; PROUDHON, Pierre-Joseph, *Idée Générale de la Révolution au XIX<sup>e</sup> Siècle*, Paris, Garnier Frères Libraires, 1851; QUEIRÓS, Eça de, “Novos factores da política portuguesa”, *Revista de Portugal*, vol. II, abr. 1890, pp. 526-541; *Id.*, *Notas Contemporâneas*, Porto, Lello e Irmão, 1928; *Id.*, *A Capital*, introd. José Maria Eça de Queirós, 9.<sup>a</sup> ed., Porto, Lello e Irmão, 1971; RIALS, Stephane, “La contre-révolution”, in ORY, Pascal (org.), *Nouvelle Histoire des Idées Politiques*, nova ed. rev. e aum., Paris, Hachette, 1987; ROUSSEAU, Jean-Jacques, *Du Contrat Social*; SAA, Mário, *A Invasão dos Judeus*, Lisboa, Libânio da Silva, 1925; SARDINHA, António, *Na Feira dos Mitos. Idéias & Factos*, Lisboa, Livraria Universal de Armando J. Tavares, 1926; *Id.*, *Purgatório das Ideias. Ensaio de Crítica*, Lisboa, Ferin, 1929; *Id.*, *Ao Ritmo da Ampulheta. Crítica & Doutrina*, 2.<sup>a</sup> ed., Lisboa, QP, 1978; STERNHELL, Zeev, *Les Anti-Lumières Une Tradition du XVIII<sup>e</sup> Siècle à la Guerre Froide*, ed. rev. e aum., Paris, Gallimard, 2010; VALETTE, Geneviève, e BOUILLON, Jacques, *Munich 1938*, Paris, Armand Colin, 1986; VERTOT, René Aubert, *Histoire des Révolutions de Portugal*, 4.<sup>a</sup> ed. rev., Haia, Henri Scheurleer, 1734.

LUÍS SALGADO DE MATOS



## Anti**r**restauracionismo

Se o confronto com as noções filosóficas de restauracionismo e antirrestauracionismo, aplicadas à situação estatal gerada no 1.º de Dezembro de 1640, representa um irrecusável desafio, nem por isso invalida a necessidade de se produzir a história do conceito de restauração, condição prévia para evitar o pecado do anacronismo: nasceu ele no 1.º de Dezembro de 1640? Se nasceu depois, quando? Qual o entendimento dessa noção? Só então será legítimo começarmos a apor-lhe um “ismo”. Mas, nesse caso, teremos de perguntar se o restauracionismo era uma corrente doutrinal, e se a organização social em causa (a do séc. XVII) admitia doutrinas políticas abstratas e militantes, como os “ismos” dos sécs. XIX e XX. De que sentido se reveste esse “ismo” que nos é proposto? Em potência, há um “ismo” para cada nome próprio. Por isso, questiona-se a sua produtividade. A esta luz, examinaremos alguns comportamentos concretos, e, sem anacronismo, qualificá-los-emos de antirrestauracionistas ou não. Só assim poderemos verificar a eficácia do conceito e do seu oposto.

Qual o significado do termo “restauração” no séc. XVII?

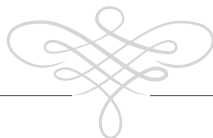
Duarte Ribeiro de Macedo, numa obra sobre as causas da prosperidade de França e do declínio de Castela (1680), aplicava a palavra à restauração de Espanha graças à reconquista cristã. Rafael Bluteau indicou para a palavra o sentido de “restituição ao primeiro estado”, explicitando com os exemplos “da fortuna”, “da saúde” e “do reino” (BLUTEAU, 1712-28), neste caso remetendo para

Salústio (*Regni Reparatio Plebi Sua Jura Restituere*). O duque de Bragança, aclamado Rei de Portugal, restituiu a independência política ao reino. Para António Caetano de Sousa, o duque foi o “valoroso autor da liberdade da Pátria” (SOUSA, 1740, 50). A situação é concreta e data do 1.º de Dezembro de 1640.

O termo “restauração” aparece no frontispício da obra *Usurpação, Retenção e Restauração de Portugal* (1642), atribuída a João Pinto Ribeiro. O autor, agente da casa de Bragança em Lisboa e um dos conjurados de 1640, defendia a tese de que nenhum reino podia ter, contra sua vontade, um rei estrangeiro. Mas a palavra “restauração” limita-se a surgir na epígrafe da obra e não será retomada no texto. Os próprios censores preferiram o termo “restituição”: o direito das gentes não podia ser violado, pelo que o reino devia ser devolvido ao seu senhor natural. Por sua vez, um deles, Francisco Brandão, foi também autor de um discurso intitulado *Discurso Gratulatorio sobre o Dia da Felice*

*Aclamação de D. João IV, de Veloso Salgado (1864-1945).*





*Restituição, & Acclamação da Magestade del Rey D. Joam IV* (1642). No ano seguinte, temos a publicação da *Restauração de Portugal Prodígiosa*, de Gregório de Almeida, para quem o destino profético de Portugal estava gravado nas sagradas escrituras, confirmado pela visão de D. Afonso Henriques e reafirmado através da “gloriosa restauração de Portugal pela aclamação e restituição dos seus reinos” a D. João IV (ALMEIDA, 1643, 1.<sup>a</sup> pt.).

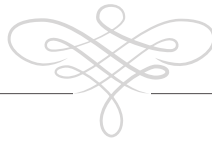
Ainda era cedo para alargar o conceito de restauração de forma a poder abranger um processo histórico de mais ampla dimensão temporal. Para o P.<sup>c</sup> António Vieira, o termo tem o sentido de restauração da cidade (na *Carta Anua*, de 30 de setembro de 1626, referia-se à reconquista de São Salvador da Baía, que tinha sido ocupada pelos Holandeses em 1624) ou de restauração da Igreja (numa carta de 11 de abril de 1650, aludia ao destino profético de D. João IV). Na correspondência que mantém com o diplomata Duarte Ribeiro de Macedo entre 1671 e 1675, ambos referem a “restauração da Índia e da costa de África”, a “restauração do perdido” (na Índia pelas conquistas dos Holandeses), e a “restauração do Reino e suas conquistas”. No *Discurso sobre a Introdução das Artes* (1675), o diplomata considerava que sendo impossível voltar atrás, aos tempos de prosperidade, Portugal só tornaria a prosperar quando merecesse a ajuda divina, ou melhor, quando Deus “nos tiver escolhido por restauradores, como nos escolheu por descobridores ou conquistadores” (MACEDO, 1974, 183). Numa carta datada de 12 de maio de 1670, referia-se a uma restauração da economia portuguesa, ainda longe de acontecer, para o que aconselhava a promoção do trabalho, “fazer das pedras pão”, com o aproveitamento das matérias-primas existentes no país, o fomento manufatureiro, a fundação de compa-

nhas de comércio, e o desenvolvimento da Marinha Mercante nacional (FARIA, 2005, 335).

Dez anos depois da assinatura da paz luso-espanhola, o conde da Ericeira tinha já o distanciamento suficiente para considerar *Portugal Restaurado* (1679) como fruto de um processo histórico de afirmação e de consolidação da independência (1640-1668/1669), mas a palavra “restauração”, quase exclusiva desse conceito histórico, não aparecerá tão cedo. Em 1689, René de Vertot publicou a *Histoire de la Conjuration de Portugal*. O imenso sucesso obtido encorajou-o a ampliar a obra, que, em 1711, veio a lume com o título *Histoire des Révolutions de Portugal*. Na primeira versão, o termo “conjura” aplica-se apenas a um contexto em que a Coroa é restituída a um príncipe que é encarado como um herdeiro legítimo, enquanto na nova versão trata as várias mudanças políticas ocorridas na Monarquia Portuguesa, desde a morte de D. João III à deposição de D. Afonso VI, aplicando um dos sentidos que, de acordo com Bluteau, a palavra “revolução” tem nos sécs. XVII e XVIII: “revolução no Estado”, isto é, “mudança, nova forma de governo”.

No período das invasões francesas, temos referências à restauração do Porto e à restauração do Algarve (1809); após a Guerra Civil, também há referências à restauração de Portugal, que ocorreu graças a D. Pedro IV, duque de Bragança, conforme a legenda de uma gravura de Maurício Sendim (1839). O significado de “restauração”, nestes casos, é ainda o de regresso à forma anterior. Só na segunda metade do séc. XIX, reagindo à polémica provocada pelas propostas iberistas, é que o termo aparece diretamente colado aos acontecimentos do 1.<sup>o</sup> de Dezembro de 1640, como símbolo da independência nacional. Porém, antes de ter sido apropriado pelos historiadores, surgiu





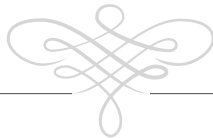
primeiro em opúsculos, sermões, discursos e romances históricos (1868, 1876, 1879, 1919). Note-se que, mesmo Rebelo da Silva, que entrou no debate e reagiu com a publicação da *História de Portugal nos Séculos XVII e XVIII* (1859-71), se limitou a expressões como “revolução”, “aclamação” ou “separação”. Oliveira Martins (1879) preferiu o adjetivo “restaurado”. Pinheiro Chagas (1899-1909) aplicou o termo “restauração” ao contexto militar: usou a expressão para se referir à guerra da restauração, mas também à restauração de Pernambuco ou de Angola. Também é esse o sentido que Fortunato de Almeida lhe dá nos seus manuais escolares (1899), embora na *História de Portugal* (1922-29) se refira à Restauração como o movimento que se iniciou a 1 de dezembro de 1640. Temos, finalmente, um substantivo próprio. É legítimo escrevê-lo com letra maiúscula. Justificará o “ismo” que agora lhe juntamos e o “anti” que lhe antepomos?

Começamos pela análise das representações contemporâneas do acontecimento. Do ponto de vista da produção de literatura política – desde tratados teóricos a obras de carácter histórico, de gazetas informativas a panfletos justificativos, de panegíricos a peças de teatro ou poesias –, o período que podemos apelidar de Restauração foi uma época especialmente fecunda. Era necessário justificar a insurreição contra a dinastia de Habsburgo, tanto para convencer os Portugueses mais hesitantes, nomeadamente os nobres que se encontravam em Madrid, como para conseguir o apoio das potências inimigas de Espanha. Mas, se em Portugal os escritores favoráveis à restituição da Coroa a uma dinastia nacional são numerosos e de todos os quadrantes sociais, já no estrangeiro encontramos publicações contrárias, promovidas pela propaganda castelhana mesmo antes de

1640. Tratava-se de agir preventivamente, tal como fez o Beneditino João Carmuel Lobkowitz (1639) com o seu *Filipe o Prudente [...] Demonstrado Legítimo Rei de Portugal, Algarve, Índia, Brasil*, publicado em latim, ao qual António de Sousa de Macedo irá contrapor a *Lusitania Liberata ab Injusto Castellanorum Domínio* (1645).

Pode considerar-se que as primeiras manifestações contra a Restauração ocorreram em Espanha. Efetivamente, quando, uma semana depois, a notícia de que o movimento do 1.º de Dezembro tinha sido vitorioso chegou a Madrid, a perturbação foi de tal ordem que se publicou uma lei que proibia, sob pena de morte, falar do que acontecera em Lisboa. Olivares qualificou o duque de Bragança como “bruto e irracional”, e renegou em público sua prima, D. Luísa de Gusmão, convertida em Rainha. Chamou os nobres portugueses com funções na corte de Madrid e a cada um pediu um parecer por escrito sobre os meios mais adequados para conduzir o reino sublevado novamente à obediência (VALLADARES, 1998, 45). Criou uma junta designada Inteligência Secreta, a quem confiou a tarefa de promover a contrarrevolução em Portugal, decretou um bloqueio económico contra os “rebeldes”, e avisou as potências europeias de que qualquer acordo com os Portugueses seria considerado uma afronta e teria pesadas consequências.

Para o Rei e para o Conselho de Estado espanhol, perder Portugal significava perder uma Monarquia inteira, um grande reino, domínios e riquezas, e a ilusão da inteireza política da geografia peninsular, e não apenas um pedaço maior ou menor de terra, como nas guerras da Flandres, da Catalunha ou de Itália. Havia a sensação de que seria quase impossível Espanha recuperar a sua grandeza. Tanto nas instruções aos embaixadores como através de



ações de propaganda na divulgação dos seus direitos dinásticos, Filipe IV tudo fez para tentar impedir que houvesse apoios à causa portuguesa e para divulgar as conspirações ou as simples dissidências ocorridas na corte de Lisboa. Durante o Congresso de Vestefália (1644-1648), os plenipotenciários espanhóis receberam ordens para se manterem inflexíveis na recusa em reconhecer os ministros enviados por Portugal, que, sem salvo-conduto espanhol, se limitaram a integrar o séquito dos Franceses ou dos Suecos. A mesma intransigência se repetirá nos Pirenéus, quando se negociou a paz franco-espanhola (1659). Nessa ocasião, circulou um manifesto em que Filipe IV proclamava vingança pelo mal que lhe tinham feito: o reino de Portugal tinha-lhe sido “usurpado” e o “pretendido rei de Portugal” tinha-se “tirado” da sua obediência para se fazer soberano (British Library, Manuscripts, Add. 15194, fl. 19). Depois da morte do Monarca (1665), o Governo de Madrid não deixou de fomentar intrigas e conspirações, mesmo após a assinatura da paz luso-espanhola (1668).

Em Portugal, a Restauração não foi aceite de forma unânime, e os seus opositores não tardaram a manifestar o seu descontentamento, exilando-se em Madrid ou conspirando contra o novo poder em Lisboa. Algumas hipóteses explicativas podem ser ponderadas, relacionando a mudança política com a situação privilegiada de que determinadas camadas sociais gozavam no seio do Império Espanhol. Mas não são de excluir as posições individuais e as rivalidades particulares. Fazia parte da diplomacia espanhola garantir os foros regionais; porém, ao favorecer o regionalismo e as autoridades locais, Espanha habituara grande número de senhores a uma quase perpétua falta de assistência régia. A larga autonomia de que gozavam entrava em choque com a

presença de um poder central mais próximo. Eventualmente, alguns poderiam sentir frustradas as suas expectativas, pelo facto de D. João IV ter mantido a maior parte das nomeações anteriores. Outros, ainda, viam prejudicados os seus negócios. São estas algumas das razões com as quais se tenta explicar as conspirações contra D. João IV, que envolveram membros do alto clero e da Inquisição, muito favorecidos pelos Monarcas espanhóis; da grande nobreza, receosa de se ver submetida a um dos seus, o duque de Bragança; e da endinheirada minoria de mercadores ligada ao tráfego com a Espanha, sobretudo *asentistas* cristãos-novos.

Poucos dias depois da aclamação de D. João IV e do juramento do príncipe herdeiro, D. Teodósio (Cortes de Lisboa, 28 de janeiro de 1641), vários fidalgos, nomeadamente o conde de Tarouca e os filhos do marquês de Montalvão, receosos de perderem os seus bens na eventualidade de uma derrota do duque de Bragança, fugiram para Espanha, juntando-se aos Portugueses que aí permaneceram após a Restauração. Foram recebidos pelas autoridades espanholas com grande pompa às portas de Madrid. O povo aplaudiu-os nas ruas e Filipe IV premiou-os com generosas (e calculistas) mercês. Em Portugal, a notícia provocou fortes tumultos populares. Chegou a temer-se uma guerra civil, que só traria vantagens aos Espanhóis. Publicaram-se editais a moderar os ânimos e os fugitivos foram sentenciados à revelia, de acordo com as sanções estabelecidas pelo alvará de 19 de dezembro de 1640, que impunha pena de morte e confisco de bens a quem passasse sem licença para Castela. Os cúmplices, em Portugal, foram todos presos. Em abril foram encarcerados nove partidários do Rei espanhol que tentavam fugir. Alguns militares e servidores do paço foram desterrados por suspeita de conspiração. Nos Açores,

Angra levou mais de um ano a capitular. No Norte de África, Ceuta permaneceu unida a Espanha e o conde de Sarzedas, governador de Tânger, não manifestou obediência à nova dinastia portuguesa. Acabou por ser deposto pelos moradores, em finais de 1643. Contudo, foi posteriormente perdoado por D. João IV.

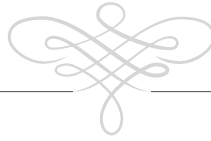
A mais significativa de todas as conjuras contra o Rei restaurador foi a de 1641, que ainda não está totalmente esclarecida. Uma exaustiva e rigorosa investigação sobre fontes primárias mostra que o alegado envolvimento do marquês de Vila Real e do duque de Caminha, seu filho, é, no mínimo, controverso: por falta de móbil dos acusados; por haver uma demanda judicial ainda não resolvida sobre a sucessão que pendia na casa Vila Real (a passagem para Castela invalidaria as pretensões do marquês face ao rival D. Carlos de Noronha); e por haver motivos de interesse político (a casa Vila Real, com a Restauração, tornava-se na segunda maior do reino).

O conde da Ericeira atribui a conceção da trama ao arcebispo de Braga, que, “querendo pagar a El-Rei Católico os benefícios que havia recebido daquela coroa” (ERICEIRA, 1945, I, 297), teria explorado os ressentimentos do presumível representante de uma das casas mais ilustres e mais antigas da monarquia. O marquês sentir-se-ia ultrapassado nas honras por indivíduos muito abaixo da sua grandeza e queixara-se da ingratidão de D. João IV, o que teria atraído alguns cúmplices: D. Miguel de Noronha, 2.º duque de Caminha – o menos culpado de todos, pois, mesmo na época, demonstrou ser contrário à conjura, não a tendo denunciado por mero respeito filial –, o conde de Armamar, sobrinho do arcebispo, outros fidalgos da primeira nobreza do reino, o inquisidor geral, D. Francisco de Castro, o rico mercador

Pedro de Baeça, irmão do *asentista* Jorge da Paz, que operava em Madrid, outros negociantes de grosso trato (Diogo Rodrigo de Lisboa e Simão de Sousa Serão), funcionários municipais, oficiais da corte e magistrados. O plano para matar o Rei e restituir o reino a Castela era vasto e abrangia gente de vários quadrantes sociais. A ramificação da conspiração chegou ao contador da Fazenda, Luís Pereira de Barros. Este era próximo de Miguel de Vasconcelos, mas acabava de sair absolvido da prisão, pelo que foi o primeiro a delatar a conspiração, cujos rumores alcançaram também o conde de Vimioso, recém-chegado da campanha do Alentejo. Todos os acusados foram presos, nomeadamente Matias de Albuquerque, mais tarde perdoado, assim como muitos outros. D. João IV andava num “labirinto de ideias”, pelo que, segundo o conde da Ericeira, “era-lhe necessário não se fiar

#### Rei D. João IV (1604-1656).





de todos, nem mostrar que desconfiava de alguns dos seus vassallos, atenção de que muitas vezes lhe resultava seguir o parecer dos indiscretos por confidentes, outras dos mal afetos por entendidos” (*Id., Ibid.*, 293).

Alterou-se o povo e de nada serviram os pedidos de clemência e protestos de fidelidade face à necessidade de afirmação do poder por parte do Monarca. Aqueles que os juizes consideraram como os principais culpados foram sentenciados à morte e ao confisco de bens pelo “atrocíssimo crime de lesa-majestade de primeira cabeça” (*Id., Ibid.*, 317). As execuções realizaram-se no Rossio a 28 de agosto de 1641: quatro decapitações (marquês de Vila Real, duque de Caminha, conde de Armamar e D. Agostinho Manuel) e quatro enforcamentos (Pedro de Baeça, Belchior Correia da Franca, Diogo de Brito Nabo e Manuel Valente). O inquisidor geral esteve preso na torre de Belém, sendo solto em 1643. O arcebispo de Braga, encarcerado na torre de S. Julião, acabou por morrer aí. A importante casa de Vila Real foi incorporada na Coroa, dando origem à casa do Infantado.

Segundo D. Francisco Manuel de Melo, ao saber do processo e da execução, Filipe IV teria exclamado: “Agora sim, agora é que o duque de Bragança se fez rei!” (SILVA, 1869, IV, 406). A propaganda espanhola considerou-os heróis, “cuyo sangre dá testimonio de su fidelidade [cujo sangue dá testemunho da sua fidelidade]” (LOBKOWITZ, 1642, “Al que leyere”, [8, 9]). O contraditório surgiu quase de imediato (*Anticaramuel*, 1643), pela pena de um homem de negócios afeiçoado à causa portuguesa, o cristão-novo Manuel Fernandes de Vila-Real. Contudo, a sua dedicação a D. João IV não evitou que tivesse sido preso pela Inquisição, sob a acusação de judaizar. Saiu condenado à pena de morte no auto de

fé de 1 de dezembro de 1652, realizado na presença do Soberano. O inquisidor geral era ainda D. Francisco de Castro, a quem D. João IV perdoara o envolvimento na conspiração de 1641.

Por alegado crime de lesa-majestade foi também decapitado o secretário de Estado Francisco de Lucena (1643), embora sempre se tenha proclamado inocente. Acusavam-no de ser responsável pelo cativo do infante D. Duarte (entregue pelo Imperador aos Espanhóis) e de manter correspondência secreta com Castela (tentava a libertação do filho, preso em Espanha). Foi também executado o escrivão Domingos Leite Pereira (1647), acusado de tentar assassinar o Rei a soldo dos Espanhóis. Havia suspeitas de que um nome da Casa de Aveiro (o marquês de Porto Seguro, filho do 3.º duque), juntamente com o conde de Figueiró, estivesse ligado a esta tentativa de regicídio arquitetado para o dia da procissão do Corpo de Deus. Embora a suspeita não tivesse passado disso mesmo, a jovem dinastia brigantina não se dava por tranquila face às grandes casas senhoriais, que, tal como a de Bragança, também descendiam dos reis de Portugal. Se, por um lado, havia indícios de resistência ao novo regime por parte da duquesa de Aveiro, que evitou que os filhos participassem na aclamação de D. João IV, por outro, não será de excluir a hipótese de que ao Rei interessava tê-los do seu lado. Nas Cortes de 1653, tendo já falecido D. Teodósio, chegou a propor-se uma união entre as duas casas através do casamento do 4.º duque, D. Raimundo de Lencastre, com D. Catarina de Bragança, mas a ideia não teve seguimento. D. Raimundo acabou por deixar Portugal (1659) durante a regência de D. Luísa de Gusmão, dada a recusa sistemática da Rainha em conceder licença para o casamento, tanto ao

próprio duque como aos seus irmãos. Efetivamente, tal atitude punha em perigo a continuidade da casa, pois, sem o necessário consentimento régio, nenhuma ligação matrimonial seria legítima. Em Espanha, recebeu vários títulos, cargos e terras (duque de Maqueda, marquês de Montemaior e marquês de Elche, adiantado-mor do reino de Granada e alcaide-mor de Toledo) e foi nomeado general da Armada, tendo combatido nas costas de Portugal. Considerado desertor, foi decapitado em estátua sob acusação de crime de lesa-majestade, traição, rebelião e conspiração. A Casa de Aveiro foi incorporada na Coroa (1663), embora mais tarde tivesse sido devolvida a D. Pedro de Lencastre (5.º duque e inquisidor geral entre 1671 e 1673), para ser definitivamente extinta em 1759, na sequência da acusação ao 8.º duque de envolvimento no atentado a D. José.

A regência de D. Luísa de Gusmão também ficou marcada por outro episódio de traição, protagonizado desta vez por D. Fernão Teles de Faro, embaixador extraordinário nos Estados Gerais das Províncias Unidas com instruções para concluir as negociações de paz após a derrota e posterior retirada dos Holandeses do Brasil. Abandonou a embaixada e passou para o lado espanhol quando se tornou claro que a questão portuguesa não seria incluída no Congresso dos Pirenéus. Filipe IV concedeu-lhe o título de conde de Arada, na Flandres. Acusado de crime de lesa-majestade, foi condenado à morte vil por garrote, ao confisco de bens e à declaração de infâmia para os seus descendentes. A execução foi feita em estátua e a representação do seu corpo foi puxada por cavalos e arrastada pelas ruas (agosto de 1659). O conde da Ericeira dá-o como agente duplo, e na Europa circulou – em castelhano, francês e neerlandês – um manifesto justificativo da atitude do em-

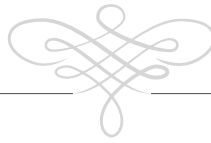
baixador e um antimanifesto – em castelhano e francês – que o acusava de agir como espião a soldo de Filipe IV.

Mesmo depois de assinada a paz com Espanha, os atentados, as intrigas e as conspirações não deixaram de constituir um perigo para a segurança da Restauração. O acontecimento mais grave terá sido uma conjura contra o príncipe regente e futuro D. Pedro II, descoberta em finais de setembro de 1673. O plano era vasto e complexo, embora não esteja totalmente esclarecido. Pretenderiam o apoio de Inglaterra para libertar D. Afonso VI, preso em Angra; em troca, teriam prometido a cedência das ilhas ou outras terras na Índia, em África e na América. A ideia seria casar o Rei de Portugal com a Rainha viúva de Castela e D. João José de Áustria com a filha bastarda de D. João IV (a infanta D. Maria, recolhida no mosteiro de Carnide). Mas parece que

#### Rei Filipe IV (1605-1665).







os conspiradores não se entendiam. Uma das fações queria a morte da família de D. Pedro, outra contentava-se com a prisão e entrega dos príncipes e da sua filha ao Governo de Madrid. Descoberta a trama, que contava com o apoio do embaixador espanhol, foram presos cerca de 40 conjurados, entre os quais se contavam fidalgos, letrados e gente de menor condição social. Os principais cabecilhas foram condenados à morte e executados publicamente no Rossio em maio de 1674: decapitação para os fidalgos Fernão de Mascarenhas, João de Melo, Gaspar Maldonado e seu filho; enforcamento para António Parajos Cachopim, José Pessanha Pereira e Diogo de Lemos; e decapitação em efígie para Francisco de Mendonça Furtado, que conseguiu fugir para Espanha, onde foi agraciado com o título de marquês de Frexenal. Contudo, como judiciosamente observou Alexandre da Paixão (1662-1680), “na forma da culpa não há certeza, porque tudo são inferências de algumas circunstâncias, em que redundam o segredo que se observa nos ministros” (PAIXÃO, 1939, 101-102).

Poderemos ainda encarar como oposição à Restauração a ideia de casar a única filha de D. Pedro, jurada princesa herdeira (Cortes de Lisboa, 1674), com Carlos II de Espanha? Os argumentos foram pouco convincentes e, além do núncio quase não granjearam adeptos na corte de Lisboa. Embora, após a paz de 1668, os Espanhóis tenham levado mais de 15 anos a retirar as armas de Portugal da sua heráldica, podemos considerar que, à medida que a nova dinastia se foi consolidando e que as relações com o país vizinho se estabilizaram, os movimentos conspirativos a favor de uma união política abrandaram ou chegaram mesmo a desaparecer. Talvez esta segurança explique a tendência da diplomacia joanina para retomar a prática de um bom

entendimento com os vizinhos, tal como se verificou nos últimos reinados de Avis. Depois de um período de interrupção das relações diplomáticas entre os dois Estados peninsulares, devido ao envolvimento de Portugal, ao lado das potências marítimas, na Guerra de Sucessão de Espanha, estabeleceu-se uma nova aliança dinástica (1729), selada pelo duplo casamento dos príncipes portugueses (D. José e D. Maria Bárbara) com os infantes de Espanha (D. Mariana Vitória e D. Fernando). D. Maria I (1785) imitou a opção do avô (casamentos de D. João com D. Carlota Joaquina e de D. Mariana Vitória com D. Gabriel). Também D. João VI foi a Espanha buscar casamento para três das suas filhas, uma delas (D. Maria Isabel) com o próprio Rei Fernando VII (1816).

Os movimentos ideológicos e as alterações políticas internacionais de finais do séc. XVIII despertam novamente a ideia de uma união peninsular, que depois se dividiu em duas correntes bem distintas: uma, na linha dos interesses dinásticos tradicionais; outra, virada para um ideário progressista e republicano. No primeiro caso, temos: a proposta de D. Carlota Joaquina como regente de Espanha, apresentada nas Cortes de Cádiz (1812); o conceito de uma nova união com D. Pedro (IV), que junta três Coroas (Portugal, Brasil e Espanha); e a sugestão de um casamento entre os herdeiros de Espanha e de Portugal (D. Isabel II e D. Pedro V). Na segunda metade do séc. XIX, a ideia de uma união de tipo monárquico era apoiada pelos liberais progressistas, que desejavam realizar a integração ibérica sob a monarquia liberal constitucional.

Do ponto de vista do liberalismo, encontramos soluções de tipo federalista, nomeadamente no *Aviso al Pueblo Español* (1792), do afrancesado Marchena, em alguns dos jornais publicados em Londres, como em *O Campeão Português*,



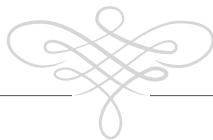
e em certas organizações secretas peninsulares. Também o círculo do Club Ibérico de Paris, dos Portugueses e Espanhóis emigrados, influenciado pela revolução de 1848, advogava uma federação ibérica republicana. A ideia de uma ligação entre Portugal e Espanha apareceu na *Revista Militar* espanhola (abril de 1849) e foi transcrita na sua congénere portuguesa em julho desse ano. O republicano Henriques Nogueira defendeu a federação dos povos da península nos seus *Estudos sobre a Reforma em Portugal* (1850) e na *Revista del Médio Dia* advogava a mesma proposta. Em 1852, apareceu a primeira edição de um panfleto da autoria de Sinibaldo de Más, *Ibéria*, acompanhada de um prefácio do jornalista e lente da Escola Politécnica de Lisboa, José Maria Latino Coelho. Defendiam o princípio da superioridade de organizações políticas mais vastas do que as nações, o que traria a redução dos encargos dos povos, e, conseqüentemente, a diminuição dos impostos. Supondo ser difícil conseguir para toda a Europa uma situação unificada, a que se atribuíam grandes vantagens, propunha-se que fosse a península Ibérica a aproximar-se dessa desejável unidade, pois tinha mais condições do que a própria Itália para formar uma só nação. A separação de Portugal e Espanha (1640) era vista como uma verdadeira calamidade, e como o acontecimento de onde provinha um “reino raquítico rodeado de grandes nações”, que “sem grandes forças contra o golpe de mão que a Espanha intente e por conseguinte sempre temeroso dela, tem tido que lançar-se nos braços da Inglaterra” (SANS, 1853, 12). As inúmeras razões de ordem económica invocadas para a ligação de Portugal a Espanha concluíam que seria ótimo para um Português fazer parte de uma nação seis vezes maior. A proposta era formar uma sociedade

que fosse responsável por fazer a propaganda desta ideia: a Ibéria.

A união deveria ser pacífica. O ponto de partida do catalão Sinibaldo de Más era o conceito de progresso, nomeadamente o progresso material das comunicações, que o fontismo também defendia, pretendendo ligar o progressismo português ao seu congénere espanhol. Achava ele que os pequenos Estados se deviam fundir com as grandes nações com quem tinham certas afinidades de origem, raça, linguagem e tradições históricas, no sentido de se evoluir para a constituição de uma verdadeira humanidade. Os jornais *O Progresso* (1854-56), *O Leiriense* (1854) e a *Revista Peninsular* (1855-56) apresentaram com insistência esse ideário em artigos assinados por José de Torres, Henriques Nogueira, Latino Coelho, Lopes de Mendonça e Amorim Viana. Fundada por Carlos José Caldeira (que conheceu Sinibaldo de Más em Macau e era proprietário de uma tipografia), a *Revista Peninsular* pretendia contribuir para um conhecimento mútuo de ambos os países, embora alguns dos colaboradores não manifestassem grande simpatia pela ideia ibérica (como era o caso de Alexandre Herculano).

A polémica não tardou. O órgão miguelista *A Nação* reagiu violentamente contra esse tipo de propostas, assim como o político progressista e católico José Maria Casal Ribeiro e o jornal *A Imprensa*, de que Rebelo da Silva era redator principal. Este não só atacou energicamente a ideia em si mesma como chamou a atenção para a necessidade de a analisar também em termos históricos, concluindo por uma incontestável vivência nacional anti-iberista. A sua *História de Portugal nos Séculos XVII e XVIII* (1859-71), patrocinada por D. Pedro V, correspondia a uma necessidade cultural e pública. A experiência desses séculos não devia ser omitida da memória nacional sob o pretexto de o regime





político ser absolutista. Apresenta-se a perda da independência não como uma solução, mas sim como um fenómeno de decadência e de ausência de elites competentes, enquanto a Restauração é patenteada como uma temeridade feliz.

Igualmente reagindo às ideias iberistas, formou-se a Associação Nacional 1.º de Dezembro de 1640, com estatutos aprovados pelo Ministério do Reino a 1 de dezembro de 1869. Em manifesto, a comissão fundadora (1861) defendia a comemoração anual do 1.º de Dezembro e a construção de um monumento em homenagem aos restauradores. Inaugurado em 1886, e erguido graças a uma subscrição pública, a obra testemunha a rejeição nacional das ideias ditas antirrestauracionistas. Data dessa época o hino *1640 ou a Restauração de Portugal*, de Eugénio R. Monteiro de Almeida, que sugere já uma relação direta entre o termo e a situação concreta e decisiva, havendo uma colagem da palavra a uma data específica.

Oliveira Martins considerou a comemoração do 1.º de Dezembro uma “invenção”, um “espetáculo ridículo da fanfarronice mais disparatada”, e um pretexto para “discursos apopléticos de uma retórica plebeia” (MARTINS, 1979, 297). Na sua *História da Civilização Ibérica* (1879) tinha ignorado as diferenças culturais, encontrando nos Lusíadas “clara e perfeitamente definida a essência do génio peninsular”. A tese fundamental é a de que “a constituição de Espanha é toda de espanhóis [...]. Um só corpo animado por um mesmo espírito”, cuja decadência se pode resumir em três palavras “individualismo, jesuitismo e conquistas” (MARTINS, 1984, 247), conforme Antero de Quental defendeu em *Causas da Decadência dos Povos Peninsulares* (1871). Mas, no fundo, o que Oliveira Martins advogava para as duas Monarquias peninsulares era o regresso à tradição de Avis: uma po-

lítica de cooperação despida de esperanças recíprocas de absorção pelo processo das ultrapassadas alianças matrimoniais dinásticas.

António Sardinha propôs que se substituíssem os conceitos negativistas através dos quais se apreciava a história dos dois países peninsulares, defendendo o hispanismo como fórmula de aproximação de duas pátrias unidas pelo “sentido exato da sua admirável alma criadora” (SARDINHA, 1924, 320). Citando um dos artigos de Oliveira Martins em *O Paíz* – “união de pensamento e de ação, independência de governo; eis a nosso ver, a fórmula atual, sensata e prática de iberismo” –, considerava que essa ideia coincidia com o seu próprio conceito de “peninsularismo”, que defendia uma aliança, mas nunca uma incorporação (*Id., Ibid., 77*). Concordou com a leitura proposta dos Lusíadas – o “testamento de Espanha” (*Id., Ibid., XIV*) –, advertindo que “espanha” derivava do romano “hispania”, que então traduzia não apenas uma significação geográfica mas também um estado de consciência coletiva. Encarava uma reciprocidade de responsabilidades – “se existiu um *perigo espanhol* para Portugal, existiu igualmente para Castela um *perigo português*” (*Id., Ibid., VII*) – devido ao sonho de grandeza imperialista de ambas as nações. Porém, considerava que os Espanhóis eram os mais prejudicados com a Restauração. Não puderam resistir à reação europeia contra a política tradicional dos Áustrias, enquanto Portugal, sem poder naval que ajudasse a manter a integridade, já bastante abalada, do seu vasto Império, se viu obrigado a negociar novas alianças adversas “ao decoro e à conveniência da Península” (*Id., Ibid., 66*). Negou o iberismo – “avesma inconsistente [...] saído dos conventículos maçónicos da Revolução” (*Id., Ibid., 64*) – como doutrina unitarista a cada

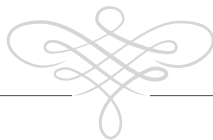


passo desmentida pela geografia e pela história, e a ideologia arcaica que impossibilitava a aproximação de Portugal e Espanha, condição imprescindível para o seu desejado ressurgimento. A alternativa seria o peninsularismo – expressão de “solidariedade afetuosa [...], uma indicação constante da mesma Geografia e da mesma História” (*Id., Ibid.*, 23) –, para que através de uma aliança peninsular se pudesse restaurar o sentido perdido da antiga unidade hispânica.

Encontram-se ideias iberistas e federalistas em pensadores portugueses (Teófilo Braga, Sampaio Bruno e, pouco mais tarde, Ana de Castro Osório) e espanhóis (Miguel de Unamuno, Ignasi Ribera i Rovira e Joan Maragall). Mais recentemente, estes ideais aparecem em Miguel Torga, Fernando Lopes-Graça e José Saramago. Mas existirá nestes pensadores a noção de antirrestauracionismo? A pergunta a fazer às novas gerações é sobre a Restauração como conceito histórico. Conhecem-no? Que sentido lhe atribuem? O que representa a história da pátria na sua formação humana e nas suas opções como cidadãos? A jovem República tinha proclamado a data da Restauração como feriado nacional, determinando que fosse solenizado como Festa da Bandeira Nacional (*Diário do Governo*, 24 nov. 1910). O facto de ter sido extinto praticamente um século depois (lei n.º 23/2012, de 25 de junho, art. 234), juntamente com outros três feriados, evidencia a reduzida importância que o poder político atribuiu ao significado nacional da data. Este acontecimento levou a vários protestos, nomeadamente da Sociedade Histórica da Independência de Portugal, abaixo-assinados e petições, bem como à formação do Movimento 1.º de Dezembro, liderado por José Ribeiro e Castro, todos empenhados na reposição da festa patriótica, como de facto veio a acontecer

(lei n.º 8/2016, de 1 de abril). Celebrar a Restauração será uma forma simbólica de afirmar a nacionalidade, mas a sua capacidade mobilizadora fica em aberto.

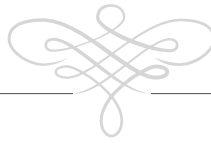
**Bibliog.: manuscrita:** British Library, Manuscripts, Add. 15194, 4 nov. 1658, fl. 19; **impresa:** ALMEIDA, Fortunato de, *História de Portugal*, Coimbra, Imprensa Académica, 1899; *Id.*, *Curso de História de Portugal*, 6.ª ed., Coimbra, F. de Almeida, 1919; *Id.*, *História de Portugal*, 6 vols., Coimbra, F. de Almeida, 1922-29; ALMEIDA, Gregório de, *Restauração de Portugal Prodígiosa*, Lisboa, ed. António Alvarez, 1643; ÁLVAREZ, Fernando Bouza, *Portugal no Tempo dos Filipos. Política, Cultura, Representações (1580-1668)*, Lisboa, Cosmos, 2000; ANDRADE, Luís Oliveira, e TORGAL, Luís Reis, *Ferriados em Portugal. Tempos de Memória e de Sociabilidade*, Coimbra, Imprensa da Universidade, 2012; AZEVEDO, J. Lúcio de, *Épocas de Portugal Económico*, Lisboa, Livraria Clássica, 1929; BLUTEAU, Rafael, *Vocabulário Portuguez e Latino*, 10 vols., Coimbra, Colégio das Artes da Companhia de Jesus, 1712-28; BOCAGE, Carlos Roma du, *Subsídios para o Estudo das Relações Exteriores de Portugal em Seguida à Restauração. 1640-1649*, Lisboa, Academia das Ciências de Lisboa, 1916; BRANCO, Francisco R. de Oliveira Castello, *Os Homens de 1640 ou a Restauração de Portugal*, Lisboa, Typ. da Bibliotheca Universal, 1879; BRAZÃO, Eduardo, *A Restauração: Relações Diplomáticas de Portugal de 1640 a 1668*, Lisboa, Bertrand, 1939; CATROGA, Fernando, “Nacionalistas e iberistas”, in MATTOSO, José (dir.), *História de Portugal*, vol. v, Lisboa, Círculo de Leitores, 1993; CHAGAS, Manuel Pinheiro, *História Alegre de Portugal*, 4.ª ed., Lisboa, Imprensa Literária Universal, 1880; *Id.*, *História de Portugal: Popular e Ilustrada*, 3.ª ed., 14 vols., Lisboa, Empreza da História de Portugal, 1899-1909; COSTA, Leonor Freire, e CUNHA, Mafalda Soares, *D. João IV*, Lisboa, Círculo de Leitores, 2006; ERICEIRA, Conde da, *História de Portugal Restaurado*, 4 vols., Porto, Civilização, 1945; FARIA, Ana M. H. Leal de, *Duarte Ribeiro de Macedo. Um Diplomata Moderno. 1618-1680*, Lisboa, Ministério dos Negócios Estrangeiros, 2005; FERRÃO, António, *A Restauração de 1640: como Se Perdeu e Se Reconquistou a Independência (1580-1668)*,



Lisboa, Tip. Empresa Diário de Notícias, 1919; FRANCO, José Eduardo, e CALAFATE, Pedro (dirs.), *Obra Completa Padre António Vieira*, t. 1, 5 vols., Lisboa, Círculo de Letores, 2013; IRIBARNE, Manuel Fraga, *Don Diego de Saavedra y Fajardo y la Diplomacia de Su Época*, Madrid, Artes Gráficas Arges, 1956; LOBKOWITZ, Juan Caramuel, *Philippus Prudens Caroli V. Imp. Filius Lusitaniae Algarbiae, Indiae, Brasiliae Legitimus Rex Demonstratus*, Antuerpiae, Officina Plantiniana Balthasar Moreti, 1639; *Id.*, *Respuesta al Manifiesto del Reyno de Portvgal*, Amberes, Officina Plantiniana Balthasar Moreti, 1642; LOURENÇO, M. Paula Marçal, *D. Pedro II*, Lisboa, Círculo de Leitores, 2007; MACEDO, António de Sousa de, *Lusitania Liberata ab Injusto Castellorum Domínio: Restituta Legitimo Principi, Serenissimo Joanni IV*, Londini, Officina Richardi Heron, 1645; MACEDO, Duarte Ribeiro de, “Sobre a introdução das artes”, in SÉRGIO, António, *Antologia dos Economistas Portugueses*, Lisboa, Sá da Costa, 1974, pp. 167-229; *Id.*, “Verdadeiras causas da prosperidade da Monarquia de França e declinação da de Castella”, *Negócios Estrangeiros*, n.º 17, mar. 2010, pp. 120-138; MARTINS, Oliveira, *História de Portugal*, 17.ª ed., Lisboa, Guimarães Editores, 1977; *Id.*, *Portugal Contemporâneo*, 8.ª ed., vol. II, Lisboa, Guimarães Editores, 1979; *Id.*, *História da Civilização Ibérica*, Lisboa, Guimarães & C.a., 1984; MELO, Francisco Manuel de, *Manifesto de Portugal*, Lisboa, Pablo Craesbeeck, 1647; *Id.*, *Declaracion, Que por el Reyno de Portugal Ofrece el Doctor Geronymo de Santa Cruz a Todos los Reynos, y Provincias de Europa, contra las Calumnias Publicadas de Sus Émulos*, Lisboa, Antonio Craesbeeck y Mello, 1663; *Id.*, *Tácito Portuguez. Vida e Morte, Dittos e Feytos de el-Rei Dom João IV*, pref. Raul Rêgo, Lisboa, Sá da Costa, 1995; MENDES, Fernando, *A Dynastia de Bragança: Historia de Portugal desde a Restauração de 1640 ate aos Recentes Acontecimentos Politicos*, Lisboa, ed. João Romano Torres, 1910; *No Pretendo Justificar à Don Fernando Tellez de Faro*, Colónia, 6 jun. 1659; PAIXÃO, Alexandre da, *Monstruosidades do Tempo e da Fortuna (1662-1680)*, vol. III, Porto, Companhia Editora do Minho, 1938-39; PERES, Damião (dir.), *História de Portugal*, vol. VI, Barcelos, Portucalense, 1934; *Raisons pourquoy Dom Fernando Telles de Faro, Ambassadeur Extraordinaire de Portugal aupres les Estats Generaux des Provinces Unies S'Est*

*Retiré de la Haye, et Pris le Parti d'Espagne. Traduits de la Langue Castellane en François*. 1659, Cologne, 6 jun. 1659; *A Restauração de Portugal no 1º de Dezembro de 1640*, Lisboa, Imprensa Nacional, 1868; RIBEIRO, João Pinto, *Uzurpação, Retenção e Restauração de Portugal*, Lisboa, Officina de Lourenço de Anveres, 1642; *Id.*, *Anatomia delli Regni di Spagna nella Quale Si Dimostra l'Origine del Dominio la Dilatatione delli Stati la Sucessione delle Linee de Suoire con la Distintione della Corona di Portogallo da Quelle di Leone, e di Castiglia*, Lisboa, Sancio Beltrando, 1646; SANS, Sinibaldo de Más y, *A Iberia: Memoria em que Se Provam as Vantagens Politicas, Economicas e Sociaes da União das Duas Monarchias Peninsulares em Uma Só Nação*, 2.ª ed., Lisboa, Typ. Universal, 1853; SARDINHA, António, *A Aliança Peninsular. Antecedentes e Possibilidades*, Porto, Civilização Editora, 1924; SCHAUB, Jean-Frédéric, *Portugal na Monarquia Hispânica (1580-1640)*, Lisboa, Livros Horizonte, 2001; SEPÚLVEDA, Cristóvão Aires de Magalhães, *Um Capítulo da Guerra da Restauração. Conde de Schomberg em Portugal*, Lisboa, Imprensa Nacional, 1897; SERRANO, Joaquim da Silva, *Discurso em Applauso à Gloriosa Restauração de Portugal em 1640 Prégado na Sé Cathedral de Lisboa*, Lisboa, Typ. Universal, 1876; SERRÃO, Joaquim Veríssimo, *História de Portugal*, 2.ª ed., vol. V, Lisboa, Verbo, 1982; SILVA, Rebelo da, *História de Portugal. Séculos XVII e XVIII*, t. IV, Lisboa, Imprensa Nacional, 1869; SOUSA, António Caetano de, *História Genealógica da Caza Real Portuguesa*, t. VII, Lisboa Ocidental, Officina Sylviana, 1740; TORRAL, Luís Reis, *Ideologia Política e Teoria do Estado na Restauração*, 2 vols., Coimbra, Biblioteca Geral da Universidade, 1981; VALLADARES, Rafael, *La Rebelión de Portugal. 1640-1680*, Valladolid, Junta de Castilla y León, 1998; VERTOT, René Aubert, *Histoire des Révolutions de Portugal*, 4.ª ed., Haia, Antoine van Dole, 1734; VILLA-REAL, Manuel Fernandes de, *Anticaramuel, o Defença del Manifesto del Reyno de Portugal*, Paris, Officina Michel Blageart, 1643; WAGNER, Mafalda de Noronha, *A Casa de Vila Real e a Conspiração de 1641 contra D. João IV*, Lisboa, Colibri, 2007; XAVIER, Ângela Barreto, e CARDIM, Pedro, *D. Afonso VI*, Lisboa, Círculo de Leitores, 2006.

ANA LEAL DE FARIA



## Antirromantismo

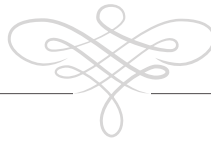
Período literário não pouco complexo, porque assaz heterogéneo, o romantismo, cujas manifestações estético-literárias e ideológico-culturais remontam ao séc. XVIII, despontou e difundiu-se de modo diverso pela Europa. Até porque, como muito bem assinala Umberto Eco, “‘Romantismo’ é um termo que não designa tanto um período histórico ou um movimento artístico preciso, mas antes um conjunto de caracteres, de atitudes e de sentimentos, cujas peculiaridades residem na sua natureza específica e, sobretudo, nas suas relações originais” (ECO, 2003, 299).

Em todo o caso, existem evidentemente fatores de natureza socio-histórica essenciais para se perceber a irrupção e a disseminação do imaginário romântico nas suas diversas latitudes e nos seus múltiplos registos. É seguramente o caso, no plano político-militar, das guerras que se seguiram à proclamação dos ideais da Revolução Francesa. Após o Império, com a ascensão e a queda de Bonaparte, que, em nome de uma pretensa unidade republicana, devastou a Europa, a rutura com o passado afigurou-se inevitável. E isto, logo à partida, porque, inspirados na filosofia das Luzes, os jacobinos não pestanejaram na hora de ratificarem, em nome da liberdade, o óbito do Antigo Regime. Napoleão, é certo, reprimiu essa mesma liberdade; porém, em compensação, não deixou de conferir forma real a muitas das pretensões enunciadas pela Revolução; mais: concretizou um trajeto pessoal fulgurante, aquele pelo qual, bem ao gosto do individualismo romântico, se

tornou, não sofre dúvida, um modelo prodigioso (que no plano literário, em *Le Rouge et le Noir*, um Julien Sorel tentará decalcar, entre outros) de quanto pode atingir a ambição infinita num indivíduo pautado pelo selo da genialidade.

Como se percebe sem custo, os acontecimentos sociopolíticos por que passou a Europa em finais de Oitocentos contribuíram decisivamente para que a literatura clássica (intelectual, racional, equilibrada) sofresse uma crise letal. Os preceitos advogados pelo cânone clássico não se coadunam, com efeito, mais com o cataclismo de episódios que varrem a Europa e que são indicativos de uma ordem nova desajustada da razão e de um entendimento mecanicista da realidade e das coisas. São ilustrativos de uma declarada rejeição, como diria Vítor Manuel de Aguiar e Silva, “de uma conceção burguesa, capitalista, utilitarista e instrumental da vida económica e da organização social, bem como da conceção a-histórica, atemporal e atópica da cultura e das artes”. Ou seja: “o Romantismo elabora [em contrapartida] uma conceção organicista do mundo, da natureza e da sociedade, enraizada em ideias filosóficas e religiosas de matriz platónica e neoplatónica, inspirada em formas de religiosidade panteística e em ideais mágico-religiosos” (SILVA, 1997, 490).

Como quer que seja, é sempre de notar que embora a mutação de mentalidades conducente ao romantismo não se fizesse, como é claro, sem decisivas mudanças históricas e sociopolíticas, como foi o caso das guerras napoleónicas, não é menos seguro o facto de a singularidade (histórico-cultural) de cada nação ter feito com que o romantismo fosse absorvido de um modo particular nas suas diversas modalidades estético-expressivas e ideológico-doutrinárias. O que diz bem do romantismo enquanto manifestação



avessa a qualquer horizonte de homogeneidade cultural.

Assim, sacrificada por impiedosas guerras religiosas e desprovida de uma cultura clássica tão acentuada como noutras coordenadas sociogeográficas, pode dizer-se que a Alemanha, até certo ponto, não foi tão sensível, ao inverso do que sucedeu noutras paragens, à formação renascentista. Em contrapartida, é de referir o facto nada despiendo de os ideais da Revolução Francesa, em virtude do antinapoleonismo germânico, não se terem sedimentado com particular ênfase no espírito alemão. Todavia, isso não significa que o romantismo não se tenha incisivamente incrustado na pátria de Goethe, como é evidente. Não apenas por o país ter escapado aos espartilhos mais cerrados do formalismo classicista, mas também (e talvez sobretudo) pelo forte sentimento de liberdade, em diapasão com o sentimento de exaltação da grandeza épica das origens, que se foi disseminando. Antes da violenta explosão emocional dos jovens *Stürmer und Dränger* (“Tempestuosos e Impetuosos”), autores como Herder, Lessing, Schiller, Haller, Klopstock, Gessner ou Novalis, com *Hymnes an die Nacht* (1800), e, sem dúvida, o mais conceituado de todos, Goethe, que no ano de 1774 publica *Die Leiden der Jungen Werther*, manifestavam já um notório repúdio pelo modelo clássico.

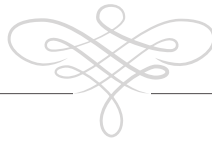
No tocante à Inglaterra, boa porção do impacto do romantismo deveu-se indubitavelmente aos autores do pré-romantismo inglês durante a chamada *age of sensibility*: Thomson, Richardson, Gray, Ossian e Young, este último, muito emblematicamente, com a obra *The Complaint, or Night-Thoughts on Life, Death and Immortality* (1742-1745). O triunfo da burguesia sobre uma nobreza cada vez mais decadente, mas igualmente o apego a mitologias nórdicas contrapostas às greco-latinas, a

ênfase no sentimento de liberdade, reforçado pela condição insular do território, sem esquecer a forte ligação dos Ingleses às tradições, foram tudo condicionantes decisivas para a implementação de um nítido espírito romântico.

Em França, a novidade romântica, pré-anunciada por uma primeira geração de sensíveis e melancólicos (Marivaux, Des-touches, La Chaussée e, na segunda metade do séc. XVII, Diderot, Abbé Prévost e o incontornável Rousseau), cuja linguagem da *sensiblerie* será prolongada (tal como a evocação de certos quadros e *topoi*) pela literatura romântica, fez-se igualmente sentir com vigor. E não é possível negar que, com o *Génie du Christianisme*, de Chateaubriand, se operará, em definitivo, o triunfo do romantismo a partir de 1802.

Quanto a Portugal, o romantismo, na sua génese, não é explicável fora da órbita das lutas civis envolvendo miguelistas e liberais, desde logo por muitos partidários de D. Pedro se terem visto forçados ao exílio, o que possibilitou a dois deles, Alexandre Herculano e Almeida Garrett, longe da pátria (em França e em Inglaterra), lançarem as bases de uma nova literatura: aquela pela qual, na senda de escritores como W. Scott e Byron, se privilegiaria doravante o nacional e o popular. Convirá não esquecer que já circulavam razoavelmente, antes disso, textos pré-românticos e românticos de autores ingleses e alemães. Contudo, terá sido a publicação, em 1825, do poema *Camões*, de Garrett, o termo *a quo* da cronologia do romantismo no nosso país – embora se possa, em boa verdade, também fixar o início do romantismo em 1836, data correspondente à publicação de *A Voz do Profeta*, de Alexandre Herculano. Para além disso, fatores como a desaceleração das lutas liberais, a reforma do teatro português empreendida por Garrett (com a qual surgiu um repertório dramático





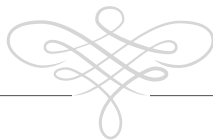
nacional inspirado no drama romântico) e a proliferação de um assinalável conjunto de revistas apostadas em propalarem os novos valores estéticos (*Panorama, Ramalheite, Revista Literária, Revista Estrangeira, Universo Pitoresco, O Mosaico, Museu Pitoresco, Revista Universal Lisbonense*) contribuíram determinantemente para a rápida sedimentação do ideário romântico.

Como seria de esperar, o romantismo não deixou de engendrar um *homo romanticus*. *Homo romanticus* configurado substancialmente por um combate sem tréguas, colocado sob a égide do anticlasicismo, pelo resgate de uma mentalidade que podemos, com Isaiah Berlin, definir assim: “o sofrimento era mais nobre do que o prazer, o fracasso era preferível ao sucesso mundano, que continha em si algo de vil e oportunista e que só podia ser obtido à custa do atraioamento da própria integridade, independência, da chama interior, da visão ideal e íntima” (BERLIN, 1999, 336). Consequentemente, deu-se uma nova maneira de ver e de pensar o mundo, que já se não confundia com aquela através qual a salvação do homem assentaria na fé do conhecimento racional e científico, na prosperidade comercial e económica, e na tranquilidade social (nas instituições, nas leis, nos costumes e nas conveniências). Para os românticos, tudo isto são critérios que aferem limitações inaceitáveis. O esforço romântico vai no sentido de harmonizar um ideal que subscreve a repugnância pelo emparcelamento social e a hipertrofia do eu. O eu pelo qual se privilegiam a fluência da imaginação e da sensibilidade, e que se caracteriza por pender para um assombroso pessimismo, aspirando, indefinível e vagamente, ao infinito. Numa palavra, exprime-se uma visão do mundo cuja força histórica se reconhece na ênfase dada à livre expressão dos sentimentos. Como observa, com inteira justeza, Lilian

Furst: “Aqui surge a distinção entre o sentimentalismo dos meados do séc. XVIII e aquele dos românticos: enquanto o primeiro foi largamente generalizado a um conjunto definido de respostas, o último foi – ou visa ser – essencialmente *peçoal*, emergindo da experiência numa confissão autobiográfica” (FURST, 1972, 219). Ou, como diria Michel Meyer, “o romantismo torna-se uma espécie de universalismo do sentimento, mas também da afirmação de si; o que permitiu que se dissesse que Nietzsche, por exemplo, devia vir do romantismo” (MEYER, 1994, 234). E tornar-se “universalismo do sentimento” é, acima de tudo, começar por romper, em instância literária, com as práticas literárias precedentes de matriz neoclássica – radicadas no culto da razão, do equilíbrio e da contenção, na disciplina formal, tudo a bem de uma expressividade fundada na clareza e na ordenação; como dizia, em fórmula lapidar, Boileau-Despréaux: “O que se concebe bem enuncia-se claramente e as palavras para dizê-lo aparecem facilmente” (BOILEAU-DESPRÉAUX, 1815, 6).

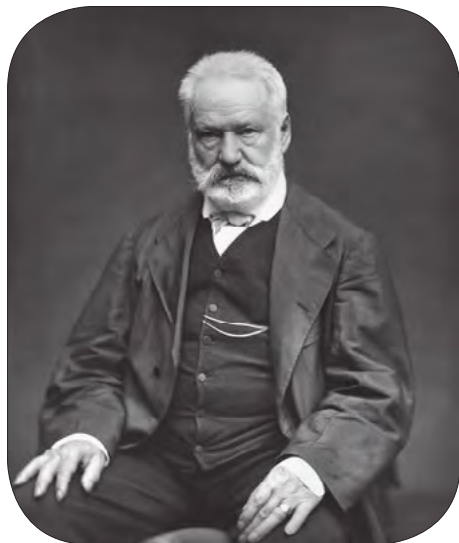
Não é possível, por isso, não aceitar o romantismo enquanto poderosa estética ao serviço da expressão amorosa. Foi, não se duvide, por intermédio dessa expressão do amor que, historicamente, o romantismo reprimiu o racionalismo iluminista. Só que se trata, na verdade, de um amor abstrato e desmesurado, querendo isto significar, tomando de empréstimo palavras de Louis Maigrón, o seguinte: “Chegámos muito rapidamente ao desejo em si mesmo, independentemente de qualquer objeto específico ao qual ele se pudesse aplicar” (MAIGRON, 1910, 263).

Convém também esclarecer o facto de a cosmovisão romântica do amor se afigurar indissociável de uma consciência (romântica) radicada na busca de uma unidade primordial com o absoluto.



Por outras palavras, amar não raro se confunde com um irreprimível desejo de infinito. Eis, nas *Contemplations*, as palavras de Victor Hugo: “a existência humana saída do enigma do nascimento e conduzida ao enigma da morte. O espírito que anda de luz em luz, deixando atrás de si a juventude, o amor, a ilusão, a luta, o desespero, e que para perturbado à beira do infinito” (HUGO, 2002, 249). Lamartine, para quem o infinito se confunde com Deus (veja-se “L’infini des cieux”, *Harmonies Poétiques et Religieuses*, de 1830), dirá numa das suas cartas: “Quanto ao consolo retirado da ordem humana, não se enuncia em mim. Nunca depusitei as minhas esperanças [...] no filho do homem. São demasiado elevadas” (LAMARTINE, 1942, 29). Não admira que Michel Brix, referindo-se à geração romântica, escreva: “Um grande número de escritores difunde nas suas obras concepções idealizadas do amor, que apresentam genericamente como um sentimento etéreo e que conduz ao céu” (BRUX, 2001, 391). O misticismo amoroso, sentimento e subjetividade do absoluto, mais não é, portanto, que a oportunidade de procurar a unidade suprema e infinita com Deus. Em *Os Miseráveis*, podemos ler: “Redução do Universo a uma só criatura, dilatação de uma só criatura até Deus, eis definido o amor” (HUGO, 1999, 773).

No fundo, tanto as palavras de Lamartine como estas de Victor Hugo, tudo bem considerado, traduzem o chamado mal romântico: aquele mal definível por se querer o inalcançável. Como observa, com acutilância, Fernando Pessoa em *Livro do Desassossego*: “O mal romântico é este: é querer a lua como se houvesse maneira de a obter” (PESSOA, 1982, 203). Ou, então, em registo lacaniano: “Tal não mais é do que o desejo de desejar” (LACAN, 1986, 357).



Victor Hugo (1802-1885).

Em suma, ao arrepio do gosto pela inteligência e pelas abstrações e a despeito da razão, os românticos, contrapondo-se ideologicamente ao racionalismo iluminista, impuseram progressivamente a dominante temática de uma formulação sentimental do amor até então inédita. Aquela pela qual se concede prioridade ao pendor confessional através de um sentimentalismo sem empecilhos baseado na (sobre)excitação emotiva, sendo o amor elevado à esfera de sublime transcendental. Eis o que nos diz sobre a mística amorosa romântica Javier Hernández-Pacheco: “a reelaboração erótica do Idealismo, própria dos românticos, não implica uma desvalorização empírica da subjetividade transcendental, mas uma elevação do amor à magnitude transcendental, essencial a toda a construção objetiva, acerca de tudo o que contém de absoluto” (HERNÁNDEZ-PACHECO, 1995, 113).

Em termos filosóficos, a oposição romântica às prescrições rasteiras do quotidiano e à prisão que é a sensatez dos sofismas burgueses por via de um estado





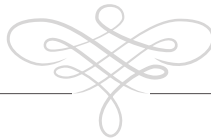
Alphonse de Lamartine (1790-1869).

de espírito ansioso por um absoluto amoroso colheu a sua base filosófica no idealismo alemão despontado na déc. de 90 do séc. XVIII. Destacam-se, neste contexto, especialmente Schelling, Schlegel e Fichte. O primeiro vem dizer que a natureza mantém uma analogia com o espírito por intermédio da qual se afigura possível pensar o infinito e que na arte se encontra o absoluto manifestado, o que quer dizer que a relação entre a natureza e o espírito se resolve através da estética. O segundo, que a arte, resultado do génio criador do artista, *i.e.*, daquele ser único e predestinado que desempenha a elevada missão de propagar o infinito, consubstancia uma síntese entre o finito e o infinito. O terceiro propõe nada menos do que o conceito de eu absoluto ou puro, que os românticos apressadamente confundiram com o eu individual e que trasladaram para o domínio amoroso.

Mas, se o surto de infinito a que aspira todo o amante romântico se correlaciona indesmentivelmente com a influência exercida pela filosofia idealista germâni-

ca, não é, já agora, impertinente notar outra filiação de peso: o individualismo. Trata-se de um aspeto basilar da consciência romântica, que Novalis claramente contrasta com o pensamento do classicismo (“Apenas interessa o indivíduo, por isso, tudo o que é clássico não é individual” [NOVALIS, 1981, 335]). Estampado através de um notório egocentrismo, vemos esse individualismo no prólogo do manuscrito de *Mémoires de Ma Vie* (manuscrito que está na origem de *Mémoires d’Outre-Tombe*), de Chateaubriand, quando o escritor, reportando-se à razão que o impeliu a escrever a obra, afirma perentoriamente: “escrevo, principalmente, para me tornar compreensível perante mim próprio” (CHATEAUBRIAND, 1976, 12).

Como seria inevitável, depois de um período áureo, situado em Portugal por altura de 1840, o romantismo entra em declínio. Tal como os primeiros românticos se entediavam com a retórica afetada da literatura neoclássica, à qual responderão, *e.g.*, com a representação da cultura ou do espírito popular, também a eloquência romântica sofreu um desgaste fatal. Como? Digamos, para sintetizar, que não é possível dissociar a decadência do romantismo português da segunda geração romântica, e isto por se ter tratado da geração composta por nomes como, entre outros, João de Lemos (1819-1889), Soares dos Passos (1826-1864), Tomás Ribeiro (1831-1901) e Gonçalves Dias (1823-1864). Isto é, autores apostados, cada um a seu modo, na radicalização dos traços definidores do romantismo, o que desembocou, é legítimo dizê-lo, num certo empobrecimento da estética romântica. Este período – melhor dizendo: subperíodo –, por vezes apelidado de ultrarromantismo (designação proposta por Teófilo Braga para dar conta de certos poetas situados entre 1838 e 1865, data da Questão Coimbrã), levou



a (sobre)excitação emotiva romântica ao extremo. Não somente por converter a livre e subjetiva sentimentalidade amorosa num sentido marcadamente disfórico, mas especialmente por agudizar sem concessões o culto do egocentrismo. Egocentrismo, como vimos, instigado por uma angústia metafísica exagerada, que não deixou de propiciar autoanálises e ensimesmamentos que bem depressa resvalaram para sentimentos tétricos. Sentimentos negativos como a melancolia e o intimismo pessimista, associados ao lirismo contemplativo, compaginaram-se drasticamente com o pronunciado gosto pelo fúnebre.

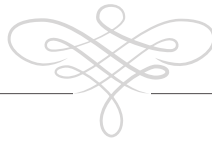
Assim, se nas composições dos ultrarromânticos reencontramos as marcas distintivas do romantismo, sob a forma de um flagrante apreço por certas temáticas (patriotismo exaltado, contextos medievais, com os seus templos e ruínas, a ênfase no folclore, reivindicações de carácter social, tendência para a poesia marcadamente triste e, como tal, assaz lacrimosa na expressão temático-emocional do amor), não é menos verdadeira a presença de uma muito vincada predileção pelo macabro (o *locus horrendus* em substituição do *locus amoenus*). É decerto um tanto excessivo afirmar que, ao lançarem mão do fantasmagórico a compasso com o sentimentalismo exaltado (como acontece, paradigmaticamente, em “O noivado do sepulcro”, de Soares dos Passos), os ultrarromânticos mais não fizeram que deslizar para o terreno do convencional. Mas a verdade é que, pela sua dimensão excessiva, o ultrarromantismo, apegado a temáticas mórbidas e funéreas servidas por uma imaginação doentia, representou, como é forçoso, uma degenerescência da estética e do imaginário românticos. O enfatuamento literário dos textos – nutridos de símbolos tétricos em atmosferas tintadas de gótico, pressentimentos,

loucura – não é sem traduzir uma degradação do romântico.

Neste contexto, o realismo (designação primeiramente aplicada ao estilo pictórico de Courbet e depois usada, por Champfleury, para caracterizar a narrativa de Flaubert) veio significar um regresso, no fundo, à realidade. A realidade da concretude empírica e não tanto a do sentimentalismo etéreo e volúvel. De outro modo: o modelo romântico esgotou-se. Consequentemente, gerou-se um sentimento antirromântico, o qual decorre, em Portugal, sob o signo de dois acontecimentos incontornáveis, na medida em que, pode dizer-se, foi a partir deles que o antirromantismo alcançou verdadeira e explicitamente forma: a famosa Questão Coimbrã (1865); e as não menos célebres Conferências do Casino (1871).

A crer em Teófilo Braga, a Questão Coimbrã constituiu nada menos do que a dissolução do romantismo. Se a afirmação peca certamente por excesso, não há, em todo o caso, dúvida de que se tratou de um abalo bem significativo nas convenções românticas. Tudo começou com um prefácio de Feliciano de Castilho ao *Poema de Mocidade*, de Pinheiro Chagas, que indis pôs Teófilo Braga e Antero de Quental, o qual não se inibiu de reagir, atacando Castilho, com certa rudeza, em *Bom Senso e Bom Gosto* (1865) – desencadeando assim a referida Questão. Tratou-se de uma polémica que separou em trincheiras opostas várias personalidades do campo literário. Os indefetíveis defensores do romantismo, por um lado, à cabeça dos quais Camilo Castelo Branco, com *Vaidades Irritadas e Irritantes*; e, por outro, os apóstolos da reforma literária, como foi o caso, em *Teocracias Literárias*, de Teófilo Braga.

Estava assim lançado o antirromantismo, definível nestes termos: o esforço por rebater todas as patologias românticas de



que a leitura dos textos ultrarromânticos dá mostras, *i.e.*, insistir no facto de o romantismo, sobretudo na sua variante ultra, já não fazer sentido em função de não dispor do estatuto pragmático, histórico e referencial daquilo que se entende ser Portugal por essa altura. Tratar-se-ia, sobretudo nas suas zonas mais contaminadas pelo macabro, de uma escola saturada de ilusões fantasmagóricas sobre a realidade. E isso é o mesmo que reconhecer na segunda geração romântica uma inépcia ontológica ao nível da representação, por causa da sua convencionalizada natureza antimimética (mimese avaliada no sentido da verosimilhança, entenda-se).

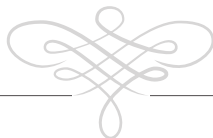
No que se reporta às Conferências do Casino, ou melhor, às Conferências Democráticas do Casino Lisbonense, não é impertinente considerá-las, pelo fôlego que deram às doutrinas do realismo expostas nos folhetos da Questão Coimbrã, o segundo grande momento antirromântico. Ocorridas sob o signo da liberdade de pensamento, visaram apresentar renovação em matéria de pensamento, literatura e arte. Melhor dizendo, Antero, que entretanto adquirira algum cosmopolitismo viajando pela França e pela América, propôs-se organizar uma série de conferências repletas de consequências, na medida em que esperava assim debater (como diria, em carta, a Teófilo Braga) as grandes questões contemporâneas à luz do positivismo. Propósito por certo ambicioso e não menos responsabilizador na sua amplitude. Em *A Revolução de Setembro*, do dia 18 de maio de 1871, a finalidade das conferências vem enunciada com mais especificidade num manifesto (assinado, além Eça de Queirós, por Antero de Quental, Adolfo Coelho, Augusto Soromenho, Augusto Fuschini, Germano Vieira de Meireles, Guilherme de Azevedo, Jaime Batalha Reis, Oliveira Martins, Manuel de Arriaga, Salomão Sa-

ragga e Teófilo Braga), que nos ajuda a perceber o que estava em jogo: “ligar Portugal com o movimento moderno, fazendo-o assim nutrir-se dos elementos vitais de que vive a humanidade civilizada [...]; procurar adquirir consciência dos factos que nos rodeiam na Europa [...]; agitar na opinião pública as grandes questões da filosofia e da ciência moderna [...]; estudar as questões da transformação política, económica e religiosa da sociedade portuguesa” (CABRAL, s.d., 9-10).

Não surpreende, dado o cariz revolucionário das conferências, que apenas quatro fossem efetivamente levadas a efeito. As de Antero de Quental (“Causas da decadência dos povos peninsulares, nos últimos três séculos”), Augusto Soromenho (“Literatura portuguesa contemporânea”), Eça de Queirós (“Realismo como nova expressão da arte”) e Adolfo Coelho (“Questão do ensino”). Da responsabilidade de Salomão Sáragga, a quinta conferência (“Historiadores críticos da vida de Jesus”), prevista para o dia 26 de junho, não chegou a ocorrer, proibida que foi pelo marquês de Ávila

A partir da esquerda: Eça de Queirós, Oliveira Martins, Antero de Quental, Ramalho Ortigão e Guerra Junqueiro (1884).





e Bolama na qualidade de presidente do Ministério. Nem as restantes, que seriam proferidas por Batalha Reis (“O socialismo”), Antero de Quental (“A república”), Adolfo Coelho (“A instrução primária”) e Augusto Fuschini (“Dedução positiva da ideia democrática”).

A conferência de Eça, antirromântica por excelência, foi uma clara tentativa de legitimar conceptual e institucionalmente a escola realista como arte. Eça é bastante claro na explicitação dos propósitos da escola realista: “É a negação da arte pela arte; é a proscricção do convencional, do enfático e do piegas. É a abolição da retórica considerada arte de promover a emoção, usando da inchação do período, da epilepsia da palavra, da congestão dos tropos. É a análise com o filtro na verdade absoluta. Por outro lado, o realismo é uma reacção contra o romantismo: o romantismo era a apoteose do sentimento; o realismo é a anatomia do carácter, é a crítica do homem. É a arte que nos pinta os nossos olhos – para condenar o que houver de mau na nossa sociedade”. E ainda, numa passagem que tem tanto de incisivo como de pragmático: “A norma agora são as narrativas a frio, deslizando como as imagens na superfície de um espelho, sem intromissão do narrador. O romance tem de nos transmitir a natureza em quadros exatíssimos, flagrantes, reais” (JÚNIOR, 1930, 55-56). Creio que será difícil produzir mais antirromantismo do que nestas duas passagens. Segundo Eça, a arte realista devia, muito ao inverso do que acontecia com o romantismo, basear-se nas leis científicas, condição imprescindível para revolucionar a sociedade. Se os românticos operaram uma revolução por intermédio do coração, Eça e os realistas tentaram-na pela via da razão (científica).

A Questão Coimbrã e as Conferências do Casino foram assim dois momentos pioneiros e maiores do antirromantismo.

Momentos possuídos pela ambição, não obstante a magnitude da tarefa, de modernizar a literatura em conformidade com as novas tendências estético-expressivas. Tendências que darão pelos nomes de realismo e naturalismo.

**Bibliog.:** BERLIN, Isaiah, *A Apoteose da Vontade Romântica*, Lisboa, Bizâncio, 1999; BOILEAU-DESPRÉAUX, Nicolas, *L'Art Poétique*, Paris, De L'Imprimerie D'AUG Delalain, 1815; BRIX, Michel, *Éros et Littérature. Le Discours Amoureux en France au XIXè Siècle*, Louvain/Paris/Sterling, Éditions Peeters, 2001; CABRAL, Avelino Soares, *O Realismo. Eça de Queirós e “Os Maias”*, s.l., Edições Sebenta, s.d.; CHATEAUBRIAND, René de, *Mémoires de Ma Vie*, ed. crítica J. M. GAUTIER, Genève, Librairie Droz, 1976; ECO, Umberto, *Sobre a Literatura*, Algés, Difel, 2003; FURST, Lilian, *Romanticism in Perspective. A Comparative Study of Aspects of the Romantic Movements in England, France and Germany*, 2.<sup>a</sup> ed., London/Basingstoke, The MacMillian Press, 1972; HERNÁNDEZ-PACHECO, Javier, *La Consciencia Romántica*, Madrid, Editorial Tecnos, 1995; HUGO, Victor, *Os Miseráveis*, 2.<sup>a</sup> ed., Mem Martins, Europa-América, 1999; *Id.*, *Œuvres Complètes*, Paris, Robert Laffont, 2002; JÚNIOR, António Salgado, *História das Conferências do Casino*, Lisboa, Tipografia Cooperativa Militar, 1930; LACAN, Jacques, *Le Séminaire. L'Éthique de la Psychanalyse. Livre VII*, Paris, Seuil, 1986; LAMARTINE, Alphonse de, *Lettres des Années Sombres, 1853-1857*, Fribourg, Éditions de l'Université de Fribourg, 1942; MAIGRON, Louis, *Romantisme et les Mœurs. Essai d'Étude Historique et Sociale d'après des Documents Inédits*, Paris, Librairie H. Champion Éditeur, 1910; MARTINI, Fritz, *História da Literatura Alemã*, vol. II, Lisboa, Estúdios Cor, 1972; MEYER, Michel, *O Filósofo e as Paixões*, Porto, ASA, 1994; NOVALIS, *Wernke, Herausgegeben und Kommentiert von Gerhard Schultz*, Berlin, Verlag C. H. Beck, 1981; PESSOA, Fernando, *Livro do Desassossego*, vol. I, Lisboa, Ática, 1982; SILVA, Vítor Emanuel Aguiar e, “Romantismo”, in BUESCU, Helena Carvalhão (org.), *Dicionário do Romantismo Português*, Lisboa, Caminho, 1997, pp. 487-492.

SÉRGIO GUIMARÃES DE SOUSA

## Anti-russelismo

Numa abordagem ampla, o russelismo surge como movimento milenarista e anticlerical fundado em 1879. É considerado uma heresia, o que significa que defende pressupostos e dogmas contrários aos ensinamentos teológicos subjacentes do catolicismo e do protestantismo ortodoxos.

Charles Taze Russell (1852-1916), educado como presbiteriano pelos pais, Joseph L. e Eliza Birney Russell, revela, desde a adolescência, interesse pelo adventismo, e, ainda que influenciado pelo espírito racionalista epocal, junta-se à igreja congregacionalista local. Eivado pelo sentido de busca e compreensão do mistério divino, reúne um grupo de amigos com o fito de estudar a Bíblia, tornando-se líder religioso e sendo, não poucas vezes, visto como *the Laodicean messenger* – o líder espiritual da sétima Igreja da Revelação.

Mentor e precursor americano do que se entende por russelismo, não deixa de apontar as origens da sua linhagem espiritual em figuras como George Stetson, ministro do Advento Cristão, George Storrs, um dos edificadores da Life and Advent Union (União da Vida e do Advento), Joseph A. Seiss, pastor luterano e editor de *Prophetic Times* e Nelson H. Barbour, pregador adventista e editor de *Herald of the Morning*, salientando os mais proeminentes.

Orador hábil e engenhoso, atento ao poder persuasivo da imagética animada, Russell apresenta em Nova Iorque, em 1914, o “Fotodrama da criação”, e, passados oito meses, o “Drama Eureka”. O primeiro é uma apresentação de diapositivos, contendo 96 discursos fonográficos,



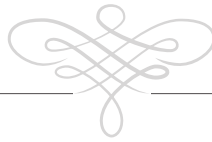
Charles Taze Russell (1852-1916).

exímias gravações musicais, pinturas e esboços, que narram a história da criação até ao reino milenar de Cristo. O segundo, construído a partir dos mesmos princípios doutrinários, direciona-se para um público mais rústico. São ambos inovadores e encarados como uma verdadeira alavanca de proselitismo massificador.

Fundador do que veio a ser a Watch Tower Bible and Tract Society, foi um difusor doutrinário, cujas bases propedêutico-teocráticas se encontram nos ensinamentos da International or Associated Bible Students, assim designados até 1931 e, posteriormente, apelidados de Testemunhas de Jeová, sofrendo, na altura da Segunda Guerra Mundial, apreensões, prisões e proscricções.

Coube a Joseph Franklin Rutherford (1869-1942), promissor advogado e consultor jurídico da Sociedade Torre de Vigia e Tratados (Estados Unidos da América), a consolidação e divulgação do movimento, cuja residência oficial, construída em 1929, ficou conhecida por Bete-Sarim, a “Casa dos Príncipes”. O sucessor, Nathan Homer Knorr (1905-1977), foi corresponsável pela publicação da revista *Idade de Ouro*, mais comumente conhecida como *Despertai!* Este movimento foi





difundido, sobretudo, no Brasil, em Angola e Moçambique e, desde 1925, em Portugal, embora fosse proscrito oficialmente durante o Estado Novo.

### CRENÇAS E FUNDAMENTOS TEOLÓGICOS

Charles Taze Russell, ainda que cênscio dos pressupostos do adventismo, aponta para uma destriça fundamental ao advogar o advento de Cristo, não tanto num sentido corpóreo ou num domínio visível, mas mais como acontecimento do domínio espiritual invisível.

É assim que vaticina, datando-o, o regresso de Cristo (*parousia*) em momentos periodológicos sucessivos: a primeira datação, cuja não verificação frustra a materialização crística defendida, é de 1874; a segunda predita o advento para 1878; por fim, a terceira, recuperando a primeira datação, e numa inequívoca tentativa de consolidação da profecia, defende, efetivamente, o regresso de Jesus Cristo no ano de 1874, ainda que no domínio incorpóreo, aditando o pressuposto salvífico de que os eleitos seriam conduzidos para o Reino de Deus em 1914.

Este princípio pressagiador encontra-se intimamente ligado com a crença e a clara defesa do apocalipse, enquanto acme teleológico que, aquilatando as falhas pecaminosas da vida terrena, conduziria, numa batalha maniqueísta, cataclísmica e escatológica entre o bem e o mal, a um momento supra-histórico de revelação do plano divino pela edificação reestruturante de um novo reino na terra e nos céus, a par da conseqüente derrota, do julgamento e da destruição do mundo presente (as visões milenaristas defendem, outrossim, esta tipologia visionária). Note-se, porém, que Russell sistematiza o que já houvera sido defendido e explanado por J. A. Brown na sua obra *The Even-Tide*, de 1823.

Em última análise, o russelismo defende, por um lado, que as Igrejas cristãs são corruptas, encarando-as, numa formulação esotérica, como a verdadeira Babilônia, e advoga, por outro, que a figura do papa e a sua inerente hierarquia eclesiástica surgem como agentes do anticristo. O russelismo é portanto considerado, como já se referiu, quer pelo catolicismo, quer pelo protestantismo, uma visão dissidente e blasfema da religião, cujos dogmas se baseiam em três dispensações heterodoxas: a primeira, que abarca os acontecimentos que vão da criação ao dilúvio; a segunda, os que vão da idade patriarcal (Abraão, Isaac e Jacob), passando pelo judaísmo, até à doutrina de Cristo; e a terceira, que, congregando a perfeição do Reino de Cristo, emergirá como a nova era ou tabernáculo da Infinita Glória Divina.

**Bibliog.:** BROWN, J. A., *The Even-Tide or Last Thriumph of the Blessed and Only Potentade, the King of Kings, and Lord of Lords; Being a Development of the Mysteries of Daniel and St. John, and the Ten Prophecies Respecting the Renovated Kingdom of Israel*, London, s.n., 1823; MILLER, Edith Starr, "The russellites or the international Bible students", in *Occult Theocracy*, vol. II, s.l., F. Paillart, 1933, pp. 530-540; "Noruega", 2012: *Anuário das Testemunhas de Jeová*, Pennsylvania, Watch Tower Bible and Tract Society, 2012, pp. 120-127; "Uma obra prima", *Sentinela*, 15 jan. 2001, pp. 8-9; PARTRIDGE, Christopher (org.), *Encyclopedia of New Religions, New Religious Movements, Sects and Alternative Spiritualities*, Isle of Man, Lion Hudson, 2004; PENTON, M. James, *Apocalypse Delayed: the Story of Jehovah's Witness*, 2.<sup>a</sup> ed., Toronto, University of Toronto Press, 1997; ROSS, J. J., *Some Facts and More Facts about Self-Styled 'Pastor' Charles T. Russel (of Millennial Dawn Fame)*, Philadelphia, School of the Bible Inc., 1912; RUSSEL, C. T., *Millennial Dawn: The Plan of Ages*, vol. I, Allegheny PA., Tower Publishing Co., 1886; *Id.*, *The Finished Mystery, A Helping Hand for Bible Students*, New York, Peoples Pulpit Association, 1917.

SOFIA A. CARVALHO

## Antissalazarismo

Entende-se por antissalazarismo toda a ação, o comentário ou o intento feito contra a figura e a política de António de Oliveira Salazar, ditador português entre 1932 e 1968. Líder de um regime político que se caracteriza como autoritário, pode considerar-se inato à natureza humana que a oposição, proibida *a priori*, floresça espontaneamente, desde o início. Na verdade, existe antissalazarismo desde que Salazar se tornou uma figura pública, primeiro a nível local, com as suas intervenções nos meios católicos de Coimbra, no início da déc. de 1910, depois a nível nacional, com a sua eleição como deputado pelo Círculo Católico, nos inícios da déc. de 1920, e com a tomada da pasta das Finanças em 1928, mais agudamente com a presidência do Conselho, a partir de 1933.

António Oliveira Salazar (1889-1970), nascido numa família humilde de Santa Comba Dão, completou os seus estudos no Seminário de Viseu e na Univ. de Coimbra. Desde novo se destacou entre os seus pares e facilmente atingiu o reconhecimento académico, tanto que foi chamado a liderar a pasta das Finanças do Governo formado após a Revolução de 28 de maio de 1926, com apenas 37 anos. Mais tarde, em 1932, ascendeu a presidente do Conselho de Ministros, fundando a ditadura (civil, pois antes era de natureza militar) do Estado Novo, oficializada com a nova Constituição em 1933 e que durou até ao dia 25 de abril de 1974.

Desde que Salazar começou a ter alguma notoriedade pública que houve polé-

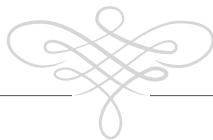
mica e oposição à sua pessoa. Homem de educação e princípios católicos bem cimentados, destacava-se desde a sua juventude pelo conservadorismo que expunha, em comparação com a fervente república que há pouco havia surgido. Filipe Ribeiro de Meneses nota-lhe o saudosismo acentuado quando, em 1912, escreve um artigo defendendo a sua posição contra o divórcio (instaurado pelos republicanos) e contra a emancipação feminina em geral, argumentando que a mulher deverá unicamente servir para cuidar do lar e dos filhos, nada mais além disso podendo ser da sua competência. Apesar do conservadorismo acentuado, que encontrou nos seus pares no Centro Católico Português, Salazar beneficiou da instabilidade dos governos republicanos e dos estragos económico-sociais da Primeira Guerra Mundial, que estavam a arrastar o país para uma crise sem precedentes. Em 1921, foi eleito como deputado ao Parlamento pelo círculo de Guimarães, cargo que ocupou pouco tempo, não pela razão veiculada pela lenda fabricada pela

António de Oliveira Salazar (1889-1970).



D.R.





propaganda da ditadura – de que achou o Parlamento fútil e voltou para Coimbra no mesmo dia –, mas porque, pouco depois da sua tomada de posse, se deu a Noite Sangrenta, em que foram assassinados o então primeiro-ministro, António Granjo, bem como outros elementos do partido do Governo. A par da atividade política, escrevia amiúde na imprensa, onde debatia com os anticlericais republicanos na defesa do catolicismo, que considerava superior a qualquer pendor político, e que, portanto, deveria conviver em harmonia com qualquer regime.

Com a Revolução de 1926, Salazar é chamado ao poder na Ditadura Militar. Nesse mesmo ano, a 8 de outubro, dá-se a revolta de João de Almeida, que consistiu num desentendimento interno entre os homens do 28 de Maio, cujo motivo pousava precisamente sobre Salazar: João de Almeida e José Vicente de Freitas, com simpatias nacional-sindicalistas, opõem-se à presença de Salazar no Governo, principalmente pelo carácter conservador que lhe era conhecido, e a estes juntam-se outros. Tudo terminou com a prisão de João de Almeida, em julho do ano seguinte. Várias pequenas revoltas semelhantes à que nomeámos tiveram lugar entre 1926 e 1933, sendo o ano de 1931 o de gestão mais complicada. Uma das mais importantes revoltas deste ano foi a Revolta da Farinha ou Revolta da Madeira, a 5 de fevereiro. Na origem deste levantamento popular no Funchal esteve o dec. 19.273, o chamado decreto da fome, uma das mais austeras medidas económicas do ministro das Finanças, que visava terminar com a livre importação do trigo e das farinhas, criando um regime de monopólio e, conseqüentemente, aumentando o preço do pão. A revolta manifestou-se essencialmente na cidade do Funchal, com alguns motins e o encerramento de vários estabelecimentos comerciais, bem

como com uma greve dos estivadores, entre outras manifestações de desagrado que continuaram ativas até ao dia 9 de fevereiro. Nesse mesmo ano de 1931, a 14 de abril, houve um levantamento militar contra o Governo da ditadura nacional, que acabou por alastrar para os Açores e para a Guiné portuguesa. Esta revolta foi levada a cabo por militares opositores ao regime e apoiada pela Liga de Paris, constituída por republicanos exilados na capital francesa.

O final da Segunda Guerra Mundial, em 1945, colocou Salazar num estado de isolamento que rapidamente chamou a atenção dos Aliados e fragilizou a posição do país no contexto internacional. Portugal tornou-se o único país europeu com um regime totalitarista de direita. Declaradamente país neutro no conflito, não eram desconhecidas as boas relações que o regime salazarista manteve com os países do Eixo, antes e durante o conflito, principalmente com a Alemanha e com a Itália. Provavelmente uma das medidas mais polémicas do ponto de vista internacional foi a colocação da bandeira portuguesa a meia haste aquando da morte de Hitler. Foi também no rescaldo desta fragilização que ocorreu a fundação do Movimento de Unidade Democrática (MUD), numa altura em que Salazar se vê obrigado a permitir alguma abertura política, por pressão internacional e pelos ventos democráticos que embalam a Europa do pós-guerra, chegando mesmo a acreditar-se que o processo de democratização do país estava em marcha. Durante dois anos, o novo movimento granjeou apoios de vários sectores da sociedade inconformados com a falta de liberdade de associação e de imprensa, entre outros protestos. Ainda que o Partido Comunista não estivesse inicialmente ligado à formação, em 1946, as forças fundiram-se e já se contavam nas camadas dirigentes do



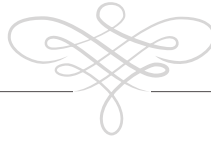
movimento nomes desse Partido, como Bento de Jesus Caraça e Alves Redol. Contudo, a ilusão de uma oposição livre durou pouco tempo. Como a popularidade do MUD crescesse de forma inusitada, o Governo rapidamente colocou em marcha mecanismos para neutralizar a onda oposicionista que se formava. Depois de algumas prisões por acusações de conspiração e atos ilícitos contra o regime, em janeiro de 1948, o MUD é oficialmente ilegalizado e muitos dos seus dirigentes são presos sob a acusação de ligações ao Partido Comunista. Ainda assim, a candidatura oposicionista à Presidência da República do Gen. Norton de Matos, em abril de 1948, é essencialmente apoiada por elementos do movimento já extinto.

No seguimento da campanha de Norton de Matos, praticamente clandestina, surge no final dos anos 50 a candidatura à Presidência da República do Gen. Humberto Delgado, com largo apoio popular e chamando muito a atenção a nível internacional, principalmente pela violência opressiva que Salazar fazia descer sobre os apoiantes de Delgado. Tratou-se da primeira campanha de massas a ocupar espaços públicos e a organizar comícios, sendo a sede de campanha em plena Av. da Liberdade. Uma das promessas de campanha de Delgado (e das mais populares), além da de restabelecer as liberdades essenciais, foi a de demitir o presidente do Conselho. Em 1958, deram-se as eleições, às quais concorreram o candidato oficial, Craveiro Lopes, e o da oposição, Humberto Delgado. Os votos foram contados no Ministério do Interior, sem qualquer fiscalização da oposição, tornando possível a fraude. Humberto Delgado perdeu as eleições e acabou por morrer em fevereiro de 1965, vítima de um atentado alegadamente ordenado por Salazar e executado por agentes da PIDE.

As décadas de 50 e 60 revelaram-se cruciais e muito desgastantes para o ditador português, com uma oposição ativa e insistente, que punha cada vez mais em causa o regime político por ele fundado. Muita da oposição era interna, nomeadamente com origem no Exército, a instituição à qual Salazar era mais suscetível e que mais temia. Foi nesta altura também que o antissalazarismo mais manifestamente atravessou as fronteiras do Império Português, mormente devido à questão das colónias africanas, cuja independência era recomendada pela ONU e pela NATO, e que Salazar lhes negava. A pressão vinha em grande parte da Assembleia Geral das Nações Unidas, dominada pelos chamados países do Terceiro Mundo, que deliberou contra a política colonial de Salazar.

Em 1961, deflagrou o conflito armado com as milícias independentistas em Angola, que alastrou mais tarde para Moçambique e Guiné-Bissau. Apesar de não ter existido conflito armado em São Tomé e Príncipe nem em Cabo Verde, existiam militantes independentistas nestas ilhas, que se juntaram à atividade do Partido Africano para a Independência da Guiné e Cabo Verde, na Guiné.

Em 1953, no sentido de contornar a pressão anticolonialista do pós-guerra, Salazar havia redefinido conceitos, considerando os territórios africanos não como colónias, mas como províncias ultramarinas, ou seja, não menos portuguesas que o Algarve ou o Alentejo. Esta redefinição terminológica foi um processo longo e trabalhoso, que começou em 1951 através de diplomas – em geral em forma de portaria – e que culminou na lei n.º 2066/53, de 27 de junho (Lei Orgânica do Ultramar Português). Todavia, esta redefinição não foi considerada suficiente e a oposição internacional continuou durante os conflitos. Como em outras



situações ao longo da história do Estado Novo, foi a sua ágil estratégia diplomática que permitiu a Salazar não ser vítima de uma intervenção internacional mais radical, levando, *e.g.*, à deposição do regime, hipótese presente em alguma documentação da política internacional americana. Com efeito, apesar de os Estados Unidos, particularmente a administração Kennedy, serem um dos grandes apoiantes da descolonização africana, a importância militar da base aérea das Lages para os americanos acabou por amenizar as tensões e ditar uma diminuição das pressões para a descolonização – pelo menos aparentemente, já que é hoje sabido que as forças independentistas africanas tinham o apoio dos Estados Unidos ou da Rússia.

Ainda no que diz respeito à visão negativa do salazarismo no plano internacional, a fundação da Amnistia Internacional (AI) em 1961 por Peter Benenson foi inspirada numa situação de desrespeito pelos direitos humanos na Lisboa salazarista. Segundo testemunho do próprio, Benenson, já bastante envolvido em atividades de defesa dos direitos humanos, decidiu finalmente fundar uma associação (que mais tarde se tornou a AI) depois de ler a notícia de que dois estudantes portugueses tinham sido presos pela polícia política apenas por estarem a brindar à liberdade num café lisboeta.

Naquele que é hoje considerado o ano de todos os desastres para Salazar, 1961, ocorreu uma das maiores ações contra o regime: o assalto ao navio *Santa Maria*, a 22 de janeiro. Apesar de o plano não ter efetivamente resultado, a verdade é que um dos principais objetivos foi atingido: chamar a atenção internacional. Acorreram repórteres de todo o mundo, os únicos que poderiam narrar o sucedido clara e abertamente, já que, com a censura em Portugal, a informação chegou aos Portugueses bastante deturpada. Assim, em

declarações à NBC de Inglaterra, Henrique Galvão (um dos principais responsáveis pelo golpe) invocou a sua condição de combatente político, contrariando as palavras de Salazar, que, em comentário à situação, havia dito que este era um mero ato de pirataria. Após algumas vicissitudes, em vez de aportar em África como planeado, o navio chegou ao Brasil, onde os revolucionários receberam asilo político. Esta ação político-militar haveria de inspirar, entre outros, Luís de Sttau Monteiro na elaboração da sua peça de teatro *Felizmente Há Luar*. Embora a peça seja sobre as lutas liberais do início do séc. XIX em Portugal, metaforiza, em 1961, o espírito revolucionário que começa a ebulir, os ataques do regime à liberdade, a voz do povo que se levanta, tendo por isso a sua representação sido proibida pela censura. Com um diálogo escondido, mas provocador, como era o da arte interventiva, Sttau Monteiro faz alusão no próprio título à constituição da Liga de União e Acção Revolucionária, fundada por Palma Inácio na consequência do assalto ao navio *Santa Maria*.

Ainda durante o *annus horribilis* de 1961, Salazar foi alvo de uma conspiração interna liderada pelo Gen. Botelho Moniz, que ficou conhecida como a Abri-lada. Esta conspiração, que consistiu na mobilização de alguns militares contra Salazar, principalmente a propósito da situação em África, acabou por se diluir com um contra-ataque mais rápido do presidente do Conselho. Consciente da crescente oposição no Exército, Salazar rapidamente assumiu a pasta da Defesa e reformulou alguns dos cargos mais importantes do ministério, com o apoio de Américo Tomás.

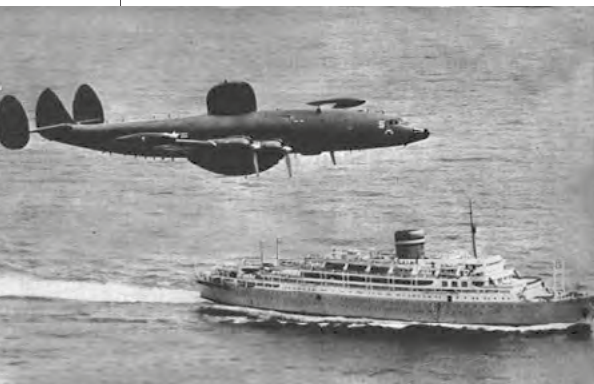
A imagem de Salazar foi uma das maiores preocupações propagandísticas do regime. O ditador encarnava o pastor que apascentava o rebanho, o pai que



trabalhava em prol da família, o frade que cuidava dos seus humildes irmãos no mosteiro rico e austero. Se para muitos esta imágética resultava num reconfortante sentido de proteção, para outros incitava sentimentos de revolta, por se assemelhar demasiado a uma prisão. As liberdades comedidas ou proibidas, o mote propedêutico do regime, “Deus, Pátria e Família”, eram os alicerces que fundavam a casa acolhedora de uns e as barras da cela onde reclusam outros. Ao longo do tempo em que Salazar ocupou o poder, muitas foram as vezes que usaram a experiência seminarista do líder para alimentar a crítica à sua volta, nomeadamente a natureza das suas relações com a Igreja em geral e com o cardeal Cerejeira, seu amigo próximo, em particular. Houve até mesmo alguns testemunhos de políticos estrangeiros que o predicavam com adjetivos como “austero”, “medieval” ou “clérigo escolástico”.

O fechamento ao estrangeiro, e em particular a toda a profusão cultural que os anos de 50 e 60 trouxeram ao mundo ocidental, atrasou Portugal várias décadas em relação a outros países europeus. Na verdade, as limitações à liberdade características do regime, a par de uma filosofia de negação, tornavam-se estru-

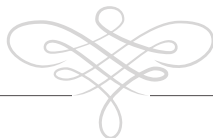
**O paquete *Santa Maria* durante o assalto de 1961.**



turantes na estratégia de controlo de Salazar. Apesar de existirem hoje provas irrefutáveis, foi estratégia do Governo negar, *e.g.*, a existência de prisões políticas como o Tarrafal, em Cabo Verde, e os desaparecimentos e as torturas provocados pela PIDE, assim como, mais tarde, na Guerra Colonial, as condições em que os militares portugueses morriam eram omissas à família e à imprensa, transmitindo sempre a ideia (falsa) de que a situação estava controlada e de que o país caminhava para a vitória. Esta estratégia de negação provocava revolta em muitas pessoas, que, por informação concreta ou por simples dedução, compreendiam que tudo não passava de propaganda de um regime que, aos poucos, entrava em decadência.

Existem vários textos literários de natureza antissalazarista, tendo muitos deles permanecido clandestinos até ao término da ditadura. Na impossibilidade de referir todos, serão apontados apenas alguns exemplos mais demonstrativos. Nos anos 1990, foram trazidos a público alguns textos inéditos de Fernando Pessoa, em prosa e em verso, sobre a figura de Salazar. Se na altura da Revolução Nacional e nos anos seguintes o poeta dizia “confiar no Professor Salazar”, no início da déc. de 30 a sua voz tornou-se bastante crítica da ação do ditador, nomeadamente no que à limitação da liberdade dizia respeito, apelidando-o de “o grande equívoco”, ou escrevendo versos como “Coitadinho/do tiraninho!”, “Este senhor Salazar/É feito de sal e azar”, e ainda “E o Salazar, artefacto/[...] Vive na orgia do exato/Manda o país penhorado/Por uma estrada melhor” (PESSOA, *Arquivo Pessoa*).

Por outro lado, a fábula *Dinossauro Excelentíssimo*, de José Cardoso Pires (1972), é digna de registo, pela peculiaridade de construir todo o discurso antirregime a partir da figura pessoal de Salazar,



o “dinossauro”. Na obra, tudo reverte para uma personagem, o Mestre Imperador, causador de todos os males, mesmo quando já moribundo. Há uma caricaturização como poucas da figura de Salazar, que vai evoluindo ao longo da obra (e do tempo), ficando mais corcunda, mais surda, as mãos a encurvarem e a terminarem em garras, os lábios a desaparecerem até restar apenas uma fenda como boca. De cariz agudamente crítico, esta obra é não só contra o salazarismo como política, mas também contra Salazar como pessoa. Igualmente num registo literário e efabulatório surge o curto, mas pungente, poema “O velho abutre”, de Sophia de Mello Breyner Andresen, confessadamente inspirado na figura de Salazar: “O velho abutre é sábio e alisa as suas penas/A podridão lhe agrada e seus discursos/Têm o dom de tornar as almas mais pequenas” (ANDRESEN, 1998, 151). Ainda no âmbito da produção artística, mais especificamente no campo da chamada música de intervenção, encontramos vários exemplos de antissalazarismo; alguns dos mais emblemáticos são da autoria de José Afonso. Em 1972, já dois anos depois do falecimento do ditador, o cantor aveirense edita o álbum *Vou Ser como a Toupeira*, onde surge a música “O avô cavernoso”, em memória satírica da figura do ditador.

No séc. XXI, ainda se sentem algumas manifestações de antissalazarismo. Referiremos apenas duas, a título de exemplo. Em 2005, Mário Soares, numa mediática campanha para a Presidência da República, declarou-se “anti-Salazar”, a propósito do recebimento do doutoramento *honoris causa* da Univ. de Coimbra, instituição do antigo ditador. De facto, a comparação entre os dois seria irónica, por todo o passado de oposição do líder socialista durante os anos de ditadura, e a resposta esteve à altura do seu percurso, sempre em sentido inverso ao de Sa-

lazar. Por outro lado, em 2007, no contexto da possibilidade de construção de um museu dedicado a Salazar e ao Estado Novo, em Santa Comba Dão, houve uma petição com 16.000 signatários contra a construção do referido museu. Como um dos argumentos da petição, os signatários afirmavam rezear que o local pudesse tornar-se destino de romarias de elementos da extrema-direita e de neonazis. À parte o facto de esta preocupação poder tornar-se realidade ou não, a verdade é que até hoje o museu – uma instituição que se pretende histórica e não de propaganda, saliente-se – não foi construído.

**Bibliog.: impressa:** ANDRESEN, Sophia de Mello Breyner, “O velho abutre”, in ANDRESEN, Sophia de Mello Breyner, *Obras Poéticas II*, 3.ª ed., Lisboa, Caminho, 1998; GIL, José, *Salazar: a Retórica da Invisibilidade*, Lisboa, Relógio d’Água, 1995; MARINHO, António Luís, *1961: o Ano Horrível de Salazar*, Lisboa, Temas e Debates/Círculo de Leitores, 2011; MATOS, Helena, *Salazar: a Construção do Mito (1928-1933)*, Lisboa, Temas e Debates/Círculo de Leitores, 2010; MENESES, Filipe Ribeiro de, *Salazar: Uma Biografia Política*, 3.ª ed., Lisboa, Dom Quixote, 2010; NOGUEIRA, Alberto Franco, *Salazar*, 6 vols., Coimbra, Atlântida, s.d.; PINTO, António Costa, *O Fim do Império Português. A Cena Internacional, a Guerra Colonial e a Descolonização (1961-1975)*, Lisboa, Livros Horizonte, 2001; PINTO, Jaime Nogueira, *Salazar: o Outro Retrato*, 2.ª ed., Lisboa, A Esfera dos Livros, 2007; PIRES, José Cardoso, *Dinossauro Excelentíssimo*, ilust. de João Abel Manta, Lisboa, Arcádia, 1972; ROSAS, Fernando, e BRITO, J. M. Brandão de, *Dicionário de História do Estado Novo*, vols. I e II, Lisboa, Bertrand, 1996-97; **digital:** PESSOA, Fernando, “António de Oliveira Salazar”, *Arquivo Pessoa*: [arquivopessoa.net/textos/4357](http://arquivopessoa.net/textos/4357) (acedido a 15 nov. 2016).

JOÃO RELVÃO CAETANO  
ROSA MARIA FINA

## Antíssaramaguianismo

O antagonismo revelado na sociedade portuguesa em relação à figura e obra de José Saramago pode considerar-se paradigmático na medida em que revela não só uma identificação da obra com o seu autor empírico, mas também e sobretudo uma parcelar, mas recorrente, reação cultural adversa à obra e ao seu autor. Poderia mesmo dizer-se que esse antagonismo espelha ou revela, em negativo, algumas características marcantes da sociedade da época em que se desenvolve, como sucede com a reação a tópicos conexos com a moral sociopolítica, cultural e religiosa dominante no país, bem como a que se desenvolve relativamente a estratégias técnico-compositivas do estilo do autor e ao seu carácter de novidade. No entanto, algumas das mais veementes críticas centram-se, numa ou noutra das vertentes assinaladas, na figura do autor empírico, do cidadão-escritor José Saramago.

Caracterizar o saramaguianismo no sentido da valoração da obra ou do seu autor parece desnecessário, dada a muito significativa aceitação de ambos, tanto a nível nacional como internacional. Ainda assim, e no que respeita à crítica especializada, para além da aceitação praticamente unânime da sua obra no panorama nacional, devem ser realçados os prémios concedidos, com destaque para os grandes prémios da Associação Portuguesa de Escritores (Grande Prémio de Romance e Novela, em 1991, com a obra *O Evangelho segundo Jesus Cristo*, e Grande Prémio Vida Literária, em 1993), o Prémio Camões (1995) e o Prémio Nobel da

Literatura (1998). De assinalar igualmente o facto de, em 1994, a destacada figura da crítica literária mundial Harold Bloom ter integrado Saramago (com *Memorial do Convento*, de 1982) na sua profecia de cânone ocidental futuro, opinando, depois da morte do autor, sobre a sua definitiva inclusão nesse cânone; de realçar ainda, no que toca à aceitação e canonização da sua obra, a sua integração no *curriculum* escolar, com a obra *Memorial do Convento*.

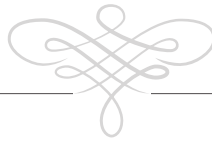
A obra saramaguiana é conhecida em todo o mundo e foi traduzida em mais de 25 línguas, tendo tal sido necessariamente reforçado com a atribuição do Nobel. O mesmo se passa com a figura e personagem do autor José Saramago, quer por via da atribuição desse prémio, quer pelas suas reiteradas presença e declarações conexas com eventos e questões político-ideológicas por todo o globo e sobretudo na América latina. A valoração de Saramago, nomeadamente em Portugal (e, por via do mais acentuado intercâmbio cultural permitido pela língua comum, também um pouco no Brasil), revela alguma polarização negativa, que poderá eventualmente relacionar-se com traços recorrentes da obra saramaguiana e da construção da figura do seu autor.

José Saramago (1922-2010).



D.R.





Esta valoração negativa, recorrentemente centrada tanto na figura autoral como na obra, permite, portanto, a emergência de um termo e conceito como o de antissaramaguianismo, radicando sobretudo na estreita identificação do narrador saramaguiano com o autor da obra, operada quer pela técnica construtiva, quer pela teorização crítica acerca dessas estratégias, quer ainda pela própria crítica literária, que não se pode escusar a tais estratégias e apreciações críticas.

Para tal, concorrem também a exposição mediática da figura autoral e a dimensão ideológica transversal à da personagem pública e à do narrador interventivo e opinante em relação à sua obra, bem como um claro posicionamento ideológico desse autor e desse narrador, fraturante face a certa(s) ideologia(s) dominante(s). Do mesmo modo, e no que mais particularmente respeita à obra, cabe destacar que a singularidade e as características do estilo saramaguiano são igualmente fator de conflito, nomeadamente no campo literário português, e no que, mais particularmente, se liga à valoração social do autor enquanto tal e à correlativa receção da obra; tal não ocorre relativamente à receção crítica, que, quando se pronuncia sobre tal especificidade, o faz geralmente no âmbito de uma valoração positiva.

Assim, pode detetar-se uma corrente de antissaramaguianismo (não institucional, informal e transversal no panorama sociocultural português), fortemente presente no discurso do dia a dia e perceptível sobretudo na blogosfera e nas caixas de comentários de sítios de notícias; são fontes elucidativas de declarações, cujos tópicos mais significativos são os de que “Saramago escreve mal”, “não usa pontuação”, entre outros, sendo tais tópicos igualmente visíveis, por negação, no saramaguianismo. Tal aponta para uma fratu-

ra entre o estilo saramaguiano e a tradição compositiva nacional, o que colocará também questões particulares à leitura crítica. Para além dos tópicos assinalados, tornaram-se também significativas as valorações negativas do seu posicionamento ideológico, “comunista”, e da sua afinidade com o Partido Comunista Português, bem como apreciações críticas meramente atinentes à valoração ética de episódios biográficos. A narrativa desta vertente particular do antissaramaguianismo caracterizou assim a figura do autor como “um comunista que escreve mal”, sendo o seu crescente renome acompanhado da circulação de informação relativa à sua atuação como agente do saneamento do *Jornal de Notícias* (1975), e, num outro âmbito, da valoração negativa da dimensão ético-ideológica da sua personagem autoral (que, naturalmente, se estendeu à sua obra); a estas veio a acrescer o tópico de “espanhol”, com conotações de traição à pátria, originadas pela sua decisão de, em 1993, ir viver para Lanzarote e intensificadas pelas suas declarações públicas após a manifestação de censura ideológica por parte do Governo de Cavaco Silva. Acrescem a estas, e nesta específica dimensão, pontuais, mas frequentes, acusações sobre a inconsistência ético-ideológica da figura do autor.

No que toca à dimensão institucional no seu sentido mais lato, *i.e.*, à crítica, às instâncias políticas e às instituições religiosas, o antissaramaguianismo assumiu, relativamente a estas últimas, foros de polémica pública e mesmo de escândalo, tanto no plano nacional como no internacional.

A situação do autor no campo literário terá sido marcada por uma relativamente tardia focalização por parte da crítica, que só lhe teria prestado verdadeiramente atenção após a publicação de *Levantado do Chão* (1980). Não obstante, Fernando



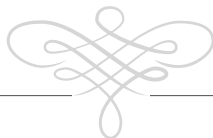
Venâncio assinala apenas um caso isolado de valoração negativa da crítica, depois da publicação do *Memorial*, que atribui a “um propósito do crítico de distanciar-se duma demasiado entusiasmada corrente de fundo” (VENÂNCIO, 2000, 64). Ainda segundo Venâncio, a publicação do primeiro volume dos *Cadernos de Lanzarote* (1994) desencadeará críticas que se podem considerar antissaramaguianas na medida em que incidem sobre dimensões éticas, ainda que – e sobretudo como – conexas com a construção da figura do autor; a este respeito, Venâncio refere ainda a polémica anticriticista de resposta por parte de Saramago, em declarações públicas ou no âmbito dos sucessivos volumes da diarística saramaguiana.

O antissaramaguianismo institucional sobrevém com a publicação de *O Evangelho segundo Jesus Cristo* (1991). Por parte dos católicos, a obra deu origem a uma verdadeira chuva de invetivas, abrangendo obra e autor, sendo numerosas as vozes, nacionais e não só, que consideraram a obra como ofensiva dos costumes e identidade nacionais e cristãos. A atitude do subsecretário de Estado da Cultura do Governo cavaquista, Sousa Lara, de vetar a candidatura a um prémio europeu (1992) e a conseqüente decisão do autor de viver em Lanzarote constituem-se como polarizadoras e agregadoras do antissaramaguianismo – é a partir deste momento que se cristaliza e completa a caracterização negativa da personagem de Saramago, na qual se consolidará o epíteto de “ateu”, com conotação negativa de desrespeito pelo seu país e por uma religião que faria parte da identidade nacional. Neste particular, foram também notórias as declarações do Vaticano sobre a obra e personalidade de Saramago, repetindo-se com a publicação de *Caim* (2009), que desencadeou uma nova avalanche de críticas por parte dos eclesiás-

ticos portugueses, e mesmo na sequência da sua morte, em 2010. De assinalar ainda que o autor foi acusado de antissemitismo e considerado *persona non grata* em Israel (2003), na sequência de declarações sobre a situação dos Palestínianos.

A informação sobre Saramago nas diversas páginas da *Wikipédia* regista claramente o fenómeno de antissaramaguianismo, consagrando mesmo, em algumas delas, uma titulação à etiqueta “polémicas”, com destaque para a originada pelas suas declarações e obras correlacionadas com a estrutura e os dogmas da Igreja Católica.

**Bibliog.: impressa:** BLOOM, Harold, *O Cânone Ocidental*, Lisboa, Temas e Debates, 1997; LAGO, Maria Paula, *A Face de Saramago*, Porto, Granito Editores e Livrários, 2000; REIS, Carlos, *Diálogos com José Saramago*, Lisboa, Caminho, 1998; VENÂNCIO, Fernando, *José Saramago. A Luz e o Sombreado*, Porto, Campo das Letras, 2000; **digital:** O ARQUITECTO, “Ideias rascas, absurdas e estúpidas”, *O Arquitecto da Câmara Municipal de Lisboa e não só...*, 12 mar. 2010: <http://oarquitectodacml.blogspot.pt/2010/03/ideias-rascas-absurdas-e-estupidas.html> (acedido a 18 abr. 2016); BLOOM, Harold, “José Saramago”, *Time*, 5 jul. 2010: <http://content.time.com/time/magazine/article/0,9171,1999441,00.html> (acedido a 18 abr. 2016); *Id.*, “Person of the year: José Saramago”, *Time*, 2010: [http://content.time.com/time/specials/packages/article/0,28804,2036683\\_2036477\\_2036518,00.html](http://content.time.com/time/specials/packages/article/0,28804,2036683_2036477_2036518,00.html) (acedido a 18 abr. 2016); BRÁS, Afonso, “O ano da morte de José Saramago”, *Nota Final*, 20 jun. 2010: <http://notafinal2010.blogspot.pt/2010/06/o-ano-da-morte-de-jose-saramago.html> (acedido a 18 abr. 2016); CARVALHO, Frederico Duarte, “Os segredos de Saramago”, *Para Mim Tanto Faz*, 29 abr. 2004: <http://paramimtantofaz.blogspot.pt/2004/04/os-segredos-de-saramago.html> (acedido a 18 abr. 2016); “José Saramago”, *Wikipédia* [versão mirandesa], 11 mar. 2013: [http://mw.wikipédia.org/wiki/Jos%C3%A9\\_Saramago](http://mw.wikipédia.org/wiki/Jos%C3%A9_Saramago) (acedido a 18 abr. 2016); “José Saramago”, *Wikipédia* [versão italiana], 27 mar. 2016: [© N I M P R E N S A  
N A C I O N A L  
DISTRIBUIÇÃO GRATUITA. NÃO É PERMITIDA A COMERCIALIZAÇÃO.](http://it.wiki-</a></p></div><div data-bbox=)



pedia.org/wiki/Jos%C3%A9\_Saramago (accedido a 18 abr. 2016); “José Saramago”, *Wikipedia* [versão espanhola], 6 abr. 2016: [http://es.wikipedia.org/wiki/Jos%C3%A9\\_Saramago](http://es.wikipedia.org/wiki/Jos%C3%A9_Saramago) (accedido a 18 abr. 2016); “José Saramago”, *Wikipedia* [versão inglesa], 6 abr. 2016: [http://en.wikipedia.org/wiki/Jos%C3%A9\\_Saramago](http://en.wikipedia.org/wiki/Jos%C3%A9_Saramago) (accedido a 18 abr. 2016); “José Saramago”, *Wikipedia* [versão portuguesa], 11 abr. 2016: [http://pt.wikipedia.org/wiki/Jos%C3%A9\\_Saramago](http://pt.wikipedia.org/wiki/Jos%C3%A9_Saramago) (accedido a 18 abr. 2016); LOURENÇO, Graça, “Saramago: o rei vai nu!”, *None Nova*, 2 nov. 2009: <http://nonenova.blogspot.pt/2009/11/saramago-o-rei-vai-nu.html> (accedido a 18 abr. 2016); MARQUÊS, “Que faço aqui?”, *Uma Fatia de Pão e Um Copo de Vinho*, 11 dez. 2013: <http://umafatiadepaocumcopodevinho.blogspot.pt/2013/12/que-faco-aqui.html> (accedido a 18 abr. 2016); MIGUEL, Afonso, “A dúvida sobre Saramago”, *Semper Idem*, 27 ago. 2009: <http://semperidem.blogs.sapo.pt/a-duvida-sobre-saramago-78681> (accedido a 18 abr. 2016); MORENO, Júlio, “Saramago e a Bíblia, o Alcorão... e que mais?”, *Must Be*, 19 out. 2009: <http://mustbe.blogs.sapo.pt/6811.html> (accedido a 18 abr. 2016); SAMUEL, “José Saramago (1922-2010)”, *Cantigueiro*, 18 jun. 2010: <http://samuel-cantigueiro.blogspot.pt/2010/06/jose-saramago-1922-2010.html> (accedido a 18 abr. 2016); “Saramago era ‘populista extremista’, afirma obituário no jornal do Vaticano”, *Globo*, 19 jun. 2010: <http://g1.globo.com/pop-arte/noticia/2010/06/saramago-era-populista-extremista-afirma-obituario-no-jornal-do-vaticano.html> (accedido a 18 abr. 2016); SEPÚLVEDA, Torcato, “José Saramago crítica responsáveis da Cultura”, *Público*, 10 maio 1992: <http://static.publico.pt/docs/cmfm/autores/joseSaramago/terceiraVezCensurado.htm> (accedido a 18 abr. 2016); SILVA, Gil, e MOURÃO, Paulo, “Padre Ângelo Minhava [entrevista]”, *Eito Fora: Jornal de Vilarelho*, n.º 9, ago.-set. 1999: <http://www.trasosmontes.com/eitofora/numero9/perfil.html> (accedido a 18 abr. 2016).

† PAULA LAGO

## Antissaudosismo

Para indagar a razão de ser de um sentimento antissaudosista, convém começar por situar a problemática em torno da saudade e do saudosismo. Tanto quanto nos é dado saber, a palavra “saudade” é quase tão antiga quanto a fundação da nacionalidade portuguesa. Já a encontramos proferida num sermão que o bispo portuense D. Pedro Pitões, em 1147, dirigiu aos cruzados que se propunham conquistar Lisboa, e, a partir de então, aparece com frequência no léxico português. D. Duarte (1391-1438), 11.º Rei de Portugal, apresenta-a como um sentimento ligado ao coração e oposto à razão, com tradução apenas no léxico galaico-português, sendo, então, recorrente nas cantigas de amigo, em Bernardim Ribeiro (c. 1482-c. 1552), Agostinho da Cruz (1540-1619), Francisco Manuel de Melo (1608-1666) e Almeida Garrett (1799-1854), que, em pleno romantismo, lhe traçou um lugar especial no imaginário português ao defini-la como “gosto amargo” e “delicioso pungir”. Mas foi Leonardo Coimbra (1883-1936) que a pensou através dos elementos étnicos, religiosos e filosóficos que foram sendo lançados na tradição especulativa por aqueles que ajudaram a fundar e a fundamentar as características do homem português, em comum com o seu irmão galego, do qual, desde o início da nacionalidade, se mantém afastado. O galego Ramon Piñeiro (1915-1990) tratou-a enquanto categoria existencial que se opõe à razão e se liga ao sentimento e à emoção, impondo-se como característica distintiva de uma filosofia única, confinada a um povo dividido em duas parcelas, a Galiza e

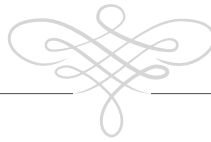


Portugal. A saudade assim pensada representa o desejo de retorno a essa idade primordial que foi quebrada pela força.

Contudo, o grande teorizador da saudade foi Teixeira de Pascoaes (1877-1952), que ajudou a dar corpo ao movimento da renascença portuguesa e que, na ressaca da instauração da república em 1910, se propunha renovar Portugal, colocando a saudade como conceito ontológico primordial da portugalidade que importava desbravar. O poeta amarantino considerava que na saudade se encontravam fundidos o paganismo e o cristianismo, união esta que caracterizava o essencial do homem galaico-português. Fusão entre o desejo carnal, pagão, e a dor espiritual, semita e cristã, um pouco a lembrar o Eros platónico, filho de Poros e Penia, junção do espírito divino, encarnado nos heróis, e do desleixo humano que se arrasta no comum dos existentes: pelo desejo a saudade é esperança, pela dor é lembrança (PASCOAES, 2007, 89-91), e, sendo assim, o Universo é a expressão cósmica da saudade (*Id.*, 1919). Entendida desta forma, a saudade é mais uma estética do que uma ontologia, representada pela *phronêsis*, ou sabedoria prática, mas não pela *sophia* enquanto espaço utópico de agregação de todas as coisas sob o trabalho exigente da reflexão filosófica. Porque assim é, foi ganhando forma na poesia de Pascoaes, Afonso Lopes Vieira, António Correia de Oliveira, António Patrício, Augusto Casimiro, Jaime Cortesão, Mário Beirão, Américo Durão, Enrique Paço d'Arcos, Domingos Monteiro, Florbela Espanca, António Nobre, entre muitos outros. Pascoaes deu-lhe, então, incontornável forma poética e literária, tentando, também, fundamentá-la no campo filosófico da antropologia e da ontologia, enquanto dimensão identitária do sentimento próprio de Portugueses e galegos, distinto de termos de outras latitudes com conotações idênti-

cas: a *dor* romena, a *anyoranza* catalã, a nostalgia, a tristeza, a angústia, a melancolia. Com um percurso tão arraigado às origens da nacionalidade e ao torrão com o qual passámos a fazer fronteira, a Galiza, compreende-se melhor que a saudade se ligue ao mais íntimo sentimento de Portugueses e galegos.

Foram os próprios saudosistas que em torno da saudade ajudaram a criar um pensamento contraditório. Teixeira de Pascoaes, meses antes de morrer (15/03/1952), na conferência intitulada “Da saudade”, fazia saber: “A Saudade é um sentimento universal, mas, só na alma lusitana, atinge as alturas supremas da Poesia, contendo uma conceção da vida e da existência. E alcançamos também, por virtude dela, o estado místico perfeito, que é a saudade de Deus personalizada em nós, substituindo-se completamente ao nosso ser, elevado num êxtase sem fim” (*Id.*, 1988, 243). Daqui retiramos que a saudade é um sentimento universal e não particular que atinge o seu auge na poesia lusitana, sendo mais uma característica poética do que racional. O autor de *Marânus* tinha, portanto, evoluído no seu pensamento, pois não era, agora, tão restrito como 40 anos antes, em 1912, quando, em “O espírito lusitano ou o saudosismo”, afirmava que “Nós somos, na verdade, o único povo que pode dizer que na sua língua existe uma palavra intraduzível nos outros idiomas, a qual encerra todo o sentido da sua alma coletiva” (*Id.*, *Ibid.*, 51). No ano seguinte, em 1913, em plena disputa intelectual com António Sérgio sobre o novo enfoque filosófico dado à saudade, sem nunca deixar de ligar o sentimento saudoso ao profundo sentir do povo português e galego, Pascoaes confinava a saudade a uma expressão marcadamente subjetiva, de carácter existencial: “A Saudade, como ela é hoje compreendida [...] representa, portanto, a raça lusitana na sua expressão



subjetiva; é o seu íntimo perfil eterno e original. O povo português criou um sentimento suscetível de se tornar um alto critério orientador” (*Id., Ibid., 110*).

É por isso natural que um pensamento poético, mais do que filosófico, teológico mais do que racional, tivesse levado de imediato a severas reações por parte dos seguidores do cientismo racionalista e positivista que continuava a reinar entre boa parte dos intelectuais da república recém-instalada.

O psiquiatra Júlio de Matos perguntava: “Em que se baseia essa renascença? Na Saudade? Mas isso pode lá ser. A saudade é por sua natureza um sentimento depressivo. A saudade é a recordação de uma pessoa querida que nos faltou. Cultivar a saudade é amarrar-se ao passado, é alimentar um estado mórbido, é ajudar a definhar mais a raça” (PROENÇA, 1988, 267). E continua: “O saudosismo é uma espécie de sebastianismo. Mas os sebastianistas ainda têm fé num messias, ainda têm um ideal por que lutam. Os lamechas que só têm saudades... Não têm mais nada” (*Id., Ibid., 268*). Desta forma, Júlio de Matos associava a glorificação da saudade a uma atitude de regressão ao passado, negadora do progresso, que amarrava o povo português às credences populares e à exaltação de um tempo que já não volta.

Raul Proença, sem desdenhar o alto valor e a originalidade da poesia e literatura dos “renascentes”, nomeadamente Teixeira de Pascoaes, esclarece Júlio de Matos, observando que a renascença, na sua origem, tinha um núcleo do Norte, de poetas e estetas, e um grupo do Sul, de racionalistas e “pessimistas”, onde ele se incluía. O grupo do Norte acabou por tomar conta da orientação da revista *A Águia* e o grupo do Sul desistiu de contribuir com um pensamento mais racional para o seu conteúdo. Proença e outros afastaram-se do movimento, pois

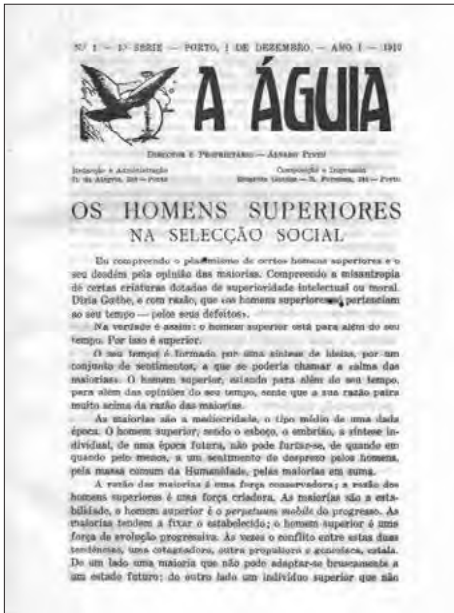


Aquilino Ribeiro e Raul Proença.

“o que veio a predominar na *Águia* não foi o lado intelectual da Renascença, mas a sua falange emotiva, mística, amorosa de sonho e de mistério. Por culpa dos elementos do Sul, a poesia tinha tomado posse da *Águia*, da primeira página até à última [...]. O ‘saudosismo’ a que se refere o Sr. Dr. Júlio de Matos foi assim um elemento *sur-ajouté* e de modo algum orgânico e primitivo da Renascença. Tem plena razão, quando diz, que a Saudade é um sentimento depressivo, incapaz de revigorar uma raça” (*Id., Ibid., 272*).

António Sérgio também tinha estado na fundação da renascença portuguesa e colaborado em *A Águia*, e, pese embora a admiração que nutria pelo trabalho poético de Teixeira de Pascoaes, desferiu duros golpes contra a saudade, reduzindo-a aos instintos mais primários, e o saudosismo à vinculação de um povo ao passado, que se queria ultrapassar por ser um obstáculo ao progresso que se buscava. Tal como Proença, Sérgio, irmanado no ideal





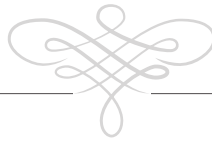
Capa de *A Água*, n.º 1.

racionalista, separara-se do “saudosismo e outras misticidades de igual jaez que por volta de 1910 bretoejaram a inteligência portuguesa” (CARDIA, 1972, 266), escrevendo na *Epístola aos Saudosistas*: “O que caracteriza a saudade é um certo quê de *sentimento*. Por isso Garrett, o poeta, a definiu bem, e Duarte Nunes, o jurista, a definiu mal” (PASCOAES, 1988, 97). Contudo, o “Saudosismo sustenta que a verdadeira definição não é a de Garrett, mas sim a do jurista: ‘lembrança de alguma cousa como desejo dela’”; e Pascoaes propõe esta: “a velha lembrança gerando o novo desejo” (*Id.*, *Ibid.*, 97-98). O autor dos *Ensaio*s achava que Pascoaes definia a saudade não como característica humana, quanto mais portuguesa, mas como um rude facto geral de toda a animalidade: “O *saudosismo* representa [...] uma ideia artificial e convencional da literatura” (*Id.*, *Ibid.*, 98). A saudade é “imobilismo, inércia, contemplação do passado, amor de cristalizar ou mumificar o que já foi”

(*Id.*, *Ibid.*, 100). A saudade amarra-nos ao passado e cria resistência à mudança. Quanto ao facto de se exprimir por um termo só existente em Portugal, Sérgio contraria Pascoaes e os outros saudosistas esclarecendo que “o galego tem *soledades*, *soedades*, *saudades*; o catalão *anyoransa*, *anyoramento*; o italiano, *desio*, *disio*; o romeno, *doru* ou *dor*; o sueco, *saknad*; o dinamarquês, *savn*; e o islandês, *saknaor*” (*Id.*, *Ibid.*, 101). Tudo o que os saudosistas afirmavam vinha agora o racionalista António Sérgio negar. Nem o nacionalismo, nem o sentimentalismo religioso, ainda que de uma religiosidade pagã, conveniam as mentalidades racionalistas e positivistas. A saudade lembrava o destino messiânico associado ao povo português, e tal facto ainda criava mais repulsa em Sérgio, que afirmava em *Regeneração e Tradição, Moral e Economia*: “sou cético a respeito de muita ideia, como as virtudes da saudade e as profecias do Bandarra” (*Id.*, *Ibid.*, 120). A firme rejeição da nova filosofia proposta pelos “renascentes” aparece também em *Explicações Necessárias do Homem da Espada de Pau ao Arcajo da Espada dum Relâmpago*: “O Saudosismo [...] decretou que os tempos de *depois* vieram *antes*, que os predecessores e precedentes foram sucessores e consequentes. Todo o Saudosismo é uma série de sonhos decretados [...]: o que o caracteriza, ao Saudosismo, é a audácia de olhos puros, o santo descaramento da invenção” (*Id.*, *Ibid.*, 146). Mais à frente, conclui de forma jocosa: “Ainda o Saudosismo descobrirá que uma das sublimes originalidades dos Portugueses é ter pernas, tronco, braços e cabeça. Para poder dizer que uma dada qualidade é característica dum povo, faz-se mister estudar os outros povos” (*Id.*, *Ibid.*, 147).

Mas não foram só pensadores racionalistas e positivistas que se insurgiram contra a saudade e o saudosismo.





O integralista António Sardinha também criticou fortemente esta corrente de pensamento, escrevendo que o saudosismo é “a insuficiência dos cânones artísticos, em que o *lirismo* nos aparece confundido com *subjetivismo*. A natureza é deste modo pervertida pelo *saudosismo*, como espécie de ideologia sentimental, mistura doentia de ‘racionalismo e imaginação’” (BOTELHO e TEIXEIRA, 1986, 250-251). O monárquico Fidelino de Figueiredo, em 1917, também se manifestava contra o saudosismo: “como da saudade sentimento se passa para essa vasta arquitetura do Saudosismo, não é fácil explicar, porque coerência lógica e transparente nitidez não são características desta doutrina” (*Id., Ibid.*, 251-252).

A mesma reação cética em relação a uma filosofia da saudade encontra-se ainda em autores como Joaquim de Carvalho, que, no ensaio *Problemática da Saudade* (1950), reconhece que, sendo o séc. XIX o tempo dos romantismos e por isso propenso ao saudosismo, em oposição ao longo período de domínio do cientismo positivista, só por si, “a correlação com as situações espirituais epocais não significa que a temática da saudade seja una e constante” (*Id., Ibid.*, 218). A saudade enquanto característica ontológica identificadora de um povo não parecia ao professor da Univ. de Coimbra poder ser uma marca específica do povo português: “A consciência saudosa, como manifestação do sentido de estar no Mundo, não creio que seja princípio bastante e suficiente de uma explicação metafísica da realidade que se vive, mas a explicação total da realidade que se vive não pode menosprezar os ensinamentos e as correlações implícitas na consciência saudosa” (*Id., Ibid.*, 225-226).

José Marinho, próximo de Pascoaes e de Leonardo Coimbra, é assertivo quando afirma que “viram certo os opositores

a uma estreita conceção patriótica ou nacionalista segundo a qual a saudade redentora, e assim também o messianismo profético para um futuro além dos tempos, eram pertença exclusiva e avara dos Portugueses”, porque, pensa ele, “hoje podem e devem dizer-se formas universais de assumir o enigma e o mais profundo mistério enigmático num povo extremo da Ibéria, povo extremo, cabe longamente pensá-lo, não da Europa, mas da Eurásia, povo que recusa por igual, num sentido, a contraposição de Apolo e Dioniso, e, noutro sentido, a mística absorta ou o grandioso drama humanizado, mas sem saída, de D. Quixote e Sancho Pança” (MARINHO, 1976, 228).

Agostinho da Silva, possuidor do pensamento especulativo mais paradoxal do panorama português, que acompanhou os “renascentes” saudosistas e os “seareiros” racionalistas e positivistas, nas longas reflexões sobre o destino do nosso povo não se coibiu de manifestar o seu antissaudosismo. Entendendo a saudade enquanto sentimento geral e não particular, associou o saudosismo ao declínio de Portugal, entendendo que em Portugal a saudade serve apenas para manter o povo triste e preso a um passado áureo que se tinha esfumado com o nevoeiro de Alcácer Quibir. Para ele, era o Português do Brasil, alegre e descontraído, o Português do samba e não o do fado, que era preciso ressuscitar: “quando qualquer pessoa vai por essa carreira do sentimentalismo português e do fado, etc. [...] Vou em cima disso, que são coisas que eu detesto!” (SILVA, 2000, 157). De uma forma dramática, entre Amália e Eusébio, não hesitava em escolher o segundo: “o Eusébio valia muito mais do que o fado! Mui-tíssimo mais! Pelo menos [...] dava pontapés direitos e para um determinado fito! Com o fado não” (*Id., Ibid.*, 157). Amália até podia ser uma excelente cantora,



contudo, “o que se canta bem pode ser uma porcaria. A música dolente, terrível, e o palavreado, as desgraças que sucedem a cada um e que põem em tanto português o gosto do desastre!” (*Id., Ibid.*, 157). O fado saudosista prende ao passado, enquanto o samba libertador renova o tempo, transportando-nos para um futuro de esperança e alegria. Saudade só a devemos sentir pelo futuro. O samba é a característica do “português à solta”, aquele que se quer libertar dessas amarras a um passado penoso de desgraça e destruição e ser agente participativo na construção de um futuro radioso.

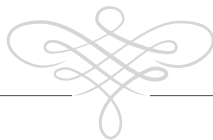
Numa análise estritamente filosófica, José Barata-Moura, ao analisar a tradição saudosista, eivado de uma filosofia da práxis, conclui que o saudosismo “dualiza, não dialetiza; estetiza, não trabalha efetivamente pelo pensamento e pela ação possibilidades reais; consagra (lavrando enevoados protestos), não revoluciona materialmente” (BARATA-MOURA, 1997, 13). O saudosismo promove o regresso a tempos idos e inibe a produção do novo. Serve-se do presente para alimentar um passado que não retorna. Mas também, “do ponto de vista ontológico, o saudosismo desatende (e procura iludir, começando por iludir-se) a unidade material do ser, mistifica a historicidade” (*Id., Ibid.*, 24). Para este pensador, “a abordagem saudosista [...] vem eivada de *insalubridade*, ao instalar-se numa órbita de comovida restrição da historicidade ao visitar (ainda que ‘intenso’ e, no limite, até ‘milenarista’) de um passado idealizadamente (re)construído como penhor de uma matriz nostálgica de futuro” (*Id., Ibid.*, 26).

Ora, se bem que sem tantos seguidores quantos aqueles que ao longo dos tempos se têm dedicado à gesta do estudo do saudosismo, a corrente antissaudosista, pela voz de diversos pensadores, de todas

as filiações, não se tem inibido de alertar para as insuficiências de um pensamento saudosista que sirva de suporte a um resurgir da nacionalidade no seu esplendor máximo. Só por trazerem algum realismo e manterem um elevado diálogo intelectual em torno de uma categoria que está longe de agregar todos os Portugueses, vale a pena ter em conta os seus argumentos e refletir nas abundantes críticas que vão formulando. O devir, tal como pretendem os saudosistas, é o resultado de diversas sínteses para as quais os antissaudosistas vão dando um importante contributo.

**Bibliog.:** BARATA-MOURA, José, “Peso, pêsame, pesadelo – para um sopesamento (não saudosista) da saudade”, *Philosophica*, n.º 10, 1997, pp. 3-27; BOTELHO, Afonso, e TEIXEIRA, António Braz (coords.), *Filosofia da Saudade*, Lisboa, INCM, 1986; BOTELHO, Afonso, *Da Saudade ao Saudosismo*, Lisboa, Instituto de Cultura e Língua Portuguesa, 1990; CARDIA, Sottomayor (org.), *Seara Nova – Antologia, pela Reforma da República*, vol. II, Lisboa, Seara Nova, 1972; COIMBRA, Leonardo, *Obras Completas*, vol. I, t. II e vol. V, t. II, Lisboa, INCM, 2004 e 2009; COSTA, Dalila L. Pereira da, e GOMES, Pinharanda, *Introdução à Saudade*, Porto, Lello e Irmão, 1976; *Logos*, vol. IV, Lisboa, Verbo, 1992; LOURENÇO, Eduardo, *Portugal como Destino Seguido de Mitologia da Saudade*, Lisboa, Gradiva, 1999; MARINHO, José, *Verdade, Condição e Destino no Pensamento Português Contemporâneo*, Porto, Lello e Irmão, 1976; PASCOAES, Teixeira de, *Os Poetas Lusitadas: Conferências Realizadas no Institut de Estudios Catalans da Cidade de Barcelona, em Junho de 1918*, Porto, Tipografia Costa Carregal, 1919; *Id.*, *A Saudade e o Saudosismo – Dispersos e Opúsculos*, org. Pinharanda Gomes, Lisboa, Assírio e Alvim, 1988; *Id.*, *Arte de Ser Português*, Lisboa, Assírio e Alvim, 2007; PROENÇA, Raul, *Polémicas*, org. Daniel Pires, Lisboa, Dom Quixote, 1988; SILVA, Agostinho da, *O Império Acabou. E agora? Entrevista a Antónia de Sousa*, Lisboa, Notícias, 2000; VASCONCELOS, Carolina Michaëlis de, *A Saudade Portuguesa*, Lisboa, Guimaráes Editores, 1996.

ARTUR MANSO



## Anti-sebastianismo

Fenómeno de origens incertas e difusas, com expressões diversas – nem sempre públicas ou bem documentadas – ao longo de alguns séculos, o sebastianismo deparou-se igualmente com uma oposição bastante variada, em função dos contextos históricos e socioculturais em que atuava.

Com efeito, parece unânime, junto dos inúmeros estudiosos que se dedicaram à temática sebastianista, que a esperança messiânica em torno da figura do Rei português desaparecido nas areias de Alcácer Quibir em 1578 foi acolhida por elementos de diferentes meios culturais e sociais. Intelectuais fidalgos ou próximos da fidalguia, sapateiros profetas, religiosos que aliavam a fé católica a esta espécie de “religião da pátria”, e visionários plebeus são alguns dos exemplos mais visíveis de um fenómeno que durante séculos e em função das circunstâncias políticas do reino foi revelando a sua presença persistente, pelo menos enquanto facto cultural.

Quem se debruce sobre este tema num âmbito geral defronta-se, portanto, com várias dificuldades óbvias, *e.g.* com o facto de o *corpus* sebastianista, ainda bastante difuso, compreender diferentes géneros de texto, como tratados de interpretação profética e versos repentistas, lendas e crónicas, entre outros. Para além disso, foram integrados neste *corpus*, lidos, glossados e alterados por afetos à esperança sebastianista, diversos textos provenientes de outras tradições messiânicas ou proféticas, emergentes no seio do judaísmo, do islamismo e do cristianismo.

Ciclos de lendas com grande voga popular, como o arturiano e o carolíngio, foram também trazidos à colação. Todos estes elementos, amassados com o cimento da ideologia de cruzada, da ideologia imperialista, formulada mais visivelmente em Portugal desde os finais do séc. xv, e das pretensões autonomistas pré-moderanas, de que era exemplo mais próximo a revolta dos *comuneros*, que ocorreu sob a égide do Encubierto, durante o reinado de Carlos I de Espanha, constituíram um painel complexo em que a face de D. Sebastião emerge como mero signo. Para mais, à dispersão do sebastianismo por diferentes meios culturais e sociais acresce o seu estatuto indefinido associável, entre outros elementos, à crença religiosa e à ideologia política, ao autonomismo e ao imperialismo, à interpretação profética e à superstição, à ideologia de corte e a círculos domésticos de devoção, a um motivo artístico e a anedotas e ditos quotidianos.

Tal como será tarefa complexa encontrar traços comuns e consistentes que unam as diferentes expressões do fenómeno sebastianista ao longo de mais de quatro séculos, é árduo, senão mesmo impossível, unificar as campanhas, percepções e atitudes avessas ao sebastianismo sob um só fio condutor. À partida, como identificou António Machado Pires, na esteira de João Lúcio de Azevedo, poder-se-iam identificar focos antisbastianistas que responderam a vagas messiânicas que ocorreram em momentos-chave da história política de Portugal. Acrescentando alguns elementos a esta proposta, associaríamos estas vagas ao período da crise sucessória, que conduziu à perda da independência da Coroa portuguesa e ao jugo filipino, à Restauração da Independência, ao Governo pombalino, às invasões francesas e à Primeira República. Todavia, tentaremos não nos limitar, na

nossa colação, a uma visão macro-histórica ou centrada nos grandes factos e textos, procurando integrar elementos circunstanciais e prestar a atenção possível a diversos níveis, mais ou menos ocultos e mais ou menos eruditos, de cultivo e de combate ao sebastianismo.

Para melhor compreendermos a oposição ao sebastianismo, é útil ter em conta alguns fenómenos anteriores à Batalha de Alcácer Quibir que acima referimos sucintamente e que integram inequivocamente o substrato da crença messiânica em D. Sebastião. Entre eles, encontra-se a miríade de motivos que, desde o começo do séc. xv, foram compondo aquilo a que poderíamos chamar ideologia imperial portuguesa. Adaptando elementos da tradição medieval de toda a Europa ao contexto português e emprestando à história de Portugal e à sua empresa expansionista um significado sagrado, esta ideologia foi reforçando a esperança de que a Coroa portuguesa estivesse predestinada a encabeçar um movimento de conquista e cristianização de todo o mundo, supostamente profetizado nas Escrituras. Com efeito, a cruzada contra o islão, e o plano de recuperação da Terra Santa e de plenificação da cristandade por via da aliança com o Preste João, aos olhos de muitas figuras maiores do séc. xvi português, parecem ter sido objetivos mais plausíveis e legitimadores da empresa ultramarina que o comércio da Ásia.

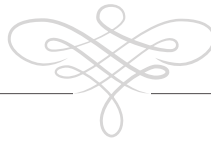
Todavia, a exposição e fundamentação destes motivos não estava isenta de riscos e excessos doutrinários. A ligação deste ideário aos pensamentos de Joaquim de Fiore e de autores franciscanos reformadores, como Ubertino da Casale, de ortodoxia muito duvidosa, no alvor da reforma tridentina, foi já objeto de estudos relevantes, mas aguarda ainda novos aprofundamentos. Para mais, a componente profética e exegetica desta parece

ter ainda convergido, de alguma maneira, com formas de religiosidade conservadas junto de elementos das comunidades cristãs-novas.

Aquele que é provavelmente o principal texto canónico da crença sebastianista, as *Trovas*, de Gonçalo Anes Bandarra, sapateiro de Trancoso, terá emergido deste fermento (Antibandarrismo). A sua ambiência messiânica e judaizante, e a sua forte difusão chamaram a atenção do recém-criado Tribunal do Santo Ofício. Bandarra ouviu a sentença no auto de fé de 23 de outubro de 1541. Considerado um homem simples e de poucas letras, foi-lhe imposto, sob pena de castigo, “que não se entremeta mais a responder nem

#### Rei D. Sebastião (1554-1578).





escrever nenhuma cousa da Sagrada Escritura nem tenha nenhuns livros dessa maneira, salvo sendo o *Flos Sanctorum* ou *Evangeliorum*” (ANTT, Tribunal do Santo Ofício..., proc. 7197, fl. 13). Para além da ordem de proibição da leitura das *Trovas*, foi também divulgado publicamente que todos aqueles que possuísem um exemplar destas deviam entregá-lo à Inquisição no prazo de três dias.

Ainda que a Inquisição não tenha perseguido os sebastianistas enquanto tal, dado que este desvio pertencia à alçada civil e não à religiosa, há notícia, como veremos, de réus sebastianistas julgados no Santo Ofício pelas suas asserções e práticas proféticas ou messiânicas, consideradas de cariz herético e/ou judaizante.

O *Desengano de Perdidos* (1573), de Gaspar de Leão, primeiro arcebispo de Goa, pode também ser considerado um antecedente da perseguição inquisitorial às ideias messiânicas sebastianistas. No prólogo da obra, à semelhança de outros autores do seu tempo, como Camões, Pêro Andrade de Caminha e Diogo Bernardes, Gaspar de Leão assinala o nascimento “maravilhoso” de D. Sebastião e atribui-lhe grandes feitos futuros, no contexto da Liga Católica contra o Império Otomano, após a Batalha de Lepanto. Porém, em conjunto com as proposições de teologia mística unitiva e com a temática geral do livro – polémica doutrinal anti-islâmica ou anti-herética, também desaconselhada neste período pela Inquisição –, as asserções proféticas da primeira parte, ecoando motivos do franciscanismo espiritual, terão movido Francisco Foreiro – relator do *Index* de 1581, e autor do *Iesaiae Prophetæ Vetis & Nova ex Hebraico Versio*, tradução e comentário do livro de Isaías, em que perfeitamente se conjugam ideologia imperial e ortodoxia pós-tridentina – a incluir o *Desengano de Perdidos* na lista de livros proibidos.

Compreensivelmente, seria após a Batalha de Alcácer Quibir e o começo do domínio filipino que surgiriam as primeiras manifestações de crença messiânica em torno de D. Sebastião. Os quatro casos conhecidos de falsos D. Sebastião, ocorridos ainda antes do séc. XVII, testemunham não só que esta esperança vigoriaria junto das populações, mas também que ela era ferreamente combatida pelas autoridades. O primeiro destes, o “rei de Penamacor”, foi preso e enviado para as galés em 1584, sem que dele tenham restado mais notícias, depois de espalhar pelo vulgo histórias prodigiosas acerca do seu suposto desempenho na Batalha de Alcácer Quibir. O segundo, Mateus Álvares, o “rei da Ericeira”, espalhou o tumulto na zona saloia e terá chegado a organizar um exército de 800 homens. Preso em 1585, depois de o seu exército ter sido desbaratado, declarou que o seu intuito era fomentar a revolta dos Portugueses contra o jugo castelhano e que, depois de conquistar Lisboa, lhes permitiria escolherem o rei que lhes aprouvesse. O terceiro caso, o de Gabriel Espinosa, o “pasteleiro do Madrigal”, teve contornos de conspiração palaciana. Apoiando-se nas semelhanças físicas e na desenvoltura do pasteleiro em falar várias línguas e em montar a cavalo, Fr. Miguel dos Santos, um monge português, terá procurado casá-lo com D. Ana de Áustria, filha ilegítima de D. João de Áustria, e elevá-lo ao trono de Portugal. Descoberta a conjuração em 1595, D. Ana acabaria por ser sentenciada a quatro anos de prisão; Fr. Miguel dos Santos e Gabriel Espinosa foram enforcados e expostos em praça pública. Marco Túlio Catizone, o D. Sebastião de Veneza ou o “cavaleiro da cruz”, o quarto caso conhecido de um falso D. Sebastião, terá merecido o apoio da fidalguia portuguesa exilada, nomeadamente de D. João de Castro.



D. João de Castro pode ser considerado com justiça o primeiro grande codificador e ideólogo do sebastianismo. Nos seus livros encontra-se compilada boa parte dos textos proféticos que as hostes sebastianistas cultivavam e que seriam relidos e glosados durante séculos.

Após a derrota, em 1583, do partido de D. António, prior do Crato, que D. João de Castro integrava, este autor exilou-se em Paris, onde se dedicou ao estudo e à compilação de profecias que fundamentassem a crença no regresso de D. Sebastião. Perante a adversidade das circunstâncias políticas e bélicas no seu reino, D. João de Castro procurava nas profecias indícios de uma mudança que parecia cada vez mais remota. O *Tratado da Quinta Monarquia*, redigido em latim em 1597, ainda inédito, foi o primeiro resultado deste esforço.

A partir de 1598, o autor encontrou finalmente um depósito para as suas esperanças em Marco Túlio Catizone. A publicação do *Discurso da Vida do sempre Bem Vindo, e Aparecido Rey D. Sebastião* e da *Ajunta do Discurso* (1602), bem como de uma edição comentada das *Trovas* de Bandarra, *Paraphrase e Concordancia* (1603), pertenceram ao esforço de legitimação das esperanças no alegado rei. Após a execução da sentença de morte de Catizone, emitida pelas autoridades castelhanas em 1603, em Sanlúcar, D. João de Castro procurou, na sua *Aurora da Quinta Monarquia* e nas obras que se seguiriam, apresentar este episódio como mais um artifício castelhano para encobrir o rei legítimo de Portugal, ao mesmo tempo que ampliava o esforço de compilação e comentário de fontes proféticas.

A obra de D. João de Castro mantém uma relação profunda com a vivência do seu autor. Forjada persistentemente ao longo de cerca de 45 anos de exílio, caracteriza-se por uma tentativa constante

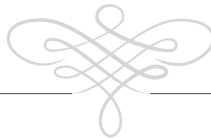


D. João de Castro (1500-1548).

de dar uma resposta profética aos desafios que as circunstâncias e as evidências factuais colocavam, contrariando as suas esperanças. Todavia, mesmo tendo em conta a ambiência conspirativa, por vezes alucinada, de boa parte dos escritos de D. João de Castro, eles trazem alguma luz sobre a perseguição movida aos sebastianistas durante o período filipino.

Na obra de Manuel Bocarro Francês também encontramos claros testemunhos da perseguição movida aos sebastianistas durante o período filipino. Nascido em Lisboa no seio de uma família cristã-nova sefardita, em finais do séc. XVII, Manuel Bocarro estudou Medicina, Astronomia, Matemática e Filosofia nas universidades de Coimbra, Alcalá de Henares e Montpellier. Regressado a Portugal em 1619, exerceu o ofício de médico com distinção, ao mesmo tempo que se dedicou à redação das suas congeminções astrológicas e proféticas. Nas suas *Anacephaleoses da Monarchia Lusitana*, publicadas em





1624, encontram-se três partes (anacefaleoses) compostas por conjuntos de oitavas em que se conjugam uma exaltação do passado da monarquia portuguesa e uma especulação astrológica que prometeia ainda maiores glórias futuras. Todavia, o projeto original era mais vasto e arrojado. Na sua *Luz Pequena, Lunar e Estelífera da Monarchia Luzitana*, publicada em Roma no ano de 1626, Manuel Bocarro explica que em 1624, durante o processo de impressão das suas *Anacephaleoses*, os castelhanos tinham ordenado ao inquisidor Gabriel Pereira de Castro a sua prisão sob o pretexto de criptojudaísmo. Na sequência destas diligências, os originais e os exemplares impressos ainda não vendidos tinham sido apreendidos. A quarta anacefaleose, em que Bocarro se referia mais explicitamente à vinda do Encoberto, identificando-o com D. Teodósio de Bragança, fora censurada, por alegadamente incitar o povo português à revolta contra o Rei. Libertado após mais de dois meses de prisão no tronco, Manuel Bocarro fugiu para Roma, onde publicou *Luz Pequena*, um pequeno livro onde acrescenta à publicação da quarta anacefaleose, antes censurada, algumas considerações de cariz biográfico e profético. De Roma, partiria para Amsterdão, onde terá retomado os costumes judaicos junto da comunidade sefardita portuguesa, iniciando uma trajetória que conjuga trabalho diplomático, científico, médico e astrológico.

Como alguns autores assinalaram, nem sempre é fácil encontrar um nó comum entre as diversas camadas identitárias e culturais que Bocarro acumulava e a que deu expressão, por vezes simultaneamente, na sua obra. Algumas delas, como o patriotismo português, o messianismo judaico e a astrologia, *e.g.*, pertencem, indubitavelmente, ao substrato cultural heteróclito e heterogéneo de onde emergiu



Folha de rosto de *Anacephaleoses da Monarchia Luzitana*, de Manuel Bocarro Francês (1588-1668).

o sebastianismo. Todavia, no âmbito deste estudo, é sobretudo importante notar que em Bocarro se encontram algumas das primeiras expressões de uma nova sensibilidade emergente no seio do sebastianismo durante as primeiras décadas do séc. XVII, que entendia ser possível conceber o Encoberto como outra pessoa que não D. Sebastião. Na obra *Luz Pequena* lemos: “E com isto explicarei o equívoco dos Sebastianistas, que ainda que entendemos os que o somos que El-rei D. Sebastião não morreu na batalha de África (pois temos disso demonstrativa certeza), contudo não esperamos por ele para o domínio de Portugal. Rei temos nele; por El-Rei D. Sebastião entendemos seu sangue” (BOCARRO, 1626, fl. 5v.).

Apesar de sebastianismo e restauracionismo se encontrarem estreitamente unidos durante as primeiras décadas do



séc. XVII, eles tornar-se-iam, em certa medida, incompatíveis a partir de 1640. Segundo livros como *Restauração de Portugal Prodigirosa* (1643-44), de Gregório de Almeida (pseudónimo), *Discurso Gratulatório* (1642), de Fr. Francisco Brandão, e *Ressurreição de Portugal e Morte Fatal de Castela* (1645), de Fr. Manuel Homem, o novo Rei aclamado, D. João IV, devia concentrar em si todas as esperanças que antes eram depositadas em D. Sebastião. Com efeito, em boa parte dos casos, os autores joanistas recorriam ao repertório profético já disponível entre as hostes sebastianistas, nomeadamente às *Trovas* de Bandarra, adaptando-o à nova realidade.

Começava assim uma nova fase de oposição ao sebastianismo, em que este já não se confrontava com uma oposição estrangeira, mas sim com compatriotas que, aliás, se expressavam em termos muito semelhantes. Como antes, os motivos desta perseguição eram sobretudo político-religiosos, mas o enfoque da contenda transferira-se da questão da independência nacional para a discussão interna dos destinos da nação e do império.

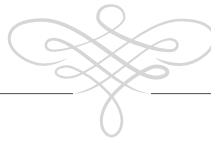
O *Tratado da Quinta Monarquia*, concluído por Fr. Sebastião de Paiva em 1641, é um dos mais explícitos exemplos de um texto sebastianista ortodoxo que, em pleno período da Restauração, visava obliterar as novas esperanças para reafirmar a crença antiga no regresso do Rei desaparecido em Alcácer Quibir. Recuperando o património compilado por D. João de Castro e adicionando-lhe diversos recursos eruditos, Paiva tem consciência de que a sua mensagem era, naquele tempo, desacreditada por muitos, e não hesita em increpar, na abertura do seu tratado, aqueles que se acomodavam “mais aos sucessos presentes que à fé devida a seu Libertador” (PAIVA, 2006, 163).

A apresentação da crença messiânica em D. Sebastião enquanto fé e devoção

de contornos religiosos é um aspeto bastante relevante e inovador do tratado de Paiva, identificável em discursos e manifestações futuras do fenómeno sebastianista, em contexto marginal ou não hegemónico. Com efeito, à semelhança de outros escritos sebastianistas do seu tempo, *e.g.* o poema heroico *Monarquia Lusitana*, de Inácio de Guevara (pseudónimo?), ou o *Reino de Portugal, Sua Creação e Sucessos*, de Fr. João da Cruz, o *Tratado da Quinta Monarquia* não chegou ao prelo. Em relação a outros escritos, como *Tratado em que Se Mostra e Se Confirma a Esperança da Suspirada Vinda do Sereníssimo Rei, o Senhor Dom Sebastião*, que chegou a ser atribuído, erroneamente, ao P.<sup>o</sup> António Vieira, ou *Livro das Cousas mais Notáveis Que Tenho Lido acerca dos Fundamentos Que Têm os Sebastianistas para Afirmarem Que É Vivo e Há-de Vir o Sereníssimo Rei D. Sebastião*, para além de não terem sido impressos, não conhecemos ainda a quem se deve a sua autoria.

Todavia, a perseguição ao sebastianismo não se limitou à polémica escrita entre autores sebastianistas e joanistas. De facto, a Inquisição continuou, durante este período, a perseguir os excessos daqueles que, arvorando-se de santos, profetas ou visionários, advogavam a vinda de um novo messias, o advento de uma nova idade ou a reformação da Igreja. Os dois casos apresentados por Jacqueline Hermann na obra *No Reino do Desejado*, o de Joana da Cruz e o de Maria de Macedo, constituem bons exemplos do modo como a Inquisição operava nestes casos.

Joana da Cruz, religiosa professa no Mosteiro de Jesus, em Viseu, afirmava, entre outros prodígios, que Deus lhe revelara que Roma seria abrasada e que o novo papa proporia a canonização de D. Sebastião. Declarava ainda que a alma do Rei lhe aparecia na figura de um porco ou de pessoas. Foi condenada por fingimento



de visões e de revelações ao degredo no Brasil no ano de 1660.

Maria de Macedo, conhecida como a “vidente do Chiado”, era filha de um violeiro do Rei e esposa do oficial maior do escrivão da Fazenda Real. Nos seus transe, seria alegadamente transportada por cães e lagartos que se transformavam em homens (designados como turcos ou mouros encantados) até à Ilha Encoberta. Segundo a reputada vidente, aqui reinaria D. Sebastião, que se encontrava casado com uma princesa da Dinamarca, de quem teria seis filhos. A sua corte era composta por vários fidalgos portugueses igualmente desaparecidos com o Rei na Batalha de Alcácer Quibir. Num dos seus passeios com D. Sebastião, Maria de Macedo teria ainda testemunhado o encontro deste com o Rei Artur e com Jaime de Aragão na igreja de Nossa Senhora da Ilha Encoberta, também designada por Paraíso Terreal, onde compareceram em corpo S. João Evangelista e os profetas Enoque e Elias. Ainda segundo Maria de Macedo, o Rei regressaria a Portugal em data incerta numa frota com mais de 270 navios, para assumir o trono e iniciar a conquista da Terra Santa e a destruição dos turcos. Aqui reinaria 120 anos, sendo depois o seu corpo depositado junto ao Santo Sepulcro.

Depois de estar presa durante um mês, Maria de Macedo foi condenada, a 4 de abril de 1666, a sair em auto de fé com vela acesa na mão, a ser açoitada publicamente e a cinco anos de degredo em Angola. O texto da sentença deixa, porém, claro que a vidente não tinha sido condenada enquanto sebastianista, mas sim por “fingir milagres, ter visões de santos, revelações de coisas incógnitas e futuras, proferir proposições temerárias”. É ainda dito que “se a ré somente por discursos vulgares dissera que el-rei D. Sebastião era vivo, que estava na Ilha Encoberta,

que havia de vir a este reino, e outras coisas que os sebastianistas afirmam, não cometia culpa perante ao Santo Ofício” (HERMANN, 1998, 290-291).

De facto, mesmo que estas “coisas” que os sebastianistas afirmavam não pertencessem à alçada da Inquisição, diversos textos, bem como atitudes e práticas de cariz religioso normalmente associáveis à crença sebastianista, continuavam a despertar as suspeitas do Tribunal. A nova sentença proferida pela Inquisição contra Gonçalo Anes Bandarra em 1665, um ano antes do caso de Maria de Macedo, demonstra não só que as *Trovas* continuavam a ser bastante lidas, como também que, mesmo não se ocupando da componente política do sebastianismo, a Inquisição continuava a perseguir textos e condutas que lhe estavam associados.

O processo inquisitorial movido contra o P.<sup>o</sup> António Vieira entre 1663 e 1667 não será, de todo, alheio à emissão desta sentença contra Bandarra. As suspeitas da Inquisição basear-se-iam em proposições contidas na famosa carta *Esperanças de Portugal, Quinto Império do Mundo*, remetida ao P.<sup>o</sup> André Fernandes, bispo do Japão e confessor da Rainha regente D. Luísa de Gusmão, em 1659. Segundo Vieira, Bandarra era um verdadeiro profeta, que tinha profetizado que D. João IV, já então falecido, iria realizar grandes feitos ainda não cometidos, e, portanto, o Rei iria resuscitar.

Ainda que as esperanças de Vieira se concentrassem em D. João IV, e não em D. Sebastião, este processo inquisitorial permite-nos, pelo menos, perceber que, na déc. de 60 do séc. XVII, o ambiente religioso e político português se tornara cada vez menos propício às congeminacões messiânico-proféticas que tinham grassado no período da Restauração. Como José Pedro Paiva demonstrou num artigo recente, é possível identificar



causas “remotas” do processo de Vieira que nos remetem para o contexto dos conflitos políticos na corte daquele tempo, e para contendas institucionais em que o padre jesuíta se viu implicado (PAIVA, 2011, 151).

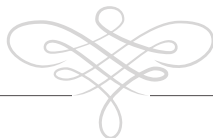
Para além da perseguição política e inquisitorial, os messianistas, tanto sebastianistas como joanistas, deparavam-se neste tempo com inúmeras adversidades. As perdas de possessões imperiais, sobretudo no Oriente, face à emergência de novas potências, e a evidente degradação do papel que Portugal desempenhava na cruzada contra os turcos, associadas à pesada demora da vinda anunciada do Encoberto, constituíam, no final do séc. XVII, evidências demasiado gritantes para que o messianismo continuasse a ser cultivado tão abertamente como fora no reinado de D. João IV. Gradualmente, o sebastianismo foi sendo transferido do horizonte da ideologia político-religiosa para o domínio de uma crença ou devoção doméstica. Remetido a este reduto, uma posição não necessariamente minoritária, mas por certo distante em relação às grandes hegemonias culturais, o fenómeno sebastianista conservar-se-ia disponível para emergir em expressões populares e eruditas pontuais em momentos-chave da história de Portugal. Redigida durante a penúltima década do séc. XVII e inédita até aos nossos dias, a obra profética de Félix da Costa Meesen oferece uma imagem suficientemente esclarecedora acerca do contexto e dos modos em que um sebastianista erudito operaria neste tempo.

Filho de Luís da Costa Meesen, pintor com provável origem flamenga, Félix da Costa era próximo da corte, tendo pertencido ao séquito que acompanhou D. Catarina à corte de Carlos II de Inglaterra. Regressado a Portugal, antes de 1676, Félix da Costa dedicou-se à redação

de pelo menos dois tratados proféticos de cariz sebastianista: o *Thesouro Descuberto*, terminado por volta de 1685, e o *Liber Unicus, Exposição do XI, XII, & XIII Capítulos do IV Livro do Propheta Esdras*, concluído em 1687.

O *Thesouro Descuberto* consiste numa compilação de profecias comentada por Félix da Costa, que acrescenta novas fontes ao *corpus* reunido por D. João de Castro. Apesar de nunca ter sido impresso, o tratado terá merecido grande voga entre as hostes sebastianistas, conhecendo-se três cópias, das quais a mais recente, presente na Torre do Tombo (Manuscritos da Livraria, n.º 1111), é posterior a 1736. No testemunho existente na Biblioteca Nacional de Portugal, o copista acrescentou, em anexo, diversos documentos, dos quais aqui destacamos uma carta de um “herege dos bens de Portugal e do mundo”, *i.e.*, de um antisbastianista, com a data de 1659. Num tom jocoso, o “herege” acumula argumentos contra o credo sebastianista, explicando, *e.g.*, que, mesmo que D. Sebastião fosse remotamente vivo, ser-lhe-ia difícil levar a cabo grandes feitos bélicos com a idade de 105 anos. Perto da conclusão, onde o autor faz referências caricaturais à exuberância do imaginário sebastianista, acrescenta-se ainda: “Que os que o viram o desejem, é saudade de velhos; que os que o não viram o esperem, é pretensão de novos; que os que se prezam de doutos expliquem os profetas antigos sobre o que não falam, não lho aprovo; que cada um é senhor de sua vontade, se pode, e talvez o quer ser das alheias sem poder” (COSTA, *Thesouro Descuberto...*, 113).

Incluída na compilação com o propósito de introduzir uma longa réplica sebastianista, esta carta de um opositor permite-nos, no entanto, reconstituir alguns termos da polémica existente ao longo da segunda metade do séc. XVII. Para além



disso, à semelhança, *e.g.*, dos tratados de D. João de Castro, todo o *Thesouro Descoberto* parece ter sido composto num tom de polémica e de resposta a objeções várias. Esse contexto implicava ainda cautelas diversas por parte do autor, que reiteradamente procura conciliar as suas conclusões com a ortodoxia católica.

Consistindo num comentário a um livro deuterocanónico muito utilizado por autores sebastianistas, Esdras 4, o *Liber Unicus* implicava cuidados acrescidos. O intuito geral do tratado consistia em apresentar uma nova interpretação alegórica de um episódio de Esdras 4 em que um leão sai da selva para destruir uma águia que assolava o mundo. De acordo com Félix da Costa, a interpretação até então desenvolvida por outros autores sebastianistas e joanistas, segundo a qual a águia seria o Império Romano e o leão o Encoberto, estaria errada. Propõe, por seu turno, à luz dos acontecimentos do cerco de Viena, de 1682, e das campanhas posteriores, que a águia deve ser interpretada como figura do Império Otomano, e o leão como o Encoberto, D. Sebastião, que voltaria para encabeçar o movimento de destruição final dos turcos (↗Antiotomanismo).

Félix da Costa procurava, assim, à semelhança do P.<sup>c</sup> António Vieira, em algumas cartas que redigiu neste tempo, dar vantagem a Portugal em relação à Polónia numa competição profética pela primazia na cruzada contra os turcos. Mas o que é interessante para esta nossa abordagem é o facto de Félix da Costa entregar o comando dessa cruzada final a D. Sebastião, a quem dedica devotamente todo o tratado: “desejoso de vos ver e beijar vossas plantas, ainda que indigno, Félix da Costa” (*Id.*, *Liber Unicus*..., fls. 2-2v.).

No estudo que acompanha a edição da *Antiguidade da Arte da Pintura*, tratado concluído por Félix da Costa em 1692,

George Kubler refere, entre outros dados relativos à biografia do pintor, a sua participação, em 1676, como testemunha abonatória, no processo inquisitorial de António Serrão e Castro, droguista e cristão-novo. Daqui se retiram algumas informações sobre o quotidiano tanto do réu como de Félix da Costa cerca de uma década antes da redação dos seus tratados proféticos. Refere o pintor no seu testemunho que Serrão e Castro frequentava a casa de seu pai na antiga R. dos Calafates, depois R. do Século, no Bairro Alto, que eram amigos de infância, e que tinham em comum o gosto pela leitura e pelo debate de livros de temática religiosa. Através de outros papéis anexados ao processo, ficamos também a saber que a loja de Serrão e Castro era frequentada por poetas e artistas de teatro, entre outras figuras da boémia lisboeta de então. A estas acrescentam-se figuras religiosas, como Fr. Miguel de Jesus Maria, Agostinho Descalço, Fr. José Delgado, Trinitário, e os padres Manuel Pereira e Francisco Leonardo, nomeados autores das composições poéticas que abrem o *Thesouro Descoberto* elogiando o labor de Félix da Costa.

Mesmo sem arriscar demasiado, é possível aferir daqui alguns elementos acerca do contexto em que Félix da Costa se movia e em que redigiu os seus tratados proféticos. Aparentemente, o pintor pertenceria a um grupo de fiéis à crença sebastianista que mantinha práticas comunitárias que, provavelmente, incluíam a leitura e a discussão de textos proféticos. O grupo de Félix da Costa movimentar-se-ia na zona do Bairro Alto e parece ter tido ligações ao Convento da Trindade, local de onde provém a cópia mais antiga do *Thesouro Descoberto* que chegou aos nossos dias (anterior a 1689; Biblioteca da Ajuda, 52-VIII-52), e que tinha alguma tradição sebastianista, se tivermos em



conta, entre outros dados, a filiação religiosa de Fr. Sebastião de Paiva.

Com mais certeza, podemos também afirmar que as ligações intermitentes que Félix da Costa manteve com a corte do reino não lhe permitiram imprimir os seus tratados proféticos nem o seu tratado de pintura, que ficaram assim remetidos a uma transmissão incerta.

O caso de Félix da Costa é ilustrativo do contexto popular e, nesse sentido, relativamente obscuro em que o sebastianismo terá operado após a Restauração, o que explica em parte as dificuldades que os estudiosos têm em recolher dados sobre o fenómeno. Remetido pela maior parte da elite intelectual de então para o domínio da credence anedótica e do obscurantismo, a partir daqui o credo sebastianista só seria visível em primeira voz através de cartapácios em que se compilam profecias, livros de cordel e poemas soltos que nunca receberam honra de impressão.

Bastante demonstrativas da voga popular e, ao mesmo tempo, do estatuto depreciado que a crença sebastianista teria já no decorrer do séc. XVIII são as considerações tecidas por Diogo Barbosa Machado no prólogo das suas *Memórias para a História d'el-Rei D. Sebastião*. Após enumerar eruditamente várias fontes a que recorreu para elaborar o volume, Machado introduz a temática sebastianista, afirmando que o principal problema com que se confrontara durante a sua investigação fora o da morte do Rei. Discorrendo sucintamente sobre os testemunhos dos autores que afirmam que o Rei morrera na batalha de África e sobre os testemunhos dos autores que garantiam a sua sobrevivência, Machado mostra-se inclinado, com várias reservas, para a segunda opinião. Todavia, no que respeita especificamente à crença dos sebastianistas, o autor é inequívoco: “Para autorizarem as suas esperanças, que li-

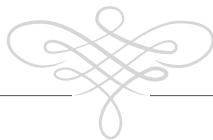


Diogo Barbosa Machado (1682-1772).

vros não têm composto e que profecias não têm junto, canonizando aos seus autores por homens de virtude abalizada, tocando com um religioso medo e supersticiosa veneração qualquer fragmento dos seus vaticínios? [...] Preocupados com a expectativa de futuras felicidades, suspiram que chegue aquele tempo, em que se verá restituída a Portugal a idade de ouro, não reparando estes cronológicos alquimistas que todas as suas esperanças se desvanecem em ar e resolvem em fumo” (MACHADO, 1736, RV).

Décadas mais tarde, os sebastianistas encontrar-se-iam sob a vigilância da governação pombalina. O peculiar processo do padre salmantino Luís António Cardoso (ANTT, Tribunal do Santo Officio..., proc. 9067) constitui um interessante testemunho, não só dos termos em que o sebastianismo era perspectivado neste tempo, como também da atitude do Tribunal durante a governação





pombalina. Detido em 1761, o réu terá passado cerca de sete anos nos cárceres inquisitoriais. As denúncias acusavam-no de, após a expulsão da Companhia de Jesus, em 1759, ter começado a divulgar publicamente os seus prognósticos de ruína do reino e de regresso de D. Sebastião, para restauração da pátria e estabelecimento de uma grande cruzada contra os turcos. Entre os papéis deste longo processo, encontram-se reportadas com bastante detalhe as suas elucubrações proféticas, que, segundo o próprio, resultariam de vários anos de estudo dedicado. Face ao comportamento instável do réu e à sua renitência em se retratar ou reconhecer qualquer crime nos seus atos, o Tribunal considerou-o inimputável por sofrer de loucura. Tendo ainda ponderado repatriá-lo, os inquisidores optaram, por fim, no ano de 1768, pelo seu internamento numa enfermaria do Hospital de Todos os Santos. No mesmo ano, coincidentemente, a Real Mesa Censória emitiu um edital em que ordenava a censura e a queima de livros que contivessem profecias ou apologias sebastianistas. O caso de Luís António Cardoso pode ser compreendido à luz da instrumentalização política do Tribunal do Santo Ofício no tempo da governação pombalina. Com efeito, a manifesta simpatia do padre salmantino pela Companhia de Jesus, confirmada pelas constantes referências a autores inacianos (António Vieira, Manuel da Veiga e Fernão de Queirós, entre outros) ao longo do interrogatório, não terá sido alheia à sua detenção.

A invenção e a divulgação do sebastianismo eram conspirações que Pombal adicionava ao vasto rol de culpas da Companhia de Jesus em Portugal (Antijesuitismo). Os meandros desta alegada trama encontram-se detalhadamente formulados nas divisões VI-IX da primeira parte da *Dedução Cronológica e Analítica*,

crónica apologética encomendada a José de Seabra da Silva por Pombal. Em termos resumidos, os padres inacianos são aqui acusados de, após terem instilado em D. Sebastião os delírios de glória que o conduziram à morte, terem promovido ao longo de décadas a superstição sebastianista e bandarrista nas mentes mais crédulas do povo português, com o intuito de o imobilizar e manter sob o seu jugo perverso. Entre os principais promotores desta crença encontrar-se-ia o P.<sup>o</sup> António Vieira, cujos textos Pombal mandou compilar sob o título de *Maquinações de António Vieira*. Significativamente, nesta compilação foram atribuídos a Vieira escritos sebastianistas de autores anónimos e adicionados comentários que visavam denunciar os seus ardis. Sob diversos aspetos, a versão dos acontecimentos formulada na *Dedução Cronológica* marcaria indelevelmente a arte e a historiografia portuguesas pelo menos até às primeiras décadas do séc. XX. No que respeita ao sebastianismo, ela emitia um sinal inequívoco de que essa crença era incompatível com os conceitos de razão e ilustração que deviam orientar um Portugal moderno.

As invasões francesas motivariam, apesar de tudo, uma nova vaga sebastianista no começo do séc. XIX. A ocupação estrangeira, o tumulto dos exércitos, a profanação de igrejas e a ameaça à independência nacional constituíram elementos suficientes para exacerbar as esperanças messiânicas e apocalíticas latentes junto da população.

Neste contexto, a perseguição ao sebastianismo teria, porém, contornos menos violentos e repressivos do que outrora, e seria protagonizada sobretudo por cidadãos indignados com a persistência da velha superstição. Inocência da Silva registou 33 peças de uma polémica travada entre sebastianistas



e antisbastianistas no período compreendido entre 1808 e 1811.

A publicação que terá dado início à polémica, redigida por autor anónimo e intitulada *Anti-Sebastianismo ou o Antídoto contra Varios Abusos* (1809), consiste numa apologia serena e ponderada que coloca o sebastianismo lado a lado com outras superstições e extravagâncias persistentes no Portugal de então, apelando aos cidadãos para que ajudem a prover as tropas para a guerra, ao invés de esperarem um Rei com 230 anos de idade.

No mesmo ano de 1809, foi publicado o *Exame e Juízo Crítico sobre o Papel Intitulado Anti-Sebastianismo*, em que o autor, também anónimo, desvaloriza a contenda, argumentando que “o tal Anti-Sebastianismo é muito mais próprio para fazer uma nova criação de sebastianistas, do que para desenganar do seu erro aos que já o eram” (*Exame e Juízo Crítico...*, 1809, 22), e concluindo: “Deixemos pois em paz aos pobres sebastianistas, que no seio da calamidade geral se confortam com aquela esperança, que não prejudica a pessoa alguma, e voltemos todas as nossas armas contra os napoleonistas, escândalos da razão, abortos da natureza, pestes da sociedade, desonras da pátria, enxovalhos da espécie humana, opróbrios e ignomínia da Santa Religião” (*Ibid.*, 50).

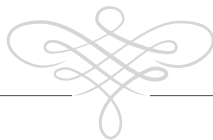
Num livro mais longo, contundente e sistemático, *Os Sebastianistas*, publicado em 1810, José Agostinho de Macedo encetou uma campanha contra o que ele denominava “ridícula seita”. A sua apologia resume-se em quatro proposições principais: “I. Um sebastianista é um mau cristão”, porque blasfema ao seguir falsos profetas e ao considerar canónicos textos que não o são (MACEDO, 1810a, 15-40); “II. Um sebastianista é um mau vassalo”, porque se sujeita a um rei que já não existe (*Id.*, *Ibid.*, 41-70); “III. Um sebastianista é um mau cidadão”, porque se entrega

à “inércia” e à “apatia” num “tempo em que deve atear-se a maior atividade” (*Id.*, *Ibid.*, 71-89); por fim, “IV. Um sebastianista é o maior de todos os tolos”, porque não se governa pela lei divina nem pela lei natural, mas sim por disparates (*Id.*, *Ibid.*, 90-114).

No mesmo ano de 1810, José Agostinho de Macedo leva à cena, no teatro da antiga R. dos Condes, uma comédia intitulada *O Sebastianista Desenganado à Sua Custa*, cujo texto seria publicado apenas em 1823. Entretanto, multiplicam-se os escritos contra e a favor da apologia de Macedo, e também os daqueles que desvalorizam a polémica, de que é exemplo o jocoso *Tratado de Paz entre os Sebastianistas, o Seu Crítico, e os Apologistas da Crença Sebastica; Ordenado pela Alta Potencia Medianeira a Excelentissima Senhora D. Prudencia [...] Ratificado e Assignado pelos Representantes Respectiveos, e Dado à Luz para Acabar as Inuteis Questões Que Reinam*, publicado também em 1810 e assinado por Carlos Vieira da Silva.

De facto, os termos em que esta polémica é travada confirmam que, no começo do séc. XIX, o fenómeno sebastianista já não teria a gravidade de outrora. Ainda que, para uma imensa minoria, o sebastianismo permanecesse como prática devocional, doravante ele seria perspetivado sobretudo como símbolo ou tópico literário e cultural. A partir deste momento, pode-se considerar que a aversão ao sebastianismo já não se concretizava sob a forma de repressão ou de censura de manifestações da crença, mas sim através da associação deste a atitudes e a dinâmicas que os autores pretendiam combater no seu tempo.

É com esta face que o sebastianismo é aludido, e.g., em *Frei Luís de Sousa*, de Almeida Garrett. Aqui, a solenidade do género trágico e a simpatia do escritor pelo imaginário popular, suas lendas e



tradições, afastam à partida o tom de chasqueio dos seus antecedentes. A Batalha de Alcácer Quibir é o acontecimento que introduz o drama doméstico, elevado gradualmente a drama nacional. Através das personagens Telmo Pais e Maria de Noronha, Garrett parece associar o sebastianismo a uma atitude passadista, imobilizadora, senão mesmo mortal, que contrasta com a atitude heroica de Manuel de Sousa Coutinho. Todavia, a mensagem de Garrett emerge, dúbia e subtil, de uma trama que, na sua exaltação de virtudes patrióticas, estava à altura de satisfazer sebastianistas e não sebastianistas. Mais do que um texto contra ou a favor da crença, Garrett parece ter edificado aquela que é, provavelmente, a primeira reflexão acerca do sebastianismo enquanto símbolo ou mito disponível para pensar a condição do povo português face à sua história.

Sugerida pelos românticos, a ideia de que o sebastianismo constitui um traço fundamental da mentalidade portuguesa seria formulada em termos ensaísticos por Oliveira Martins, na sua *História de Portugal* e na sua *História da Civilização Ibérica*. Aqui, no estilo subjetivo e psicologista que o caracteriza, o escritor identificou o sebastianismo ao mesmo tempo como uma “loucura” doentia despertada por um acontecimento histórico sombrio e como uma “manifestação do génio natural íntimo da raça” (MARTINS, 1882, 82). Mesmo que a intenção de Oliveira Martins pudesse ser outra, a sua formulação terá sido suficientemente dúbia para que diversos autores das primeiras décadas do séc. xx operassem, nela inspirados, uma revalorização do sebastianismo.

Teixeira de Pascoaes e Fernando Pessoa, *e.g.*, conciliaram a tese identitária de Oliveira Martins com elementos provenientes de outras perspetivas manifestamente críticas – como a historiografia positivista de Costa Lobo e de João Lúcio de

Azevedo, ou as congeminções histórico-filosóficas de Sampaio Bruno – para elevar o sebastianismo ao estatuto de mito poético simultaneamente universal e caracterizador da alma portuguesa. De forma diversa, mas também eminentemente ideológica, os integralistas António Sardinha e Carlos Malheiro Dias encontravam no sebastianismo um reservatório de valores morais e políticos que poderiam inspirar os Portugueses, nomeadamente os mais jovens, para o futuro.

A última grande polémica acerca do sebastianismo terá sido suscitada pela reação de António Sérgio ao “filo-sebastianismo” de alguns meios culturais e políticos das primeiras décadas do séc. xx em Portugal. Em alguns dos seus escritos, como “Interpretação não romântica do sebastianismo” e “Virtudes fundamentais da reforma da educação”, António Sérgio apresentava uma versão resumida das lições históricas positivistas para sustentar as suas convicções, de acordo com as quais o sebastianismo era representativo de uma mentalidade retrógrada e irracionalista, inimiga do progresso do país. Os termos a que Sérgio recorreu para caracterizar o Rei foram suficientemente contundentes para acossar a sensibilidade de Carlos Malheiro Dias. Na sua *Exortação à Mocidade*, o escritor integralista respondeu a Sérgio apodando-o de “insultador de heróis” e afirmando que o “Racionalismo é incapaz de suprir na sua agudeza o dom do Sentimento” (DIAS, 1925, LXXIII). Estas considerações suscitariam uma breve polémica, decorrida ao longo de 1925, em que ambas as partes se mostrariam irreduzíveis. Como acontecera no princípio do séc. XIX, o tema sebastianista voltava a agitar os escritórios. Porém, desta vez, as partes implicadas discutiam um conceito ideológico de sebastianismo, que se afastava das manifestações históricas da crença.



De facto, a transformação do fenómeno de crença em mito, operada entre o final séc. XIX e começo do séc. XX, atribuiu ao sebastianismo o estatuto equívoco de mito nacional. Esta atribuição sustenta-se na ideia de que a crença sebastianista foi cultivada pela população portuguesa durante vários séculos, de forma suficientemente constante, ampla e homogénea para poder ser vista como um elemento identitário, caracterizador ou, simplesmente, agregador.

A perspetivação do sebastianismo como mito nacional contaminaria as abordagens de quase todos os autores que ao longo do séc. XX e no começo do séc. XXI apresentaram perspetivas críticas acerca do sebastianismo. Esta matriz é particularmente evidente nas considerações tecidas por Eduardo Lourenço, quando associa ao sebastianismo um “irrealismo prodigioso” (LOURENÇO, 1978, 17) específico dos Portugueses, que os afasta das formas de viver e de sentir da Europa desenvolvida. Também segundo Miguel Real, o sebastianismo, tendo origens históricas negativas, constitui uma reserva ética dos Portugueses, que os força a acreditar num futuro melhor. Assim, em ambos os autores, ainda que com resultados diferentes, o sebastianismo é visto como um mito com um enraizamento e com uma operatividade assinalável junto da população portuguesa, influenciando a forma de se percecionar a si e ao seu futuro.

Assumindo uma perspetiva sensivelmente diferente, Boaventura Sousa Santos procura desmontar a ideia do mito nacional, atribuindo lucidamente a formulação e divulgação da ideologia sebastianista a elites distanciadas dos cidadãos, que a escutaram passivamente (SANTOS, 1994, 69). Todavia, em certos trechos, ao declarar as intenções que presidem à sua reflexão, o autor mostra reconhecer no

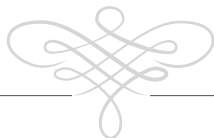
sebastianismo uma certa representação coletiva dos Portugueses: “O Encoberto é a imagem da ignorância de nós mesmos refletida num espelho complacente” (*Id.*, *Ibid.*, 59-60).

Anos antes, no seu livro *Do Sebastianismo ao Socialismo em Portugal*, publicado em 1969, Joel Serrão encontraria as origens do sebastianismo no “desespero de viver” (utilizando uma expressão de Braudel) experienciado pelas populações mediterrânicas sujeitas à tirania e à miséria impostas pelo Antigo Regime. Explica ainda a sua persistência ao longo dos séculos como “a resposta popular portuguesa mais ou menos tradicional à permanência das causas que lhe deram origem” (SERRÃO, 1969, 30).

Perante a exiguidade de manifestações genuínas da crença, o antisbastianismo foi remetido, durante mais de um século, para o domínio de um combate intelectual com evidente alcance político-ideológico. Quer para Joel Serrão, ainda antes da Revolução dos Cravos (1974), quer para Boaventura Sousa Santos, o sebastianismo é uma figuração de causas históricas que pesam dolorosamente sobre a sociedade portuguesa e que determinam um fosso sempre demasiado fundo entre as elites e os cidadãos.

Em *Il Faut Défendre la Société*, Foucault demonstrou-nos que, inquirindo os discursos da “guerra infinita” e da “guerra de raças” – onde se inclui a narrativa do “Rei de Portugal, perdido nas areias de África, que regressará para uma nova batalha, para uma nova guerra, e para uma vitória que, desta vez, será definitiva” (FOUCAULT, 2001, 41-42) –, é possível surpreender os elementos discursivos que, reorganizados, comporiam mais tarde os discursos de poder do Estado.

Nessa medida, a continuação do trabalho antisbastianista poderá passar também por uma abordagem discursiva e



metódica, à semelhança do que Fernando Gil nos propõe, ao analisar epistemologicamente o famoso silogismo de Vieira acerca das profecias de Bandarra.

**Bibliog.: manuscrita:** ANTT, Tribunal do Santo Ofício, Inquisição de Lisboa, proc. 7197, *Processo de Gonçalo Annes Bandarra*, 1541; *Ibid.*, Tribunal do Santo Ofício, Inquisição de Lisboa, proc. 9067, *Processo do Padre Luís António Cardoso*, 1761-68; **impresa:** ANTAS, Miguel d', *Os Falsos D. Sebastião*, Odivelas, Europress, 1988; AZEVEDO, João Lúcio, *A Evolução do Sebastianismo*, Lisboa, Clássica Editora, 1918; BOCARRO, Manuel, *Luz Pequena, Lunar e Estelifera*, Roma, s.n., 1626; CARVALHO, José Adriano de Freitas, "Acheegas ao estudo da influência da *Arbor Vitae Crucifixae* e da *Apocalypsis Nova* no século XVI em Portugal", *Via Spiritus*, vol. 1, 1994, pp. 55-109; CASTRO, João de, *Aurora da Quinta Monarquia*, Porto, Centro de Investigação Transdisciplinar Cultura, Espaço e Memória/Afrontamento, 2011; COSTA, Félix da, *Liber Vnicus. Exposição do XI, XII, e XIII Capítulos do IV Livro do Propheta Esdras*, Washington, Library of the Congress, P-7-36; *Id.*, *Thesouro Descoberto. Discurso em que Se Mostra por Resões Claras, e Evidentes Quem He o Rey Encuberto Que Ha de Restaurar Hyerusalem do Poder dos Infieis*, Biblioteca Nacional de Portugal, cód. 12987; DIAS, Carlos Malleiro, *Exortação à Mocidade*, Lisboa, Portugal-Brasil, 1925; *Exame e Juizo Critico sobre o Papel Intitulado Anti-Sebastianismo*, Lisboa, Imprensa Régia, 1809; FOUCAULT, *Il Faut Défendre la Societé*, s.l., Association pour le Centre Michel Foucault, 2001; GIL, Fernando *et al.*, *Viagens do Olhar: Retrospeção, Visão e Profecia no Renascimento Português*, Porto, Campo das Letras, 1998; HERMANN, Jacqueline, *No Reino do Desejado. A Construção do Sebastianismo em Portugal (Séculos XVI e XVII)*, São Paulo, Companhia das Letras, 1998; KUBLER, George, *Antiquity of the Art of Painting*, New Haven/London, Yale University Press, 1961; LOURENÇO, Eduardo, *O Labirinto da Saudade: Psicanálise Mítica do Destino Português*, Lisboa, Dom Quixote, 1978; MACEDO, José Agostinho de, *Justa Defesa do Livro Intitulado os Sebastianistas*, Lisboa, Impressora Régia, 1810; *Id.*, *Os Sebastianistas*, Lisboa, Officina de António Rodrigues Galhardo, 1810a;

MACHADO, Diogo Barbosa, *Memorias para a Historia de Portugal, Que Compreendem o Governo del Rey D. Sebastião*, vol. 1, Lisboa, Officina de Joseph António da Sylva, 1736; MARTINS, J. P. Oliveira, *História de Portugal*, vol. 1, Lisboa, Bertrand, 1882; PAIVA, José Pedro, "Revisitar o processo inquisitorial do padre António Vieira", *Lusitania Sacra*, 2.<sup>a</sup> sér., t. 23, 2011, pp. 151-168; PAIVA, Sebastião de, *Tratado da Quinta Monarquia*, Lisboa, INCM, 2006; PIRES, António Machado, *Dom Sebastião e o Encuberto*, Lisboa, FCG, 1971; REAL, Miguel, *Nova Teoria do Sebastianismo*, Lisboa, Dom Quixote, 2014; SANTOS, Boaventura Sousa, *Pela Mão de Alice: o Social e o Político na Pós-Modernidade*, Porto, Afrontamento, 1994; SÉRGIO, António, *Ensaio*, vol. 1, Lisboa, Sá da Costa, 1971; SERRÃO, Joel, *Do Sebastianismo ao Socialismo em Portugal*, Lisboa, Livros Horizonte, 1969; SILVA, Inocêncio da, *Diccionario Bibliographico Portuguez*, vol. VI, Lisboa, Imprensa Nacional, 1888; THOMAZ, Luís Filipe, "Descobrimientos e evangelização: da cruzada à missão pacífica", in *Actas do Congresso Internacional de História: Missionaçõ Portuguesa e Encontro de Culturas*, vol. 1, Braga, Universidade Católica Portuguesa/Comissão Nacional para as Comemorações dos Descobrimientos Portugueses/Fundação Evangelização e Culturas, 1993, pp. 81-129; VENTURA, Ricardo, *D. Gaspar de Leão e o Desengano de Perdidos: Estudo Histórico-Cultural*, Dissertação de Mestrado em Cultura Portuguesa apresentada à Universidade de Lisboa, Lisboa, texto policopiado, 2006; VIEIRA, António, *Obra Completa*, vols. III-IV, Lisboa, Círculo de Leitores, 2014.

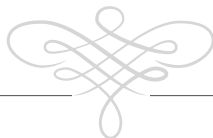
RICARDO VENTURA











No entanto, o conflito entre segredistas e antissegregistas é muito mais complexo do que uma simples controvérsia entre antigos e modernos, envolvendo outro tipo de questões, como aquelas que dizem respeito ao valor da medicina popular e à legitimidade dos seus agentes em face da medicina erudita, reconhecida por meio de títulos académicos e do seu estatuto profissional legalmente enquadrado. Efetivamente, a ofensiva antissegregista está articulada com a reforma do curso de Medicina da Univ. de Coimbra e com um maior peso da saúde pública no quadro das instituições políticas.

De entre os antissegregistas, destacam-se duas figuras cimeiras do Iluminismo, que, sendo estrangeiradas, não deixaram de se interessar pelo estado de coisas em Portugal e cujas posições, neste como noutros domínios, tiveram um eco muito forte: Luís António Verney (1713-1792) e António Nunes Ribeiro Sanches (1699-1783). Referindo-se aos “mezinheiros” “segredistas ou inventores de segredos”, Verney afirma contundentemente: “Eu não distingo esta gente dos Charlatanos” (VERNEY, 1952, IV, 51). Não menos vigorosa é a denúncia de Ribeiro Sanches: os segredos “não só são perniciosos às vidas dos Cidadãos, mas muito mais à arte da Medicina, e por último ao bem público” (SANCHES, 1966, 76). Para ambos os autores, o segredismo não é compatível com o ideal iluminista de uma república das letras, assente no debate público e no livre exame de cada um.

José Henriques Ferreira compôs um longo *Discurso Crítico* em que visa mostrar o dano provocado pelo “uso de segredos” aos doentes e à ciência médica. Apesar de especialmente dirigida contra os “empíricos, ambiciosos, charlatães e impostores”, esta obra considera que a tendência segredista, qualificada como uma “peste da República” (FERREIRA, 1785, 9), remon-

ta à fundação hipocrática da medicina acompanhando-a ao longo dos tempos, mencionando, além de Hipócrates, Asclepiades, Harvey, Boerhaave, Paracelso, van Helmont. Segundo o autor, é preciso contrariar esta prática, tão perniciosa como frequente: “Finalmente muitos outros Médicos, assim estrangeiros como nacionais, levados como os Sacerdotes gentílicos da vanglória, e do interesse, fingiram ter remédios desconhecidos, e composições particulares, que conservavam em segredo, manipularam em suas casas, e venderam ao público, que sempre está pronto para acreditar o que se lhe pinta raro e extraordinário” (*Id., Ibid.*, 17-18).

À medida que o séc. XIX avança, o segredismo tende a tornar-se residual, por efeito conjugado da sensibilidade iluminista e do novo credo científico representado pelo positivismo.

**Bibliog.:** ABREU, Laurinda, *Pina Manique. Um Reformador Português das Luzes*, Lisboa, Gradiva, 2013; BARREIROS, Bruno, *Concepções do Corpo no Portugal do Século XVIII: Sensibilidade, Higiene e Saúde Pública*, Dissertação de Doutoramento em História, Filosofia e Património da Ciência e da Tecnologia apresentada à Universidade Nova de Lisboa, Lisboa, texto policopiado, 2014; DIAS, José Pedro Sousa, *O Segredo Inglês. Paludismo e Terapêutica em Portugal no Século XVIII*, Casal de Cambra, Caleidoscópio, 2012; FERREIRA, José Henriques, *Discurso Crítico em que Se Mostra o Damno Que Tem Feito aos Doentes, e ao Progresso da Medicina em Todos os Tempos, a Introdução, o Uso de Remedios de Segredo, e Composições Ocultas, não só pelos Charlatães, e Vagabundos, mas também pelos Médicos, Que os Tem Imitado*, Lisboa, Officina de Filipe da Silva e Azevedo, 1785; SANCHES, António Nunes Ribeiro, *Obras*, vol. II, Coimbra, Biblioteca Geral da Universidade de Coimbra, 1966; VERNEY, Luís António, *Verdadeiro Método de Estudar*, org. António Salgado Júnior, 5 vols., Lisboa, Sá da Costa, 1949-52.

ADELINO CARDOSO

## Antisseiscentismo

O antisseiscentismo é a expressão coletiva de repúdio do séc. XVII, melhor dizendo, do que ele representa: um paradigma cultural de decadência das elites, de ignorância das massas e de degeneração nacional. O “ismo” aproxima-o da ideologia. É por isso distinto de uma corrente, já que o conceito tem uma transversalidade temporal, emerge e imerge ao longo da historiografia, desde o séc. XVIII até aos nossos dias. Embora se possa ver nele um sentimento coletivo, convém também distingui-lo de uma crença, já que, no antisseiscentismo, o *pathos* nunca prescinde de argumentos científicos, ainda que paralógicos, entre a razão/*logos* e a autoridade/*ethos*. Enquanto tópica ou sistema de argumentos retóricos, consideraremos nele três aspetos nucleares: (i) o antisseiscentismo é uma organização mítica da história; (ii) o antisseiscentismo é uma variante de paradigmas cognitivos, existentes antes e depois do séc. XVII; (iii) o antisseiscentismo é retoricamente eficaz porque pressupõe uma argumentação verosímil, baseada no entimema, nas premissas subentendidas, nem sempre explícitas.

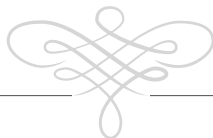
(i) Enquanto organização mítica da história, o antisseiscentismo é uma invenção do setecentismo. Nada como as “luzes” do séc. XVIII para fabricar as “trevas” do séc. XVII. Na primeira metade do séc. XVIII, ele atravessa suavemente alguns textos (como os de Ribeiro de Macedo, Rafael Bluteau, Alexandre de Gusmão, João Baptista de Castro e Luís da Cunha), na medida em que anunciam novos tempos, mais afeitos à filosofia dos

modernos que à dos antigos, mais favoráveis ao empirismo que à escolástica de filiação dita aristotélica.

Em 1746, Verney, em *Verdadeiro Método de Estudar*, dará a esta ânsia de rutura uma narrativa coerente, em que pormenores como o título dos livros se tornam exemplares: “Entende V.P. que, lendo-se estes títulos, poderá um homem adivinhar o que contêm estes livros? [...] E isto é muito frequente nas escolas da Companhia; e não faltou já quem me dissesse que eram títulos engenhosos. [...] Os seiscentistas são os que caíram nesta ridicularia; os antigos doutos todos a evitaram. [...] Os modernos doutos, quando não são anónimos que querem brincar, servem-se de títulos sisudos, breves e claros, e nisto é em que hoje se cuida” (VERNEY, 1991, 93-94). O texto de Verney é subtil, se o compararmos com os da polémica que vai provocar: mais do que uma época, o seiscentismo passa a designar um modo negativo de ser, de pensar, falar, escrever.

Documentos como o *Testamento Político* de Luís da Cunha, livros como a *Dedução Chronologica* e acontecimentos como a expulsão dos Jesuítas ajudam a compreender o *Compendio Historico do Estado da Universidade de Coimbra* (1771), em que o antisseiscentismo se confunde com o antijesuítismo. Ao constatar “a decadência” e “as ruínas” em que as artes e ciências foram precipitadas na Univ. de Coimbra pelas “maquinações dos denominados jesuítas”, ao restabelecer os “cursos científicos” e os “métodos”, “depois de mais de um século”, a Junta procurava reparar “a destruição de todas as leis, regras e métodos que haviam regido as Universidades” (CALAFATE, 2006, II, 266-267).

A guerra mais feroz é aquela em que os argumentos são morais, em que a luz enfrenta as trevas. Do lado das trevas, os seiscentistas, os afetados, os engenhosos e os cultores dos equívocos, os da Companhia



de Jesus, os peripatéticos, os escolásticos, os tomistas, os frequentadores das tertúlias literárias, os ignorantes das ciências experimentais e desprezadores das artes mecânicas, os historiadores do futuro, afeitos ao estilo profético de D. Sebastião, do milagre de Ourique ou dos emblemas cabalísticos, identificáveis pela futilidade dos temas e pelo rebuscado da forma. Do lado das luzes, os modernos, os experimentais, os cultores do método, os que ouvem a voz da razão, os críticos de Aristóteles, os denunciadores de Vieira, os autores de uma nova pedagogia empirista, e também os que, sob a falsa retórica dos Jesuítas, descobrem um plano de malícia e fabricação, o assalto ao poder que teria começado com a expulsão dos mestres de Bordéus e a entrega do Colégio das Artes aos Jesuítas ainda no reinado de D. João III (CENÁCULO, 1776). Cada parte corresponde ao todo, por analogia, e o conceito depressa define três tempos míticos: a) uma Idade do Ferro, passado próximo: o seiscentismo; b) uma Idade do Ouro, passado remoto: o quinhentismo; c) e um presente utópico, véspera de uma nova Idade do Ouro.

Com a visibilidade crescente dos relatos dos viajantes e dos acadêmicos setecentistas, quando a renovação ia (muito lentamente) tomando a forma da revolução, se contrapõem dois passados. Por um lado, a memória de um paraíso perdido: os sécs. xv-xvi, época dos Descobrimentos, aquele tempo em que, segundo Garcia de Orta, se aprendia mais com os Portugueses num dia do que em 100 anos com os romanos. Por outro lado, a dos sécs. xvi-xvii, quando a perda de soberania política coincide com a lenda negra da península Ibérica, comum na Europa das Luzes: Portugal fazia parte daquela Espanha dos autos de fé e dos costumes árabes, arquitetonicamente gótica, e por isso bárbara. Ora, se a Espanha de Seis-

centos é a do Siglo de Oro, político e literário, em Portugal a lenda negra era verosimilmente demonstrada pela crescente invisibilidade de Portugal na Europa: reis em comum com a Espanha, vida de corte em Madrid, revigorada importância da expressão literária em língua castelhana e sob a influência de escritores de língua castelhana, ausência de política cultural própria, crises de sucessão antes e durante a dinastia dos Braganças, perda dos territórios ou da influência política em África, na América e na Ásia... Apesar do esforço diplomático de D. João V, cresce, ao longo do séc. xviii, este sentimento de vergonha nacional, que passara já nas palavras de Duarte Ribeiro de Macedo, ao promover as manufaturas em Portugal em finais do séc. xviii: “Não se rirão de nós os estrangeiros que comumente nos estimam por índios da Europa” (SÉRGIO, 1926, 24). Mas é insuportável para os Portugueses em 1780, quando Teodoro de Almeida, na oração de abertura da Academia das Ciências, e regressado do exílio, evoca o ponto de vista do estrangeiro: “Quando lá fora casualmente aparece algum português de engenho medíocre, admirados se espantam como de fenómeno raro: e como assim? (dizem) de Portugal? do centro da ignorância? assim o cheguei a ouvir. E onde estão os vossos livros? me perguntavam; onde os vossos Autores? as vossas Academias? os vossos descobrimentos? As gazetas literárias, que correm, guardam do vosso Portugal o mesmo silêncio que de Marrocos” (BORRALHO, 2001, 219). O discurso de Teodoro de Almeida não é publicado pela Academia. Mas a questão ecoa num texto em francês de José Anastácio da Cunha: “Perguntais-me que grandes homens os Portugueses podem referir a par dos que as ciências e as belas artes devem à Itália, à França, à Inglaterra e à Alemanha: o catálogo não é lá muito

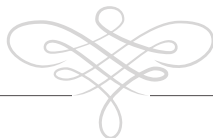
longo. [...] Tivemos no século XVI (que consideramos com razão o nosso século de ouro) um bom geômetra, alguns bons homens de letras, alguns bons latinistas, simples eruditos” (CUNHA, 2006, 302 e 304, trad. nossa). Depois do séc. XVI, o silêncio.

(ii) O antisseiscentismo é variante de paradigmas cognitivos, existentes antes e depois do séc. XVIII. Para a dimensão afetiva das estruturas dicotômicas tinha já Aristóteles alertado, desde logo no “Livro dos afetos”, o segundo da *Retórica*, mas sobretudo na *Metafísica* (e.g., 986a). A oposição entre a luz e as trevas reproduz generalizações metafóricas que depois lemos por analogia: a luz e a regularidade lidas como bem, as trevas e a irregularidade como mal. A historiografia (literária ou não, nacional ou europeia) vive primariamente de pertinências estéticas: áticos e asiáticos (Antiguidade); antigos e godos (séc. XVI); antigos e modernos (séc. XVII); quinhentistas e seiscentistas (séc. XVIII); clássicos e românticos (séc. XIX), etc. Seria ingênuo pensar que o antisseiscentismo é um conceito exclusivamente português, ou que ele se observa apenas no séc. XVIII. A periodologia literária é obra do séc. XIX, e conceitos como Renascimento ou Barroco seriam sobretudo oponíveis a partir dos trabalhos de Wölfflin (*Renascimento e Barroco*, de 1888, e *Conceitos Fundamentais da História de Arte*, de 1915). A própria raiz do conceito de seiscentismo pode encontrar-se facilmente nos textos setecentistas italianos, e a ideia de decadência das letras durante o séc. XVII encontra-se, talvez antes das demais, na historiografia italiana, desde logo em *Della Perfetta Poesia Italiana* (1706), e *Riflessioni sopra il Buon Gusto nelle Scienze e nell'Arti* (1708), de Muratori. Também logo aí as ideias de decadência e barbárie são associadas, não só à futilidade dos *concetti* dos poetas da escola de

Marini, como à perda de influência política dos Estados italianos face ao domínio dos Habsburgos, sujeitos que ficaram à invasão dos exércitos austríaco e francês. A associação entre o séc. XVII e a decadência da nação (portuguesa) parece ser um dos mais significativos pontos de encontro entre Verney e Cândido Lusitano, autor da *Ilustração Crítica*, de 1751 (CASTRO, 2008, 472). Sublinhamo-lo porque as conotações políticas seriam responsáveis por uma maior visibilidade do antisseiscentismo português, intenso em grau e extenso em duração. A avaliar pelos textos antisseiscentistas, o século dos seiscentistas portugueses estender-se-ia pelos sécs. XVI e XVIII. Começaria em 1578, com a morte de grande parte da aristocracia em Alcácer Quibir (se não se considerasse a chegada dos Jesuítas ao Colégio das Artes ou a progressiva influência do Santo Ofício, pedidas por D. João III em meados do séc. XVII). E duraria, pelo

**Francisco José Freire, que adotou o pseudónimo de Cândido Lusitano (1719-1773).**





menos, até 1720, data da fundação da Academia de História, quiçá até 1756, quando a foice da Arcádia Lusitana surge para cortar as ervas inúteis: “inutilia truncat”. O seiscentismo, quando visto pela historiografia do séc. XIX, é uma continuidade do antisseiscentismo do séc. XVIII: quase nada há a estudar nele, mas agora porque quase tudo nele é exemplo da degeneração política, um produto natural do meio, do momento e da raça, se aplicarmos a terminologia de Taine. Teófilo Braga, ao falar dos seiscentistas na sua *História da Literatura Portuguesa*, repete ainda a narrativa setecentista: “O carácter decadente das literaturas ocidentais no século XVII, por isso que é comum e simultâneo, revela também esta causa comum. Os Jesuítas foram diretores exclusivos da cultura literária ou humanista” (BRAGA, 2005, 12). Os textos de Antero de Quental (1871) e ainda os de Oliveira Martins sobre as causas da decadência dos povos peninsulares (1881), pese embora a dissemelhança, são ainda devedores da mesma historiografia antisseiscentista, ainda que agora entre os excessos individualistas dos conquistadores e a narrativa de uma “decomposição geral” da península: “No princípio do séc. XVII, quando Portugal deixa de ser contado entre as nações, e se desmorona por todos os lados a monarquia anómala, inconsistente e desnatural de Filipe II; quando a glória passada já não consegue encobrir o ruinoso do edifício presente” (QUENTAL, 2001, 25). Camilo Castelo Branco será dos poucos historiadores literários a denunciar esta continuada visão mítica na historiografia nacional: “Os diversos historiadores marcaram com seu arbítrio os períodos em que as letras se manifestaram com diversa feição, quer progressiva, quer decadente. Alguns, abrindo profundas barreiras entre as quadras literárias, estreparam os períodos em idade de ouro e de ferro, como se,

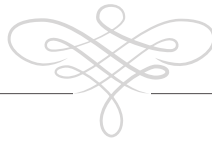


A foice da Arcádia Lusitana.

depois do luminoso século XVI, desde o fim do reinado de D. João III até D. João V, não tivéssemos literatura digna de história e de estudo” (BRANCO, 1876, II, 7).

(iii) A retórica do antisseiscentismo funciona porque evidencia uma tópica polimórfica, verosímil, de meias verdades com mentiras inteiras. Por analogia ou por sinédoque, por elipse ou por metalepse, o antisseiscentismo torna-se uma pedra de toque, um ponto de apoio para vastas argumentações que querem levantar um mundo coeso de oposições político-estético-morais. Ao longo do séc. XX, confunde-se com as palavras sinónimas, hipónimas ou hiperónimas: “antibarroco”, “antibarroquismo”, “antijesuítismo”, antigongorismo”, “antiabsolutismo”, “antidogmatismo”, “anti-iberismo”, “anticasticismo”, “republicanismo” e com a crítica à dinastia dos Braganças. Em Portugal, como na Europa, justifica discursos nacionalistas e/ou europeístas, reflexões teológicas e/ou anticlericais, argumentos literários e/ou passionais, quase sempre imbuídos de muitas considerações científicas. A título de exemplo, podem-se referir duas querelas da segunda década do séc. XX, quando começa a impor-se o conceito de barroco na história de arte na Europa. No contexto de uma exposição de pintura seiscentista e setecentista organizada por Ugo Ojetti (1922), significativamente em Florença, Giorgio de Chirico escreve um





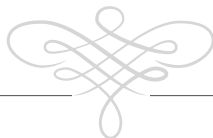
artigo intitulado “La mania del Seicento”: crítica o projeto, já que o séc. xvii é o menos italiano dos séculos e o estilo seiscentista simboliza o início da decadência da arte (CHIRICO, 1921, 60). Em Portugal, António Sérgio escreve sobre *O Seiscentismo* (1926), procurando responder a acusações de vilipêndio e à dissertação de licenciatura de Manuel Múrias, *O Seiscentismo em Portugal* (1923). Sustentava Múrias que “o Seiscentismo é desprezado por ser desconhecido à maioria dos que inconscientemente o atacam” (MÚRIAS, 1923, 12). Respondia Sérgio que “o século de Seiscentos representa, com efeito, a invasão da Estupidez (como disseram depois e antes de José Agostinho [de Macedo] todos os homens cultos de Portugal)” (SÉRGIO, 1926, 8). A questão descamba em ambos para o preconceito político. Escreverá António Sérgio: “E que vemos então? NADA [sic]. Caímos dos altos para o nível zero” (*Id., Ibid.*, 27). Tinha escrito Múrias: “Ainda hoje os judeus são, como sempre foram, motivo de desordem e propulsores da desorganização social” (MÚRIAS, 1923, 40). Será necessário o avanço do séc. xx para ir introduzindo a verdade do oximoro, a evidência do “ecletismo” filosófico (DIAS, 1972) ou a possibilidade de um “iluminismo católico” (MONCADA, 1950). Condição indispensável para observar a verdade que existe num Vieira, que proclama a clareza do estilo (“Sermão da sexagésima”, de 1655), e num António Pereira de Figueiredo, que defende o valor dos equívocos (FIGUEIREDO, 1751).

**Bibliog.:** BORRALHO, Maria Luísa Malato, “Teodoro de Almeida. Entre as histórias da história e da literatura”, in *Estudos em Homenagem a João Francisco Marques*, vol. I, Porto, Faculdade de Letras da Universidade do Porto, 2001, pp. 211-227; BRAGA, Teófilo, *História da Literatura Portuguesa*, vol. III, Lisboa, INCM, 2005; BRANCO, Camilo Castelo, *Curso de Li-*

*tteratura Portuguesa por Camillo Castelo Branco. Continuação e Complemento do Curso de Litteratura Portuguesa por José Maria de Andrade Ferreira*, 2 vols., Lisboa, Livraria Editora de Mattos Moreira & Co.<sup>a</sup>, 1875-76; CALAFATE, Pedro, *Conhecimento e Método. A Crise das Filosofias da História e as Imagens do “Seiscentismo” em Portugal*, Dissertação de Mestrado em Filosofia apresentada à Universidade de Lisboa, Lisboa, texto policopiado, 1985; *Id.* (org.), *Portugal como Problema*, 4 vols., Lisboa, Público/Fundação Luso-Americana, 2006; CASTRO, Aníbal Pinto de, *Retórica e Teorização Literária em Portugal. Do Humanismo ao Neoclassicismo*, Lisboa, INCM, 2008; CENÁCULO, Manuel do, *Memórias Históricas do Ministério do Púlpito*, Lisboa, Regia Officina Typografica, 1776; CHIRICO, Giorgio de, “La mania del Seicento”, *Valori Plastici*, n.º 3, 1921, pp. 60-62; CUNHA, José Anastácio da, *Obra Literária*, org. Maria Luísa Malato Borralho e Cristina A. de Marinho, vol. II, Porto, Campo das Letras, 2006; DIAS, J. S. Silva, “Seiscentismo e renovação em Portugal no século XVIII: estudo de um processo inquisitorial”, *Biblos*, n.º 36, 1961, sep.; *Id.*, *O Ecletismo em Portugal no Século XVIII. Génesis e Destino de Uma Atitude Filosófica*, Coimbra, Instituto de Estudos Psicológicos e Pedagógicos, 1972; FIGUEIREDO, António Pereira de, *Carta de Hum Amigo a Outro Amigo na Qual Se Defendem os Equívocos contra o Indiscreto Juízo, Que delles Faz o Moderno Critico, Author da Obra Intitulada, Verdadeiro Methodo de Estudar*, Paris, s.n., 1751; MONCADA, L. Cabral de, *Estudos de História do Direito. Século XVIII: Iluminismo Católico, Vernei, Muratori*, Coimbra, por ordem da Universidade, 1950; MURATORI, L. A., *Riflessioni sopra il Buon Gusto nelle Scienze e nell’Arti*, Venezia, Niccòlo Pezzana, 1752; MÚRIAS, Manuel, *O Seiscentismo em Portugal*, Lisboa, s.n., 1923; QUENTAL, Antero de, *Causas da Decadência dos Povos Peninsulares*, Lisboa, Guimarães Editores, 2001; SÉRGIO, António, *O Seiscentismo. Reprodução do Artigo em que, segundo Dizem os Que Me Odeiam, Insultei Um Morto e Falsifiquei Textos*, Lisboa, Seara Nova, 1926; VERNEY, Luís António, *Verdadeiro Método de Estudar. Cartas sobre Retórica e Poética*, org. M. Lucília Gonçalves Pires, Lisboa, Presença, 1991; VIELRA, António, *Parentética*, coord. João Francisco Marques, Lisboa, Círculo de Leitores, 2013.

MARIA LUÍSA MALATO





## Anti-semitismo

Segundo o *Dicionário Houaiss da Língua Portuguesa*, a palavra “antisemitismo” surge na língua portuguesa em 1899, no quadro do chamado caso Dreyfus – capitão francês condenado quatro anos antes por espionagem. Este verdadeiro drama judicial inflamaria a sociedade francesa, marcaria de forma irrevogável a causa sionista, e deixaria marcas e criaria ecos em grande parte da sociedade europeia. Portugal não seria diferente, tendo acolhido o novo vocábulo muito depressa. De facto, a acesa luta entre os que defendiam essa condenação, sem olhar de forma séria para as provas coligidas, seguindo, no fundo, uma culpa por Dreyfus ser judeu, e os que defendiam uma nova análise do processo, recusando essa condenação claramente marcada por fraudes várias, chegaria aos jornais nacionais, sendo pasto para acaloradas discussões, em tudo semelhantes ao que se passava em França.

De resto, as primeiras décadas do séc. xx, marcadas por movimentos culturais, sociais e ideológicos nacionalistas e integristas no seguimento da revolução republicana, iriam dar ao prelo um significativo grupo de obras claramente antisemitas, imagem de sectores nacionais fechados, em franca sintonia com os mais cruéis regimes europeus da época.

Contudo, um olhar mais rigoroso para esta temática que tantas paixões suscitou implica alguns cuidados prévios de delimitação do próprio objeto. Por um lado, é necessário definir de forma clara vocábulos no confronto entre as várias modalidades de recusa e de oposição social e cultural que a Europa criou em relação

aos judeus. Por outro lado, para além da realidade ideológica que comumente designamos como antisemitismo, temos de ver o lastro de aspetos de mentalidade que durante séculos criaram as condições para o fenómeno de discriminação a que se assistiu no séc. xx, que muitas vezes implicou perseguição e morte.

Apesar de, em sentido estrito, ser uma realidade específica do séc. xx, o antisemitismo é produto de uma maturação lenta, com raízes numa panóplia de sentimentos antijudaicos que vem desde o mito cristão do povo deicida, terminando nas questões de limpeza de sangue da época moderna, aliadas às visões de domínio da economia e da finança. No séc. xix, este milenar antijudaísmo ganha corpo teórico numa visão biológica que é alimentada por sentimentos de medo e de fobia com base em preconceitos rácicos.

Assim, o tema do antisemitismo em Portugal merece que se olhe para a história, quer das ideias, quer das mentalidades, procurando o chão onde tal movimento se materializou com formas muito específicas, especialmente na visão antirrepublicana e antimacônica.

O caso português tem de ser analisado à luz dos aspetos quase inconscientes que a língua, o léxico, evidencia. O adagiário mostra como um certo antijudaísmo se encontra fortemente marcado na forma de sermos e de nos expressarmos. Falamos comumente em “fazer judiarias” ou ser “rabino” sem perceber onde se vai buscar o vocabulário. De resto, as marcas antijudaicas na história de Portugal são antigas e remontam, pelo menos, ao clima que de forma genérica atravessou a Europa no final do séc. xv e que resultou em inúmeras matanças em judiarias. Em Portugal, ficou registada uma tentativa do género em 1383, com várias repetições em diferentes cidades no século



seguinte. A vinda para Portugal de mais de uma centena de milhar de judeus em 1492 iria incendiar o já instável equilíbrio social numa cultura em que se aprimorava um clima de intolerância que teria um dos seus momentos mais altos no massacre de Lisboa de 1506, com a morte de, possivelmente, 4000 pessoas.

O trabalho sistemático do Tribunal do Santo Ofício faria mais moessa no campo da criação de um clima de medo e de delação que no número de mortos. A Inquisição deixou a Portugal uma pesada herança na forma como as comunidades de criptojudeus que chegaram ao séc. XX a muito custo se deram a conhecer, por vezes quase 150 anos depois de a mesma Inquisição ter sido extinta, o que é revelador do medo latente.

Regressando à definição de conceitos, historicamente o antijudaísmo nasceu primeiro. Baseado na ideia de que os judeus mataram Jesus, o Cristo, o Deus Vivo, criou uma mácula que se estendeu por dois milénios. Culpados do deicídio, os judeus foram perseguidos por praticarem uma religião que conduziu a esse crime máximo, sendo constantemente considerados um dos males do mundo. O antissemitismo difere desta noção porque perdeu a carga religiosa, abrindo-se ao horizonte cultural e mesmo biológico. Um antissemita não persegue um judeu porque ele pertence a uma religião, a um grupo humano, que optou por matar Jesus. O antissemitismo existe porque vê nos judeus uma raça inferior.

Diferindo do antissemitismo, a noção de anti-israelismo é a que mais rigorosamente se aplica a todos os que não se reveem no Estado de Israel. Este campo já pouco tem que ver com a religião ou com a visão de raças inferiores, tendo tudo que ver com uma delimitação de um Estado, a definição das fronteiras e as resoluções da ONU. Ser anti-israelita não

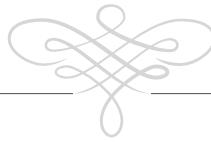
implica uma posição antissemita. Um dos “anti” é de natureza rática, o outro é de natureza política.

Mas nada neste campo das mentalidades é linear. Transversalmente, há ainda a ideia de antissionismo, conceito de mais difícil definição. O moderno sionismo nasce no séc. XIX e tem como objetivo o restabelecimento de uma pátria judaica no espaço do antigo Israel. De facto, muito do antissemitismo do séc. XIX nasce por oposição às linhas de poder de grandes famílias judias que fomentaram esse discurso de regresso à Palestina.

O olhar português para este fenómeno é bastante recente e centra-se num escasso grupo de trabalhos, especialmente de João Medina e de Jorge Martins, sendo este o investigador seguido mais de perto neste texto.

Os primeiros laivos verdadeiramente antissemitas, na mais correta aceção da palavra, estão próximos de um quadro ideológico e nacionalista muito específico de Portugal, a saber, nos grupos que se vão organizando, na déc. de 10 do séc. XX, contra a Implantação da República, grupos monárquicos, antiliberais e antimacônicos.

Jorge Martins considera os opúsculos *Os Meus Cadernos* (1913), da autoria de Mariotte, *i.e.*, do P.<sup>o</sup> Amadeu de Vasconcelos, confesso “monárquico antiparlamentar, antiliberal e antijudeu” (MARTINS, 2010, 91), a primeira obra antissemita portuguesa. Desta “raça maldita”, Amadeu de Vasconcelos aponta Guerra Junqueiro como a prova de judaísmo da República Portuguesa. Na sua obra, e perante a inexistência em Portugal de uma comunidade judaica de monta que desse corpo a algum perigo efetivo, afirmava: “devemos vigiá-los com cautela porque no primeiro conflito entre o interesse nacional português e o interesse cosmopolita do judaísmo, esses fingidos portugueses



pôr-se-ão ao lado dos seus irmãos de raça contra nós” (*Id., Ibid.*).

O ano de 1914 seria um ano bastante importante na formulação do antissemitismo português. Hipólito Raposo publicava a *Nação Portuguesa* e António Sardinha, em edição do autor, a obra *O Sentido Nacional de Uma Existência/António Thomaz Pires e o Integralismo Lusitano*. Sardinha vocifera contra toda a mistura de gentes que os Descobrimientos implicaram, dando especial destaque à “porca infecção hebraica, de que não escapámos incólumes” (SARDINHA, 1914, 41). Como é natural, este “paladino do antissemitismo lusitano” defende o Monarca D. João III na sua luta pela instalação da Inquisição e demonstra a necessidade e vantagens desse tribunal religioso perante as “influências do morbo judengo” (MARTINS, 2010, 92).

No ano seguinte, em 1915, Sardinha daria ao prelo a obra *O Valor da Raça*. Nesta obra, que se destinava a concurso para professor da Faculdade de Letras de Lisboa, Sardinha revelava uma total ignorância da história judaica, assim como da própria pré-história humana, que aqui usava para definir uma raça lusa. Misturando referências à Atlântida, referia o chamado “Homem de mugem” para defender uma homogeneidade étnica e territorial com base na mais distante antiguidade. No ano seguinte, reforçaria esta tese com o texto “O território e a raça” incluído na obra *A Questão Ibérica*, no qual defendia mais veementemente a origem atlante da raça lusitana. Mais tarde, no *Glossário dos Tempos*, diria que a raça lusa era a última barreira ao “alastramento semita” (SARDINHA, 1942, 162).

No seu ideário, Sardinha associava os judeus à maçonaria, *e.g.*, no livro *Ao princípio Era o Verbo*, acusando Pombal de ser a origem de toda uma linha de degenerescência e de assalto à natureza cristã da



Capa de *O Sentido Nacional de Uma Existência*, de António Sardinha (1887-1925).

identidade, bem como o liberalismo de ser uma “forma espiritual do semitismo” e o capitalismo uma “inegável extração talmúdica” (*Id.*, 1940, XXII-XXIV). Tal como o P.<sup>c</sup> Amadeu de Vasconcelos, também Sardinha, na obra *Durante a Fogueira*, de 1917, vocifera contra Guerra Junqueiro: “Duas vezes judeus, por origem familiar e formação mental” (*Id.*, 1917, 140).

De resto, são inúmeras as obras deste autor em que abunda o seu ódio racista e antissemita, negando qualquer aspeto positivo do judaísmo na história de Portugal e associando-o a tudo o que passou a considerar-se marcas da contemporaneidade. É este o percurso que faz nas obras já citadas e, ainda, em: *Ao Ritmo da Ampulheta* (1925), *Feira dos Mitos* (1926), *Da Era nas Colunas* (1928) e *Prol do Comum* (1934). Citamos o fim de um seu soneto, “Mãdre Inquisição”, retirado da obra *Pequena Casa Lusitana*, na medida em que mostra



da melhor forma o pensamento radical de Sardinha: “Ó santa Inquisição, acende as chamas!/E no fulgor terrível que derramas,/Vem acudir à pátria portuguesa!” (*Id.*, 1937, 122).

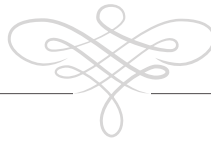
Durante a longa influência ideológica de Sardinha, vários outros autores e obras florescem nas hostes monárquicas conservadoras. Francisco Pereira de Sequeira prefaciaria, em 1923, a edição portuguesa dos célebres *Protocolos dos Sábios de Sião*, uma muito conhecida falsificação antissemita originária da polícia política russa e publicada em 1903. Apesar de desde cedo ter sido apontada como uma fraude, esta obra foi, durante dezenas de anos, a bíblia ideológica do antissemitismo, a prova da conspiração judaico-maçônica para dominar o mundo. No caso português, esta obra encaixar-se-ia perfeitamente nos ventos que em Portugal se faziam sentir depois da Revolução de outubro de 1917, a que se juntou, ainda, o fantasma, recuperado de uma década antes, da possibilidade de o regime republicano oferecer parte de Angola para a criação de um Estado judaico. Eco já de uma maturação ideológica perfeitamente consentânea com uma leitura enviesada da história e da cultura portuguesas, a edição portuguesa desta obra alterou a titulação, antepondo uma nova expressão ao título mais conhecido, numa tentativa manifesta de provocar no leitor uma fobia política muito mais clara. O título de 1923 era: *Os Planos de Autocracia Judaica. Protocolos dos Sábios de Sião*.

Na senda das mossas feitas pela obra anterior, Mário Saa editava, em 1925, *A Invasão dos Judeus*. Esta obra encontra-se organizada em cinco partes, que correspondem a cinco patamares de domínio dos judeus sobre a sociedade portuguesa: I – A invasão do sangue; II – Assalto à riqueza; III – Assalto ao Estado; IV – Assalto à religião; V – Assalto à vida mental.

Mostrando o sentido da sua argumentação, começava o seu texto afirmando: “Uma coisa espantosa está acontecendo em toda a Europa que ameaça abraçar o mundo inteiro: essa coisa espantosa é a invasão dos judeus! [...] Eis a invasão que não faz rinchar cavalos, nem rodar artilharias nas montanhas, mas que chega, entretanto, silenciosa, furtiva e gigantesca, a abalar as instituições seculares” (SAA, 1925, 7).

Referindo apenas alguns dos mais importantes momentos históricos caracterizados por Mário Saa, citemos, *e.g.*, a forma como qualifica a expulsão dos judeus decretada por D. Manuel I em 1496 como uma “grosseira balela” que “trouxe o acesso dos judeus à vida pública” (MARTINS, 2010, 108). Diz ainda que o batismo forçado foi uma vitória judaica e que até a instalação da Inquisição tinha trazido vantagens para os judeus, uma vez que os defendeu da “justiça do povo” (*Id.*, *Ibid.*, 109) Obviamente, para este autor, “Pombal fora a primeira afirmação dos judeus no poder”, tendo aberto o caminho à Revolução Liberal e, depois, à Republicana. A Revolução de 1910 era vista da seguinte maneira por Mário Saa: “com a revolução dos cristãos-novos, em 1910, estava historicamente resolvida a vingança que havia de tomar aos cristãos-velhos dos sucessos de 1506, aquela célebre matança [...]” (*Id.*, *Ibid.*).

Argumentando contra a presença social dos judeus nas capitais europeias, Saa dizia ainda: “esses centros [teatros, clubes, cafés] são verdadeiras Sinagogas! Os nossos amigos que entram e saem são os conversos de 1496, os cativos de outrora e os sobreviventes da matança de São Domingos”. Por outro lado, afirmando a perigosidade da raça, defendia: “o judeu é um revolucionário de qualquer maneira: este é até, um sistema psicológico de reconhecer *a priori* um cristão-



-novo” (*Id., Ibid.*). Da estética modernista ou futurista à Revolução Russa, tudo era, em sua opinião, obra judaica propositalmente orientada para a destruição da identidade europeia.

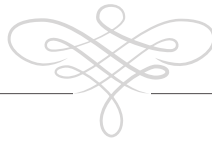
Outro marco notável na panóplia retórica do antissemitismo em Portugal encontra-se na obra do homônimo do grande difusor do cristianismo, o apóstolo dos gentios. Assim em 1924, Paulo de Tarso – pseudônimo de António Peralta, assumido na sequência de uma conversão da maçonaria ao cristianismo – terminava o seu livro *Crimes da Franco-Maçonaria Judaica*, obra que só seria editada em 1928, já em plena ditadura militar, porque, segundo o autor, não conseguiu apoios pelo medo que os seus potenciais mecenas sentiam. Declarava Paulo de Tarso sobre o assunto: “Parece que a nossa sociedade burguesa e aristocrática está apavorada diante do papão de barbas postiças de lã de borrego, que é a corte maçônico-judaica” (TARSO, c. 1928, 11).

Juntando maçonaria e judaísmo, Paulo de Tarso considera urgente um discurso panfletário que esclareça a população: “Somente queremos mostrar ao público o mal que vai invadindo o mundo, o perigo judaico, cuja força reside na maçonaria” (MARTINS, 2010, 109). As acusações de pertença à maçonaria ou de se ser judeu repetem-se ao longo da obra, aliás profusamente pontilhada de imagens e frases incendiárias recolhidas por Jorge Martins: os judeus são a “raça proscrita”, a “raça viperina”, o “maior mal da terra”, o “assassino”, o “parricida”, o “estrangulador”, o “incendiário”, o “criminoso” (*Id., Ibid.*, 19-20), etc. Entende Paulo de Tarso que, para conseguirem os seus objetivos, os judeus criaram a maçonaria e abominam a monarquia, assim como a Igreja Católica, sendo, pois, os responsáveis por todas as desgraças que

advieram ao mundo desde a Revolução Francesa de 1789.

Profundamente ligado a um catolicismo fora de época, para Paulo de Tarso a “questão judaica” resolvia-se de uma forma simples através do Código Penal: “é fácil expulsar os judeus como os expulsou D. Manuel I; [...] não lhes apertar as mãos, escorraçá-los dos nossos clubes, dos nossos cafés, do nosso convívio. Devem os governos pô-los na fronteira, pô-los à margem como indesejáveis”. Mais, “É necessário fazer guerra sem tréguas aos judeus [...] fechem-lhes as lojas maçônicas e fechem-lhes as suas Sinagogas [...] a nossa tolerância, a nossa caridade é que tem feito mal” (*Id., Ibid.*, 124). Paulo de Tarso estende a sua crítica aos novos desportos que na altura se implantavam por toda a Europa. Deste modo, o futebol, *e.g.*, para além de ser apontado como fator de desenvolvimento da tuberculose, é por ele visto como “desnacionalizador” e contrário aos “deveres de bom chefe de família e de bom católico” (*Id., Ibid.*, 127).

Paralelamente ao percurso bibliográfico de quase todas estas personagens, entre 1923 e 1933 foi publicado o *Serviço d’el-Rey*, órgão oficial das juventudes monárquicas conservadoras, revista dos nacionalistas nortenhos, editada no Porto, que tinha como dirigentes António Marques da Cunha, redator principal, e Francisco Pereira de Sequeira, diretor. Esta publicação integrista, na qual se encontram textos a elogiar Mussolini e Primo de Rivera, clama por um ditador português. Defendendo nas suas páginas a chegada rápida de uma ditadura, é constante a relação que estabelece entre a democracia e o fim da identidade dos povos, entre o crime e o fim do peso da Igreja Católica, tudo isto catalisado e potenciado pela “raça maldita de Deus” ou pelo “polvo semítico que Roma exterminara



em Cartago”, nas palavras de um dos seus articulistas, César d’Oliveira.

Em 1925, no seguimento de um opúsculo publicado por Adolfo Benarus contraditando o *Protocolo dos Sábios de Sião*, António de Carvalho Cyrne questiona Benarus sobre o facto de os judeus ainda não terem construído a sua terra prometida. Para Cyrne, a manutenção da identidade e da coesão judaicas são a prova da existência de um plano maior, de uma maquinação para dominar as sociedades cristãs. Usando a imagem da nódoa no melhor pano, afirma Cyrne: “o judeu, onde quer que caia, não se deixa absorver” (*Id., Ibid.*, 144).

No que respeita à concretização de um ideário antissemita, a história portuguesa não é, apesar de tudo, muito rica. Rapidamente engolidos e recriados pelo salazarismo, os meios monárquicos e miguelistas mais fechados perderam o escasso espaço político e social que conquistaram durante a Primeira República. De resto, Salazar iria gorar os desejos e anseios deste sector: não anulou a legislação relativa à separação entre o Estado e a Igreja, tal como nunca abriu a possibilidade de um regresso da monarquia, por mais deferência que tenha manifestado em relação à família real exilada.

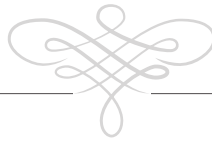
Contudo, não sendo rica em momentos, obras e discursos claramente antissemitas, a história contemporânea portuguesa é herdeira do antijudaísmo e do antissemitismo em diversos aspetos. As obras de balanço da visão portuguesa do passado apenas recentemente deram algum lugar à parte judaica da nossa cultura. Só as histórias de Portugal coordenadas por Oliveira Marques e João Medina no último quartel do séc. xx apresentam capítulos ou volumes centrados nos sefarditas. Ao contrário, já em pleno séc. xx, Damião Peres (1889-1976), professor universitário em Coimbra e historiador

que marcou a historiografia nacional, apresenta desta forma a perseguição aos judeus, como que a justificá-la: “Muito impropério se tem escrito contra estes últimos atos de D. João II, crueldades ditas aliás por um sincero motivo de fé religiosa; mas os que assim vociferam deviam antes louvar a memória do monarca, pois esses seus atos, proclamados cruéis, pouparam afinal muitos infelizes a horrores bem maiores, tais como os sofridos pelos que entraram em Marrocos, onde os muçulmanos, movidos apenas dos mais baixos e vis sentimentos – o latrocínio e a luxúria – lhes infligiram uma incontável série de assassinatos, de roubos e de abomináveis sevícias” (PERES, 1929, 171).

Mas o preconceito é ainda mais subtil. Como Jorge Martins aponta num estudo publicado pela Cátedra de Estudos Sefarditas Alberto Benveniste em 2006, “A história dos judeus portugueses tem sido uma história invisível. Com efeito, os judeus foram praticamente obliterados da nossa história enquanto povo, o que se pode constatar facilmente através dos manuais escolares de História do ensino básico e secundário” (MARTINS, 2006, 223). De facto, ainda hoje é difícil perceber o escasso espaço que os programas e manuais escolares dão à herança que Portugal recebeu das suas comunidades judaicas. Continua a ser, em termos de memória coletiva, algo que se prefere esconder, escamotear, ao invés de valorizar.

Uma fatia imensa da responsabilidade por esta situação reside, sem dúvida, na comunidade académica. Continuando a seguir Jorge Martins, “Uma boa parte da responsabilidade deve-se à frágil investigação portuguesa em torno da ‘questão judaica’ em Portugal, o que se reflete no nosso sistema educativo” (*Id., Ibid.*). Com efeito, em 2016 existe apenas um centro de investigação universitário dedicado à temática sefardita: a Cátedra de Estudos





Sefarditas Alberto Benveniste, fundada em 1996, que continua plenamente solitária no seu trabalho, de filigrana cultural e de paciência mental, de recolocar a memória sefardita num lugar de isenção, de respeito e de conhecimento no meio académico e cultural nacional.



**Bibliog.:** CALHEIROS, Pedro, “L’impacte de l’affaire Dreyfus au Brésil et au Portugal”, in *Portugal, Brésil, France: Histoire et Culture. Actes du Colloque, Paris, 27-27 Mai. 1987*, Paris/Lisboa, Centre Culturel Portugais/FCG, 1988, pp. 89-133; MARTINS, Jorge, “Literatura antijudaica em Portugal”, *História*, n.º 53, fev. 2003, pp. 40-47; *Id.*, “A questão judaica em Portugal: bibliografia essencial comentada”, *Clio*, n.º 9, 2003, pp. 143-188; *Id.*, “O moderno anti-semitismo em Portugal”, *Vária Escrita*, n.º 11, 2004, pp. 291-336; *Id.*, “Os judeus nos manuais escolares”, *Cadernos de Estudos Sefarditas*, n.º 6, 2006, pp. 223-255; *Id.*, *A República e os Judeus*, Lisboa, Nova Vega, 2010; MEDINA, João, “O caso Dreyfus em Portugal”, *Revista da Faculdade de Letras*, n.ºs 16-17, 1994, pp. 115-231; PERES, Damião, *História de Portugal*, vol. II, Barcelos, Portucalense, 1929; PINTO, Paulo Mendes, “Memória – Ideologia – Imagens: os sefarditas na historiografia portuguesa recente”, *Cadernos de Estudos Sefarditas*, n.º 6, 2006, pp. 205-221; SAA, Mário, *A Invasão dos Judeus*, Lisboa, Libânio da Silva, 1925; SARDINHA, António, *O Sentido Nacional de Uma Existência/ António Thomaz Pires e o Integrismo Lusitano*, s.l., ed. do Autor, 1914; *Id.*, *Durante a Fogueira*, Lisboa, Livraria Universal, 1917; *Id.*, *Pequena Casa Lusitana: Sarcasmos, Esperanças e Elegias*, Porto, Livraria Civilização, 1937; *Id.*, *Ao princípio Era o Verbo*, 2.ª ed., Vila Nova de Famalicão, Minerva, 1940; *Id.*, *Glossário dos Tempos*, Porto, Imprensa Portuguesa, 1942; TARSO, Paulo de, *Crimes da Franco-Maçonaria Judaica*, Guarda, Empresa Veritas, c. 1928.

PAULO MENDES PINTO

## Antissembriismo

As revoluções e os movimentos insurrecionais tornaram-se uma constante na vida europeia nas décadas que se seguiram à Revolução Francesa. Portugal não foi exceção e os momentos revolucionários repetiram-se entre 1834 e 1851. Entre estes, os acontecimentos do mês de setembro de 1836 constituíram-se como um dos mais marcantes da história do liberalismo português.

Ao contrário do que havia sucedido anteriormente, a luta política não se travou entre liberais e absolutistas, mas dentro da própria família liberal, que em pouco tempo já se havia separado em grupos políticos antagónicos, demonstrando a sua complexidade, num quadro de crescente polarização de fações. Estas desenharam-se logo após a vitória do miguelismo, durante o período em que ocorreu a emigração para Londres e Paris. Cresceram não só em torno de visões políticas divergentes, mas também de notórias antipatias pessoais e de interesses económicos diversos, apoiados por grupos sociais distintos. Estes antagonismos viriam a concentrar-se particularmente nas questões constitucionais, dividindo os liberais em duas grandes fações: os defensores da Constituição de 1822, reposta aquando da Revolução de Setembro, e os que pugnavam pela manutenção da Carta Constitucional de 1826, outorgada por D. Pedro IV. Este grupo é geralmente designado como carlista e, após a Revolução de Setembro de 1836, constituiu largamente o espectro político antissembriista.

A Revolução de Setembro de 1836, para além de afastar do poder o grupo mais



conservador do liberalismo, que o dominava desde a Convenção de Évora-Monte, logrou igualmente repor a Constituição de 1822. O período que se seguiu, designado na historiografia portuguesa como setembrismo, teve nos nomes de Passos Manuel e do marquês de Sá da Bandeira os seus principais representantes, que desenvolveram uma política de cariz reformador, tendo na reforma do ensino uma das suas grandes conquistas. Este movimento foi também impulsionado pela conjuntura internacional, pois em França a Revolução de Julho de 1830 colocou os Orleans no trono, inspirando fortemente os exilados portugueses que aí se encontravam. Na vizinha Espanha, durante o mês de agosto de 1836, houve igualmente um movimento revolucionário, que precedeu o setembrismo português em apenas algumas semanas.

Os setembristas, pertencendo a uma ala considerada mais radical, defendiam uma constituição resultante da soberania nacional, em que o poder do Rei era diminuto. A soberania residia unicamente na nação e exercia-se nas Cortes através dos representantes eleitos para esse fim. Homens como Passos Manuel olhavam para a monarquia como uma instituição própria do absolutismo, passível de ser eliminada através do progresso. Ainda em 1831, foram precisamente os irmãos Passos que apresentaram por escrito um pedido de revisão da Carta, considerada por eles como contrária à soberania popular.

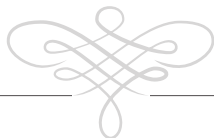
Os sectores mais moderados do liberalismo, designados de antissetembristas, defendiam particularmente o sufrágio indireto, e sobretudo o grande poder moderador da Coroa, pois, ao contrário da Constituição de 1822, a Carta tinha sido concedida pelo Monarca, tendo assim este um papel mais forte na vida política, podendo sancionar leis com poder de veto

absoluto, convocar as Cortes ou dissolver a Câmara dos Deputados. O Rei seria assim “o árbitro decisivo do processo político” (BRANCO, 2013, 33). Este grupo englobou sempre sectores sociais diversos e, até à ascensão plena do cabralismo, foram vários os seus epítetos, desde “amigos de D. Pedro” a “ordeiros” ou “cabrais”; embora a sua designação fosse variando consoante a época e a figura política mais proeminente do grupo à altura, “cartistas” foi o termo mais duradouro.

Após a Revolução de Setembro, a conflictuosidade entre setembristas e cartistas continuou. Tal facto levou a Rainha a tentar um compromisso que teria como base os dois textos constitucionais, o de 1822 e o de 1826. Deste intento nasceu,

**José da Silva Passos (1800-1863).**





em 1838, uma Constituição que suprimiu a Câmara dos Pares e instituiu um Senado. No entanto, a Coroa continuaria a ter poder de veto e poder para dissolver as Cortes.

Esta solução teve curta duração, vigorando apenas até 1842, mas por meio dela tentou-se, de algum modo, expressar uma via de consenso na vida política portuguesa. Este consenso seria suportado através de figuras mais moderadas, como Rodrigo da Fonseca. Todavia, tal intento foi particularmente difícil de executar, sobretudo a partir de 1839, aquando da ascensão do homem que dominaria a cena política nos anos seguintes: Costa Cabral.

A restauração da Carta foi conseguida através de um pronunciamento militar ocorrido no Porto em 1842, auxiliado pela adesão do Exército em Lisboa. A ala mais conservadora do liberalismo regressava assim em pleno ao poder, apagando significativamente o ciclo iniciado pelo setembrismo, pois Costa Cabral recusou sempre entendimentos com Passos Manuel e contou sempre com o apoio decisivo da Rainha. Este movimento foi, também ele, propiciado pela conjuntura internacional, particularmente por França e Espanha, países onde, ao contrário do que sucedera aquando da instauração do setembrismo, o conservadorismo dominava.

Estes episódios devem ler-se no contexto político, cultural e socioeconómico das primeiras décadas do liberalismo português, em que os pronunciamentos, as insurreições e as mudanças frequentes no ordenamento constitucional geraram uma conflituosidade política endémica. A vida política nacional só seria estabilizada com a nova ordem conseguida com o processo iniciado na Regeneração e com a imposição do Ato Adicional de 1852. Este pacto político, assente na principal

reclamação dos antissetembristas, a Carta, ainda que reformada, permitiu isolar o radicalismo setembrista, mas também o cabralismo, e assim criar as condições para o desenvolvimento económico, material e social pelo qual ficaria conhecida a Regeneração.

**Bibliog.:** BONIFÁCIO, Maria de Fátima, “A Revolução de Setembro de 1836”, *Análise Social*, vol. XVIII, n.º 71, 1982, pp. 331-370; *Id.*, “Em busca do setembrismo perdido – problemas em torno da análise de formações propartidárias”, *Análise Social*, vol. XXIII, n.º 98, 1987, pp. 761-774; *Id.*, “A guerra de todos contra todos: ensaio sobre a instabilidade política antes da Regeneração”, *Análise Social*, vol. XXVII, n.º 115, 1992, pp. 91-134; *Id.*, “O setembrismo corrigido e actualizado”, *Penélope*, n.ºs 9-10, 1993, pp. 309-321; *Id.*, *Uma História de Violência Política. Portugal de 1834 a 1851*, Lisboa, Tribuna da História, 2009; *Id.*, *Um Homem Singular. Biografia Política de Rodrigo Fonseca Magalhães (1787-1858)*, Lisboa, Dom Quixote, 2013; BRANCO, Rui, “A vida política”, in PINTO, António Costa, e MONTEIRO, Nuno Gonçalo (dirs.), *História Contemporânea de Portugal, 1808-2010*, vol. 2, Carnaxide/Madrid, Objectiva/Fundación MAPFRE, 2013, pp. 31-74; FERREIRA, Fátima Sá e Melo, “A lei das indemnizações de 1835 e a violência política depois da guerra civil”, *Ler História*, n.º 15, 1989, pp. 55-82; SÁ, Victor de, *A Revolução de Setembro de 1836*, 3.ª ed., Lisboa, Livros Horizonte, 1978; VIEIRA, Benedicta Maria Duque, *A Revolução de Setembro e a Discussão Constitucional de 1837*, Lisboa, Salamandra, 1987.

MARIA LUÍSA GAMA



## Antissexismo

O antissexismo compreende um conjunto de iniciativas individuais e de movimentos coletivos que operam no sentido de alterar o enviesamento de género dentro de uma sociedade. A temática tem um cunho ocidental, ultrapassando o âmbito da cultura portuguesa. Caracteriza-se por ser um projeto claramente filosófico de alteração da sociedade, com raízes que remontarão à Antiguidade clássica. A combinação de fina sensibilidade e de visão compenetrada permitiu que Platão se adiantasse ao seu tempo, sugerindo em *A República*, livro v, uma proposta de formação igualitária e a participação feminina na esfera pública e em cargos diretivos. De modo que, não sendo redutível aos movimentos feministas, o antissexismo bebe da influência de mulheres – e de homens – que, num ímpeto de ousadia não sem perigos, romperam convenções e cânones e contribuíram para mudanças sociais profundas.

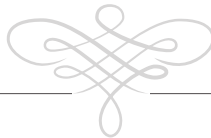
Ao longo da história portuguesa, mulheres corajosas evidenciaram-se pelos seus feitos, desde poderosas dirigentes, ainda no séc. XII, como D. Teresa de Aragão, à frente do Condado Portucalense, e D. Dulce Berenguer de Barcelona (e Aragão), a quem foram outorgados documentos de gestão do reino. No dealbar do séc. XIII, a Rainha S.<sup>ta</sup> Isabel destacou-se pelas ações diplomáticas e fundou hospitais, abrigos para os pobres e mosteiros. No séc. XIV, dá-se a regência de D. Leonor Teles, primeira Rainha nascida em Portugal, e D. Filipa de Lencastre chega a representar o poder real.

Pelo séc. XV passaram Leonor de Meneses, a infanta D. Beatriz e a capitã Mé-

cia de Paiva, sem esquecer as navegantes do tempo de Vasco da Gama. Em 1521, alguns decretos das *Ordenações Manuêlinas* ditavam: “Que o marido nom possa litiguar em Juizo sobre bens de raiz sem outorgua de sua molher” (liv. 3, tít. xxxii), e “Como a molher fica em posse e cabeça de casal per morte de seu marido” (liv. 4, tít. vii). A obra de 1540 *Espelho de Casados*, de João de Barros, era um tratado sobre o amor e o casamento que destruía os preconceitos baseados nos que seriam os principais defeitos da natureza feminina (ignorância, inconsistência e inconstância).

Durante a Inquisição, em perseguição da mulher-bruxa, coligada às forças do mal, algumas mulheres portuguesas disfarçaram-se de homens para entrarem na universidade, vestiram as vestes eclesiásticas e escreveram livros proibidos.

A primeira obra de cariz feminista foi redigida em português – não em latim – por Rui Gonçalves, no ano de 1557, com dedicatória à Rainha D. Catarina, afirmando que se equivocavam os que falavam contra as mulheres porque “como ha muitas cousas em que os homens sam de millor condiçam, assi outras muytas tem as mollerres mayores & mais supremas prerogativas que os homens” (GONÇALVES, 1557, 4). Com o século das Luzes, o livro teve uma 2.<sup>a</sup> edição, em 1785, dedicada à Rainha D. Maria I, por J. A. Presbit S. No prólogo, argumenta-se que muitas mulheres “viciosas” são-no por impulso dos homens, que as mulheres são aptas para os conhecimentos científicos e “sublimes”, e que a própria Igreja Católica lhes reconhece qualidades como a devoção e a piedade. Atribui-se-lhes, também, a vergonha e o pudor, “pedra preciosa dos costumes” (*Id.*, 1785, 7). Enfatizam-se os exemplos de mulheres cultas e virtuosas, contrariando a ideia reproduzida de sujeição, passividade, pouca inteligência



e confinamento às atividades domésticas. A Biblioteca Nacional de Portugal preparou, em 1992, uma reedição fac-similada do livro de Rui Gonçalves.

É possível contrapor a imagem da mulher maliciosa, perversa, sedutora, raiz dos males – Pandora e Eva – à da mulher pura, virtuosa e mãe, cujo símbolo é, na tradição judaico-cristã, Maria, mãe de Jesus. É notório, aliás, “um movimento geral da Igreja para o culto mariano [...] que afetou a sociedade portuguesa” (CALAFATE, 2003, 535).

Na *Descrição do Reino de Portugal*, de Duarte Nunez do Leão, em 1610, há três capítulos dedicados ao gênero feminino: “Da honestidade & recolhimento das mulheres portuguesas, & de suas perfeições”, “Do valor & ânimo das mulheres portuguesas” e “Da habilidade das mulheres portuguesas para as letras & artes liberais”. Em 1626, é publicado *Jardim de Portugal, em que Se Da Noticia de Algũas Sanctas, e Outras Molheres Illustres em Virtude, as Quais Nasceram ou Viveram, ou Estão Sepulhadas neste Reino, & Suas Conquistas*, de Fr. Luís dos Anjos. Já em 1715, Paula da Graça escreve *A Bondade das Mulheres Vindicada e Malícia dos Homens Manifesta*, colocando em causa o papel tradicional das mulheres.

No ano de 1734, surge *Portugal Ilustrado pelo Sexo Feminino, Notícia Histórica de Muitas Heroínas Portuguesas, Que Floresceram em Virtude, Letras e Armas*, de Diogo Manuel Aires de Azevedo, e, entre 1736 e 1740, Damião de Froes Perim publica os dois volumes do *Theatro Heroíno, Abecedário Histórico, e Catálogo das Mulheres Illustres em Armas, Letras, Acções Heróicas e Artes Liberais*. Em 1782, Verney difunde o *Verdadeiro Método de Estudar*, reservando o último capítulo aos estudos no feminino. Em 1790, criam-se as primeiras escolas para meninas. Ainda no séc. XVIII, o indómito Bocage escandalizava a sociedade da época, cenário de um puritanismo limitador, escrevendo as suas



Manuel Maria Barbosa du Bocage (1765-1805).

*Poesias Eróticas, Burlescas e Satíricas*, que permaneceriam durante décadas na clandestinidade, com destaque para “Epístola a Marília (pavorosa ilusão da eternidade)”. O estilo de vida insurreto e este poema resultaram no seu encarceramento. Nele, entre outras coisas, consciencializava as mulheres (representadas em Marília) da sua situação de subalternidade, legitimada pela rígida estrutura social e divisão de papéis, incitando-as a rejeitar o poder patriarcal e a reclamar para si os prazeres carnisais a que tinham direito.

Em 1846, dá-se a Revolta da Maria da Fonte, dirigida por mulheres, contra o Governo de Costa Cabral. O primeiro Código Civil a contemplar os direitos legais das mulheres data de 1867. Em 1881, instaura-se a maçonaria feminina em Portugal, com a Loja Feminina de Adoção, instituída por Adelaide Cabete, e, em 1889, Elisa de Andrade é a primeira a licenciarse em Medicina. Em 1905, Ana de Castro Osório publica *As Mulheres Portuguesas*, notável manifesto feminista, e, em 1909, funda-se a Liga Republicana das Mulheres Portuguesas, extinta em 1918.



Com a proclamação da república, em 1910, ratificam-se novas leis do casamento e da filiação, bem como a Lei do Divórcio. Em 1911, aprova-se a Constituição republicana e a separação de poderes; é permitido às mulheres trabalhar na função pública, e a ousadia de Carolina Beatriz Ângelo obriga à alteração da lei de voto. Carolina Michaëlis de Vasconcelos é a primeira mulher numa cátedra universitária, e aparece a Associação de Propaganda Feminista (1911-1918). Em 1924, dá-se o I Congresso Feminista e de Educação. Teresa Leitão de Barros publica *Escritoras de Portugal. Génio Feminino Revelado na Literatura Portuguesa*. Em 1930, publicará *Vidas Que Foram Versos. Conferência*, salientando como Camões exaltou, nos vultos femininos, o seu amor pela pátria: “Camões andou sempre procurando matar nos olhos das mulheres a sua única paixão sem arrependimento: a adoração da Pátria” (BARROS, 1930, 19). No início do séc. xx, Iva Guerreiro foi a primeira portuguesa a voar, seguindo-se-lhe as paraquedistas e as aviadoras da Guerra do Ultramar.

Com o Estado Novo, a situação da mulher regride. Só as mulheres que têm formação secundária ou superior podem votar. A nova Constituição política de 1933 advoga a igualdade dos cidadãos perante a lei, mas ressalva as “diferenças resultantes da natureza” da mulher (art. 5.º, pt. 1, tít. 1). Em 1935, são eleitas as primeiras deputadas à Assembleia Nacional e as primeiras procuradoras à Câmara Corporativa. Em 1937, surge a Obra das Mães pela Educação Nacional, de ideologia oficial, e, em 1940, é assinada a Concordata entre Portugal e a Santa Sé. Em 1967, entra em vigor o novo Código Civil, que reconhece ao marido o lugar de chefe de família. Introduce-se, em 1969, na legislação nacional o princípio do salário igual para trabalho igual. Em 1970, institui-se um Grupo de Trabalho para a Participação da Mulher

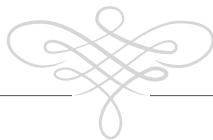
na Vida Económica e Social, presidido por Maria de Lurdes Pintasilgo, e, em 1972, são publicadas as *Novas Cartas Portuguesas*, por Maria Velho da Costa, Maria Isabel Barreno e Maria Teresa Horta. No ano seguinte, cria-se a Comissão para a Política Social Relativa à Mulher, que, a partir de 1975, se chamará Comissão da Condição Feminina, sendo substituída, em 1991, pela Comissão para a Igualdade e para os Direitos das Mulheres.

Após o 25 de Abril, as mulheres acederiam à carreira administrativa local, à diplomacia e à magistratura. Em 1975, altera-se a Concordata e os casados pela Igreja obtêm a possibilidade de se divorciarem civilmente. Portugal participa oficialmente no Ano Internacional da Mulher, promovido pela Organização das Nações Unidas (ONU). A nova Constituição da República Portuguesa é aprovada a 2 de abril de 1976, promovendo os princípios da universalidade e da igualdade. Entre 1976 e 1985, decorre a Década das Nações Unidas para as Mulheres. Maria

**Carolina Michaëlis de Vasconcelos (1851-1925).**







Teresa Horta publica, em 1977, *Mulheres de Abril*, que “pretende ser [...] a denúncia [...] do devastador, aniquilador quotidiano das mulheres portuguesas, mas também da mudança já, da esperança e da luta por um mundo novo: sem diferenças de classe e de sexo” (HORTA, 1977, 13).

Em 1978, o Código Civil é revisto e desaparece a figura do chefe de família. No ano seguinte, a Assembleia Geral da ONU aprova a Convenção sobre a Eliminação de Todas as Formas de Discriminação contra as Mulheres, ratificada por Portugal em 1980. Cria-se a Comissão para a Igualdade no Trabalho e no Emprego, de natureza governamental, e Maria de Lurdes Pintasilgo é a primeira mulher no cargo de primeiro-ministro. Em 1995, realiza-se, em Pequim, a IV Conferência Mundial das Nações Unidas sobre as Mulheres, da qual emana uma plataforma de ação e uma declaração, que Portugal subscreve.

Em 1996, gera-se a figura do alto-comissário para as Questões da Promoção da Igualdade e da Família, e, em 1997, é aprovado o I Plano Global para a Igualdade. A lei constitucional n.º 1/97, de 20 de setembro, sublinha que é tarefa maior do Estado a promoção da igualdade de género.

Pela lei orgânica n.º 3/2006, de 21 de agosto, estabelece-se a Lei da Paridade. Em 2007, é celebrado o Ano Europeu da Igualdade de Oportunidades para Todos, e aprova-se o funcionamento da Comissão para a Cidadania e Igualdade de Género, integrada na Presidência do Conselho de Ministros.

Nos começos do séc. XXI, o Quadro de Referência Estratégico Nacional dedicou o seu eixo prioritário 7 à igualdade de género, vigorando também o V Plano Nacional para a Igualdade de Género, Cidadania e Não Discriminação (2014-2017), ajustado aos compromissos assumidos

por Portugal relativamente a instâncias internacionais como a ONU, o Conselho da Europa, a União Europeia e a Comunidade dos Países de Língua Portuguesa.

Finalizando, o antissexismo não pretenderá nem o nivelamento forçado nem a diluição da identidade, mas antes o respeito pelas características próprias e idiossincráticas que promovam quer a singularidade, quer a complementaridade.

**Bibliog.:** ARMADA, Fina d', *Heroínas Portuguesas. Mulheres Que Enganaram o Poder e a História*, Lisboa, Ésquilo, 2012; BARROS, Theresa Leição de, *Vidas Que Foram Versos. Conferência*, Lisboa, Oficinas Gráficas de Bertrand (Irmãos) Lda., 1930; BOCAGE, J. M. B., *Obra Completa*, ed. lit. Daniel Pires, vol. VII, Porto, Caixotim, 2004; CALAFATE, Pedro (dir.), *História do Pensamento Filosófico Português*, vol. V, t. 1, Lisboa, Círculo de Leitores, 2003; COMISSÃO PARA A CIDADANIA E A IGUALDADE DE GÉNERO, *Igualdade de Género em Portugal 2012*, Lisboa, Comissão para a Cidadania e Igualdade de Género, 2013; DIREÇÃO-GERAL DA SEGURANÇA SOCIAL, *A Mulher em Portugal. Alguns Aspetos do Evoluir da Situação Feminina na Legislação Nacional e Comunitária*, vols. I-II, Lisboa, Núcleo de Documentação e Divulgação da Direção-Geral da Segurança Social, 2014; GOMES, Pinharanda, *Dicionário de Filosofia Portuguesa*, 2.ª ed. aum., Lisboa, Dom Quixote, 2003; GONÇALVES, Rui, *Dos Privilegios e Prerrogativas do Género Feminino Tê por Direito Comũ e Ordenações do Reyno mais Que ho Genero Masculino*, Lisboa, Oficina João Barreira, 1557; *Id.*, *Dos Privilegios e Prerrogativas do Género Feminino Tê por Direito Comũ e Ordenações do Reyno mais Que ho Genero Masculino*, 2.ª ed., dedicatória e prólogo J. A. Presbit S., Lisboa, Oficina de Filippe da Silva e Azevedo, 1785; *Id.*, *Dos Privilegios e Prerrogativas do Género Feminino Tê por Direito Comũ e Ordenações do Reyno mais Que ho Genero Masculino*, apes. Elisa Maria Lopes da Costa, Lisboa, Biblioteca Nacional, 1992; HORTA, Maria Teresa, *Mulheres de Abril*, Lisboa, Caminho, 1977; PLATÃO, *A República*, Lisboa, FCG, 2001.

ANA M. BIJÓIAS MENDONÇA

## Anti<sup>ti</sup>ssidonismo

A decantada posição de charneira do artilheiro, lente coimbrão e “Presidente-Rei” Sidónio Bernardino Cardoso da Silva Pais (1872-1918), ocorrida, de forma assaz efêmera, após a Implantação da República, em 5 de outubro de 1910, e a grave erosão político-institucional e socioeconômica favorecida pela eclosão da Primeira Guerra Mundial, em meados de 1914, foi atravessada por narrativas diversas, opostas e contrapostas, muitas delas situadas entre as *res factae* e as *res fictae*. As múltiplas interpretações urdidas, em momentos distintos e segundo tendências historiográficas opostas, parecem convergir no entendimento de se tratar de um ponto de viragem, situado a meio da experiência republicana portuguesa. Há, assim, várias *nuances* na fase histórica de 1917-1918: a viragem da república velha para a nova república velha através de uma efêmera e atribulada república nova; a viragem de uma república forte para uma república fraca por intermédio de um frustrado e frustrante ensaio autocrático, que antecipa ou se assemelha à ditadura militar imposta pelo movimento militar de 28 de maio de 1926; a viragem, mais subtil, do sistema liberocapitalista e parlamentar, em crise aguda, para um autoritarismo protofascista que desemboca no fascismo estado-novista de Salazar; a viragem no confronto sem tréguas entre radicais jacobinos e moderados, entre cidade e campo, entre o caixeirismo jacobino pequeno-burguês e a acidental aliança de camponeses, proprietários, classe média, sector da importação-exportação e alta burguesia industrial; enfim, a vira-

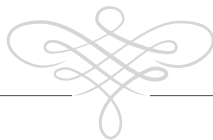
gem provocada pela fratura de um sonho demoliberal que derivou no longo período salazarista.

O que interessa aqui destacar é o registo das vozes e das penas que salientaram o negativo do personagem e da experiência política que ele protagonizou e que terminou tragicamente com a sua vida.

O antissionismo congregou republicanos democráticos e evolucionistas e alguns unionistas, assim como monárquicos intransigentes, gente suficiente para alimentar na opinião pública uma imagem anti daquele que apareceu a muitos como salvador, como reconciliador da massa conservadora com a república que se instalara agressivamente no país, como o anunciador de um novo e glorioso destino para Portugal. Para uns, Sidónio Pais

**Sidónio Bernardino Cardoso da Silva Pais (1872-1918).**





foi o cavaleiro da providência, generoso e protetor dos infelizes, o líder heróico aclamado por uma nação desesperada; para outros, um ambicioso, um exibicionista, um falso republicano, enfim um mero aprendiz de tirano. A morte brusca a tiro de revólver por um pretense louco – José Júlio da Costa –, que se julgava incumbido da suprema missão de restituir a república aos próceres democrático-parlamentares e guerristas expulsos pelo dezembrismo – Bernardino Machado, Afonso Costa, Norton de Matos, etc. –, fez dele, entre os que o choraram, um mártir, um grande morto, quase um santo, enquanto os que inconfessadamente queriam vê-lo morto puderam respirar de alívio.

Logo após o golpe de 5-8 de dezembro de 1917, surgiu o combate contra a situação dezembrista/sidonista, incluindo na mesma trincheira, não apenas os democráticos de Afonso Costa e os evolucionistas de António José de Almeida, culpabilizados pelas graves consequências económicas e sociais da política intervencionista adotada em 1916, mas, em pouco tempo, os próprios unionistas de Brito Camacho que, de inspiradores e apoiantes, passaram a adversários da situação.

Na imprensa, e apesar do restabelecimento da censura em abril de 1918, tinham eco os primeiros ataques contra o novo homem forte da política portuguesa: Sidónio Pais deixara-se seduzir pela miragem do poder pessoal; dera azo a um excessivo militarismo; entregara a república na mão dos monárquicos; improvisara perigosamente ao propor uma república nova de contornos de todo indefinidos; etc.

A par destas e de outras críticas, lançadas do campo republicano, os monárquicos e integralistas, tidos na gíria da época por conservadores, não se inibiram de formular inquietações e reservas. Eduar-

do Burnay redigiu, em janeiro de 1918, uma espécie de carta aberta ao “inclito e invicto restaurador da ordem”, completada posteriormente por um sentido panegírico intitulado *Um Ano depois... a Morte!* Na carta aberta de janeiro, há, entre outras, algumas referências intencionais a Napoleão Bonaparte – o corso que, de militar ao serviço da Primeira República francesa, chegou a Imperador da França e senhor de um vasto domínio imperial do Atlântico à Ásia, tendo sido, por isso, comparado a Sidónio Pais pelo arcebispo de Évora, D. Augusto Eduardo Nunes, em discurso proferido por ocasião da visita presidencial a essa cidade em 15 de fevereiro. Burnay louvou a coragem de Sidónio ao expulsar os democráticos ou afonsistas da esfera do poder, mas não escondeu a sua apreensão a propósito dos indefinidos contornos ideológicos e político-institucionais da proclamada república nova. Com efeito, era, no mínimo, embaraçoso o apoio dos monárquicos a um regime ordeiro, mas republicano. A solução proposta por Sidónio parecia tombar num equívoco e num abismo. E Alfredo Pimenta apontou-o, sem rodeios e à guisa de premonição, numa conferência proferida na Liga Naval, em 26 de fevereiro de 1918: “Esta Republica Nova tem um ambiente conservador e tem por cooperadores os elementos monárquicos. É, por consequencia, uma republica de character paradoxal, contra a qual os verdadeiros republicanos se apresentam em acto de hostilidade, não tendo ainda entrado no caminho das violencias, porque tem medo; mas fa-lo-ao, quando virem que o Sr. Sidonio Pais enfraquece” (PIMENTA, 1918, 32).

Um equívoco fatal, denunciado também por António Sardinha nas páginas do jornal *A Monarquia*, diante do féretro do malogrado presidente: “Montou Sidonio Pais um dia a cavalo e, rapidamente,

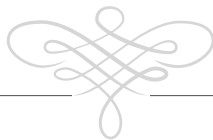


ei-lo transitando duma penumbra mais que discreta para os destaques ruidosos da notoriedade. Logo um equívoco lamentável se estabeleceu e esse equívoco levou Sidónio Pais á sepultura. [...] A tara da Republica é o demagogismo e a Republica não se melhora, senão destruindo-se. Tentou melhorá-la Sidónio Pais. Com isso não fez mais do que armar o braço que o abateu. Até na sua morte Sidónio Pais morreu republicano” (SARDINHA, 1926, 277-278).

A mesma ideia seria, aliás, glosada pelo monárquico constitucionalista Luís de Magalhães a abrir a sua defesa intitulada *Perante o Tribunal e a Nação*, bem como na extensa análise política de Anselmo Vieira, com um capítulo consagrado à república nova e ao seu mentor, escrito para “desfazer parvoíces” e reduzir a ação de Sidónio às suas merecidas proporções. Vieira critica, por isso, “quem, movido a rebates de lisonja, ou impellido pela audacia da ignorancia, comparasse ao grande Napoleão o pequeno mas bem intencionado Sidónio Pais” e indigna-se por se ter chegado a “bacorejar que o chefe da republica nova, não querendo inaugurar a dinastia sidonica, ficaria muito lisonjeado, se D. Manuel II, restituído ao trono de seus antepassados, lhe concedesse um titulo de Duque e suficientes meios para manter o prestigio da honraria” (VIEIRA, 1926, 408). Somando páginas de miúda apreciação da frustrada e frustrante ação sidonista, assevera, em jeito de remate final, que Sidónio Pais foi deificado e posto num pedestal superior às suas capacidades intelectuais e políticas, vaticinando, por isso, que se tivesse sobrevivido ao atentado “seria desastrosa a sua queda” (*Id., Ibid.*, 437).

Por seu turno, o médico setubalense Fernando Garcia, sem conseguir disfarçar um forte antijacobinismo e um nítido monarquismo, refugiou-se em alguns tes-

temunhos e nos ensinamentos da ciência do seu tempo – sem paralelo com António Aurélio da Costa Ferreira –, pegou no bisturi e predispôs-se a dissecar o caso. Servido por uma base biográfica lacunar, pobre e salpicada de imprecisões graves – a ausência de uma biografia exaustiva e rigorosa de Sidónio Pais atravessará, aliás, o séc. xx, com prejuízo manifesto de todos os ensaios interpretativos conhecidos até ao começo do séc. XXI –, confessou-se fascinado pelo “estado de alma coletivo formado em torno do presidente Sidónio Pais”, que considerou “um dos fenomenos de psicologia coletiva mais interessantes que se têm dado em Portugal” (GARCIA, 1921, 5), e esboçou uma análise estribada na formação jacobina e positivista recebida por Sidónio Pais em Coimbra, nas implicações da escolha que o maçom Sidónio fizera, para nome simbólico, de Thomas Carlyle e na metamorfose vivenciada em Berlim, onde absorvera o germanismo, o militarismo e a propensão ditatorial. A conclusão essencial é óbvia: típico herói carlyleano, republicano seduzido pelas fórmulas monárquicas, incapaz, porém, de se empenhar numa verdadeira política conservadora dado o seu estigma revolucionário, Sidónio Pais não deixou uma obra política válida, mas uma herança simbólica de indelével significado: “A beleza que o povo informou numa lenda dourada, mística e sentimental, que cerca com um nimbo de poesia terna e saudosa, essa ultima flor de Cavalaria, que surgiu na boa terra Portuguesa, onde se redigiu a primeira historia de Amadis, o lendario reparador de agravos e endireitador de tortos, em que germina talvez já uma ideia fundamentada arreigada na consciencia nacional: o messianismo, que a faz esperar persistente e pacientemente o seu Desejado, galopando vagamente numa atmosfera nevoenta” (*Id., Ibid.*, 56-57).



Aos olhos dos monárquicos e dos integralistas, era naturalmente agradável esta maviosa percepção de um intenso messianismo, tipicamente português, projetado na figura cavaleiresca de Sidónio Pais, assim como lhes eram caras a defesa da ordem, a perseguição aos democráticos ou a atitude de pendor neutralista face à Grande Guerra.

No entanto, para os adeptos ferrenhos da intervenção militar de Portugal no *front* e do retorno ao poder dos partidos da república velha, “o consulado sidonista foi um equívoco político de graves consequências”, segundo a expressiva síntese de um artigo anónimo publicado anos depois, no suplemento *Extra* do jornal *A Capital* de 5 de dezembro de 1969. Nos anos da Primeira Guerra, a questão do Corpo Expedicionário Português (CEP) e da conduta de guerra gerida pelos governos de Sidónio Pais animou um debate público determinado mais por razões de ideologia e de estratégia política que por um exclusivo apuramento da verdade histórica. Em Paris, a Ligue pour la Défense de la République Portugaise à l’Étranger, composta por figuras cimeiras da equipa de guerra, como Bernardino Machado, João Chagas e Alexandre Braga, editou o opúsculo *La Vérité sur le Portugal* e o ex-presidente da República, deposto pelo golpe dezembrista, expende aí, tal como reproduz na coletânea de notas e de documentos avulsos intitulada *No Exílio*, a ideia de que a revolução sidonista culminou um processo urdido pelos sectores germanófilos para, através da deposição do Governo de Afonso Costa, aniquilarem por completo o esforço militar português no teatro europeu. Em abono desta contundente afirmação, aponta várias medidas da governação sidonista que sugeriam uma diferente orientação das autoridades de Lisboa: o estado-maior do CEP, formado por oficiais experientes e

empenhados na causa da guerra, foi entregue a quem não reunia os requisitos adequados; o corpo de aviação, a operar em conjunto com a força aérea francesa, foi dissolvido e integrado no CEP; o comunicado português de guerra foi suprimido e a censura agravada, no sentido de abafar textos de apoio ao intervencionismo português; e a dissolução, por decreto, do Museu da Grande Guerra, criado pelo Governo anterior, simbolizava plenamente os preconceitos antigueristas dos novos governantes. Mas estas e outras medidas deixam também perceber uma diferença óbvia quanto à autonomia e à importância do efetivo português no quadro das forças aliadas: Norton de Matos e a equipa de guerra conferira-lhe um estatuto elevado, mais próprio de uma potência beligerante equiparável, técnica, financeira e militarmente, à Inglaterra ou a França, enquanto Sidónio Pais e os seus colaboradores, herdeiros de uma situação consumada, contra a qual muitos deles haviam proposto a neutralidade, optaram por uma assunção discreta e realista dos compromissos assumidos, especialmente com a velha aliada. Dois diferentes modos de estar no *front* que os guerristas converteram habilmente num conflito insanável entre o bem e o mal.

Uma boa conduta de guerra, de acordo com a argumentação de Paulo Osório, era tudo menos germanófila e defetista, ou seja, teria efetuado o *roulement* das tropas, concederia as licenças estipuladas, manteria o corpo de aviação e recusaria a redução do CEP a uma única divisão militar. O contrário disto era “O desastre” – título do seu segundo artigo em *A Capital*, de 12 de março de 1919, precedido por “Portugal na guerra”, publicado no dia anterior. Era, enfim, o enfraquecimento do CEP, a trágica derrota no Lys e uma humilhante subalternização de Portugal nas negociações da Conferência de Paz.



A toada crítica estava pronta a ser repetida onde mais conviesse. No Parlamento, Leote do Rego, deputado democrático e antigo comandante da Divisão Naval de Lisboa, dava o seu contributo para o processo do sidonismo lembrando que Portugal entrara na guerra a pedido de Inglaterra e em auxílio dos Aliados, que o CEP funcionara em pleno até ao sidonismo e que, em Lisboa, os Governos sidonistas haviam feito o jogo das forças monárquicas, reacionárias e germanófilas, em conluio indecoroso com a propaganda e a espionagem alemãs. Reclamava, por isso, um inquérito parlamentar e a indispensável – e depois efetiva – publicação do Livro Branco da Grande Guerra, numa palavra, o julgamento político dos factos e da alegada traição de Sidónio Pais, fogueira para a qual o deputado evolucionista (o partido de António José de Almeida secundara, como se sabe, a política de guerra, embora longe da unanimidade) Eduardo de Sousa, diretor do jornal *República*, lançara mais umas achas com o seu discurso na sessão da Câmara

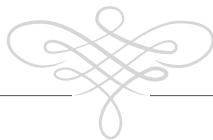
dos Deputados de 27 de junho de 1919, publicado com o título *O Dezembrismo e a Sua Política na Guerra* e que inclui dados coligidos pelo órgão do seu partido durante 1918 e alguma documentação oficial escolhida para reforçar as suas teses políticas. O precedente tinha sido, aliás, aberto com a publicação na imprensa do memorando inglês de 10 de outubro de 1914 que convidava Portugal a colaborar no esforço de guerra, o que se entendia ser um convite formal de Inglaterra para a entrada no conflito e a refutação de que Portugal se fizera convidado. Aceder a provas documentais será, a partir de então, um dos trunfos de peso na pendulação vitoriosa do debate.

Augusto Casimiro, combatente nas trincheiras, admirador de Norton de Matos e responsável pela organização do Livro Branco, entrou na polémica fomentada por Cunha e Costa, através de um conjunto de artigos saídos no jornal *A Vitória*, entre final de julho e inícios de outubro de 1919, reunidos pouco depois em livro, recheado de documentos e acrescido de

**Sidónio Pais Derrota Afonso Costa (1918).**







uns incisivos depoimentos emitidos por outros soldados, “todos camaradas e irmãos nas amarguras e nas alegrias dolorosas da Flandres” (CASIMIRO, 1919, 335). Um deles, o moderado António Granjo, soube sintetizar o lema que uniu, desde o unionismo ao democratismo afonsista, a campanha antissionista: “O sidonismo baldeou a Nação como uma tempestade baldeia uma folha. As prisões atulharam-se; fez-se o espírito de ódio e retaliação; dividiram-se as classes e os homens; reduziu-se a opinião pública ao critério policial; consagrou-se a delação; cultivou-se a violência; animaram-se os sentimentos de cobardia e defeção; e, quando estávamos em guerra com país estrangeiro, refreou-se a impulsividade heróica da raça. O sidonismo foi, sob o ponto de vista interno, a aliança com os monárquicos; sob o ponto de vista da guerra, a aliança com os germanófilos. A primeira aliança só podia conduzir-nos a este resultado – a restauração monárquica; a segunda só nos podia trazer esta consequência – a derrota. Efetivamente, a monarquia foi restaurada no Porto; efetivamente, sofremos o desbarato de la Lys” (*Id., Ibid.*, 339). Era, pois, isto que importava repetir até à exaustão, ajeitando as provas e acentuando patrioticamente a tal diferença subjetiva entre uma boa e uma má conduta de guerra.

Augusto Casimiro não escondeu, aliás, no seu libelo, que o grande erro de Sidónio Pais, a quem não ousa mimosear de germanófilo, foi o de dar cobertura a uma política fraca: “O governo dezembrista passou a vida a concordar com os outros. O erro da sua política internacional é o de uma pavorosa abdicação perante a política inglesa. Por ele pagará na história, sr. Cunha e Costa” (*Id., Ibid.*, 98). De facto, pagou e pagou durante muito tempo. E só volvidos quase 80 anos a historiografia portuguesa de cariz científico começou, embora algo titubeante, a questionar as

alegadas vantagens da entrada do país no teatro europeu da guerra, revelando outra realidade: as fragilidades organizativas do CEP; as crescentes dificuldades económicas e alimentares; uma opinião pública cada vez mais dividida quanto ao embarque para a Flandres; a indisponibilidade de Inglaterra, a partir de meados de 1917, para assegurar transporte naval ao *roulement* das tropas portuguesas, preterido em favor da intervenção dos americanos no conflito. Podemos dizer que Augusto Casimiro cumpriu o seu papel, enquanto outros parceiros de barricada assumiram também o seu dever político-partidário.

Eurico de Campos, inspetor da Polícia de Investigação Criminal de Coimbra, preso na sequência da intentona democrática de 12 de outubro de 1918, verteu no papel a sua total discordância em relação às investigações oficiais efetuadas e avançou com as suas próprias para concluir, mais por efeito de inferências vagas do que pela adução de provas concludentes, que a morte de Sidónio Pais só interessava aos monárquicos, pelo que

**Assassinato de Sidónio Pais  
na Estação do Rossio (1919).**





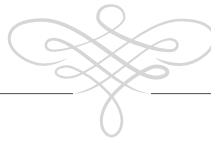
“foram os monárquicos, só os monárquicos, que armaram o braço que assassinou o Dr. Sidónio Pais” (CAMPOS, 1919, 31). E aponta um suspeito: o chefe da polícia do Porto, o controverso Sollari Allegro, que, nas vésperas da viagem ao Norte de Sidónio Pais, sabendo que este o iria demitir, teria concebido e mandado executar o crime.

Sem comparável esforço dedutivo (e especulativo), Tomás da Fonseca, escritor republicano e anticlerical ferrenho, chefe de gabinete do ministro do Fomento do Governo Provisório da República, António Luís Gomes, e implicado no complô de Mortágua associado ao 12 de outubro de 1918, limitou-se a narrar em estilo diarístico a sua experiência de prisioneiro político nos cárceres do sidonismo, engrossando-a com impressões sobre o carácter discricionário das autoridades sidonistas, as levas de prisioneiros inocentes, o “ódio profundo pelos republicanos” evidenciado por “este Sidonio e a sua quadrilha” e ainda com certos paralelismos históricos – para os seus “carcereiros”, Sidónio era o retrato atual de “D. Miguel – o da forca e do cacete” (FONSECA, 1919, 186).

E a detração, cada vez mais caudalosa, seguiu pelo seu leito – na imprensa e fora dela. Nas páginas de *A Lucta*, Brito Camacho, ex-amigo e ex-chefe político de Sidónio Pais, mostrou ter digerido mal o percurso a solo do pupilo, após o 8 de dezembro de 1917, que culminou na efémera república nova. Vazou, por isso, alguns meses volvidos sobre o assassinato de Sidónio, um breve depoimento memorialístico sob o inócuo e singelo título de “À margem”, misturando, num tom hábil e convincente, factos, omissões e distorções, tudo isto para vincar bem a perene subalternidade do malogrado quarto Presidente da República, que só teria chegado à ribalta política por ter contado com

um generoso e desinteressado empurrão camachista.

Entretanto, nos escaparates das livrarias, não tardou a aparecer um livro pequeno, de uma centena de páginas, escrito por um novelista temível, que se havia celebrizado com o popular romance *O Marquez da Bacalhôa*, violenta diatribe contra os últimos Braganças, editada em Paris e entusiasticamente acolhida em Portugal. António de Albuquerque, de seu nome completo António de Albuquerque do Alardo de Amaral Cardoso e Barba de Meneses e Lencastre, nascido em Viseu, educado e instruído em França, anarquista e monarcómaco, boémio e *snoob*, cosmopolita irrequieto (saltitara pela Europa, partira à descoberta de África e daí rumara ao Brasil), amigo de Claude Farrère, Anatole France, Paul Brulat, entre outros escritores e intelectuais franceses, retornou à pátria, instalou-se perto da capital e dispôs-se a singrar como escritor de sucesso junto dos seus compatriotas – ainda que César dos Santos, seu biógrafo, venha a retratá-lo, em 1925, como *O Despresado*, num ensaio generoso de reabilitação do amigo, falecido a 2 de junho de 1923. No ano anterior, António de Albuquerque tinha dado ao prelo *Sidónio na Lenda. Estudo Crítico*, com uma advertência curiosa: “Este livro, escrito há mais dum ano e que só agora lanço à publicidade, pelas imensas dificuldades com que travei luta e me venceram para a sua imediata publicação, visa apenas o estudo do homem público, ditador e revolucionário, que de direito pertence ao crítico e ao historiador. Se, muito ao de leve, me refiro a algumas pessoas da família de Sidónio Pais é apenas para demonstrar a sua degeneração e desequilíbrio atávicos; e isso mesmo o faço com constrangimento e por absoluta necessidade” (ALBUQUERQUE, 1922, 6). Deduz-se que lhe era necessário, imperioso mesmo,



autopsiar a lenda de popularidade, do heroísmo e do assomo messiânico tecida à volta de Sidónio Pais, homem de carne e osso, com taras e defeitos, poses e fantasias. E donde vinha tal necessidade? Do compromisso com o seu ideário político? Ou de uma razão inconfessável e mesquinha? Em 18 de janeiro de 1918, António de Albuquerque escreveu num exemplar de *O Marquez da Bacalhôa* (5.<sup>a</sup> ed.) a seguinte dedicatória: “Ao Dr. Sidonio Paes libertador de Portugal em 5 de Dezembro de 1917. Homenagem ao seu talento e raras qualidades de caracter” (Arquivo Pessoal de Sidónio Pais, ALBUQUERQUE, 1912, dedicatória). Justamente por essa ocasião, tentara ser recebido pelo novo chefe da nação, segundo o relato algo nebuloso, a meias cores, de César dos Santos, insistindo para tal com o seu parente, Alf. Bernardo de Albuquerque, membro da *entourage* presidencial, mas sem êxito; sendo-lhe negada a entrevista, jurava vingança nos salões de Belém e proclamava irado: “Pois bem. Querem a luta? Para a luta iremos. Já destronei um rei. Facil me é destruir um Presidente. Adeus, Bernardo” (SANTOS, 1925, 16). Podemos duvidar desta versão, mas a dedicatória, acima transcrita, contrasta imenso com o teor da sua demolidora *charge* antissionista, concluída na Praia das Maças, aos 30 de agosto de 1919.

Impressionado com aquilo que designou por “fenómeno de loucura coletiva”, ou seja, com a idolatria que a “sociedade portuguesa há tanto dementada, subserviente e incultamente crédula” consagrara a Sidónio Pais em vida e, sobretudo, diante da sua morte, António de Albuquerque não se conteve e puxou da pena para uma diatribe séria, em poses de dever da lucidez e do bom-senso (ALBUQUERQUE, 1922, 8-9). Desenvolveu-a sob um punhado impressionante de epígrafes – “Sidónio na lenda”, “Sidónio

na origem”, “Sidónio megalómano”, “Sidónio conspirador”, “Sidónio pacifista”, “Sidónio ditador”, “Sidónio diplomata”, “Sidónio orador”, “Sidónio morto”, “Tragicomédia” e “Palavras de dois notáveis homens de letras a respeito de José Júlio da Costa, executor de Sidónio Pais”. Esses dois homens de letras eram o anarquista Manuel Ribeiro, que entrevistara o assassino para o jornal *A Batalha*, e o jornalista Bourbon e Menezes, chefe de gabinete de Bernardino Machado e declarado antissionista. António de Albuquerque, apoiando-se em dados biográficos e em outras informações (veiculadas pela imprensa ou oralmente) imprecisas, distorcidas e até bizarras, inaugurou, ao invés de Maria Feio, a desconstrução da lenda do *Grande Morto*, do *Libertador*, do *Herói e Mártir*, subentendida vulgarmente por mito; por sua vez, Fernando Garcia não enfatizou nem desconstruiu o mito, limitando-se a tentar fazer a anatomia possível do fenómeno.

Albuquerque conduziu, de facto, uma recolha de dados, apressada e intencionalmente dirigida para as eventuais fraquezas da personagem, acolhendo o que pelos cafés e esquinas se contava do seu passado, mais e menos recente, ou o que ia transparecendo na imprensa, *e.g.*, a passagem de Sidónio Pais pelos primeiro e segundo Governos constitucionais da República e, sobretudo, a sua estada em Berlim como diplomata, que foram alvo de comentários pouco lisonjeiros e que Albuquerque reproduziu sem se esquecer de referir “que foi assíduo frequentador de bares dissolutos e casas suspeitas” (*Id.*, *Ibid.*, 14).

Revelações de equiparável quilate fê-las, entretanto, João Chagas nas páginas do seu famoso *Diário*, editado em 1930. Este talentoso publicista, que se distinguira nos tempos da aguerrida propaganda contra a monarquia constitucional agonizante, sal-

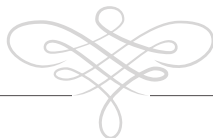
tou para a ribalta política com o 5 de Outubro. Entrou na governação do país e foi encarregado da missão de representante diplomático em Paris, atividade que muito estimou e considerou talhada ao seu perfil, comportando-se, por isso, como uma espécie de príncipe dos diplomatas da República. Não obstante as suas críticas de intelectual refinado e cosmopolita, partilhadas, aliás, pelo seu grande amigo José Relvas, e endereçadas ao comportamento demagógico dos afonsistas e radicais do novo regime, manifestou-se, com o deflagrar da Primeira Guerra Mundial, um intervencionista indefetível e, nessa medida, tratou a situação dezembrista/sidonista com total repulsa e sarcasmo. Note-se, contudo, que quase ninguém, de Manuel de Arriaga a Bernardino Machado, foi poupado, para grande indignação de Bourbon e Meneses, machadista sensível e antissionista.

Para João Chagas, o major matemático, autoproclamado chefe da nação em finais de 1917, foi obviamente um rematado cúmplice da corrente germanófila, monárquica, reacionária e antipatriótica e autor de uma sedição – a de dezembro – “feita contra a guerra e para que não fossem mais soldados para a guerra” (CHAGAS, 1930, III, 192). Espantou-se, porém, com o “delirante pranto” que se seguiu à sua morte e ironizou perante o “subito enternecimento dos reacionarios portugueses pela viuva e filhos de Sidonio Pis” (*Id., Ibid.*, 411-412), dizendo que não sabia se dos filhos ele se ocupara, mas que da mulher se achava separado há muito tempo. A partir de 1919, as alusões diretas a Sidónio Pais surgem associadas à instabilidade vivida até à aventura restauracionista, enquanto, para trás, as poucas detetáveis se prendem com o seu discreto e isolado desempenho diplomático em Berlim. Nas impressões relativas a 12 de outubro de 1915, desabafou, com malé-



Caricatura de 1910 de João Chagas, de Alberto Sanches de Castro.

vola ironia, que de Teixeira Gomes, de Sidónio e de Eusébio Leão (“do especialista das vias urinárias que nos representa em Roma”) nada sabia sobre os respetivos desempenhos político-diplomáticos, embora soubesse algumas coisas censuráveis: “O Oliveira [...] informou-se de que Eusébio Leão, que está separado da sua mulher, vive na cidade dos Cesares em companhia de uma concubina. O mesmo, segundo parece, sucede ao Sidonio Pais, em Berlim. O Vasconcelos, em Madrid, dispensa a companhia da mulher e vive num hotel, como vive num hotel o Teixeira Gomes em Londres. Dos efeitos moraes de semelhante situação não se forma o menor juizo em Portugal” (*Id.*, 1929, II, 90); em 24 do mesmo mês refere que recebeu a visita em sua casa do jornalista Hermano Neves, o qual lhe referira como autêntico que “a amante do ministro de Portugal em Berlim, uma francesa, teria sido por este motivo expulsa da Alemanha” (*Id., Ibid.*, 105); em 23 de fevereiro de 1916, não evitou uma alfinetada no diplomata Sidónio: “Desempenhou-se o Sidonio Pais desta missão? Deve ter sido



curiosa a sua entrevista na chancelaria imperial. Este Sidónio Pais é um herói. Se serve o país por dedicação no posto de Berlim, merece as coroas cívicas” (*Id.*, *Ibid.*, 203); e, nos registos de 14 e de 15 de março de 1916, ocupou-se por inteiro do colega forçado pela guerra a retirar de Berlim que, de passagem em Paris no regresso à Pátria, vinha “magro como um cão” (*Id.*, *Ibid.*, 223).

O interesse deste testemunho tão abrangente excede o seu conteúdo, ao ajudar-nos a perceber o papel relevante da escrita diarística e memorialística no reforço e na eficácia dos discursos hagiográfico e de detração, bem como a sua influência, muitas vezes acrítica, no ofício historiográfico. E mesmo a descrição alegadamente objetiva, factual e cronológica, sóbria e sucinta, ilustrada pelo volume *Regímen Republicano* da coleção *Portugal Histórico*, dirigida por A. Duarte de Almeida, no qual se sucedem, sem comprometedoras adjetivações, os principais eventos, que vão do golpe de dezembro à Revolta de Monsanto, não está imune ao efeito modelador das narrativas, quer de cunho monográfico e assumidamente parcial, quer de difusa evocação memorialística, ambas permeáveis à apologética ou à demonização.

Umhas quantas memórias, porventura menos lidas e citadas do que as de Raul Brandão, as quais, como é sabido, incluem um capítulo dedicado a Sidónio no 3.º volume, *Vale de Josafat*, condensam um leque interessante de variações impressivas sobre a personagem e o seu enredo.

Carlos Eugénio Correia da Silva (Paço d’Arcos), na sua *Vita Brevis*, recorda o dia 27 de maio de 1926 como “o último dia de sol da república velha, daquela que Sidónio Pais há oito anos julgava ter pisado aos pés e que afinal, assassinado o ditador, renascera como a hidra de Serpente” (SILVA, 1934, 40). O seu parente – o

escritor Joaquim Paço d’Arcos, filho do Com. Henrique Correia da Silva, que comandou o pequeno cruzador *Ibo* de 1915 a 1919 – será bem mais contundente nas *Memórias da Minha Vida e do Meu Tempo*: “Dez dias depois as balas dum assassino prostravam na Estação do Rossio o Presidente Sidónio Pais. Julgara ele traçar a Portugal rumo que o seu idealismo fixara. E mais não deixou atrás de si do que confusão e miséria” (ARCOS, 1973, 149).

Mais mitigado, embora crítico, é o retrato esboçado por Urbano Rodrigues no seu estudo biográfico consagrado, em jeito de homenagem, a Teixeira Gomes, demitido logo após 8 de dezembro, em conversa com Sidónio, registada nas páginas de um diário publicado postumamente por Castelo Branco Chaves. Urbano Rodrigues retrata Sidónio, após o seu regresso de Berlim, como uma figura muda, apagada e desinteressante, uma inteligência seletiva, opaca fora do domínio hermético das matemáticas (RODRIGUES, 1946, 139-140).

Os comentários de Urbano Rodrigues não igualam, porém, o azedume nem a condenação veemente assumida por Norton de Matos no 5.º volume das suas *Memórias e Trabalhos da Minha Vida*, concebido para justificar perante a história uma opção política e demonstrar a má-fé e a falta de patriotismo dos antiguerristas, ou pelo seu correligionário e camarada de armas Sá Cardoso. Figuras proeminentes de 14 de maio de 1915 e da equipa de guerra que o dezembrismo triunfante sujeitara ao opróbrio da prisão e do exílio.

Das prisões saíram, entretanto, sindicalistas e operários, vítimas dos protestos contra as restrições do período de guerra, queixosos da atuação governativa de afonistas e almeidistas e esperançados num amanhã diferente. Não tardaram, porém, segundo o testemunho de Alexandre Vieira, a confrontar-se com “o critério estreito,



banal e vazio com que Sidónio Pais se manifestou então acerca dos assuntos sobre que a entrevista versara e a altivez do chefe do Governo – que contrastava singularmente com a quase meiguice do chefe da insurreição, quando com ele, acompanhado de Aurélio Quintanilha (que fora seu discípulo na Universidade de Coimbra), contactámos no Parque Eduardo VII – deixou pessimamente impressionados os delegados da U.O.N. [União Operária Nacional], que a seguir faziam minucioso relato ao respetivo Conselho Central” (VIEIRA, 1974, 121-122). A atitude do presidente e o agravamento da carestia de vida terão arrefecido os entusiasmos e imposto um inevitável afastamento, convertido em rutura na fracassada greve geral de 18 de novembro de 1918. O Governo sidonista – conta Alexandre Vieira – aproveitou, então, para deportar, sem julgamento, trabalhadores rurais e prender os militantes sindicalistas mais conhecidos, entre os quais figuravam ferroviários do Sul e Sudeste. E essas arbitrariedades tornaram-se mais graves após o atentado na estação do Rossio.

O grão-mestre Magalhães Lima foi uma das vítimas que sofreram a ira das autoridades e de muitos populares em busca de mais presumíveis criminosos e conspiradores, como deixou escrito nos *Episódios da Minha Vida*, sob a epígrafe “Dezembrismo. Aquela noite!” (LIMA, 1928, 316).

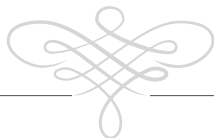
Esses angustiosos e conturbados momentos viveu-os também Cunha Leal, mas da bancada dos apoiantes da governação sidonista, para onde fora parar pela amizade fraternal de Machado Santos: “Mas ninguém – a começar por ele próprio – me poderia considerar seu sequaz, embora sem quebra da mais perfeita lealdade” (LEAL, 1967, 72). Reclama-se, por isso, de uma inquebrantável independência, assim como de uma “estrita imparcialidade”, que contrapõe



Sebastião de Magalhães Lima (1850-1928).

à atitude de seu amigo Rocha Martins, “honesto e laborioso jornalista e escritor”, carecido, porém, segundo as suas próprias palavras, “de reais virtudes de historiador”. E tanto no livro *Eu, os Políticos e a Nação*, como em *As Minhas Memórias*, assinalou os excessos e defeitos do chefe ou “efémero Condutor da Grei”, a quem atribuiu uma alegada capacidade mimética, patenteada durante a sua estada em Berlim: “[...] era, por assim dizer, uma crisálida germânica a querer perfurar o casulo democrático camachista, para dar lugar, mais tarde, por mero fenómeno de mimetismo, a uma borboleta de asas irizadas em que, de balde, tentavam conciliar-se tintas ideológicas opostas” (*Id., Ibid.*, 68). Neste quadro, não admira que a situação política subsequente tenha atingido a raia do trágico-cômico: “A situação dezembrista estava convulsionada pela epilepsia da perseguição. O medo dos governantes fazia-lhes recrear a própria sombra” (*Id.*, s.d., 13).





Uma situação, sem dúvida difícil e complexa, que Luís Cabral de Moncada, lente coimbrão, amigo e admirador de Salazar, caracterizou, do ponto de vista político, em poucas linhas: “O sidonismo foi um homem, Sidónio, e nada mais. Faltou-lhe um programa e uma fórmula teórica mágica, com raízes em qualquer sólida tradição, e sobretudo faltaram-lhe colaboradores. [...] Sidónio Pais chegou, pelo menos, oito anos mais cedo do que devia ter chegado para a sua obra valer alguma coisa; antes disso, essa obra tinha em si mesma as razões da sua própria insubsistência” (MONCADA, 1992, 118).

Para quem participou fardado nessa obra, como foi o caso de Jorge Botelho Moniz, um dos cadetes do Sidónio, o “Chefe” – termo empregue com entusiasmo e veneração – era essencialmente um militar e comandou um punhado de moços voluntaristas, patriotas exaltados, desdenhosos da república e dos políticos, que o seguiram fascinados. Sidónio Pais agigantara-se, pois, aos olhos de Botelho Moniz e dos companheiros, pela sua inteligência, o seu saber e a sua visão, pelo seu projeto regenerador e nacional. Afinal, ele tinha um projeto e era o seu animador, o homem superior indispensável à concretização do mesmo: “O mal da situação de Sidónio Pais não era, ao contrário do que se tem dito, estar consubstanciada num só Homem. As ditaduras, como todos os grandes movimentos reformadores, estão sempre na mão dum Homem. O mal residia na heterogeneidade dos elementos que a apoiavam. Na falta dum novo chefe de prestígio”. Estas as razões do fracasso de uma obra pioneira que anteciparia o fascismo italiano se não tivesse “morrido a vontade principal”, imperando “a luta das vontades secundárias, das pequeninas e baixas vontades, das covardias, dos ódios, das ambições” (MONIZ, 1926, 8).

Outro militar, que, ao contrário do anterior, se distinguirá pela oposição ao Estado Novo, João Sarmento Pimentel, nomeado em 1918 comandante do esquadrão da Guarda Republicana do Porto e impossibilitado pela pneumónica de exercer, durante alguns meses, essas funções, reassumidas na fase da Monarquia do Norte, contra a qual combateu, acusou os monárquicos irredutíveis de terem traído a excessiva confiança de Sidónio Pais, figura evocada, aliás, com simpatia nas *Memórias do Capitão*. Segundo Sarmento Pimentel, em entrevista a Norberto Lopes, o fracasso da república deveu-se, em parte, a Sidónio, por ter confiado demasiado na seriedade dos monárquicos, e aos próprios republicanos que se “recusaram a colaborar com ele. Os republicanos estavam, porventura, eivados de teorias utópicas, mas eram firmes nas suas decisões, diga-se em abono da verdade” (PIMENTEL, 1976, 113). Conveneceram-se que “o Sidónio tinha traído a República, tinha traído a liberdade”; no entanto “ele era sinceramente republicano. A sua ação foi muito criticada. Depois da sua morte, porém, escreveu-se acerca dele muita coisa que não corresponde à verdade” (*Id., Ibid.*).

A referida sinceridade republicana de Sidónio Pais foi corroborada por Gonçalo Pereira Pimenta de Castro, alegadamente monárquico, mas comprovadamente republicano unionista, que tinha ideias muito claras sobre qual deveria ser a atitude da república e que evoca nas suas curiosas memórias episódios castrenses que deixam transparecer a preocupação do Presidente da República com a situação militar e o bom relacionamento que manteve com a oficialidade. O então comandante de Infantaria 16 resumiu as suas impressões pessoais num trecho muito favorável ao malogrado Presidente: “Era um Chefe de Estado bem preparado,



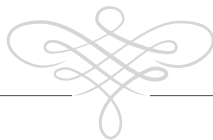
com ilustração, talento e até coração. Era um Chefe de Estado completo, como não é vulgar encontrar-se, porém, como dizia Alexandre Herculano, ‘nenhum país quer um bom governo!’ O seu consulado foi tão benigno, que nem mesmo se defendeu. Ao seu coração bondoso repugnavam vinganças ou perseguições. Como republicano, desde os bancos do liceu, era verdadeiramente liberal e tolerante, não desejando um Governo imposto pela violência. Queria a completa liberdade religiosa e política, mas também e acima de tudo o respeito pela lei. Só desta forma a República devia atrair e impor-se” (CASTRO, s.d., 56).

Imagem de tolerância e de bondade retocada, também, pela memória do chefe da polícia Pereira dos Santos, vertida em letra impressa por Manuel Nunes. O episódio contado seguiu-se à revolta frustrada de marinheiros no couraçado *Vasco da Gama*, em janeiro de 1918, e tinha a ver com o destino a dar aos detidos. O ministro do Interior, Machado Santos, convocara à sua presença o juiz Joaquim Crisóstomo e o então agente policial Pereira dos Santos, para lhes transmitir instruções sobre o processo dos 460 revoltosos, pelos quais sentia a camaradagem de marinheiro: “Coitados, são todos uns exaltados, mas amam sinceramente o seu país, embora nem sempre vejam bem as coisas, nem ao que se expõem! E após uma pausa: – Um, como juiz, outro, como agente, arranjam as coisas de forma que os presos sejam, pouco a pouco, restituídos à liberdade. É esse o desejo do dr. Sidónio Pais!” (NUNES, 1945, 87).

Ao esboço do político compreensivo e generoso juntou Vital Fontes, chefe do pessoal do palácio de Belém, o perfil de um Sidónio Pais que “mal dormiu durante todo o tempo que esteve em Belém”. Da narrativa composta por Rogério Perez, ressalta a entrega estoica ao

trabalho, a índole esmoler, a comovente solidariedade para com as vítimas da pneumónica, a atitude teatral que enlouquecia multidões, entre outras características. Fora de palco, *i.e.*, na “intimidade era calmo, e sereno nos momentos de perigo, ainda que tivesse assomos de cólera. Vivia modestamente” e cumpria um programa diário que começava pelas 8.00 h, quando se levantava, até à noite, nunca se deitando antes das 3.00 h, por estar a trabalhar ou a receber visitas tardias. Fumava quatro maços de cigarros “baunilha” e, antes de se deitar, tomava um copo de leite para desintoxicar. Não constava que alguma senhora tivesse pernoitado no palácio. Vital Fontes repete ainda a decantada analogia com D. Pedro V, a propósito das fugas de Sidónio Pais para o palácio da Pena, em Sintra, mandado construir pelo pai daquele popular monarca. Alude à sua matriz profundamente republicana, evidenciada através do breve episódio dos retratos com dedicatória de D. Luís Filipe e de D. Manuel achados no dito palácio. E deixa clara a presença em seu redor de muitos oficiais jovens, de entre os quais o mais cuidadoso em matéria de expediente era o alferes miliciano Bernardo de Albuquerque, enquanto o capitão Cameira, “sempre muito irritado com todos, até com o sr. Botelho Moniz” (FONTES, 1945, 106), assumia o papel de homem de total confiança do presidente.

Um fragmento memorialístico, conciso, mas impressivo por nos apresentar um Sidónio Pais agastado pelo cansaço e pela sucessão vertiginosa de problemas e de conspirações, confrangedoramente só e desiludido, em luta desigual contra a adversidade, foi redigido como editorial do seu *Diário de Notícias* por Augusto de Castro, jornalista, escritor e natural apoiante do Estado Novo, com o título literário “Uma noite com Sidónio”.



Tomé José de Barros Queirós, republicano histórico, unionista da primeira linha, durante anos envolvido na vida político-administrativa da Câmara Municipal de Lisboa, deputado, gestor e ministro da República, não deixou escritas as suas memórias, mas deixou papéis, que seu filho, Vasco de Barros Queirós, compilou e ordenou numa narrativa filialmente apologética e alinhada por um democratismo primário em nome do qual a república nova é reduzida ao epíteto de ditadura criminosa e irresponsável.

No lado oposto, quer por colaborar com o sidonismo, quer por ser monárquico, esteve o polémico António Adalberto Sollari Allegro, que também não terá escrito memórias, encarregando-se o filho de redigir uma espécie de biografia política justificativa da ação controvertida de seu pai, especialmente antes e durante a Monarquia do Norte.

Significativa é a amostra dos testemunhos memorialísticos em que é flagrante o contraste das representações da figura de Sidónio Pais e da sua república nova. Um contraste que se repete nos poucos textos literários (romances e contos) que conhecemos, enquanto nos manuais do ensino primário oficial e liceal aprovados durante a governação salazarista e marcelista predomina e prevalece a mensagem do precursor dos governos de autoridade em rutura com o descrédito do parlamentarismo e a anarquia social para estabelecer a tranquilidade e o trabalho, a ordem e o progresso, antecipando assim a reacção nacionalista da Revolução de 28 de Maio. E, no pós-25 de Abril, os manuais do ensino primário de Meio Físico e Social são tão lacónicos e redutores que Sidónio e o sidonismo pura e simplesmente desaparecem, emergindo, aqui e além, ou como precursor do fascismo, ou como algo política e socialmente justificado pelo contexto de crise e de guerra, a

que a galante figura de Sidónio, “os desfiles militares, as brilhantes receções, suscitando toda a espécie de adesões” davam uma tonalidade especial, embora ao seu regime faltassem “os necessarios quadros para executar o seu programa, pois os republicanos em breve o abandonariam”. E daí a sua queda rápida e inexorável (MAGALHÃES, s.d., 30-31).

Na literatura, e descontado o romance *Le Prêtre Jean*, de Pierre Benoit, que enfatiza em Sidónio Pais a ressurgência messiânico-sebastianista, o leque de imagens não é variado, mas é muito esclarecedor quanto ao estereotipismo reducionista que lhe serviu de legendagem.

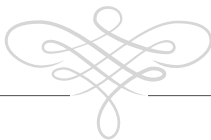
No romance *Moleque Ricardo*, de José Lins do Rego, uma personagem – Seu Alexandre, emigrante português, trabalhador, avarento e dono de uma padaria – evoca Sidónio Pais como o “endireita” do país, exclamando: “Que homem enérgico, que administrador de mão cheia” (REGO, s.d., 180). Exclamação que se repete na boca do tenente, cadete do ditador, personagem de *O Milagre segundo Salomé*, de José Rodrigues Miguéis, e na boca do padraço da *Missa in Albis*, de Maria Velho da Costa: “Ah o Sidonio, que homem”, diz o padraço ‘nunca mais o país levantou cabeça como nesses dias, lembras-te, jóia?’” (COSTA, 1989, 111-112). Em *Trabalhos e Paixões de Benito Prada*, de Fernando Assis Pacheco, aparece a “figura enigmática” do “dr. Sidónio Bernardino da Silva Pais, nascido em Coimbra – assim rezam as Enciclopédias e os Dicionários Ilustrados acessíveis a escritores... – mas com antecedentes no Minho” (PACHECO, 1993, 112), cuja morte o Jorge Ourives previa às mãos de um pistoleiro “acirrado pelos inimigos”, que eram “todos os outros, sem esquecer os monárquicos e os católicos, que são de uma só ninhada e ele traz na palma da mão, esse parvo” (*Id.*, *Ibid.*, 112-113). Opinião partilhada pelo



folhetinista de Vila Velha: “Passadas umas semanas, foi a vez de cair, fulminado por um atentado, o major-presidente, de seu nome Sidónio Pais. Morto a tempo, quando a estrela redentora começava a empalidecer, teve funerais nacionais que se transformaram no adeus a outro encoberto. Segundo as testemunhas vila-velhenses que expressamente se deslocaram a Lisboa, a urna balouçava num mar de gente salpicado de cenas de histeria e tiroteio esparso. O defunto deixava os monárquicos ao assalto do poder” (GUERRA, 1982, 34). O defunto revelara-se, afinal, o coveiro da República, segundo a confissão de Carlos Rebello de Gualdym, arrependido sidonista e autor do diário ficcional, com início em dezembro de 1917 e fim a 14 de dezembro de 1918, que Artur Villares descobriu e editou. Um ano de morte e ódio, de prisões e de lacraus, alcunha dos civis armados, pretensamente ao serviço do sidonismo, que perseguiram e mataram democráticos. Estes se espalharam pela cidade e semearam o terror. O alter-ego de Garcia Barreto, protagonista e narrador, encerrou um ano de agitada vivência política com esta tirada: “Horas depois soube que o Presidente expirava após ter chegado ao Hospital de S. José. ‘Morro bem! Salvem a pátria!’, terá dito quando sentiu a vida abandoná-lo. Últimas palavras de que tomei conhecimento através dos jornais do dia seguinte. Senti um alívio difícil de explicar. Tinha sido outro a concluir com eficácia e alguma loucura o gesto que me fora indicado por um rei de espadas. Antes assim” (BARRETO, 1994, 249-250).

**Bibliog.: manuscrita:** Arquivo Pessoal de Sidónio Pais, ALBUQUERQUE, António de, *O Marquez da Bacalhôa (Escândalos da Côrte do Rei Carlos)*, 5.<sup>a</sup> ed., Lisboa, Livraria Brasileira de Monteiro & C<sup>a</sup>, 1912; **impresa:** ABREU, Gaspar de, *Memórias Políticas*, vol. 1, Braga, ed. do

Autor, 1960; ALBUQUERQUE, António de, *Sidónio na Lenda*, Lisboa, Lumen Empresa Internacional Editora, 1922; ALLEGRO, José Luciano Sollari, *Para a História da Monarquia do Norte*, s.l., ed. do Autor, 1988; ALMEIDA, A. Duarte, *Regimen Republicano*, Lisboa, João Romano Torres, 1936; AMADO, José Carlos, *História de Portugal*, vol. 2, Lisboa, Verbo, 1966; ARCOS, Joaquim Paço d’, *Memórias da Minha Vida e do Meu Tempo*, vol. 1, Lisboa, Guimaraes & C<sup>a</sup>, 1973; BARRETO, Garcia, *A Cidade dos Lacraus*, Lisboa, Editorial Escritor, 1994; BRANDÃO, Raul, *Memórias*, vol. III, Lisboa, Seara Nova, 1933; BURNAY, Eduardo, *Sete Anos depois... A Republica Nova. Carta ao Sr. Sidonio Paes, Inclito e Invicto Restaurador da Ordem*, Lisboa, Lamas Mota e C<sup>a</sup>, s.d.; *Id.*, *Um Ano depois... a Morte!*, Lisboa, Tipografia Universal, 1918; CAMPOS, Eurico de, *Quem São os Assassinos do Dr. Sidónio Pais? (Estudo de Investigação Criminal)*, Coimbra, Livraria Editora Francisco França Amado, 1919; CARDOSO, Sá, *Memórias duma Época e Apontamentos Politicos*, Lisboa, ed. do Autor, 1973; CASIMIRO, Augusto, *Sidónio Pais (Algumas Notas sobre a Intervenção de Portugal na Grande Guerra)*, Porto, Livraria Chardron, 1919; CASTRO, Augusto de, “Uma noite com Sidónio”, in CASTRO, Augusto de, *Homens e Sombras*, Lisboa, Empresa Nacional de Publicidade, 1958; CASTRO, Gonçalo Pereira Pimenta de, *As Minhas Memórias*, vol. 2, Lisboa, Expansão Gráfica Livreira, Limitada, s.d.; CHAGAS, João, *Diario*, 4 vols., Lisboa, Parceria Antonio Maria Pereira, 1929-32; *Correspondência Literária e Política com João Chagas*, 3 vols., Lisboa, Notícias/Empresa Nacional de Publicidade, 1957-58; COSTA, Maria Velho da, *Missa in Albis*, Lisboa, Círculo de Leitores, 1989; FONSECA, Tomás de, *Memorias do Carcere (Subsidios para a Historia Contemporanea)*, Coimbra, França & Armenio, 1919; *Id.*, *Memórias dum Chefe de Gabinete*, Lisboa, Livros do Brasil, 1949; FONTES, Vital, *Servidor de Reis e de Presidentes*, comp. Rogerio Perez, Lisboa, Marítimo-Colonial Lda, 1945; GARCIA, Fernando, *Sidonio Paes. Um Ensaio de Psychologia Política*, Setúbal, Associação Setubalense de Caridade, 1921; GUERRA, Álvaro, *Café República. Folhetim do Mundo Vivido em Vila Velha (1914-1945)*, Lisboa, O Jornal, 1982; LEAL, Cunha, *Eu, os Politicos e a Nação*, Lisboa, Portugal-Brasil, s.d.; *Id.*, *Coincisos dos Tempos Idos. As Minhas Memórias*, vol. 2,



Lisboa, ed. do Autor, 1967; LIMA, Sebastião de Magalhães, *Episódios da Minha Vida. Memórias Documentadas com Fotografias e Caricaturas*, vol. 1, Lisboa, Livraria Universal de Armando J. Tavares, 1928; LOPES, Norberto, *O Exilado de Bougie. Perfil de Teixeira Gomes*, Lisboa, Parceria António Maria Pereira, 1942; MACHADO, Bernardino, *La Vérité sur le Portugal*, Paris, Ligue pour la Défense de la République Portugaise à l'Étranger, 1919; *Id.*, *No Exílio. O Perigo Alemão em Portugal*, Famalicão, Tipografia Minerva, 1922; MAGALHÃES, J. Aires de, *Primeiras Perguntas sobre História de Portugal. A Primeira e a Segunda República*, Lisboa, Círculo de Leitores, s.d.; MAGALHÃES, Luís de, *Perante o Tribunal e a Nação. A Monarquia do Norte e o Julgamento da Junta Governativa do Reino*, Coimbra, Coimbra Editora, 1925; MASCARENHAS, Arsénio Torres de, *Ensino Primário Oficial. História de Portugal. Edição Ilustrada Remodelada e Ampliada de Harmonia com os Princípios de Orientação Educativa do Estado Novo por João Afonso de Miranda, Advogado, Oficial do Exército e Antigo Professor do Colégio Militar. Aprovada oficialmente*, Lisboa, Livraria Pacheco, 1937; MATOS, Norton de, *Memórias e Trabalhos da Minha Vida*, 4 vols., Lisboa, Marítimo-Colonial, Lda, 1944-46; *Id.*, *Memórias e Trabalhos da Minha Vida*, 5.º vol., Coimbra, Imprensa da Universidade de Coimbra, 2005; MATTOSO, António G., *Compêndio de História de Portugal. Aprovado Oficialmente como Texto Único para o 6.º Ano dos Liceus*, Lisboa, Sá da Costa, s.d.; MEDINA, João, *Morte e Transfiguração de Sidónio Pais*, Lisboa, Cosmos, 1994; MENESES, Bourbon e, *O Diário de João Chagas. A Obra e o Homem*, Lisboa, J. Rodrigues & Cª Editores, 1930; MIGUÉIS, José Rodrigues, *O Milagre segundo Salomé (Lenda Contemporânea)*, vol. 1, Lisboa, Estúdios Cor, 1974; MONCADA, Luís Cabral de, *Memórias. Ao longo de Uma Vida (Pessoas, Factos, Ideias). 1888-1974*, Lisboa, Verbo, 1992; MONIZ, Jorge Botelho, *O 18 de Abril: Elementos para a História d'Uma Revolução Vencida*, 2.ª ed., Lisboa, Casa Ventura Abrantes, 1926; NUNES, Manuel, *As Memórias de Um Agente da Polícia. O Chefe Pereira dos Santos Contou-me a Sua Vida*, Lisboa, Marítimo-Colonial, Lda, 1945; OSÓRIO, Helena Sanches, *Um só Rosto, Uma só Fé. Conversas com Adelino da Palma Carlos*, Lisboa, Edições Referendo Lda, 1988; PACHECO, Fernando Assis, *Trabalhos e Paixões de Benito Prada, Galego da Província de Ourense,*

*Que Veio a Portugal Ganhar a Vida*, Porto, ASA, 1993; PIMENTA, Alfredo, *A Situação Política. Conferência Realizada no Salão Nobre da Liga Naval Portuguesa, na Noite de 26 Fevereiro de 1918*, Lisboa, Livraria Ferreira, 1918; PIMENTEL, João Sarmento, *Memórias do Capitão*, Porto, Inova, 1974; *Id.*, *Sarmento Pimentel ou Uma Geração Traída (Diálogos de Norberto Lopes com o Autor das Memórias do Capitão)*, Lisboa, Editorial Aster, 1976; QUEIRÓS, Marques de, *Epítome de História de Portugal (segundo os Novos Programas)*, 10.ª ed., Porto, s.n., s.d.; QUEIRÓS, Vasco de Barros, *Episódios da Vida do Político Thomé José de Barros Queiroz*, Lisboa, Eva D.L., 1985; REGO, José Lins do, *O Moleque Ricardo*, Lisboa, Livros do Brasil, s.d.; RODRIGUES, Urbano, *A Vida Romanesca de Teixeira Gomes. Notas para o Estudo da Sua Personalidade e da Sua Obra*, Lisboa, Marítimo-Colonial, Lda, 1946; SANTOS, César dos, *O Despresado. A Sua Conversão. Carta a S. M. a Rainha D. Amélia. O Regicídio e os Políticos. Quem Instigou o Marquez da Bacalhoa? Cartas e Autógrafos Sensacionais*, Lisboa, ed. do Autor, 1925; SARDINHA, António, *E agora? Na Feira dos Mitos. Ideias e Factos*, Lisboa, Livraria Universal de Armando J. Tavares, 1926; SILVA, Carlos Eugénio Correia da, *Vita Brevi*, Coimbra, Imprensa da Universidade, 1934; SILVA, Henrique Corrêa da (Paço d'Arcos), *Memórias de Guerra no Mar*, Coimbra, Imprensa da Universidade, 1931; SOUSA, Eduardo de, *O Dezembrismo e a Sua Política na Guerra (para a História do Dezembrismo). Depoimento duma Testemunha*, Porto, Companhia Portuguesa, 1919; TEIXEIRA-GOMES, Manuel, *Londres Maravilhosa e Outras Páginas Dispersas*, coletânea, notas e pref. Castelo Branco Chaves, Lisboa, Portugalíia, s.d.; VIEIRA, Alexandre, *Em volta da Minha Profissão. Subsídios para a História do Movimento Operário no Portugal Continental*, Lisboa, ed. do Autor, 1950; *Id.*, *Para a História do Sindicalismo em Portugal*, Lisboa, Seara Nova, 1974; VIEIRA, Anselmo, *A Crise Nacional*, Lisboa, J. Rodrigues & Cª, 1926; VILLARES, Artur, *A Leva da Morte*, Lisboa, Livros Horizonte, 1988.

ARMANDO MALHEIRO DA SILVA

Este verbete foi extraído, em parte, de um artigo publicado pelo Autor intitulado "Sidónio e sidonismo entre a história e a literatura", *Revista de História das Ideias*, vol. 21, 2000, pp. 307-388.



## Antísimbolismo

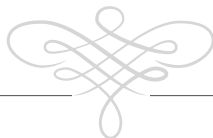
Como escola estética – e, principalmente, literária – o simbolismo pode ser entendido como a doutrina formulada no fim do séc. XIX segundo a qual a obra de arte vale, não enquanto expressão fiel de uma realidade que lhe é exterior, mas por si mesma, como a música, na medida em que é sugestiva de sentimentos ou de pensamentos. Enquanto movimento, o simbolismo surge em França, onde remonta a Baudelaire, Mallarmé, Verlaine e Moréas. A este último, ateniense de nascença, se deve a autoria do manifesto “O simbolismo”, de 1886. Publicado no suplemento literário do jornal *Le Figaro*, este manifesto propunha um movimento artístico inimigo do pedantismo, da declamação, da falsa sensibilidade e da descrição objetiva, que procurava estruturar a ideia através da analogia, em vez de tentar formulá-la em si mesma: “Ne jamais aller jusqu’à la conception de l’Idée en soi [Nunca avançar para a conceção da Ideia em si]” (MORÉAS, *Le Figaro*, 18 set. 1886, 150). Baniava-se qualquer tentativa de mostrar os detalhes da natureza, da ação humana e dos fenómenos concretos.

Em Portugal, as revistas precursoras do movimento simbolista foram *Os Insubmissos* e *Boémia Nova*, de 1889, mas foi quatro anos depois, nas páginas da revista *Os Novos*, que Armando Navarro, no estudo intitulado “Dos novos e da sua poesia”, apresentou de modo mais desenvolvido o novo ideário estético. Na prosa e na dramaturgia, destacaram-se Raúl Brandão e António Patrício; na poesia, Eugénio de Castro, Camilo Pessanha e António No-

bre. A ser possível isolar um poema que seja ele próprio exemplo do simbolismo, a escolha poderia recair sobre uma composição de Eugénio de Castro, no livro *Horas*, de 1891: “Todo vestido de linho, vou para a Torre do Conceito. Fui o Fraco e o Negligente e o Diamante de Golconda engastado em zinco: hoje sou o Beato e o Mago. Não tenteis compreender-me: não me compreenderíeis” (CASTRO, 1912, 42). A última frase foi vastamente criticada, começando logo pelos contemporâneos Fialho de Almeida e José de Lacerda.

As críticas incidiram sobretudo no artificialismo verbal dos poetas simbolistas, acusados de confundirem o vago com o símbolo. Eça de Queirós, num texto recolhido nas *Últimas Páginas*, pronuncia-se sobre a questão dizendo que, apesar do seu talento, falta alma à poesia simbolista: “Estes poetas não têm poesia, e, entre tantos talentos, não há uma só alma” (QUEIRÓS, 1911, 411). Guerra Junqueiro, no prefácio a *O Livro de Aglaüs*, de Júlio Brandão, de 1892, acusa este programa estético de ser uma forma de arte que apenas visa o imprevisível e os efeitos de ritmo, cor e novidade. Ainda em 1892, Cândido de Figueiredo não deixa de satirizar também a nova sensibilidade estética. No seu *Lisboa no Ano Três Mil*, descreve o Império dos Nefelibatas como uma seita próxima do budismo asiático, cujos adeptos se entregavam “a misteriosas contemplações, e, nos momentos de êxtase, pairavam em espírito sobre as nuvens do Tejo e de Cacilhas” (FIGUEIREDO, 1892, 99). Júlio Brandão, ele próprio um simbolista, critica sobretudo, na *Revista de hoje*, de 1895, a poesia chegada de França, cujas tristezas e cujos requintes não percebe. No ano seguinte, D. Alberto Bramão faz no seu livro *A Rir e a sério* a caricatura dos novos poetas, na figura de um tal Alberto Cantagalo, um pobre





de espírito, além das crônicas que publicou nas *Novidades* e no *Universal*. O tom geral da caricatura do “estranho nefelibata”, filho improvável de um cavaleiro da Normandia e de uma chinesa que foram viver para Fornos de Algodres, representa o simbolismo como uma manifestação patológica: desarranjo na bola, loucura mansa, atonia inconsciente, melancolia implacável, doença moral, desequilíbrio mental, enfim, “uma degenerescência intelectual furtada aos manicômios pela benevolência da polícia” (BRAMÃO, 1896, 102).

A crítica mais violenta terá sido indubitavelmente a de José Valentim Fialho de Almeida. A atenção ao detalhe da vida concreta e a riqueza da construção literária que este escritor de formação médica sempre apreciou chocavam com o ideário simbolista e decadentista. No capítulo “Em fevereiro” do livro *Vida Irônica*, de 1892, Fialho conta uma conversa (real ou inventada) que terá tido com o marquês de Valada, famoso pederasta da época, a propósito dos “novos”. Usando com mestria a ambiguidade entre os novos apreciados pelo marquês e os novos poetas simbolistas, Fialho pergunta ao seu interlocutor “entre os nefelibatas e os sósistas, o sr. marquês por onde se decide?” (ALMEIDA, 1920, 113). Com “nefelibatas”, a ironia de Fialho referia-se ao modo pelo qual eram conhecidos os simbolistas, jovens poetas que pareciam viver nas nuvens devido ao seu gosto aristocrático; o nome havia sido dado por Manuel Pinheiro Chagas, num artigo no *Correio da Manhã*, de fevereiro de 1892. Com o termo “sósistas”, Fialho referia-se aos leitores do *Só*, de Antônio Nobre. As respostas do marquês são, como se esperava, eivadas de lubricidade, acabando por suspirar dengosamente que o que mais lhe dói “é que nenhum dos poetinhas seja loiro”, porque “gostava tanto de jantar com

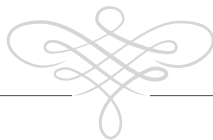
um loirito, que aliterasse, cesurasse, simbolizasse, rosa-cruzasse” (*Id.*, *Ibid.*, 115). O tom estava dado. A homossexualidade do marquês era publicamente conhecida, depois do escândalo da Trav. da Espera, em 1881; além disso, Fialho estava dentro do assunto porque Abel Botelho lhe enviara pessoalmente o seu *O Barão de Lavos*, de 1891, que o cronista dos *Gatos* anotara a lápis. O que causava surpresa era a junção de uma figura ligada a um escândalo de costumes a uma crítica a um novo movimento estético. A 30 de junho desse mesmo ano, Fialho descreve Moréas como um “poeta misterioso, carbonoso e mesmo chato” (ALMEIDA, 1923, V, 295). Para Fialho, o simbolismo não passava de uns “ramalhetes de frases ininteligíveis” (*Id.*, *Ibid.*, 297). A interpretação mordaz chega a diagnosticar insociabilidade nos nevropatas, sintomas de neurastenia e exibicionismo. Prestando atenção redobrada aos “simbolistas e decadistas cá de casa”, desfere um ataque *ad hominem* demolidor que atribui a esses autores falta de experiência de vida, culpando-os de viverem à sombra dos rendimentos dos pais da classe média, lentes, médicos e proprietários, pois “são uns rapazinhos joviais e bem portados, com a digestão fácil, a alegria pronta, e o coração sujeito a um *tic-tac* de que nenhuma comoção violenta altera o ritmo”. Do seu ponto de vista, estes nevropatas “evitaram sempre queimar a carcaça no auto de fé dos excessos de labor cerebral”. Em sintonia com o que Eça dirá nas *Últimas Páginas*, Fialho concede por misericórdia algum talento às composições simbolistas, mas nega que sejam originais, porque os seus autores, “seres íntegros, bem comidos e bem tratados, de inteligências conspícuas, não criadoras, *senão repetidoras* [...], jamais conseguirão sair da nobre mediania literária que o talento menstrua” (*Id.*, *Ibid.*, VI, 66). Estes literatos inexperientes,



parecendo ter saído do hospital de Rilhafoles, tornavam a literatura “numa espécie de palimpsesto, meio obscuro, meio religioso, onde o sentido é incompreensível” (*Id., Ibid.*, 69). Resumindo a sua opinião sobre o simbolismo, afirma Fialho que se trata de “arte sem ideais, nem seivas, nem filosofia, nem encanto” (*Id., Ibid.*, 88).

Na mesma linha de interpretação clínica deste movimento artístico estavam muitos outros médicos que se dedicaram a diagnósticos civilizacionais; tratava-se de um caso particular da ambição médica finissecular tornar assunto médico tudo o que acontece numa sociedade, até mesmo a religião e as manifestações do sagrado. A inspiração veio indubitavelmente do estrangeiro. O sionista Max Nordau, *e.g.*, na sua obra *Degenerescência*, de 1892, classifica os simbolistas de degenerados. Surgiram em Portugal, na viragem do século, alguns estudos acerca desta questão. Na tese inaugural *O Simbolismo como Manifestação de Degenerescência*, defendida na Escola Médico-Cirúrgica do Porto em 1899, o médico José Coelho Moreira Nunes classificava o simbolismo como uma manifestação patológica, uma aberração mórbida, um sinal de degenerescência, afirmando, de modo muito enfático, que “é doença o Simbolismo!” (NUNES, 1899, 16). Do seu ponto de vista, este movimento artístico mais não era do que um entretenimento de “homens que passavam toda a noite no seu café, sem ocupação séria, com a ideia fixa de fazer-se conhecidos, embora reformando a poesia” (*Id., Ibid.*, 17). Moreira Nunes atribuía a causa deste mal a uma fuga do real, a um desejo de crer sem compreender, a um descontentamento e mal-estar da vida coletiva. Em consequência, o diagnóstico afirmava que os simbolistas, “roídos de ambições, querendo armar à glória, desiludidos, quando não gastos pelos excessos, são uns

esgotados do cérebro, uns deprimidos, com inibição da vontade, e assim incapazes do enorme esforço do pensamento nítido, arrastando-se na *rêverie* oca por menos custosa” (*Id., Ibid.*, 58). A começar o séc. xx, o médico e escritor Júlio Dantas olha também para o movimento estético do ponto de vista da doença mental, afirmando que “o simbolismo, quasi inseparável da mentalidade paranóica, é uma característica de invalidez psíquica” (DANTAS, 1900, 37). Um ano depois, o médico José Caetano de Sousa e Lacerda, irmão do músico Francisco de Lacerda e amigo do Dr. Sousa Martins, dedicava um capítulo dos seus *Esboços de Patologia Social* a criticar as opções estéticas de um Eugénio de Castro, mas também de Verlaine, Mallarmé e de muitos outros. Para o autor de *Os Neurasténicos*, o simbolismo não era só a “mais interessante e pinturesca das extravagâncias literárias” (LACERDA, 1901, 128); mais grave ainda, era uma das causas do mal-de-viver seu contemporâneo (*Id., Ibid.*, 141). A representação de caracteres decadentes teria alegadamente o efeito mimético de corromper a sociedade. Em abril de 1901, na *Revista Nova*, de Lisboa, o médico Manuel Laranjeira criticava “as celebridades do momento”, porque “confundem deploravelmente símbolo com mistério, com tudo o que há de vago e nebuloso” (LARANJEIRA, 1993, 282). Na linha de Fialho e de Bramão, Laranjeira também vê na obra dos simbolistas o produto de cérebros desordenados. No final deste ciclo de interpretação, também Mendes Correia, em *O Génio e o Talento na Patologia*, de 1911, insere os autores simbolistas na sua análise médica da história da criatividade artística, porque, do seu ponto de vista, “o médico tem uma especial autoridade para fazer a crítica literária e artística”, e até mesmo para apreciar “todas as mais manifestações da atividade humana” (CORREIA,



1911, 28). Com estas credenciais que se dá a si mesmo, Mendes Correia assevera que “a maior parte dos simbolistas [...] entram no domínio da patologia”, porque as suas obras “têm tantos requintes de arte como sinais de doença” (*Id., Ibid.*, 68). O comportamento dos magnicidas, criminosos que atentam contra pessoas ilustres ou eminentes, figuras públicas com poder mais simbólico do que real, mereceu vários estudos de médicos portugueses, seja a propósito dos regicidas, seja a propósito do assassinato no cais de Lisboa do barão de Baligand, ministro da Alemanha em Portugal. A leitura médica da ação política acompanhava a leitura médica da civilização ocidental como um todo, ou mais especificamente da arte e da religião.

Num pequeno opúsculo com o título *Os Nefelibatas*, publicado com o pseudónimo Luís de Borja, os simbolistas rejeitam o nome ofensivo que lhes foi atribuído, contando a história dos seus encontros periódicos às terças-feiras à noite na casa da Sé, e afirmando o objetivo que os movia, o de amar e rezar à “Arte, ao Amor, ao fugidio Ideal” (BORJA, 1992, 9). Curiosamente, com a proclamação do seu desprezo heroico pela Terra e da sua estima pelo satanismo, este texto coletivo de 1892 alude à “nevrose esquisita de quase todos”, dando sinal das muitas críticas que tentaram diminuir o valor do movimento estético devido a alegadas características patológicas dos seus membros (*Id., Ibid.*, 6).

Bastaria pensar na imagem do solitário artista simbolista – o sósista de Fialho – deleitando-se na composição da sua complexa obra pessoal, para se perceber a inadequação, a resistência, e até a rejeição do simbolismo. Poucos anos depois, o romance psicológico irá sofrer críticas de índole semelhante às que o simbolismo mereceu, sendo acusado de excesso de “adoração do próprio umbigo” ou de in-

diferença perante a alegada urgência de transformação social (↗Antissolipsismo). Mas, não obstante as várias – e, por vezes, ferozes – críticas ao simbolismo, a verdade é que algumas das suas características não foram enfeitadas por movimentos estéticos posteriores. Na avaliação de Fernando Guimarães, *e.g.*, Fernando Pessoa “nunca deixou de muito explicitamente referir o modo como o simbolismo, em Portugal, contribuiu para o desenvolvimento das correntes modernistas” (GUIMARÃES, 1994, 98).

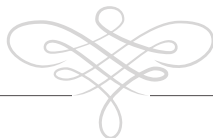
Para concluir, é importante ponderar o significado deste movimento contra um ideário estético, atenuando nessa ponderação as circunstâncias epocais que o viram nascer. Muitos argumentos que se avançaram contra o simbolismo são hoje inaceitáveis. A degenerescência de Morel, tantas vezes invocada no último quartel do séc. XIX fora do campo psiquiátrico, é um exemplo infeliz de uma classificação sem fundamento médico. A crítica da forma de viver dos próprios autores e da sua juventude, como modo de apoucar o valor das suas obras, seria hoje inaceitável. As insinuações pederastas são manifestamente deselegantes. Como é evidente, se a bondade dos argumentos dos críticos do simbolismo desapareceu, é necessário compreender de outro ângulo a animosidade que o simbolismo proporcionou. Talvez o modo como o simbolismo trata os símbolos, diferente de outras produções artísticas, seja o fator decisivo dessas críticas. Se cada época se revê na sua arte, é justo reconhecer que os autores de símbolos são escrutinados com uma indulgência pouco generosa. Sinal disto são as disposições legais contra o desrespeito de símbolos coletivos, que sempre existiram. Assim, o art. 11.º da Constituição da República Portuguesa, de 1976 (atualizada de acordo com a lei constitucional n.º 1/2005, de 12 de agosto), deli-

mita a bandeira, o hino e a língua oficial (português) como símbolos nacionais. Os emblemas de partidos políticos não podem ser confundíveis com os símbolos nacionais (art. 51.º). A verificação da legalidade dos símbolos dos partidos compete ao Tribunal Constitucional (art. 223.º, n.º 2, al. e). A legislação acerca do regime dos símbolos nacionais compete exclusivamente à Assembleia da República (art. 164.º, al. s). Complementarmente, o n.º 1 do art. 332.º do Código Penal refere que “quem [...] ultrajar a República, a bandeira ou o hino nacionais, as armas ou emblemas da soberania portuguesa, ou faltar ao respeito que lhes é devido, é punido com pena de prisão”. Este tipo de medidas contra meros sons, meras cores, meras formas, meros tecidos e outros materiais banais revela bem que a questão dos símbolos se liga a dimensões muito profundas da alma humana. Os muitos séculos em que a cultura portuguesa combateu a utilização mágica dos símbolos são também indicadores da complexidade da questão simbólica (↗Antifeiteirismo).

Os símbolos parecem simplificar o real, tal como um mapa de estradas simplifica o território, mas há que acrescentar que essa simplificação é benéfica porque também contribuem para ampliar o que se dá na experiência quotidiana. É impensável, pois, a ausência dos símbolos da vida dos seres que já foram precisamente caracterizados como uma espécie simbólica. Está-se muito longe de uma teoria final, qualquer que seja a sua natureza (arquetípica, computacional, cognitiva, evolutiva, linguística, etc.), que esgote de vez um assunto infinito. É provável, por conseguinte, que muitos outros movimentos que reclamam a capacidade de expressar mais fielmente a profundidade da alma humana, a beleza da ordem do mundo e o mistério do divino venham a surgir no futuro, bem como os seus detratores.

**Bibliog.:** ALMEIDA, J. V. Fialho de, *Vida Irónica (Jornal dum Vagabundo)*, 4.ª ed., Lisboa, Livraria Clássica, 1920; *Id.*, *Os Gatos. Publicação Mensal de Inquérito à Vida Portuguesa*, 5.ª ed., vols. v e vi, Lisboa, Livraria Clássica, 1923; BORJA, Luiz de, *Os Nephelibatas*, Guimarães, Sociedade Martins Sarmento, 1992; BRAMÃO, Alberto, *A Rir e a sério. O Cantagalo (História Verdida de Seus Feitos)*, Lisboa, Livraria António Maria Pereira, 1896; BRANDÃO, Raul, *A Pedra ainda Espera Dar Flor. Dispersos 1891-1930*, org. Vasco Rosa, Lisboa, Quetzal, 2013; CASTRO, Eugénio de, *Horas*, 2.ª ed., Coimbra, Francisco França Amado Editor, 1912; CORREIA, António Augusto Mendes, *O Génio e o Talento na Patologia (Esboço Crítico)*, Porto, Imprensa Portuguesa, 1911; DANTAS, Júlio, *Pintores e Poetas de Rilhãfoles*, Lisboa, Livraria Editora Guimarães, Libânio e C.ª, 1900; FIGUEIREDO, Cândido de, *Lisboa no Ano Três Mil (Revelações Hipnóticas)*, Lisboa, Livraria Ferreira, 1892; GUIMARÃES, Fernando, *Os Problemas da Modernidade*, Lisboa, Presença, 1994; HOWES, Robert, “Concerning the eccentricities of the marquis of Valada: politics, culture and homosexuality in *fin-de-siècle* Portugal”, *Sexualities*, vol. 5, n.º 1, 2002, pp. 25-48; LACERDA, José de, *Esboços de Patologia Social e Ideias sobre Pedagogia Geral. Estudos de Biologia*, Lisboa, Livraria de José A. Rodrigues, 1901; LARANJEIRA, Manuel, *Obras*, org. José Carlos Seabra Pereira, vol. II, Porto, ASA, 1993; MORÉAS, Jean, “Le symbolisme. Un manifeste littéraire”, *Le Figaro*, 18 set. 1886, p. 150; NUNES, José Coelho Moreira, *O Simbolismo como Manifestação da Degenerescência*, Famalicão, Tipografia Minerva, 1899; QUEIRÓS, Eça de, “O francesismo”, in QUEIRÓS, Eça de, *Últimas Páginas (Manuscritos Inéditos)*, Porto, Lello e Irmão, 1911, pp. 383-411.

MANUEL CURADO  
ARMANDO MAGALHÃES

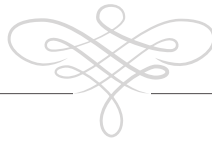


## Antissindicalismo

Por antissindicalismo entende-se a oposição às doutrinas ou práticas do sindicalismo (*trade unionism, syndicalisme*), entendido este como o movimento de defesa ou representação dos interesses dos trabalhadores associados em sindicatos, inicialmente ditos em Portugal associações de classe. O sindicato é, na aceção predominante da palavra em começos do séc. XXI, uma associação de trabalhadores assalariados. Com este preciso sentido, o termo começou gradualmente a ser usado em Portugal, em vez de “associação de classe”, nos primeiros anos depois da Implantação da República, refletindo a influência do sindicalismo francês; contudo, em 1926, a maioria das 428 associações de assalariados existentes ainda usava a designação antiga. Foram os proprietários rurais, com os seus sindicatos agrícolas (criados a partir de 1893-1994, na pegada dos *syndicats agricoles* franceses), os primeiros a usar em Portugal, no âmbito do associativismo, a designação “sindicato”, até o regime corporativista lhes impor, em 1937, a designação de “grêmios da lavoura”. O Estado Novo extinguiu a denominação “associação de classe”, impondo, durante 40 anos, a de “sindicato nacional”, expressão que, sob o regime democrático posterior, perdeu a adjetivação nacionalista.

Os sindicatos de trabalhadores surgiram com a revolução industrial e a concentração de massas operárias dela resultante, inicialmente em Inglaterra e depois, gradualmente, por toda a Europa, e distinguiam-se mais ou menos claramente das antigas corporações de ofícios

ou mesteres, de origem medieval, que eram hierarquizadas, agrupavam mestres artesãos e assalariados, e tinham funções profissionais, económicas, sociais e políticas distintas. No entanto, os problemas de regulamentação do trabalho relativos a remuneração, horário, aprendizagem, direitos, concorrência, etc., com que lidaram os dois tipos de organização apresentavam, de facto, muitas similaridades, pelo que é por vezes difícil, até à segunda metade do séc. XIX, estabelecer uma linha de fronteira nítida entre organização corporativa e organização sindical – ambas, afinal, alvos do ataque do liberalismo económico. O aparecimento dos sindicatos deu-se, por regra, à margem de qualquer quadro legal, sendo umas vezes apenas tolerados, outras vezes considerados ilegais e perseguidos, sobretudo quando desenvolviam ações concertadas. As combinações, convenções e coligações de trabalhadores no âmbito dessa atividade associativa foram também, por regra, criminalizadas (em França, pela lei Le Chapelier de 1791; em Inglaterra, pelo *Combination Act* de 1799; e, em Portugal, pelo Código Penal de 1852), a pretexto de atentarem contra a liberdade de trabalho e comércio. O reconhecimento legal dos sindicatos ou associações de classe ocorreu na Europa durante a segunda metade do séc. XIX, quando o seu número se havia multiplicado e a sua ação, apesar de desenquadrada da lei, começara a generalizar-se na prática, a ponto de o poder político os não poder ignorar nem perseguir. Em Inglaterra, a ação concertada dos trabalhadores, antes qualificada como combinação para limitar a liberdade de comércio, foi descriminalizada em 1867, os sindicatos legalmente reconhecidos em 1871, e os piquetes de greve admitidos por lei de 1875. Em França, a greve foi descriminalizada pela lei Ollivier, de 1864, e os sindicatos reconhecidos pela



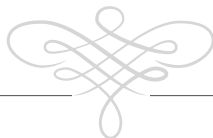
lei Waldeck-Rousseau, de 1884, ambas revogando no seu âmbito a lei anticorporativa de Le Chapelier. Em Portugal, a organização de associações de classe foi pela primeira vez permitida e regulamentada pelo dec. de 9 de maio de 1891 (do Governo de José Luciano de Castro), que revogou tacitamente o preceituado no dec. de 7 de maio de 1834, que abolira a organização corporativa a pretexto de eliminar os “estorvos á indústria nacional”, mas a descriminalização da greve só ocorreria em dezembro de 1910, após a instauração da república. Como se pode observar nos três casos referidos, a legislação que tinha servido para proibir as associações de classe e os sindicatos visava essencialmente eliminar o entrave à liberdade económica que elas constituiriam, não estabelecendo distinção entre as antigas corporações e as novas associações de assalariados.

O termo “sindicalismo” teve historicamente sentidos específicos, divergentes e por vezes opostos entre si, depois caídos em desuso. Assim, na obra de Léon Duguit, o conceito de sindicalismo aproximava-se do que mais tarde se designaria por “corporativismo de associação”, ou seja, uma doutrina interclassista que preconizava a coordenação das diferentes classes sociais entre si, reduzindo a conflitualidade social e garantindo simultaneamente proteção contra as arbitrariedades do poder político. Por sua vez, o nacional-sindicalismo surgido na Espanha e no Portugal dos anos de 1930 abrigou sob essa designação movimentos essencialmente políticos de ideologia corporativista, nacionalista e antiliberal, opostos à luta de classes, que precederam os regimes corporativos e autoritários dos respetivos países. No polo teoricamente oposto, o termo “sindicalismo” foi, em França, Itália, Espanha, Portugal e outros países europeus, a designação abreviada da corrente sindical revolucionária, comumente designada

por sindicalismo revolucionário ou anarco-sindicalismo, que se opunha ao reformismo, à colaboração de classes, à democracia parlamentar e ao próprio Estado, preconizando aquilo que designava por “ação direta” e “greve geral revolucionária”, que deveriam conduzir à tomada do poder pelos trabalhadores organizados. A expansão desta corrente em vários países europeus inspirava-se na orientação da central sindical francesa Confédération Générale du Travail, do primeiro quarto do séc. xx (cujo marco é a Carta de Amiens de 1906), e em doutrinários do sindicalismo e críticos da chamada democracia burguesa como Georges Sorel, Hubert Lagardelle ou Robert Michels, que mais tarde se aproximaram do fascismo ou inspiraram a sua doutrina.

Independentemente das variantes de sindicalismo e da sua ligação a partidos ou correntes políticas, o antissindicalismo é, antes de mais, uma reação de oposição às funções primordiais ou clássicas dos sindicatos, ou seja, a formas de ação tendentes a regular ou condicionar o mercado de trabalho. São elas: a defesa ou melhoria coletiva das condições de trabalho dos assalariados (remuneração, horário, férias, regalias, direitos, ambiente e segurança do trabalho, etc.); a condução, o enquadramento ou a prevenção dos conflitos laborais através da negociação, da realização de greves e boicotes e de outras ações coletivas; a promoção da disciplina e da solidariedade entre os trabalhadores de uma profissão, de uma empresa ou de um ramo de atividade; a regulação da concorrência e a prevenção do desemprego e das crises de trabalho. Outras vertentes da ação sindical são a prestação de serviços aos associados (função que foi, tradicionalmente, a menos suscetível de oposição), a coordenação intersindical e a pressão junto do Estado para a obtenção de regulamentação ou legislação de trabalho





favorável. Esta última função entra já na categoria de ação política (em sentido lato) dos sindicatos, no âmbito da qual as organizações sindicais frequentemente se articulam, estratégica ou organicamente, com movimentos ou partidos políticos (socialistas, comunistas, social-cristãos, etc.) ou, em alternativa, defendem posições políticas autónomas.

A tendência para as organizações sindicais desenvolverem diversas formas de ação política – desde a simples atividade de lóbi junto do poder executivo ou legislativo até à ação revolucionária visando a queda do poder – fez com que o antissindicalismo desde cedo assumisse também uma faceta diretamente política. A politização dos sindicatos e a sua articulação com movimentos ou partidos políticos decorriam em boa parte da necessidade amplamente sentida de ultrapassar a estreiteza e o imediatismo das lutas pela melhoria das condições de trabalho de certos grupos de assalariados e de conjugar essas lutas com objetivos sociopolíticos mais amplos, mais permanentes e menos particularistas, sob o lema geral da emancipação das classes trabalhadoras. A luta nacional e internacional por legislação que consagrasse o descanso semanal ou as oito horas de trabalho para todos os assalariados são exemplos dessas lutas abrangentes e solidárias, tendencialmente mais politizadas. Um dos tipos mais frequentes de discurso antissindicalista toma precisamente como alvo a ação política do sindicalismo, em particular a politização doutrinária dos seus líderes, seja ela de tipo reformista ou revolucionário, e as suas eventuais ligações partidárias, sem, contudo, pôr em causa, pelo menos abertamente, as funções clássicas dos sindicatos, destinadas, como se disse, a influir diretamente sobre o mercado de trabalho numa dada profissão, numa empresa ou num ramo de atividade. Há, no entanto,

um discurso antissindicalista ancestral, renovado desde os anos de 1980 pelo advento do neoliberalismo, que consiste em atacar as funções clássicas dos sindicatos, com a justificação de que qualquer ação artificial exercida sobre o mercado de trabalho, em particular sobre o valor do salário, vicia as condições de uma sã economia, resultando em prejuízos para as empresas, para os trabalhadores, para os consumidores e, em geral, para os países com legislação favorável ao sindicalismo. Nessa argumentação é visada a alegada incompreensão, por parte dos sindicalistas, da lógica de funcionamento do mercado e dos problemas económicos em geral. Para o histórico mentor do neoliberalismo, o economista Friedrich Hayek, “os poderes que os sindicatos se arrogam constituem uma grave ameaça às bases da nossa sociedade livre”, pois “tornam o sistema de mercado ineficaz” e “impedem a concorrência de actuar como um efectivo regulador da alocação de recursos” (HAYEK, 1960, 269, 272-273). A solução, segundo este autor, estaria num Estado forte, capaz de anular a legislação abusiva conquistada pelos sindicatos e de os privar do poder de interferência na economia.

Podem considerar-se vários tipos de antissindicalismo, consoante a oposição ao sindicalismo provenha dos meios económicos (patrões, administradores e acionistas de empresas, associações patronais), do poder político (tendencialmente sintonizado com os meios patronais) ou do seio dos próprios trabalhadores.

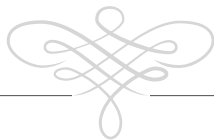
O antissindicalismo patronal, apoiado e justificado pelas teses dos defensores do liberalismo económico, radica tipicamente na atitude de rejeição dos direitos coletivos dos trabalhadores e na defesa do livre-arbítrio dos proprietários e dirigentes empresariais, ainda que possa constituir também uma reação a comportamentos radicais ou agressivos dos sindicatos.



Tanto nos meios patronais como entre as massas de assalariados, a adesão ao apelo associativo, quando voluntária, foi sempre função de uma avaliação das vantagens e desvantagens da associação. Certos meios patronais são recetivos aos benefícios tanto da associação patronal como da sindicalização dos trabalhadores, vindo nesses dois processos paralelos úteis instrumentos de paz social e prevenção de conflitos, regulação da concorrência e coordenação dos interesses comuns perante o Estado. Uma parte do patronato, porém, mostrou-se sempre relutante em abdicar das suas prerrogativas e estratégias individuais, recusando-se a negociar com representantes sindicais, discriminando e perseguindo os trabalhadores filiados em sindicatos, respondendo com ações punitivas às reivindicações, greves e violências sindicais e, inclusivamente, criando sindicatos alternativos controlados pelos patrões (os chamados sindicatos amarelos). A rejeição do sindicalismo conduziu em vários países à criação de organizações antissindicalistas, destinadas sobretudo ao combate às greves. Em Portugal, no período pós-Primeira Guerra Mundial, que coincidiu com o apogeu do sindicalismo anarquista e comunista, surgiu em 1920 uma Confederação Patronal chefiada pelo ex-sindicalista revolucionário Sérgio Príncipe, um antigo ferroviário que seis anos antes havia organizado uma violenta greve dos caminhos de ferro. Inspirada também nos métodos repressivos da milícia catalã Somatén, a Confederação Patronal contribuiu eficazmente para o insucesso de várias greves, até o seu líder ser alvo, em 1923, de um atentado da organização terrorista Legião Vermelha, acusado de traição à classe operária.

De modo idêntico, entre os trabalhadores houve sempre uma relutância, maior ou menor, à sindicalização, exceto quando ela constituía condição obrigatória de

admissão numa empresa (sistema de *closed shop*). As origens dessa atitude de resistência são diversas: receio de discriminação e represálias por parte das entidades patronais contra os sindicalizados, recusa da disciplina sindical e do comportamento solidário com os colegas de trabalho, recusa do pagamento da quotização, não reconhecimento dos benefícios da ação coletiva, divergências relacionadas com a orientação política do sindicato, etc. A queda das taxas de sindicalização que começou a verificar-se por quase toda a Europa, Portugal incluído, e América do Norte a partir da déc. de 1970 é, em parte, expressão crescente desse antissindicalismo dos trabalhadores, a que alguns sociólogos chamaram já *sindicatofobia*. O declínio da sindicalização é, todavia, relacionável também com uma variedade de causas estruturais verificadas no mundo ocidental na segunda metade do séc. xx: diversificação e recomposição técnica da força de trabalho, predomínio do sector terciário e declínio acentuado do sector industrial, flexibilização e precarização do vínculo laboral (no quadro da chamada globalização da economia mundial e sob a influência das políticas económicas liberais que a defendem), bem como o forte crescimento dos contingentes de mão de obra imigrante, tradicionalmente menos reivindicativa. Não em último lugar, a dessindicalização é também um produto indireto do acrescido papel do Estado na regulamentação socio-laboral, facto que em alguns países tornou a ação sindical menos decisiva para a defesa dos trabalhadores. Sobre este fenómeno escreveu o sociólogo Pierre Bourdieu, referindo-se não só às condições de trabalho, mas igualmente aos sistemas de segurança e proteção social do trabalhador: “Só aparentemente será paradoxal considerar-se o declínio do sindicalismo como um efeito indirecto e diferido do seu triunfo:



numerosas reivindicações que tinham animado as lutas sindicais no passado passaram hoje ao estado de instituições” (BOURDIEU, 2001, 63)

Já a posição do poder político perante o associativismo operário e o sindicalismo evoluiu, como vimos, desde os alvares do liberalismo na Europa, de uma atitude de não reconhecimento das associações de trabalhadores e da proibição de coligações operárias (*i.e.*, greves) para um gradual reconhecimento e legalização de ambas. Em Portugal, a lei Le Chapelier foi imitada pelo dec. de 7 de maio de 1834, do ministro liberal Bento Pereira do Carmo, em nome da “liberdade de trabalho” – se bem que as afinidades políticas miguelistas da antiga organização corporativa (Casa dos Vinte e Quatro, juízes e procuradores do povo, corporações dos vários ofícios) e a sua alegada incompatibilidade com o sistema representativo liberal tivessem igualmente concorrido para essa medida. O decreto de 1834 foi posteriormente invocado para proibir as coligações de trabalhadores e a formação de quaisquer associações operárias cujo fim fosse o de lutar pelos chamados melhoramentos e não exclusivamente a prestação de socorros mútuos. As associações de empresários foram mais toleradas pelo liberalismo em Portugal, pois, logo em 1834, foram fundadas a Associação Comercial de Lisboa e a Associação Comercial do Porto. A Sociedade dos Artistas Lisbonenses, primeira associação de trabalhadores da época liberal, formalmente um montepio, mas exercendo também, sob essa capa, funções de defesa dos interesses dos assalariados, foi fundada em 1838. Esta agremiação foi acusada de saudosista, pois envidou esforços no sentido da restauração de uma regulamentação geral dos ofícios pelo Estado, argumentando que a liberdade abusiva desregulamentara as profissões (o regime

da aprendizagem, *e.g.*) e a resultante concorrência fizera cair os salários. A mesma ótica dita saudosista dominaria ainda por várias décadas as reivindicações dos artistas das várias indústrias em Portugal, que tiveram de ceder perante os dogmas do livre-arbítrio patronal e da livre concorrência, defendidos pelo Estado liberal. As novas ideias associativas, importadas de França, Inglaterra e outros países europeus, preconizando nomeadamente a celebração de convénios (*i.e.*, contratos coletivos) para as diferentes profissões, negociados entre representantes dos patrões e dos trabalhadores, ainda tiveram de fazer um longo caminho em Portugal, em razão do menor desenvolvimento da indústria e do operariado industrial. Sobretudo a partir da déc. de 1870, uma característica do novo associativismo operário português – meramente tolerado pelas autoridades, dada a sua indefinição legal – foram as suas afinidades com o ideário socialista, então representado na Europa pela Associação Internacional dos Trabalhadores. Algumas dezenas de associações de trabalhadores envolveram-se então na fundação da efémera Fraternidade Operária (1872) e do primeiro Partido Socialista (1875). Reconhecidas legalmente as associações de classe em 1891, foi sobretudo no primeiro quartel do séc. xx que o sindicalismo conheceu em Portugal um persistente surto organizativo e reivindicativo, traduzido por uma maior cobertura associativa, pelo forte aumento do número de conflitos e greves, já desde os anos finais da monarquia, e pela formação, entre 1914 e 1919, de estruturas confederais, como a União Operária Nacional e a sua sucessora, a Confederação Geral do Trabalho (CGT). No regime republicano, o radicalismo do movimento sindical, crescentemente inspirado, em detrimento da anterior preponderância socialista, no sindicalismo

revolucionário francês (facto observável na referida mudança de nome de muitas associações de classe para sindicatos, ou na denominação da CGT portuguesa, homónima da francesa), alimentou um conflito agudo e permanente com os governantes republicanos. O reconhecimento histórico do direito de greve, em dezembro de 1910, por um decreto do ministro do Fomento Brito Camacho, logo apelidado pelos sindicalistas de “decreto-burla”, e as medidas repressivas de Afonso Costa contra a onda de violência sindical verificada em 1912-1913, que valeram ao político o epíteto de “racha-sindicalistas”, foram episódios que, desde cedo, envenenaram as relações entre o movimento sindical e a Primeira República, situação que não se alterou até ao fim desta, em 1926. Os sindicatos livres, dominados pelas correntes anarco-sindicalista e comunista, não sobreviveram muito tempo ao fim do regime parlamentar que tanto atacaram, sendo finalmente extintos pelo Estado Novo em 1933.

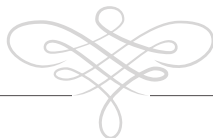
Ao longo do séc. xx, nos países de democracia liberal, numerosas leis regularam o exercício da atividade dos sindicatos, umas vezes reforçando garantias e ampliando direitos, inclusive o de participação institucional em órgãos tripartidos, outras vezes, pelo contrário, estabelecendo apertadas condições de reconhecimento (certificação) ou restringindo o âmbito de atividade, os direitos e o poder dos sindicatos. Destas últimas são exemplo, nos Estados Unidos, a lei Taft-Hartley, de 1947 e, na Grã-Bretanha dos anos 1970-1990, a legislação dos governos conservadores. Em particular, o Governo de Margaret Thatcher desencadeou uma persistente ofensiva contra o poderoso movimento sindical britânico, precipitando-o numa duradoura fase de declínio e fazendo, indiretamente, com que o governo *New Labour* de Tony Blair



Caricatura de Afonso Costa.

(1997-2007), em busca de um maior consenso social, se distanciasse das antigas políticas sindicais e laborais dos trabalhistas, caminhando para o que foi rotulado como uma variante social-democrática do neoliberalismo.

Nos regimes autoritários de entre as duas guerras mundiais e nos regimes comunistas, a liberdade sindical e o direito de greve anteriormente existentes foram abolidos ou drasticamente restringidos. Sob o fascismo italiano, o salazarismo, o franquismo ou o regime francês de Vichy, as organizações sindicais tornaram-se organismos unicitários de direito público, de filiação tendencialmente obrigatória e dependentes do poder político. Reclamando-se do corporativismo, estes regimes pretenderam recuperar o sindicalismo, em que viam uma estrutura de representação de interesses oposta ao parlamentarismo, mas depurando-o da filosofia da luta de classes e integrando-o



no Estado corporativo. Para esse fim, aboliram o sindicalismo livre e impuseram organizações detentoras do monopólio de representação (sindicatos ditos fascistas, nacionais ou verticais, corporações, etc.), vocacionadas para a colaboração entre classes e a cooperação com o poder. Na Alemanha nacional-socialista, os sindicatos foram extintos, os seus bens confiscados e as greves banidas. Os sindicatos alemães foram substituídos por uma única organização pluriclassista subordinada ao partido nazi, a Frente Alemã do Trabalho, que não desempenhava as funções clássicas do sindicalismo, como a negociação de salários e de contratos coletivos (igualmente abolidos), dedicando-se basicamente à prestação de serviços aos associados e à propaganda política. Por sua vez, nos regimes comunistas, com a abolição da liberdade de associação e do direito de greve, os sindicatos foram transformados em organismos coadjuvadores da administração e correias de transmissão do partido comunista, para a realização dos objetivos da produção (como o cumprimento dos planos e a elevação da produtividade) e a mobilização dos trabalhadores para tarefas políticas e fins propagandísticos. Nos regimes autoritários e totalitários pode, assim, falar-se de consagração, na prática, de um modelo antissindicalista de enquadramento e arregimentação política dos trabalhadores, fundado na espoliação da liberdade de associação e do direito de greve.

Não foi nem vai tão longe o antissindicalismo de sinal contrário, assente nos postulados do liberalismo económico, na medida em que se submete aos princípios do Estado democrático de direito. Foram as relações de trabalho historicamente criadas pelo capitalismo que estiveram na origem não só da proletarianização maciça do mundo laboral, como indiretamente também da comunidade de interesses

dos assalariados e do associativismo, de que estes se valeram para combater ou compensar os desequilíbrios sociais produzidos pelo livre funcionamento do mercado. Só a evolução dessas relações de trabalho, no sentido da desproletarianização, do reequilíbrio e da justiça social, poderão constituir o antídoto mais decisivo para o sindicalismo.

**Bibliog.:** BARRETO, José, “Os tipógrafos e o desportar da contratação colectiva em Portugal – I”, *Análise Social*, vol. xvii, n.º 66, 1981, pp. 253-291; *Id.*, *A Formação das Centrais Sindicais e do Sindicalismo Contemporâneo (1968-1990)*, 2 vols., Dissertação apresentada à prova de acesso à categoria de investigador auxiliar do Instituto de Ciências Sociais da Universidade de Lisboa, Lisboa, texto policopiado, 1991; BOURDIEU, Pierre, *Contre-Feux*, Paris, Liber, 1998; *Id.*, *Contre-Feux 2*, Paris, Liber, 2001; DUGUIT, Léon, *Le Droit Social, le Droit Individuel et la Transformation de l'État*, Paris, Félix Alcan, 1908; *Id.*, “Le syndicalisme”, *Revue Politique et Parlementaire*, jun. 1908, pp. 472-493; GARRELLO, J. *et al.*, *Cinq Questions sur les Syndicats*, Paris, PUF, 1990; HAYEK, Friedrich A., *The Constitution of Liberty*, Chicago, University of Chicago Press, 1960; MICHELS, Robert, *Sociologia del Partito Politico nella Democrazia Moderna*, Turim, Unione Tipografica Uditrice Torinese, 1912; PAIS, José Machado, “Sérgio Príncipe e a Confederação Patronal – história de um atentado”, in PINTO, A. Costa *et al.* (orgs.), *O Fascismo em Portugal*, Lisboa, A Regra do Jogo, 1982, pp. 287-315; PEREIRA, Miriam Halpern, *Do Estado Liberal ao Estado-Providência: Um Século em Portugal*, Bauru, Editora da Universidade do Sagrado Coração, 2012; SMITH, Paul, “New Labour and the common sense of neoliberalism: trade unionism, collective bargaining and worker’s rights”, *Industrial Relations Journal*, vol. 40, n.º 4, 2009, pp. 337-355; SOUSA, Manuel Joaquim de, *O Sindicalismo em Portugal. Esboço Histórico*, Lisboa, Comissão Escolar e Propaganda do Sindicato do Pessoal de Câmaras da Marinha Mercante Portuguesa, 1931; ULRICH, Rui Enes, *Legislação Operária Portuguesa*, Coimbra, França Amado, 1906.

JOSÉ BARRETO

## Antíssinismo

O relacionamento luso-chinês, iniciado em Malaca nos primórdios do séc. XVI e logo depois continuado na região do delta do rio das Pérolas, no sul do Império da China, revestiu-se, ao longo de quase cinco séculos, de mil afetos e fascínios, de incontáveis e viscerais mal-entendidos, de singulares incompreensões recíprocas, fruto sobretudo de idiosincrasias diversas, de lastros culturais diferentes, do mútuo desconhecimento do outro.

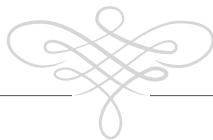
D. Manuel, logo em 1508, entregava a Diogo Lopes de Sequeira, que ia “a descobrir Malaca”, o chamado regimento de Almeirim, porque outorgado na vila ribatejana: “Em todas as terras em que chegardes perguntareis pelos Chins, e de que partes vêm, e de quão longe, e de quanto em quanto vêm a Malaca, ou aos lugares em que tratam, e as mercadorias que trazem e quantas naus deles vêm cada ano, e pelas feições de suas naus, e se tornam no ano em que vêm e se têm feitores ou cassas em Malaca, ou em outra alguma terra, e se são mercadores ricos, e se são homens fracos, se guerreiros, e se têm armas ou artilharia, e que vestidos trazem e se são grandes homens de corpos, e toda a outra informação deles, e se são cristãos, se gentios ou se é grande terra a sua, e se têm mais de hum rei entre eles, e se vivem entre eles mouros ou outra alguma outra gente que não viva na sua lei ou crença e, se não são cristãos em que creem ou a que adoram, e que costumes guardam, e para que parte se estende sua terra, e com quem confinam” (*Cartas de Afonso...*, 1903, 403-419).

O Portugal quinhentista questionava as coisas da China, tudo queria conhecer sobre o mundo chinês. Começando a dar corpo às vontades de D. Manuel I e às vastas possibilidades de bons negócios no Império da China, o mercador português Jorge Álvares, ido de Malaca, chegava em 1513 a bom porto na baía de Toumun (屯門), a Tamão das crónicas e escritos quinhentistas, depois território de Hong Kong; ia em busca de conhecer e, sobretudo, do trato, do comércio, da veniaga. Iniciava-se um prolongado e frutuoso relacionamento de quase cinco séculos entre Portugueses e Chineses, que em breve se estenderia ao estabelecimento de uns tantos expatriados lusitanos na península de Macau e depois a um longo, sinuoso e muitas vezes pontual relacionamento entre Portugal e a China, concretizado também na fixação de missionários em Pequim e em algumas províncias chinesas, e continuado pelo trabalho diplomático fruto das três grandes embaixadas portuguesas ao Império do Meio, nos sécs. XVII e XVIII.

Entre 1512 e 1515, em Malaca, o boticário Tomé Pires (1465?-1540?) escrevia a sua *Suma Oriental*, no dizer de Armando Cortesão “a mais importante e completa descrição do Oriente produzida na primeira metade do século XVI” (CORTESÃO, 1978, 3), já com rigorosas referências ao mundo chinês. Logo em 1516, Tomé Pires seguiria para a China como embaixador português junto da corte imperial. Percalços de toda a ordem haveriam de conduzir à prisão da comitiva lusitana, à morte de alguns dos seus membros, ao longo sofrimento em cárceres chineses e ao desaparecimento do próprio Tomé Pires.

É nas chamadas *Cartas dos Cativos de Cantão* – os primeiros testemunhos presenciais sobre a China escritos por europeus após o *Livro de Marco Polo*, que





datam provavelmente de 1534 e 1536, saídas da pena de Cristóvão Vieira e Vasco Calvo, dois dos homens que acompanharam o embaixador Tomé Pires e foram condenados às fétidas prisões do império do Meio – que encontramos os relatos iniciais do que poderemos considerar antissinismo, a denúncia extrema e crítica de usos e costumes do mundo chinês, que, por norma, tratava mal os seus súbditos e condenava os estrangeiros a inenarráveis sofrimentos. Diz Cristóvão Vieira sobre os mandarins, a propósito do ofício de julgar e de mandar: “Nenhum julgador da China não faz verdade, porque não olha pelo bem da terra, senão por furtar porque não é natural dela e não sabe quando o hão de mudar para outra governança. Daqui vem não terem lianças nem préstimos donde governam, nem têm amor à gente; não fazem senão roubar, matar, açoiar, pôr tormentos ao povo. É o povo mais maltratado destes mandarins do que é o diabo no inferno” (VIEIRA e CALVO, 1992, 43).

As diferentes maneiras de executar um condenado à morte são também objeto de exemplar descrição: “A mais cruel é posto na cruz; ali lhe tiram três mil fatias estando vivo, e depois o abrem e tiram-lhe a fressura para os algozes comerem, e fazem todos em pedaços e dão-na aos cães que ali estão para isso. A segunda é cortar a cabeça e a sua natura cortada e metida na boca, e o corpo feito em sete pedaços” (*Id., Ibid.*, 44-45).

Antissinismo, mas também o comprovar de práticas de morte existentes no velho império, mas que não poderiam ser generalizadas a toda a China quinhentista.

Nestes primeiros textos, surgem igualmente referências à fragilidade bélica dos Chineses e à possibilidade de conquista. Vasco Calvo diz que “nesta gente [da China] não há nenhuma defesa; como ou-

virem rugir uma bombarda hão de se ir pôr nos outeiros e olhar o que querem fazer os portugueses” (*Id., Ibid.*, 94). Tão débil seria o poder militar sínico, que Vasco Calvo chega a antever a conquista da ilha de Hainan (海南) situada em frente ao Vietname: “Estas ilhas e cidades não têm, senhor, nenhuma maneira de socorro, fazendo-se uma fortaleza na principal cidade com quinhentos homens estantes nela, e com muita fustalha que corra o braço de mar, com outros quinhentos homens, ficam submetidas a obedecerem a el-rei nosso senhor” (*Id., Ibid.*).

Por volta de 1540, os Portugueses eram acusados, em monografias locais chinesas e, depois, na própria *Crónica da Dinastia Ming*, de raptar crianças de tenra idade e de as comer cozidas ou assadas. O cronista João de Barros (1496-1570), muito bem informado sobre as coisas da China, que nos deixou, na *Terceira Década da Ásia*, escrita por volta de 1550, páginas exemplares de rigoroso entendimento do mundo chinês, refere-se ao assunto: “Diziam que nós comprávamos moços e moças furtadas, filhos de pessoas honradas, e que os comíamos assados, as quais cousas eles criam ser assim, porque de ser de gente que nunca tiveram notícia e éramos terror e medo a todo aquele Oriente. Não era muito de crer-se que fazíamos estas cousas, porque outro tanto cremos nós deles, e de outras nações tão remotas, e de que temos pouco notícia” (BARROS, 1946, 306).

Os Portugueses, bárbaros, barbudos, malcheirosos, assavam leitões e cabritos em espetos improvisados junto às praias, em baías e enseadas onde ancoravam as suas naus. Comiam com as mãos, entre gritos de alegria e satisfação. Os Chineses receavam aproximar-se de tão “detestável gente”. À distância, para um vulgar Chinês, um leitão a rodar num espeto não corresponderia a um porco pequenino,

mas por certo a uma criança de tenra idade raptada por estas execráveis criaturas vindas dos confins dos mares do Ocidente. E será de notar que, embora raro, o canibalismo existia na China, há muitos séculos.

De João de Barros acrescento uma frase lapidar: “Os chins dizem que eles têm dois olhos de entendimento acerca de todas as coisas, nós, os da Europa, depois de nos comunicarem, temos um olho, e todas as outras nações são cegas” (*Id.*, *Ibid.*, 93).

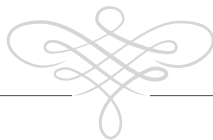
Definitivamente instalados em Macau, a partir de 1553-1556, os Portugueses souberam, durante mais de quatro séculos, dar a entender a Portugal e ao mundo que a cidade de Macau lhes havia sido doada pelo Imperador da China como recompensa pelo auxílio prestado na luta contra os piratas, capitaneados por um tal Chang Tsi-lao. Houve de facto combates entre Portugueses e piratas chineses, com benefícios pontuais para as gentes da província de Guangdong (广东) e para os lusitanos, mas os Chineses sempre os consideraram como fazendo igualmente parte da grande mancha dos *wokou* (倭寇), a complexa pirataria, sobretudo japonesa, mas também chinesa e portuguesa, que infestou as costas do sul da China no séc. XVI. Ainda em 1947, Oliveira Salazar pedia insistentemente que fossem descobertas nos nossos arquivos as lendárias “chapas sínicas” que, pensava-se, atestavam a concessão pelo Imperador da China do território de Macau. António da Silva Rego (1905-1986) procurou nas bibliotecas e nos arquivos, mas nada encontrou: as famosas chapas sínicas, o édito imperial que nos concederia a posse de Macau, não existiam (ABREU, 2004, 64). Bem diferente, mais correto e mais próximo da verdade foi o entendimento chinês da natureza da cidade de Macau, terra chinesa no sul da província



Frontispício de *Da Asia, Decada Primeira*, de João de Barros (1496-1570).

de Guangdong, lugar de abertura do Império para o mar, onde alguns Portugueses e mais uns tantos estrangeiros, devidamente controlados, pagavam elevados impostos pelo comércio marítimo e podiam permanecer, para bem das finanças do Império e para bem de todos.

Este diferente entendimento sobre a real natureza do território de Macau tem levado a multisseculares equívocos. A população chinesa de Macau, bem mais numerosa do que a portuguesa e macaense, foi no passado frequentemente olhada de soslaio, com um certo sentimento de superioridade por parte dos “reinóis”, os Portugueses nascidos no reino, e dos “filhos da terra”, os macaenses, resultado do cruzamento étnico de sangue português com sangue chinês, javanês e até indiano. Os macaenses assumiram-se ao longo dos séculos, quase sempre, como



gente informada, laboriosa, orgulhosa da sua pequena cidade e da ligação com Portugal. O que não acontecia com muita da população chinesa que nascera para além das Portas do Cerco, com um nível cultural baixo, que considerava a China como a pátria mãe e Macau apenas como um bom lugar para se lutar por uma vida melhor. A própria divisão dos espaços da Macau tradicional, com a “cidade cristã”, habitada por Portugueses e macaenses, e logo depois a “cidade chinesa”, mostra, para além da segregação e das divisões linguísticas, como não se favorecia, salvo umas mãos cheias de honrosas exceções, um conhecimento mútuo, profícuo, criativo, multiétnico.

No séc. XVII, com a fixação de missionários, sobretudo Jesuítas, na China e na corte de Pequim, as cartas e as obras literárias de maior fôlego sobre o mundo chinês começaram a aparecer. O padre jesuíta Álvaro Semedo (1585-1658), natural de Niza, escreveu uma interessantíssima *Relação da Grande Monarquia da China*; o P.<sup>o</sup> António de Gouveia (1592-1677), originário de Gouveia, elaborou a sua *Ásia Extrema*, um repositório de vastas informações sobre a missionação e o mundo chinês; o também jesuíta Gabriel de Magalhães (1609-1677), nascido em Pedrógão Grande, redigiu a *Nova Relação da China*. Obras fundamentais, mas que, tal como os muitos capítulos dedicados à China na *Peregrinação* de Fernão Mendes Pinto – só publicada em 1614 –, podem ser lidos como textos onde transparece muito mais a sinofilia, o entusiasmo e exaltação positiva por tudo o que diz respeito à China, do que a sinofobia ou o antissinismo.

Em 1667, Portugal envia a sua segunda embaixada à corte de Pequim. Possuímos a *Relação da Jornada*, escrita pelo padre Francisco Pimentel, e, se é uma quase constante da prosa do Jesuíta a

admiração e o pasmo face a tudo o que os Portugueses encontraram no mundo chinês, também são curiosas e exemplares algumas opiniões e descrições. Diz o padre Pimentel: “Têm muitas grandezas no Império e cidades mas as casas parecem currais; são muito ricos, mas há entre eles infinitos pobres que não têm outra cousa de seu mais que a pobreza; são muito limpos mas os pratos que serviam nos três dias, em três banquetes, nunca se lavavam” (PIMENTEL, 1942, 24).

O Jesuíta acrescenta um comentário e a narração de uma situação deveras original, como seja a surpresa da corte chinesa diante dos negros – que faziam parte da comitiva portuguesa –, observados pela primeira vez na corte de Pequim: “São estes Tártaros [os manchus] tão feios, tão enormemente gordos e de feições tão grosseiras que entre eles bem podiam os nossos correr por gentis-homens. [...] Também aqui os nossos cafres [os negros] representaram sua figura, porque o imperador [Kangxi (康熙)], o soberano, com apenas 16 anos] os fez chegar junto de si, mandou-lhes que abrissem a boca e mostrassem os dentes: perguntou que comiam, que tudo o que comiam os homens comiam muito bem, e bebiam muito melhor, mandou logo dois mandarins que fossem lavar os cafres em um ombro porque suspeitou que aquela cor preta era postiça. Deram fundamento a esta suspeita, dois médicos que vieram curar ao Senhor Embaixador, os quais curaram tão bem em nossa casa a um moço natural de Baçaim que este, com a doença, ainda que não se fez branco contudo ficou menos preto e um tanto pálido; porque os naturais da Índia não são tão negros e escuros como os de Moçambique, logo foram dizer ao imperador que aquele negro parecia que, com a doença se ia fazendo branco, e por conseguinte que aquela cor negra não era

natural; daqui nasceu a curiosidade de os mandar lavar” (*Id., Ibid.*, 23-24).

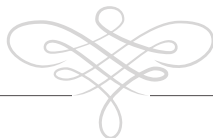
Da embaixada de D. João V ao Imperador Yongzheng (雍正), com o embaixador Alexandre Metelo de Sousa e Menezes, que se estendeu pelos anos de 1725 a 1728, possuímos uma *Abreviada Relação* da pena do P.<sup>c</sup> Francisco Xavier da Rua. O antissinismo também quase não surge, mas existe uma preocupação constante na descrição dos contactos com as autoridades chinesas desde a chegada do embaixador português a Macau, em junho de 1726. Os poderes sínicos queriam considerar esta embaixada como vinda de um reino tributário que se deslocava ao Império do Meio para prestar tributo e render vassalagem ao Imperador chinês, soberano do mundo, pelo que as negociações, em Macau e em Cantão, foram complicadas. Alexandre Metelo queria tratar o Imperador chinês como um monarca semelhante ao seu Rei de Portugal, e não era esse o entendimento que os mandarin tinham das embaixadas estrangeiras, e do mundo. A comitiva portuguesa parece ter acabado por ser recebida na corte chinesa sem o ultrajante estigma de D. João V ser considerado um humilde vassalo do Imperador Yongzheng.

A última grande embaixada portuguesa à China, em 1752-1753, é a de Francisco de Assis Pacheco de Sampaio, embaixador do Rei D. José ao Imperador Qianglong. Na narrativa da viagem, do Jesuíta francês Jean Neuvialle, e nos próprios textos e cartas do embaixador Pacheco de Sampaio, é sempre exaltada a magnificência do Império e a faustosa receção que tiveram por parte do Imperador Qianlong (乾隆), um dos mais majestosos e brilhantes monarcas da longa história da China. No entanto, dois anos antes da partida desta embaixada, Fr. Hilário de Santa Rosa (1693-1764), bispo franciscano de Macau, regressava a Portugal e apresentava ao Rei D. José um

original “Plano para a conquista da China”, que é um espantoso repositório de impossíveis soluções. Face às constantes prepotências dos mandarins chineses em Macau, Fr. Hilário já havia escrito em 1749: “Não há para nós dia sem susto, nem noite em que prudentemente não receemos muito não amanhecer”. Agora sugere: “Mandar V. Majestade uma armada bem equipada e provida de boa gente militar, e armas com todos os apetrechos da guerra, a qual chegando a Macau procure logo ocupar toda a ilha de Ansão [...] e invadir e tomar a cidade de Cantão, porto principal da China para o comércio da Europa”. E continua: “Deste novo estado se poderá ir por mar e invadir, se for necessário, as principais províncias da China, como são Fujian, Nanquim e Pechili [onde se situa Pequim], porque ficam junto ao mar. E os chinas, que têm tanto de soberbos como de fracos, gente sem ânimo e sem valor, atemorizados do nosso poder, facilmente se determinarão a conservar a paz durável connosco” (AHU, Macau, cx. 5, doc. 31).

Na verdade, Portugal não possuía capacidade militar para invadir qualquer parte do território chinês e fazer exigências aos “temerosos” poderes chineses. O próprio procurador da Coroa comentou e escreveu na margem do documento: “Os meios de violência e poder não são consideráveis em um país em que não temos mais que uma povoação, por empréstimo” (*Ibid.*). A cidadezinha emprestada era Macau.

Nos sécs. XVII e XVIII, os missionários portugueses na corte de Pequim auto-intitulavam-se “grandes mandarins” e, na correspondência enviada para a Europa, assumiam-se frequentemente como “presidentes do Tribunal das Matemáticas”, quando, na realidade, eram simples inspetores ou diretores do *Qin Tian Jian* (欽天監), o departamento imperial de astronomia, a funcionar no *Guan Xiang*



*Tai* (观象台), o velho Observatório de Pequim. Lisboa tinha ideias erradas sobre o labor e a importância dos seus missionários na China. Um exemplo: o Franciscano D. Fr. Alexandre de Gouveia (1751-1808), bispo de Pequim, partiu em 1783 para a sua Diocese com rigorosas instruções da corte portuguesa sobre o que devia fazer, como atuar junto dos poderosos da corte e do próprio Imperador Qianlong. Solicitava-se, entre muitas outras exigências, que Pequim reconhecesse a soberania lusitana sobre Macau e concedesse aos Portugueses os “privilégios, isenções e liberdades” (*Instrução...*, 1988, 10) supostamente concedidos no passado. Em 23 anos de presença em Pequim, até à sua morte, em 1808, não é conhecida nenhuma conversa de D. Fr. Alexandre de Gouveia com o Imperador Qianlong, que soberbamente o ignorou; e, ao contrário do que se pensava em Lisboa e em Macau, o bispo jamais pôde defender, junto da corte chinesa, os interesses de Portugueses e macaenses em Macau. Em carta a Martinho de Mello e Castro, secretário de Estado da Marinha e do Ultramar, em maio de 1785, o próprio bispo explica porquê: “1.º Na falta de carácter público de que eu era destituído para falar com os Ministros do Imperio. 2.º Nas leis da China as quais proibem q. estrangeiro algum residente no Império se intrometa em negócios q. não lhe sejam pessoais. 3.º No perigo q. correria a cidade de Macau se os mandarins de Cantão, perguntados pelo Imperador, não respondessem segundo as minhas representações”. E D. Frei Alexandre de Gouveia acrescenta: “Em Lisboa, em Goa nada, absolutamente nada se sabe da China. O mesmo Macau ignora o sistema deste Império” (AHU, Macau, cx. 17, doc. 46).

No Portugal do séc. XVIII, muito pouco se conhecia sobre o Império do Meio; não existiam praticamente chineses a vi-

ver em Portugal, as vagas de emigração oriundas da China só chegariam à Europa no séc. XX e, ao contrário de Inglaterra ou de França, regista-se uma fixação reduzida de chineses em Portugal. Os Portugueses em geral associariam os Chineses a uns exóticos personagens de rabiço e olhos em bico, com hábitos estranhos, que usavam uma língua de trapos e eram infatigáveis comedores de arroz.

No séc. XIX, o Império do Meio entrou num longo e penoso processo de degenerescência social e atraso. Ao contrário do Japão, que se modernizara e avançava rumo ao futuro, a China, no dizer de Venceslau de Morais, citado por Camilo Pessanha, era “o escárnio do mundo, na misérrima condição da sua plebe e na opulenta infâmia dos seus nobres, desprestigiada e indefesa à cobiça das gentes, aos homens loiros da Europa que não tardariam a vir espezinhá-la” (PESSANHA, 1944, 21).

Eça de Queirós, na sua obra, faz várias referências à China. Só em *Os Maias*, a China surge por cinco vezes, uma delas numa citação lapidar: “Os anos vão passando e com o passar dos anos, a não ser a China, na terra tudo passa” (QUEIRÓS, 2000, 236). Na sua novela *O Mandarim*, Teodoro, amanuense do Ministério do Reino, mata à distância um velho mandarim rico, fica-lhe com a fortuna e depois, arrependido, viaja para China a fim de, sem sucesso, devolver o dinheiro à família do defunto. Nestas páginas, não propriamente antissínicas, impera a ironia queirosiana. Numa das *Cartas de Paris*, escrita em 1894 para o jornal brasileiro *Gazeta de Notícias*, Eça de Queirós desenvolve uma série de ideias sobre a China e os Chineses. Diz: “A China é um povo de quatrocentos milhões de homens [...] de uma actividade formigueira, de uma persistência de propósitos e tenacidade só comparável à dos

bulldogues, de uma sobriedade quase ascética e com inacreditável capacidade de aturar e de sofrer. Os europeus que habitam e visitam a China acrescentam que eles são, além disso, muito falsos, muito mentirosos, muito covardes, muito larápios e muito sujos. Mas estes europeus, verdadeiramente, da China só conhecem a orla marítima, os portos abertos ao comércio europeu, as ‘concessões’, Hong Kong e Xangai” (*Id.*, s.d., 202).

Camilo Pessanha chegou a Macau em 1894 e lá morreu em 1926. Da China só conheceu Hong Kong e Cantão, e era vasto o seu desencanto e o seu desamor pelos Chineses, pese embora alguma admiração pela cultura e a arte do Império do Meio. Em 1912, escreveu o prefácio ao livro *Esboço Crítico da Civilização Chinesa*, de J. Moraes Palha, médico em Macau. A obra vale sobretudo pela acuidade e exuberância da extensa introdução de Pessanha, na qual o poeta extravasa o seu antissinismo e nos dá uns tantos retratos dos Chineses, em negativo: “Milionários ou indigentes, letrados ou analfabetos, poderosos ou oprimidos, todos os chinas se parecem nos processos paradoxais da sua inteligência e na desproporção entre a sua sensibilidade estética e a sua afectividade moral, como se parecem no aspecto dois grãos da mesma qualidade de arroz. Todos têm a mesma indiferença sem entranhas pelo sofrimento alheio, todos praticam o *squeeze*, todos acreditam com igual cegueira nas influências misteriosas e absurdas do *fong-soi*, todos atraíam a palavra empenhada recorrendo aos mesmos sofismas grosseiros, expostos com o mesmo impassível ar de seriedade, todos são capazes de *perder a cara* pelos mesmos motivos fúteis e de tornar a *ganhar a cara* por via das mesmas invenções estapafúrdias” (PESSANHA, 1944, 21).

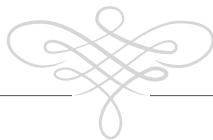
No séc. xx, os Portugueses, para além das vivências desdobradas pelos múltiplos

quotidianos de Macau, recomeçaram a entrar mais por dentro da China. Existe uma embaixada residente em Pequim desde 1905, encerrada em 1949, reaberta em 1979, embora os testemunhos sobre a China sejam escassos e nem sempre rigorosos.

Na sociedade portuguesa, nos anos 40 e 50 do séc. xx, encontramos a imagem do humilde Chinês que vendia gravatas pelas ruas do centro de Lisboa e do Porto expostas numa banqueta portátil, a bom preço, deixando a impressão de uns desditosos filhos da estranhíssima e longínqua terra do dragão. Eram homens baixos – quase todos provenientes do sul do velho Império, por isso de estatura mais baixa –, sorridentes e afáveis, mas considerados frequentemente pelo vulgar cidadão português como uma espécie de raça inferior.

Nos finais do séc. xx e princípios do séc. xxi, 20 a 30.000 naturais da República Popular da China fixaram-se em Portugal; outros tantos por aqui terão passado. Oriundos quase todos da província de Zhejiang – a região abaixo de Xangai, que tradicionalmente mais facilita a emigração de gente da China para o estrangeiro –, dedicaram-se em geral aos negócios, abrindo restaurantes e lojas que vendem todo o género de produtos. Por esta altura, a percepção que os Portugueses tinham destes Chineses era, em geral, de aceitação e simpatia, embora com laivos de antissinismo: estes comerciantes eram acusados de não pagarem impostos e de falsificarem os produtos que vendiam a preços baixos, concorrendo deslealmente com o pequeno comércio português. Exemplo de um antissinismo primário seria o mito que corria de que – dado que não se viam funerais de Chineses – os seus cadáveres eram retalhados e a carne utilizada nos pratos elaborados nos restaurantes.





**Bibliog.: manuscrita:** Arquivo Histórico Ultramarino, Macau, cx. 17, doc. 46, *Carta de Martinho de Melo e Castro*; *Ibid.*, Macau, cx. 5, doc. 31, *Plano para a Conquista da China*; **impresa:** ABREU, António Graça de, “Macau, o arrábido mafrense frei Hilário de Santa Rosa e o seu fantástico plano para a conquista da China”, *Boletim Cultural da Câmara Municipal de Mafra*’92, 1993, pp. 202-204; *Id.*, *D. Frei Alexandre de Gouveia, Bispo de Pequim*, Lisboa, Universidade Católica, 2004; *Id.*, *Toda a China*, Lisboa, Guerra e Paz, 2013; BARRETO, Luís Filipe, *Macau: Poder e Saber*, Lisboa, Presença, 2006; BARROS, João de, *Ásia. Terceira Década*, Lisboa, Agência Geral das Colónias, 1946; BRASÃO, Eduardo, *Apontamentos para a História das Relações Diplomáticas de Portugal com a China*, Lisboa, Agência Geral das Colónias, 1949; *Cartas de Afonso de Albuquerque*, t. II, Lisboa, Academia das Ciências de Lisboa, 1848; *Cartas de Afonso de Albuquerque*, Lisboa, Academia das Ciências de Lisboa, 1903; CORTE-SÃO, Armando (ed. lit.), *A Suma Oriental de Tomé Pires*, Coimbra, Universidade de Coimbra, 1978; GOUVEIA, António de, *Ásia Extrema*, 3 vols., Lisboa, Fundação Oriente, 1995-2005; *Instrução para o Bispo de Pequim*, Macau, Instituto Cultural de Macau, 1988; LOUREIRO, Rui Manuel, *Fidalgos, Missionários e Mandarins – Portugal e a China no Século XVI*, Lisboa, Fundação Oriente, 2000; MAGALHÃES, Gabriel de, *Nova Relação da China*, Macau, Fundação Macau, 1997; PESSANHA, Camilo, *China, Estudos e Traduções*, Lisboa, Agência Geral das Colónias, 1944; PIMENTEL, Francisco, *Breve Relação da Jornada Que Fez à Corte de Pekim o Senhor Embaixador Manoel de Saldanha, Embaixador Extraordinário del Rey de Portugal ao Imperador da China e Tartária (1667-1670)*, Macau, Imprensa Nacional de Macau, 1942; QUEIRÓS, Eça de, *Cartas de Paris*, Lisboa, Livros do Brasil, s.d.; *Id.*, *Os Maias*, Lisboa, Biblioteca Visão, 2000; SANTARÉM, Visconde de, *Memória sobre o Estabelecimento de Macau*, Lisboa, Imprensa Nacional, 1879; SEMEDO, Álvaro, *Relação da Grande Monarquia da China*, Macau, Notícias de Macau, 1956; VIEIRA, Cristóvão, e CALVO, Vasco, *Cartas dos Cativos de Cantão*, Macau, Instituto Cultural de Macau, 1992.

ANTÓNIO GRAÇA DE ABREU

## Antissoarismo

Mário Soares é uma figura incontornável no panorama político português do séc. XX. Sem de modo algum querer fazer uma biografia completa, apontamos alguns marcos importantes da vida deste político.

Nasceu em Lisboa em 1924 e foi um dos resistentes ao Estado Novo. Foi preso mais de uma dezena de vezes e deportado para São Tomé e Príncipe em 1968. Chegou a Lisboa a 28 de abril de 1974 vindo do exílio de Paris. A 30 de abril, desfilou lado a lado com Álvaro Cunhal, líder do Partido Comunista Português (PCP), mas as suas posições políticas acabariam por afastá-los e colocá-los em lados diferentes da barricada durante o período do Processo Revolucionário em Curso, e Mário Soares conseguirá para o Partido Socialista (PS), de que tinha sido cofundador em 1973, uma vitória crucial para as eleições da Assembleia Constituinte de 1975. Foi primeiro-ministro em três Governos constitucionais (I, II e IX) tendo sido o subscritor da adesão de Portugal à Comunidade Económica Europeia (CEE) em 12 de julho de 1985. Eleito por duas vezes consecutivas Presidente da República foi, na primeira vez, em março de 1986, o primeiro civil a sê-lo por sufrágio direto e universal. Foi ainda deputado ao Parlamento Europeu (1994-2004) e candidato a presidente desse órgão, tendo perdido a eleição para Nicole Fontaine. Em 2013, foi eleito personalidade do ano pela imprensa estrangeira radicada em Portugal.

Não obstante as inúmeras condecorações em Portugal e no estrangeiro, e uma vastíssima obra escrita, entre livros e



Capa de *Contos Proibidos* (1996), de Rui Mateus.

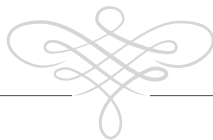
artigos, Mário Soares nunca foi uma figura consensual, apesar de obter nas urnas importantes vitórias com resultados significativos. O antissoarismo poderá considerar-se sob dois aspetos: como oposição à figura e ao legado político de Mário Soares e como corrente política dentro do PS.

Mas podemos descobrir as raízes do antissoarismo em passados mais distantes e ainda durante o Estado Novo. De realçar o episódio que colocou a circular a notícia de que Mário Soares tinha, numa manifestação em Londres e aquando de uma visita a este país do presidente do Conselho de Ministros do Governo português, Marcelo Caetano, pisado a bandeira portuguesa. Desmentida e reafirmada muitas vezes, esta notícia ou boato foi outras tantas vezes utilizada em apaixonadas discussões entre os pró-soaristas e os antissoaristas.

É quase unânime na sociedade portuguesa, por apoiantes e detratores, o papel desempenhado por Mário Soares nos

acontecimentos de 1975 em Portugal, em que se opôs veementemente ao rumo que a revolução portuguesa estaria a levar. O chamado verão quente de 1975 resultou da tensão crescente entre grupos de esquerda e direita, durante os IV e V Governos provisórios, chefiados por Vasco Gonçalves, mas compostos por elementos do PS, PSD, PCP, entre outros, e que teve como catalisador o caso do jornal *República*. Com a mobilização de diversas manifestações e o alinhamento, por um lado e pelo outro, das chefias militares, o ambiente político endureceu, enquanto a Assembleia Legislativa trabalhava para a elaboração de uma nova Constituição. Marcante foi então a posição do PS de Mário Soares, que convocou dois comícios, um no Porto (Antas) e outro em Lisboa (Alameda-Fonte Luminosa) nos dias 18 e 19 de julho, que se tornam manifestações gigantescas contra o chefe do Governo provisório, que se demitirá em agosto; Vasco Gonçalves ainda voltará, à frente do V Governo, mas a sua liderança durou pouco mais de um mês. O poder tinha mudado e, a partir dessa data, esteve, alternadamente ou em conjunto, nas mãos do PS e do PSD.

Se estes acontecimentos granjearam a Mário Soares alguma simpatia à direita e ao centro do espectro político português, nem mesmo isso foi capaz de amenizar a animosidade que os chamados retornados (Portugueses brancos, por vezes de segunda geração, que abandonaram as colónias africanas na sequência das respetivas independências, retornando à então metrópole) lhe devotavam, responsabilizando-o pela descolonização que diziam ter sido mal realizada, não respeitando os interesses de Portugal e deixando zonas, outrora prósperas, como autênticas zonas de guerra. Este regresso de mais de meio milhão de pessoas, sobretudo provenientes de Angola e Moçambique, e que chegaram em condições precárias, teve um enorme



impacto na vida social, política e económica do país. Foram organizados pelo Estado diversos esquemas de ajuda à integração, que é considerada internacionalmente um caso de sucesso. No entanto, a responsabilização de alguns políticos portugueses pelo sucedido, nomeadamente Mário Soares, cultivou nestes Portugueses uma animosidade que se prolongou por várias gerações, e que se tornou uma das principais fontes de antissoarismo.

Dentro do PS também podemos descortinar um antissoarismo, que se enraíza na disputa pela sucessão de Mário Soares na presidência do partido quando ainda é Presidente da República: apesar de afastado das lides partidárias, é acusado de querer influenciar a vida interna do seu partido. Aliás, a acusação de querer ser o “patrono e condutor” do PS é a mais recorrente entre os antissoaristas do próprio partido. Convém, no entanto, notar que o antissoarismo nunca foi declarado como corrente dentro do PS onde poucos assumirão publicamente qualquer hostilidade contra o fundador do partido.

O livro *Contos Proibidos. Memórias de Um PS Desconhecido*, de Rui Mateus (um dos fundadores do PS, deputado e ligado ao chamado caso do faxe de Macau, entretanto retirado da vida pública e a residir no estrangeiro), é considerado pelos antissoaristas uma espécie de bíblia antissoares. Existe mesmo uma suspeita de que o livro foi impedido de ser republicado, depois de ter esgotado no primeiro dia da sua edição pela Dom Quixote (caso único nas edições em Portugal), por pressões soaristas. O livro circula na Internet e é muito apreciado por alguns antissoaristas mais convictos.

Como é atrás referido, podemos então distinguir dois tipos de antissoarismo, embora podendo receber contribuições um do outro. Um, enraizado numa certa direita portuguesa, mais radical, que sempre viu em Mário Soares o responsável, por

um lado, pela consolidação da Revolução de 25 de abril, com a qual não concordaram, e, por outro, pela descolonização, que interferiu diretamente, no caso dos retornados, na sua vida pessoal. Um outro tipo de antissoarismo advém das lutas internas do PS português, em que Mário Soares encabeçaria, nunca assumidamente, uma determinada corrente em desfavor de outras. Para terminar, referimos um antissoarismo alternativo e menos evidente, da parte de uma esquerda mais extremista, que viu em Mário Soares o principal impedimento à concretização de um ideal revolucionário que se poderia ter implantado em Portugal em 1975.

O antissoarismo é assim um fenómeno de rejeição de uma figura de personalidade muito vincada, que, suscitando muitas paixões, atravessou indelevelmente a vida política portuguesa na segunda metade do séc. xx.

**Bibliog.: impressa:** BRITO, José Maria Brandão, *Do Marcelismo ao fim do Império*, 3 vols., Lisboa, Notícias, 1999; CASTAÑO, David, *Mário Soares e a Revolução*, Lisboa, Dom Quixote, 2013; DACOSTA, Fernando, *O Botequim da Liberdade*, Lisboa, Casa das Letras, 2013; MATEUS, Rui, *Contos Proibidos. Memórias de Um PS Desconhecido*, Lisboa, Dom Quixote, 1996; RAMOS, Rui (coord.), *História de Portugal*, Lisboa, A Esfera dos Livros, 2009; SOARES, Mário, *Um Mundo Inquietante*, Lisboa, Temas e Debates, 2003; *Id.*, *Um Político Assume-se. Ensaio Autobiográfico, Político e Ideológico*, Lisboa, Temas e Debates, 2011; VIEIRA, Joaquim, *Mário Soares. Uma Vida*, Lisboa, A Esfera dos Livros, 2013; YASTRZHEMBSKIY, Sergei, *Mário Soares e a Democracia Portuguesa Vistos da Rússia*, Lisboa, Temas e Debates, 2008; **digital:** GUARDIOLA, Nicole, “La ‘guerra’ por la sucesión de Mario Soares divide a los socialistas portugueses”, *El País*, 4 abr. 1986: [http://elpais.com/diario/1986/04/04/internacional/512949618\\_850215.html](http://elpais.com/diario/1986/04/04/internacional/512949618_850215.html) (acedido a 7 out. 2017).

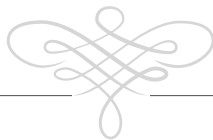
FERNANDO MENDONÇA COSTA

## Antísofismo

A acusação dirigida a alguém de ser sofista e de recorrer a sofismas para fraudulentamente enganar os outros atravessa a cultura portuguesa. A representação que Platão fez dos diálogos de Sócrates com os sofistas (Górgias, Hípias, Pródico, Protágoras, Trasímaco, etc.) formou a percepção que a posteridade teve dos mestres e professores que ensinavam as elites da Grécia Antiga. De modo justo ou injusto, o sofista passou a ser a pessoa que tem a intenção de, com jogos de linguagem e argumentação falaciosa, parecer mais sábia do que realmente é ou de enganar o seu interlocutor. Aristóteles, no tratado do *Organon* intitulado *Refutações Sofísticas*, que alguns especialistas consideram o nono livro dos *Tópicos* (entre 360 e 340 a. C., dependendo dos estudiosos), define a sofística como algo que se parece com a sabedoria, mas que de facto não é (165a20). Se, para Aristóteles, a discussão recorre a quatro géneros de argumentos (didáticos, dialéticos, críticos e erísticos), a argumentação sofística procura subverter o modo correto de utilizar estes géneros; para isso, a argumentação sofística recorre à refutação, à falsidade, ao paradoxo, à incorreção e faz parecer que o interlocutor está a falar de modo vão, obrigando-o a dizer muitas vezes a mesma coisa (165b10). As interpretações platónica e aristotélica inserem-se numa polémica cultural e filosófica que marcou a história da Europa. Muitos tratados de lógica, de oratória e de retórica que lhes são posteriores tomaram-nas como ponto de referência (e.g., Quintiliano, *Institu-*

*tio Oratoria*, XI, 3). Diversos estudiosos contemporâneos procuram demonstrar que o movimento sofístico contribuiu de modo importante para a história ocidental da educação e da cultura, mas o ponto de vista platónico-aristotélico foi influente e continua a sê-lo. O trabalho erudito de recolha dos fragmentos dos sofistas e dos testemunhos antigos a seu respeito, bem como a sua tradução para línguas modernas, têm contribuído para enriquecer a perspetiva que, durante muitos séculos, se teve desses vultos da cultura grega (vejam-se, e.g., os trabalhos de Solana Dueso, Sprague, Untersteiner). Os críticos portugueses de Platão e de Aristóteles recorreram, com ênfases diferentes, à questão sofística; no caso do antiplatonismo português, as referências são marginais (↗Anti-platonismo); no caso do antiaristotelismo, as acusações de o próprio Aristóteles ser um autor de livros sofísticos são frequentes (↗Antiaristotelismo).

Encontram-se exemplos antigos da utilização de conceitos próximos ao de sofisma nas letras portuguesas. O autor do *Horto do Esposo*, da primeira metade do séc. xv, refere-se à sofistaria, com o significado de dialética, e à sofisma, com o de subtileza. Gomes Eanes de Zurara, na *Crónica da Tomada de Ceuta*, terminada em 1450, alude às gentes da cidade que “mouiam amtre ssy grandes perfias sofismando cada huu a fim daquela embaxada” (ZURARA, 1915, 55). Num poema do *Cancioneiro Geral de Garcia de Resende*, de 1516, de Álvaro de Brito Pestana, recomenda-se que “alympemos brasfemar, // alympemos negrygençyas // & sefismas //de falso pronosticar, // & mouriscas gyomançyas, // seytas, çysmas” (RESENDE, 2006, 308). Até mesmo o bardo Camões, na redondilha “Sôbolos rios que vão”, se refere aos afetos que cativam o coração como “Sofistas que me



ensinaram // Maus caminhos por direitos” (RODRIGUES e VIEIRA, 1932, 47). No período da Restauração, também o autor da *Arte de Furtar* alude à racionalidade enganosa, quando descreve como a malícia procede, calando o que não lhe interessa, representando apenas o que satisfaz o seu intento e “paliando tudo com razões afetadas e sofísticas, até dar caça ao que pretende em favor da parte que lhe toca” (*Arte...*, 1744, 184). Cada um destes exemplos comporta uma crítica implícita ao uso do sofisma, mas também a convicção de que o engano deliberado e a aparência de sabedoria são factos da vida humana.

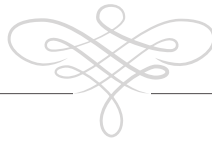
Os usos linguísticos do conjunto vocabular em torno do conceito de sofisma são preciosos para acompanhar a sua história na cultura portuguesa. É importante, contudo, isolar os pensadores que, de modo ostensivo, se pronunciaram contra modos de fazer cultura que seriam, do seu ponto de vista, sofísticos e desprovidos de valor. Momentos importantes da história da educação, da ciência, da cultura e da filosofia portuguesas foram marcados por acusações de recurso a sofismas. Há um movimento antissofista da cultura intelectual portuguesa, tendo a palavra sido dicionarizada em 1871 (VIEIRA, 1874, V, 591).

O conimbricense Sebastião do Couto comentou o tratado aristotélico *Refutações Sofísticas*. No prómio do seu comentário, começa por justificar o estudo dos argumentos sofísticos, assunto com o seu melindre, porque falar sobre as coisas erradas poderá influenciar outros a seguir por esse caminho. Contudo, Sebastião do Couto mostra por analogia que, para se conhecer os costumes, em ordem a aperfeiçoar a vontade, não só há necessidade de estudar as virtudes, as boas disposições e as leis, mas também os vícios. Esta é a razão para que Aristóteles

abordasse o silogismo sofístico, *i.e.*, “as argumentações falaciosas e vãs dos sofistas” (CARVALHO, 2010, 57).

As ciências estão irmanadas pela busca da verdade. A identificação de erros de pensamento, ou sofismas, é apanágio tradicional da história da lógica filosófica. No entanto, seria possível estudar a luta continuada contra os sofismas na advocacia, na magistratura e na medicina. *O Médico Político*, de Rodrigo de Castro, de 1614, dedica, aliás, um capítulo à comparação entre a jurisprudência e a medicina, e também adverte contra os falsos e os verdadeiros médicos. Do seu ponto de vista, o falso médico é destituído de uma cultura sólida, tem uma estulta presunção de erudição, tentando conseguir “a admiração da massa ignorante”, sobretudo “junto de mulheres crédulas” (CASTRO, 2011, 229). O comportamento verbal censurável e os muitos erros de ciência identificam-se facilmente na “conversa às vezes embrulhada, que pode cair para um lado ou outro” (*Id., Ibid.*, 230). A sabedoria do Dr. Rodrigo de Castro só é frágil quando pouca o papel do mau médico junto de quem acredita nele, não explicando por que razão, ao longo de tantos séculos, se continua a solicitar os serviços dos sofistas clínicos. A questão, especialmente delicada, manifesta-se também na história da medicina, porque qualquer século posterior a uma época que se seleccione terá uma medicina melhor do que a medicina do melhor dos médicos do passado. Com esta perspectiva histórica, pode acontecer que o clínico sofístico seja indistinguível do mais sábio dos clínicos (à luz de uma sabedoria futura). No contexto dos sofismas da argumentação e da lógica, perante uma verdade futura, qualquer verdade do passado parecerá uma manifestação de erro ou de incompletude. *O Perfeito Advogado*, uma obra de 1743 de Jerónimo da Silva Araújo, é outro



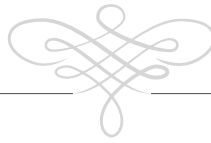


exemplo do debate sobre a utilização de sofismas em áreas profissionais. Silva Araújo, apesar de estar totalmente convencido de que “a mentira é geral e o próprio mundo uma oficina dela”, adverte os seus pares contra o recurso à mentira: “A mentira faz do homem um diabo, e a verdade, um semideus” (ARAÚJO, 1969, 99). Tentando conciliar a contradição entre um mundo em que reina a mentira e um ideal de jurista com estima pela verdade, Silva Araújo mostra que o advogado mentiroso irá de mentira em mentira até à sua perdição final (expulsão do tribunal, pecado, tormentos, etc.). Este esforço de conciliação é suscetível de generalização a outras áreas científicas. Pareceria evidente, num mundo mentiroso, treinar a inteligência do futuro advogado ou do futuro cidadão para dominar a arte da aparência da verdade. Contra esta evidência, Silva Araújo espanta-se com o elogio dos inimigos da verdade por parte de intelectuais notáveis, continuado ao longo de séculos (do Gláucon que, na *República* de Platão, defende a injustiça, até Erasmo, com a sua defesa da loucura, entre muitos exemplos que dá). Silva Araújo não tem um conceito agonístico da verdade que se pode alcançar num tribunal, tal como não o tem da verdade que é arrancada arduamente num combate contra os seus opositores em outras áreas da vida, ou da que procura conquistar-se nos processos de canonização, em que a missão do *promotor fidei*, popularmente conhecido como *advocatus diaboli*, era a de descobrir problemas na causa dos santos (desde 1587). Contribuindo para que os advogados disciplinem a natural tendência para o engano, *O Perfeito Advogado* recomenda-lhes que não sejam imoderados, imodestos, palavrosos, prolixos, vociferantes. Para dizê-lo de outro modo, a virtude da inteligência do advogado reside na brevidade da locução, na

moderação dos comportamentos e na nobreza do seu patrocínio a quem precisa dos seus ofícios.

A obra de Luís António Verney é um vasto programa intelectual para alcançar a clareza da expressão com respeito pela ética do discurso. A carta que escreveu ao marquês de Valença, em abril de 1748, expõe os objetivos principais do método do trabalho intelectual que procurava realizar e que recomendava aos outros: brevidade (eliminar as questões inúteis), discernimento (distinguir as razões naturais, humanas e divinas), método (sequência racional dos assuntos), ética (não iludir ninguém), modéstia (comentar com respeito os erros de outros autores) e colegialidade científica (referenciar os autores mais importantes de cada assunto). A conceção que Verney tinha da lógica era a de uma disciplina científica totalmente dedicada a, “em qualquer espaço e tempo, atingir a verdade” (CURADO, 2009, 32). Era esta também a compreensão que tinha da oratória e da responsabilidade ética de se tomar a palavra em público. No *Verdadeiro Método de Estudar* afirma, a este respeito, que “orar não é enganar; é sim introduzir no ânimo alguma verdade importante” (VERNEY, 1950, II, 143). O sofisma, ou paralogismo, é, neste contexto, o vício do discurso e do pensamento que pode ser evitado, um “engano coberto com aparência de verisimilitude”, que não chegará a causar danos (*Id.*, *Ibid.*, III, 39). Os seus *Seis Livros de Lógica para Uso dos Jovens Portugueses*, de 1769, denunciam as “ninharias e sofismas” dos aristotélicos, e até mesmo do matemático Euclides, de tal modo que, “por ele ter exposto tantos sofismas, é indigno da arte lógica” (*Id.*, 2010, 69). A censura aos escolásticos peripatéticos é baseada nas alegadas depravações que cometeram sistematicamente, considerando Verney as dificuldades que colocaram à liberdade





de filosofar: a dificuldade de não se terem ocupado do método para alcançar a verdade nem do critério para a identificar, a de terem abordado assuntos que não se compreendem e que não têm utilidade, a de terem usado termos que nada significam e, finalmente, a dificuldade de a sua lógica não ter o objetivo da verdade. Um aspeto especialmente importante da denúncia dos sofismas dos seus adversários ideológicos é a crítica menos datada que faz à linguagem. Atravessa o discurso de Verney a atenção aos vocábulos confusos e a aspiração a uma linguagem que possa rivalizar com a forma de pensar dos géometras, acreditando o expatriado português que estes dificilmente discutem entre si. A crítica aos filósofos de palavras ocas é complementada por uma recomendação: “O filósofo deve servir-se dos vocábulos em conformidade com o uso comum de falar” (*Id., Ibid.*, 229). Voltando-se para o seu próprio percurso educativo e intelectual, Verney confessa, pesaroso: “Também eu fui por vezes sofista e aprovado com louvor durante muito tempo sob a bandeira dos peripatéticos” (*Id., Ibid.*, 155). O capítulo “Extirpação do pedantismo filosófico”, do *De Re Logica*, resume o programa de Verney contra os sofismas derivados do mau método de pensar. O que se deve extirpar ou rejeitar é: o recurso aos argumentos de autoridade; os que se dedicam a subtilezas lógicas, sem prestarem atenção à essência do que se discute e, sobretudo, à sua utilidade; os que se dedicam a uma só disciplina científica, sem nada saberem das outras; o excesso de erudição e a vaidade na convicção de que podem esclarecer todos os assuntos; os que discorrem com voz forte sobre assuntos que não entendem; os que se dedicam a assuntos que alegadamente nunca poderão vir a ser compreendidos pela razão humana (*e.g.*, os poderes da mente, a união da mente e do corpo, a

configuração das partículas da matéria); os que têm gosto pela inovação como um fim em si mesmo, e que acabam por produzir hipóteses paradoxais; os que ajuízam levemente sobre os escritos dos outros; os que não reparam em que de facto não sabem nada; os que aparentam ser entendidos em todos os assuntos, tendo-se limitado a passar os olhos pelos índices dos livros, pelos catálogos das bibliotecas e pelos resumos das matérias; os que recusam as ciências em que não foram treinados; os que são incapazes de tolerar opiniões diferentes; e os que estão obcecados com as consequências futuras dos assuntos, por receio de se pronunciarem sobre a verdade presente desses assuntos e de afrontarem os autores de textos sobre os mesmos. A causa dos sofismas dos pedantes filosóficos reside “no gosto de ajuizar de modo perverso e [n]a carência de uma verdadeira filosofia” (*Id., Ibid.*, 615). Esta agenda intelectual é datada em alguns aspetos, mas é surpreendentemente contemporânea em muitos outros.

Fr. Manuel do Cenáculo, um dos expoentes das Luzes em Portugal, nas suas *Memórias Históricas do Ministério do Púlpito*, de 1776, recupera o espírito da reflexão que o P.<sup>o</sup> António Vieira já havia feito sobre a arte do pregador no *Sermão da Sexagésima*, pregado no penúltimo domingo antes do início da Quaresma de 1655, e da que Verney também já havia feito no seu exame da oratória de púlpito do *Verdadeiro Método de Estudar* (cartas v e vi). Numa obra destinada a formar o pregador e a identificar os vícios da pregação, Cenáculo ataca “a filosofia astuta” que cobre “debaixo de prestígios insubsistentes a índole da mentira” (CENÁCULO, 1776, 7). A crítica que faz à “filosofia antirreligiosa” destaca um aspeto que caracteriza todas as polémicas em que as acusações de sofisma são feitas: o problema

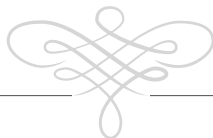


da vontade. O que está em causa na filosofia dos deístas, e que repugna ao erudito bispo de Beja, são as “vontades mal animadas e refratárias”, que fazem com que os frutos da razão desses autores estejam em desacordo com o sentido comum dos seres humanos (*Id., Ibid.*, 8). Cenáculo não entra em reflexões metalógicas, procurando explicar por que razão é possível que filosofias tão sofisticadas possam estar em desacordo com o pensamento habitual das sociedades, nem chama à colação outras formas normais de desacordo (*e.g.*, entre o conhecimento físico do mundo dos cientistas e a percepção do mundo das pessoas do povo, ou entre a arte dos boticários e farmacêuticos e o resto da humanidade, que não sabe nada de medicamentos). A questão, do seu ponto de vista, reside na má vontade que orienta os filósofos que não aceitam as verdades religiosas reveladas. Depois do século das Luzes, e na tradição da lógica aristotélica e estoica, os erros de argumentação foram estudados sistematicamente, produzindo-se verdadeiros catálogos de falácias e sofismas. O que ficou sempre por explicar é a zona cega da inteligência: a vontade, e a lista longa das suas doenças e caprichos, incluindo a má vontade, a má-fé e o autoengano.

É neste espírito que o português de Goa que foi residir para França, José Custódio de Faria, o abade de Faria, entusiasmado pela descoberta do sono lúcido (o hipnotismo, como virá a ser conhecido), acusa os materialistas, no seu *De la Cause du Sommeil Lucide*, de 1819, de sofismarem por não aceitarem a existência da alma nem as manifestações da mente humana inconsciente: “Le sommeil lucide [...] consolide la démonstration de l’existence de la première cause, et sape jusque dans ses fondements la monstrueuse chimère de l’athéisme [...] et couvre de confusion dans ses misérables sophismes le

matérialiste présomptueux. Il explique même des dogmes qui semblaient être inaccessibles à toute explication [o sono lúcido consolida a demonstração da existência da causa primeira e corrói até aos fundamentos a monstruosa quimera do ateísmo [...] e enche de confusão o presunçoso materialista nos seus miseráveis sofismas, e chega mesmo a explicar dogmas que pareciam inacessíveis a toda a explicação]” (FARIA, 2005, 41). O abade de Faria não está preocupado com a forma lógica do pensamento materialista; o que justifica as palavras duras de “misérables sophismes [miseráveis sofismas]” é a percepção de uma má vontade, de um desejo deliberado de não querer ver uma descoberta nova.

Poucos anos antes, e ainda nos começos do séc. XIX, José Agostinho de Macedo, nas muitas polémicas que teve contra adversários políticos, referiu-se aos filósofos modernos, aos enciclopedistas e aos membros da maçonaria como sofistas. No seu *Sermão contra o Filosofismo*, compara os “redutores da opressa razão”, que conhecem todas as coisas sem terem necessidade da fé – *i.e.*, os sofistas –, com os verdadeiros crentes, que estão apartados do espírito da dúvida (MACEDO, 1811, 12). Comentando o turbilhão de revoluções políticas da Europa do seu tempo, atribui a causa última das mesmas ao mau uso da razão natural, um uso que, do seu ponto de vista, perturbou a sociedade e a ordem normal das coisas, de tal modo que se começou a procurar uma felicidade fantástica. Tudo isso foi preparado pelas “sofísticas ideias de igualdade e de liberdade”, que deram origem ao “caos em que se afundaram todas as hierarquias, todas as classes, todas as instituições, todas as leis, que o peso dos séculos, e a vontade unânime e universal dos homens haviam sancionado” (*Id., Ibid.*, 69-70). As críticas aos “soberbíssimos e erudítis-



simos sofistas” é feita num registo polémico tão intenso que nem o P.<sup>c</sup> António Vieira escapa: “Nunca mais o detestável Vieira” (*Id., Ibid.*, 5). Apesar deste registo, Macedo equaciona problemas filosóficos intemporais, como o da procura do melhor uso das faculdades intelectuais, o da dúvida sobre se o discurso racional poderá acreditar de modo ilimitado nas suas próprias verdades, o dos limites da razão humana, ou ainda a questão tormentosa da má vontade da inteligência humana. Macedo reparou com perspicácia que a dinâmica da Europa oitocentista derivava em grande medida do debate intelectual setecentista; considerando que parte desse legado está baseado em sofismas, denuncia os danos que o discurso intelectual entregue a si mesmo pode causar a uma sociedade que não participa dele. Atravessa a sua crítica aos sofistas da época a intuição duradoira de que as atividades intelectuais de uns (bem como, relacionadas com elas, o seu prazer, o seu emprego, etc.) acabam por prejudicar a vida das pessoas que não têm interesse nenhum nelas; esta é uma forma manifestamente tortuosa de afirmar que os intelectuais têm uma responsabilidade ética, porque nenhum autor poderá controlar o uso e a interpretação que vier a ser dada aos seus textos e ideias. A recomendação ética que deriva da crítica à soberba dos intelectuais que se ufanam do alegado valor dos seus argumentos filosóficos é de aceitação difícil, se bem que seja eventualmente verdadeira. Propõe Macedo que, para se ser feliz, é preciso ser ignorante, porque a felicidade está mais perto da ignorância do que da sabedoria.

Os representantes do Portugal mais conservador opuseram-se às reformas da sociedade, recorrendo muitas vezes à denúncia dos sofismas alegadamente usados pelos reformistas. Um tal Padilha, *e.g.*, que prefacia o seu livro estando em



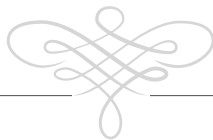
Estátua de José Custódio de Faria, abade de Faria (1756-1819).

Estremoz, segue José Agostinho de Macedo nos seus ataques aos filósofos que estariam na origem das perturbações ao corpo social. Copiando parcialmente o título *O Triunfo da Verdade*, obra de 1808 do P.<sup>c</sup> Mateus Augusto, um dos instaladores do Conselho Conservador de Lisboa, como informa Inocêncio no seu *Dicionário Bibliográfico* (VI, 164; XV, 10), o livro de Padilha, *O Triunfo da Verdade contra o Sophisma*, de 1847, que publicou com as iniciais J. J. C. B. D. P., compara esses filósofos a animais rastejantes, elencando os danos causados pela falta de fé e pela “sofística obstinação”: atentados à tradição dos povos, ao vaticínio dos profetas, à autoridade dos doutores e à decisão dos concílios da Igreja. Padilha considera ser dever do filósofo cristão criticar o labirinto de sofismas dos “pretendidos filósofos dos séculos derradeiros” (P[ADILHA]., 1847, 13). Os sofismas são descritos como ocos, aparentes, revestidos de falsas cores, cheios de frases eloquentes, tendo adornos fantásticos e máscaras enganadoras. Pela descrição, rapidamente se vê



que está em causa um sucedâneo do falso médico de Rodrigo de Castro, do advogado palavroso de Silva Araújo ou do mau pregador de Vieira, de Cenáculo e de Verney. Para mostrar a perigosidade letal desses sofismas, o autor compara-os à cicuta entre as plantas. Curiosamente, a ênfase do autor não é colocada na questão política, mas nos problemas filosóficos mais substantivos, como a imortalidade da alma (lição II) ou as provas da sua existência, deduzidas da natureza humana (lição IV). Encontra-se, em muitos outros autores da época, esta conexão entre problemas filosóficos fundamentais e felicidade pessoal, ou entre aqueles e os hipotéticos danos causados por eles a um modelo conservador de sociedade. A sua denúncia, muitas vezes inflamada, dos sofismas dos filósofos modernos não deve ser interpretada apenas como ataque aos autores visados, mas também como alerta contra possíveis perigos pessoais e sociais. O professor nortenho P.<sup>o</sup> Manuel da Conceição e Barros mostra esta conexão nos seus *Elementos de Metafísica*, de 1854, quando adverte que fala “da verdadeira Filosofia [...] e não da Sofística e Quimérica, que, longe de aperfeiçoar a razão, antes a corrompe, e por conseguinte é contrária à nossa felicidade” (BARROS, 1854, 59). O professor bracarense Manuel Pinheiro d’Almeida e Azevedo, com quem o P.<sup>o</sup> Conceição e Barros manteve uma polémica em relação à qual Inocêncio escreveu que “fora de desejar não existisse” (VI, 86), dedicou uma atenção continuada aos sofismas nos seus manuais para o ensino liceal. Nas *Noções Elementares de Psicologia e Ideologia*, o professor de ideologia aparta o sofisma do paralogismo, definindo este último como um sofisma que “se funda na ignorância e boa-fé do sujeito que o emprega” (AZEVEDO, 1843, 93). Depois de analisar casos concretos de sofismas, Pinheiro d’Almeida

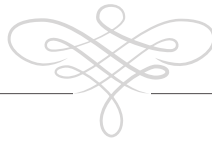
e Azevedo propõe regras gerais para se evitar ser convencido pelos sofismas dos outros: a prevenção contra a obscuridade dos termos, observar escrupulosamente as regras do raciocínio e chamar a exame o conteúdo das premissas, sempre que pareçam viciosas ou incertas. Nas edições seguintes do manual, com novo título e significativamente aumentado, o capítulo dedicado a sofismas e paralogismos é mais desenvolvido. O professor bracarense acreditava que é possível dominar suficientemente bem as regras da lógica, controlar as paixões que possam toldar o pensamento e defender com empenho a verdade; este conjunto é um “preservativo seguro contra todos os mencionados sofismas e paralogismos”, só desculpando os que cometem essas faltas quando as causas do erro são inevitáveis (*Id.*, 1872, 147). Apesar de ter estudado sistematicamente a questão da argumentação sofística, o professor Pinheiro d’Almeida não se apercebe de como, ao considerar como sinais patológicos as teorias filosóficas de outros autores, está ele próprio a sofismar: “a existência de Deus, a espiritualidade e a imortalidade da alma, e a necessidade da religião, que, sendo verdades certíssimas em si, têm sido [...] atacadas por um pequeno número de homens, ou alucinados ou perversos” (*Id.*, 1843, 62). Interpretando estas alegadas verdades, que nada têm de evidente, pelos seus próprios critérios, a dúvida reside apenas em saber se houve erro inevitável ou não, ou, dizendo-o de outro modo, se a vontade teve algum papel na expressão dessas críticas. Joaquim Alves de Sousa, professor em Coimbra, oferece uma tipologia de sofismas e paralogismos com uma orientação muito próxima da de Pinheiro d’Almeida e Azevedo. O seu *Curso de Filosofia Elementar* conclui a exposição deste tema afirmando que os paralogismos podem ter alguma desculpa, mas os



sofismas nunca se devem empregar, devendo “ser sempre rebatidos por quem se preze de amar a verdade” (SOUSA, 1873, 299). Perspetiva diferente teve o médico Manuel Bento de Sousa, que, em *O Doutor Minerva*, faz uma crítica demolidora ao papel da lógica no ensino. Para o clínico com estima pela escrita, a lógica, como arte de bem pensar, é uma ilusão, e o esforço para alcançar esse fim é um trabalho perdido. Do seu ponto de vista, “nunca a lógica levará a pensar direito quem nasceu para pensar torto, nem quem bem dotado é para pensar bem virá pela *arte* a pensar melhor” (SOUSA, 1894, XXVI). Em consequência, denuncia a inutilidade do ensino liceal da filosofia, da moral, da metafísica e da psicologia. Na sua obra humorística *A Parvónia*, publicada sob pseudónimo, esta denúncia foi generalizada a toda a produção científica das academias portuguesas. O médico portuense considerava essa ciência como mera vaidade, não tendo grande sentido. A ciência humana “todos os dias vai renovando as doutrinas efémeras de que se compõe, substituindo cada hipótese, que se faz velha, por um novo erro” (PINTO, 2007, 153). Deste ponto de vista, a identificação de sofismas é um entretenimento inconsequente, porque mesmo a ciência considerada mais certa está condenada ao erro e à efemeridade.

Os sistematizadores setecentistas e oitocentistas da lógica e da retórica tiveram um papel pioneiro. A recolha de falácias, erros lógicos e paradoxos é uma atividade das ciências da lógica, da lógica informal, do pensamento crítico, da teoria da argumentação, da psicologia do pensamento, entre outras, que permanece em aberto. No seu tempo, Verney considerava que a recolha inicial dos sofismas teria sido feita de modo casual, tendo alguém descoberto um erro de pensamento, e mais alguém descoberto outro, até que Aris-

tóteles faria a primeira sistematização do assunto. Para além das recolhas dos teóricos da argumentação correta e falaciosa, é necessário complementar esses trabalhos fundamentais com estudos da pragmática da utilização dos sofismas em contextos científicos, educativos, forenses, mediáticos e políticos. É nestes contextos que todo o alcance dos sofismas se revela, bem como no âmbito da voz da consciência íntima, em que cada um conta a si próprio a narrativa que o convence de alguma coisa. As grandes polémicas portuguesas são atravessadas por acusações de práticas sofísticas. Como muitas delas ocorreram em publicações periódicas por estudar, ainda há um campo muito rico a explorar sobre o sofismo e o antissofismo portugueses. A que opôs, no final do séc. XIX, o alienista Miguel Bombarda ao P.º Manuel Fernandes de Santana, *e.g.*, é rica em denúncias de erros de argumentação perpetrados por uma educação cristã. Bombarda mimoseia o seu opositor com acusações impressionistas: entre ser executante de “franca logomaquia”, “subtilezas e argúcias escolásticas”, “palhaçadas filosóficas” e ser “falsificador de textos e falsificador até ao termo da calúnia mortal”, muito haveria que inventariar, não esquecendo o considerar-se como patologia psiquiátrica a opinião diferente dos outros. O diretor de Rilhafoles contribuiu para a história da lista das doenças mentais com a fantástica patologia da “loucura jesuítica” (BOMBARDA, 1900, 46, 95, 187). Muitos outros exemplos de polémicas intelectuais que marcaram a história da cultura portuguesa neste aspeto poderiam ser dados. Impõe-se, contudo, uma pergunta sobre o seu significado. A procura continuada de métodos que possam evitar os vícios do pensamento não tem apenas o significado filosófico que a lógica procurou fixar: evitar os erros de argumentação de modo



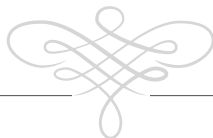
a alcançar a verdade. Há séculos que se recolhem sistematicamente os sofismas e que as universidades dão cursos sobre as ciências do pensamento correto. Tantos séculos de esforço são, aparentemente, inúteis ou quixotescos, porque cada época criará os seus próprios sofismas, olvidada de tentativas passadas de os evitar. Essa procura aponta para uma dimensão profunda da alma humana, porque revela a saudade de um mundo (futuro ou passado, pouco importa) em que já não existam inteligências a utilizar sofismas ou com necessidade de se acautelarem deles, um mundo de pensamento santo.

**Bibliog.: impressa:** ARAÚJO, Jerónimo da Silva de, “O perfeito advogado”, *Boletim do Ministério da Justiça*, 1969, sep.; *Arte de Furtar, Espelho de Enganos, Theatro de Verdades, Mostrador de Horas Minguadas, Gazua Geral dos Reynos de Portugal*, Amsterdam, Officina de Martinho de Schagen, 1744; AZEVEDO, Manuel Pinheiro d’Almeida e, *Noções Elementares de Psychologia e Ideologia, com Um Breve Tratado dos Temperamentos, dos Sentidos e dos Sophismas, Servindo de Correção e Ampliação ao Compêndio de Lógica d’A. Genuense*, Braga, Tip. Bracarense, 1843; *Id.*, *Compendio de Philosophia Racional e Moral e Principios de Direito Natural, Contendo Um Curso Elementar Completo e methodicamente Coordenado das Disciplinas Que Fazem o Objecto da Respectiva Cadeira nos Lyceus Nacionaes e Estabelecimentos Analogos de Instrução, constantemente Elucidado com Notas Explicativas do Texto*, 3.<sup>a</sup> ed., Porto, Typographia Pereira da Silva, 1872; BOMBARDA, Miguel, *A Ciência e o Jesuitismo. Réplica a Um Padre Sábio*, Lisboa, Parceria António Maria Pereira, 1900; BARROS, Manuel da Conceição e, *Elementos de Metaphysica*, Braga, Typographia Lusitana, 1854; CASTRO, Rodrigo de, *O Médico Politico, ou Tratado sobre os Deveres Médico-Políticos*, Lisboa, Colibri, 2011; CENÁCULO, Manuel do, *Memórias Históricas do Ministério do Púlpito*, Lisboa, Regia Officina Typografica, 1776; CURADO, Ana Lúcia, “Carta de Verney ao marquês de Valença”, in

MACHADO, Fernando Augusto *et al.* (orgs.), *Caminhos de Cultura em Portugal. Homenagem ao Professor Doutor Norberto Cunha*, Ribeirão, Húmus, 2009, pp. 23-42; DUESO, José Solana, *Los Sofistas. Testimonios y Fragmentos*, Madrid, Alianza, 2013; FARIA, Abbé, *De la Cause du Sommeil Lucide ou Étude de la Nature de l’Homme (1819)*, Paris, L’Harmattan, 2005; MACEDO, José Agostinho de, *Sermão contra o Filosofismo do Século XIX*, Lisboa, Impressão Régia, 1811; *Id.*, *Cartas Filosóficas a Ático*, Lisboa, Impressão Régia, 1815; P[ADILHA], J. J. C. B. D., *O Triumpho da Verdade contra o Sophisma ou Lições Moraes e Philosophicas ao alcance da Mocidade*, Lisboa, Typ. de José Baptista Morando, 1847; PINTO, Marcos (pseud.), *A Parvónia. Recordações de Viagem*, Lisboa, Frenesi, 2007; RESENDE, Garcia de, *Antologia do Cancioneiro Geral*, Lisboa, Verbo, 2006; RODRIGUES, José Maria, e VIEIRA, Afonso Lopes (ed. crítica), *Lírica de Camões*, Coimbra, Imprensa da Universidade de Coimbra, 1932; SOUSA, Joaquim Alves de, *Curso de Philosophia Elementar para Uso das Escolas Compreendendo Psychologia, Logica, Metaphysica, Moral e Direito Natural*, 2.<sup>a</sup> ed., Coimbra, Imprensa da Universidade, 1873; SOUSA, Manuel Bento de, *O Doutor Minerva (Crítica do Ensino em Portugal)*, Lisboa, M. Gomes, 1894; SPRAGUE, Rosamond Kent (org.), *The Older Sophists*, Indianapolis, Hackett, 2001; UNTERSTEINER, Mario, *Les Sophistes*, 2 vols., Paris, Vrin, 1993; VERNEY, Luís António, *Verdadeiro Método de Estudar*, ed. lit. António Salgado Júnior, vols. II-III, Lisboa, Sá da Costa, 1950; *Id.*, *Lógica*, Coimbra, Imprensa da Universidade de Coimbra, 2010; VIEIRA, Domingos, *Grande Dicionario Portuguez ou Thesouro da Lingua Portugueza*, 5 vols., Porto, Editores E. Chardron e Bartolomeu H. de Moraes, 1871-74; ZURARA, Gomes Eanes de, *Crónica da Tomada de Ceuta por el-Rei D. João I*, ed. lit. Francisco Maria Esteves Pereira, Lisboa, Academia das Ciências de Lisboa, 1915; **digital:** CARVALHO, Mário Santiago de (introd.), *Comentários a Aristóteles do Curso Jesuíta Conimbricense (1592-1606). Antologia de Textos*, Coimbra, Linguagem, Interpretação e Filosofia, 2010: [http://www.uc.pt/fluc/lif/comentarios\\_a\\_aristoteles1](http://www.uc.pt/fluc/lif/comentarios_a_aristoteles1) (acedido a 18 dez. 2016).

MANUEL CURADO





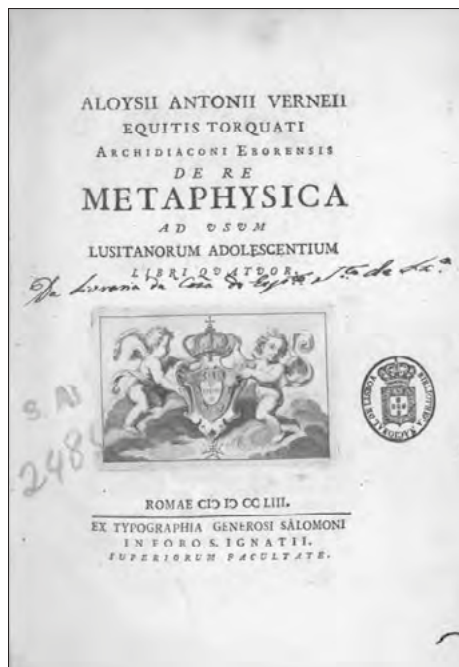
## Anti-solipsismo

O solipsismo é a tese filosófica que defende que só existe o eu e as suas representações, não tendo estas correlação alguma com entidades ou objetos que possam ter uma existência autónoma fora do sujeito. Esta tese é importante nos debates filosóficos na área da metafísica, da teoria do conhecimento e da filosofia da mente. Muitos outros problemas filosóficos estão relacionados com o solipsismo, nomeadamente o problema das outras mentes, o problema da referência, a questão da evidência, o problema da causalidade mental, o problema da comunicação entre indivíduos, e o problema dos conteúdos da experiência consciente. Os movimentos contra o solipsismo procuraram tornar ostensivas as suas fragilidades teóricas, se bem que nunca conseguissem abalar a experiência fundamental daquele que nele crê, a experiência da natureza fundamentalmente irreal ou onírica da vida humana.

### O DEBATE FILOSÓFICO

A crítica mais sistemática do pensamento português contra a versão filosófica do solipsismo foi desenvolvida por Luís António Verney, no seu *De Re Metaphysica*, de 1765. Verney revê sistematicamente os argumentos de Malebranche, de Bayle e de Berkeley. Estes autores lançaram a dúvida sobre a existência autónoma de corpos fora do campo da perceção. Malebranche, *e.g.*, fundamenta a dúvida recorrendo a testemunhos de pessoas que, estando de boa saúde e acordadas, afirmam ter ouvido vozes, visto coisas estranhas e

ter sido tocadas; além disso, todos os seres humanos sonham com assuntos que parecem ter existência própria. A sensação de realidade e a impressão de evidência que acompanham estas experiências são comuns a todas as pessoas. Se a experiência normal de uma pessoa parece real e evidente, não há meio de distinguir as experiências que têm correlato em objetos exteriores das experiências imaginativas ou alucinatórias que não têm correlato na realidade. Dividindo as propriedades dos corpos em primárias (extensão, solidez e outras semelhantes) e secundárias (cor, sabor e outras semelhantes), Malebranche repara que os seres humanos se enganam frequentemente a respeito destas propriedades. Como os corpos não produzem nos seres que os percebem nenhum outro tipo de experiências, segue-se que não se pode ter a certeza absoluta da existência autónoma de qualquer coisa fora do que é percebido. Esta dúvida é reforçada com a impossibilidade de garantir que a causa das sensações seja de facto um corpo; poderá, *e.g.*, um espírito maligno. A reforçar estes argumentos existe ainda a dificuldade representada pelas outras mentes, *i.e.*, a impossibilidade de provar que o que as outras pessoas e os outros povos afirmam é o mesmo que a nossa pessoa e as pessoas do nosso povo estão a afirmar. Verney revê pacientemente estes argumentos, mostrando que são apenas jogos de palavras e de ideias sem grande sentido. Assim, acusa Malebranche de menosprezar a espécie humana e de ir contra a evidência e o senso comum, afirmando, em registo pessoal: “nunca vi nenhum dos que pretendem ser considerados verdadeiros céticos que se abstivesse de alguma atividade por duvidar se existe, se tem um corpo e se existem outras pessoas. [...] Portanto, eles demonstram pelo seu procedimento não parecerem possuir nenhum valor e não



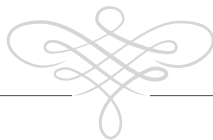
Folha de rosto de *De Re Metaphysica* (1753), de Luís António Verney.

produzirem nenhuma eficácia os seus argumentos, dado não os impedirem de aceitar o que é evidente e de agir como as outras pessoas” (VERNEY, 2008, 138). Há ainda a dificuldade de se considerar que todo o género humano está a delirar, e apenas os cétricos compreendem o drama da condição humana. Verney recusa a pertinência deste alargamento do problema, porque é improvável que “tantas pessoas de diferentes idades e costumes e vivendo em épocas e regiões distintas se persuadam totalmente de factos incompatíveis com o que na realidade acontece” (*Id.*, *Ibid.*, 142).

Pierre Bayle também avançou com argumentos em defesa de um idealismo extremo. Para este filósofo, a lei geral do mundo é a da parcimónia, porque “a natureza nada faz inutilmente” (*Id.*, *Ibid.*, 144); sendo assim, o que se pode fazer com recurso a poucos meios é preferí-

vel ao que exige muitos recursos. Deste modo, as impressões alegadamente originadas por corpos exteriores poderiam ter sido originadas por Deus. Segue-se que a totalidade do mundo poderia ser uma ilusão gerada por um poder superior aos seres humanos. Verney litiga com mestria. Tomando para si mesmo o argumento da parcimónia, afirma que os sentidos humanos revelam uma minúcia e uma ordem admiráveis, que só podem ser explicadas se se presumir que através deles se procura obter uma finalidade. Caso contrário, a complexidade da estrutura sensorial humana violaria a parcimónia da natureza. Este grande investimento orgânico não teria sido necessário. Deste modo, a convicção de Bayle de que “a natureza nada faz inutilmente” obriga a que a manifesta complexidade da estrutura sensorial humana tenha sido organizada com o fim de “obter as ideias dos corpos, pelo que a criação dos sentidos externos demonstra com clareza a existência dos corpos” (*Id.*, *Ibid.*).

Berkeley é o filósofo idealista mais criticado por Verney. Para o filósofo português, “se tem algum valor o modo de argumentar de Berkeley, ele vale sobretudo por dar ensejo a inferir conclusões frívolas que, se fossem expostas, serviriam para fazer troça de todas as pessoas” (*Id.*, *Ibid.*, 154). É neste tom que os diversos argumentos do bispo irlandês são revistos, nomeadamente o que defende que as impressões dos sentidos não são suficientes para provar a existência de corpos exteriores e o que mostra que os estados oníricos e delirantes apresentam ao espírito ideias que não têm correspondência com objetos exteriores. Apesar de Verney argumentar com minúcia contra Berkeley, a sua crítica caracteriza-se por um desalento. Em última análise, os proponentes destes argumentos falaciosos, como Verney os considera, só poderão



ser chamados à razão através de métodos pouco racionais. Assim, Verney afirma que só é “possível refutar Berkeley e outros disputadores do mesmo género torturando-os à fome e à sede durante três dias, fechados num cubículo”. Quando esses sofistas, que querem demonstrar as teorias mais implausíveis, implorassem por alimentos e por bebida, diz Verney, poder-se-ia responder-lhes “muito candidamente não existirem comida nem bebida, nem nenhuma pessoa exterior às suas mentes que pudesse vir socorrê-los”. A conclusão previsível deste argumento baculino é a de que “pelo tormento físico refutá-los-íamos com maior facilidade do que se recorrêssemos a muitos argumentos” (*Id., Ibid.*, 172).

Apesar da crítica sistemática que é feita aos principais proponentes do idealismo, e da defesa de um realismo fundamentado na existência de Deus, Verney tem considerações que se aproximam de um solipsismo muito moderado. A convicção de que o poder das faculdades humanas está seriamente limitado faz com que Verney considere implausível o conhecimento último dos objetos do mundo. No seu livro *Logica*, afirma que “a nossa mente está circunscrita a estreitos limites, não discernindo com clareza as causas das coisas, mesmo daquelas que são familiares. Quem conhece de facto a natureza do seu espírito? E a máquina do corpo humano?” (*Id.*, 2010, 361 e 363). Num mundo em que “os seres humanos [...] ignoram coisas quase em número infinito” (*Id., Ibid.*, 375), e em que o ser humano “entende de modo tão obscuro que dificilmente pode acreditar-se” (*Id., Ibid.*, 403), é muito forte a dúvida sobre se as representações que os seres humanos têm do mundo e de si mesmos serão, em última análise, relevantes e verdadeiras. Como se esperaria, um pensador comprometido com a reforma educativa

do povo português, e cujo conservadorismo advogava a reforma da Inquisição mas não a sua abolição total, não poderia desenvolver esta suspeita marginal sobre as consequências das limitações cognitivas dos seres humanos. A consequência óbvia seria a de que os discursos dos seres humanos sobre a ordem geral das coisas dizem mais sobre eles próprios do que sobre as coisas. A racionalidade humana enferma do defeito original de tentar interpretar uma realidade que ela própria não criou e de ter uma lógica interna que também não foi ela a produzir. Está, pois, duplamente limitada. Deste ponto de vista, infelizmente não explorado por Verney, a cultura humana está condenada a mendigar o conhecimento do mundo e a promover os seus próprios interesses. Há, pois, alguma razão para se continuar a ter estima por um solipsismo moderado.

O solipsismo não teve vida feliz no pensamento português, acompanhando o diminuto interesse pelo memorialismo ou pela narrativa autobiográfica nas letras portuguesas. Existem, contudo, movimentos de ideias que expressam a dúvida sobre a possibilidade epistémica de se conhecer algo de interessante e de verdadeiro sobre o mundo, bem como sobre a possibilidade ética de a vida humana ser mais do que um entretenimento inconsequente e sem sentido último. A literatura sapiencial portuguesa que foi influenciada pelo *Elogio da Loucura*, de Erasmo de Roterdão, desenvolveu de modo sistemático esta dúvida, defendendo que a vida humana mais não é do que uma loucura controlada, um gozo carnavalesco, uma passagem rápida pela terra homérica dos lotófagos ou uma coleção vasta de sonhos e ilusões. Destacase a obra do humanista aveirense Aires Barbosa, com o seu manifesto *Contra a Loucura*, de 1536; o *Sermam Funebre para*

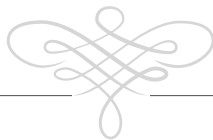


as *Exequias dos Trinta Dias, do Insigne, Eminente, e Pio Hahan e Doutor R. David Netto*, de 1724, e a epopeia *As Viriadas*, do médico Isaac de Sequeira Samuda, deixada incompleta à data da sua morte em 1729, de que o canto v é um manifesto eloquente da vida humana como ilusão total; o *Anti-Maquiavelismo, ou Nova Ciência, e Arte, para Cada Um dos Homens Possa Escapar os Detrimentos da Sociedade*, de João Pedro do Vale, de 1760, que defende que a melhor forma de alguém ser bem sucedido é a de fingir que é louco; a obra vasta do folhetinista José Daniel Rodrigues da Costa, nomeadamente o *Barco da Carreira dos Tolos*, de 1803, e *Hospital do Mundo*, de 1805; e o *Da Loucura e das Manias em Portugal*, do novelista Júlio César Machado, de 1871.

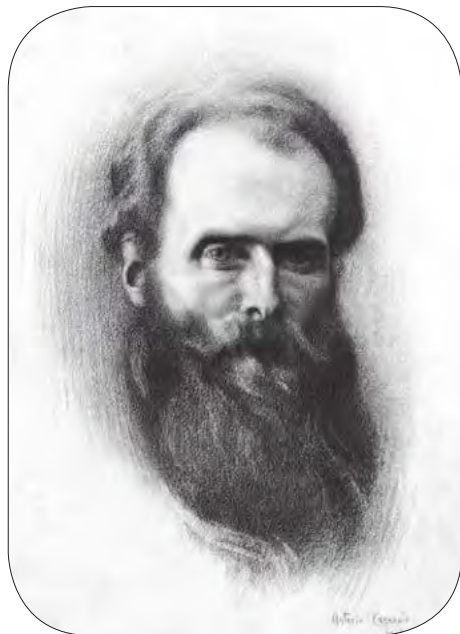
O séc. XIX não esqueceu a questão do solipsismo. A abrir o século, por altura das invasões francesas, José António de Sá, na obra *Defesa dos Direitos Naturais e Reais da Monarquia Portuguesa*, irmanava o solipsismo ao ateísmo prático de Napoleão, “a verdadeira causa dos infames e inauditos procedimentos do Tirano de França e de seus Sequazes” (SÁ, 1810, 72). Na segunda edição da sua obra, de 1816, caracteriza o sistema político napoleónico como um solipsismo absoluto (*Id.*, 1816, 289). Por essa mesma época, José Agostinho de Macedo descreve uma humanidade voltada sobre as suas próprias paixões e interesses, ignorante da sua natureza última e da ordem do mundo. Algumas das suas *Cartas Filosóficas a Ático*, de 1815, são especialmente cáusticas. Denunciando a impotência do pensamento racional, afirma que “a reflexão não contribui para a felicidade natural! Não só não contribui, mas antes a empece” (MACEDO, 1815, 93). O ponto alto da crítica corrosiva é atingido na carta XXVII, “Sobre os poucos conhecimentos do Homem”, em que, depois de descrever a ignorância absolu-

ta que o ser humano tem em relação a si próprio e ao mundo, conclui de modo memorável dizendo que “o maior Filósofo é um pedaço de asno” (*Id.*, *Ibid.*, 320). Na carta XIX, “Sobre ser o Homem o objeto mais ignorado pelo mesmo Homem”, descreve-se uma vida humana totalmente solipsista, porque “o homem se adora a si mesmo quando consideramos no bem que ele a si mesmo sente” (*Id.*, *Ibid.*, 252). Apesar de ter tido uma vida rica em polémicas com os seus contemporâneos, José Agostinho de Macedo associa a ideia de uma vida sábia ao afastamento em relação às coisas do mundo. Comparando a vida humana a um manuscrito totalmente incompreensível (*Id.*, *Ibid.*, 248), a pequena felicidade possível reside no emprego dos sentidos e no entretenimento com questões eruditas. O seu imponente tratado de antropologia filosófica, *O Homem ou os Limites da Razão: Tentativa Filosófica*, de 1815, reitera, na tradição erasmiana, a denúncia da impotência da razão, considerando que “não há uma só opinião dos Filósofos que se não possa considerar uma verdadeira loucura” (*Id.*, 1815a, 5). Como se esperaria, José Agostinho de Macedo escreveu muitos dos seus textos sob a forma de solilóquios, reunidos nos quatro volumes do *Motim Literário*, de 1811.

Na segunda metade do séc. XIX, vários pensadores pronunciaram-se contra o solipsismo. O jurista Vicente Ferrer Neto Paiva considera que o solipsismo revela um cálculo económico deficiente. Do seu ponto de vista, o egoísta não deve pensar que, “trabalhando pela felicidade dos outros, prejudica os seus interesses [...]”. O próprio solipsismo, se calcular bem as suas conveniências, há de encontrar grande interesse na igualdade das obrigações para conosco e para com os outros, apesar de parecer totalmente desinteressado” (PAIVA, 1856, 230). José de Lacerda, por



seu lado, irmana o solipsismo aos alegados vícios da religião protestante, como a indiferença, a hesitação, o desleixamento e a incredulidade. Pensando no idealismo, uma versão extrema do solipsismo, Antero de Quental, em carta a António de Azevedo Castelo Branco, considera-o uma “estreita filosofia” que não concebe “senão uma medida exata para a verdade e para o bem e além desse limite inflexível via tudo miséria e erro” (QUENTAL, 1989, I, 96). Em carta a Jaime Batalha Reis, Antero apresenta o seu projeto filosófico como a recondução do idealismo “da região vaga por onde tem andado para um terreno [...] positivo” (*Id.*, *Ibid.*, II, 762). Este registo epistolar enriquece o que Antero publicou sobre o tema. Em *A Filosofia da Natureza dos Naturalistas*, de 1886, esboça o plano de uma síntese entre a ciência e a especulação, um materialismo idealista. Em 1890, nas *Tendências Gerais da Filosofia na Segunda Metade do Século XIX*, voltaria a este projeto, designando-o de “espiritualismo idealista”, conciliado com “o tronco robusto do materialismo” (*Id.*, 1989a, 168). Em todas estas posições há uma crítica às versões mais extremadas de solipsismo e de idealismo. O diplomata e teósofo Visconde de Figanière enriqueceu este debate com reflexões que desenvolveu nos seus *Estudos Esotéricos: Submundo, Mundo, Supramundo*, de 1889. As personalidades solipsistas revelam um egoísmo que terá repercussões depois da morte do indivíduo. O apego que têm às coisas faz com que não consigam progredir na senda da purificação. Descrevendo um dos locais da sobrevida, Figanière afirma que “o maior empenho dessas almas miserandas é manterem comércio com o mundo que os absorve e que lhes fica tão vizinho” (FIGANIÈRE, 1889, 491). A personalidade totalmente destituída das limitações solipsistas é o “mahatma, um ente destituído de toda e qualquer

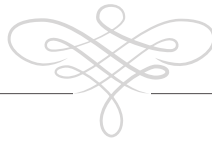


Antero de Quental (1842-1891).

espécie de egoísmo, obedecendo aos únicos ditames da sapiência” (*Id.*, *Ibid.*, 610).

Mesmo a começar o novo século, o médico Manuel Laranjeira, que se interessou amplamente pelo Nirvana budista, aparta o egoísmo do egotismo, nas páginas da revista portuense *A Arte*, caracterizando a personalidade egotista como “um ser em conflito com a sociedade, em luta com a espécie, porque obedece cegamente às suas forças orgânicas mal dirigidas” (LARANJEIRA, 1993, 272). A patologia do egotismo define-se como um “exagero da consciência do Eu, e a atrofia da consciência do Não-Eu” (*Id.*, *Ibid.*, 273). A categoria nosológica do egotismo, derivada da categoria da degeneração, não se aplicava, para Laranjeira, aos indivíduos solitários em luta justa contra a sociedade, como é o caso dos grandes criadores, que são habitualmente mal compreendidos pelos seus contemporâneos. O egotista, pelo contrário, “não pode tentar nada em prol da humanidade, porque





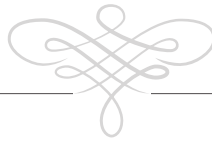
esta não existe para ele, está fora da sua esfera sensorial” (*Id., Ibid.*, 274). Também o filósofo Sampaio Bruno criticaria Berkeley, temendo que, se se atingisse o idealismo puro, se seguiria o niilismo integral (BRUNO, 1998, 19). Numa época de grande paixão pelo detalhe, pela história, e pela ciência aplicada à técnica, qualquer sugestão de idealismo seria fortemente criticada. Depois de condenar o “ódio pela realidade externa”, Sampaio Bruno conclui que esta metafísica é “sacrílega e ímpia” (*Id., Ibid.*, 23).

A receção do pensamento do círculo de Viena em Portugal deu origem a debates públicos sobre problemas filosóficos tradicionalmente reservados aos académicos. Nas suas crónicas intituladas “O pensamento positivo contemporâneo”, publicadas no jornal *O Diabo*, o médico e filósofo Abel Salazar equacionou o problema do dado, *i.e.*, do critério para diferenciar o exterior e o interior. Na crónica de 16 de janeiro de 1938, afirma que, “para discutir sobre o mundo exterior, é preciso saber distinguir entre exterior e interior; o que não pode ser atingido senão na medida em que o ‘dado’ é considerado como ‘conteúdo’ de consciência por um ou muitos indivíduos que o têm recebido” (SALAZAR, 2012, 183). Para Abel Salazar, a questão do dado à consciência é decisiva para o pensamento epistemológico do positivismo lógico, nomeadamente para se aquilatar o valor dos seus ataques à metafísica tradicional. De acordo com o autor, a equação do problema é a seguinte: “se apenas se admite o dado próprio a cada um, é então o solipsismo; se se admite a sua distribuição por muitos indivíduos, é o idealismo de Berkeley. O positivismo tornar-se-ia assim idêntico à antiga metafísica idealista” (*Id., Ibid.*). Este resumo sucinto dos dilemas metafísicos que enfrentavam os pensadores do círculo de Viena, nomeadamente

Schlick, mostra que a questão do solipsismo perdurou no seio do pensamento epistemológico mais avançado do séc. xx.

O pensamento português não foi insensível a estes debates epistemológicos do círculo de Viena. A crítica ao solipsismo atingiu o seu maior desenvolvimento em língua portuguesa na filosofia da psicologia de Edmundo Curvelo. O professor da Faculdade de Letras de Lisboa tinha o projeto filosófico de cartografar todas as estruturas mentais possíveis através da utilização de símbolos lógicos. Este projeto hercúleo levou-o a questionar-se sobre questões filosóficas muito complexas, como a da existência autónoma do mundo exterior e a da possibilidade de se aceder aos estados mentais de outras pessoas. Para Curvelo, a realidade fundamental não é o *cogito* cartesiano, o “eu penso”; do seu ponto de vista, o *cogito* é já uma construção de uma realidade anterior e mais fundamental, que só poderá ser descrita de modo impessoal, como um “pensa-se”. Na sua obra mais importante, os *Fundamentos Lógicos da Psicologia*, do final da Segunda Guerra Mundial, Curvelo faz ruir o que denomina “trincheira do solipsismo”, afirmando que a aparência de inexpugnabilidade do solipsismo deriva da “convicção de que o *eu penso*, de que o *meu pensamento*, é o dado imediato e único, e com isso *me* fica vedado falar do *teu pensamento*, do *tu pensas*, pois tudo quanto exprimir é sempre *pensamento meu*; inclusivamente, o *tu* só existe como *pensamento meu*”. O golpe decisivo ao solipsismo é dado logo de seguida, porque “o *eu* não é dado imediato e único, e a mesma operação que segrega o *eu* segrega o *tu*, desaparece a irredutibilidade metafísica, a irracionalidade, entre mim e qualquer mundo (domínio) distinto de mim” (CURVELO, 2013, 276). A essência do solipsismo deriva de uma aparente impossibilidade: a descrição que cada indi-





víduo faz da sua consciência não se pode aplicar à consciência de mais ninguém.

Esta questão acompanhou Curvelo desde o primeiro livro que publicou, a *Introdução à Lógica*, de 1943. Para descrever a impossibilidade total de existir uma tradução verdadeira, Curvelo representa dois indivíduos (*A* e *B*) que ouvem um determinado som (*a*), cada um deles ao seu modo. A impossibilidade de tradução deriva da incapacidade de se provar que o som que *A* e *B* ouvem é o mesmo. É inútil pedir a cada um dos indivíduos que descreva o som ou que o represente através de um sinal, porque não há forma de verificar se o que *A* traduz pelo sinal é o mesmo que *B* traduz pelo sinal (*Id., Ibid.*, 138-139). Os mesmos sinais poderão corresponder a sons radicalmente diferentes. Não apenas sons, evidentemente, mas qualquer conteúdo da consciência, como as cores. O indivíduo *A* poderá dizer que está a ver a cor vermelha; o indivíduo *B* poderá ter aprendido a representar a cor de laranja que vê através da palavra “vermelho”. Não há forma de se ter a certeza do que qualquer outra pessoa está a sentir. Curvelo enfrenta, como se vê, o momentoso problema filosófico do solipsismo.

Uma parte significativa da sua obra intelectual fulgurante foi uma tentativa de resposta ao problema de um universo constituído por seres conscientes que não conseguem saber com certeza o que os outros seres conscientes estão a sentir. A multidão é feita de seres solitários, e a comunicação que estabelecem entre si é um espetáculo triste de pessoas que se iludem com a crença de que poderão expressar aos outros o que estão a sentir, desconhecedoras que são do facto inelutável da impossibilidade de tradução. As vidas humanas são solipsistas, a menos que exista uma consciência universal da qual cada consciência individual é uma parte. Este solipsismo implica que a psi-

cologia nunca poderá existir como ciência autónoma. Num resumo do problema, Curvelo afirma que, “se admitirmos como dado, para a estruturação da psicologia, a *descrição da consciência* [...] ou negamos, implicitamente, a possibilidade da psicologia, ou entramos na metafísica, o que é, da mesma maneira, negar a psicologia como ciência” (*Id., Ibid.*, 280). Um exemplo eloquente do modo como Curvelo tentou acabar com o solipsismo é a relação amorosa entre duas pessoas. O amor coloca muitas vezes os problemas terríveis do solipsismo e da tradução: será que o que ela está a sentir é o que eu estou a sentir? Quando ele me disse “amote”, queria dizer o mesmo que eu sinto, ou queria de facto dizer “empresta-me dinheiro”? Nos termos de uma das mais importantes obras de Curvelo, a *Fundamentação Epistemológica da Psicologia*, de 1951, “quando dois indivíduos se amam, por exemplo, eu digo que não há um amor (individual, próprio, fechado no indivíduo) de um lado, e outro amor (individual, próprio, fechado no indivíduo) do outro lado. Digo que os estados amorosos de ambos são subestruturas correlativas condicionadas por uma estrutura mais geral; a estrutura ‘estado amoroso’. Eu julgo, poeticamente, que cada um de nós é como uma nota numa sinfonia”. Num resumo preciso que se segue imediatamente a esta descrição da solidão dos amantes, conclui Curvelo que “o solipsismo e o individualismo psicológico são incompatíveis com esta maneira de ver” (*Id., Ibid.*, 1200).

Qual é, pois, o fator decisivo da desconstrução que Curvelo faz da aparente impossibilidade de se vencer a solidão de milhões de vidas solipsistas, que só conseguem falar de si mesmas e criar a ilusão de que comunicam com os outros, quando isso nunca poderá acontecer? Para Curvelo, ninguém tem um amor, ou



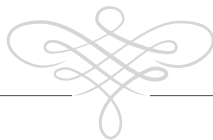
tem um significado na sua mente; antes do indivíduo, há uma teia de relações. O seu projeto filosófico contra o solipsismo é intelectualmente ambicioso e, num paradoxo aparente, de natureza idealista. Viu-se anteriormente, nas críticas de Verney a Malebranche, Bayle e Berkeley, que o idealismo é uma versão de solipsismo; Curvelo recusaria esta identificação, pois apresenta um projeto filosófico idealista contra o solipsismo. Do seu ponto de vista, primeiro há uma sinfonia a acontecer, e só depois acontece uma nota determinada. Dizendo de modo menos literário, os seres humanos são subestruturas de estruturas globais. Como é evidente, será necessário demonstrar como é que uma nota se pode apropriar do ponto de vista da sinfonia, ou uma consciência individual do ponto de vista da consciência universal. Ainda antes dessa demonstração, Curvelo pretende apenas demonstrar que o solipsismo deixou de ser pensável, deixou de poder ser equacionado. Resumindo as conclusões do seu ataque ao solipsismo, Curvelo afirma que “doutrinas metafísicas como o solipsismo ou problemas como o da comunicação entre consciências diversas [...] deixam de ser, já não digo aceitáveis, mas inteligíveis” (*Id., Ibid.*, 1199).

A questão do solipsismo não desapareceu do pensamento filosófico português. Manuel Curado propôs um estudo exaustivo da produção cultural e científica tal como ela se manifesta na atividade editorial ou em instituições como as universidades. Analisando, *e.g.*, os catálogos de cursos universitários do ponto de vista dos estudos de “coisas que são feitas pelos seres humanos” e dos estudos de “coisas que estão lá fora à espera de ser estudadas”, concluiu que “os seres humanos interessam-se sobretudo por si próprios; de modo residual e meramente simbólico, os seres humanos investigam a natureza

à sua volta e a obra de Deus” (CURADO, 2011, 27). A questão solipsista que este ponto de vista equaciona não depende de estados mentais; diferentemente, procura explicar que a atividade humana é um empreendimento solipsista em conflito contra a natureza e contra outros eventuais poderes que existam na ordem do mundo. Neste conflito multissecular, o solipsismo manifesta-se também nos panteões das diversas religiões, sendo a representação de entidades sobrenaturais modos de amplificação da realidade e das necessidades humanas. Para Manuel Curado, o solipsismo é o único modo de os seres humanos realizarem os seus interesses mais fundamentais. Como se vê, o debate filosófico em torno do solipsismo está longe de terminar.

## O DEBATE LITERÁRIO

Utilizando uma expressão de Hernâni Cidade, é possível afirmar que as letras portuguesas tiveram desde sempre um “interesse pelo mundo interior” (CIDADE, 1939, 53). O lirismo é uma das manifestações mais elevadas do espírito português. O solipsismo é a tese filosófica que defende que a expressão lírica é mais vasta do que o género literário que é classificado habitualmente desse modo, porque, em última análise, tudo o que os seres humanos fazem literariamente é uma manifestação da sua subjetividade inalienável. Como é evidente, o problema filosófico não se confunde com a atividade literária. Contudo, alguns movimentos estéticos e de crítica literária conduziram a debates muito interessantes em torno do solipsismo na literatura (Antipsicologismo). Os dinamizadores de revista *Presença* defenderam, nos anos 20, a necessidade de o escritor mergulhar na sua vida interior mais profunda. No manifesto “Literatura viva”, de março de 1927, José Régio



defende uma arte que provenha “da parte mais virgem, mais verdadeira e mais íntima duma personalidade artística” (RÉGIO, 1927, 1). João Gaspar Simões, dando conta da importância de uma literatura que contribua para a descoberta da dimensão mais profunda da pessoa, equaciona o problema do valor universal de obras marcadas por uma agenda estética assinaladamente individualista: “Como se converterá, no entanto, em universal esta criação estritamente individual? Que espécie de osmose se realizará entre o individual e o universo, para que os seus rasgos subjetivíssimos alcancem uma eterna universalidade?” (SIMÕES, 1927, 1). Para Gaspar Simões, a universalidade da obra individual fundamenta-se precisamente “em que todos os homens a contemplarão e sofrerão o choque humaníssimo da sua vitalidade” (*Id.*, *Ibid.*, 2). Deste ponto de vista, a boa notícia é a de que um trabalho artístico sobre a própria consciência do artista será reconhecido pelos outros seres humanos, que identificarão nesse trabalho traços da sua própria vida interior; a má notícia é a de que o artista só descobre o que já lá está e o que é comum a outros homens. Tanto uma quanto outra significam que nada de novo será proposto à humanidade. A possibilidade de reconhecimento pelos outros não significa que o solipsismo tenha sido vencido; significa apenas que se amplificou. O indivíduo fala apenas de si. Em relação aos tempos em que D. Duarte, príncipe de Avis e Rei de Portugal, descrevia a sua melancolia no *Leal Conselheiro*, no distante séc. xv, não parece ter havido um progresso significativo.

Em maio de 1939, surgiu uma polémica literária muito interessante sobre um aspeto da questão do solipsismo. Álvaro Cunhal criticou abertamente os escritores portugueses que, do seu ponto de vista, não se comprometiam com o tempo his-

tórico que se vivia nem com a necessária transformação da sociedade, e que, pelo contrário, se dedicavam a analisar os seus estados psíquicos e a escrever sobre eles. O livro *As Encruzilhadas de Deus*, de José Régio, foi a causa próxima da crítica. Cunhal, ao definir a “incómoda posição” deste escritor, destaca alguns versos do livro: “Vergo a cabeça sobre o peito/Concentro os olhos sobre o umbigo”, do poema “Mitologia”. Para Cunhal, este tipo de literatura é “uma expressão dolorosa da fuga, do cansaço, da renúncia, daqueles que não têm força e sensibilidade para permanecerem corajosamente onde se digladiam as multidões”. A pouco mais de três meses do início da Segunda Guerra Mundial, o jovem Cunhal dava sinal das tensões da época e exigia o empenhamento dos criadores artísticos no processo histórico. Para ele, “é inútil um talento que se limita a adorar o próprio umbigo” (CUNHAL, 1939, 286). Estava lançada a polémica do “umbilicalismo”. Cunhal respondia assim a uma das “cartas intemporais do nosso tempo”, em que Régio refletiu sobre a literatura brasileira contemporânea, marcada claramente pelo neorealismo. Nesse texto publicado na revista *Seara Nova*, Régio defendia que “todo o chamado mundo exterior não é motivo de arte senão interiorizando-se no artista” (RÉGIO, 1939, 169). Procurando um símbolo para representar a essência do trabalho de criação literária, Régio avança com a árvore coberta de ninhos, simbolizando as forças contrárias das raízes históricas do artista e da aspiração a voar. Longe de recusar qualquer ligação do artista à sociedade e ao processo histórico, Régio reclamava apenas “uma imaginação psicológica pronta a animar todas as criações” (*Id.*, 1939, 204).

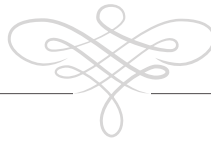
A resposta de Régio é dada em 10 pontos no mês seguinte, no artigo “Defino posições”. Elogiando as declarações de Cunhal, Régio começa por recusar que



a criação artística seja limitada por considerações meramente pragmáticas e por um exclusivismo que ataque a divisão do trabalho e a variedade das vocações. Afirmando sem ambiguidade que não é partidário da adoração do próprio umbigo, Régio acusa Cunhal de ter retirado alguns versos do contexto, e de não ver a natureza dialética do vasto poema, que culmina na “superação do homem particular, *todo enrolado em caracol enfermo*, pelo Homem, alargando-se na intuição e no amor de Deus” (*Id.*, 1939a, 7). O argumento decisivo de Régio assenta na divisão do trabalho social e na importância de se respeitar as diferentes vocações que se realizam no trabalho intelectual ou artístico: “não admito que se pretenda impor nada a um trabalhador intelectual. Amo a liberdade do espírito criador, do espírito especulativo, do espírito crítico, do espírito científico” (*Id.*, *Ibid.*, 8). Em agosto, a poucos dias do início da Segunda Guerra Mundial, Cunhal volta ao assunto no artigo “Ainda na encruzilhada”. Recusando discutir a sinceridade dos envolvidos na polémica, reclama “discutir a justeza das posições sinceras” (CUNHAL, 1939a, 151). O debate centra-se na questão quase etérea de se apurar se a arte deve estar ou não isolada da vida. Cunhal rejeita uma arte isolada e escritores que não possam acompanhar a multidão. A atitude mística, muito apreciada por Régio, é entendida por Cunhal como um modo de realçar a vida solitária, a vida longe do terreiro e da praça pública.

O significado perene desta polémica merece ser ponderado. São muitos os aspetos datados da controvérsia: o momento histórico especialmente dramático que se vivia na Europa, a situação política portuguesa, os atritos normais entre programas estéticos. As posições em confronto distanciam-se menos uma da outra do que na altura pareceria. Tanto Régio quanto

Cunhal afirmam afinal estar contra o solipsismo da adoração do próprio umbigo. O primeiro afirma o seu amor pelos deserdados da terra, se bem que confesse que pouco tem feito por esses deserdados (RÉGIO, 1939a, 8). O segundo reclama uma ação solidária e a participação no esforço coletivo para melhorar a sorte dos mesmos. O primeiro defende a importância da observação psicológica, mas procura a sua superação numa intimidade já pouco humana, porque aberta a Deus. O segundo denuncia as limitações da análise psicológica para o conhecimento do Homem, afirmando a necessidade de se conhecer o meio e as condições de vida (CUNHAL, 1939a, 153). Como se vê, as posições de ambos complementam-se. Irmanados na crítica ao umbigo, não se aperceberam da dimensão mais profunda do problema em causa: tanto a abertura a Deus, de Régio, quanto a abertura à praça pública, de Cunhal, são coisas que se passam na mente das pessoas; pode acontecer que essas representações não tenham correlato. Deste ponto de vista, tais representações são um cinema interior inconsequente. Afinal, os conteúdos desse cinema não dependem de cada ser humano, porque, a correr na mente das pessoas, sempre existiu um filme que fala dos outros, do que se passa na praça pública e da busca da transcendência. O filme é monótono e tem uma estrutura relativamente estável desde os registos humanos mais antigos. Seria possível encontrar as posições de Régio e de Cunhal nos personagens dos poemas homéricos; os aedos Haliterses e Teoclímeno poderiam interpretar-se como expressando a tese do primeiro, enquanto Aquiles e Ulisses reclamariam a necessidade de estar “onde se digladiam as multidões”. Nada de novo, pois, sob o sol. Faltou a Régio e a Cunhal a dúvida filosófica acerca dos correlatos da representação. Afinal, como se pode ter a certeza de que os assuntos



que aparecem no fluxo de consciência apontam para qualquer coisa com existência autônoma fora da mente consciente? Além disto, escapou a ambos o enigma antropológico. Tanto Régio quanto Cunhal tentam transmitir a mensagem de que toda a arte tem o objetivo nobre de representar a dimensão mais profunda do ser humano. Alfredo Pereira Gomes, irmão do escritor neorrealista Soeiro Pereira Gomes, nas suas “Considerações à margem duma discussão”, resume este ponto afirmando que “arte tem de ser a *exata* estatura do Homem” (GOMES, 1939, 213).

O problema com os três referidos pontos de vista é o de se considerar o ser humano como espectador da sua própria realidade, como turista estrangeiro numa terra de riqueza inesgotável. Haveria uma consciência que assistiria ao espetáculo da parte mais importante de si mesma. A busca da autenticidade faz com que não seja apenas a realidade exterior que se distancia da consciência, mas também uma parte significativa da realidade humana. A questão é esta: ninguém sabe qual é a exata estatura do Homem. Cunhal, ao defender que a ênfase da obra artística deve ser colocada na ação histórica, acaba por afirmar que há uma essência que só se descobrirá desse modo. Régio, por seu lado, procurando a dimensão mais perene do humano, acaba também por afirmar que há uma essência a que só se acederá de um modo especial. O elemento comum é a solidão radical de uma consciência que tem de procurar e de realizar a sua própria natureza; deste ponto de vista, o debate sobre o umbigo é ele próprio um argumento forte em defesa do solipsismo. Seja a procura de Deus, seja a realização na história, seja a procura da exata estatura do Homem, uma consciência solitária sente que tem de agir; o drama da situação deriva de sentir algo que não se deu a si própria e

ter um horizonte de figuras (Deus, a história, o Homem) que bem poderão ser ilusões da sua mente profunda. Afinal, se não se deu a si própria a existência, se sente a urgência de agir como estranha, e se o que povoa o seu horizonte pode ser meramente decorativo, continuam fortes os elementos em favor do solipsismo. José Régio compreendeu, talvez como ninguém, no seu “Cântico negro”, o que está em causa: “Não, não vou por aí! Só vou por onde/Me levam meus próprios passos...” (RÉGIO, 2005, 47).

**Bibliog.:** BRUNO, Sampaio, *A Ideia de Deus*, pref. Pinharanda Gomes, Porto, Lello Editores, 1998; CIDADE, Hernâni, *Tendências do Lirismo Contemporâneo: Do “Oaristos” às “Encruzilhadas de Deus”*, 2.ª ed., Lisboa, Portugalíia, 1939; CUNHAL, Álvaro, “Numa encruzilhada dos homens (a propósito das *Cartas Intemporais* de José Régio publicadas na *Seara Nova* n.ºs 608 e 609)”, *Seara Nova*, n.º 615, 27 maio 1939, pp. 285-287; *Id.*, “Ainda na encruzilhada”, *Seara Nova*, n.º 626, 12 ago. 1939a, pp. 151-154; CURADO, Manuel, “Introdução”, in DUQUE, Eduardo et al. (coords.), *Deus na Universidade: o Que Pensam os Universitários Portugueses sobre Deus?*, Porto, Fronteira do Caos, 2011, pp. 9-33; CURVELO, Edmundo, *Obras Completas*, org. Manuel Curado e José António Alves, Lisboa, FCCG, 2013; FIGANIÈRE, Visconde de, *Estudos Esotéricos: Submundo, Mundo, Supramundo*, Porto, Livraria Internacional de Ernesto Chardron/Casa Editora Lugan & Genelioux, 1889; GOMES, Alfredo Pereira, “Considerações à margem duma discussão”, *Seara Nova*, n.º 629, 2 set. 1939, pp. 212-213; LACERDA, José de, *Exame das Viagens do Doutor Livingstone*, Lisboa, Imprensa Nacional, 1867; LARANJEIRA, Manuel, “Psicologia do egotismo”, in LARANJEIRA, Manuel, *Obras de Manuel Laranjeira*, org. José Carlos Seabra Pereira, vol. II, Porto, ASA, 1993, pp. 272-275; MACEDO, José Agostinho de, *Cartas Filosóficas a Ático*, Lisboa, na Imprensa Régia, 1815; *Id.*, *O Homem, ou os Limites da Razão: Tentativa Filosófica*, Lisboa, na Imprensa Régia, 1815a; PAIVA, Vicente Ferrer Neto, *Curso de Direito Natural*, Coimbra,

Imprensa da Universidade, 1856; QUENTAL, Antero de, *Cartas*, org. Ana Maria Almeida Martins, 2 vols., Lisboa, Comunicação, 1989; *Id.*, *Filosofia*, org. Joel Serrão, Lisboa, Comunicação, 1989a; RÉGIO, José, “Literatura Viva”, *Presença*, n.º 1, 10 mar. 1927, pp. 1-2; *Id.*, “Cartas intemporais do nosso tempo XI: a um moço camarada, sobre qualquer influência do romance brasileiro na literatura portuguesa”, *Seara Nova*, n.º 608, 4 abr. 1939, pp. 151-153; n.º 609, 15 abr. 1939, pp. 167-169; n.º 611, 29 abr. 1939, pp. 203-205; *Id.*, “Defino posições”, *Seara Nova*, n.º 619, 24 jun. 1939a, pp. 5-8; *Id.*, “Página indiscreta (divagação mais ou menos pessoal sobre uma ‘blague’ do Sr. Álvaro Cunhal, uma citação do *Dom Casmurro*, uma opinião de José Bacelar, o anexam *preso por ter cão, preso por não ter* e outras miudezas que o leitor verá”, *Presença*, n.º 1, 2.ª sér., ano XII, nov. 1939b, pp. 59-61; *Id.*, *As Encruzilhadas de Deus*, 4.ª ed., Lisboa, Portugalíia, 1960; *Id.*, *Poemas de Deus e do Diabo*, 2.ª ed., Vila Nova de Famalicão, Quasi, 2005; SÁ, José António de, *Defesa dos Direitos Naturais e Reais da Monarquia Portuguesa*, Lisboa, Imprensa Régia, 1810; 2.ª ed., 1816; SALAZAR, Abel, *O Pensamento Positivo Contemporâneo*, ed. António Zilhão, Vila Nova de Famalicão, Húmus, 2012; SIMÕES, João Gaspar, “Individualismo e universalismo”, *Presença*, n.º 4, 8 maio 1927, pp. 1-2; n.º 5, 4 jun. 1927, pp. 4 e 8; VERNEY, Luís António, *Metafísica*, introd. e trad. Amândio Coxito, fixação do texto latino Sebastião Tavares de Pinho e Andria Patrícia Seica, Coimbra, Imprensa da Universidade de Coimbra, 2008; *Id.*, *Lógica*, introd. e trad. Amândio Coxito, fixação do texto latino Sebastião Tavares de Pinho e Filipa Medeiros, Coimbra, Imprensa da Universidade de Coimbra, 2010.

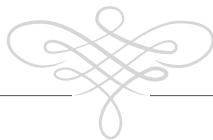
MANUEL CURADO

## Antissovietismo

É difícil dissociar o antissovietismo de outros antis – comunismo, leninismo, bolchevismo. Podemos entendê-lo em dois sentidos, um mais restrito, relacionado com a crítica aos soviets, e outro mais lato, ligado ao sistema soviético instaurado depois da criação da União das Repúblicas Socialistas Soviéticas (URSS). No primeiro caso, os soviets, *i.e.*, os conselhos de operários e soldados, têm a sua pré-história na Comuna de Paris de 1871, uma primeira experiência mais significativa durante a Revolução Russa de 1905, com os comités de greve nas fábricas, e manifestam-se depois nas Revoluções Alemã de 1918 e Húngara de 1919, ocorrendo também, pontualmente, em Itália. Sobre os conselhos operários escreveram Rosa Luxemburgo e Anton Pannekoek, entre outros. Mas foi durante a Revolução Russa de 1917 que esses conselhos (soviets) adquiriram uma dimensão que nunca alcançaram nas experiências anteriores e imediatamente posteriores, todas elas derrotadas.

Naquele ano, surge na Rússia um poder alternativo em relação às estruturas estatais existentes mesmo depois da queda da monarquia. Lenine potenciou e ampliou as estruturas revolucionárias que tinham surgido por inspiração dos bolcheviques, transformando-as num sistema que tinha como base os soviets de fábricas, nas cidades, ou de aldeias. Criaram-se depois níveis superiores, os soviets de distrito e de província. No topo estava o Congresso de Soviets de Operários, Soldados e Camponeses, órgão supremo e soberano, que elegia um Comité Executivo,





que, por seu turno, designava o governo do país, o Conselho dos Comissários do Povo. Era esta a fórmula sintetizada por Lenine com a frase: “Todo o poder aos sovietes”. No entanto, depois do período da Guerra Civil, com a consolidação do poder soviético, era necessário estabilizar a situação. Em 1922, foi criada a URSS. A Constituição de 1924 instituiu o Congresso dos Sovietes da URSS como principal órgão, donde a identificação do termo “soviético” com o regime, considerado como sinónimo de “russo” e de “comunista”. Falar em antissovietismo era, portanto, falar de anticomunismo em geral, e de anticomunismo russo em particular.

Desde muito cedo, surgiram em Portugal publicações onde se pretendia atacar a experiência soviética, pondo em causa, *e.g.*, a capacidade de os trabalhadores e soldados administrarem a coisa pública. O *Diário de Notícias* escrevia, a 1 de dezembro de 1917, que “um simples soldado foi nomeado comandante das tropas da região de Moscovo, um alferes e um aspirante vice-comandantes, um aspirante intendente-geral, dois alferes inspetores de artilharia e engenharia”, e que os delegados russos às conversações de paz com a Alemanha compreendiam “um soldado e um marinheiro que apenas sabem ler”. Noutro artigo (15 jan. 1918), escrevia-se que “esses mujiques e soldados bêbados queimam bibliotecas, espatifam tudo. Assassina os professores primários, as parteras, os estudantes, porque são intelectuais, sabendo ler e escrever e podendo por isso enganar o pobre povo”.

Também surgiram livros com uma visão positiva sobre a realidade russa resultantes de viagens ali realizadas por Portugueses, como *A Rússia dos Sovietes* (1924), de Carlos Rates. César Porto, professor e diretor da Escola Oficina n.º 1, um dos entusiastas da escola nova em Portugal e dirigente da

Associação dos Professores de Portugal, foi convidado pela Confederação Pan-Russa dos Trabalhadores do Ensino para contactar com as instituições escolares russas. Dessa digressão fez um relato no livro *A Rússia, hoje e amanhã. Uma Excursão ao País dos Sovietes* (1929). Carlos Santos, que esteve na Rússia em agosto de 1926, escreveu uma série de crónicas para o *Jornal de Notícias*. Este professor do ensino secundário e crítico de arte publicou o livro *Como Eu Vi a Rússia* (1927), obra que teve um grande sucesso, com várias edições, e que constitui um olhar relativamente objetivo sobre a realidade soviética. O jornalista Herlânder Ribeiro viajou pela Rússia e publicou diversas crónicas no *Diário de Lisboa*, reunidas em 1927 no volume *Crónicas da Rússia Soviética*. Procurando ser objetivo, não esconde as críticas. Referindo-se ao comissário Tchitcherine, sublinha que “na Moscovo da igualdade, vivia em luxuosa casa e tinha seis secretários” (RIBEIRO, 1927). Ribeiro de Carvalho publicou, em 1932, o livro *O Que Era a Rússia antes dos Bolchevistas*, no qual, sem julgar o regime bolchevista, caracteriza a opressão czarista, concluindo que o povo espoliado “foi mais generoso do que os seus antigos carascos” (CARVALHO, 1932). A mesma editora deu à estampa, no ano seguinte, a obra *O Que É a Rússia com os Bolchevistas*, de Schlesinger, procurando fornecer informação precisa, incluindo legislação e o texto da Constituição: “algumas pessoas veem nos bolchevistas os salvadores da Humanidade e outros veem neles bandos de criminosos e de loucos” (SCHLESINGER, 1933, 7). Muito favorável foi também o livro de Henri Barbusse, *Rússia*, publicado em 1931 em Coimbra pelo Instituto de Estudos Livres, uma organização de estudantes republicanos contrários à ditadura. Os primeiros anos da experiência soviética foram também tema para o livro do alemão Artur Feiler, que emigrou, em 1933,

para os Estados Unidos da América. A *Experiência do Bolchevismo* (1932), cujo título original era *Das Experiment des Bolschewismus* (1929), foi traduzido por Osório de Oliveira, e pretendia ser “uma exposição absolutamente imparcial e objetiva do que se passa na URSS” (FEILER, 1932, 5). Com um intuito informativo, assinalamos o volume organizado pelo jornalista João Paulo Freire (Mário), a *Rússia Bolchevique* (1936), que, segundo o autor, “nem é contra a Rússia bolchevique, nem a favor da Rússia bolchevique” (FREIRE, 1936, 5).

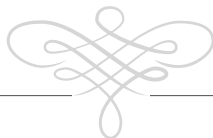
Predominavam, no entanto, as obras de sinal contrário, entre as quais se destaca o livro de Guy Moinès, que escreveu uma reportagem para o semanário francês *Je Suis partout*, publicada depois em livro com o título *De Chepetovka à Vladivostock: Choses Vues*. A edição portuguesa é de 1936, com o título sugestivo de *O Inferno Vermelho. Coisas Vistas*. A capa apresenta uma caveira com a foice e o martelo, e o seu conteúdo não podia ser mais hostil à realidade soviética. O mesmo sucede com a obra de Émile Schreiber *Como Se Vive na Rússia dos Soviotes* (1933) – cujo título original é *Comment On Vit en U.R.S.S.* (1931) –, que mostra alguma compreensão pelas medidas tomadas naquele país: “é possível que um regime de força seja ainda hoje indispensável na Rússia, para a reorganização daquele enorme país de população tão diversa e tão pouco adiantada” (SCHREIBER, 1933, 298). No entanto, considera que tal seria incompreensível em França, por acarretar “a perda total de liberdade” (*Id.*, *Ibid.*). Aquele jornalista da revista *Vu* viajou pela Rússia acompanhado pela mulher, Denise Schreiber, e pelo médico Raymond Lebovici.

Henrique Baptista, autor de três volumes sobre a história do socialismo, dedicou à Rússia duas obras, ambas profundamente antissoviéticas. Na primeira, *Rússia Bolchevista* (1933), escrevia: “Se



Capa de *Comment On Vit en U.R.S.S.*, de Émile Schreiber (1888-1957).

temos que sucumbir à luta com esta nova barbárie que, vinda do Oriente, tenta invadir tudo, então sucumbamos, mas combatendo...” (BAPTISTA, 1933, 302). A segunda, *A Mentira Comunista* (1937), apela à luta contra a “peste comunista” (*Id.*, 1937, s.p.). Durante a Guerra Civil de Espanha, o antissovietismo intensificou-se, animado pelo regime salazarista e pelos sectores nacionalistas. Em 1937, a Editorial Império publicava o livro *A Espanha Vermelha contra Portugal*, no qual denunciava, no subtítulo, os *Portugueses-Traidores ao lado dos Sinistros Obreiros das Repúblicas Soviéticas da Ibéria*. A mesma editora deu à estampa, em 1936, duas publicações anticomunistas de A. Vieira, *O Meu Depoimento sobre o Comunismo e Moscovo por Um Antigo Funcionário do Komintern*. A coleção Gládio, de orientação nacionalista, publicava o livro de Bento



Coelho da Rocha, *URSS, do Marxismo de Lenine ao Totalitarismo de Estaline*. Muito significativo foi o livro *A Nova Rússia*, de Henri Massis, publicado em 1945, com duas edições nesse mesmo ano, em que terminava a Segunda Guerra Mundial e a URSS assumia um protagonismo nunca antes tido; a tradução era de Domingos Mascarenhas. Profundamente anticomunista e católico, Henri Massis, antigo militante da Action Française, colaborador próximo de Charles Maurras e apoiante do Governo do Mar. Pétain visitou Portugal em 1938, conhecendo Salazar, sobre quem escreveu o livro *Salazar Face a Face. Trois Dialogues Politiques* (1961). Ao longo do tempo, os conceitos de antissovietismo e de anticomunismo acabaram por se fundir num mesmo plano semântico.

**Bibliog.:** BAPTISTA, Henrique, *Rússia Bolchevista*, Porto, Figueirinhas, 1933; *Id.*, *A Mentira Comunista*, Porto, ed. do Autor, 1937; BARBUSSE, Henri, *Rússia*, Coimbra, Instituto de Estudos Livres, 1931; CARVALHO, Ribeiro de, *O Que Era a Rússia antes dos Bolchevistas*, Lisboa, Editorial República, 1932; FEILER, Artur, *A Experiência do Bolchevismo*, Lisboa, Empresa Nacional de Publicidade, 1932; FREIRE, João Paulo (Mário), *Rússia Bolchevique*, Lisboa, Guimarães, 1936; MASSIS, Henri, *A Nova Rússia*, Porto, Livraria Tavares Martins, 1945; *Id.*, *Salazar Face a Face. Trois Dialogues Politiques*, Paris, La Palatine, 1961; PORTO, César, *A Rússia, hoje e amanhã. Uma Excursão ao País dos Soviotes*, Lisboa, Livraria Peninsular, 1929; RIBEIRO, Herlânder, *Crônicas da Rússia Soviética*, Lisboa, Gráfica Limitada, 1927; SANTOS, Carlos, *Como Eu Vi a Rússia*, Porto, Livraria Civilização, 1927; SCHLESINGER, Alfred Ludvic, *O Que É a Rússia com os Bolchevistas*, Lisboa, Editorial República, 1933; SCHREIBER, Émile, *Como Se Vive na Rússia dos Soviotes*, Porto, Figueirinhas, 1933; VIEIRA, A., *O Meu Depoimento sobre o Comunismo*, Lisboa, Editorial Império, 1936; *Id.*, *Moscovo por Um Antigo Funcionário do Komintern*, Lisboa, Editorial Império, 1936.

ANTÓNIO VENTURA

## Antissufragismo

O sufragismo foi um movimento social iniciado em finais do séc. XIX com o objetivo de reivindicar o direito universal de voto, num contexto em que apenas os homens tinham o direito de manifestar as suas preferências em eleições. Reconhecer o direito ao voto, *lato sensu*, era uma causa assumida como válida e partilhada pela grande maioria das e dos intelectuais; o sufragismo torna-se uma questão fraturante quando é equacionada a absoluta universalidade do mesmo direito. Pensar numa definição para antissufragismo implica necessariamente chamar à colação os movimentos sociais que o enformam. Resulta, no entanto, óbvio que, em Portugal, esses mesmos movimentos estiveram marcados por fações, também elas refletindo convicções emanadas de grupos internacionais. Assim, o movimento antissufragista no nosso país reconhecia por válidos os argumentos difundidos além-fronteiras, sobretudo além-Mancha, como observou Isabel Lousada em “Vozes e ecos de sufragistas britânicas em Portugal”.

O antissufragismo surgiu em Portugal no âmbito do antifeminismo emergente na Primeira República, chamando a atenção para a manipulação a que estavam sujeitos grupos sociais como as mulheres e os analfabetos, especialmente à mercê dos interesses político-religiosos dominantes. Para compreender este antifeminismo, torna-se necessário objetivar as vozes mais expressivas do feminismo nascente no dealbar da Primeira República e as vozes de defesa dos direitos das mulheres subjacentes aos movimentos sociais



“Propaganda feminista por bilhete-postal”,  
*A Capital*, 24 dez. 1910, p. 1.

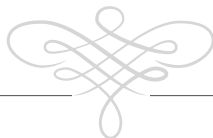
que a protagonizam. É neste complexo contexto que se revelam também as vozes conservadoras antifeministas, nas quais convergem ainda antissufragistas de origens sociais muito diversas e diferentes idiosincrasias políticas. Na expressão de Maria Regina Silva, “a pouco e pouco desenha-se um movimento e uma corrente de tom nitidamente feminista que, embora elitista no tipo de mulheres que reúne, se reveste de um significado notável pelos esforços que congrega, pela ideologia que difunde, pela unidade visível de objetivos e aspirações que traduz, e pelas expressões e ações concretas que assume e realiza enquanto movimento organizado” (SILVA, 1983, 875). Este feminismo é influenciado pelo que se passa no resto da Europa e na América, que inspira em Portugal o movimento de emancipação da mulher no seio do qual emergem reações antifeministas. Refira-se que, em Inglaterra, a Women’s National Anti-Suffrage League esteve ativa durante 10 anos, de 1908 a 1918, representando porventura a mais importante organização neste domínio.

A resistência ao sufrágismo é um sinal de antifeminismo latente. São observáveis alguns matizes, nomeadamente a reação

a feminismos de feição anticlerical e laica, subjacentes à própria ideologia republicana. O antifeminismo de cariz religioso opõe-se ao movimento de emancipação feminina, que considera antinatural, e valoriza o papel tradicional das mulheres, muito particularmente na família, contra o feminismo que pretende a integração plena das mulheres na sociedade. A este propósito, lembramos a atitude pioneira de Ana de Castro Osório (1872-1935), presidente da Liga Republicana das Mulheres Portuguesas (LRMP), na análise que faz da condição das mulheres em 1905, de onde conclui ser premente um maior investimento na educação, alicerce para a afirmação feminina da mulher na sociedade.

Tanto feministas como antifeministas eram prudentes na defesa da atribuição do voto a cerca de metade da população, em virtude de reconhecerem as grandes limitações deste grupo social para o exercício desse direito. São as próprias defensoras do sufrágismo feminino, entre as quais as militantes da LRMP e da Associação de Propaganda Feminista (APF), que acabam por defender grandes restrições ao voto nas suas reivindicações. Assim, uma mulher como Carolina Beatriz Ângelo (1878-1911), a primeira mulher a votar em Portugal (fê-lo em 1911), apresentava propostas muito redutoras a este propósito, como nota João Esteves. Também Maria Velede (1871-1955) reconhece a necessidade de distinguir a LRMP da APF, notando que fora esta a pedir o sufrágio feminino, o que não significava que a LRMP não trabalhasse por ele. Em carta dirigida ao diretor de *A Capital* a 28 de julho de 1911, Maria Velede defende a Liga dos ataques que lhe haviam sido recentemente infligidos na Câmara dos Deputados, afirmando que o direito ao voto deveria traduzir, antes de mais, o empenho na educação progressiva da mulher; este episódio





corporiza o antifeminismo republicano de cariz marcadamente político, como assinalado por Natividade Monteiro. Na verdade, deu-se uma clivagem no seio da Liga, que expressava o confronto entre a posição advogada pelas sufragistas, as livre-pensadoras, e as sócias da LRMP, que, não sendo adversas ao sufrágio, pugnavam em primeiro lugar pela emancipação integral da mulher, considerando perigosa a sua eventual interferência na vida política do país enquanto não estivesse inteiramente liberta da tutela religiosa.

Imediatamente a seguir à proclamação da república (1910), a questão do sufrágio assume preponderância. A militância de Carolina Beatriz Ângelo pelo sufrágio universal é feita gradualmente e, por isso, os próprios ecos antissufragistas mostram uma das mais interessantes polémicas feministas e sociais. Subliminarmente, a ascensão ao poder de um grupo social não organizado e numeroso era visto como uma espécie de “assalto à tribuna”.

“O voto livre... das mulheres...”,  
Os *Ridículos*, 1911.



O inquérito que *O Século* (4-19 abr. 1911) realizou, questionando “Deve conceder-se o direito de voto à mulher portuguesa?”, revelou traços eminentemente antissufragistas, apoiados por parte do universo a quem se dirigia, surpreendentemente até por mulheres, espelhando o conservadorismo da sociedade portuguesa coeva. A recusa em conceder-lhes o voto era justificada pela desorganização social que adviria uma vez deslocada a figura feminina do núcleo familiar para o social e político, aludindo-se, no limite, à sua perda de feminilidade.

Apesar dos seus rasgos antissufragistas, Carolina Beatriz Ângelo não desistiu da causa em prol do sufrágio feminino, alegando não ser legítimo recusar o voto às mulheres nos casos em que estas tivessem condições para o exercer. Aliás, a contenda entre feministas e sufragistas não se resolveu pacificamente, sendo possível acompanhar o seu tom discordante nas publicações, quer da APF, quer da LRMP. O que terá levado, em última análise, à saída de Adelaide Cabete (1867-1935), acusada de ser mais republicana do que feminista.

O aceso debate pelo sufrágismo em Portugal atingiu o seu ponto culminante nas primeiras tentativas de elaboração dos cadernos eleitorais (1911) com base na recusa do voto a mulheres e indigentes, colocando-os praticamente em pé de igualdade. A sentença judicial que permitiu a Carolina Beatriz Ângelo votar era sustentada no facto de ela ser uma exceção, na medida em que cumpria os requisitos expressos na lei: era maior de idade, tinha uma profissão e, pelo facto de ter enviuvado meses antes, tornara-se chefe de família (apesar de ser mulher).

A Assembleia Nacional Constituinte viria a consagrar o direito de voto para as mulheres diplomadas com curso superior e as chefes de família que também



“O Parlamento do futuro”, in “O feminismo d’eles”, *A Madrugada*, 31 ago. 1913.

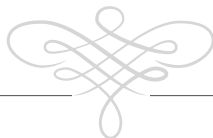
soubessem ler e escrever, tendo o tema do sufrágio sido discutido pela primeira vez em 14 de julho de 1911, e encarada a sua perigosidade, visto que se corria o risco de dar a possibilidade de escolha a pessoas “reacionárias”. Mesmo os que defendiam o voto da mulher, como o deputado Djame de Azevedo, acabam por ser pouco convincentes ao reconhecer que, para exercer o direito de voto, é necessário saber votar, ou seja, possuir um grau de instrução que permita decidir, e que as feministas mais reacionárias eram na sua grande maioria mulheres pouco instruídas. O que parecia estar em causa não era a legitimidade democrática do voto, ou seja, o valor do voto *per se*, mas as consequências sociais e políticas que provinham desse sufrágio. Do lado das mulheres, tanto feministas como antifeministas tinham dúvidas sobre as capacidades políticas das suas pares, daí hesitarem em propor a igualdade de direitos políticos entre homens e mulheres.

O peso da história dificultava a rutura com os preconceitos e estereótipos que confinavam as mulheres aos papéis tradicionais. Apesar do anticlericalismo generalizado, a tradição ligada ao conservadorismo, também religioso, ganhava uma força impossível de ser alterada pela força de decretos. Teoria e prática excluía-se mutuamente e o próprio feminismo republicano é incoerente entre princípios exarados e prática vigente ou, por outras palavras, é muito ambicioso nos ideais e muito limitado nas práticas, favorecendo o antifeminismo e antissufragismo nascentes.

A propaganda republicana sobre a emancipação da mulher acentua a ideia da libertação dos preconceitos religiosos e das superstições; atentemos, nomeadamente, na promulgação da Lei da Separação do Estado das Igrejas e na criação do Grupo das Treze, ambos de 1911. Em suma, registem-se as disputas a favor e contra o sufrágio, em Portugal, que se desenrolaram durante muito mais anos. Contrariamente ao esperado, a lei promulgada em 1913 é mais limitativa do que aquela que permitira o voto a Carolina Beatriz Ângelo, nela se explicitando ser única e exclusivamente permitido aos cidadãos do sexo masculino exercer o direito de voto.

Registe-se a alteração legal que possibilitou às mulheres votar em pleno Estado Novo (1933), apesar do carácter restritivo – aplicava-se somente àquelas que possuísem curso superior, tivessem independência económica e/ou família a seu cargo. É neste quadro que se assiste à entrada para a Assembleia Constituinte de Maria Guardiola, Cândida Parreira e Domitila de Carvalho, fazendo jus aos receios latentes nos ideólogos da Primeira República, pois tratava-se de mulheres com posições políticas consideradas conservadoras.





Com a instauração do direito universal de voto, na sequência da Revolução de 25 de abril de 1974 e da instauração da Terceira República, o antissufragismo deixou de ter expressão em Portugal.

**Bibliog.:** BALTAZAR, Isabel, “Vozes anti-feministas na Primeira República. Ecos de oposição ao feminismo”, in CASTRO, Zília et al. (coords.), *Mulheres na 1.ª República: Percursos, Conquistas e Derrotas*, Lisboa, Colibri, 2011, pp. 47-78; ESTEVES, João, *As Origens do Sufragismo Português. A Primeira Organização Sufragista Portuguesa: a Associação de Propaganda Feminista (1911-18)*, Lisboa, Bizâncio, 1998; LOUSADA, Isabel, “Carolina: por entre os itinerários da memória e da ciência”, *Gaudium Scendi*, n.º 2, jul. 2012, pp. 108-117; *Id.*, “Vozes e ecos de sufragistas britânicas em Portugal”, *Gaudium Scendi*, n.º 8, jul. 2015, pp. 122-143; MONTEIRO, Natividade, *Maria Veleda: 1871-1955*, Lisboa, Comissão para a Igualdade dos Direitos das Mulheres, 2004; SILVA, Maria Regina Tavares da, “Feminismo em Portugal na voz de mulheres escritoras do início do século XX”, *Análise Social*, vol. XIX, n.ºs 77-79, 1983, pp. 875-907; SOUZA, Maria Reynolds, *A Concessão do Voto às Portuguesas: Breve Apontamento*, Lisboa, Comissão para a Igualdade dos Direitos das Mulheres, 2006; VICENTE, Ana, “Antifeminismo: a resistência ao evidente”, in MARUJO, António, e FRANCO, José Eduardo (orgs.), *Dança dos Demónios. Intolerância em Portugal*, Lisboa, Círculo de Leitores, 2009, pp. 433-483.

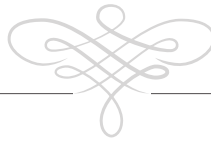
ISABEL LOUSADA  
ISABEL BALTAZAR



## Anti-surrealismo

Configurando-se o surrealismo como um movimento estético que advoga o reencantamento do real pelo recurso à imaginação criadora e ao culto vivificado da liberdade, em larga medida concretizados pela força alquímica da linguagem, o antissurrealismo representa, no fundo, o conjunto de práticas e movimentos estéticos contra os quais o surrealismo lutou ativamente, no seu esforço por concretizar uma dinâmica de profunda renovação do sistema semiótico literário. Historicamente, o surrealismo foi um complexo e polifacetado movimento de vanguarda, ativo em França, no período compreendido entre a Primeira e a Segunda Guerras Mundiais, que teve como vozes dominantes André Breton na literatura, Antonin Artaud no teatro, Luis Buñuel no cinema e Max Ernst, René Magritte e Salvador Dalí no campo das artes plásticas.

Em nome da imaginação, André Breton critica fortemente a atitude realista, denunciando a sua falta de espírito crítico e científico. Reduzindo tudo aquilo que pudesse configurar o desconhecido, o insólito e o misterioso a uma simples e elementar explicação, acreditando e fazendo crer que a realidade pode ser dada a ver linearmente e que esta percepção se traduz diretamente pela própria linguagem (cf. o célebre enunciado “La marquise sortit à cinq heures”), a atitude realista é, no dizer de Breton, o exemplo paradigmático daquilo que, em termos estéticos, deve ser ostensivamente rejeitado. A abordagem ingénuas das relações linguagem-realidade, associada ao elevado grau de sedimentação e de



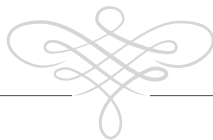
*La Reproduction Interdite* (1937),  
de René Magritte.

crystalização a que tinham chegado as experiências semióticas tituladas por esta técnica, equiparáveis, em larga medida, àquelas que consubstanciavam o mero relato jornalístico, fazia com que a lei do menor esforço acabasse por se impor, originando uma profusão de romances cuja capacidade de geração de significativos efeitos perlocutivos era claramente posta em causa. Caracterizando os aspetos mais depreciáveis desta escrita – a saber, as suas marcas de verosimilhança, a psicologia das personagens e a organização da ação (no fundo, as três convenções maiores do romance) –, André Breton, nos textos que seriam compilados em *Manifestos do Surrealismo*, conclui, irreverentemente, que a única faculdade que, enquanto margem de exercício de uma liberdade semiótica, resta ao leitor é a de recusar o texto, na sua globalidade. Assim, o surrealismo busca criar uma realidade nova, através de uma transfiguração dos objetos pela perda do seu sentido usual, pela recusa do prosaico e do trivial.

Assumindo a reinvenção da poesia e entendendo-a como forma de ação fertiliza-

da pelo sonho e pela imaginação, André Breton recusa igualmente uma retórica associada à sintaxe, à rima ou à codificação estrita do sentir e pulsar poéticos. A imagem surrealista, desautomatizando intencionalmente as relações habituais entre os objetos, torna-se fonte de prazer e, simultaneamente, fonte de informação, apelando indiscutivelmente, pelo seu carácter de estranheza, de singularidade, mas também de possibilidade de elevada polissemia, a uma maior disponibilidade interpretativa por parte da instância recetora.

Sob a designação de antissurrealismo, podemos igualmente localizar a figura do criador individual, inspirado pela força das musas, que dedica o seu tempo a burilar os textos. Contrariando ativamente aquilo que possa configurar uma sedimentação das experiências semióticas, o surrealismo responde com o jogo, com a fruição, com a inovação e o labor criativos do sistema herdado, porquanto só concretizando uma autêntica atitude poética, *i.e.*, uma incessante e contínua reinvenção e revitalização da linguagem, é que o Homem poderá adquirir a consciência de que a perfeita liberdade não pressupõe um conhecimento da estrutura necessária do real e a sua adaptação a ela. Atente-se, neste sentido, na afirmação de Breton no prefácio à Exposição Internacional do Surrealismo na Checoslováquia: “EM ARTE, NENHUMA INSPIRAÇÃO, VENHA DE ONDE VIER!” (CESARINY, 1977, 371). Inspirados pela afirmação de Lautréamont de que “a poesia deve ser feita por todos, não por um” (DUCASSE, s.d., 291), os surrealistas concretizam diversas técnicas lúdicas de criação coletiva, como o *cadavre exquis*, os provérbios surrealistas, os diálogos automáticos, as colagens, o *l'un dans l'autre*, os inventários e as enumerações caóticas. Contestando a conceção da assinatura como marca diferencial, intrinsecamente identificadora



de uma determinada propriedade, com um valor supremo e insubstituível, este movimento estético assume a defesa de uma escrita autenticamente coletiva. De igual modo, são convocados materiais, técnicas e procedimentos até então protegidos do seu âmbito de intervenção enquanto arte: veja-se, *e.g.*, a cedência a “materiais brutos”, na aceção que Theodor Adorno dá a esta expressão (ADORNO, 1982, 288); a substituição do produto artístico pelo próprio processo da sua produção; e ainda a apologia, numa linha tipicamente dadaísta, do não conformismo, do escândalo, da inconveniência, do desrespeito, da derisão, da provocação e da blasfémia. A escrita automática constitui um dos procedimentos mais paródicos destas práticas de desintegração e de contestação. Efetivamente, à atitude ativa de observação e de perscrutação atenta da realidade, característica das técnicas do escritor realista, o surrealismo contrapõe a passividade absoluta e a quase letargia daquele que escreve obedecendo à técnica do automatismo verbal.

Assim, sob a designação de antissurrealismo incluem-se não apenas os movimentos estéticos que, de alguma forma, impuseram determinadas formas de estruturação do objeto artístico, codificando normativamente a experiência literária ou artística, mas também os procedimentos técnicos e retóricos que consubstanciaram esses movimentos estéticos.

**Bibliog.:** ADORNO, T., *Teoria Estética*, Lisboa, Edições 70, 1982; BRETON, A., *Manifestos do Surrealismo*, 4.<sup>a</sup> ed., Lisboa, Salamandra, 1993; CESARINY, M. (org.), *Textos de Afirmação e Combate do Movimento Surrealista Mundial*, Lisboa, Perspectiva & Realidades, 1977; DUCASSE, I., *Oeuvres Complètes de Isidore Ducasse, Comte de Lautréamont*. Les Chants de Maldoror. *Poésies. Lettres*, Paris, Flammarion, s.d.

FERNANDO AZEVEDO

## Antitabagismo

Segundo as estimativas da Organização Mundial de Saúde (OMS), morrem anualmente, em todo o mundo, cerca de 5.000.000 pessoas devido ao consumo de tabaco e cerca de 600.000 não fumadores devido à exposição ao fumo. Se nada for feito, os números globais poderão atingir os 8.000.000 na déc. de 2030. Na Europa, estes números correspondem a cerca de 1.600.000 mortes por ano, mais de 25 % do número global de mortes, apesar de a região possuir apenas 14 % da população mundial. As mortes atribuíveis ao tabaco correspondem assim a 16 % do total do número anual de mortes na Europa. Em Portugal, as estimativas da OMS referem que, em 2004, cerca de 1 em cada 10 mortes acima dos 30 anos foi causada pelo consumo de tabaco. Os últimos dados nacionais indicam que o consumo de tabaco foi responsável pela morte de cerca de 12.600 pessoas em 2005, 11,7 % do total de mortes nesse ano.

Enquanto isso, a indústria do tabaco, globalizada e com receitas superiores às de alguns países, continua a fazer esforços para influenciar e contrariar as iniciativas de saúde pública e as orientações legislativas, a fazer lóbi conjuntamente com parceiros comerciais e alguns atores sociais, e a procurar confundir a opinião pública e os meios de comunicação, pon-do em causa as evidências científicas e as mensagens preventivas antitabágicas. Os Estados continuam a usufruir de receitas avultadas decorrentes dos impostos sobre o tabaco, permitindo alguma margem de manobra e benefícios à indústria, apesar de os danos sociais e de saúde causados

pelo tabaco serem superiores às receitas. A sociedade civil organizada luta pela sensibilização das autoridades e populações, e pela implementação de medidas de saúde pública que reduzam o consumo de tabaco e a exposição ao fumo. Os atuais movimentos tabagista e antitabagista possuem faces bem diferentes dos anteriores, que importa conhecer e analisar no longo prazo dos contextos cultural, social, económico e político.

### DAS ORIGENS À DESCOBERTA E UTILIZAÇÃO DO TABACO NOS SÉCULOS XV E XVI

Não há registo histórico de que tenha existido hábito de consumo de tabaco no mundo antigo. Sabe-se, no entanto, que existia um tipo de tabaco, a *nicotiana africana*, conhecida por povos ancestrais do Médio Oriente e de África. A planta do tabaco, tal como a conhecemos atualmente, é originária das Américas, há cerca de 6000 anos. Foram identificadas duas espécies de plantas de tabaco de cultivo: a *nicotiana tabacum*, espécie utilizada pelos nativos na América Central e do Sul, e que resulta do cruzamento de duas espécies selvagens, e a *nicotiana rustica*, com maior concentração de nicotina e cultivada na América do Norte. Os primeiros dados indicativos de utilização nativa do tabaco remontam ao período de 100 a.C. O hábito de fumar evoluiu e espalhou-se pela América do Norte, entre os Astecas e outras tribos índias, a partir do seu uso pelos Maias nas cerimónias religiosas realizadas nas Antilhas, na América Central e no México. A planta do tabaco foi usada, desde então, de forma alargada pelos habitantes do continente americano, tendo sido disseminada pelo mundo, a partir do final do séc. xv, através das descobertas e do contacto regular dos europeus, sobretudo Portugueses e Espanhóis, com culturas nativas das Américas.



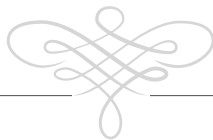
“Fumadores de começos do séc. xvii”.

No séc. xvi, alguma literatura botânica e médica promoveu a utilização de tabaco para a resolução de problemas de saúde. Em 1560, Jean Nicot de Villemain, embaixador francês em Portugal, escreveu sobre as propriedades medicinais do tabaco, recomendando o seu uso a Catarina de Médicis; a planta do tabaco foi, por isso, batizada com o seu nome: nicotiana. O tabaco não foi, no entanto, bem recebido pelos devotos do cristianismo, que, de início, o consideraram um mal que se apossava das pessoas.

### SÉCULOS XVII E XVIII: DA DISSEMINAÇÃO AOS MONOPÓLIOS

No início do séc. xvii, tanto a planta como o seu uso já faziam parte do quotidiano, com diversos países a legalizar e taxar a importação, bem como a definir em que colónias se podia produzir tabaco, a desenvolver publicidade sobre o produto e a comercializá-lo. Aparecem, no entanto, os primeiros alertas sobre o facto de o fumo do tabaco poder provocar doenças respiratórias semelhantes às que afetavam os limpa-chaminés e de a interrupção do seu consumo poder provocar um estado depressivo e de apatia.

Houve outros países onde foram aplicadas políticas antitabagistas, como a proibição de plantio e de consumo na China (de 1610 até 1912) e na Rússia (de 1613 até 1689), envolvendo penas



severas, em que se destacam a pena de morte, imposta pelos turcos em 1633, o chicoteamento, o corte do nariz e o envio para a Sibéria, bem como a execução de reincidentes na Rússia e a decapitação de tabagistas na China.

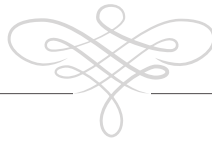
Em Inglaterra, o Rei James I, talvez o primeiro antitabagista da história, escreveu, em 1604, um tratado contra o tabaco (*A Counterblaste to Tobacco*), onde censurava aqueles que se entregavam à imitação dos costumes dos índios da América do Norte, que qualificava de ímpios e selvagens. Numa tentativa de dificultar o seu uso, aumentou as taxas sobre o mesmo em cerca de 4000 %, mas recuou na decisão quando percebeu que os grandes fundos provenientes do comércio do tabaco se tinham reduzido substancialmente. Foi o primeiro exemplo da ligação estreita entre receitas dos Estados e o comércio do tabaco. Em 1614, apercebendo-se da dimensão do mercado de tabaco em Inglaterra, o mesmo Soberano determinou que a importação de tabaco seria um monopólio real, cuja concessão impunha o pagamento alfandegário de taxas anuais, tendo, em 1620, proibido o seu cultivo em território inglês, de forma a controlar melhor a fiscalização e o comércio existente através da importação.

No mesmo ano de 1614, em Espanha, o Rei Filipe III definiu que o entreposto comercial de todo o tabaco espanhol seria em Sevilha. Os colonos das Américas que não enviassem toda a produção excedentária para este entreposto corriam o risco de condenação à morte. Em 1629, Richelieu, em França, definiu impostos aduaneiros sobre a importação de tabaco para aquele país e, em 1674, seria a vez de Luís XIV estabelecer também um monopólio do tabaco. Em Portugal, no primeiro quartel do séc. XVII, a Coroa instituiu igualmente o monopólio do tabaco, após um período inicial de tributa-

ções. A este regime somou-se, em 1647, a proibição do cultivo na metrópole e a tributação centralizada nas alfândegas, com a consequente garantia da produtividade e capacidade de tributação efetiva ao exclusivo estatal. No final deste século, uma boa parte da receita pública do Estado português já era oriunda dos direitos do tabaco, que continuariam a crescer exponencialmente no século seguinte, sendo suplantados apenas pelos direitos aduaneiros. Estes impostos e os monopólios foram tão lucrativos ao longo do tempo que, em muitos países, perduraram até o séc. XX, como foi o caso de Portugal.

A partir do séc. XVIII, a par da implementação de medidas menos proibitivas por todo o mundo, assiste-se ao aumento do consumo do tabaco, bem como das fábricas do sector e ainda da produção e do comércio do produto. A produção destas fábricas correspondia ao tabaco picado de cachimbo ou tabaco enrolado em charutos. Apesar de ainda se utilizar uma tecnologia pouco avançada no tratamento das folhas do tabaco, são instituídos o controlo de qualidade e a legislação que regula a produção e o comércio do tabaco. Este início do processo de industrialização estender-se-ia da segunda metade do séc. XVIII até à última metade do séc. XIX. Em 1758, é construída a Fábrica Real de Sevilha. Em Portugal, as primeiras fábricas datam da segunda metade do séc. XVIII, numa época em que estava em vigor o monopólio estatal, sendo concessões ao comércio limitadas aos contratadores. Aproximadamente em 1788, em Portugal, havia duas manufaturas tabaqueiras, uma em Lisboa e outra no Porto.

A importância económica da produção e do comércio do tabaco na generalidade dos países ocidentais tornou-se uma realidade, e a dependência dos Estados desta fonte de rendimento cresceu rapidamente, influenciando mesmo as suas



iniciativas e ações, como já se referiu. Um bom exemplo disso foi a Guerra da Independência americana (1775-1783), a qual ficou conhecida também por Guerra do Tabaco, uma vez que o produto esteve na base do seu financiamento e do pagamento das dívidas no pós-guerra.

### DO SÉCULO XIX AO PRESENTE: DA INDUSTRIALIZAÇÃO À GLOBALIZAÇÃO

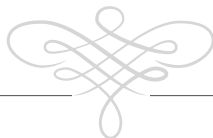
No séc. XIX, o consumo de tabaco tornou-se definitivamente um hábito na cultura ocidental, incentivando mudanças na sociedade, algumas invenções e avanços tecnológicos. As primeiras mulheres a fumar em público (prostitutas francesas) começam a fazê-lo logo no início do século. Em 1809, em França, Louis Nicolas identifica e isola a nicotina do fumo de tabaco, e, em 1828, na Alemanha, Ludwig Reimann e Wilhelm Heinrich Posselt isolam a substância na sua forma pura, identificando-a como um veneno perigoso. Em 1832, durante a guerra entre o Egito e a Turquia, um soldado egípcio cria a alternativa de enrolar tabaco em papel, inventando o cigarro. Poucos anos antes, em 1827, havia sido criado o primeiro palito de fósforo (em 1855, é patenteada a caixa de fósforos). Em 1881, surge a máquina de enrolar cigarros, que vai contribuir para popularizar ainda mais o consumo de tabaco e que constitui um marco na industrialização do produto e na implementação das marcas. Surge então a vocação comercial do tabaco, já associada ao *glamour*, à sensualidade e à inocuidade; para Amanda Amos e Margaretha Haglund, a massificação da produção de cigarros, permitida pela sua industrialização, teve um efeito profundo não só no consumo, mas também no lugar ocupado pelo tabaco na sociedade. No final do séc. XIX, as grandes empresas e marcas de tabaco estavam instituídas, tinham uma imagem comercial e aposta-

vam na publicidade, potenciando a venda alargada no mercado e o crescimento de uma burguesia e de um lóbi poderoso.

Em Portugal, desde o final do séc. XVIII que o exclusivo da importação, do fabrico e da comercialização do tabaco permanecia nas mãos de um número reduzido de famílias conhecidas, como os Cruz Sobral, os Braamcamp, os Quintela. Em 1793, a edificação do Teatro de S. Carlos, em Lisboa, marcou o começo de uma série de gestos excêntricos que os dinheiros ganhos por alguns com os contratos do tabaco permitiriam fazer. Outros exemplos, durante o séc. XIX, foram a construção do Hospital Conde de Ferreira, o restauro do Convento dos Jerónimos, a construção do Prq. Eduardo VII e a plantação das árvores do Campo Grande, além da constituição e aquisição de uma grande quantidade de propriedades em Lisboa e arredores. Na verdade, em meados desse século, os impostos indiretos e as receitas dos monopólios ascendiam a cerca de 3/4 dos rendimentos do Estado português. De 1844 a 1876, as fábricas proliferam, abrindo cerca de seis unidades.

Paralelamente, quase nenhuma das ações contra o consumo de tabaco produz efeitos até meados do séc. XIX. Destaca-se, historicamente, o movimento norte-americano de índole proibicionista que, em 1830, começa a manifestar-se contra o consumo livre do tabaco, por o associar ao consumo de álcool, fortemente combatido por esse movimento. Em 1855, o *Annual Report of the New York Anti-Tobacco Society* relata que o tabaco é um veneno da moda, alertando para a dependência que causa e para o facto de metade das mortes de fumadores com idades entre 35 e 50 anos se dever ao consumo de tabaco. Em 1856 e 1857, a revista médica britânica *Lancet* abre um debate sobre o tabaco e seus efeitos na saúde. Assim, no





decorrer dos sécs. XIX e XX, a abordagem moral do antitabagismo vai cedendo lugar a uma perspectiva de saúde pública, ambas justificativas da atitude social e das intervenções dos Estados.

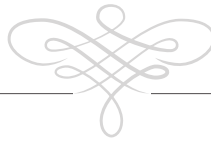
No início do séc. XX, as fusões e incorporações tinham-se instalado no mercado liberalizado. As empresas dos EUA e de Inglaterra dominavam 80 % do mercado mundial de tabaco. É o começo das empresas multinacionais, que criaram um mercado global ao longo do séc. XX e granjearam uma influência significativa junto dos governos e da sociedade. Em Portugal, as políticas protecionistas da indústria do tabaco continuaram a ser discutidas desde esse final do séc. XIX até 1927, quando foi decidida a reorganização do monopólio, a fim de conciliar os superiores interesses do Estado com o lucro honesto e moderado.

A Primeira Guerra Mundial constituiu um marco no crescimento do consumo de tabaco, associado à imagem dos soldados e à crise de 1929, bem como aos preços baixos e a uma grande concorrência entre marcas. Durante a Segunda Guerra Mundial, o consumo de tabaco tornou-se o maior de todos os tempos e, com o Plano Marshall, cerca de 93.000 t de tabaco foram enviadas gratuitamente pelos EUA para a Alemanha. Foi ainda entre os anos de 1920 e 1940 que uma série de preocupações relacionadas com a possível ligação entre o tabaco e as doenças coronárias e determinados tipos de cancro (como o do pulmão, da boca e dos lábios, em fumadores, e do pulmão em esposas não fumadoras) começaram a surgir de forma consistente no meio científico, a ponto de se sobreporem aos lóbis instalados e à força da publicidade do tabaco.

Nos anos de 1950, a publicidade às marcas de tabaco e as suas atividades de patrocínio atingiram o seu auge, disseminando-se na televisão, no cinema, no desporto e

na cultura, e envolvendo figuras públicas, que apareciam a fumar. O objetivo destas campanhas era, em parte, combater a imagem negativa associada aos danos à saúde provocados pelo consumo do tabaco. Em contrapartida, em 1954, foi criada nos EUA a Comissão de Investigação da Indústria do Tabaco (que, em 1964, viu o seu nome alterado para Conselho para a Investigação do Tabaco), que promoveu uma campanha incisiva contra os estudos que estabeleciam uma relação causal entre o tabaco e o cancro do pulmão. Durante os anos que se seguiram, a indústria do tabaco, para negar os danos à saúde associados ao consumo, fez publicidade e patrocinou estudos, cujas conclusões eram manipuladas, ocultadas ou mesmo eliminadas, quando apresentavam resultados desfavoráveis. Esta prática corporizou, aliás, um dos maiores escândalos do final do séc. XX, quando um enorme conjunto de documentos confidenciais da indústria veio a público, o que contribuiu decisivamente para a luta antitabágica, alargando o foco do combate contra o tabaco e os seus malefícios à indústria do tabaco, pela sua falta de ética e responsabilidade social. Posteriormente, graças a um acordo estabelecido, em 1998, entre os procuradores-gerais de 46 estados e 5 territórios dos EUA e a indústria do tabaco, cerca de 14.000.000 de documentos internos (com 80.000.000 de páginas), produzidos pelas grandes empresas de tabaco e relacionados com assuntos e casos paradigmáticos, como as estratégias da indústria para a publicidade, o fabrico, o *marketing* e as vendas, bem como com a sua intervenção na investigação científica, entre outros, foram reunidos numa base de dados *online* de acesso aberto.

Foi ainda na déc. de 1950 que as provas científicas sobre a relação entre diversas doenças e o uso de tabaco cresceram de forma significativa. Destaca-se a importância de uma série de estudos de Richard



Doll e Brandford Hill, que adquiriram grande relevância na luta contra o tabagismo. Em 1955, a Comissão Federal de Comércio dos EUA começou a regular a publicidade aos cigarros, proibindo qualquer alusão aos supostos benefícios do tabaco para a saúde. Nesta época, assistiu-se também à introdução dos primeiros de muitos processos apresentados em tribunal nos EUA por fumadores e seus parentes contra a indústria tabaqueira, devido a doenças provocadas pelo uso prolongado do tabaco e ao desconhecimento das consequências do mesmo para a saúde.

Na déc. de 1960, o Governo britânico decretou que os produtos derivados do tabaco deviam ter avisos sobre os riscos potenciais associados ao seu consumo e proibiu a publicidade a cigarros na televisão. Em Portugal, data de 1959 a primeira proibição de fumar dentro de recintos fechados e de 1968 a primeira proibição de fumar nos transportes públicos urbanos. Entre 1965 e 1969, o Congresso dos EUA adotou legislação sobre a aplicação de advertências nos maços de tabaco, a proibição da publicidade na rádio e na televisão, e a obrigação de o Governo produzir um relatório anual sobre as consequências do consumo do tabaco. No decorrer da década seguinte, um pouco por todos os países ocidentais, foi publicada legislação no mesmo sentido.

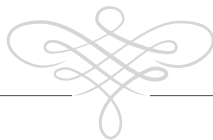
Assistiu-se, assim, a uma diminuição na venda de cigarros até à déc. de 1970. A partir daí, as vendas voltaram a aumentar, principalmente entre os adolescentes e jovens adultos, sobretudo do sexo feminino; nos EUA, a publicidade a cigarros nas revistas e nos jornais superava todas as outras. Em 1970, a OMS tomou uma posição pública contra o tabagismo, e, nos EUA, foi pela primeira vez comemorado o Dia sem Tabaco. Em 1987, a OMS instituiu o Dia Mundial sem Tabaco.

No início da déc. de 1980, existiu uma pressão dos grupos da sociedade civil que

defendiam os direitos dos não fumadores, por um lado, e uma reação da indústria com campanhas públicas contra esses movimentos, por outro. Durante este período, a indústria tabaqueira foi intensamente investigada, tendo negado qualquer conhecimento das propriedades indutoras de dependência da nicotina. No entanto, as investigações apontavam não só para o seu conhecimento, como também para os esforços da indústria em potenciar essas propriedades. Apontavam também para o uso de estratégias pouco éticas para ludibriar o público e induzir mulheres e jovens a fumar. Muitos países proibiram os anúncios publicitários às marcas de tabaco. A Comunidade Económica Europeia vinha, desde 1981, advertindo para a necessidade de proteger a saúde dos consumidores no que respeita ao tabaco e, durante essa década, encetou diversas iniciativas antitabágicas nas suas políticas, destacando-se a proibição de fumar em espaços públicos, a rotulagem dos produtos

#### Cartaz antitabagismo.





de tabaco e a proibição da publicidade na televisão, que foram concretizadas até 1989. Em Portugal, foi proibida a publicidade ao tabaco na televisão e na rádio, e restringida nos outros canais publicitários em 1980, e, em 1982, foi aprovada a Lei de Prevenção do Tabagismo, que abordava questões ligadas à rotulagem e à proibição de fumar, entre outras, ocupando nesta altura um lugar de vanguarda nestas políticas no contexto europeu.

A partir de meados dos anos de 1980, a indústria começou a implementar novas estratégias de *marketing* indireto para ultrapassar as proibições que lhe foram impostas, atuando no campo do *merchandising*, dos patrocínios e da promoção de eventos, distribuindo amostras gratuitas, inserindo a marca noutros produtos e dissimulando a sua aparição em jogos de computador e séries televisivas. No plano internacional, desenhou-se uma reação a esta tendência da indústria, com o crescimento de uma luta organizada, quer na área da saúde, quer na área social, contra a indústria tabaqueira e as suas estratégias, e o consumo de tabaco. Os benefícios da cessação tabágica começaram a ser eficazmente avaliados, demonstrando os ganhos de saúde dos indivíduos que paravam de fumar. Em 1993, nos EUA, a Agência de Proteção Ambiental considerou o fumo do cigarro como um produto carcinogénico da classe A (risco mais elevado); e, em 1995, a Direção-Geral de Medicamentos e Produtos Alimentares declarou que a nicotina era uma droga. Em 1996, o Conselho Europeu publicou uma resolução visando a redução do tabagismo através da elaboração de uma estratégia específica, que seria reeditada periodicamente a partir daí.

Apesar de estas iniciativas terem reduzido o consumo de tabaco nos países desenvolvidos, no final do séc. XX aquele ainda crescia nos adolescentes, nomeada-

mente do sexo feminino, no que parecia ser uma tendência mundial.

Na déc. de 2000, a OMS assumiu um papel fundamental e agregador da luta contra o tabaco. A partir do trabalho iniciado em 1996, aprovou em Assembleia Mundial, em 21 de maio de 2003, a Convenção Quadro para o Controlo do Tabaco. Portugal assinou o documento em 9 de janeiro de 2004 e aprovou-o através do dec. n.º 25-A/2005, de 8 de novembro. A lei n.º 37/2007, de 14 de agosto, deu execução ao disposto nesta Convenção, estabelecendo normas para a proteção dos cidadãos da exposição involuntária ao fumo do tabaco e medidas de redução da procura relacionadas com a dependência e a cessação do consumo. Em 2012, a luta contra o tabagismo foi reiterada no contexto da estratégia Saúde 2020, da OMS. Portugal considerou o tabagismo um problema de saúde prioritário, criando o Programa Nacional para a Prevenção e o Controlo do Tabagismo 2012-2016.

Face às campanhas do movimento antitabágico, a indústria procurou adaptar-se às mudanças, de forma a manter a sua posição dominante no mercado global, adotando estratégias do mercado como o lançamento de novos produtos derivados do tabaco, que prometem minimizar os riscos para a saúde dos consumidores e das pessoas expostas ao fumo, como é o caso dos cigarros eletrónicos, que dividiram as opiniões do público e dos especialistas sobre as suas vantagens e intenções.

**Bibliog.: impressa:** AMOS, Amanda, e HAGLUND, Margaretha, "From social taboo to torch of freedom: the marketing of cigarettes to women", *Tobacco Control*, vol. 9, 2000, pp. 3-8; BORGES, Margarida *et al.*, "Carga da doença atribuível ao tabagismo em Portugal", *Revista Portuguesa de Pneumologia*, vol. 15, n.º 6, 2009, pp. 952-1004; FERREIRA-BORGES, Carina, e FILHO, Hilson Cunha, "Caracterização e evolução histórica", in FERREIRA-BORGES, Carina, e

FILHO, Hilson Cunha, *Tabagismo: Manual Técnico*, Lisboa, Climepsi, 2004, pp. 3-8; FROTA, Mário, “Evolução da legislação”, in FERREIRA-BORGES, Carina, e FILHO, Hilson Cunha, *Tabagismo: Manual Técnico*, Lisboa, Climepsi, 2004, pp. 103-129; *Id.*, *Do Ordenamento Jurídico do Tabaco e dos Seus Produtos na União Europeia – Reflexos em Portugal*, Lisboa, Mar da Palavra, 2007; HUBER, Gary, e PANDINA, Robert, “The economics of tobacco use”, in BOLLIGER, Christoph T., e FAGERSTRÖM, Karl Olov, *The Tobacco Epidemic*, Basel, Karger, 1997, pp. 12-63; MILBY, Jesse, *A Dependência de Drogas e Seu Tratamento*, São Paulo, Pioneira, 1988; MÓNICA, Maria Filomena, “Negócios e política: os tabacos (1800-1890)”, *Análise Social*, vol. xxvii, n.ºs 116-117, 1992, pp. 461-479; SLADE, John, “Historical notes on tobacco”, in BOLLIGER, Christoph T., e FAGERSTRÖM, Karl-Olov, *The Tobacco Epidemic*, Basel, Karger, 1997, pp. 1-11; VASQUES, Sérgio, “Impostos de vício, vícios do imposto: história clínica da tributação do tabaco”, *Revista Fisco*, n.ºs 80-81, ano ix, jan.-fev. 1997, pp. 13-32; **digital:** BORIO, Gene, “The tobacco timeline”, *Daily Tribune News*, 29 abr. 2011: <http://www.dailytribune.com/20100429/the-tobacco-timeline> (acedido a 3 ago. 2017); DIREÇÃO-GERAL DA SAÚDE, *Portugal Prevenção e Controlo do Tabagismo em Números – 2013*, Direção de Serviços de Informação e Análise, Direção-Geral da Saúde, 2013: <file:///C:/Users/MariaJos%C3%A9/Downloads/i019563.pdf> (acedido a 3 ago. 2017); “Legacy tobacco documents library”, Library and Center for Knowledge Management, University of California, São Francisco, 2002-14: <http://legacy.library.ucsf.edu/> (acedido a 1 jun. 2014); “Monopólio do tabaco”, in *Infopédia*, s.d.: [http://www.infopedia.pt/\\$monopolio-do-tabaco](http://www.infopedia.pt/$monopolio-do-tabaco) (acedido a 17 jul. 2013); WHO, *History of the WHO Framework Convention on Tobacco Control*, OMS, 2009: [http://whqlibdoc.who.int/publications/2009/9789241563925\\_eng.pdf](http://whqlibdoc.who.int/publications/2009/9789241563925_eng.pdf) (acedido a 15 jul. 2013); WHO, *WHO Global Report Mortality Attributable to Tobacco*, OMS, 2012: [http://www.who.int/tobacco/publications/surveillance/rep\\_mortality\\_attributable/en/](http://www.who.int/tobacco/publications/surveillance/rep_mortality_attributable/en/) (acedido a 15 dez. 2013); WHO EUROPE, *European Tobacco Control Status Report 2014*, OMS, 2014: <http://www.euro.who.int/en/health-topics/disease-prevention/tobacco/publications/2014/european-tobacco-control-status-report-2014> (acedido a 3 jun. 2014).

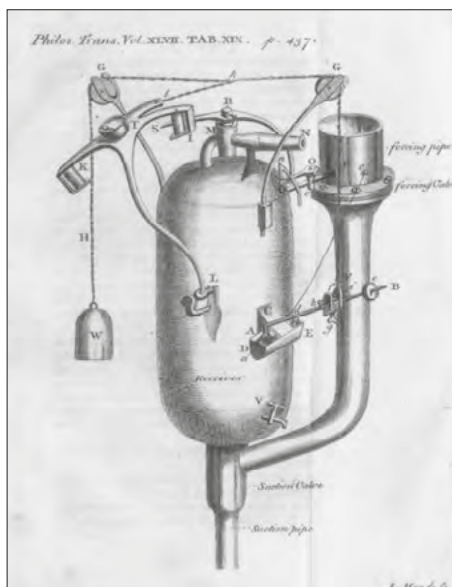
HILSON CUNHA FILHO

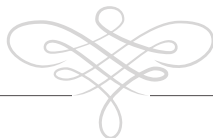
## Antitaylorismo

Ao longo dos sécs. XVIII e XIX, Portugal manteve-se afastado do desenvolvimento descrito como Revolução Industrial, facto que teve profundos reflexos na industrialização do país até meados do séc. XX. Em particular, só tardia e lentamente a máquina a vapor chegou à indústria portuguesa, mudando os índices de produtividade.

A 6 de fevereiro de 1742, na *Gazeta de Lisboa*, foi publicada a notícia da apresentação de duas máquinas a vapor, instaladas numa das casas reais de campo, em Belém, sob a supervisão técnica de Bento de Moura Portugal, superintendente e conservador das Fábricas Reais da Fundação da Artilharia da comarca de

Máquina a vapor de Bento de Moura Portugal descrita em *Philosophical Transactions* (1751-1752).





Tomar. Em 1751-1752, foi publicado, nas *Philosophical Transactions* da Royal Society de Londres, um relatório do engenheiro inglês John Smeaton sobre a máquina a vapor de Bento de Moura Portugal, que se baseava no modelo da máquina de Savery.

Avançando para o séc. XIX, na sessão pública da Academia Real das Ciências de Lisboa de 18 de janeiro de 1805, Constantino Botelho de Lacerda Lobo, professor do Gabinete de Física Experimental da Univ. de Coimbra, apresentou a “Memória sobre um novo modo de aplicar ao movimento das máquinas a força de vapor d’água fervendo”, que foi publicada no *Jornal de Coimbra* em 1812 (fig. 2).

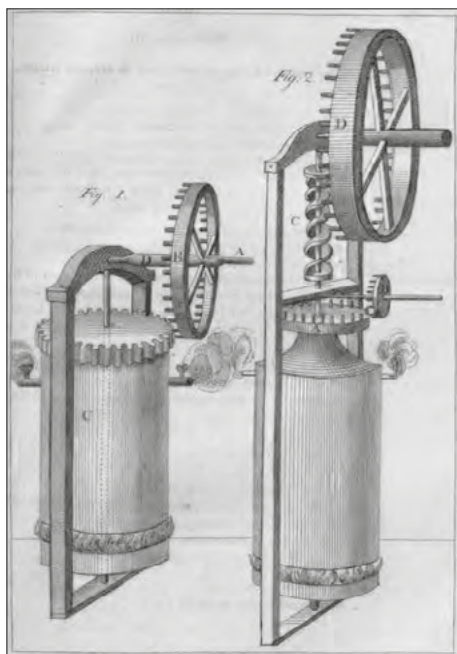
Apesar da notícia da instalação da máquina a vapor ainda na primeira metade do séc. XVIII, Portugal não acompanhou, ao longo do séc. XIX, o desenvolvimento industrial que se ia observando na Eu-

ropa. Em 1820, José Acúrsio das Neves, na *Memoria sobre os Meios de Melhorar a Industria Portuguesa, Considerada nos Seus Diferentes Ramos*, lastimava o estado em que Portugal se encontrava, denunciando que tudo se fazia à força de braços e de animais, enquanto nos outros países quase se dispensava o esforço humano nos trabalhos mais pesados, aumentando prodigiosamente os frutos da indústria. Assim, ao passo que, numa grande parte da Europa e nos Estados Unidos, já os rios e até os mares eram navegados por ação do fogo, sem mastros, velas ou remos, em Portugal, não havia uma única máquina a vapor nas indústrias.

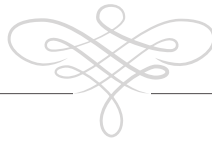
A industrialização portuguesa no séc. XIX procedeu a um ritmo bastante lento. Os industriais portugueses iam recorrendo à energia hidráulica graças à abundância de recursos hídricos e ao aperfeiçoamento da roda e da turbina hidráulicas. Só no fim deste século começaram a aparecer alguns indicadores, embora ténues, de arranque industrial, pois predominava a mão de obra não especializada.

A gestão científica do trabalho foi proposta pelo engenheiro norte-americano Frederick Taylor, nas décadas de 1880 e 1890, com o objetivo de promover uma melhoria na eficiência económica das indústrias transformadoras. Mas já decorria o ano de 1917 quando foi publicado em Portugal o primeiro estudo advogando as virtudes do taylorismo, da autoria de António Mendes Correia, médico e antropólogo, professor da Faculdade de Ciências da Univ. do Porto, onde se defendia a aplicação desta doutrina não apenas na reeducação dos mutilados da Primeira Guerra Mundial, mas como modelo geral para a prosperidade do trabalho nacional (CORREIA, 1917). Nesta época, os textos de Taylor começaram a ser discutidos entre nós, servindo de referência para a análise do trabalho, a standardização, a

**Máquina a vapor de Constantino Botelho de Lacerda Lobo, *Jornal de Coimbra*, 1812.**







organização da produção e os processos de seleção e formação profissionais. Defendia-se uma articulação entre as investigações científica e tecnológica e a organização da indústria. Alguns advogavam a relevância dos engenheiros como promotores da inovação tecnológica e da racionalização organizacional, ressaltando que estes técnicos e especialistas deveriam instruir e autodisciplinar a classe laboral, aplicando o método de Taylor com vista a obter um maior rendimento laboral dos operários, com economia de esforços.

Apesar de algumas manifestações favoráveis à organização científica do trabalho no quadro do taylorismo, despontaram também fatores condicionantes da sua difusão e aprofundamento em Portugal. Os propósitos inovadores e reformistas decorrentes da Implantação da República apontavam para o desenvolvimento industrial do país, ao mesmo tempo que defendiam a remodelação do ensino e aconselhavam a aplicação das técnicas da racionalização do trabalho. Contudo, a crise política e económica da Primeira República comprometeu qualquer projeto inovador e reformista. Posteriormente, durante o Estado Novo, a reação ao aprofundamento do projeto racionalizador, a desvalorização da força de trabalho e a repressão dos movimentos operários estiveram na base da reação e suspensão do taylorismo, que se estendeu, pelo menos, até ao fim da Segunda Guerra Mundial. O taylorismo foi defendido em alguns textos publicados até meados da déc. de 30, que discutiam as limitações da indústria nacional, e algumas iniciativas contribuíram para alimentar o ideal do desenvolvimento industrial: o I Congresso dos Engenheiros, em 1931, a Grande Exposição da Indústria Portuguesa, em 1932, e, em 1933, o I Congresso da Indústria; mas só em 1945 foi publicada a Lei de Fomento e Reorganização Industrial, que

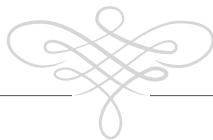
definia as linhas mestras do projeto de industrialização adotado pelo Estado Novo. Após a reorientação política definida em 1934, caracterizada pelo anti-industrialismo (↗Anti-industrialismo) e pela repressão do movimento operário, as doutrinas relativas à organização científica do trabalho deixaram de ter relevo, ficando o país condenado ao subdesenvolvimento, que dominou na primeira metade do séc. xx, ao contrário do que se observou na Europa e nos Estados Unidos.



**Bibliog.:** CORREIA, António Mendes, “Taylorismo e reeducação profissional”, *Portugal Médico*, 3.ª sér., vol. III, n.º 8, 1917, pp. 469-479; LIMA, Marínus Pires de, “Notas para uma história da organização racional do trabalho em Portugal (1900-1908) – alguns resultados preliminares de uma investigação em curso”, *Análise Social*, vol. XVIII, n.ºs 72-74, 1982, pp. 1299-1366; LOBO, Constantino António Botelho de Lacerda, “Memória sobre um novo modo de aplicar ao movimento das máquinas a força de vapor d’água fervendo”, *Jornal de Coimbra*, vol. I, n.º 4, 1812, pp. 255-263; NEVES, José Acúrsio das, *Memoria sobre os Meios de Melhorar a Industria Portuguesa, Considerada nos Seus Diferentes Ramos*, Lisboa, Officina Simão Thaddeu Ferreira, 1820; “Portugal”, *Gazeta de Lisboa*, 6 fev. 1742, p. 71; REIS, António Estácio dos, *Gaspar José Marques e a Máquina a Vapor: Sua Introdução em Portugal e no Brasil*, Lisboa, Edições Culturais da Marinha, 2006; ROSAS, Fernando, “Estado Novo e desenvolvimento económico (anos 30 e 40): uma industrialização sem reforma agrária”, *Análise Social*, vol. XXIX, n.º 128, 1994, pp. 871-887; SMEATON, John, “An engine for raising water by fire, being an improvement of Savery’s construction, to render it capable of working itself, invented by Mr. de Moura of Portugal, F.R.S.”, *Philosophical Transactions*, vol. 47, 1751-52, pp. 436-439.

DÉCIO RUIVO MARTINS





## Antitecnologismo

As máquinas começaram a chegar ao meio fabril português aproximadamente no último quartel do séc. XIX. Como aconteceu com outros fenómenos, a mecanização chegou mais tarde que a países como a Inglaterra, a França ou a Alemanha. Apesar disso, a Revolução Industrial portuguesa permitiu a substituição de instrumentos rudimentares por máquinas e o aumento da produção. Tal agradou sobretudo a patrões e a empregadores, mas não tanto a artesãos e a operários, cujo trabalho passou a ser ritmado pela velocidade da máquina e foi, em parte, substituído por ela, ameaçando assim os seus postos de trabalho e o seu nível de remuneração. As reações contra as máquinas e as tecnologias em geral não se fizeram esperar.

Existem exemplos de movimentos ludistas, *i.e.*, de resistência à utilização de máquinas no meio fabril, em todo o mundo, mas a sua ocorrência foi estudada sobretudo no Reino Unido, pois foi aí que terão surgido inicialmente (no princípio do séc. XIX) e com mais impacto. Por outro lado, foram também as lutas desencadeadas contra a utilização de máquinas no meio fabril que conduziram à constituição da classe operária. Estas eram um meio adicional de fazer pressão sobre os empregadores e de garantir a solidariedade entre os trabalhadores.

É comum afirmar-se que em Portugal não existiram movimentos ludistas. Além disso, as manifestações literárias do programa ludista não são abundantes. A novela *A Grande Quimera*, que se desenrola em torno da explosão de um laboratório

de química e da suspeita de que as aplicações técnicas da ciência podem ser muito perigosas, não teve grande repercussão no país. Mas tal pode dever-se também ao facto de que o seu autor, Francisco Teixeira de Queirós, médico, político e escritor da Primeira República, permaneceu na sombra de escritores como Eça de Queirós e Camilo Castelo Branco.

Contudo, embora nem sempre tal seja reconhecido pelos historiadores, existem em Portugal registos de episódios de insurgência contra as máquinas semelhantes aos associados ao ludismo inglês. Entre as classes profissionais que se revoltaram estiveram as ligadas às indústrias de chapelaria e tecelagem, tabaco, conservas, pesca, cortiça, construção civil e vidro. Os episódios de resistência face à introdução da mecanização incluem greves e quebra e destruição de máquinas, tendo os tecelões da Covilhã chegado a incendiá-las. Apesar de em algumas áreas profissionais, como as dos chapeleiros e dos tecelões, se terem registado mais episódios de insurgência, e em outras áreas a ameaça não ter sido tão imediata ou evidente, não significa que nestas não tenham ocorrido.

A resistência à tecnologia surge também em debates ligados à ideologia do anarquismo, embora algumas correntes deste pensamento defendam que a tecnologia pode ser libertária. Segundo alguns críticos da tecnologia, esta aumenta o poder do ser humano enquanto membro da sociedade, mas diminui o seu poder enquanto indivíduo. A máquina industrial, *e.g.*, permite produzir mais, mas reduz o poder e a autonomia do indivíduo comparativamente com o que acontecia nas modalidades artesanais. No entanto, a tecnologia permitiu diminuir o esforço exigido por muitas tarefas – tanto no contexto fabril, como no doméstico –, potenciou um aumento



Francisco Teixeira de Queirós (1848-1919).

de produção e alcançou, em alguns casos, um aperfeiçoamento no resultado final.

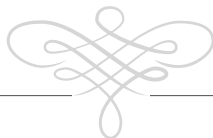
O trabalho industrial foi objeto de reflexão de alguns teóricos portugueses da primeira metade do séc. xx. Foi o caso do político e médico João Camoesas (1887-1951), que, enquanto ministro da Instrução Pública, em 1923, apresentou a Proposta de Lei sobre a Reorganização da Educação Nacional, inspirada na obra do engenheiro mecânico Frederick Taylor (1856-1915). Este último defendeu que o trabalho devia ser sujeito a um processo de observação, planificação e sistematização, no sentido de melhorar a eficácia operacional no meio industrial. João Camoesas foi ainda autor de *O Trabalho Humano* (1927), considerada a primeira obra portuguesa sobre o taylorismo que tinha por base a fisiologia do esforço.

Numa fase pós-Segunda Guerra Mundial, o teórico Manuel Canhão, chefe da oficina de fundição de tipos da Imprensa Nacional, publicou a obra *Humanização do Trabalho* (1946), na qual defende que

os métodos laborais devem respeitar a dignidade do ser humano. Por seu turno, o filósofo e lógico Edmundo Curvelo, um dos introdutores em Portugal do estudo científico das condições de trabalho, escreveu sobre o ideário da psicotécnica. No texto “Máquinas e homens” (1952) apresenta uma visão comunitária do trabalho e das organizações que não deriva de qualquer ideologia política ou religiosa, mas da investigação psicológica. Para Curvelo, é possível identificar “quais são as melhores aptidões de cada ser humano e utilizar esse conhecimento para melhorar o desempenho das organizações” (CURADO e ALVES, 2013, 31), como é o caso de uma fábrica. Assim, considera que amiúde os trabalhadores ficam insatisfeitos apenas pelo facto de não estarem a ocupar o lugar que mais lhes convém e que as teorias psicológicas podem contribuir para um melhor funcionamento das organizações. Deste modo, embora os sentimentos de antitecnologismo sejam muitas vezes associados a manifestações contra o desemprego, alguns teóricos portugueses identificaram outros fatores, como o desequilíbrio entre o esforço e os resultados, a falta de humanização, a desadequação e a falta de preparação para o desempenho de determinadas tarefas.

O combate à tecnologia e às suas consequências pode ser encontrado ainda em vários movimentos pacifistas e ambientalistas. Cada vez mais se exige aos engenheiros e a outros responsáveis – técnicos, políticos e decisores, nacionais e mundiais – que sejam ponderados nas suas criações, evitem a utilização de equipamentos poluentes e privilegiem o uso de energias renováveis e materiais recicláveis.

As motivações antitecnologismo também podem surgir relativamente à utilização de novas tecnologias (que exigem um período de adaptação); à incorporação



de robôs ao nível científico, fabril, mas também quotidiano; e à utilização de calculadoras nas escolas. As novas tecnologias de informação têm-se desenvolvido sobretudo ao nível da comunicação e do entretenimento, e é nestes campos que têm surgido inúmeras reações antitecnologismo, por se considerar que se têm verificado, *e.g.*, cada vez mais comportamentos de dependência face a aparelhos digitais portáteis. A difusão da Internet terá contribuído para essa ligação.

Tem aumentado a preocupação, sobretudo com crianças e jovens, mas também com adultos, relativamente a certos comportamentos considerados excessivos. Entre as preocupações, estão aspetos relacionados com o desenvolvimento dos jovens que, devido ao tempo despendido no contacto com os dispositivos eletrónicos, parecem não ter disponibilidade para ler, comunicar, praticar desportos ou outras atividades, ou ainda dedicar-se a questões sociais. Além disso, parecem não ter respeito pela propriedade intelectual e denunciam reações violentas suscitadas também pelos jogos virtuais.

Outra crítica relaciona-se com a omnipresença da tecnologia de observação e controlo em espaços públicos e privados, como na própria Internet, e a consequente perda de privacidade. As desaprovações estendem-se ainda ao facto de a Internet conter ameaças que assustam, sobretudo pelo facto de não serem previsíveis, nem fáceis de detetar. Os críticos da Internet consideram que esta pode conduzir ao isolamento social, mas vários especialistas defendem que o relacionamento presencial ainda continua a ser o privilegiado, tanto por adultos como por jovens. Todavia, apesar do isolamento social aparente, devido ao foco na relação entre indivíduo e dispositivo tecnológico, tem-se registado, no caso das novas tecnologias, uma necessidade de os seus profissionais in-

teragirem em quase permanência, tendo para isso contribuído a própria Internet, que lhes permite comunicar ao mesmo tempo, independentemente do país ou do fuso horário em que se encontrem.

Por outro lado, e ao contrário do verificado aquando da introdução de mecanização nas fábricas, que reduziu postos de trabalho, no caso das novas tecnologias, têm surgido, cada vez mais, novas áreas profissionais e especialidades. Assim, e apesar de alguns postos de trabalho podem estar em risco pelo facto de parte da mão de obra poder ser substituída pelas máquinas, a tecnologia, sobretudo ao nível das novas tecnologias, tem permitido também a criação de novas áreas de trabalho, o desempenho de algumas tarefas em menos tempo e uma maior disponibilidade para investir em outras atividades. Ou seja, a máquina não deverá ser vista apenas como substituta do Homem, mas sobretudo como forma de o libertar, permitindo a canalização das suas energias para outros afazeres. Todavia, e apesar de vivermos rodeados por tecnologia, que se manifesta em várias formas, continuam a registar-se vários receios dessa presença – vista como ameaçadora, potencialmente destrutiva e antissocial –, perspectivando-se que tal venha a aumentar nos próximos anos.

**Bibliog.:** ARAÚJO, Vera, *A Internet em Portugal*. 2009, Lisboa, Observatório da Comunicação, 2009; CAMOESAS, João, *O Trabalho Humano*, Lisboa, Oficina Fernandes, 1927; CANHÃO, Manuel, *Humanização do Trabalho*, Lisboa, Portugalíia, 1946; CASTRO, Armando de, “Tabaco, Indústria do”, in SERRÃO, Joel (dir.), *Dicionário de História de Portugal*, vol. IV, Lisboa, Iniciativas Editoriais, 1971, p. 105; CURADO, Manuel, e ALVES, José António, *Um Génio Português: Edmundo Curvelo (1913-1954)*, Coimbra, Imprensa da Universidade, 2013; CURVELO, Edmundo, “Máquinas e homens”,

O *Mundo Ilustrado*, n.º 3, 1952, pp. 4-18; FER-GUSON, Eugene S., *Engineering and the Mind's Eye*, Cambridge, Massachusetts Institute of Technology Press, 2001; FREIRE, João, *Anarquistas e Operários. Ideologia, Ofício e Práticas Sociais: o Anarquismo e o Operariado em Portugal, 1900-1942*, Porto, Afrontamento, 1992; FRÓIS, Catarina, “Não mais estaremos sozinhos... A globalização do controlo”, in CARMO, Renato *et al.* (coords.), *A Globalização no Divã*, Lisboa, Tinta da China, 2008, pp. 203-216; GRIFFITHS, Mark, “Excessive Internet use: implications for sexual behavior”, *Cyberpsychology & Behavior*, vol. 3, n.º 4, 2000, pp. 537-552; HOBSBAWM, Eric J., *Labouring Men: Studies in the History of Labour*, London, Weidenfeld and Nicholson, 1952; MARGARIDA, Emília, *Os Operários e as Suas Máquinas: Usos Sociais da Técnica no Trabalho Vidreiro*, Lisboa, FCG, 2009; MERCÊ, Célia Fidalgo, *Conceções e Práticas Letivas dos Professores de Matemática do 2.º Ciclo em relação à Calculadora: Contributos da Formação para a Reflexão*, Dissertação de Mestrado em Educação apresentada à Universidade de Lisboa, Lisboa, texto policopiado, 2008; MÓNICA, Maria Filomena, *Artesãos e Operários*, Lisboa, Imprensa de Ciências Sociais, 1986; PEREIRA, Joana Dias, *A Produção Social da Solidariedade Operária: o Caso de Estudo da Península de Setúbal (1890-1910)*, Dissertação de Doutoramento em História apresentada à Universidade Nova de Lisboa, Lisboa, texto policopiado, 2013; QUEIRÓS, Francisco Teixeira de, *A Grande Quimera*, Lisboa, Parceria António Maria Pereira, 1919; SAVAGE, Mike, “Classe e história do trabalho”, in BATALHA, Cláudio *et al.*, *Culturas de Classe*, Campinas, Editora da Universidade de Campinas, 2004, pp. 25-48; TAPSCOTT, Don, *Grown up Digital: How the Net Generation is Changing Your World*, New York, McGraw-Hill, 2009; TAYLOR, Frederick Winslow, *The Principles of Scientific Management*, New York/London, Harper & Brothers, 1911; THOMPSON, Edward Palmer, *A Formação da Classe Operária Inglesa*, Rio de Janeiro, Paz e Terra, 1987; TIMM, Maria Isabel, *Elaboração de Projetos como Estratégia Pedagógica para o Ensino de Engenharia*, Dissertação de Doutoramento em Informática na Educação apresentada à Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, texto policopiado, 2005.

PATRÍCIA FERRAZ DE MATOS

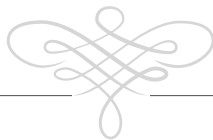
## Antitecnoutopismo

O discurso utópico é tão antigo como a própria ciência. Em *Nova Atlântida* (1627), o filósofo inglês Francis Bacon fala de um lugar dominado pela ciência e pela técnica, uma ilha utópica habitada por uma comunidade avançada, onde os seus princípios da filosofia natural eram praticados sob a orientação do Estado. Essa prática era realizada na chamada Casa de Salomão por uma sociedade de sábios que pretendia alcançar, nada mais, nada menos do que o “conhecimento das causas, e movimentos secretos das coisas; e a expansão das fronteiras do Império Humano para efetuar todas as coisas possíveis” (BACON, 2008, 90-91).

A modernidade das descrições é impressionante, pelo que se pode considerar que a *Nova Atlântida* é a primeira obra de ficção científica, que antecipa diversos aspetos do funcionamento de sociedades

Francis Bacon (1561-1626).





futuras, de que são exemplos o cultivo de árvores nos jardins e o crescimento das flores “mais rapidamente do que no seu curso natural” (*Id., Ibid.*, 94). Além disso, afirma Bacon: “Também graças à nossa arte fazemos as árvores crescer muito mais do que é da sua natureza; assim como os seus frutos são maiores e mais doces, e de sabor, cheiro, cor e forma diferentes, do que seriam por geração natural. E muitos deles são assim ordenados para terem uso medicinal” (*Id., Ibid.*, 94), numa antecipação das futuras genética e biotecnologia. O que foi dito para o reino vegetal aplica-se também ao reino animal: “Descobrimos meios de fazer misturas e cruzamentos de diferentes tipos, que produziram muitas espécies novas [...]. Nada disto é feito ao acaso, mas sabemos de antemão de que matéria e cruzamento resultarão as várias espécies de criaturas” (*Id., Ibid.*, 95); havia fornos de vários tipos, que guardavam “uma grande variedade de calores [...]”. Mas sobretudo imitamos os calores do Sol e dos corpos celestes”, existindo ainda “instrumentos que geram calor pelo simples movimento” (*Id., Ibid.*, 95); vêm-nos à mente os posteriores meios de produção de energia, incluindo a fusão nuclear, que, de facto, imita na Terra a produção de energia no Sol. Noutras casas, preparavam-se “engenhos e instrumentos para todos os tipos de movimento” (*Id., Ibid.*, 99). Bacon refere também instrumentos de guerra, “misturas e composições novas de pólvora, fogos gregos que ardem na água e inextinguíveis, toda a variedade de fogo de artifício”. “Imitamos também o voo de aves; alcançamos alguns sucessos na prática do voo no ar; temos navios e barcos para navegar debaixo de água” (*Id., Ibid.*, 100), descrição a que pode associar-se a tecnologia militar que emergiu no futuro. Havia casas que encerravam ilusões dos sentidos, onde se representava “todo o tipo de atos de

prestidigitação, falsas aparições, imposturas e ilusões, bem como as suas falácias” (*Id., Ibid.*, 100), as quais podem ser associadas à simulação computacional e à realidade virtual.

O Rei D. João V consultou o médico estrangeirado Jacob de Castro Sarmento pedindo-lhe opinião sobre o desenvolvimento das ciências; este respondeu-lhe que uma das prioridades era a tradução das obras de Francis Bacon, a mais importante das quais era o *Novum Organum*, que pretendia substituir a obra de Aristóteles. Este projeto, porém, nunca chegou a virar. Note-se que a *Nova Atlântida* só viria a ser traduzida em Portugal em 2008.

Apenas no final do séc. XIX, após o triunfo da Revolução Industrial (quando as esperanças e os medos associados à ciência e à técnica aumentaram enormemente), voltaram a aparecer livros de ficção científica que viam o futuro do nosso ou de outros planetas habitado pela ciência. São clássicos os textos do escritor francês Jules Verne, que veio duas vezes a Portugal, e do inglês Herbert George Wells, que passou uma temporada em Sintra em recuperação de uma doença. Verne foi muito apreciado pelos Portugueses, mas é curioso que o romance onde é mais nítida a tecnoutopia, acompanhada por desculturização, *Paris no Século XX*, escrito em 1863 (um dos seus primeiros livros), só tenha sido publicado em 1989, após o manuscrito ter sido encontrado por um bisneto do escritor; no romance *Fora dos Eixos*, de 1869, ao expor as aventuras de um grupo que queria alterar o eixo de rotação da Terra, Verne critica, de uma forma irónica, o excesso de ciência e de racionalismo. Por sua vez, Wells escreveu *A Modern Utopia* (1905), onde descreve um mundo dominado pela máquina e em que há paz social, e *The World Set Free* (1914), onde prevê as armas nucleares do futuro. Na sequência destas obras,





Jules Verne (1828-1905).

o escritor inglês Aldous Huxley publicou, em 1932, *Admirável Mundo Novo*, um romance cuja ação se passa em Londres, no ano de 2540, sendo as personagens condicionadas biológica e psicologicamente.

Essas obras acabariam por ser publicadas em Portugal, bem como outras, com elas aparentadas, pela pena de autores portugueses, embora muito longe de terem obtido o mesmo impacto junto do público. Assim, *e.g.*, em 1859, foi publicado *O Que Há-de Ser do Mundo no Anno Tres Mil*, tradução e adaptação, provavelmente de Sebastião José Ribeiro de Sá, de *Le Monde Tel Qu'Il Sera*, romance assinado por Émile Souvestre (um precursor de Jules Verne) e saído em Paris em 1846, por sua vez inspirado em *Apothegmas*, obra de 1718, da autoria de Pedro José Supico de Moraes. E José de Melo Matos escreveu, em 1906, *Lisboa no Ano 2000*, uma narrativa em que a energia elétrica alimenta as tecnologias das redes de transportes em Lisboa, incluindo um comboio subterrâneo entre as margens norte e sul do Tejo, projeto que nunca foi concretizado.

Apesar destas obras pioneiras, a literatura de ficção científica foi, em Portugal,

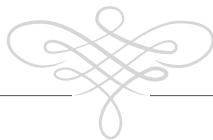
um fenómeno que só teve início no último quartel do séc. xx. Entre os vários autores que cultivaram esse género entre nós merecem referência Romeu de Melo e João Barreiros. Nalguns desses textos, assoma o tecnoutopismo, ou utopismo técnico, que consiste na moderna recriação da *Nova Atlântida* e de algumas das obras de Jules Verne e H. G. Wells, naturalmente com recurso às tecnologias da informática, da biotecnologia, da genómica e da nanotecnologia.

Não sendo a tecnoutopia, pela sua própria definição, um ideal realizável, é difícil detetar claramente adversários do tecnoutopismo. É bom notar que a utopia portuguesa prevalecte em Portugal não é nem nunca foi de carácter técnico.

**Bibliog.: impressa:** ALMEIDA, Onésimo Teotónio, *Pessoa, Portugal e o Futuro*, Lisboa, Gradiva, 2014; BACON, Francis, *Nova Atlântida e a Grande Instauração*, introd. e trad. Miguel Morgado, Lisboa, Edições 70, 2008; FIOLHAIS, Carlos, “Saber e poder ou a modernidade em Sir Francis Bacon”, in *As Ciências. Balanços e Perspectivas, Actas dos 3.ºs Cursos Internacionais de Verão de Cascais – 1996*, Cascais, Câmara Municipal de Cascais, 1997, pp. 155-174; HUXLEY, Aldous, *Admirável Mundo Novo*, Lisboa, Livros do Brasil, 1962; MACHADO, Marta Gracinda Pinto, *Lisboa do Ano 2000. Dois Projectos para Um Futuro da Cidade de Há 100 Anos*, Braga, Universidade do Minho, 2013; MATOS, José de Melo, *Lisboa no Ano 2000*, Almada, Apenas, 1998; *O Que Há-de Ser o Mundo no Anno Tres Mil*, Lisboa, J. M. Corrêa Seabra & T. Quintino Antunes, 1859; RIOT-SARCEY, Michèle *et al.*, *Dicionário das Utopias*, Lisboa, Edições Textografias, 2009; VERNE, Júlio, *Fora dos Eixos*, Lisboa, Companhia Nacional, 1890; WELLS, H.G., *A Modern Utopia*, London, Chapman *et al.*, 1905; *Id.*, *The World Set Free*, London, Macmillan and Co., 1914; **digital:** HOLSTEIN, Álvaro, *Breve História da Ficção Científica Portuguesa*: <http://pt.scribd.com/doc/26791184/BREVE-HISTORIA-DA-FICCAO-CIENTIFICA-PORTUGUESA> (acedido a 1 jul. 2016).

CARLOS FIOLHAIS





## Antiteísmo

A qualificação de uma posição intelectual ou prática como antiteísta depende, por um lado, da definição do conceito de teísmo e, por outro, da sua distinção em relação a posições semelhantes. Genericamente, teísta é a perspectiva de quem afirma a existência real de uma entidade – pessoal ou não – correspondente à palavra “Deus”, tal como é usada na linguagem humana. Ao afirmar a existência real dessa entidade, pressupõe a sua diferença em relação a tudo o resto, o que significa que Deus é, na perspectiva teísta, algo ou alguém não identificável com o resto do mundo, sendo-lhe por isso transcendente. Este seria um sentido mais estrito do teísmo, que pode tornar-se ainda mais preciso quando defende que essa entidade divina se relaciona com o mundo, agindo no seu interior, como ente entre os entes.

No sentido mais genérico, a posição teísta – afirmação da existência de uma realidade correspondente à palavra “Deus” – opor-se-ia simplesmente toda a posição que recusa a existência de uma realidade correspondente a essa palavra. O ateísmo é, de certo modo, a mais clara forma de oposição ao teísmo genérico, uma vez que nega explícita e positivamente esse teísmo. A oposição à segunda perspectiva – que afirma a transcendência de Deus em relação aos entes – pode assumir várias formas, sendo a mais radical o panteísmo, pois identifica Deus com tudo aquilo que é; não recusa, portanto, a referência da palavra “Deus” à realidade, só não permite identificar essa realidade através de uma diferença específica em

relação ao mundo. Por último, a oposição à terceira perspectiva defende essencialmente que, mesmo que se pudesse admitir uma realidade correspondente à palavra “Deus”, e mesmo que essa realidade fosse transcendente em relação ao mundo, ela não se relacionaria com o mundo e, por isso, não seria possível conhecê-la. Esta posição acabará por se definir como agnosticismo teórico e prático.

O antiteísmo pode, portanto, assumir manifestações significativamente diferentes, consoante se enquadra numa destas três perspectivas. É o que se pode constatar no panorama do pensamento português, sobretudo a partir de meados do séc. XIX, com a penetração do pensamento moderno. As posições mais extremas – que podem ser consideradas ateístas – manifestaram-se sobretudo como positivismo, seja militantemente antirreligioso, seja como releitura do fenómeno religioso em termos imanentes. Teixeira Bastos, que pode ser apresentado como exemplo do positivismo radical e militante, contrapõe a ideia positivista de progresso ao obscurantismo da religião, com a correspondente negação da referência a Deus, por se tratar de um conceito ilusório. O progresso positivista assentaria numa interpretação materialista do real, que contradiria por completo a ideia de que Deus existe, enquanto realidade distinta da matéria. Do ponto de vista da crítica à posição teísta, destaca-se sobretudo Miguel Bombarda, que aplica o positivismo psicológico à ideia de Deus, relacionada com as noções de consciência e de liberdade. A redução da religião – e correspondente ideia de Deus – a um fator social, por isso completamente analisável pela sociologia, é elaborada essencialmente por Teófilo Braga e por Manuel de Arriaga.

Em Arriaga, vislumbra-se já não simplesmente a negação de Deus, mas a substituição da alusão a um Deus pessoal



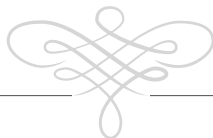
*Manuel de Arriaga, de Rafael Bordalo Pinheiro, Álbum das Glórias, maio 1882.*

e transcendente pela referência a ideais “divinos”, como o de beleza e o de perfeição. Anuncia-se assim a posição mais frequente e genuína do pensamento português dos últimos dois séculos, que foi antiteísta sobretudo no segundo sentido, *i.e.*, opondo-se à transcendência de Deus, entendida como diferença radical entre Deus e o mundo, incluindo a história como processo. Há uma espécie de panteísmo ou panenteísmo latente – que, paradoxalmente, nega o ateísmo estrito –, segundo o qual todo o processo histórico da natureza e da humanidade é manifestação da divindade em realização. As influências do idealismo hegeliano, mas sobretudo de correntes místicas e gnósticas, conduziram pensadores como Teixeira de Pascoaes e Sampaio Bruno a uma compreensão da realidade como acontecimento em que se realiza o próprio Deus. Partindo de uma ideia origina-

riamente indeterminada de Deus, pensa-se a história humana como queda dessa situação originária e como processo de recuperação da mesma, pela dissolução de toda a diferença (aparente) particular no todo divino inicial e final. A autonomia da história e da humanidade, pressuposto fundamental do teísmo estrito, é assim colocada em questão, numa leitura em que a diferença entre Deus e o mundo, sobretudo entre Deus e os humanos, se torna ambígua.

A terceira dimensão do teísmo, que identifica Deus como um ente com intervenção direta no mundo, à semelhança e ao lado de outros entes e da sua ação própria, é contradita, por um lado, pela crítica à possibilidade da existência de milagres, de que Pedro de Amorim Viana é um saliente representante. Nessa perspectiva, a direta intervenção de Deus, como um fator imanente ao mundo, não só não faria sentido, como contradiria o próprio conceito de Deus. Por outro lado, e a par desta crítica racionalista de uma possível compreensão do teísmo, desenvolveu-se uma posição teísta assumidamente católica, muitíssimo mais mitigada em relação à pura afirmação da existência de Deus como ente que intervém diretamente na história. Essa posição surgiu seja por influência do conceito tomista de analogia, seja já na receção do debate fenomenológico e existencialista.

No primeiro caso, trata-se do desenvolvimento do movimento tomista, como efeito, também em Portugal, da encíclica *Aeterni Patris* (1879). O principal contributo deste movimento localizou-se em alguns seminários diocesanos, com destaque para Coimbra. Se é certo que a posição é essencialmente teísta, não deixa de ser um teísmo moderado, que corresponde a uma noção analógica de ser e de ente, não permitindo a compreensão de Deus como mero ente, contraposto ao



mundo, com capacidade de intervenção milagrosa arbitrária no mesmo.

No segundo caso, destaca-se o pensamento de Diamantino Martins, que aplica à compreensão do conceito de Deus os elementos resultantes do debate com a fenomenologia, sobretudo de origem alemã e francesa. A relação entre o conceito de Deus e o conceito de ser permite esclarecer ambiguidades que certo teísmo ingênuo poderia levantar, e que terão originado, precisamente, o deslocamento da questão de Deus para campos racionalistas e mesmo gnósticos em muitos pensadores portugueses do séc. XIX.

**Bibliog.:** ARRIAGA, Manuel de, *Harmonias Sociais*, Coimbra, Francisco França Amado Editor, 1907; BASTOS, Teixeira, *Progressos do Espírito Humano*, Lisboa, Tip. Luso-Espanhola, 1879; BOMBARDA, Miguel, *A Consciência e o Livre Arbítrio*, Lisboa, Livraria de António Maria Pereira, 1898; BRAGA, Teófilo, *Traços Gerais da Filosofia Positiva Comprovados pelas Descobertas Científicas Modernas*, Lisboa, Nova Livraria Internacional, 1877; BRUNO, Sampaio, *A Ideia de Deus*, Porto, Livraria Chardron, 1902; CALAFATE, Pedro (dir.), *História do Pensamento Filosófico Português*, vol. IV, t. 1, Lisboa, Caminho, 2004; DEUSDADO, M. A. Ferreira, *A Filosofia Tomista em Portugal*, Porto, Lellos, 1978; MARTINS, Diamantino, *O Problema de Deus*, Braga, Livraria Cruz, 1957; RIBEIRO, Álvaro, *Os Positivistas. Subsídios para a História da Filosofia em Portugal*, Lisboa, Livraria Popular de Francisco Franco, 1951; ROCHA, Afonso, “A filosofia da religião no pensamento português da segunda metade de Oitocentos”, *Revista Portuguesa de Filosofia*, vol. 67, n.º 2, 2011, pp. 207-230; SOARES, António Sepúlveda, “Um caso paradigmático do enfrentamento ciência e fé no séc. XIX: Miguel Bombarda e P.º Manuel Santana”, in *O Pensamento Luso-Galaico-Brasileiro (1850-2000): Actas do I Congresso Internacional*, vol. II, Lisboa, INCM, 2009, pp. 111-136; VIANA, Pedro de Amorim, *Defesa do Racionalismo ou Análise da Fé*, Lisboa, INCM, 1982.

JOÃO MANUEL DUQUE

## Antiteologismo

O conceito de antiteologismo foi forjado por Mikhail A. Bakunin na sua obra *Federalismo, Socialismo e Antiteologismo* (1867), que constitui a primeira tentativa de síntese das suas ideias políticas e filosóficas, precisamente na altura em que o filósofo e sociólogo russo se instalava na Suíça. Em si mesmo, o conceito aponta para uma mundividência deliberadamente oposta (anti) à cristã (teologismo), a partir de uma perspectiva anarquista, ou seja, claramente ateia e antirreligiosa (ou melhor, anticlesialística).

O termo é usado pelos estudiosos de Emmanuel Levinas para caracterizarem a sua conceção da divindade (e.g., Peñalver Gómez e Salanskis). Assim, o sentido do conceito de Deus não se encontraria no horizonte do ser – tal como fora desenvolvido a partir da escolástica –, mas numa prova de pura passividade diante do rosto de outro – a prova do “autrement qu’être [mais do que ser]” –, que não seria senão outra maneira de nomear Deus. Apenas a relação ética daria sentido, e um sentido único, aos conceitos teológicos fundamentais, como revelação, inspiração, eleição, religião, profetismo e santidade.

Em seguida, apenas teremos em conta o conceito de Bakunin, que certamente terá influenciado os autores posteriores na crítica a uma certa mundividência cristã.

O antiteologismo de Bakunin é uma conceção do mundo e da humanidade radicalmente oposta à visão teológica do universo e da existência humana, e que não é apenas teórica. Como justamente refere Jean-Christophe Angaut, as refle-



Mikhail A. Bakunin em 1843.

xões de Bakunin são contemporâneas do aparecimento, em França, do termo “laicité [laicidade]” e da primeira tentativa de separação da Igreja e do Estado (com a Comuna de Paris). E não é tudo: Bakunin fala tanto ou mais de Deus do que de religião, da qual, aliás, tem um conceito bastante matizado. Isso talvez explique o facto de ter preferido criar o termo “antiteologismo”, em vez de usar conceitos como ateísmo (referente à questão de Deus) ou antirreligião (relativo à questão religiosa).

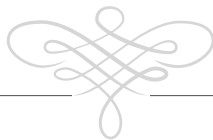
Que é que motivava Bakunin? Não era apenas o ateísmo e o combate anticlerical (ou antirreligioso). Não, para ele, a luta tinha de ser contra a teologia, onde discerne o fundamento do princípio de autoridade, e que, na polémica contra o patriota italiano G. Mazzini, chega a denominar de “teologia política” (ANGAUT, 2014). Se se concebe “o Estado fundado sobre o direito divino e pela intervenção de um Deus qualquer [...] [o poder será exercido] inicialmente pelos padres, depois pelas autoridades temporais consagradas pelos padres” (BAKUNIN, 2012, 73);

no entanto, “a história demonstra-nos que os padres de todas as religiões, menos os das Igrejas perseguidas, foram os aliados da tirania” (*Id., Ibid.*, 31). Deste modo, as religiões contribuem (ideologicamente) para a manutenção do domínio tirânico: “A menos que se deseje a escravidão, não podemos nem devemos fazer a mínima concessão à teologia, pois [...] quem quer adorar a Deus, deverá renunciar à sua liberdade e à sua dignidade de homem: Deus existe, portanto o homem é escravo. O homem é inteligente, justo, livre, portanto Deus não existe” (*Id., Ibid.*, 31).

O princípio de autoridade tem, pois, uma dimensão teológica, e é a teologia que enforma toda e qualquer dominação tirânica. Por isso, diz Bakunin, “é-nos muito importante libertar as massas da superstição religiosa [...] para salvar a nossa liberdade e a nossa segurança” (*Id., Ibid.*, 33). Isso é possível através de dois meios: a ciência racional e a propaganda do socialismo.

A propaganda do socialismo permite extirpar a superstição religiosa na medida em que, por meio da revolução social, que o socialismo advoga, se combaterá o sofrimento das populações em que se arraiga a crença religiosa. Quanto à ciência racional, motor da emancipação intelectual da humanidade, esta não se reduz à demonstração da inexistência de Deus (propagação do ateísmo), mas diz respeito sobretudo ao modo como surgiram, na história do pensamento humano, as ideias de um mundo sobrenatural e do divino.

As fontes de Bakunin são *A Essência do Cristianismo*, de Ludwig Feuerbach, e o *Curso de Filosofia Positiva*, de Auguste Comte. Sinteticamente, Bakunin integra as considerações de Comte sobre o lugar das religiões na história do desenvolvimento do espírito humano, bem como



a sua célebre lei dos três estádios, na filosofia de Feuerbach, para quem as religiões não são senão momentos necessários pelos quais a humanidade se revela a si própria, constituindo o cristianismo o cume dessa autorrevelação. A dependência inicial do Homem relativamente ao mundo exterior, que é causa de sofrimento e temor, levou-o, progressivamente, a recorrer a forças naturais (fetichismo), aos deuses (politeísmo) e, finalmente, à suprema abstração que constitui o Deus judaico-cristão (monoteísmo). Essa abstração divina é, depois, enriquecida com aquilo de que se despoja a humanidade (a liberdade, a justiça, etc.). A imagem ou o fantasma divino é uma abstração misantropa, aviltante da humanidade, que é necessário combater e suprimir.

Todavia, como dissemos, em Bakunin a religião tem um carácter ambivalente; há nele também uma série de utilizações positivas do conceito de religião. Em primeiro lugar, no contexto da revolução e do socialismo, concebe uma espécie de religião humanitária ou religião da humanidade, antiteológica. No seu primeiro

escrito programático – *Programa de Uma Sociedade Internacional Secreta da Emancipação da Humanidade* (1864) –, Bakunin afirma que a Revolução Francesa “proclamou uma nova religião, a verdadeira religião, não celestial, mas terrestre, não divina, mas humanitária: a da realização dos destinos humanos na terra” (BAKUNIN, 2014, 86). Dois anos mais tarde, no *Catecismo Revolucionário*, propõe substituir “o culto de Deus pelo respeito e pelo amor à humanidade” (*Id.*, 2009, 18). E, em *Federalismo, Socialismo e Antiteologismo*, refere o socialismo como “a nova religião do povo” (*Id.*, 2012, 27).

Em segundo lugar, utiliza os conceitos de religião e de sagrado para designar uma relação especial com um ideal, seja ele patriótico (*e.g.*, o do seu opositor Mazzini) ou revolucionário (o dele próprio). Para Bakunin, a paixão revolucionária é pensada à maneira de uma religião, onde não falta também o postulado de um mundo novo que importa instaurar.

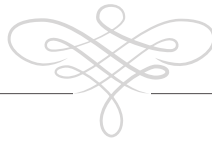
Por último, apesar do seu constante apelo à abolição do “serviço e culto da divindade”, Bakunin tem consciência das crenças religiosas dos seus contemporâneos, e respeita-as (ANGAUT, 2014). Todavia, quando se trata de organizações revolucionárias por si criadas, não deixa de exigir a todos os que a elas aderem que sejam expressamente ateus. No quadro da Internacional, contudo, diverge de outros revolucionários (e nomeadamente de Marx), manifestando-se contra a partidarização e a ideologização do programa da Internacional e defendendo a liberdade de expressão e discussão. Para ele, a Internacional tem por objetivo organizar a solidariedade dentro da classe trabalhadora e não formar um partido político.

Em Portugal, o maior defensor e divulgador das ideias de Bakunin foi Manuel da Silva Mendes, no seu *Socialismo Libertário ou Anarchismo*, um livro aclamado por

Manuel da Silva Mendes (1867-1931).







Sampaio Bruno e um texto de referência na matéria. Nesta obra, pioneira em Portugal – a primeira história do socialismo libertário elaborada no país –, Silva Mendes manifesta as suas preferências pelo pensamento de Proudhon e de Bakunin, e coloca uma influência oriental (Lao Tse) na origem das teorias socialistas libertárias, que em Portugal, nessa altura, ainda tinham pouca expressão. Contudo, tendo viajado para Macau em 1901, Silva Mendes é mais conhecido pelos seus estudos culturais sobre o Oriente do que pela sua extraordinária obra libertária.

**Bibliog.:** ANGAUT, Jean-Christophe, “Bakounine contre Dieu. Enjeux contemporains de l’antithéologisme”, in PELLETIER, Philippe (coord.), *Actualité de Bakounine. 1814-2014*, Paris, Les Éditions du “Monde Libéraire”, 2014, pp. 109-128; ARESTA, António, “Manuel da Silva Mendes, professor e homem de cultura”, *Administração*, vol. xv, n.º 58, 2002, pp. 1351-1374; BAKUNIN, Mikhail A., *Catecismo Revolucionário. Programa da Sociedade da Revolução Internacional*, org. Plínio Augusto Coêlho, São Paulo, Imaginária, 2009; *Id.*, *Federalismo, Socialismo e Antiteologismo*, s.l., União Popular Anarquista, 2012; *Id.*, *De Baixo para Cima e da Periferia para o Centro. Textos Políticos, Filosóficos e de Teoria Sociológica de Mikhail Bakunin*, org. Andrey C. Ferreira e Tadeu B. de S. Toniatti, Niterói, Alternativa, 2014; CABRITA, Maria João, “MENDES, Manuel da Silva, *Socialismo Libertário ou Anarchismo*”, *Cultura*, vol. 26, 2009, pp. 307-310; GILSON, Étienne, “Theologism and philosophy”, in *The Unity of Philosophical Experience*, New York, Charles Scribner’s Sons, 1950, pp. 31-60; GÓMEZ, Patricio Peñalver, *Argumento de Alteridad. La Hipérbola Metafísica de Emmanuel Lévinas*, Madrid, Caparrós Editores, 2000; MENDES, Manuel da Silva, *Socialismo Libertário ou Anarchismo. Historia e Doutrina*, Coimbra, s.n., 1896; SALANSKIS, Jean-Michel, *Levinas Vivant. II: L’Humanité de l’Homme*, Paris, Klincksieck, 2011.

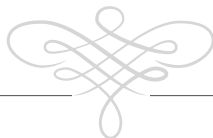
PORFÍRIO PINTO

## Anti**terceiro-mundismo**

Quem inventou o conceito de Terceiro Mundo foi o demógrafo francês Alfred Sauvy (1898-1990), que se inspirou, para o efeito, no conceito de terceiro estado, criado, em vésperas da Revolução Francesa, por Emmanuel Joseph Sieyès (1748-1836), por muitos considerado arauto da Revolução e uma das pessoas que mais a influenciaram.

A expressão “Terceiro Mundo” foi utilizada pela primeira vez por Sauvy num artigo publicado, a 14 de agosto de 1952, no jornal *L’Observateur*, intitulado “Trois mondes, une planète”, no qual dizia: “Esse Terceiro Mundo, ignorado, explorado, desprezado, tal como o terceiro Estado, também quer ser alguma coisa”. A inspiração de Sauvy nas ideias de Sieyès é evidente. Na sua obra *Qu’Est-Ce Que le Tiers État?*, publicada primeiramente em janeiro de 1789, em continuação do seu *Essai sur les Privilèges*, saído a público em 1788 (obras que, desde inícios do séc. XIX, passaram a ser publicadas em conjunto), o abade de Sieyès teorizou sobre os fundamentos do Estado-nação. No ensaio introdutório do *Essai sur les Privilèges*, o autor reflete criticamente sobre a origem, a natureza e os efeitos dos privilégios na sociedade. Segundo a sua definição, “o privilégio é uma dispensa para quem o obtém e desencorajamento para os outros”; e prossegue: “Se assim é, convireis que é uma invenção sem merecimento, a dos privilégios. Imaginemos uma sociedade o mais bem constituída e feliz possível; não é claro que, para a subverter completamente, bastará dispensar uns e desencorajar outros?” (SIEYÈS, 1788, 1). O terceiro estado era, para Sieyès, o povo,





mas não só o povo. Era também um projeto político e social global (nesse sentido, moderno), subversivo, visando pôr termo aos privilégios na sociedade francesa de finais de Setecentos. Fazendo uma reflexão original sobre o terceiro estado, Sieyès dizia que este era toda uma nação (a França), que ainda não existia, mas que ele pedia que existisse (entenda-se, de um modo radicalmente diferente do que vigorava até então).

Também o Terceiro Mundo ainda não existia quando Sauvy escreveu “Três mundos, um planeta”, em 1952. Ele mesmo o diz; e ele mesmo pede que passe a existir. Para o efeito, advoga a subversão do mundo saído da Segunda Guerra Mundial, caracterizado pela derrota dos fascismos, mas também, paradoxalmente, pela deletéria aliança americano-soviética, que impedia a libertação dos povos. Segundo Sauvy, os dois blocos dominantes (o pró-americano e o pró-soviético) precisavam um do outro para existirem e ignoravam o resto do mundo, maioritariamente subdesenvolvido.

A leitura da realidade feita por Sauvy estava correta, dado que, à época, os Estados Unidos e a União Soviética não se interessavam pelos países subdesenvolvi-

dos. Por exemplo, o Tratado que instituiu a Organização do Tratado do Atlântico Norte (NATO), de 1951, foi explícito na afirmação de que os EUA e o Reino Unido respeitariam as formas de governo dos países signatários do Tratado e o livre exercício da sua soberania, não havendo qualquer pressão americana ou britânica sobre as potências coloniais para que descolonizassem as suas colônias, nem aquelas imaginavam que a descolonização estivesse iminente. Já a União das Repúblicas Socialistas Soviéticas (URSS), como refere Wallerstein, desconfiava de qualquer movimento nacional, ainda que de influência comunista, a menos que as tropas soviéticas estivessem no país em questão. Wallerstein dá como exemplos da sua tese o abandono dos comunistas gregos pela União Soviética, durante a Guerra Civil (1946-1949), assim como os conselhos de prudência dados pela nomenclatura soviética aos comunistas chineses, em 1951, sugerindo-lhes um acordo com o nacionalista Chang Kai-chek, que Mao (o líder da rebelião comunista) ignorou. Contra a União Soviética, revoltou-se Tito, na Jugoslávia, um país comunista onde não havia tropas soviéticas. Até meados da déc. de 50, para os EUA e a URSS, de acordo com a fórmula de John Foster Dulles, secretário de Estado norte-americano (1953-1959), num discurso de 9 de junho de 1955, “o neutralismo [que viria a ser marca do terceiro-mundismo] era imoral”.

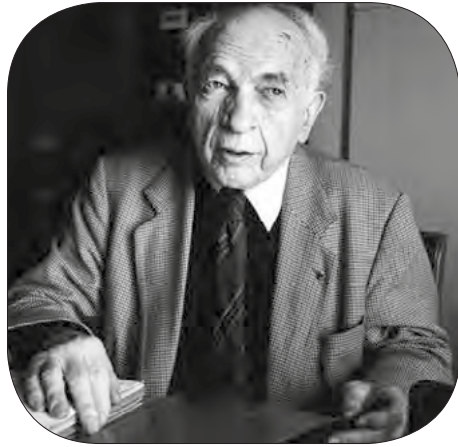
A percepção das duas grandes potências relativamente aos autodenominados países do Terceiro Mundo só mudaria mais tarde, após a criação do Movimento dos Não Alinhados, em 1955, promovida por Tito, que agregou a maioria dos líderes dos novos Estados independentes. Na gênese do terceiro-mundismo está a contestação da ordem bipolar que vigorava neste tempo, mas rapidamente foi ele também contestado.

**Josip Broz Tito (1892-1980).**



Entre os pensamentos de Sieyès e de Sauvy, encontramos semelhanças, mas também diferenças, que são mais importantes do que as afinidades. Os dois pensaram a ação política a curto prazo, com manifestos que tiveram impacto na sociedade francesa (Sieyès) e na sociedade internacional (Sauvy). Sieyès formulou, pedagogicamente, um conjunto de petições visando a igualdade de tratamento do terceiro estado em relação aos estratos privilegiados da população (nobreza e clero), segundo um novo enquadramento político-constitucional. No processo revolucionário francês, as suas ideias triunfaram; a nação fez-se pela força, com a atribuição do estatuto político-jurídico de cidadão a todos os habitantes do território político. Mais ainda, as suas ideias rapidamente se difundiram na Europa continental, promovendo a modernização e a democratização das instituições políticas.

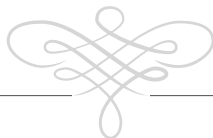
O que aconteceu com o Terceiro Mundo foi diferente. Georges Balandier escreveu um livro intitulado precisamente *Terceiro Mundo*, para o qual Sauvy escreveu o prefácio. Em pouco tempo, a expressão foi adotada por muitos intelectuais e por parte da sociedade internacional, na sequência da Conferência de Bandung (1955) e da criação do já referido Movimento dos Não Alinhados. Sauvy teorizou sobre uma nova sociedade internacional, alicerçada nos valores da liberdade, da cooperação e do desenvolvimento económico e social. Seria essa a tarefa de um novo direito internacional, desenhado para criar a paz entre as nações. À semelhança do que haviam feito os revolucionários franceses de finais do séc. XVIII, os Estados do Terceiro Mundo deveriam, segundo o autor francês, tomar consciência do seu papel na história, unir-se e fazer uma revolução. As palavras de Sauvy tiveram eco em parte significativa dos intelectuais e nos governantes dos novos Es-



Alfred Sauvy (1898-1990).

tados independentes, mas as divergências entre estes eram muito significativas.

É importante fazer uma clarificação conceptual. Como vimos, para Sieyès, o terceiro estado era o povo e era tudo, ou seja, era o próprio processo de transformação política e social. Não havia, nesse sentido, um primeiro e um segundo estados. Como fruto de um novo equilíbrio, a nobreza e o clero franceses deixaram de existir como existiam. Sieyès usou uma linguagem política profética, cujos efeitos se prolongam nos começos do séc. XXI. Nas palavras de José Gil, “o próprio texto [das declarações de Sieyès] reproduz a temporalidade específica do profetismo que, mais ou menos subterraneamente, transporta consigo: o presente banal dissolve-se, criando-se um presente intensivo, suspenso, inteiramente virado para o futuro que trará a epifania (a utopia) anunciada (uma sociedade governada pela nação). É a totalidade do presente (e da vida individual e social) que se suspende, intensificando a pulsação da temporalidade profética” (GIL, 2009, 15-16). Também para Sauvy, o Terceiro Mundo eram os países saídos dos processos de descolonização e mais do que isso: era a transformação da sociedade internacional, na qual os novos



Estados procurariam o lugar que lhes pertencia de pleno direito, suplantando a dicotomia entre os blocos políticos e militares existentes.

Estava instalada a Guerra Fria. Supostamente, os Estados do Terceiro Mundo não estariam implicados no processo, porque não seriam comunistas nem liberais. A verdade é que, além de irritarem os Estados ocidentais com a sua retórica marxista e a sua ação contra os seus interesses, nomeadamente na Assembleia Geral das Nações Unidas, não lograram a aceitação de todos os outros, dada a sua estratégia de alianças e as políticas por eles prosseguidas. Isso foi muito evidente na Conferência de Bandung, na qual se criou o Movimento dos Não Alinhados, como anteriormente referido. Antes da Conferência, tinham-se realizado alguns importantes encontros entre Estados – com destaque para a cimeira entre a China e a Índia –, que condicionaram os passos seguintes. Os organizadores da Conferência – Nehru, da Índia, Nasser, do Egito, Tito, da Jugoslávia, Kofélawala, do Sri Lanca, e Sukarno, da Indonésia, o anfitrião – convocaram a China, o Japão e os dois Vietnãmes, mas não convidaram as Coreias. A União Soviética manifestou vontade em participar, mas não foi convidada. Mesmo depois do XX Congresso do Partido Comunista da União Soviética e do relatório de Krutchev, de fevereiro de 1956, em que a URSS deixou de considerar os novos Estados independentes como burgueses e reacionários, e passou a considerá-los “regimes socialistas em gestação”, a maioria dos Estados Não Alinhados continuou a rejeitar a União Soviética como membro do bloco.

Até finais da déc. de 60, o Movimento dos Não Alinhados floresceu e passou a ter a maioria na Assembleia Geral das Nações Unidas, o que lhe permitiu combater o colonialismo e encontrar novos aliados. Quando, em 1973, a Organização

dos Países Exportadores de Petróleo aumentou o preço do petróleo e provocou uma crise mundial de grandes proporções, o Terceiro Mundo rejubilou, pois concentrava as principais reservas de petróleo do mundo.

Curiosamente, a China, em meados da déc. de 70, num contexto de más relações com a URSS, e visando garantir a sua liberdade de ação (por definição contrária a quaisquer alianças), arrogou-se o estatuto de potência neutral, como país do Terceiro Mundo, mediante a explícita invocação da visão dos três mundos de Mao. Henry Kissinger – que, enquanto secretário de Estado norte-americano, assistira à emergência do Terceiro Mundo – descreveu a situação como interessante, dado poder ser explorada pelos EUA, mas letal para o futuro do Movimento dos Não Alinhados. O futuro deu-lhe razão.

O posicionamento ideológico marxista do Movimento dos Não Alinhados foi contestado pelo Ocidente. E, por ser não alinhado com a URSS, mereceu a contestação desta e dos seus aliados. E nem o seu ideário de conquista do poder do Estado e de transformação do mundo, que merecera o apoio entusiástico de pensadores e partidos de esquerda no Ocidente, ficou incólume às críticas. Em 1978, Jacques Julliard escreveu, no *Nouvel Observateur*, um texto intitulado “Le tiers monde et la gauche”, no qual denunciou a corrupção e a repressão de muitos regimes do Terceiro Mundo, concluindo que “o direito dos povos [se tornara] o principal instrumento de estrangulamento dos direitos humanos” (JULLIARD, *Le Nouvel Observateur*, 5 jun. 1978, 39). Em 1979, o jornal promoveu a publicação de um livro com diferentes perspetivas sobre o terceiro-mundismo. As conclusões de Jacques Julliard não poderiam ser mais pessimistas, ao afirmar que o terceiro-mundismo falhara como “sucedâneo de



uma escatologia socialista, hoje arruinada” (*Id.*, 1979, 37).

A maior parte dos novos Estados independentes acabou por se ligar a um dos blocos geopolíticos dominantes e, posteriormente, aos EUA. A influência do Movimento dos Não Alinhados, que se autointitulava representante do Terceiro Mundo e reivindicava políticas alternativas às dos dois blocos, diminuiu drasticamente. A profunda transformação da ordem internacional, que fora anunciada, não ocorreu.

Após o colapso da URSS e dos regimes de socialismo real, com os quais muitos dos países ditos não alinhados tinham afinidades ideológicas, pelo menos na sua oposição aos países capitalistas, a expressão “Terceiro Mundo” foi progressivamente substituída pelas expressões “países em vias de desenvolvimento” e “países emergentes”.

Como perspectiva política e doutrinária, o terceiro-mundismo logrou alguma institucionalização no plano das organizações internacionais e da ação política internacional, mas ela foi incomparavelmente inferior à verificada em França no período revolucionário. Por um lado, porque a multiplicidade de Estados terceiro-mundistas dificultou o consenso. Por outro lado, porque a feição ideológica antiliberal e anticapitalista do terceiro-mundismo suscitou a sua rejeição. O terceiro-mundismo é derrotado pela política externa norte-americana de combate ao comunismo.

A defesa dos valores ocidentais contra as várias feições do comunismo internacional constitui a marca por excelência do antiterceiro-mundismo, sem que, porém, o mundo tenha acolhido os valores ocidentais, como se comprova, *e.g.*, com o fenómeno do terrorismo internacional.

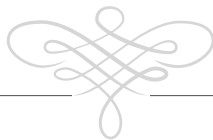
Raramente o termo “terceiro-mundismo” foi usado no debate político em Por-

tugal, exceto numa ocasião, em que foi muito utilizado: na campanha presidencial de 1986, a candidata Maria de Lurdes Pintasilgo foi criticada por ser terceiro-mundista; os seus adversários políticos, fundamentalmente à direita (o candidato Freitas do Amaral), mas não só (também o candidato socialista Mário Soares), falaram do seu suposto ideário terceiro-mundista. Curiosamente, nessas eleições, o único partido que apoiou formalmente a candidata Maria de Lurdes Pintasilgo foi a União para a Democracia Popular, partido de matriz marxista e maoísta, desalinhado do Partido Comunista Português, e que simpatizava com o Movimento dos Não Alinhados.

Maria de Lurdes Pintasilgo rejeitou o epíteto dos seus adversários. De facto, nunca fora terceiro-mundista, embora o seu percurso político e cívico fosse singular. Católica e feminista, fora procuradora à Câmara Corporativa durante o Estado Novo. Afirmava-se de esquerda e foi, em democracia, a primeira mulher – e, pelo menos até aos começos do séc. XXI, a única – que exerceu, em Portugal, as funções de primeira-ministra.

**Bibliog.:** GIL, José, “Introdução”, in SIEYÈS, Emmanuel Joseph, *O Que É o Terceiro Estado?*, Lisboa, Círculo de Leitores, 2009, pp. 11-39; JULLIARD, Jacques, “Le tiers monde et la gauche”, *Le Nouvel Observateur*, 5 jun. 1978, p. 39; *Id.*, “Le tiers monde et la gauche”, in DANIEL, Jean, e BURGUIÈRE, André (orgs.), *Le Tiers Monde et la Gauche*, Paris, Seuil, 1979, pp. 36-40; KISSINGER, Henry, *Da China*, Lisboa, Quetzal, 2011; SAUVY, Alfred, “Trois mondes, une planète”, *L’Observateur*, 14 ago. 1952, p. 14; SIEYÈS, Emmanuel Joseph, *Essai sur les Privilèges*, s.l., s.n., 1788; *Id.*, *Qu’Est-Ce Que le Tiers État?*, s.l., s.n., 1789; WALLERSTEIN, Immanuel, “De Bandung à Seattle. ‘C’était quoi, le tiers-monde?’”, *Le Monde Diplomatique*, ago. 2000, pp. 18-19.

JOÃO RELVÃO CAETANO

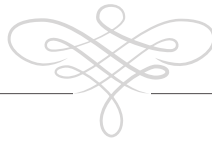


## Antiterrorismo

O antiterrorismo, enquanto resposta do Estado aos crimes de terrorismo contra a sua segurança, a dos seus cidadãos e a ordem pública em geral, surge relativamente tarde na legislação portuguesa: no Estado Novo, apenas de forma parcial, e, de uma forma mais completa, depois de iniciada a Terceira República, no último quartel do séc. xx. Isso não significa que aquilo que caracteriza o fenómeno terrorista – sabotagens, atentados contra propriedade e pessoas, uso da intimidação e da violência para fins políticos – não tivesse ocorrido na sociedade portuguesa ou que as autoridades não respondessem com dureza a esses crimes; apenas não era classificado como tal, e a própria palavra não fazia parte do vocabulário comum. Na verdade, apenas a partir do séc. xix, por influência da Revolução Francesa e do movimento contrarrevolucionário, a palavra “terror” passou a ser mais utilizada pelas elites nacionais. De qualquer forma, e não obstante a ausência durante longo tempo da palavra “terrorismo”, as pessoas que estavam por detrás de atos classificados como terroristas foram invariavelmente classificados e perseguidos como inimigos do *status quo* e da ordem estabelecida. Independentemente do regime (monárquico, republicano, ditatorial ou democrático), a questão do terrorismo implica sempre uma relação dinâmica – assente na violência política – entre os poderes estabelecidos e os poderes insurgentes, que, em diferentes épocas e por diferentes razões, se digladiam e disputam a legitimidade da autoridade e do poder sobre a sociedade.

A reivindicação e contrarrevindicação dessa legitimidade está, aliás, no centro do combate antiterrorista: por isso é que, ao longo dos tempos, desde a Antiguidade greco-romana, passando pela teologia cristã, foi sendo teorizado o direito de resistência dos povos ao despotismo e mesmo a legitimidade do tiranicídio, seja em nome da *polis*, de Deus ou da própria história. Este diálogo de forças contrárias está também presente na história do país.

Progressivamente – e como reação ao exercício da justiça de forma privada por parte da nobreza –, os monarcas portugueses reclamaram para si o *ius puniendi*, ou a capacidade de exercício do poder punitivo. De todos os crimes, os mais graves, de acordo com o estipulado nas coleções de leis (ou Ordenações), eram os de lesa-majestade, que constituíam uma afronta e ameaça grave à ordem existente, personificada na pessoa do rei e da sua família. As *Ordenações Filipinas* classificam a lesa-majestade – a traição cometida contra a pessoa do rei ou o seu Estado – como o mais grave e abominável crime, o qual, nas suas implicações mais extremas (como o regicídio, a morte de familiares ou conselheiros e representantes do rei), era punido com a morte e o confisco dos bens. Com a exceção deste tipo de crimes, a prática penal portuguesa do Antigo Regime caracterizava-se, no que concerne à aplicação da pena de morte, sobretudo pela complacência. A repressão penal, contudo, iria intensificar-se, particularmente no tempo do absolutismo régio de meados do séc. xviii. Neste contexto, a noção de lesa-majestade foi ampliada para incluir todos os atos de “confederação, ajuntamento, vozes sediciosas, e tumultos”, criminalizando-se assim com a pena máxima qualquer resistência ao poder régio (SOARES, 2013, 181). A execução pública, em 1759, das famílias acusadas de envolvimento e



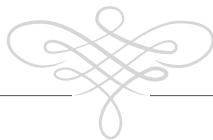
conjura no atentado contra D. José inseriu-se dentro desta visão mais implacável do crime de lesa-majestade.

Embora já durante a Monarquia Constitucional Oliveira Martins dedique um capítulo do seu *Portugal Contemporâneo* ao “terror” da perseguição miguelista aos liberais, o crime de terrorismo continua ausente da legislação portuguesa. Não obstante, é neste período histórico – marcado, a nível internacional, pela primeira grande vaga de anarquismo que assolou a Europa e os Estados Unidos, com sabotagens e atentados de todo o tipo – que se reforçam as leis de criminalização política, especialmente dirigidas aos anarquistas e influenciadas quer pelo clima de agitação popular interna quer pelo contexto externo. Em 1896, durante o Governo em ditadura de João Franco, foi aprovada uma lei antissubversiva (classificada pela oposição como “lei celerada” ou criminosa) que condenava ao degredo todos os que defendessem “atos subversivos quer da existência da ordem social, quer da segurança das pessoas ou da propriedade”, sendo a imprensa proibida de fazer a cobertura jornalística de quaisquer “atentados de anarquismo” (lei n.º 37, de 13 fev. 1896). É certo que esta preocupação de defesa do Estado – presente de forma contínua – se acentua em ocasiões em que a sobrevivência do regime está em causa ou então nos momentos em que o regime recém-chegado tenta impor a sua autoridade. Assim ocorreu nos últimos tempos da monarquia, contra os que defendiam a sua ilegitimidade. O regicídio de 1908, um crime que seria de lesa-majestade no Antigo Regime (punido com a pena de morte, entretanto abolida em 1867) e que cairia dentro da definição posterior de terrorismo, foi visto pelos sectores mais radicais antimonárquicos, entre eles a carbonária, como um ato legítimo de tiranicídio, sendo os seus per-

petradores louvados. A partir de 1910, a preocupação com a defesa do novo regime republicano contra tentativas restauracionistas levou ao aparecimento de leis repressoras dos crimes e atentados contra a segurança do Estado e, pontualmente, de tribunais especiais. Seria ainda durante a Primeira República – e inicialmente por iniciativa ditatorial de Sidónio Pais, durante a sua “República Nova” – que se criaria, pela primeira vez em Portugal, uma polícia política, ou seja, uma “polícia preventiva” encarregada da vigilância, da prevenção e da investigação relativas a todas as tentativas de crimes políticos ou sociais. Com o agravamento da instabilidade social e o aumento de atentados (como os da Noite Sangrenta, que, entre outros, vitimou o primeiro-ministro António Granjo), os poderes desta polícia seriam reforçados, de forma a “prevenir e evitar os malefícios dos inimigos da sociedade e da ordem pública” (CARDOSO, 1980).

A ditadura militar, a par de um clima de revoltas e de guerra civil latente, irá reforçar a repressão dos crimes de natureza política, nomeadamente através da crescente militarização da justiça (com o recurso, ainda que temporário, a tribunais militares extraordinários), abrindo assim o caminho para o quadro legal de repressão da “delinquência política” que vai caracterizar o Estado Novo, após a promulgação da Constituição de 1933. Nesse sentido, o crime político e a sua repressão sofrem uma nova sistematização e tipificação. Do rol de crimes políticos passam a fazer parte a “propaganda, incitamento ou qualquer meio de provocação à disciplina social e à subversão violenta das instituições e princípios fundamentais da sociedade” (dec.-lei n.º 23.203, de 6 nov. 1933). Enquanto crimes de exceção, as “infrações de carácter político” passam a estar sujeitas a um





*A Morte de António Granjo (1921).*

tribunal militar especial e a ser também alvo de penas especiais. No tratamento dos “delitos políticos”, a recém-formada Polícia de Vigilância e Defesa do Estado (PVDE) assume um papel fundamental, que inclui a possibilidade de detenção privativa. Até 1945, a maior parte dos presos políticos era encarcerada devido a participação em revolução, a propagação subversiva, a pertença a organizações partidárias proibidas, a desrespeito pela autoridade ou ao uso e porte de armas e explosivos proibidos. Neste período, a categorização destes crimes como de terrorismo ainda não era regularmente praticada, embora os alvos da política repressora fossem identificados invariavelmente como subversivos, extremistas e revolucionários, sendo vistos, na sua maioria, como comunistas ou simpatizantes; no fundo, como elementos perturbadores da ordem. No seguimento do atentado falhado contra o chefe do Governo,

em 1937, o deputado José Cabral chegou a propor – sem sucesso –, na Assembleia Nacional, o restabelecimento da pena de morte nos “crimes contra a segurança do Estado”, a fim de fazer face “sem humanismos suicidas” à “guerra do interior [interna]” que assolava o povo português (*Diário das Sessões...*, 6 dez. 1937, 211-213).

Após a Segunda Guerra Mundial, o regime encetou uma maior formalização da justiça política com a extinção dos tribunais militares especiais e a sua substituição por tribunais plenários, assim como com a criação da Polícia Internacional e de Defesa do Estado (PIDE), em substituição da PVDE, com amplos poderes para a repressão e prevenção dos crimes contra a segurança interior e exterior do Estado. Será sobretudo a partir da segunda metade do séc. xx que a descrição, na legislação penal do Estado Novo, de certos crimes como “terrorismo” terá tendência a crescer, embora sempre de

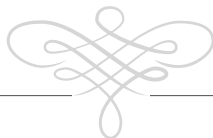


uma maneira ocasional e avulsa, e nunca numa perspectiva integrada de combate ao terrorismo ou de contraterrorismo. Logo em 1945, o governo decretou uma amnistia que abrangia todos os crimes contra a segurança do Estado, com exceção, como dizia o diploma, “dos atentados pessoais, dos crimes de rebelião armada e dos que tomaram a forma de terrorismo político” (ROSAS *et al.*, 2009, 98). O “terrorismo político” é assim visto como um crime especialmente grave, merecedor de medidas excepcionais. Os presos políticos acusados da prática de terrorismo eram alvo de atenção especial por parte da PIDE, nomeadamente através do encarceramento nas suas prisões privadas. Em 1956, foi decretado pelo Governo que todos os que tivessem sido acusados de ter utilizado “o terrorismo como meio de atuação” podiam ficar detidos quase indefinidamente, por períodos sempre prorrogáveis (dec.-lei n.º 40.550, de 12 mar. 1956). De salientar que, já na parte final do regime, e principalmente durante o Marcelismo, surgem grupos oposicionistas de luta armada, que era cada vez mais vista favoravelmente por muitos sectores da oposição ao regime – como a Liga de Unidade e Ação Revolucionária, a Ação Revolucionária Armada, ligada ao Partido Comunista Português, e as Brigadas Revolucionárias –, partilhando um ideário anti-imperialista e anticolonialista, e sendo responsáveis por operações de sabotagem, assaltos e destruição de propriedade militar. Paralelamente, no âmbito da política externa, era prática comum do regime designar os movimentos e os grupos guerrilheiros autóctones que emergiram, a partir do início dos anos 60, nas então designadas províncias ultramarinas de África como terroristas, debatendo-se Portugal com um “surto de terrorismo”. José Pinheiro da Silva, deputado da União Nacional, resumia a situa-

ção do ultramar português da seguinte forma: “Terrorismo e negritude – corpo e espírito, afinal – orientam-se para o estabelecimento do divórcio entre as raças em presença, condição indispensável da derrota de Portugal” (*Diário das Sessões...*, 11 jan. 1962, 317).

Com a derrota do Estado Novo e o início de um novo regime, democrático, Portugal irá, a partir de abril de 1974, pela primeira vez e de uma maneira gradual, dotar-se de um enquadramento legal do terrorismo, passando o seu combate a fazer parte do ordenamento jurídico nacional. Inicialmente, a acusação de terrorismo muda de lado, invertendo-se os papéis: logo em 1975, a lei de punição dos responsáveis pela Direção-Geral de Segurança (que, em 1969, tinha substituído a PIDE), saída do Conselho de Revolução, classifica as polícias políticas do anterior regime como “organizações de terrorismo político e social”, acusadas de “crimes contra o povo português” (lei 8/75, de 25 jul.). Mas a evolução do antiterrorismo na Terceira República Portuguesa irá passar fundamentalmente por três fases, que irão contribuir para uma estratégia nacional alargada de defesa do Estado e da sociedade contra o fenómeno do terrorismo.

Numa primeira fase, que abrange o período pós-revolucionário até ao final do séc. xx, a legislação antiterrorista será motivada pela eclosão do terrorismo doméstico, inicialmente sobretudo de extrema-direita, e, a partir de inícios da déc. de 80, de extrema-esquerda. Assim, contra a ameaça da “sovietização” do país e por uma “cruzada branca” contra a “opressão vermelha” (na linguagem usada neste período), emergiram grupos contrarrevolucionários como o Exército de Libertação de Portugal e, depois, o Movimento de Libertação de Portugal, assim como os Comandos Operacionais



de Defesa da Civilização Ocidental, que foram responsáveis por uma campanha bombista contra alvos inimigos (principal, mas não exclusivamente, o Partido Comunista Português), e que contaram com um significativo levantamento popular no Norte do país, denominado Maria da Fonte, que realizou uma série de assaltos a sedes partidárias da extrema-esquerda. Na mesma altura, as Brigadas Revolucionárias (já associadas ao Partido Revolucionário do Proletariado) assumiram, na clandestinidade, a luta pela “vigilância” da Revolução contra a ameaça “fascista”. De notar, também nesta altura, a defesa da violência política por movimentos separatistas nas regiões autónomas dos Açores (Frente de Libertação dos Açores) e da Madeira (Frente de Libertação do Arquipélago da Madeira), ambos acusados de “terrorismo” na Assembleia da República. A ação, a partir de 1980, de um grupo terrorista autodenominado Forças Populares 25 de Abril (FP-25), inserido no Projeto Global, que visava, através de assaltos a bancos (para se financiar), da luta armada e de atentados, tomar o poder, fez aumentar ainda mais a sensibilidade social e política relativamente ao fenómeno do terrorismo, assim como a necessidade de legislação e de serviços de segurança apropriados ao seu combate.

Também por esta altura, Portugal foi palco de atentados terroristas por comandos estrangeiros, nomeadamente às embaixadas de Israel e da Turquia. Em 1981, como um sinal de novos tempos em matéria de terrorismo, a Assembleia da República aprovou e ratificou a Convenção Europeia para a Repressão do Terrorismo (de 1977), tendente a agilizar a coordenação dos Estados signatários nesta matéria (lei n.º 19/81, de 18 ago.). Nesse ano, surge a primeira lei especificamente antiterrorista em Portugal, aprovada pela

Assembleia da República, que será incluída no novo Código Penal de 1982 (e posteriormente no Código Penal de 1995). Nela, constam normas relativamente aos crimes de “organização terrorista” e de “terrorismo”, estabelecendo-se as penas a cumprir, nomeadamente em crimes “contra a vida, a integridade física, ou a liberdade das pessoas”, assim como “contra a segurança dos transportes”, através de “bombas, armas de fogo, e meios incendiários de qualquer natureza” (lei n.º 24/81, de 20 ago.). Também os serviços e as forças de segurança foram adaptados ao novo contexto antiterrorista: em 1979, (dec.-lei n.º 506/79, de 24 dez.), no Ministério da Administração Interna (MAI), no âmbito da Polícia da Segurança Pública (PSP), fundou-se o Grupo de Operações Especiais, conhecido como unidade antiterrorista, e, em 1980, no Ministério da Justiça, no interior da Polícia Judiciária, foi criada a Direção Central de Combate ao Banditismo, dedicada à prevenção e investigação da “criminalidade de alta violência praticada por grupos armados” (dec.-lei n.º 235/80, de 18 jul.), que seria extinta na primeira década do séc. XXI e substituída pela Unidade Nacional Contra o Terrorismo. Também no organograma do MAI foi criado, em 1984, um novo serviço de informações, o Serviço de Informações de Segurança (SIS), com competências na prevenção do terrorismo e de todos os atos que “possam alterar ou destruir o Estado de direito constitucionalmente estabelecido” (lei n.º 30/84, de 5 set.), que, a partir de 2004, ficaria na dependência direta do primeiro-ministro.

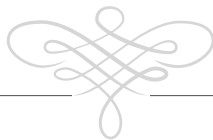
Nesta primeira fase, e depois da reação organizacional e penal por parte do Estado à eclosão do terrorismo, o tema esbate-se e perde relevância pública, com exceção de dois casos: o prolongado e complexo julgamento dos operacionais



e autores morais das FP-25, que foram também julgados por terrorismo, sendo condenados em 1987, mas amnistiados em 1996 (com a oposição dos partidos de centro-direita, que reclamaram a inconstitucionalidade da lei); e a morte do primeiro-ministro Francisco Sá Carneiro, em dezembro de 1980, cuja tese oficial de acidente foi sendo, com o passar dos anos, posta em causa, reforçando-se na opinião pública a suspeita de atentado (e por conseguinte, de um ato terrorista).

A segunda fase do antiterrorismo do Estado português no regime democrático foi impulsionada pelos ataques do terrorismo islâmico, primeiro nos Estados Unidos e depois em território europeu. Foi sobretudo a partir de 2001 que a União Europeia (UE) fez do contraterrorismo uma prioridade, em vez de ser fundamentalmente, como até então, uma questão de política interna de cada Estado; até essa data, apenas 6 países, entre os quais Portugal, num total de 15 Estados membros, tinham legislação especificamente antiterrorista. Em 2002, a UE aprovou uma decisão-quadro, a ser ratificada por todos os membros, relativamente à luta contra o terrorismo, destinada a harmonizar as políticas e a cooperação a nível comunitário. Esta nova política europeia foi cumprida, em Portugal, com a aprovação pela Assembleia da República da Lei de Combate ao Terrorismo (lei n.º 52/2003, de 22 ago.), criando-se assim um novo regime jurídico. A ideia de que o terrorismo rompia fronteiras e era transnacional – nas suas fontes de financiamento, nos seus apoios, na sua mobilidade operacional e nos seus alvos – constituiu uma das ideias mestras da nova lei, que acrescentava o crime de terrorismo internacional (art. 5) e, em “outras organizações terroristas”, todas as situações em que os agentes pudessem ter como alvo um Estado estrangeiro ou

uma organização internacional (art. 3). Para além do endurecimento das penas, a nova lei também consagrou a responsabilização criminal das pessoas coletivas e entidades (como é o caso de possíveis grupos transnacionais). De registar, também nesse ano, o reforço da cooperação horizontal entre forças e serviços de segurança, através da criação da Unidade de Coordenação Antiterrorismo (UCAT), exclusivamente dedicada à problemática do terrorismo e com representantes da Autoridade Marítima, do Serviço de Estrangeiros e Fronteiras, da PSP, da GNR, do SIS e, em anos posteriores, do Serviço de Informações Estratégicas de Defesa e do Ministério Público, refletindo assim a procura de uma estratégia integrada, nomeadamente a cooperação civil-militar, contra um terrorismo também cada vez mais integrado e complexo. É durante este período que Portugal, como a maior parte dos Estados membros da UE, vai adotar, de forma a alertar a opinião pública, um sistema de classificação – numa escala de 1 a 5 – do nível de ameaça, definido pelo SIS, de um atentado terrorista, que pode ou não ser alterado de acordo com o contexto internacional. A partir desta segunda fase – e tendo em conta a intensificação do terrorismo transnacional –, o ênfase legislativo vai incidir cada vez mais na interdependência existente entre a segurança interna do país e as componentes internacionais e de segurança externa. É nessa perspetiva que a UE, no seguimento dos atentados da Al Qaeda em Madrid, adota, em 2005, a sua estratégia antiterrorista, a qual, para além de promover a coordenação entre políticas e agências de segurança a nível europeu, acentua a necessidade da “prevenção” do terrorismo doméstico, no sentido de conter a crescente radicalização e recrutamento para ações terroristas que se verificava no interior dos Estados



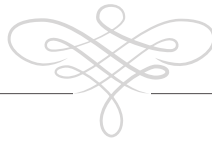
membros como consequência de ideologias e apelos transnacionais. Portugal seria o último Estado membro a aprovar esta nova estratégia: ao fim de cinco anos, em 2010, adotaria finalmente a Estratégia Nacional de Combate ao Terrorismo, de acordo com as diretrizes da UE.

Na terceira fase do combate ao terrorismo em Portugal no início do séc. XXI, assistiu-se ao reforço de dinâmicas fundamentais presentes anteriormente, tais como o alargamento do sistema de segurança interna para incluir novos riscos (físicos e virtuais) em matéria de terrorismo e a cada vez maior interligação entre a segurança interna do país e o contexto europeu e internacional. A emergência do autoproclamado Estado Islâmico (EI) e a participação no seu jihadismo de milhares de combatentes de uma multiplicidade de países (entre os quais Portugueses e lusodescendentes) levou o Conselho de Segurança das Nações Unidas, na sua resolução de setembro de 2014 (2178/2014), a instar os Estados membros a reforçarem a coordenação antiterrorista, a troca de informações e o controlo das suas fronteiras, de modo a travarem a mobilidade e a circulação dos combatentes estrangeiros e a sua adesão ao EI (assim como a outros grupos terroristas). No seguimento desta resolução, após discussão com todos os partidos com assento parlamentar, o Governo português preparou um novo pacote de medidas antiterrorismo, ratificando, em Conselho de Ministros, uma revisão da Estratégia Nacional de Combate ao Terrorismo, aprovada na Assembleia da República, em março de 2015, na sua totalidade, pelos deputados do PSD/CDS-PP e do PS, e apenas parcialmente pelos outros grupos parlamentares. Esta revisão implicou a alteração de oito leis – lei da criminalidade organizada; lei das ações encobertas; lei de segurança interna; lei de organização e investigação criminal;

lei de combate ao terrorismo; lei de estrangeiros; Código de Processo Penal; lei da nacionalidade. O Código de Processo Penal foi atualizado, de forma a incluir na sua definição de terrorismo o crime de financiamento do terrorismo; a lei de combate ao terrorismo passou a criminalizar a apologia pública do terrorismo e a viagem para a adesão a organizações terroristas (um dos requerimentos fundamentais da resolução da ONU); também a lei da nacionalidade incluiu mais um critério para a concessão de naturalização: a inexistência de ameaça, por parte do requerente, à segurança nacional (e o mesmo se aplica agora à concessão de vistos de residência); e a mudança na lei das ações encobertas aumentou a capacidade operacional das forças de segurança, ao permitir a possibilidade de infiltração em organizações terroristas. Finalmente, reforçaram-se as competências da UCAT, quer em termos estratégicos quer em termos da cooperação internacional, entendida como cada vez mais prioritária no combate ao terrorismo. A utilização do ciberespaço por terroristas (ciberterrorismo) e o crescente relevo da Internet no domínio da radicalização, do recrutamento e da apologia do terrorismo levaram os Estados, nomeadamente o português, a desenvolver uma estratégia de cibersegurança. Foi nessa ótica que se delineou a Estratégia Nacional de Segurança da Informação, a qual compreende o Centro Nacional de Cibersegurança (resolução do Conselho de Ministros n.º 12/2012), que tem como uma das suas funções a remoção e o bloqueio de *sites* radicais de apologia da violência e do terrorismo.

Em resumo, a história do antiterrorismo em Portugal (mesmo quando não era de terrorismo que se falava) é a história da adaptação do Estado português, em cada período histórico, aos riscos, às ameaças e aos desafios colocados por aqueles que,





de acordo com a conjuntura histórica, foram vistos como inimigos da sua autoridade e da sociedade portuguesa.

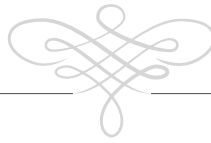
**Bibliog.:** ARGOMANIZ, Javier, *The EU and Counter-Terrorism: Politics, Polity and Policies after 9/11*, London, Routledge, 2012; BARREIROS, José António, “Criminalização política e defesa do Estado”, *Análise Social*, vol. XVIII, n.º 72-74, 1982, pp. 813-828; BEBIANO, Rui, “Constituição do regime e tentativa da luta armada sob o Marcelismo”, *Revista Portuguesa de História*, n.º 37, 2005, pp. 65-104; CARDOSO, Pedro, “As informações em Portugal”, *Revista Nação e Defesa*, ano v, n.º 15, jul.-set. 1980, pp. 143-177; CATROGA, Fernando, “Em nome de... A heroização do tiranicídio”, in MACHADO, Fernando Augusto *et al.* (orgs.), *Caminhos de Cultura em Portugal: Homenagem ao Professor Doutor Norberto Cunha*, Vila Nova de Famalicão, Húmus, 2009, pp. 125-160; CEZEZALES, Diego Palacios, *Portugal à Coronhada: Protesto Popular e Ordem Pública nos Séculos XIX e XX*, Lisboa, Tinta da China, 2011; *Diário da Assembleia da República*, I sér., n.º 53, 29 mar. 1978; *Diário da República*, I sér., n.º 27, 7 fev. 2012; n.º 36, 20 fev. 2015; *Diário das Sessões da Assembleia Nacional*, n.º 150, 6 dez. 1937; n.º 13, 11 jan. 1962; GERALDES, Ana Vaz, “Ciberterrorismo: cenário de materialização”, *Revista da Faculdade de Direito da Universidade de Lisboa*, vol. LIII, n.ºs 1-2, 2012, pp. 41-94; HESPANHA, António Manuel, “A resistência aos poderes”, in MATTOSO, José (coord.), *História de Portugal*, vol. IV, Lisboa, Estampa, 1993, pp. 451-459; MARTINS, Oliveira, *Portugal Contemporâneo I*, Lisboa, Círculo de Leitores, 1987; MILLER, Martin Alan, *The Foundations of Modern Terrorism: State, Society and the Dynamics of Political Violence*, Cambridge, Cambridge University Press, 2013; PEREIRA, Rui, “Terrorismo e insegurança: a resposta portuguesa”, *Revista do Ministério Público*, ano 25, n.º 98, abr.-jun. 2004, pp. 77-110; ROSAS, Fernando *et al.*, *Tribunais Políticos: Tribunais Militares Especiais e Tribunais Plenários durante a Ditadura e o Estado Novo*, Lisboa, Temas e Debates, 2009; SOARES, Teresa Luso, “O crime de lesa-majestade humana na legislação portuguesa”, *Jurismat*, n.º 3, 2013, pp. 167-184.

JOSÉ PEDRO ZÚQUETE

## Antitomismo

Quando se considera o termo “antitomismo”, há dois elementos que necessariamente têm de ser tomados em linha de conta. São eles a formação do tomismo enquanto escola filosófica que segue as doutrinas expostas por Tomás de Aquino, por um lado, e, por outro, as correntes filosóficas, doutrinas ou escolas que se lhe opõem. Entendido deste modo, tomismo e antitomismo são conceitos gerados pela compreensão de um problema originado num contexto historiográfico bem definido, a saber, o da fundação das universidades na Europa Ocidental e, em concreto, o das disputas de poder entre Dominicanos, Franciscanos e seculares na Univ. de Paris, no início do séc. XIII. A 7 de março de 1277, no intuito de pôr fim à controvérsia doutrinária que vinha ameaçando a Faculdade das Artes da Univ. de Paris praticamente desde a sua fundação, Étienne Tempier, bispo de Paris, condena 219 teses defendidas em Filosofia, julgadas heterodoxas e danosas para o ensino da Teologia. O nome de Tomás de Aquino ficará para sempre ligado a este texto condenatório, dado que um conjunto de teses aí referendadas abrangia o ensino do fra-de dominicano. O seu nome surge igualmente, na sua época, ligado à receção da obra de Aristóteles no Ocidente latino e ao comentário das obras do Estagirita no contexto do plano de estudos da Filosofia da Univ. de Paris. A sua obra vastíssima, em extensão e diversidade, abrange análises a praticamente toda a obra de Aristóteles, bem como às *Sentenças* de Pedro Lombardo, comentários teológicos, obras de polémica, grandes sumas de teologia,





epístolas e até pequenos opúsculos sobre a ação oculta da natureza, a influência dos astros, a escolha baseada na sorte ou o segredo em matéria de consciência e de religião, estes últimos redigidos quase sempre a propósito de alguma consulta solicitada sobre os assuntos de que versam. Tomando em conta a obra de Tomás de Aquino e a sua estratégia de ensino, é justo destacar a ousadia e até uma certa genialidade do Aquinate, no seu tempo e no seu contexto histórico, dado que faz uso do sistema filosófico de um autor estranho ao cristianismo para nele suportar doutrinas filosóficas que servirão de base à compreensão da teologia cristã. E, como se não bastasse, ainda usa os comentários ao Estagirita saídos da mente e da pena de filósofos hostis ao cristianismo, como é o caso dos filósofos árabes, a quem o Ocidente deve a receção das obras maiores do *corpus aristotelicum*.

Regressemos às condenações de Paris em 1277, e ao facto de elas abrangerem teses defendidas por Tomás de Aquino. Evidenciemos que no mesmo ano, em Oxford, teses de inspiração tomista foram condenadas por Robert Kilwardby, arcebispo da Cantuária, dominicano, condenação reiterada pelo seu sucessor, em 1284, Jean Pecham, membro da Ordem dos Frades Menores. Estas sucessivas condenações, unidas à ascensão dos mestres da ordem mendicante nos cargos e na docência, nas universidades de Paris e de Oxford, gerou em torno do Aquinate um ambiente de controvérsia e mesmo de suspeição de ortodoxia. No séc. XIV, alguns seus correligionários, entre os quais se destaca a figura de Hervé de Nedellec, lutam pela reabilitação da autoridade de Tomás de Aquino, contudo não sem enfrentar obstáculos, mesmo vindos de outros membros da ordem, que preferiam a doutrina filosófica e teológica de linha franciscana, como é o caso do Dominicano Durando

de St. Pourçain. Para o restabelecimento da autoridade do Aquinate como referente de ortodoxia, terão contribuído alguns factos: a sua canonização em 1323, e a revogação, em 1325, da condenação de 1277, pelo bispo de Paris, agora Etienne Bourret; a substituição, na Univ. de Paris, já ao longo do séc. XV, do comentário às *Sentenças* de Pedro Lombardo, pela *Suma de Teologia* de Aquino, como manual de base para o ensino da Teologia – prática importada por Francisco de Vitória para a Univ. de Salamanca, já no séc. XVI, e seguida pelas universidades portuguesas de Coimbra e Évora desde as respetivas fundações; a proclamação, em 1567, de Aquino como *doctor Ecclesiae*, pelo Papa Pio V, no contexto da luta, em matérias teológicas, contra as teorias defendidas pela Igreja reformada; a recomendação feita pelo Concílio de Trento de que a doutrina de Tomás de Aquino fosse seguida no ensino da Teologia, indicação corroborada pelo texto da *Ratio Studiorum* da Companhia de Jesus (cuja primeira edição impressa, para revisão interna, data de 1586, sendo a fórmula final de 1599), contendo as normas para o ensino nos colégios e universidades dos Jesuítas.

Os factos até agora reportados mostram, antes de mais, a complexidade de identificar o conceito de tomismo, estabelecendo para ele uma definição exata e circunscrevendo claramente as suas fronteiras semânticas. Ora, se assim é, a definição do conceito que se lhe opõe, antitomismo, padece da mesma dificuldade. Se assumirmos por tomismo a corrente filosófica e doutrinária que segue a doutrina de Tomás de Aquino, e a ela circunscrevermos um conjunto de autores, mesmo assim enfrentaremos as dificuldades que decorrem do facto de, ao menos em alguns aspetos, a própria doutrina do Aquinate ser controversa, como ocorre com alguns tópicos particulares, *e.g.*, a

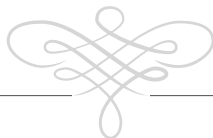


**São Tomás de Aquino (c. 1395),  
Fra Angelico.**

afirmação segundo a qual a natureza humana enquanto tal estaria destinada a ver Deus por essência no estado de beatitude eterna, tema que dá origem a uma enorme polémica já no séc. XIV e nos subsequentes, conduzindo à divisão de escolas; o mesmo ocorre com a posição acerca da origem, natural ou positiva, do conceito de *ius gentium* – direito dos povos – que, no séc. XVI, assume proeminência nas discussões originadas a propósito da conquista das Américas. Discutido no âmbito do ensino de Teologia Moral nas universidades de Salamanca, Coimbra e Évora, torna-se, ao menos do ponto de vista teórico, um verdadeiro foco de dissensão; ou, no domínio estritamente teológico, a negação da sentença provável, defendida pela escola franciscana, da imaculada concepção de Maria, Mãe de Cristo, tópico que daria lugar a um sem-fim de disputas, como veremos mais adiante.

Uma das virtualidades inerentes ao ensaio de delimitar conceitos tão amplos como aqueles aqui em causa, que

encerram doutrinas e escolas, e os respetivos debates, disseminados ao longo de séculos, bem como de definir os seus contrários é o facto de alertar para visões simplificadas dos mesmos, tornando possível corrigir perspetivas e afinar a análise. Poderíamos considerar, *e.g.*, o antitomismo como as doutrinas daqueles autores que se colocam explicitamente contra uma filosofia de escola, baseada no ensino do aristotelismo e deste comentado a partir de Tomás de Aquino. Encontraríamos, então, nos filósofos humanistas, a expressão de uma corrente de pensamento antitomista. Tal facto comprova-se historicamente com base nos documentos da época: o humanismo renascentista italiano, desde Petrarca a Marcilio Ficino, passando por Lorenzo Valla, Pomponazzi ou Salutati, caracteriza-se por ser crítico do saber escolástico, que identifica com uma compreensão do mundo e do homem cristalizada em torno de uma metafísica e teologia fundadas na lógica de Aristóteles. Paradigmático, a este propósito, é o discurso proferido por Valla na festa litúrgica do Angélico, em 1457, *Encomion Sancti Thome Aquinatis*, a pedido dos padres dominicanos de Roma. Neste discurso, Valla reconhece as qualidades intelectuais e morais de Aquino, e louva-o amplamente por elas. Contudo, com plena consciência de se dirigir aos mais altos representantes da escolástica tardia, tece uma crítica clara ao seu paradigma antropológico e teológico, dele se distanciando e com ele entrando em aberta divergência. Humanismo renascentista, erasmismo e luteranismo serão doravante expressões de divergência ou de itinerários intelectuais de recusa e crítica aberta ao modelo mental que, segundo Valla, predomina e molda o pensamento ocidental, de Boécio à época sua coeva. Assim sendo, é consensual encontrar no humanismo renascentista um movimento intelectual de repulsa ou, ao



menos, de divergência e crítica para com o modelo medieval de matriz aristotélico-tomista, em particular no que se refere ao seu modo de conceber a teologia e a filosofia, criticando, especificamente, naquela, a metodologia de exegese bíblica e a concepção de moralidade, e nesta, a metafísica e a lógica. Por antitomismo entende-se, desde esta perspectiva, uma visão do mundo conectada com o movimento humanista da renascença, com o seu criticismo do modelo escolástico medieval, a abertura à ciência da época e à matriz antropológica aí veiculada, concretamente no que se refere à ciência médica, mas também à matemática e à física; o apreço pelas línguas e textos clássicos e a opção por um modelo de concepção do mundo de matriz platonizante.

Contudo, mesmo no que à crítica ao pensamento escolástico diz respeito, é preciso não deixar de ter em consideração que nem todo o ensino escolástico é de linha e filiação tomista, convivendo esta com outras correntes, tais como o escotismo e o nominalismo, ambas de filiação franciscana e platónica-agostiniana. Sendo assim, não obstante estas últimas serem também doutrinas de escola, porque ensinadas nas universidades, também elas se podem considerar antitomistas, na medida em que não seguem as doutrinas ontoepistemológicas e teológicas de Tomás de Aquino e, por vezes, a elas abertamente se opõem. Inversamente, convém ter presente que o movimento designado por humanismo renascentista não elimina o ensino escolástico de filiação tomista, que permanece ligado, nomeadamente ao longo do séc. xv, sobretudo ao ensino universitário regido pela Ordem dos Pregadores. Entre os comentadores italianos deste período que são fiéis à doutrina de Tomás de Aquino destacam-se nomes como Francisco Silvestre ou de Ferrara, Tomás de Vio (cardeal Caetano), Paulo

Barbo (ou Paulo Soncinas) e Crisóstomo Javelli. Ora, estes comentadores de Aristóteles segundo a mente de Tomás de Aquino não podem ignorar o movimento humanista e as novas posições filosóficas e teológicas por ele aportadas. Deste modo, é possível observar alguma penetração da corrente humanista na própria escolástica de filiação tomista e, embora não possamos falar de um antitomismo que a afete, é certo que o próprio ensino escolástico de orientação tomista em alguns momentos se abrirá efetivamente à novidade. Esse facto denota-se manifestamente no ensino da Teologia Moral e do Direito, originado na Univ. de Salamanca no início do séc. xvi, sobretudo quando a mente dos grandes mestres se confronta com novas realidades antropológicas e culturais, como as que derivam dos contactos com os povos indígenas, a sua religião e cultura, e com os problemas éticos e políticos derivados da conquista das Américas pelas coroas espanhola e portuguesa. Aspectos de compenetração entre escolástica tomista e humanismo podem verificar-se, por influência de teólogos como Francisco de Vitória, Domingo de Soto e Melchor Cano, já no séc. xvi e na península Ibérica, nomeadamente no movimento que se designa por Escola de Salamanca.

As características deste movimento, que costume designar por escolástica humanista, originado em contexto académico de modelo escolástico e de orientação tomista, que soube assimilar aspectos de novidade e estar atento à mudança dos tempos, surtem um efeito colateral curioso nos autores mais fiéis ao tomismo, que vem a ser o de uma maior preocupação de proximidade doutrinal ao fundador Aquino, verificada, *e.g.*, na obra de teólogos da designada segunda Escola de Salamanca, como Bartolomeu de Medina, Domingo Bañez e, mais tarde, já em pleno contexto contrarreformista, João Poinso, *alias*, de

S. Tomás. O excuro que aqui levo a efeito acerca da relação entre tomismo e antitomismo tem como objetivo evidenciar a complexidade da definição de fronteiras claras entre escolas e de matizar o próprio conceito de uma escolástica de filiação tomista, pois mesmo dentro desta tradição filosófica e teológica encontramos, se não um antitomismo, no sentido de uma doutrina de rejeição dos pressupostos tomistas e da mundividência que eles suportam, certamente uma abertura de mente e uma liberdade de interpretação à qual nem sempre a historiografia faz jus, quando, *e.g.*, são considerados, sob o mesmo conceito de tomismo, autores com posições deveras díspares.

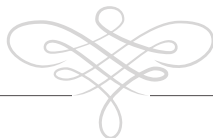
Para a península Ibérica, sobretudo nos sécs. XVI e XVII, é reconhecida a função decisiva da Ordem dos Pregadores e da Companhia de Jesus na estruturação do ensino da Filosofia e da Teologia nas universidades e colégios das ordens. Do lado português, aquela última exerce uma função determinante nas universidades de Coimbra e Évora, no que ao saber filosófico e teológico diz respeito. É sabido que o *Ratio Studiorum*, na versão de 1599, determinava, no parágrafo 5 do capítulo sobre a instrução para os professores de Teologia, que se seguisse o que a Companhia determina quanto ao estudo de Tomás de Aquino, no exercício dos comentários teológicos da *Suma de Teologia*. Contudo, uma aproximação aos textos, impressos e manuscritos produzidos nesse período em contexto universitário de regência jesuítica permite verificar, mesmo entre os teólogos jesuítas, alguma liberdade de interpretação no uso dos textos e das doutrinas de Tomás de Aquino (*e.g.*, Fernando Pérez, Luis de Molina ou Francisco Suárez). Inversamente, uma maior fidelidade à doutrina tomista pode ser verificada em teólogos pertencentes à própria Ordem dos Pregadores (*e.g.*, Bartolomeu de Me-



Francisco Suárez (1548-1617).

dina, António de S. Domingos, Tomás de S. Domingos e João de S. Tomás).

Em suma, a autoridade de Tomás de Aquino aparece quase sempre conotada, no que se refere à teologia católica, com a ideia de ortodoxia. Assim é no caso da recomendação do Concílio de Trento para o estudo do seu pensamento teológico no contexto das escolas católicas. Assim é no caso da *Ratio Studiorum* dos Jesuítas, procurando concretizar aquela indicação conciliar. Assim é, já no séc. XIX, no caso da encíclica de Leão XIII e mesmo no caso, mais recente, da carta de João Paulo II *Fides et Ratio*. Este facto não deixa de ser relevante: na verdade, a autoridade de Aquino surge, na história do pensamento filosófico e teológico, por uma causa de certo modo extrínseca ao próprio dinamismo das ideias, ao debate conceptual e ao curso vivo do pensamento, indissociáveis da condição histórica do ser humano e da sua racionalidade. Associado à ideia de uma *philosophia perennis* – e apesar da tentativa da sua recuperação por parte dos movimentos neoescolásticos, a que estão ligados nomes como Étienne Gilson, Jacques e Raïssa Maritain;



ou, mais perto de nós e atuando em áreas de ponta, como a ética e a bioética, a que se ligam nomes como Edmund Pellegrino e David Thomas –, o tomismo é contestado pelas filosofias e teologias que privilegiam a historicidade da razão e atendem a uma concepção do homem e da natureza essencialmente dinâmica, validadas pelos desenvolvimentos contemporâneos da física e da ciência médica, com consequentes repercussões éticas, antropológicas e sociológicas.

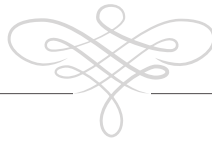
De quanto até agora expusemos acerca do tomismo, deduziremos o horizonte semântico do conceito de antitomismo, tal como aqui o iremos considerar. A abordagem que aqui se fará será direcionada para os autores que agiram em Portugal, e o âmbito semântico do conceito será esclarecido à luz dos seguintes parâmetros: 1) correntes filosóficas e teológicas de filiação agostiniana-franciscana, atuando no contexto institucional das universidades; 2) correntes de pensamento ligadas ao movimento intelectual designado por humanismo renascentista; 3) doutrinas filosóficas e teológicas associadas com o movimento da Reforma; 4) tópicos de controvérsia explícita.

Mais do que mediante uma controvérsia aberta ou um enfrentamento de escolas, que não são características essenciais da identificação do conceito no contexto português, exceto porventura para a discussão teológica em torno da piedosa doutrina acerca da concepção imaculada da Virgem Maria – que adiante glosaremos –, antitomismo significa, na nossa abordagem, a adoção de um conjunto de proposições no domínio filosófico e teológico divergentes das explicadas por Tomás de Aquino e pelos seus comentadores, menos próximas da lógica e da metafísica aristotélicas e mais consonantes com outras correntes ou escolas filosóficas, e/ou carismas de profissão religiosa.

De acordo com o exposto, enunciaremos de seguida algumas nótulas identificativas de uma forma outra de sentir e de pensar, em obras de autores portugueses que agiram no contexto da instituição universitária, numa época em que a doutrina de Tomás de Aquino era proposta e assumida pelas autoridades competentes como aquela que deveria ser seguida no ensino da Filosofia e da Teologia.

Tal época histórica coincide com o ensino ministrado, no séc. XVI, nas universidades portuguesas de Coimbra e Évora. Contudo, o ensino da Teologia e da Filosofia em Portugal neste período, no que se refere ao plano de estudos e ao intercâmbio de docentes, está intimamente relacionado como o mesmo ensino nas demais universidades da península Ibérica e, mesmo, com o projeto de ensino para além deste espaço geográfico, haja em vista as relações, nomeadamente, com França e com Itália, numa primeira fase, e, já no séc. XVII, mesmo com os territórios de além-mar, sobretudo a Oriente, como o Japão e a China. O movimento ligado à filosofia ética e política iniciado por Francisco de Vitória, em Salamanca, está hoje amplamente estudado e documentado e nele se podem verificar características daquilo que já antes designámos como humanismo escolástico. Apesar do aparente paradoxo que envolve a expressão, ela dá conta de uma escolástica aberta ao diálogo com as descobertas científicas do tempo, às posições teóricas dos humanistas e a uma nova concepção antropológica e cosmológica, que emerge necessariamente no confronto com a realidade humana e até mesmo cósmica que deriva do encontro da cultura ocidental continental com o Novo Mundo. Assim, é por iniciativa do próprio Francisco de Vitória que – à semelhança do que se praticava em Paris e já em diversos colégios de ordens religiosas, mesmo em Espanha – o



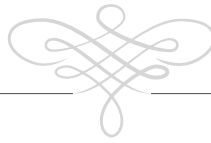


ensino da Teologia passa a ser ministrado com base no comentário à *Suma de Teologia* de Tomás de Aquino, substituindo esta o comentário às *Sentenças* de Pedro Lombardo. Do lado português, é atribuída a Martinho de Ledesma a inserção da mesma novidade no plano de estudos da Univ. de Coimbra. Isto não obstante, nesta primeira metade do séc. xv, os comentários a Tomás de Aquino denotarem em alguns lentes de ambos os quadrantes da península Ibérica uma leitura crítica e aberta, com o objetivo de que a doutrina ensinada pudesse dar conta, em termos teóricos, mas sobretudo na sua aplicação prática, dos problemas emergentes sobre a dignidade humana dos povos indígenas, sobre a legitimidade da ocupação e expropriação dos territórios das Américas, sobre a escravatura, a guerra justa e a liberdade religiosa. Estes são alguns dos temas que são objeto de controvérsia no período a que nos referimos. Analisando o debate gerado em torno a eles no contexto do ensino universitário salmantino e verificando a influência deste do lado português, poderá lançar-se alguma luz sobre a aceitação ou rejeição das doutrinas tomistas ao propósito. Nas notas interpretativas da edição da obra de Juan de la Peña, Luciano Pereña afirma estar convencido de que na Univ. de Salamanca existia um programa de investigação e de ensino corporativo cujo objetivo era o de analisar em profundidade a legitimidade da empresa espanhola nas Américas e de que havia um plano de disseminação das doutrinas da Escola de Salamanca pelas universidades de Coimbra e Évora, entre outras. Segundo este especialista, diretor do projeto de edição da coleção de fontes designada por *Corpus Hispanorum de Pace*, o projeto fez escola em Salamanca e depois foi divulgado através do magistério universitário de professores de Teologia e Filosofia como Luis de Molina, Fernan-

do Pérez, Fernando Rebello, em Évora; António de S. Domingos, Manuel Soares e Pedro Barbosa, em Coimbra; Francisco de Toledo, Francisco Suárez e Juan de Salas, em Roma; Francisco Maldonado, em Paris, e Gregório de Valencia, em Dilinga (PEREÑA, 1982, 149-150).

No que se refere concretamente ao conceito de *ius gentium* e à discussão sobre a sua condição natural ou positiva, problema que, na exposição que ocorre na *Suma de Teologia* de Tomás de Aquino, está envolto em ambiguidades e cujo esclarecimento se torna decisivo no séc. xvi, a discussão mostra que, tanto do lado espanhol como do português, há hesitações e preferências por doutrinas e autores, e no debate pode ver-se que, mesmo entre Dominicanos, há posições divergentes acerca do que teria querido ensinar Tomás de Aquino, assumindo Vitória e Soto uma posição da qual, em Coimbra, António de S. Domingos irá dissentir, enquanto Fernando Pérez, em Évora, procurará conciliar a doutrina dos primeiros com o sentir de Aquino. Este é apenas um tópico em discussão à época, que, se bem que não evidencie um antitomismo declarado de cariz polemicista, dá conta de uma interpretação crítica da doutrina do Aquinate que não permite colocar sob a mesma designação de tomismo um conjunto de nomes como os antes referidos sem analisar as subtilezas das doutrinas de cada autor e afinar as posições em debate. Estamos perante um período que alguma vez caracterizei como denotando um excesso de realidade, marcado por transformações rápidas e por uma enorme confluência de doutrinas, também assinalado por um acesso a novas fontes cuja divulgação se torna mais célere e abrangente devido à sua publicação impressa; e pelos encontros conciliares, que desde sempre se caracterizaram por serem momentos de intercâmbio de ideias e de culturas.





Esta confluência de fatores torna de extrema complexidade a nossa compreensão de um período da história das ideias e das culturas ainda pouco estudado e envolto em obscuridade, dependente de fontes ainda amplamente ignoradas, a maior parte delas subsistente em latim e sob forma manuscrita. No manuseamento de fontes que pude realizar até à data, no âmbito de alguns projetos de investigação que dirigi ou em que participei, verifiquei divergências, por vezes subtis, face à doutrina de Aquino, sobretudo no que se refere a questões envoltas em ambiguidade na exposição do próprio Angélico. Da análise feita, tenho dificuldade em inscrever, sem mais, sob designação de tomistas posições de teólogos como António de S. Domingos, Francisco Suárez, Egídio da Apresentação, Cristóvão Gil, Luis de Molina, Fernando Pérez, entre muitos que, por vezes, encontramos colocados sob a mesma designação. Assim, *e.g.*, no estudo comparativo que realizei sobre a questão específica *utrum ius gentium sit idem cum iure naturali* – se o direito dos povos é o mesmo que o direito natural –, que corresponde ao comentário à *Suma de Teologia*, II-IIæ, q. 57, a.3, verifiquei a crítica de António de S. Domingos, Dominicano, a Vitória e a Soto, também Dominicanos, por, na opinião daquele primeiro, estes se afastarem do sentir de Aquino, por um lado; e a divergência entre Fernando Pérez, SJ, e António de S. Domingo, por outro, pela maior abertura da interpretação do Jesuíta, quando confrontada com a do Dominicano, no que diz respeito à defesa da radicação do conceito de *ius gentium* no direito natural. António de S. Domingos critica abertamente Soto, pois afirma que considerar o direito dos povos como um direito positivo levaria à subjetivização de um conjunto de normas que só Deus pode revogar, como as que estão nos mandamentos do decálogo, pela estreita vincula-

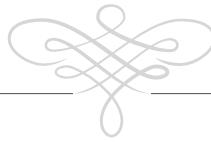
ção entre estes e o direito dos povos. Na verdade, Vitória e Soto abrem o caminho para a consideração de um direito subjetivo, e o nosso Dominicano, professor em Coimbra, dá conta, no seu comentário, dos riscos da influência desta nova interpretação nos domínios ético e político. O tomismo de Suárez também deixa muito a desejar, razão pela qual foi criticado já no seu tempo pelos correligionários. Luis de Molina é, por seu turno, um leitor assíduo de Agostinho de Hipona e adota de perto as suas doutrinas no que se refere à natureza da liberdade, à concordância desta com a presciência e ao problema da predestinação. O facto de todos estes autores serem comentadores de S. Tomás de modo algum permite considerá-los tomistas, sendo, contudo, necessário identificar até que ponto as suas doutrinas em questões particulares, ou no todo, se aproximam ou divergem, por vezes mesmo abissalmente, das posições do Angélico. Por sua vez, cremos que se esses pontos de divergência não permitem classificar abertamente as doutrinas destes autores como antitomistas – pois, na maior parte dos casos, não se trata de um afastamento no âmbito de controvérsia, mas sim no exercício da liberdade de pensar e na procura de encontrar a melhor explicação racional para os desafios da época –, permitem ao menos uma melhor compreensão do que se produziu nas universidades portuguesas, da liberdade de pensamento em exercício e da confluência de correntes filosóficas e teológicas, num contexto institucional onde o ensino da Filosofia e da Teologia estava fortemente dependente da Coroa e da instituição eclesiástica, com normas didáticas e doutrinárias pouco flexíveis e cujo incumprimento foi, em alguns casos, ocasião de fortes penalizações para os que a ele se atreveram.

A par desta atividade dos teólogos que agiram em contexto universitário, os



quais ensinaram também, o mais das vezes, no curso de Filosofia, no mesmo período existe uma produção literária considerável por parte de homens de Igreja ou letrados que atuam principalmente fora das instituições de ensino ou cuja atividade não se vincula a estas de modo sistemático, atuando em contexto palaciano, ou assumindo cargos políticos ou eclesiásticos, como confessores da corte ou bispos. É o que sucede com nomes ligados ao humanismo português como André de Resende e Jerónimo Osório, ou mesmo com nomes ligados ao exercício de outras artes e ofícios que não a teologia, como João de Barros, para a historiografia, Francisco de Holanda, para a pintura e a arquitetura, e Pedro Nunes para a matemática, cosmografia e astronomia. O contributo destes nomes para a filosofia em Portugal foi estudado na obra coletiva dirigida por Pedro Calafate, *História do Pensamento Filosófico Português*; mais recentemente, destaca-se o projeto de investigação realizado na Univ. de Aveiro sobre humanismo, diáspora e ciência nos sécs. XVI e XVII (veja-se a obra de António Andrade), com resultados que paulatinamente contribuem para compreender esta relação entre ensino universitário de matriz escolástica e humanismo no espaço português. Para o estudo de Francisco de Holanda, são referência incontornável as inúmeras obras de Sylvie Deswartes-Rosa. Os nomes antes referidos estão conotados com o humanismo português seiscentista, tendo todos eles (à exceção de Pedro Nunes, que nunca saiu de Portugal) um percurso cosmopolita e de contacto com homens de cultura e de arte desde Espanha até ao Centro e Norte da Europa, ou mesmo a Inglaterra. Todos eles podem, ao menos de modo transversal, ser estudados no âmbito de um conceito como o antitomismo, na medida em que as suas obras denotam uma opção por conceções do mundo des-

ligadas de um aristotelismo de filiação tomista. É o caso do Dominicano André de Resende, autor de uma famosa oração de sapiência, *Oratio Pro Rostris*, proferida em 1536 no Estudo Geral de Lisboa, que consiste num discurso laudatório sobre a necessidade das disciplinas e artes liberais na renovação do estudo e na compreensão da Sagrada Escritura. O mesmo Resende é autor de um discurso de elogio a Erasmo de Roterdão, *Encomium Erasmi*, que o aproximaria de erasmistas e luteranos, associação que, como escreve Pedro Calafate, terá influenciado D. João III na decisão de entregar o Colégio das Artes de Coimbra aos Jesuítas, “expulsando a verdadeira guarda avançada do humanismo português” (CALAFATE, 2001, 64) e optando por uma formatação do ensino e das mentalidades de matriz escolástica. O caso de Jerónimo Osório, bispo de Silves, é também paradigmático, se tivermos em conta, a título de exemplo, o seu *Tratado da Justiça*. Inúmeros são os tratados *De Iustitia et Iure* redigidos em contexto académico, comentando a *Suma de Teologia* de Aquino. Porém, e não obstante a formação académica e salmantina de Osório, o seu tratado nada tem de próximo com aqueles outros. É antes quase uma narração da condição humana à luz dos princípios bíblicos da criação, da queda original e da salvação, uma espécie de análise e descrição da história e da economia da salvação do género humano. O estilo linguístico e os recursos literários são os da retórica humanista, não obstante desta obra não se ausentar inteiramente o modelo aristotélico e tomista, sobretudo no que se refere à análise dos fins do homem, da liberdade e das virtudes. Uma leitura livre de preconceitos em nada conota os conteúdos da obra com as heresias de Lutero, bem pelo contrário, pois Osório é aí crítico feroz do heresiarca. E, contudo, para além de motivos originados



pelo contexto histórico, terá sido também por se esgrimir à estrita observância do modelo expositivo e da doutrina tomista, preferindo filiar-se por vezes nas correntes antropológicas de matriz agostiniana, que a obra foi apontada pela Inquisição e introduzida, no período pós-tridentino, no *Índice dos Livros Proibidos*. Precauções de alinhamento com a ortodoxia verificam-se, no mesmo período, na atitude de Francisco de Holanda, as quais se podem ler sobretudo na dedicação da sua magna obra, *De Aetatibus Mundi Imagines* (HOLLANDA, 1983, 8), onde o pintor renascentista faz uma profissão de fé e de obediência à autoridade eclesiástica que não se encontra nas obras do período anterior às determinações conciliares em matéria de iconografia sacra, marcadas pelo humanismo renascentista italiano, como é o caso de *A Pintura Antiga* e dos *Diálogos de Roma*.

Com este excursus através de alguns nomes paradigmáticos do humanismo português, evidenciando o modo como as suas obras foram compreendidas pelos seus contemporâneos, pretendi mostrar como o tomismo se foi progressivamente identificando, ao menos na consciência coletiva, por um lado, com uma certa ideia de ortodoxia – *i.e.*, um modo de pensar os temas e problemas da filosofia e da teologia conforme à doutrina da Igreja Católica; e, por outro, com o conceito de teologia escolástica, esta entendida como a explicação científica, *i.e.*, baseada num raciocínio demonstrativo, da doutrina cristã, à luz dos princípios da filosofia e teologia tomistas. Como já se referiu, este facto tem origem num movimento extrínseco à própria doutrina de Tomás de Aquino e é alheio à essência do saber filosófico e teológico, o qual, mesmo dentro dos autores escolásticos cujas doutrinas são consideradas ortodoxas, sempre foi explicado, desde o medievo até ao período



Francisco de Holanda (1517-1585).

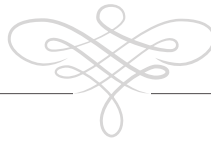
do que temos vindo a analisar, de diversos modos e por escolas diversas. Prova disso, e para o período que estamos a tomar como referência, é a existência, no seio das universidades em Espanha e Portugal, de um conjunto de cátedras menores, nas quais as outras vias que não a tomista, a saber as nominalista e escotista, encontravam também o seu lugar, como é o caso das cátedras de Durando, Gabriel Biel e Escoto. Assim, é minha convicção que a autoridade de Tomás de Aquino se impõe como doutrina de escola por exigências extrínsecas à própria verdade teológica ou filosófica que ela transmite, mais se justificando pelo contexto histórico, por razões pedagógicas ou de operatividade e comodidade do ensino. E assim, mesmo no contexto do ensino universitário jesuítico, denota-se que a observância da indicação conciliar expressa na normativa do *Ratio Studiorum* é seguida com liberdade e por vezes mesmo ignorada.

Este facto verifica-se na leitura dos textos resultantes do ensino da Filosofia e da Teologia nas universidades portuguesas de Coimbra e Évora no séc. XVI e torna-se mais evidente quanto confrontamos textos de épocas muito próximas e de



autores pertencentes ao mesmo círculo. Assim, *e.g.*, se compararmos o comentário ao *De Anima* de Aristóteles, sobrevivente no cód. 2399 da Biblioteca Geral da Universidade de Coimbra, pertencente à Livraria do Noviciado de Coimbra, datado de 1559 e atribuído a Pedro da Fonseca, SJ, com o comentário de um dos seus discípulos, Pedro Luís, SJ (escrito certamente depois de 1567 e provavelmente antes de 1574, data em que passa a ensinar Teologia), pertencente à livraria do Colégio de Évora, verificamos que ambos comentam o texto de Aristóteles a partir da tradução latina renascentista de João Argiropoulos e seguem o mesmo método de comentário. Porém, as referências a Tomás de Aquino, como autoridade, são escassas, no caso do primeiro autor, enquanto no caso do segundo elas são recorrentes e surgem constantemente como suporte da argumentação. E se o primeiro comentário é mais problematizante, debatendo abertamente doutrinas de adversários como Agostinho Nifo e Pedro Pomponazzi, o segundo evita temas de controvérsia, caracterizando-se por ser mais expositivo. Não deixa de ser curioso, note-se de passagem, que mesmo para os comentários à obra de Aristóteles pertencentes ao curso de Filosofia, como é o caso destes dois textos, se verifique que é prática comum assumir como referência o texto da *Suma de Teologia* do Doutor Angélico e não os comentários do santo à obra de Aristóteles, os quais, a avaliar pelo escasso uso que deles é feito, não terão sido considerados como textos de referência para o estudo da filosofia. No caso do comentário de Pedro da Fonseca à *Metafísica* de Aristóteles, *e.g.*, é ainda mais evidente esta liberdade de interpretação, quando amplia o objeto desta ciência ao ente real *per se*, incluindo nele não apenas o ser de uma essência, mas também de tudo aquilo que se ordena a ela.

Este comentário e, em particular, esta definição, influenciam profundamente a monumental obra de Francisco Suárez, *Disputações Metafísicas*, a qual em nada segue o modelo tomista para a estruturação dessa ciência, bem pelo contrário. O caso de Francisco Suárez é, aliás, paradigmático para evidenciar este modo livre de seguir a autoridade de Tomás de Aquino, ou, na tese que defendemos, a autoridade eclesiástica que aponta aquela como itinerário a seguir no ensino da Filosofia e da Teologia. Suárez é, já no seu tempo, reconhecido como autoridade incontestável, consultor do Papa e do Rei, e renomado professor de Filosofia e Teologia. Contudo, a sua obra usa com liberdade argumentos de filiação escotista, tomista e mesmo outros próximos dos *nominales*, valendo-lhe o atributo de pensador eclético, assim considerado sobretudo pelos comentadores do final do séc. xx, no intuito de, ao não ser possível alinhar o seu pensamento com o de Aquino, lhes permitir enquadrá-lo dentro da conveniente ortodoxia e da correspondente fidelidade ao quarto voto jesuítico. Porém, os próprios confrades seus contemporâneos o acusam de desvio e desalinhamento do tomismo recomendado. Isso mesmo se pode ler em palavras do próprio Suárez numa carta escusatória, dirigida ao geral da Companhia de Jesus, Everando Mercuriano (Valladolid, 2 jul. 1579), em defesa da acusação de antitomista que lhe dirigiu o visitador Diego de Avellaneda, na base da qual estaria um comentário à primeira parte da *Suma de Teologia*, sobre a predestinação divina: “El modo de leer que yo tengo, que es diferente de lo que los más usan por acá, porque hay costumbre de leer por cartapacios, leyendo las cosas más por tradición de unos a otros que por mirallas hondamente y sacallas de sus fuentes, que son la autoridad sacra y la humana y la razón, cada cosa en su grado. Yo he procurado

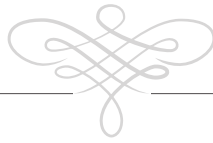


salir deste camino y mirar las cosas más de raíz, de lo cual nace que ordinariamente parece llevan mis cosas algo de novedad, quier en la traza, quier en el modo de declararlas, quier en las razones, quier en las soluciones a las dificultades, quier en levantar algunas dudas que otros no tratan de propósito, quier en otras cosas que siempre se ofrecen; y de aquí pienso que resulta que, aunque las verdades que se leen no sean nuevas, se hagan nuevas por el modo, o porque salen algo de la verdad de los cartapacios [o modo de ler que eu tenho [...] é diferente dos que usam os outros por cá, porque há o costume de ler por cartapácios, lendo as coisas mais por tradição de uns a outros do que olhando-as profundamente e tirando-as das suas fontes, que são a autoridade sacra, a humana e a razão, cada coisa segundo o seu grau. Procurei sair deste caminho e olhar as coisas mais de raiz, donde resulta que, ordinariamente, parece que as minhas coisas têm alguma novidade, quer no traço, quer no modo de as declarar, quer nas razões, quer nas soluções às dificuldades, quer no levantamento de algumas dúvidas que outros propositadamente não tratam, quer em outras coisas que sempre se apresentam. Considero que o resultado disto é que, apesar de as verdades que se leem não serem novas, se tornem novas pelo modo, ou porque fogem um pouco à verdade dos cartapácios]” (PONCELA, 2000, 100-101).

A raiz da defesa de Suárez contra a acusação de antitomista é justamente o princípio da liberdade de pensamento, inerente a uma leitura crítica e reflexiva da história da filosofia e da teologia, a profundidade de análise dos argumentos e objeções e, mesmo, o arrojo de colocar em causa argumentos de autoridade, mesmo os proferidos por Aquino, quando se comprova que, abandonados estes, uma conceção dotada de sentido mais amplo

emerge para cada problema. Afinal, é esta atitude que louvamos nos grandes filósofos e é ela que se verifica na leitura da obra de Suárez. Assim é quando adota a conceção escotista da univocidade do conceito objetivo de ente como base da sua metafísica, a qual se torna inconciliável com a tradicional tese tomista da distinção real entre essência e existência; assim é quando no seu *De Passionibus* rejeita a taxonomia das paixões da alma, promulgada por Aquino na *Suma de Teologia*, criticando-a e à posição que lhe subjaz sobre a natureza do composto humano, optando explicitamente pela divisão escotista e pela antropologia que, para o caso particular, lhe está subjacente; assim é quando debate a possibilidade do conhecimento racional da destinação do homem a um fim último sobrenatural no seu *De Fine Ultimo Hominis*, discutindo a controversa possibilidade, postulada por Aquino, de tal conhecimento. É este paradigma de um pensar aberto e em diálogo com a tradição que aqui aproximamos da conceção de um antitomismo. Ao menos no caso de Suárez, foi assim que tal posição foi entendida pelos seus contemporâneos. Com ela se indica a atitude filosófica e teológica de construção do saber e de resposta aos desafios do tempo, aberta às melhores interpretações e em busca delas, que denotam tantos escritos filosóficos produzidos no período que nos ocupa. Afinal, é nesse período que a dicotomia tomismo/antitomismo porventura mais se evidencia, ao menos no que se refere à cultura portuguesa.

Neste contexto, mas agora a partir de uma questão claramente de sede teológica, importa referir a polémica que, enquanto tal, *i.e.*, em contexto de efetiva controvérsia doutrinal, mais dividiu os tomistas de outras escolas, nomeadamente a escotista. Aqui, podemos falar com propriedade de uma doutrina antitomista,

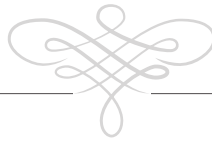


sendo um facto que, nomeadamente em contexto português, a controvérsia teve as consequências mais nefastas, sobretudo, no caso concreto, para os mestres dominicanos – o que não deixa de causar perplexidade, tendo em conta o que foi dito sobre as indicações de Trento para as escolas teológicas. Referimo-nos à polémica gerada na Univ. de Coimbra no séc. XVI em torno da adoção da então considerada proposição provável acerca da imaculada concepção da Virgem Maria, Mãe de Cristo. O assunto foi já objeto de estudos vários, de entre os quais referimos o texto correspondente à conferência de Fernando Taveira da Fonseca, proferida a 8 de dezembro de 2003 no Centro de Estudos de Democracia Cristã. Trata-se de um texto bem documentado e que incide sobre os principais pontos da controvérsia, do ponto de vista do seu enquadramento quer historiográfico quer doutrinal, o que torna esta exposição uma excelente síntese do assunto em questão. Para compreender esta polémica no que à definição de antitomismo diz respeito, e a sua influência nos destinos da universidade portuguesa, nos sécs. XVI e XVII, é necessário compreender em primeiro lugar a divisão doutrinal entre escolas, tomista e escotista, ao respeito. Depois, a adesão de prestigiadas instituições universitárias, como Paris, Oxford e Cambridge, já desde o séc. XIV e claramente a partir do séc. XV, à doutrina imaculista. E, finalmente, as repercussões deste itinerário na Univ. de Coimbra nos sécs. XVI e XVII.

Do ponto de vista doutrinal, duas teses opostas acerca da concepção da humanidade de Cristo por meio de Maria estão em confronto. Por um lado, a de Tomás de Aquino, que, aderindo à filosofia aristotélica para explicar o composto humano, adota, no que se refere à concepção do corpo humano e ao problema da animação do embrião humano, uma doutrina que

dissocia, no tempo, estes dois momentos. Assim, a concepção é um processo que supõe, como o da geração de toda a substância, a informação de uma matéria; e, dada a natureza caída que afeta todas as substâncias, a concepção dá origem à existência de uma substância corrupta, porque afetada de matéria corruptível, dado o estado pós-lapsário não só da natureza humana, mas de toda a natureza. Nessa substância animada corruptível é depois infundida por Deus uma alma humana, no momento em que, pelo desenvolvimento natural do embrião, este se torna uma substância apta para receber aquela forma superior. Tomás de Aquino aplica este modo de entender as substâncias (retirado da *Física* de Aristóteles e entroncado na doutrina cristã do pecado original) ao entendimento da concepção de Maria, Mãe de Cristo. Daí deriva a conclusão necessária de que ela está submetida ao estado da matéria na condição pós-lapsária, que se caracteriza, portanto, por ser corruptível e estar sujeita às consequências do pecado original. O mundo descrito na *Física* aristotélica corresponde a um universo marcado pela necessidade e, ao adotá-lo na sua antropologia, Tomás de Aquino não pode conceder uma exceção, no plano natural, para a criatura humana que é Maria, pois os processos naturais submetem-se ao determinismo do movimento dos corpos. Curiosamente, Escoto estaria de acordo com esta última afirmação: o reino da *physis* é, também para o Franciscano, o reino da necessidade. Porém, acima dele está o reino da liberdade e da graça, que abre a natureza a todos os possíveis. E se isto é verdade já na liberdade humana, mais o é na de Deus, autor da natureza. Por isso, no caso da geração da criatura que é Maria, Mãe de Cristo, Escoto raciocina a partir da onipotência absoluta de Deus, da sua suprema bondade e do domínio que o Ser supremo tem do curso dos tempos em





ordem à realização de um plano salvífico. Assim, o Doutor Subtil considera a conveniência da geração imaculada da criatura humana Maria, Mãe de Cristo, e raciocina do seguinte modo: em ordem à sublime perfeição de Cristo, Verbo de Deus incarnado, e, portanto, sem pecado, é adequada e conveniente a perfeição imaculada de sua Mãe. Deus pode criar um ser não sujeito ao pecado original. Se pode criar tal ser; e se criar tal ser é um ato mais perfeito do que não o criar, então cria.

Ambas as doutrinas, não podendo, por sua própria natureza, ser demonstradas por evidência racional apodítica, são admitidas como sentenças prováveis. Ora, como nota Taveira da Fonseca, a universidade parisiense é a primeira a adotar a tese de Escoto, decretando a celebração da festa, “no que é seguida pelas de Oxford e Cambridge e, mais tarde por estatuto de 1496, ordena que todos os seus doutores façam juramento de defender perpetuamente o mistério da Imaculada Conceição e determina não admitir aos graus quem não fizer tal voto e juramento. No seguimento de Escoto, numerosos teólogos, sobretudo da Ordem franciscana, tornaram-se defensores deste privilégio da Virgem Maria [...] A Ordem religiosa que constituía exceção era a dos Dominicanos que, na convicção de se manterem na esteira de Santo Tomás, negavam a concepção imaculada” (FONSECA, *Centro Académico...*, 8 dez. 2003).

Na Univ. de Coimbra, a doutrina imaculista fora explícita ou implicitamente adotada e, ainda segundo o mesmo erudito, os Estatutos de 1559 e os de 1597 (ratificados em 1653), “confirmavam a celebração da festa de Nossa Senhora da Conceição, deslocando-se, na véspera e no próprio dia, todos os membros da comunidade universitária, *sub poena praestiti iuramenti*, ao Colégio de Tomar, da Ordem de Cristo, para participar nas celebrações litúrgi-

cas, devendo o Reitor contribuir para elas com uma participação monetária” (*Id.*, *Ibid.*).

Porém, no início do séc. xvii, a polémica entre defensores da tese imaculista e seus opositores reacende-se em Portugal – então sob administração espanhola – e em Espanha, e o problema torna-se uma espécie de causa do reino, tomando proporções políticas e ideológicas. Como evidencia Fonseca, esse reacender da controvérsia leva Filipe III a solicitar a todas as universidades da península que escrevam ao Papa explicando a sua opinião neste assunto. Em Coimbra, o pedido foi bem aceite, à exceção, naturalmente, dos professores dominicanos Vicente Aranha e João Aranha. Da consulta ao Claustro Pleno e em resposta ao Rei resultou uma forma diplomática de contornar a exigida posição formal por escrito. Basicamente, a carta emanada da reunião da Junta de Lentas, presidida pelo reitor, mas à qual faltaram aqueles dois professores dominicanos, sugeria ao Soberano que, em vez de ser a Universidade a dar o seu parecer sobre a matéria ao Papa, a pedido do Rei, fosse o Rei a solicitar ao Papa que fizesse o pedido à Universidade. A deliberação sobre o conteúdo da resposta à consulta do Rei acerca da posição da Universidade em matéria teológica sobre a imaculada concepção seria a seguinte: a Universidade sempre defendera, desde a sua fundação, que a Virgem Maria foi preservada do pecado original e esse era o sentir de todos os doutores presentes na Junta (VASCONCELOS, 1904, 77). Por então, a situação ficou nestes termos, mas a polémica iria reacender-se no período posterior à Restauração, quando alguns membros da ordem franciscana portuguesa, porventura no calor da decisão do Monarca de entronar a Santíssima Conceição padroeira de Portugal, em ato solene realizado a 25 de março de 1646 nos Paços da Ribeira,

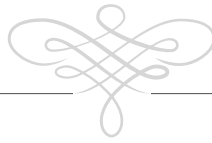
insistem junto de D. João IV para que obrigue a Univ. de Coimbra a exigir como condição necessária à concessão de título o juramento de adesão à tese imaculista. Porém, o Claustro de Coimbra, na sequência da decisão antes tomada, aduziu razões de prudência para não introduzir essa cláusula. A reacção do Monarca foi a de uma maior insistência no juramento, ordenando à Universidade que assim procedesse, apresentando, entre outros argumentos, o facto de que, na Univ. de Salamanca, esse juramento era imposto aos graduados. Ora, se a Universidade no seu Claustro obedeceu, os Dominicanos novamente não compareceram a este juramento solene. Na sequência deste ato, o Rei obrigou-os a responder ante o reitor e, por ordem do Monarca, a Ordem dos Pregadores – que desde sempre esteve ligada ao ensino da Filosofia e Teologia em Coimbra – ficou, desde essa ocasião, privada das suas cátedras e de fazer parte do corpo universitário. Os detalhes da controvérsia podem ler-se no artigo de Taveira

da Fonseca e na bibliografia que aí refere. Quem os lê verifica facilmente que, mais do que uma controvérsia de doutrinas, que é pretexto e ponto de partida, é um conflito de poderes políticos e religiosos que essencialmente aqui se evidencia.

Nesta exposição, atribuí ao termo “antitomismo” um largo espectro semântico. Trata-se de um conceito que tem de ser definido a partir do esclarecimento do próprio tomismo, o qual, por sua vez, integra um enorme conjunto de autores e comentadores de Aquino, agindo em momentos diversos da história do pensamento, que nem sempre possuem doutrinas convergentes. Da mesma forma, o conceito de antitomismo foi aqui definido a partir de algumas coordenadas, sem que de forma alguma se considere que o seu conteúdo fica exaustivamente explanado e, menos ainda, se pretenda que esta perspectiva seja unidimensional. Por antitomismo, e de modo particular no que à cultura portuguesa diz respeito, entendo as posições teóricas que divergem do tomismo e

#### Cartaz do Estado Novo alusivo à fundação de Portugal e à restauração da independência.

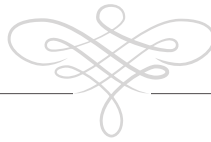




que, direta ou obliquamente, se opõem às do Doutor Angélico. O que tenho como certo é o facto de o tomismo, na história da filosofia e da teologia – enquanto doutrina cuja autoridade se impõe a partir de um movimento que lhe é extrínseco e até, de certa forma, alheio –, emergir em momentos chave da história do pensamento, caracterizados principalmente como períodos de mudança e transição. A obra e doutrina de S. Tomás, no séc. XIII, na sua genuinidade e correspondendo ao momento histórico em que é produzida, não se identifica com os itinerários que lhe são posteriores, os quais se encontram em estreita ligação com preocupações de ortodoxia doutrinária teológica ou com a organização do ensino dos *Studia Generalis* das diversas ordens religiosas e das universidades católicas, no período da Contrarreforma. O que parece certo é que correntes filosóficas como o tomismo surgem ligadas ao ensino da Filosofia e da Teologia ministrado sob a égide eclesiástica, facto que se pode comprovar ainda no final do séc. XIX, na recomendação do Papa Leão XIII, preocupado com o subjetivismo modernista, de que o ensino da Teologia e Filosofia nas escolas católicas regresse a Tomás de Aquino, tendo ordenado e impulsionado, em 1880, uma nova edição das obras do Aquinate. Estas indicações, sempre proferidas em contexto eclesiástico, dão origem à obra *24 Teses Tomistas*, elaborada por um conjunto de teólogos ligados à Igreja Católica, bem como ao renovado interesse, que se prolongou por todo o séc. XX, pelo estudo da obra e das doutrinas do Aquinate e, em geral, pela recuperação do património medieval como uma parte importante e inalienável da produção intelectual e da história da humanidade. Assim sendo, formas contemporâneas de antitomismo, no que à cultura portuguesa se refere, seriam todas as que rejeitam, implícita ou explicita-

mente, uma filosofia de escola orientada para o ensino eclesiástico. A nossa cultura e as suas expressões filosóficas são, contudo, expressão mesma da *forma mentis* do povo que as produz e, por isso, mais do que serem expressão manifesta de antitomismo, que nelas não se verifica, são sim manifestações do estado de maturação de uma cultura onde o pensamento é livre e se realiza desvinculado de um contexto eclesiológico ou mesmo ideológico, sendo esta uma nota dominante da hodierna produção filosófica em Portugal.

**Bibliog.: manuscrita:** Biblioteca Geral da Universidade de Coimbra, cód. 239, Pedro da Fonseca (?), *In Aristotelis De Anima*, 1559, fls. 1-82; Biblioteca Nacional de Portugal, reservados, cód. 5512, António de S. Domingos, *De Iustitia*, 1580, fls. 2v.-7; *Ibid.*, reservados, cód. 2623, Fernando Pérez, *De Iustitia et Iure*, 1588, fls. 2-4; *Ibid.*, reservados, cód. 2513, Pedro Luís, *In Libros De Anima*, 1567, fls. 84-99; **impresa:** ANDRADE, António *et al.* (orgs.), *Humanismo, Diáspora e Ciência (Sécs. XV e XVI)*, Porto, Biblioteca Pública Municipal do Porto/Universidade de Aveiro, 2013; BONI, Luis Alberto de, *A Entrada de Aristóteles no Ocidente Medieval*, Porto Alegre, EST, 2010; CALAFATE, Pedro (dir.), *História do Pensamento Filosófico Português*, vol. II, Lisboa, Caminho, 2001; CERQUEIRA, Luis Alberto (org.), *Aristotelismo e Antiaristotelismo: Ensino da Filosofia*, Rio de Janeiro, Ágora da Ilha, 2000; FEINGOLD, Lawrence, *The Natural Desire to See God According to St. Thomas Aquinas and His Interpreters*, Florida, Sapientia, 2010; FONSECA, Pedro da, *Commentariorum in Libros Metaphysicorum Aristotelis*, t. I-IV, Hildesheim, Georg Olms, 1964; HISSETTE, Roland, *Enquête sur les 219 Articles Condamnés a Paris le 7 Mars 1277*, Louvain/Paris, Louvain Publications Universitaires/Vander-Oyes, 1977; HOLANDA, Francisco de, *De Aetatibus Mundi Imagines*, Lisboa, Comissariado para a XVII Exposição Europeia de Arte, Ciência e Cultura, 1983; LOWE, Elisabeth, *The Contested Theological Authority of Thomas Aquinas: the Controversies between Hervaeus Natalis and Durandus of St. Pourçain*, New York, Routledge, 2003; MEIRINHOS, José, e SILVA, Paula Oli-



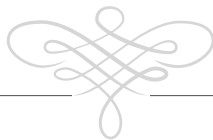
veira e (orgs.), *As Disputações Metafísicas de Francisco Suárez. Estudos e Antologia de Textos*, Porto/Famalicão, Universidade do Porto/Húmus, 2011; O'MALEY, John et al. (orgs.), *The Jesuits: Culture, Sciences and the Arts (1540-1773)*, Toronto/Buffalo/London, University of Toronto Press, 1999; OSÓRIO, Jerónimo, *Tratado da Justiça*, Lisboa, INCM, 1999; PEÑA, Miguel Anxo, *La Escuela de Salamanca. De la Monarquía Hispánica al Orbe Católico*, Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 2009; PEREÑA, Luciano, "Glosas de interpretación", in PEÑA, Juan de la, *De Bello contra Insulanos. Intervención de España en América, Corpus Hispanorum de Pace*, vol. x, Madrid, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1982, pp.149-153; PONCELA, Angel, *Francisco Suárez, Lector de Metafísica Γ y Δ*, Leon, Celarayn, 2000; PONTES, José Maria Cruz, "Tomismo em Portugal" in *Logos*, vol. v, Lisboa/São Paulo, Verbo, s.d., cols. 221-228; RAMALHO, A. C., *Para a História do Humanismo em Portugal*, vol. I, Coimbra, Instituto Nacional de Investigação Científica, 1988; SILVA, Paula Oliveira e, "A doutrina suareziana sobre a natureza das paixões. Antecedentes medievais e prenúncios de modernidade", *Cauriensia*, vol. VII, 2012, pp. 175-184; *Id.*, e CALVÁRIO, Patrícia, "'Utrum ius gentium sit idem cum iure natural'. A natureza do direito das gentes em alguns comentários seiscentistas à *Suma de Teologia* de Tomás de Aquino, II-IIae, q. 57, a. 3", in ROSA, José Maria Silva (org.), *Da Autonomia do Político: entre a Idade Média e a Modernidade*, Lisboa, Sistema Solar/Instituto de Filosofia Prática, 2012, pp. 289-309; STEGMÜLLER, Friedrich, *Filosofia e Teologia nas Universidades de Coimbra e Évora no Séc. XVI*, Coimbra, Universidade de Coimbra, 1954; TORREL, Jean-Pierre, *Initiation à Saint Thomas d'Aquin*, Paris, Cerf, 2002; VALLA, Lorenzo, *Encomion Sancti Thome Aquinatis, Edizione Nazionale delle Opere di Lorenzo Valla*, vol. IV, Milano, Polistampa, 2008; VASCONCELOS, António de, *O Mistério da Imaculada Conceição e a Universidade de Coimbra: Memória Histórica Apresentada ao Congresso Universal Mariano de Roma*, Coimbra, Imprensa da Universidade, 1904; **digital:** FONSECA, F. T., "A Imaculada Conceição e a Universidade de Coimbra", *Centro Académico de Democracia Cristã*, 8 dez. 2003: <http://www.cadc.pt/padroeira.html> (acedido a 11 jan. 2017).

PAULA OLIVEIRA E SILVA

## Anti**tr**adicionalismo

Por desejo de afrontar os costumes ou de quebrar o consenso, por genuíno espírito criativo ou imperativo de consciência, em nome de um qualquer desiderato de eficácia ou tão-somente, talvez, por uma necessidade psicológica de mudar, não de todo desnatural dada a historicidade inerente à vida da pessoa e da sociedade, acontece que um indivíduo ou grupo se levante contra o habitual e o estabelecido. Posto o problema nestes moldes, por demais latos, aconselha a prudência que se abarque sob a epígrafe de antitradicionalismo apenas aquelas manifestações de anseio do diferente ou de repúdio do herdado que assumem um nítido recorte de explicitação ideológica. Por conseguinte, nem todos os posicionamentos que visam alterar um certo estado de coisas, nem todas as ideias inovadoras, nem todos os revolucionarismos de ordem política ou outra, por sedutores que se nos afigurem, são aqui pertinentes.

Ao mesmo tempo, na ponderação do que quer que o conceito de antitradicionalismo recubra (expomos abaixo algumas restrições), é avisado evitar dois equívocos. Passa o primeiro por reconhecer quão tentador é, porque a tal induzem os valores dominantes da cultura hodierna, tomar partido pelos ímpetus antitradicionalistas, presumivelmente devido a uma convicção relativa à marcha do progresso que radica no período das Luzes – e de cuja ampla divulgação resulta a circunstância de o apodo de "antiprogredista" envolver sempre um sentido reprobatório, ao contrário de ser antitradicionalista, ou como tal apelidado, que tanto pode



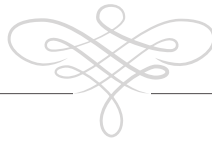
corresponder a uma marca negativa como a uma imagem positiva, e que em alguns casos equivale, de facto, a um eufemismo que sufraga os posicionamentos radicais, moderando-lhes os paroxismos sectários e efetuando uma sorte de saneamento ideológico (Antiprogressismo). Porém, esse pendor característico, que quase instintivamente nos condiciona, gera leituras desistoricizantes, tingidas de pressupostos nossos contemporâneos, que em muitos casos não contribuem para uma abordagem lúcida e objetiva dos fenómenos a descrever no plano das transformações sociais e das mentalidades.

Reside o segundo equívoco em supor que uma atitude antitradicionalista corresponde por definição a uma apologia do novo, quando pode bem tratar-se de – ou apresentar-se como – um revivalismo, um integralismo, um saudosismo, um fundamentalismo, que contrapõe tradição a tradição, que convoca ortodoxia contra ortodoxia. Aliás, é plausível que a oposição de tradicional a novo e/ou a moderno, hoje corrente e quase imediata, fosse contraintuitiva, e porventura absurda e chocante, até à Idade Contemporânea, quer dizer, a uma viragem situada algures nos sécs. XVIII-XIX. De acordo com esta hipótese, um antitradicionalismo, em sentido próprio, apenas se torna pensável adentro de um entendimento linear e, sobre isso, secular da temporalidade humana e civilizacional, pois é em semelhante contexto que a rutura pode verdadeiramente conceber-se. Na persistência de concepções da história ancoradas em qualquer tipo de providencialismo, em particular se este assumir contornos profético-apocalípticos, e enquanto imperam concepções cíclicas da história, um antitradicionalismo não passa de uma contradição lógica ou retórica, um capricho do pensamento ou do verbo. Só na modernidade instaurada à escala europeia pelo Iluminismo culmi-

nante no séc. XVIII, e no caso português consolidada pelos liberalismos da centúria seguinte, pode emergir um antitradicionalismo.

Este depende, portanto, de um quadro de pensamento moderno no qual prevalece uma perspetiva de historicidade, *i.e.*, uma diagnose da ação no (e do) tempo referida primordialmente aos seus agentes (e sujeitos) intrínsecos – indivíduos, classes, nações, etc., e, por outro lado, ideologias, projetos, aspirações. Só numa perspetiva de linearidade histórica, que admite a liberdade dos agentes em face de todas as suposições de carácter teleológico, se torna possível encarar o passado como outra coisa que não uma prefiguração determinativa do presente. Essa transformação mundividencial surge-nos indiciada no termo “revolução”, que evoluiu de um sentido relacionado com a ideia de retorno, conforme ao étimo latino (o re-volver, uma curva fechada, a ciclicidade da revolução dos orbes celestes), para vir a designar uma alteração súbita e profunda, uma cesura histórica, sentido que na atualidade usufrui de maior realce. Não dispomos de um dicionário histórico da língua portuguesa, mas é provável que a reierarquização de significados tenha ocorrido na viragem para o séc. XIX (parece indicá-lo o *Dicionário de Moraes*). Pode-se ainda conjecturar que outros termos atinentes à possibilidade de fratura temporal e à relação com o passado tenham vindo a exibir derivações semânticas análogas. No caso da palavra “radical”, que etimologicamente remete para “raiz”, sugerindo integridade e fidelidade a uma ideia matricial, veio a predominar o sentido de mudança extrema, de corte e até de abuso, desvio ou corrupção de uma noção originária. E mesmo o termo “ortodoxia”, nomeadamente em contextos que se prendem com o controlo institucional





das ideologias, tem deixado muitas vezes de descrever aqueles que são detentores de uma certa verdade, e da verdade certa, para denunciar aqueles que exercem impositivamente uma autoridade castradora e inflexível: àqueles que têm (ou tinham) a faculdade de caucionar outros foi retirada a caução no uso corrente do idioma. Como nos casos anteriores, a aceção expressiva da continuidade e da permanência cedeu a primazia à valorização de uma mudança extrema.

Adotando um ângulo de visão mais aberto, é proveitoso sublinhar que a cultura portuguesa não é excepcional a este respeito. Os cognatos de revolução, radical e ortodoxia sofreram evoluções semânticas similares em outras línguas, como o inglês e o francês. O dado relevante é que o vocabulário do puro e simples enfrentamento da tradição tardou a estabelecer-se, decerto porque as barreiras colocadas à plena admissibilidade desse desiderato, no plano das mentalidades, só foram derrubadas no dealbar da Idade Contemporânea. O problema insere-se, pois, no domínio das representações: não tendo escasseado polémicas e ruturas em períodos anteriores, é característica de épocas recentes a possibilidade de entender e exprimir o sentido desses desenvolvimentos em termos fortemente polarizados e subordinados a um princípio de exclusão. O que caracteriza os períodos anteriores é a invocação de tradição contra tradição. Os movimentos de contestação afirmam-se mais verdadeiros do que os adversários, que impugnam por corruptos. São novas – ditas – ortodoxias que questionam as ortodoxias vigentes, visando tomar o seu lugar. Já nós vivemos num tempo que aprecia o heterodoxo.

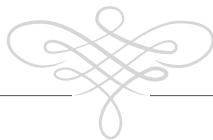
Exemplos de tradição (dita pristina) contra tradição (alegadamente decaída ou adulterada) são os grandes cismas dogmático-ecliais da cristandade, que resul-

taram na formação das Igrejas Ortodoxas a partir do séc. XI e dos protestantismos dos alvares da Idade Moderna. Anunciando fidelidade a um passado onde se postula encarnada a verdade, a avocação de ortodoxia e de reforma nos nomes pelos quais ficaram conhecidas as igrejas assim fundadas é sintomática do argumento, que as animou, de recuperação de uma autenticidade perdida. Em rigor, a retórica do novo – uma atitude assumida de antitradicionalismo – tem especial falta de cabimento nesse contexto.

As reticências quanto ao avançar ostensivo de rasgadas novidades intelectuais são notoriamente duradouras. No âmago do Iluminismo, ainda, quando Descartes, na IV parte do *Discurso do Método* (1637), enuncia a regra da evidência, está a contrapor o seu método à evidência daquele senso comum que empiricamente nos indica que o Sol se move em torno da Terra, enquanto, por outro lado, glosa a terminologia da escolástica. Preterindo uma eventual substituição do vocabulário a uma sua mera modulação, o filósofo francês parece querer deixar virtualmente incólume a autoridade de um quadro epistemológico que, neste ponto em particular, ousa pôr em causa apenas de forma camuflada. Empregando uma linguagem moderada, Descartes perfila-se como um pensador que interfere num contínuo cujo curso não pretende alterar de modo significativo, quando, sob o verniz, está a introduzir novidades substantivas. A prova disto é que, ao contrapor uma racionalidade analítica e especulativa ao senso comum empírico, lança uma pedra angular de outra tradição de pensamento.

No domínio das artes, e em especial da literatura, também na extensa querela dos Antigos e dos Modernos – e debates adjacentes, como a polémica do *Cid*, em França, e a controvérsia entre Gottsched

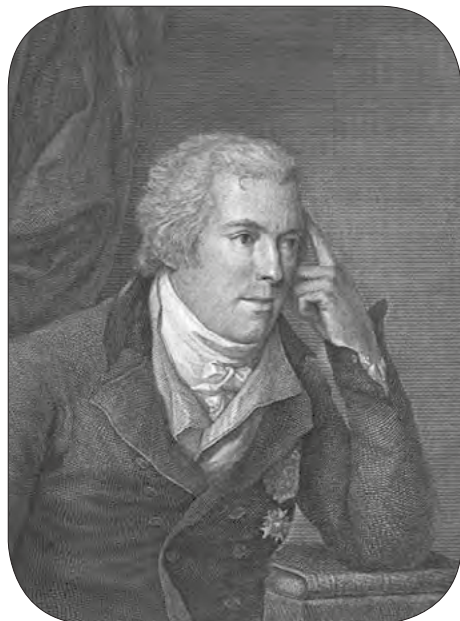




e Lessing, na Alemanha – a linguagem utilizada denota tipicamente que os contendores têm em vista soluções de compromisso. Rivalizando, em última análise, pelo título de mais lídimos representantes dos valores éticos e estéticos legados pela Antiguidade, discutindo a pertinência da absolutização desses valores ou de, pelo contrário, deles se apropriarem com flexibilidade, os partidários de Antigos e Modernos empenham-se na disputa do mesmo jogo, aspirando a nele triunfar sem lhe tentarem mudar as regras.

A querela, claro está, é transversal à cultura do classicismo em vários países e disciplinas artísticas. Entre nós, tem um reflexo frouxo. Não deixa de se repercutir na polémica entre D. Francisco de Portugal e Castro, 2.º marquês de Valença, e Alexandre de Gusmão, nos anos 30-40 do séc. XVIII – defensor, aquele, do teatro espanhol, advogado, este, do teatro francês –, mas o seu aspeto mais vincado reside nas ambivalências em torno do problema da originalidade e do critério da vernaculidade detetáveis em autores como Correia Garção e Cândido Lusitano.

Perante a Arcádia Lusitana, de que é um dos mais distintos membros, Pedro António Correia Garção profere, em 1757, a sua “Dissertação terceira sobre ser o principal proveito para formar hum bom poeta, procurar, e seguir sómente a imitação dos melhores authores da Antiguidade”, onde, entre muitas declarações enfáticas, adverte: “O Poeta, que não seguir aos Antigos, perderá de todo o norte, e não poderá já mais alcançar aquela força, energia, e majestade, com que nos retratam o formoso, e angélico semblante da Natureza” (GARÇÃO, 1778, 331). Outro membro daquela academia, Francisco José Freire, mais conhecido pelo criptónimo de Cândido Lusitano, no “Discurso preliminar do traductor” à *Arte Poética* de Horácio, por ele vertida em 1758, declara



Pedro António Correia Garção (1724-1772).

que o latino “tanto é exato, e copioso em suas regras, revestidas de ar poético, que ainda hoje da observância delas depende inteiramente a bondade, e merecimento de qualquer Poema” (HORÁCIO, 1758, XIII). A questão que se levanta, pois, em face de tão perentórias asserções é a da contemplação da indesmentível diversidade e da variabilidade histórico-cultural das experiências, dos gostos, das inclinações, das mundividências e até dos próprios idiomas. Trata-se, no fundo, da desafiadora problemática dos universais, na esfera da cultura e bem assim no plano antropológico. Tanto Garção como Freire se mostram cientes de uma espécie de aporia. O primeiro é capaz de decretar: “Muito pode o espírito humano! Mas nunca terá força para subir tão alto, senão for pela estrada que trilharam os Antigos Poetas, e Oradores” (GARÇÃO, 1778, 329). Porém, vê-se na necessidade de admitir que, por via de uma fecunda “imitação dos Antigos, [...] o Poe-

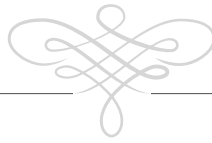


ta [...] pode largar as velas à sua fantasia, e voar até descobrir novos Mundos. Feliz aquele, que não só imita, mas excede ao seu Original” (*Id., Ibid.*, 333). Por seu turno, Cândido Lusitano também tempera aquele absolutismo crítico aquando da reescrita de um clássico de segunda ordem, pois que não dimana da Antiguidade, sendo embora suposta personificação da mesma norma. Inflete na tradução de Racine, cuja *Athalie* traslada em 1762, quanto conveniente para uma profícua e demonstrada vernaculidade, que aliás arguiu numa “Dissertação do traductor” e em copiosas notas, ele que é denodado teórico da língua portuguesa e muito porfia contra a sua estrangeirização. O purismo linguístico é revelador de um contexto em que todos recusam uma putativa categorização como antitradicionalistas, vindicando, ao invés, a sua fidelidade a patrimónios herdados.

A peleja entre filintistas e elmanistas, a jusante no mesmo século e espraiando-se como uma bifurcação do gosto por poetas de gerações subsequentes, trava-se ainda pelo confronto entre os preceitos de um rigorismo formal e de uma linha mais transigente em matéria de inovação estilística. Com um Almeida Garrett e um António Feliciano de Castilho, já na centúria seguinte, o próprio romantismo não dá mostras de pretender votar ao esquecimento a tradição dos clássicos, incluindo os debates críticos que permitem mantê-la operacional na *praxis* literária.

Diverso é o sentido da polémica entre Alexandre Herculano e António Pedro Lopes de Mendonça em 1853, e não apenas, nem sobretudo, por se reportar a uma vertente diversa da vida social. O timbre do debate é agora distintamente outro, por não hesitar Lopes de Mendonça em declarar a sua crença indefetível no progresso e por reivindicar as vantagens de um corte decidido com o passa-

do (os artigos da disputa foram coligidos por Maria Filomena Mónica em *A Europa e Nós*). Vive-se sob o consulado do Mar. Saldanha e ainda no rescaldo da Grande Exposição de Londres de 1851, que patenteou, no Palácio de Cristal, as mais recentes maravilhas da técnica. O ministro das Obras Públicas, Fontes Pereira de Melo, quer renovar profundamente as vias de ligação terrestre à Europa pela construção de linhas de caminho de ferro (o primeiro troço seria inaugurado em 1856). Escrevendo no diário *O Portuguez*, Herculano interroga o rumo de um progresso que teme ponha em risco a independência de Portugal, ameaçado de absorção por Espanha. A seu ver, o caminho de ferro “é o coveiro que abre a sepultura das nações” mais pequenas (MÓNICA, 1996, 27). Replicando em *A Revolução de Setembro*, Lopes de Mendonça aplaude sem reservas aquela que entende ser a estrada para desenvolver social e economicamente o país e para o civilizar, quer porque se torne assim mais próspera e culta a população, quer porque com a via férrea chegará a “carta de alforria” que fará de cada homem, convertido ao bem-estar, “um apóstolo dos princípios liberais” (*Id., Ibid.*, 29). Mendonça reclama para o seu lado “a abnegação, o patriotismo” (*Id., Ibid.*, 43). Declara-se contra “a miséria” e “o estacionamento” (*Id., Ibid.*, 60). Clama de passo contra “os governos reacionários da Europa” (*Id., Ibid.*, 31) e diz que se sente “o horror invencível às transformações económicas” (*Id., Ibid.*, 30). Com ironia, chama “ordeiros” e “idealistas” aos adversários, acusando-os de permanecerem alheados dos problemas da época, quando não de serem hipócritas (*Id., Ibid.*, 41-44, 63-64, 66-68). No calor da refrega jornalística, não desdenha exagerar e deformar a posição conservadora, dirigindo-se aos antagonistas com total desassombro: “Que conclusões quereis



tirar daí? Que devemos comprar a nossa nacionalidade, à custa da nossa civilização? Que devemos ser miseráveis para ser livres? Que para conservarmos uma tradição, devemos permanecer isolados, bisonhos, selvagens, estranhos a todos os progressos, excomungados de todas as ideias que transformam as sociedades modernas?” (*Id., Ibid.*, 32). Trata-se de uma interpelação falaciosa e caricatural. Decerto não é em Herculano que se acha a apologia de uma nação “selvagem”. Herculano tem, aliás, o caminho de ferro por útil e inevitável. O que o preocupa é a inexistência de medidas que acautelem a defesa da individualidade nacional, ameaçada de fundir-se com a de Espanha em resultado do reforço dos interesses comuns. A seu tempo, no decurso da contenda, Herculano vem a especificar uma medida de salvaguarda: a descentralização administrativa, com a restauração do municipalismo, porquanto crê nos patriotismos locais como fundamento do patriotismo nacional. O historiador faz, deste modo, uma profissão de fé política que remete palpavelmente para o passado, declarando-se, em simultâneo, municipalista e não democrata.

É interessante ressaltar ainda dois aspectos desta controvérsia que relevam de um modo mais geral para o nosso tema. Em primeiro lugar, é brandida de parte a parte a palavra “revolução”, com o sentido que se nos tornou mais familiar, de processo transformador ou de “uma ideia que anula, que mata a ideia anterior” (*Id., Ibid.*, 109). Este dado dá testemunho de que se encontra consumada a deslocação semântica que acima referimos. Em segundo lugar, importa não elidir o carácter multifacetado da intervenção intelectual e cívica de Herculano, que em outras ocasiões – notoriamente na questão do Milagre de Ourique, hipostasiada no opúsculo *Eu e o Clero*, de

1850, e no debate com o P.<sup>o</sup> Francisco Recreio – aparece como confutador de ideias arraigadas, como um desmistificador. Em Herculano, o rosto do tradicionalista e o do antitradicionalista são um e o mesmo: são as circunstâncias que os fazem, que os posicionam. E podemos dizê-lo também de outra maneira: o conceito de tradição não designa um todo homogêneo; (co)existem tradições, no plural – a do municipalismo, a da aparição de Cristo a D. Afonso Henriques –, e, portanto, (co)existem tradicionalismos e antitradicionalismos, seja a marcar a fisionomia individual de um dado interveniente, seja nos acentos informadores de uma época.

O democrata Lopes de Mendonça abraça jubilosamente o epíteto lançado pelo interlocutor e empolga-se na visão de uma nova era: “São medidas de guerra estas. Guerra contra a barbaridade, contra a miséria, contra a ignávia, contra a preguiça. [...] Estamos agora também empenhados numa grande conquista: a conquista da civilização” (*Id., Ibid.*, 45). O tom exaltado é uma marca dos artigos de Mendonça. É também uma marca do mais extravagante movimento de repúdio da tradição, o futurismo de inícios do séc. xx. Pelo *Portugal Futurista*, de que saiu número único, em 1917, dirigido por Carlos Filipe Porfírio, desfilam as mais retumbantes proclamações contra todos os tipos de nostalgias e venerações. Numa colagem feita por Betencourt-Rebello, que reúne fragmentos de textos de Marinetti e de outros futuristas italianos, pode ler-se: “O homem como um divino génio do mal emancipa-se da tutela vergonhosa do **Passado** e da **Tradição**” (BETENCOURT-REBELO, 1917, 6). O enunciado atinge uma dimensão ontológica quando visiona a possibilidade de quebrar “a hostilidade aparentemente irreductível que separa a nossa carne humana do metal dos motores. Depois do

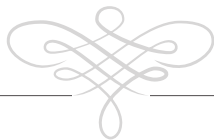


reino animal, eis o reino mecânico que começa! Pelo conhecimento e amizade da matéria, de que os sábios apenas podem conhecer as noções físico-químicas, preparamos a criação do *homem mecânico nas partes substituíveis*. Libertar-nos-emos assim da ideia da morte, e portanto da própria morte” (*Id., Ibid.*, 8). A ideia da libertação da morte reflete em clave algo alucinada a ânsia de alijar o peso do passado. Como declara Almada Negreiros no “Ultimatum futurista ás gerações portuguesas do seculo xx”, publicado na mesma revista: “Hoje é a geração portuguesa do século xx quem dispõe de toda a força criadora e construtiva para o nascimento de uma *nova pátria inteiramente portuguesa e inteiramente atual* prescindindo em absoluto de todas as épocas precedentes” (NEGREIROS, 1917, 36). Do mesmo passo, incita a “destruir este nosso atavismo alcoólico e sebastianista de beira-mar” (*Id., Ibid.*, 37).

Almada leu o seu manifesto numa conferência que teve lugar a 14 de abril de 1917 no Teatro da República, posterior Teatro Municipal São Luiz. A sublinhar o cariz provocatório da *performance*, envergou para a ocasião um fato de piloto-aviador, com calculada incongruência, e contou com a colaboração de Santa-Rita Pintor, que, a partir de uma frisa, fazia como que de maestro, arbitrando as intervenções do público. O evento, dividido entre o palco e a plateia, é característico do derrubar de fronteiras praticado pelos moços futuristas. Explorando com singular diligência as potencialidades da tipografia, também da página fazem eles um espaço de *performance*. Ao mesmo tempo, os pronunciamentos assumem tonalidades exclamativas que se diria vinculá-los mais a formas de oratória do que a formas de escrita. O tom panfletário revela-se intrínseco ao processo criativo. O estilo febricitante, a sintaxe vertiginosa

e o experimentalismo gráfico veiculam uma iconoclastia que declara nulos ou ultrapassados todos os conseqüimentos pretéritos da cultura. Sendo, antes de mais, uma corrente artística, o futurismo assume feição abertamente política e moral ao pronunciar-se com inusitado arrojo e veemência sobre a guerra, excitadamente aclamada, e contra uma sociedade que vê conformada ao marasmo. É, em toda a linha, uma corrente da rutura e do abalo, do choque e do escândalo.

São iniludíveis as ressonâncias patrióticas do termo “ultimatum”, chamado por Almada e Álvaro de Campos para os seus manifestos (o deste último também inserido no *Portugal Futurista*), palavra que no contexto português reenvia para o episódio da chantagem britânica de 1890. O futurismo inscreve-se num campo de interações discursivas no qual, em rigorosa contemporaneidade, se confronta uma diversidade de nomenclaturas programáticas que ora apontam para o passado, ora remetem para o futuro: a renascença portuguesa, o saudosismo, o Integralismo Lusitano, a Cruzada Nun’Álvares Pereira, o modernismo – e que, de forma mais ou menos militante, acolhem ou correspondem a projetos de ressurgimento nacional, nalguns casos nimbados de exaltação mística. Verifica-se, aliás, um paradoxo político na índole reacionária do futurismo. Almada é muito claro na condenação do regime republicano e deixa-se arregimentar sem dificuldade pelo Estado Novo, que, mormente ao abrigo da política do espírito, lhe encomenda numerosos trabalhos, entre grandes frescos, vitrais, cartazes e o desenho de selos de correio. A Pessoa, descontadas as oscilações e ambigüidades em que é fértil, pouco repugnam os ditadores, a começar pelos que mais de imediato lhe relevam, Pimenta de Castro e o Presidente-Rei Sidónio Pais. Pouco há nessas



cumplicidades que surpreenda, se atentarmos no percurso político dos futuristas de outros países, que compactuaram, e por vezes arrebatadamente, com os totalitarismos emergentes e/ou instalados, fornecendo a Itália e a União Soviética os exemplos mais notórios. De resto, as ambivalências são óbvias, em especial no terreno do nazi-fascismo. Esses regimes, que se querem energicamente progressistas, desenvolvem um imaginário e adotam simbologias nos quais reverbera uma memória histórica mais ou menos falsificada: os *fasci*, a suástica, a saudação de braço estendido, Siegfried e os Nibelungos, o mito da raça ariana. Numa verdadeira duplicidade de Jano, a ditadura de Mussolini organiza uma Mostra Augustea della Romanità, por ocasião do bimilenário de Augusto César, em 1937, capitalizando a favor do império a haver a evocação do império da Antiguidade.

Há, nos gestos e nas políticas, paralelos com o paradoxo de um Estado que entre nós se diz Novo e que é constitutivamente retrógrado e nostálgico, preconizando oficialmente não a rejeição, mas a revisão da história. Encarado deste ponto de vista, o percurso de um António Ferro consistiu menos na passagem da condição de modernista à condição de apologeta do salazarismo do que na manifestação de faces contrastantes cuja coexistência é congruente com a fatura paradoxal de posicionamentos ideológicos coetâneos em outros países.

Em 1915, Ferro surge em lugar de evidência precoce no mundo das letras como editor de *Orpheu*, onde sai a “Ode marítima” de Pessoa-Campos, poema em que se descortinam traços futuristas. Ferro pouco ou nada terá contribuído para a revista, mas vê-se cooptado para o estatuto nominal de editor por ser, enquanto menor, legalmente inimputável. De qualquer modo, quando, seis anos mais tarde,

publica o manifesto *Nós*, faz jus àquela condição, ainda que por essa altura os correligionários do futurismo tenham já morrido (Santa-Rita e Amadeu de Sousa Cardoso em 1918) ou se dediquem a experimentar trajetórias divergentes (Pessoa e Almada). Encenando na página um tenso diálogo entre Eu e a Multidão, o autor de *Nós* profere afirmações como: “O passado é mentira, o passado não existe, é uma calúnia...” e “Um comboio que passa é um século que avança. Os comboios andam mais depressa do que os homens. Sejamos comboios, portanto!” (FERRO, 1987, 149). Saído das fileiras do modernismo, Ferro entusiasma-se com reais ou putativos ditadores (Filomeno da Câmara, Gabriele d’Annunzio) e, fazendo nome como jornalista, tem a oportunidade de entrevistar alguns dos homens fortes da política europeia. Publicadas inicialmente em jornais como o *Diário de Notícias*, muitas dessas entrevistas vêm a ser coligidas sob a forma de livros: *Viajem á volta das Ditaduras*, de 1927, onde se plasma um especial fascínio por Mussolini e onde figuram vultos como Primo de Rivera, Kemal Atatürk e Pio XI; *Praça da Concórdia*, de 1929, onde são entrevistados Foch e Pétain; e as conversas com Salazar, saídas em 1933 com o título *Salazar – o Homem e a Sua Obra*. Sendo-lhe nesse ano confiada a direção do Secretariado da Propaganda Nacional (SPN) (a partir de 1944, Secretariado Nacional da Informação, Cultura Popular e Turismo (SNI), que superintendia aos serviços de censura), cargo que abandona apenas em 1949, Ferro giza uma longa campanha pelo bom gosto e pela moral. Sob a sua chefia, o SPN/SNI assume uma função agregadora dos artistas de vanguarda, visando neutralizar-lhes o potencial subversivo e pondo a sua criatividade ao serviço de uma certa ideia de pátria, de conformidade e bons costumes. Através



do patrocínio de exposições, publicações e prémios, o organismo recria – e com frequência cria – usos e tradições para os quais reclama pergaminhos de autenticidade etnográfica. A política do espírito desdobra-se em iniciativas como o concurso para apurar a aldeia mais portuguesa de Portugal (1938-1939) e a inauguração do Museu de Arte Popular (1948), que a invenção das marchas populares de Lisboa, em 1932, antecipou, a par de uma multiplicidade de filmes, entre eles o jovial *Aldeia da Roupa Branca* de Chianca de Garcia, financiado pelo SPN e estreado em 1938. Ferro torna-se assim ideólogo e impulsionador de iniciativas culturais não apenas patrióticas mas (pseudo)revivalistas e regionalistas, engendrando ou dinamizando ideias que se revelam em plena sintonia com outras realizações da época, como é o caso do Portugal dos Pequenitos de Bissaia Barreto, figura cimeira da União Nacional, aberto ao público em 1940.

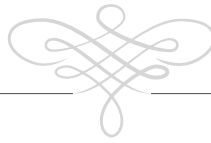
É curioso que a este conservadorismo ruralista, e talvez se possa mesmo dizer integralista, do Estado Novo tenha sobrevivido, após a Revolução de 1974, como que o direito do povo – do povo real, que é o que está subentendido – de tomar de assalto a televisão, preenchendo programa atrás de programa com os seus ranchos folclóricos, o seu artesanato e as suas romarias. Pelos mesmos anos tardios de 70 e inícios de 80 do séc. xx, uma série de monografias da editora Terra Livre apresentava-se com cariz corretivo, levando a cabo um reconhecimento das regiões de Portugal, obviamente tido por necessário. A história dessas brochuras e o balanço do seu significado contra o pano de fundo da ação do SPN/SNI encontram-se ainda por fazer, mas elas serão decerto sintomáticas da tibieza de sentimentos antitradicionalistas que viriam a tratar de promover o fado e o cante alenteja-

no ao estatuto de Património Cultural Imaterial da Humanidade, reconhecido pela UNESCO, respetivamente, em 2011 e 2014.

**Bibliog.:** BARATA, José Oliveira, “A dramaturgia portuguesa seiscentista e setecentista: uma encruzilhada de influências”, in CASTRO, Francisco Lyon de (dir.), *História da Literatura Portuguesa*, vol. III, Lisboa, Alfa, 2002, pp. 197-261; BETENCOURT-REBELO, “O futurismo”, *Portugal Futurista*, n.º 1, 1917, pp. 6-9; CABRAL, Manuel Villaverde, “A estética do nacionalismo: modernismo literário e autoritarismo político em Portugal no início do século xx”, in TEIXEIRA, Nuno Severiano, e PINTO, António Costa (coords.), *A Primeira República Portuguesa entre o Liberalismo e o Autoritarismo*, Lisboa, Colibri/Instituto de História Contemporânea da Universidade Nova de Lisboa, 2000, pp. 181-211; FERRO, António, *Intervenção Modernista. Teoria do Gosto*, s.l., Verbo, 1987; GARÇÃO, Correia, *Obras Poéticas de Pedro Antonio Correa Garção*, Lisboa, Na Regia Officina Typografica, 1778; HORÁCIO, *Arte Poética de Q. Horacio Flacco, Traduzida, e Illustrada em Portuguez por Candido Lusitano*, Lisboa, Na Officina Patriarcal de Francisco Luiz Ameno, 1758; MÓNICA, Maria Filomena (org.), *A Europa e Nós: Uma polémica de 1853 (A. Herculano contra A. P. Lopes de Mendonça)*. *Antologia*, Lisboa, Instituto de Ciências Sociais/Quetzal, 1996; NEGREIROS, José de Almada, “Ultimatum futurista ás gerações portuguesas do seculo xx”, *Portugal Futurista*, n.º 1, 1917, pp. 36-38; RAIMUNDO, Orlando, *António Ferro: O Inventor do Salazarismo. Mitos e Falsificações do Homem da Propaganda da Ditadura*, Alfragide, Dom Quixote, 2015.

JORGE BASTOS DA SILVA





## Antitridentismo

O século das Luzes, com a sua estratégia de querer afirmar uma idade luminosa, progressiva, afirmou uma consciência de tempo novo por oposição a um tempo velho, obscuro e ultrapassado, que se desconsidera, vitupera e desvaloriza. Impõem-se, desde então, no discurso cultural, os valores e toda uma terminologia ligados à ideia de progresso que dualisticamente define o seu negativo, o universo da degeneração, da decadência, da idade de ferro, cujos resquícios se tomam como objeto de depuração. A cultura iluminista é a criadora do mito do progresso em Portugal e lança, ao mesmo tempo, as bases para afirmar uma ideia mitificada do tempo e dos autores da decadência portuguesa que os grandes produtores da cultura laica do séc. XIX vão, depois, enfatizar.

A utopia do progresso e as metas e modelos estabelecidos para atingi-la implicam concomitantemente a identificação dos tempos, dos modos e dos agentes principais que impediram Portugal de nivelar-se pelos patamares de transformação que se queria atingir. A ideologia do progresso e o seu reverso necessário, a ideologia da decadência, estabeleceram uma geografia e uma temporalidade adequadas à leitura da história, cujo ritmo é marcado por ambos os andamentos binomiais de avanços e recuos, de ascensão e queda.

A geografia da decadência portuguesa, estabelecida pela ideologia iluminista do progresso, estabelece de forma variável o tempo e os atores dessa decadência, consoante os discursos e os seus referen-

tes ideológicos. O séc. XIX laico, embora tenha enfatizado até à exaustão o papel decadentista atribuído centralmente aos padres da Companhia de Jesus e à sua ação, designada pelo conceito de jesuitismo, diversificou, através de alguns autores de referência, os atores da decadência portuguesa (sendo certo, todavia, que por detrás de todos estes estaria o jesuitismo a inspirar a sua ação negativa, demolidora do vigor progressivo de Portugal); é o caso do Concílio de Trento. Neste verbete destacaremos, para efeito de análise, as leituras decadentistas do impacto deste Concílio em Portugal, a fim de determinar a argumentação utilizada na justificação do Concílio de Trento como afirmação de uma Igreja ultramontana, suportada pela Companhia de Jesus e pela infalibilidade pontifícia – uma Igreja estrangeira, portanto, que intenta dirimir as liberdades tradicionais da Igreja nacional e imiscuir-se nos assuntos temporais.

Há gestos, há factos, há acontecimentos e, no caso que vamos tratar, há reuniões que influenciaram a história. O percurso da Igreja tem sido marcado pela realização de concílios, que estabelecem novas fases na sua história, na sua teologia, na sua forma de olhar o mundo, com impacto na cultura dos povos. Os chamados concílios ecuménicos, assembleias que apelam à reunião de todos os bispos da Igreja à volta do papa, para tomar decisões importantes do ponto de vista do governo e da doutrina católica, têm desde a história antiga definido quer o património doutrinal da Igreja que se torna a referência do seu magistério, quer a forma de se relacionar com o mundo, com os Estados, com a sociedade e com as outras religiões. Por isso, os concílios costumam ter um impacto que transvasa a própria Igreja; foi o caso de dois concílios que marcaram a história ocidental: o mais recente, o Concílio Vaticano II (1962-1965),

muito aplaudido pela cultura contemporânea pela marca de abertura e diálogo que deixou; e o Concílio de Trento, realizado no séc. XVI, que ficou famoso por ter impulsionado a chamada Contrarreforma católica, por reação à chamada Reforma protestante.

O protestantismo nascente a partir do gesto de Lutero, que enunciou por escrito e pregou, a 31 de outubro do ano de 1517, na porta da catedral de Wittenberg, as 95 teses críticas à situação da Igreja naquele tempo, agudizou o sentimento de necessidade de reforma da Igreja Católica, reclamada por muitos homens e mulheres de fé profunda desde há várias décadas, no contexto de afrouxamento da exigência de vida cristã nas sociedades do tempo do Renascimento. Foi nesta conjuntura que se convocou o XIX Concílio Ecuménico da Igreja, realizado, depois de várias tentativas falhadas para reunir a assembleia eclesial, na cidade de Trento – com uma parte das sessões feitas em Bolonha (em 1547 e 1548) – entre os anos de 1545 e 1563.

O Concílio, encerrado a 4 de dezembro de 1563, com decretos confirmados pelo Papa Pio IV a 26 de janeiro de 1564, despertou a Igreja para a necessidade de se mobilizar para os novos desafios da evangelização universal suscitados pelas viagens marítimas promovidas pelos reinos da península Ibérica. Portugal foi, com efeito, dos primeiros reinos a sancionar os decretos do Concílio e a promover sínodos provinciais e diocesanos para adequar as normas reformistas conciliares, no que se veio a destacar Fr. Bartolomeu dos Mártires, arcebispo de Braga e modelo de bispo tridentino apostado na regeneração da sua diocese.

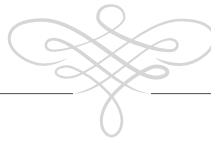
Os chamados Descobrimentos (de novos espaços, novos povos, novas culturas) tinham oferecido à Igreja um campo de anúncio da mensagem de Cristo nunca



Fr. Bartolomeu dos Mártires (1514-1590).

visto, pois permitiria levar o evangelho a todos os cantos da Terra, cumprindo plenamente o mandato de Cristo deixado aos apóstolos antes da sua ascensão ao Céu: “Ide por todo o mundo e anunciai a boa nova” (Mc 16, 15). Noutra frente, a Igreja precisava urgentemente de responder ao desafio do protestantismo e à necessidade de renovação, de regresso às fontes da fé e de fomento de uma vida mais profunda, mais coerente, mais consentânea com os ditames do evangelho.

O Concílio reviu e reafirmou doutrinas fundamentais para a Igreja; promoveu uma formação mais sólida do clero através de seminários diocesanos e de currículos mais exigentes e profundos; reviu, reforçou e refundou a missão dos bispos na Igreja à frente das igrejas locais, as dioceses; estabeleceu orientações para combater a função episcopal como lugar de promoção e prestígio social, como cargo mais honorífico e menos vocacional, impondo a obrigatoriedade da fixação de residência dos bispos nas suas dioceses, da prática de visitas pastorais às paróquias, do acompanhamento da ação dos padres, do cuidado com a formação do clero. De facto, entendeu-se que uma das causas da decadência da Igreja passava pelo



desvirtuamento da nobre missão episcopal, que deveria ser configurada à imagem de Cristo pastor, que cuida do seu rebanho. Trento foi também um Concílio de união interna da Igreja frente à consumação da fratura no seio do cristianismo, fragmentado pelas correntes protestantes; o reforço da Igreja deu-se pela afirmação do sacerdócio e, com ele, pelo fortalecimento da hierarquia da Igreja, ao mesmo tempo que mobilizou o catolicismo para uma dinâmica de renovação interna e de reação ao avanço do movimento protestante.

Todavia, além do estudo da influência efetiva das decisões tomadas nestas assembleias conciliares com implicações fortes nos países de tradição católica, não são de somenos importância as leituras feitas em diferentes contextos e por diferentes correntes acerca dos efeitos da sua recepção. Com efeito, se dentro do catolicismo institucional a leitura do impacto renovador do Concílio foi positiva, quer pela sua doutrina quer pela sua eficácia depois de várias tentativas reformistas logradas, a imagem que dele ficou impressa na cultura portuguesa laica não foi sempre a melhor, nomeadamente a partir do século de Oitocentos, em linha com as leituras antitridentinas que começavam a vingar na Europa, por sua vez associadas a uma já consolidada tradição antijesuítica.

Especialmente a partir do séc. XIX, as interpretações decadentistas de autores emblemáticos do sector laico e anticatólico atribuem de forma simplista à influência do catolicismo de Trento a decadência dos povos ibéricos, em contraste com o progresso dos povos protestantes do Centro e do Norte da Europa. Esta tese, que aparece quase sempre, como já se referiu, acompanhada da responsabilização dos Jesuítas e do neocatolicismo ultramontano pelo atraso português, deve ser olhada na sua inscrição ideológica da corrente que procurava encontrar causas

únicas para explicar movimentos de decadência e progresso dos povos.

Neste empenho em fazer o diagnóstico da decadência, destacou-se a famosa geração de 70, denominação geracional por que ficou célebre um brilhante grupo de intelectuais e que conheceu o seu momento simbólico de fundação e primeira grande afirmação na realização, em 1871, das Conferências do Casino, que geraram uma longa polémica com significativo impacto político-cultural. Estas conferências instituíram um momento importante de produção de ideologia antijesuítica, muito prestigiada no universo da cultura progressista liberal, ideologia que encontramos patente na documentação produzida pelos seus mentores e intervenientes.

No âmbito do grupo interventor e promotor, sobressaiu a figura de Antero de Quental (1842-1891), que se tornou uma espécie de mestre inspirador deste movimento cultural, o guru intelectual do grupo. No dia 27 de maio de 1871, Antero de Quental pronunciou a sua conferência intitulada “Causas da decadência dos povos peninsulares nos últimos três séculos”. Neste texto, que se tornou emblemático e o mais conhecido no quadro desta iniciativa político-cultural, Antero escalpelizou três principais causas da nossa “incontestável” decadência: o absolutismo, as conquistas, e a decadência moral, esta última eleita como a “causa culminante” e derivada da “transformação do Catolicismo pelo Concílio de Trento”. Além do intento de perscrutar as causas conducentes a um estado de “abatimento e insignificância”, pretendia Antero indicar o caminho da regeneração, indo assim ao encontro das ideias apresentadas no programa das Conferências Democráticas (QUENTAL, 1982, 269-270).

Na conceção anterioriana do catolicismo tridentino, pela qual a Igreja se teria distanciado da dita autenticidade do catoli-



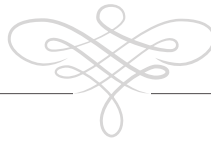
cismo medievo, bebendo aqui da visão de Alexandre Herculano, que fazia da Idade Média a era dourada da nacionalidade, os Jesuítas tinham tido parte fundamental na sua ideação. Este catolicismo da Contrarreforma, caracterizado como estando marcado por uma sede de poder ilimitado de natureza teocrática, é definido como um “ultramontanismo invasor”, que trepou por cima de todas as legitimidades nacionais e desencadeou o “protesto das Igrejas da Península” (*Id., Ibid., 272-276*). Esta Igreja peninsular é descrita à luz do carácter atribuído à raça hispânica, que lhe confere um especial espírito de autonomia em relação ao poder centralista da cúria papal; na Igreja ibérica, ver-se-ia um cristianismo genuíno, contraposto ao cristianismo imposto pela normatividade dogmática e disciplinar de Trento, congeminada pelos Jesuítas e ordenada de acordo com o seu tirânico sistema de obediência, monolítico e centralista.

Deste modo, ao sistema jesuítico que caucionou Trento é atribuída a degeneração histórica para que os povos peninsulares foram arrastados, acrescentando-se-lhe, para efeitos de ampliação exemplificativa a nível internacional, a responsabilidade pelo desencadear e prolongar da sangrenta Guerra dos Trinta Anos, o desmembramento do território da nação polaca e as ameaças que pairavam sobre a recente união da nação italiana. Antero desenvolve uma considerável operação analítica no sentido de exautorar aquilo que qualifica como sendo a “funesta moral jesuítica” e o seu inerente ideal de educação, que está sempre na base do enfraquecimento do vigor criativo e transformador dos povos que os Jesuítas fazem suas vítimas. O resultado desta ação educativa apresenta como produto modelar mais acabado os ameríndios civilizados nas célebres reduções do Paraguai: “É um povo de crianças mudas,

obedientes e imbecis; foi a isto que levaram as famosas Missões do Paraguai; o Paraguai foi o *reino dos céus* da Companhia de Jesus, perfeita ordem, perfeita devoção; uma só coisa faltava, a alma, *id est*, a dignidade e a vontade, o que distingue o homem da animalidade” (*Id., Ibid., 280*). Subjacente a esta visão está a matriz mítica dos Jesuítas estabelecida por Pombal, que atribuiu a estes padres o colossal plano de formar um reino independente na América do Sul, à custa do cerceamento das possessões portuguesas e espanholas daquele continente.

Na ótica anterior, o catolicismo pós-tridentino, moldado pelos Jesuítas, é caracterizado pela sua natureza ultramontana, logo, cerceadora das liberdades nacionais. De facto, ao tornar as ordens religiosas independentes dos bispos e mais dependentes de Roma (por sua vez dominada pelos Jesuítas), ao “impor aos povos a polícia romana”, ao “apagar os últimos vestígios das Igrejas nacionais”, ao determinar a superioridade do papa sobre os concílios, o concílio tridentino tornava o catolicismo uma instituição ultramontana, estrangeira: “o concílio deixava de ser universal: era simplesmente italiano; nem italiano, romano apenas” (*Id., Ibid., 274-276*).

Por outro lado, este escritor, hiperbolizando ao extremo o papel dos Jesuítas na restauração católica, responsabiliza esse novo catolicismo, a sua doutrina e educação pela decadência política e social dos Estados ibéricos, tecendo essa visão também à luz do mito de complô. A sua posição antijesuítica insere-se no quadro do anticlericalismo liberal que pugnava pela não interferência do clero, conservador e ultramontano, na esfera política e noutras esferas que não eram específicas da sua missão religiosa, remetendo a sua ação para o cubículo restrito das sacristias.



A intervenção de Antero nas Conferências do Casino acabou por ter um impacto modelar de longo alcance temporal. A sua teorização da causalidade da decadência portuguesa, feita por um simpatizante de uma república social ideal que perfilhava uma visão evolutiva da história de inspiração hegeliana, acabou por se tornar um lugar paradigmático de referência para a sedimentação das diversas teses decadentistas que se vinham desenvolvendo e divulgando na época. Com efeito, este antijesuíta opera uma espécie de “síntese a partir da qual se devem compreender alguns aspetos da consciência histórica do republicanismo: o anticlericalismo, o antiabsolutismo e a valorização do povo na história” (MATOS, 1995, 449).

Esta conferência de Antero de Quental começou por gerar uma forte celeuma – que acabaria por conduzir à supressão governamental das Conferências do Casino –, em que se destacaram os ataques intensos dos jornais legitimistas e católicos, como *A Nação* e o *Bem Público*. A interrupção abrupta desta iniciativa acabaria por granjear para os organizadores apoios de peso, como o de Alexandre Herculano (1810-1877), que tornariam estas conferências, pelo seu projeto de transformação de mentalidade, um acontecimento cultural da maior relevância na história da cultura portuguesa.

Foi no opúsculo “A supressão das Conferências do Casino”, redigido em 1871, que o historiador, aproveitando a temática, encetou uma crítica implacável à infalibilidade pontifícia, ao ultramontanismo, ao absolutismo e, como causas primárias destes, ao jesuitismo e ao “pensamento da assembleia celebrada em Trento há trezentos anos”, desenvolvendo assim a sua invetiva: “Roma homologou, substituindo-o à constituição da Igreja, o instituto da Companhia, porque assim são mais precisos e pontuais os movimentos

estratégicos do exército ultramontano sob o comando do geral dos jesuítas, e o pensamento da assembleia celebrada em Trento há trezentos anos tende sempre, com mais ou menos fortuna, à sua completa realização. O absolutismo na Igreja é como o pródromo do absolutismo na sociedade civil, santificado pelo *Syllabus* com os anátemas à liberdade. Depois fundindo-se ambos numa última evolução, a sua síntese definitiva seria o poder ilimitado e omnímodo do papa, do pontífice-deus, sobre a existência interior e exterior, espiritual e temporal dos povos; seria a monarquia universal, o despotismo teocrático sonhado pela ambição de Gregório VII” (HERCULANO, 1982, I, 62).

Anos antes, entre 1865 e 1866, Herculano preparara uma série de cartas e de estudos sobre o casamento civil, no âmbito da elaboração do Código Civil pelo visconde de Seabra, de cuja comissão revisora foi membro. A questão do casamento civil foi uma das maiores polémicas do seu tempo (depois da célebre Questão Coimbrã, ou do Bom Senso e Bom Gosto) e foi a última polémica em que Herculano participou antes de se retirar definitivamente para Vale de Lobos. A sua importância prende-se com a badalada questão do âmbito dos poderes temporal e espiritual, que se queriam separados, e, sobretudo, com a problemática em torno da liberdade religiosa e de consciência. É neste contexto que Herculano condena o facto de as doutrinas e as disciplinas do Concílio de Trento prevalecerem, ainda, “como princípios ou axiomas fundamentais da constituição civil da sociedade temporal”, fazendo das “nações constituídas congregações eclesiásticas” (*Id.*, 1987, 71). Já nos *Estudos sobre o Casamento Civil* (1866), o mesmo autor, a respeito do casamento civil nas leis e nos costumes de Portugal depois do Concílio de Trento, associa o carácter

obsuro e ilógico da redação dos cânones e decretos matrimoniais promulgados no sínodo tridentino ao ultramontanismo e ao jesuitismo (representado pelo padre geral Laínez), uma vez que a irrevogabilidade, em Portugal, da disciplina estabelecida em Trento (por influência jesuítica, segundo Herculano) fez ruir as leis e os costumes do país que vigoravam anteriormente. No mesmo opúsculo, chama também a atenção para o facto (mais tarde também sublinhado por Antero) de o Concílio de Trento ter submetido o episcopado ao poder pontifício, ter acorrentado “o presbiterado aos pés do episcopado” e ter reconhecido e consagrado “o absolutismo do mundo católico”, o “absolutismo papal” (*Id.*, 1987, 159).

Esta crítica contundente de Herculano recobra a corrente eclesiológica conciliária reforçada no tempo de Pombal pelo P.<sup>o</sup> António Pereira de Figueiredo, em que se defendia a valorização da colegialidade do poder episcopal, onde o papa seria apenas o garante da unidade da Igreja, sem a supremacia que Trento veio consolidar sobre os outros bispos sucessores dos apóstolos. O axioma doutrinal de que todos os bispos detinham a mesma autoridade, delegada por sucessão apostólica, legitimaria um exercício do poder episcopal como se cada bispo fosse um papa à frente da sua diocese. Esta corrente afirmou-se com a difusão do galicanismo francês e do regalismo ibérico, que reivindicavam uma maior autonomia das igrejas nacionais face ao poder de Roma.

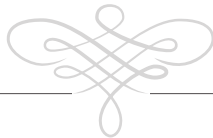
O historiador Joaquim Pedro de Oliveira Martins (1845-1894), nas obras historiográficas que produziu, também integrou o jesuitismo na tríade causal que teria originado o processo de involução dos povos ibéricos: “Se quisermos resumir em poucas palavras as causas da desorganização da sociedade peninsular, achamos três que nos dão a chave do problema:



Joaquim Pedro de Oliveira Martins (1845-1894).

o Individualismo, o Jesuitismo e as Conquistas” (MARTINS, 1994, 288). O jesuitismo é compreendido por Oliveira Martins como uma filosofia de pensamento e ação que extravasa os limites da ordem religiosa enquanto tal, constituindo tanto uma teoria político-social e moral, como um modelo existencial e de comportamento, tendo como componentes uma pedagogia e uma metodologia de educação que promove os valores antinômicos da autonomia, da liberdade, da criatividade e da iniciativa pessoal, típicos do espírito moderno e herdeiros da Revolução Francesa, esses sim, promotores e garantes do progresso social. Assim sendo, Oliveira Martins invetiva, em sintonia com Antero, os preceitos ligados à obediência cadavérica dos Jesuítas e a ditadura da direção das consciências pela confissão e pela direção espiritual: “O Jesuitismo ou antes o movimento místico donde ele saíra, foram a íntima fibra, a mola interior da energia peninsular – e agora é apenas uma religião de obediência e uma escola de sistemática perversão” (*Id.*, *Ibid.*, 288).





A trajetória da história portuguesa teria resultado, em grande medida, da aceitação em Portugal do “dogma espanhol que os teólogos jesuítas fizeram vencer no Concílio de Trento, [que] era o da revelação da Ordem universal no espírito dos homens e da existência de uma justiça absoluta expressa por via das ações e das virtudes humanas” (*Id.*, 1981, 302). Portanto, a jesuitização do país foi de algum modo equivalente à sua espanholização, que degenerou, como aconteceu com as experiências políticas de dominação castelhana, na asfixia das potencialidades nacionais.

Apesar desta visão altamente depreciativa do *modus procedendi* dos Jesuítas e do jesuitismo, é de realçar um aspeto original da visão antijesuítica martiniana, que se distancia da apreciação negativa radicalizada de Antero de Quental e do antijesuitismo que se viria a tornar predominante no seu tempo. Oliveira Martins distingue os Jesuítas dos primórdios da Companhia de Jesus daqueles que depois se perverteram e se tornaram os fautores do jesuitismo, lembrando de alguma maneira a visão de uma fase da construção pombalina do mito jesuíta codificada na *Dedução Cronológica*. Ao historiador não repudia encontrar valor nos primeiros Jesuítas, dado o seu investimento na razão e na ciência, preferindo-os até aos protestantes. Neste sentido, considera que, contra o “misticismo protestante tinham os Jesuítas defendido em Trento a razão e a ciência”. No entanto, ainda nos primórdios da sua existência os Jesuítas acabaram por se jesuitizar, isto é, acabaram por se degenerar devido à incorporação de elementos ideológico-programáticos estranhos ao seu progressivo ideário original. Jesuitizados, os Jesuítas passaram a jesuitizar tudo aquilo aonde chegava a inoculação da sua influência. Esta degenerescência era devida, segundo Oliveira Martins, ao voto

de obediência, bem expresso nas palavras de Loiola: “Sejamos como corpo morto que de si não tem movimento, ou como o bordão de um cego” (*Id.*, 1994, 302). Esta foi, para o historiador, a verdadeira reforma tridentina, constituindo Loiola o “fundador do novo catolicismo” resultante do Concílio de Trento e propagado nos séculos seguintes por uma educação mutilada pelos padres da Companhia, “ceifando tudo o que se elevava acima da mediocridade” (*Id.*, *Ibid.*, 227).

Também Eça de Queirós não poupou o Concílio de Trento ao seu reconhecido sarcasmo. No romance *O Crime do Padre Amaro*, publicado em 1875, onde encontramos o anticlericalismo como componente fundamental da narrativa, o autor explica, através de uma conversa entre o Dr. Gouveia e o abade Serrão decorrida na sequência do parto de Amélia, no que consistiu o Concílio de Trento: “Uma assembleia sublime. O Concílio de Trento e a Convenção foram as duas mais prodigiosas assembleias de homens que a terra tem presenciado”; e como os cânones por ele instituídos (especificamente a respeito da importância do batismo e da imposição do celibato ao clero) contribuíram para a decadência da própria Igreja e da sociedade: “A Igreja fora a Nação; hoje era uma minoria tolerada e protegida pelo Estado. Dominara nos tribunais, nos conselhos da Coroa, na fazenda, na Armada, fazia a guerra e a paz; hoje um deputado da maioria tinha mais poder que todo o clero do reino. Fora a ciência no país; hoje tudo o que sabia era algum latim macarrónico. Fora rica, tinha possuído no campo distritos inteiros e ruas inteiras na cidade; hoje dependia para o seu triste pão diário do ministro da Justiça, e pedia esmola à porta das capelas. Recrutara-se entre a nobreza, entre os melhores do reino; e hoje, para reunir um pessoal, via-se no embaraço e tinha de o



ir buscar aos enfeitados da Misericórdia. Fora a depositária da tradição nacional, do ideal coletivo da pátria; e hoje, sem comunicação com o pensamento nacional (se é que o há) era uma estrangeira, uma cidadã de Roma, recebendo de lá a lei e o espírito” (QUEIRÓS, 2000, 971).

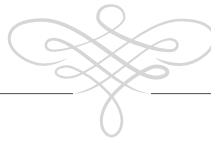
Alexandre Herculano, Antero de Quental, Oliveira Martins e Eça de Queirós hiperbolizaram, à luz de uma óptica nacionalista e anti-internacionalista ou antiultramontana, a eficácia da teia conspirativa da Companhia de Jesus, que acreditavam ser o cérebro-motor do catolicismo tridentino e responsável pelo distanciamento herético em relação à autenticidade de uma visão idílica da Igreja da Idade Média: “A política ambiciosa, maquiavélica e anticristã da Corte Romana, dirigida então (e de então para cá) pela influência dos Jesuítas, em cujas mãos os papas fanáticos ou corruptos do século XVI [...] não passavam de instrumentos de agentes políticos”. Daqui teria resultado a criação, pelo Concílio de Trento, de um “catolicismo particular, diverso do catolicismo da Idade Média e diversíssimo do catolicismo primitivo”. Esse novo catolicismo jesuiticamente enformado, definido como um “catolicismo absoluto”, aparece, no âmbito de uma teoria da causalidade decadentista marcada por uma visão liberal e nacionalista bem patente, como a causa principal da “ruína da Península, porque despótico e estrangeiro” (MEDINA, 1984, 166).

Esta imagiologia do catolicismo de Trento e dos Jesuítas, entendidos como disciplinadores e tampões bloqueadores da entrada em Portugal do movimento europeu do progresso, encontra-se disseminada nos mananciais caudalosos da “literatura de combate” anticlerical, anti-jesuítica, anticongreganista e anticatólica com maior incidência na viragem do séc. XIX para o séc. XX, em que a chama-

da questão religiosa se adensa e assume foros de processo e perseguição políticos. Os referidos argumentos responsabilizadores e lugares-comuns da moda patentes no ataque aos Jesuítas e aos ultramontanos tridentinos podem ler-se tanto na grande literatura de Eça e de Camilo, como na propaganda das lojas maçónicas e dos centros republicanos, espaiadas na historiografia e nos manuais escolares do tempo.

Como emblemático desta cristalização da imagem e de recursos a esta espécie de constelação explicativa da nossa decadência regista-se, entre outros, o livro de Alexandre Barbas dedicado precisamente a condensar as invetivas antitridentinas para explicar o atraso português em relação à Europa protestante. Com o título *O Concílio de Trento e a Civilização Moderna*, esta obra sintetiza os vetores estruturantes da aparelhagem argumentativa da corrente antitridentina. Primeiro, o louvor do cristianismo que resultou da reforma de Lutero contra a supremacia papal e a doutrina definida por Roma: “O protestantismo substituiu, como vimos, uma autocracia pontifícia, por uma Fé mais ampla, de horizontes rasgados aos sentimentos individualistas” (BARBAS, 1914, 107). Nesta linha, lamenta-se a inibição na sociedade portuguesa, pelo *Index*, pelo Santo Ofício e pelos Jesuítas, da assunção dos debates intelectuais que ocorreram nos países da Reforma protestante: “Não fomos despertados pelos pregadores da reforma, que haviam já espalhado as *principais teses* de Lutero pelo norte da Europa e na França estabelecido o Calvinismo” (*Id., Ibid.*, 123-124).

A Companhia de Jesus é apresentada pelo autor como uma organização ultramontana, contrária aos interesses nacionais, responsabilizada pela aplicação e formatação da cultura, da política e da sociedade portuguesas pelas normas de



Trento, sendo essa a causa do nosso descalabro. Alexandre Barbas ataca também a supremacia das ordens e congregações religiosas, como frente avançada do catolicismo de Trento, que divulgaram uma religião da submissão e da vassalagem à Cúria romana; e dedica capítulos aos países que considera modelares da Europa do progresso, antíteses de Portugal e da Espanha, nomeadamente os países escandinavos, a Alemanha, a Inglaterra, os Países Baixos e a França, que se teriam deixado inspirar pelos ares das correntes da reforma protestante, considerando a influência protestante causa de uma maior abertura destas sociedades do Centro e do Norte da Europa para a liberdade de pensamento e para um cristianismo mais autêntico.

Em suma, a corrente antitridentina em Portugal desenvolveu uma apreciação muito negativa da recepção de Trento e atribuiu-lhe força suficiente para mudar a orientação do país e a sua dinâmica social, fazendo-o voltar as costas ao progresso e à prosperidade. O antitridentismo é promovido por intelectuais e por correntes que defendem uma releitura da história portuguesa, a avaliação das suas diferentes épocas e o papel relativo das forças em presença (ou em ausência) para favorecer o projeto de afirmação de Portugal à luz de modelos europeus de autonomia e progresso. Por isso é que à cultura negativa propugnada pela corrente de depreciação de Trento temos de ligar necessariamente a promoção, por alguns, do mito luminoso do catolicismo medieval por contraste com o moderno, a defesa da vantagem da opção protestante frente à católica afirmada pelo concílio tridentino, e uma perspetiva de valorização de tudo o que é nacional no quadro de uma lógica de afirmação dos estados-nação que dominava as elites culturais e políticas laicas e anticlericais. Estas abominavam todo o internacionalismo das

organizações religiosas obedientes ao poder central de Roma, que o movimento jurisdicional canónico pós-tridentino tinha sobremaneira valorizado. Estávamos no tempo do esplendor das nações. Trento e o internacionalismo da Igreja garantido pelas ordens e congregações, de que os Jesuítas eram o modelo mais mediático, são apontados como o inimigo a temer e a combater. Hoje em dia, com a valorização das dinâmicas e das redes internacionais no quadro da globalização total, as organizações multinacionais da Igreja e a própria Igreja, com a sua macro-organização transnacional, acabaram por integrar-se de forma mais pacífica nas democracias contemporâneas, sendo a sua cooperação em vários planos da construção social bem aceite. Por isso, o internacionalismo de Trento é hoje mais bem compreendido do que o era no séc. XIX.

**Bibliog.:** ANTUNES, Manuel, “O Concílio de Trento na perspectiva do Vaticano II”, *Brotéria*, vol. LXXVII, n.º 6, dez. 1963, pp. 497-503; BARBAS, Alexandre, *O Concílio de Trento e a Civilização Moderna*, Lisboa, Impresso no Centro Tipográfico Colonial, 1914; HERCULANO, Alexandre, *Opúsculos*, org., introd. e notas Jorge Custódio e José Manuel Garcia, 6 vols., Lisboa, Presença, 1982-87; MARTINS, Oliveira, *Temas e Questões. Antologia de Textos*, pref., org. e notas Guilherme de Oliveira Martins, Lisboa, INCM, 1981; *Id.*, *História da Civilização Ibérica*, 12.ª ed., Lisboa, Guimarães Editores, 1994; MATOS, Sérgio Campos, *Memória e Nação*, Dissertação de Doutoramento em História apresentada à Universidade de Lisboa, Lisboa, texto policopiado, 1995; MEDINA, João, *As Conferências do Casino e o Socialismo em Portugal*, Lisboa, Dom Quixote, 1984; QUEIRÓS, Eça de, *O Crime do Padre Amaro*, ed. crítica coord. por Carlos Reis, Lisboa, INCM, 2000; QUENTAL, Antero de, *Prosas Sócio-Políticas*, publicadas e apresentadas por Joel Serrão, Lisboa, INCM, 1982.

JOSÉ EDUARDO FRANCO  
CRISTIANA LUCAS SILVA

## Antitroikismo

O antitroikismo é um movimento social? Esta será talvez a primeira pergunta a colocar-se. Touraine condiciona a classificação como movimento social à criação de condições que ambicionem transformações sociais com alguma perenidade. Por outro lado, Alberoni explica os movimentos sociais pelo acumular de tensões que se expressam no entusiasmo da mudança, depois de terem tido expressão na depressão. Assim, parece que o denominador comum de um movimento social será a transformação e, nessa bitola, o antitroikismo passa como movimento social.

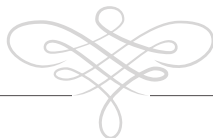
Relembre-se que a palavra “troika” provém do russo e designa, originalmente, um grupo de três, referindo-se aqui ao conjunto das instituições intervenientes. A designada Troika consiste num grupo de três instituições internacionais: duas europeias, o Banco Central Europeu e a

Comissão Europeia, e uma internacional com intervenção mundial, o Fundo Monetário Internacional. Estas instituições foram chamadas a intervir em países europeus com dificuldades financeiras resultantes da crise do *subprime* nos EUA, em 2008, que contagiou os bancos europeus; a sua intervenção consistiu em negociar as condições ditas de resgate financeiro na Grécia, em Chipre, na Irlanda e em Portugal. Aqui, a primeira missão da Troika chegou em abril de 2011, anunciada por um “Comunicado à imprensa do FMI”, em 10 de abril desse ano, onde se dizia: “Em resposta a um pedido das autoridades portuguesas, os peritos do FMI vão juntar-se às equipas da Comissão Europeia e do Banco Central Europeu para uma avaliação técnica da situação atual da economia portuguesa esta terça-feira, 12 de abril. Esta avaliação servirá de base para as discussões sobre políticas que começarão na segunda-feira seguinte, 18 de abril.”

Dando expressão a um movimento que não aceitava a solução para os problemas financeiros e económicos de cada país proposta pela Troika, começaram a desenhar-se, nos países sob assistência financeira, movimentos anti-Troika.

Manifestação, Braga, 2 de março de 2013.





Em Portugal podemos encontrar a sua génese no movimento Geração à Rasca, que convoca uma grande manifestação para o dia 12 de março de 2011, altura em que José Sócrates ainda era primeiro-ministro (demitir-se-ia em 23 desse mês). Utilizando as redes sociais, este movimento consegue juntar, segundo a comunicação social, entre 200 e 300.000 pessoas em Lisboa, para além de grandes manifestações noutras cidades portuguesas e em frente a muitas embaixadas portuguesas em diversos países do mundo. Os organizadores da Geração à Rasca (nome inspirado numa expressão usada pelo jornalista Vicente Jorge da Silva, em 1994, a propósito das dificuldades sentidas então pelos jovens portugueses) fundam, um mês depois dessas grandes concentrações, o Movimento 12 de Março, que se diz apartidário, laico e pacífico, e elege a precariedade no trabalho como um dos grandes problemas a combater. Em 15 de maio de 2011, a plataforma Democracia Real Já, inspirada nos movimentos portugueses e no livro *Indignai-vos*, de Stéphane Hessel, convoca grandes manifestações em Espanha. Em maio de 2011, o Movimento 12 de Março cria a iniciativa Auditoria Cidadã à Dívida Pública, que tem como objetivo principal perceber como a dívida pública portuguesa é criada, quais os responsáveis por ela e quais as diferentes formas de a pagar.

De denominação explicitamente anti-Troika é o movimento criado em junho de 2012, Que Se Lixe a Troika! Queremos as Nossas Vidas!, que convoca manifestações em cidades portuguesas e noutras, como Paris, Londres, Fortaleza e Bruxelas, utilizando as redes sociais e obtendo uma enorme e diversificada adesão (os organizadores e alguns *media* falam de 500.000 manifestantes em Lisboa e de cerca de 1.000.000, se juntarmos todos os locais onde se realizaram manifestações).

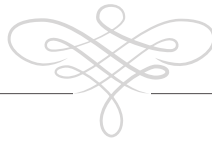
Este movimento volta a ter visibilidade pública na interrupção do discurso do primeiro-ministro Passos Coelho no Parlamento, em fevereiro de 2013, e nas manifestações de março desse ano, já com o apoio da central sindical CGTP e de muitos deputados do PS, PCP e BE.

Podemos considerar que os movimentos anti-Troika apresentam características algo difusas e tendem a agregar múltiplos e, por vezes, antagónicos argumentos. De qualquer forma, o antitroikismo provoca um novo tipo de clivagem política em Portugal, embora ainda com contornos mal definidos e onde a divisão esquerda/direita não é totalmente nítida. Também na forma como são convocadas as manifestações este movimento é inovador, servindo-se, quase exclusivamente, das redes sociais, das telecomunicações móveis e do passa-palavra.

Não podemos, no entanto, reduzir o antitroikismo a estes movimentos, já que ele pode ser classificado como um sentimento de aversão à Troika que é difuso na sociedade. O apelo à participação cívico-política fora do enquadramento sindical ou partidário é também inovador e representará um descontentamento generalizado em relação à classe política e às instituições do regime político.

Até meados de 2013, era nítido o apoio do Governo e dos teorizadores a ele ligados às medidas da Troika em Portugal; no início da intervenção destas três instituições, o próprio Governo elegeu como seu o programa da Troika. Apesar disso, o sentimento percebido na população era de antitroikismo, ainda que se aceitasse a sua inevitabilidade. No entanto, em dezembro de 2013, durante o congresso da Juventude Centrista, o vice-primeiro-ministro, Paulo Portas, foi chamado a inaugurar um relógio digital que contava os meses, dias, horas, minutos e segundos até à saída dos credores internacionais,





parecendo significar uma viragem, pelo menos de discurso, no apoio à teoria político-económica subjacente ao programa da Troika para Portugal.

Entende-se assim o antitroikismo de um ponto de vista duplo: por um lado, como um movimento social que, fazendo oposição à presença e discordando da teoria económico-política da Troika no contexto do resgate financeiro de países com problemas de dívida externa, agrega em movimento social, utilizando as novas tecnologias de informação e comunicação, diversas forças com expressão na sociedade civil; e, por outro lado, como um sentimento geral e difuso presente nas sociedades onde a Troika atua, que se manifesta em conversas e atitudes pessoais ou de pequenos grupos não organizados e com uma certa expressão nos *media* convencionais e nas redes sociais.

No início de 2014, tanto os movimentos antitroikistas como o sentimento anti-Troika referido atrás perderam fulgor em Portugal, talvez pela aproximação da data que determinou a saída deste grupo de instituições do país (jun. de 2014).

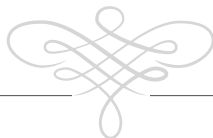
**Bibliog.: impressa:** ALBERONI, Francesco, *Movement and Institutions*, Columbia, Columbia University Press, 1984; BESSA, António Marques, *Elites e Movimentos Sociais*, Lisboa, Universidade Aberta, 2002; MORAIS, Ricardo, e SOUSA, João Carlos, “Do envolvimento associativo à mobilização cívica: o potencial das redes sociais”, in *Actas dos Ateliers do VII Congresso Português de Sociologia*, Porto, Associação Portuguesa de Sociologia, 2012, pp. 1-15; TOURAINE, Alain, *Poderemos Viver Juntos? Iguais e Diferentes*, Petrópolis, Vozes, 2003; **digital:** FUNDO MONETÁRIO INTERNACIONAL, “IMF country report nr. 16/302”, set. 2016: <http://www.imf.org/external/lang/portuguese/NP/sec/pr/2011/pr11126p.pdf> (acedido a 12 out. 2017); *Que Se Lixe a Troika! Queremos as Nossas Vidas*: <http://queselixeatroika15setembro.blogspot.pt/> (acedido a 12 out. 2017).

FERNANDO MENDONÇA COSTA

## Antiultramontanismo

O termo “ultramontanismo” terá a sua origem no adjetivo francês “ultramontain”, que terá surgido pela primeira vez em 1690 para designar, no âmbito da história religiosa, o partidário do poder absoluto do papa sobre a Igreja em França, por oposição a “galicano”. De acordo com o *Grande Dicionário da Língua Portuguesa* de António de Moraes Silva, o adjetivo “ultramontano”, definindo “o que está para além dos montes” – em oposição a “cismontano” –, reporta “às doutrinas teológicas ou peculiares à corte de Roma, quanto ao poder eclesiástico” e qualifica também o “indivíduo que deseja que o poder temporal e espiritual do papa se torne mais extensivo”; quanto ao substantivo homónimo, significa “aquele que professa, defende ou propaga o absolutismo papal no ponto de vista temporal ou espiritual; aquele que segue o ultramontanismo” (SILVA, 1958, 393). O *Dicionário da Língua Portuguesa Contemporânea* da Academia das Ciências de Lisboa apresenta o substantivo “ultramontanismo” como o “conjunto das doutrinas teológicas que, especialmente em França, são favoráveis à supremacia da Igreja Romana e ao poder absoluto do papa, nos domínios temporal e espiritual, em reação ao movimento galicano e outras correntes da época”; e o adjetivo “ultramontano” como “relativo ao movimento de obediência ao Papa ou que defende, de forma intransigente, a autoridade absoluta do Papa e a infalibilidade pontifícia” (ACADEMIA DAS CIÊNCIAS DE LISBOA, 2001, 3669).





O substantivo “ultramontanismo” está associado, portanto, à doutrina que defende a tese da infalibilidade pontifícia, consagrando a obediência e devoção ao papa nos campos doutrinal, jurisdicional, político e religioso; mas também a supremacia de Roma relativamente aos demais estados católicos. Segundo Vítor Neto, as origens do ultramontanismo em Portugal estão patentes na obra de Fr. António de Jesus, *Analyse da Carta Constitucional da Monarchia Portugueza, Decretada, e Dada por D. Pedro Imperador do Brasil aos 29 de Abril de 1826, nos Artigos Que Tocam em Religião*, publicada em 1863, na qual o autor refuta o princípio da soberania popular e defende uma conceção jusdivinista e teocrática do poder, sustentada pela antiga aliança entre o trono e o altar. Daqui se depreende que o ultramontanismo, em Portugal, terá surgido como reação às práticas regalistas adotadas pelos governos liberais, na sequência da política pombalina e das novidades veiculadas pela Revolução Francesa. Joseph de Maistre terá sido o grande inspirador das doutrinas ultramontanas, ao defender, na obra *Du Pape* (c. 1817), a autoridade absoluta e ilimitada do papa sobre a Igreja. Assim, se associarmos o antiultramontanismo em Portugal às teses e práticas regalistas a favor da autonomia e independência nacionais contra o poder romano, então assumimos que aquele não surgiu como reação ao ultramontanismo, como o antepositivo “anti-” poderia supor, mas precedeu-o. Trata-se, portanto, de um movimento anacrônico, que, apoiando-se nas teses regalistas de inspiração galicana, jansenista e febroniana, assumiu uma feição essencialmente anticurialista e antijesuítica, e, progressivamente, secularista e laicista.

São conceitos subsidiários de ultramontanismo os de infalibilidade pontifícia, curialismo romano, papalismo, jesui-



Joseph de Maistre (1753-1821).

tismo e, por oposição a estes, regalismo. O dogma da infalibilidade pontifícia afirma como absolutamente infalíveis as deliberações do sumo pontífice proferidas *ex cathedra* em matéria de fé e de moral religiosas, tornando-as também dogmas da Igreja. Remonta ao séc. XI a tese da supremacia do papa sobre os domínios espiritual e temporal exposta em *Dictatus Papae* (1075), um conjunto de 27 proposições atribuídas a Gregório VII. Apesar de o tema da infalibilidade pontifícia ter sido objeto de discussão ao longo da história da Igreja, apenas na segunda metade do séc. XIX, durante o pontificado de Pio IX, a doutrina da autoridade absoluta do papa em matéria religiosa foi efetivamente definida e tornada dogma, nomeadamente através das encíclicas *Inter Multiplices* (1853) e *Quanta Cura* (1864), as quais foram acompanhadas do documento *Syllabus*, uma enumeração dos “erros do tempo” que suscitou polémica e exaltou a oposição contra a Igreja Católica, da carta apostólica



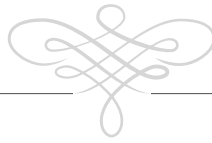
**Papa Gregório VII (1020-1085).**

*Aeterni Patris* (1868) e da constituição dogmática *Pastor Aeternus*, promulgada na sessão IV do Concílio Vaticano I, de 18 de julho de 1870.

A definição dogmática da infalibilidade do papa foi vivamente debatida na esfera pública, colocando em confronto a eclesiologia ultramontana e a eclesiologia de inspiração galicana – chamemos-lhe antiultramontana. Se a primeira colocava em evidência a autoridade absoluta do papa e o carácter irreformável das suas definições, a segunda recusava veementemente a concessão de tal prerrogativa a um único homem – que por natureza é falível –, considerando, para mais, que a defesa da infalibilidade do papa constituía um atentado contra a infalibilidade da própria Igreja, os direitos legítimos dos bispos e a superioridade do concílio, representando, em última instância, uma “indevida ingerência estrangeira em assuntos de ordem interna da nação” (FELÍCIO, 2000, 364). O dogma da infalibilidade pontifícia e o movimen-

to ultramontano, a aliança da Igreja às fações mais conservadoras e os cada vez mais acérrimos ataques contra as ideias modernas levaram a que a mesma Igreja se tornasse o alvo preferencial dos ideólogos defensores do progresso, que a acusaram de ser inimiga das pátrias.

Os conceitos de curialismo romano e de papalismo podem ser tidos como conceitos-pais do de infalibilidade pontifícia, dos quais deriva o mais genérico de ultramontanismo; o de jesuitismo constitui um caso especial, na medida em que se, por um lado, procede dos conceitos anteriores, por outro ultrapassa-os na sua dimensão ideológica a partir do momento em que traduz a defesa dos poderes e prerrogativas da Cúria romana e do papa, ou seja, o ultramontanismo. A Cúria romana, sendo o principal organismo governativo e administrativo da Igreja Católica, concentrou em si poderes que não raras vezes concorriam com os do próprio sumo pontífice, ultrapassando-os. Esta sobreposição acontecia sempre que a dimensão burocrático-institucional da Cúria se tornava dominante. Uma vez que constituía uma das prerrogativas da Cúria romana a gestão dos assuntos relacionados com o episcopado, compreende-se que as doutrinas episcopalistas fossem essencialmente anticurialistas. O papalismo, ou teocracia papal, enquanto expressão da absoluta autoridade pontifícia, defendia a hiperconcentração do poder nas mãos do papa, sobrepondo-se a todos os outros polos do poder, nomeadamente ao considerado órgão máximo da Igreja, o concílio. A partir do séc. XVIII, a dimensão internacionalista da Igreja entra em conflito com os projetos de edificação dos estados nacionais, originando reações antipapalistas com sólida fundamentação teórica. É o caso da *Análise da Profissão da Fé de Pio IV* (1791), de António Pereira de Figueiredo, na qual o



teólogo examina cada um dos artigos do chamado “Credo piano” para demonstrar não somente o primado do corpo episcopal, mas “a afirmação do poder da Igreja Lusitana de aceitar ou recusar os atos, ainda dogmáticos, do Pontífice Romano” (FELÍCIO, 2000, 401). Caso paradigmático de antipapalismo é o manifestado por Francisco Xavier de Oliveira, ou Cavaleiro de Oliveira. Na sua *Recreação Periódica*, começada a publicar em 1751, este estrangeirado rendido ao luteranismo faz remontar o ato de beijar os pés do sumo pontífice ao paganismo romano, comparando o papa ao Imperador Calígula, “de todos os soberanos pontífices o primeiro que praticou a audácia de dar o pé a beijar”, e concluindo que “o fausto mundano e a grandeza temporal dos papas não faz mais que suceder ao fausto e grandeza do Soberano Pontífice ou Sacrificador magno da Roma antiga” (CAVALEIRO DE OLIVEIRA, 1922, 40). Assim, apesar das diferenças entre curialismo e papalismo, os argumentos que justificavam a reação contra estas correntes pouco divergiam, sendo concordantes na defesa das teses episcopalistas e conciliaristas e da autonomia das igrejas nacionais.

Dentre as correntes paladinas do primado papal ou romano, o jesuitismo constitui um caso específico enquanto “contrapoder do regalismo” (CASTRO, 2009, 113). Com o significado de “Doutrina, sistema moral, atitude, modo de proceder que caracteriza os jesuítas”, o conceito de jesuitismo adquiriu uma conecção negativa em virtude da campanha eximientemente organizada contra este instituto religioso, passando a ser sinónimo de “hipocrisia”, “fanatismo, facciosismo” (ACADEMIA DAS CIÊNCIAS DE LISBOA, 2001, 2187). Tal campanha, iniciada em Portugal de forma mais sistemática sob a orientação de Sebastião José

de Carvalho e Melo, visava desmascarar as verdadeiras intenções da Companhia: aniquilar o poder dos estados e instaurar o poder universal da Companhia de Jesus, uma obediência ultramontana, através de uma política de deseducação, ou seja, de obscurecimento mental e intelectual. Na verdade, a Companhia de Jesus alcançou na sociedade portuguesa uma enorme preponderância ao nível cultural, pedagógico e económico, sendo considerada um poder absoluto dentro de um Estado que se queria também absoluto, ou seja, uma unidade que concorria com outra unidade. No plano político-ideológico, os Jesuítas eram críticos da conceção do poder absoluto do rei recebido direta e imediatamente por Deus, e defensores da mediação popular. Daí que sejam considerados como um contrapoder que tenta enfraquecer o Estado e as suas instituições, corroendo-as. Segundo Zília Osório de Castro, o jesuitismo reconhecia “a soberania papal como única, superior e absoluta tanto no temporal quanto no espiritual”, o que significava uma sujeição a uma autoridade estrangeira (CASTRO, 2009, 122-123). De facto, no plano estrutural, a Companhia de Jesus organizava-se como um governo monárquico, no qual o superior-geral ocupava o lugar de soberano absoluto, libertando os Jesuítas de quaisquer outros laços de sujeição. Assim, a obediência devida ao geral e, por via de um quarto voto, ao papa levaram a que fossem tidos pelos seus críticos como autómatos, seres sem vontade própria, privados de liberdade de pensamento e de ação, o que os colocava nos antípodas do ideário das Luzes.

Verificamos, assim, que o movimento antiultramontano não pode ser dissociado das práticas regalistas colocadas ao serviço do reforço do poder do rei ou do Estado, que pressupunham a recusa da



infallibilidade pontifícia e o repúdio pela interferência de um poder ultramontano, extranacional, mesmo nos assuntos eclesiásticos. Neste sentido, podemos afirmar que o antiultramontanismo se constituiu como uma configuração do regalismo e que as práticas regalistas vieram a sustentar a oposição ideológica contra a Igreja ultramontana, também chamada jesuítica.

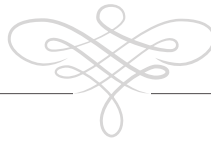
A definição de regalismo deve a sua complexidade às várias *nuanças* que o enformam, dependentes quer do contexto em que é formulado e praticado, quer da orientação ideológica que preside a essas formulação e prática, quer ainda das necessidades e interesses específicos a que o regalismo obedece. Quer isto dizer que, aceitando a sua existência remota, a prática regalista não obedeceu sempre aos mesmos critérios nem foi pautada pelos mesmos princípios e objetivos; assim, o regalismo operado, *e.g.*, na Modernidade (regalismo ortodoxo) foi muito diverso do praticado a partir do século das Luzes (regalismo heterodoxo). De forma mais generalizada, podemos definir o regalismo como a defesa das regalias do soberano ou do Estado contra as pretensões da Igreja, mediante a interferência do poder civil nos assuntos eclesiásticos, sendo esta, *grosso modo*, a definição que encontramos em dicionários linguísticos e nos autores que discutiram sobre o tema. A complexidade da definição de regalismo está, portanto, na leitura que se faz dessa interferência (se é legítima ou não), nos suportes justificativos a que se recorre para a defender ou acusar, e na conjugação das suas práticas com os condicionalismos históricos, políticos e sociais envolventes. As políticas regalistas pressupõem o bem-estar e a felicidade dos súbditos ou cidadãos, e ainda a defesa da própria Igreja, que, para o efeito, deveria permanecer

sob a dependência ou tutela dos soberanos ou dos Estados. Esta dupla aceção, à qual se deve aditar uma crescente tendência de secularização da sociedade e das instituições, traduzida na libertação do Estado do poder temporal da Igreja e com vista a uma maior autonomia e independência do primeiro em relação à segunda, explica o carácter heterodoxo do regalismo português e a razão por que não se confina a uma mera defesa do “domínio do profano sobre o sagrado” (*Id.*, 1987, 359).

Considera-se que o regalismo conhece as suas primeiras manifestações em Portugal com a institucionalização do beneplácito régio, por D. Pedro I, entre 1355 e 1358 – embora os conflitos entre os reis e a Igreja fossem anteriores, visando mormente questões relativas aos bens temporais de certas entidades eclesiásticas. A partir de então, as práticas regalistas começaram a assumir um carácter de reivindicação, pela Coroa, de regalias que pertenciam ao foro temporal do papa: a partir de Quatrocentos, introduziu-se a possibilidade de os monarcas nomearem os bispos; a criação da Mesa de Consciência e Ordens, em 1532, permite ao monarca inspecionar e intervir em

**Rei D. Pedro I (1320-1367).**

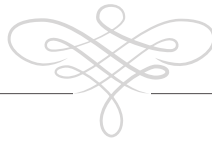




questões ligadas às ordens militares, às reformas religiosas e aos assuntos da universidade, seguindo-se o estabelecimento da Inquisição em Portugal, em 1536, e a incorporação na Coroa dos mestrados das ordens militares, em 1551; durante a monarquia dual, as tendências regalistas conhecem um desenvolvimento quando, na sequência da crítica de Francisco Suárez a determinadas práticas regalistas em Portugal, expressa na obra *Defensio Fidei* (1613), Gabriel Pereira de Castro publica o tratado *De Manu Regia* (1622), obra de fundamentação teórica do regalismo que antecedeu *De Imperio Summarum Potestatum in Sacra* (1647) de Hugo Grócio, que é considerado um dos teorizadores doutrinários do regalismo e iniciador do processo de secularização da ideia de direito. Com a independência do reino, em 1640, em virtude de a Santa Sé se recusar a prover bispos para as dioceses portuguesas vacantes (pelo facto de não reconhecer a nova dinastia portuguesa), o regalismo adquire maior expressão e agudiza-se à medida que o poder do rei se torna cada vez mais absoluto. De facto, é no reinado de D. João V que é restabelecido o beneplácito régio, por ocasião do corte de relações de Portugal com Roma, e é durante o governo de D. José que o regalismo se manifesta de forma mais ativa e adquire carácter doutrinário, com toda uma fundamentação teórica que o legitima, também à luz das práticas regalistas europeias, que, embora sob designação diversa, postulavam projetos semelhantes: galicanismo em França, jurisdicionalismo no reino de Nápoles e na república de Veneza, leopoldismo na Toscana, erastianismo na Inglaterra, josefismo na Áustria, febronianismo na Alemanha e, com características próprias e sem uma delimitação geográfica específica porque cobrindo várias realidades, jansenismo.

O registo antiultramontano encontra-se especialmente disseminado, na cultura portuguesa, a partir da segunda metade de Setecentos, prolongando-se nos sécs. XIX e XX, mercê da ameaça constituída pela Igreja Católica na sua vertente internacionalista, enquanto influência estrangeira sobre o destino de Portugal. Sobretudo durante o reinado de D. José, as manifestações antiultramontanas devem ser interpretadas à luz de um projeto político que visava a centralização do poder no Estado, no quadro do chamado despotismo esclarecido, sistematizado em discursos teológico-canónicos e histórico-juridicistas, nomeadamente na *Doctrina Veteris Ecclesiae de Suprema Regum etiam in Clericos Potestate* (1765), de António Pereira de Figueiredo, na *Dedução Cronológica e Analítica* (1767-68), publicação atribuída a José de Seabra da Silva, e no *De Sacerdotio et Imperio* (1770), de António Ribeiro dos Santos. Estas obras constituirão o fundo doutrinário que marcará as relações entre o Estado português e a Igreja Católica, não só naquele período, mas também nos tempos futuros. Emerge, neste contexto, a ideia de soberania como poder único, indivisível e imediato, excluindo-se a mediação pontifícia (origem divina do poder através do papa) ou popular (origem divina do poder através do povo), bem como a interferência do papa em assuntos temporais com fins espirituais, e apenas se aceitando o princípio de que os poderes espiritual e temporal têm origem divina e são transmitidos, diretamente, ao papa (sobre a espiritualidade) e aos reis (sobre a temporalidade), por igual. Neste sentido, o poder do sumo pontífice deixa de ter qualquer primazia sobre o do rei. Trata-se de uma sacralização do poder temporal, que justifica assim a infalibilidade do rei e a obediência que todos lhe devem, sem resistências, sob consideração





de crime de lesa-majestade, ao mesmo tempo que faz emergir uma nova unidade de “liberta de um poder externo e dotada de um poder específico” (CASTRO, 2009, 116), o Estado. Foi, efetivamente, durante o período de governação josefina que o regalismo se tornou política de Estado. Traduzido num processo de secularização da sociedade, o regalismo dito pombalino, ao afirmar a primazia do rei sobre todos os súbditos e a autonomia do poder civil, e ao cercear qualquer possibilidade de ingerência eclesiástica nos assuntos temporais, não só libertava o Estado do poder temporal da Igreja, como libertava os bispos da tutela curial. Esta dupla libertação encontrava justificação na origem direta e imediata do poder dos soberanos e na recuperação do poder original dos bispos, o mesmo que fora atribuído por Cristo aos apóstolos. O Estado passaria, pois, a tutelar todos os assuntos de cariz temporal, mesmo aqueles do foro eclesiástico – como a nomeação de bispos em situação de vacatura –, dando assim resolução aos problemas suscitados pelos cortes de relações com a Cúria romana.

O ministro de D. José assumiu uma política religiosa fundamentada num sistema regalista que já lhe era anterior, e que ele pôs em prática sem qualquer inibição. De facto, a política eclesiástica assumida por Pombal assume uma importância particular e indubitável no plano geral da sua ação política, devendo ser apreendida à luz da tendência, verificada nas monarquias católicas, de supremacia absoluta do poder régio, representada na conhecida fórmula atribuída a Luís XIV: “L’État c’est moi”. Donde se infere que as práticas regalistas assumidas pelos soberanos constituíram o fundamento do seu despotismo.

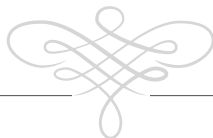
A origem divina, direta e imediata do poder dos soberanos, ao igualar a ori-

gem do poder dos papas, pressupunha a separação e independência dos poderes temporal e espiritual, o que parece contrariar a ingerência do civil sobre os assuntos eclesiásticos decorrente da política regalista. Todavia, esta aparente incoerência resolve-se quando se pensa na Igreja como um corpo constituído por fiéis (subordinados ao papa) que são também súbditos e, como tal, vinculados à sociedade civil (sujeitos ao rei) e quando se pensa no rei como detentor do poder soberano temporal e como cristão “defensor e protetor do corpo místico” (*Id.*, 1987, 396). Estes princípios, defendidos por Gaspard de Réal de Curban, em *La Science du Gouvernement* (1764),

**Rei Luís XIV (1638-1715).**







legitimavam a intervenção do soberano nos assuntos eclesiásticos, tanto externos (políticos, por direito de soberania) como internos (místicos, por direito de proteção). Atendendo aos ideais iluministas e à doutrina cristã, o poder do soberano tinha como objetivo último o bem-estar da sociedade e a felicidade dos seus membros, que não abdicavam dos valores religiosos. Precisamente, a importância da Igreja e do múnus religioso na sociedade – para assegurar a ordem social – justificava a tutela do Estado sobre os assuntos eclesiásticos, o que implicava a perda de imunidades e isenções do clero, bem como do seu domínio ideológico, político, económico e jurídico, com vista à reforma e purificação da Igreja, mas também à centralização do poder político. Reforma da Igreja e autonomia do Estado – traduzidos como descentralização do poder eclesiástico e centralização do poder político – são, portanto, o mote do regalismo doutrinário do governo josefino, que se apresenta assim como um regalismo heterodoxo com fundamentação teórica baseada, na sua essência, nas doutrinas jansenistas e galicanas, mas também febronianistas (no seu episcopalismo e conciliarismo). Coube ao oratoriano José Pereira de Figueiredo a fundamentação teórica do regalismo pombalino, através da composição e publicação de obras que preconizavam a substituição do primado de autoridade do papa pelo primado de função (enquanto *primum inter pares*), a dignidade dos bispos e a defesa da sua jurisdição sobre os fiéis das respetivas dioceses, a superioridade dos concílios ecuménicos sobre o papa e o respeito e a obediência aos cânones deles emanados, a subordinação do papa à Igreja universal, a união do rei e dos bispos no projeto de reforma da Igreja, a autonomia das igrejas locais em relação ao sumo pontí-

face, a separação das esferas de jurisdição temporal e espiritual e a autoridade dos reis no domínio temporal, que revelam a comunhão de Pereira de Figueiredo com as teses febronianistas, jansenistas e galicanas, que, não obstante as diferenças entre elas, partilham do impulso comum contra as “ideias e doutrinas ultramontanas, então, as dominantes” (*Id.*, 1990, 369), nomeadamente a da infalibilidade pontifícia.

As práticas regalistas assumidas neste período devem ser compreendidas não somente no âmbito de uma política eclesiástica, mas à luz de um projeto político mais vasto, no qual se enquadra, *e.g.*, a preferência dada à criação de monopólios, a limitação do poder da nobreza e a proteção da burguesia, a reestruturação do exército, a centralização dos poderes no Estado e o seu controlo por pessoas de confiança, a reforma do ensino, a interdição da escravatura na metrópole, a proibição da distinção entre cristãos-novos e cristãos-velhos e a própria expulsão da Companhia de Jesus. A colocação das doutrinas regalistas ao serviço deste projeto explica a sua natureza heterodoxa e a sua diferença relativamente às doutrinas congêneres europeias. Mais do que a reforma da Igreja ou a autonomia e libertação do clero nacional, as práticas regalistas assumidas durante o ministério pombalino obedeceram a um desiderato de fortalecimento, soberania e independência do Estado face a qualquer interferência estrangeira ou mesmo nacional. Assim se justifica também a expulsão da Companhia de Jesus, “coluna da política ultramontana” (RAMOS, 1988, 14), em 1759, e o antijesuitismo pombalino – que pode ser entendido como manobra para divisão do clero e consecutivo enfraquecimento das estruturas eclesiásticas ultramontanas; a restauração do beneplácito régio, em lei de 6 de abril de 1765, na

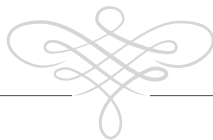


sequência do corte de relações diplomáticas com a Santa Sé em 1760, com o intuito de rejeitar em Portugal o breve *Apostolicum Pascendi*, de Clemente XIII, pelo qual se reafirmava a importância da Companhia de Jesus; a criação da Real Mesa Censória por alvará de 5 de abril de 1768, transferindo para o Estado a fiscalização das obras que poderiam ser publicadas em Portugal – função até então a cargo da Inquisição – e o poder de negar o beneplácito aos índices romanos de livros proibidos; a secularização do Tribunal do Santo Ofício, tornado tribunal régio em 1769, o que implicava, *e.g.*, que os bens confiscados aos condenados passassem a ser propriedade do erário régio, e a reforma do Regimento da Inquisição (1774); e a elaboração dos novos *Estatutos da Universidade de Coimbra* (1772), que constituem um manifesto das doutrinas regalistas, de cerceamento dos poderes do papa e de exaltação dos poderes régios, mas também o molde que enformará o pensamento liberal.

O estrangeirado António Nunes Ribeiro Sanches foi um dos autores que denunciaram a supremacia do poder espiritual sobre o temporal, expressa por um abuso do poder ultramontano, e defenderam, em contraposição, a remoção dos privilégios de que o clero foi sendo dotado ao longo dos séculos e que contribuíram para o estado de degeneração de Portugal. Nas suas *Cartas sobre a Educação da Mocidade* (1760), a fim de demonstrar os danos causados pela educação eclesiástica ministrada à mocidade e de comprovar a competência do monarca para reformar os estudos universitários, Ribeiro Sanches procede a uma refutação do ultramontanismo e, mediante uma fundamentação pactualista da origem do poder, a uma defesa da secularização das instituições e sobretudo do ensino. Encontramos em Ribeiro Sanches indí-

cios de uma teorização laicista, que visa restringir os poderes temporal e espiritual aos domínios que lhes são específicos. Não se trata de submeter a Igreja ao domínio do Estado, como pretendia Pombal, mas de manter uma e outro independentes, promovendo assim o valor, tão caro a Ribeiro Sanches, da tolerância.

Apesar de um certo retraimento da política regalista durante o reinado de D. Maria I, a sua prática intensificou-se a partir do vintismo e, embora inscrito num tempo de revolução, o regalismo liberal caracterizou-se por uma continuidade do regalismo pombalino, cujo fundo doutrinário serviu de fundamentação. De facto, D. João VI reforçou o regalismo herdado do governo josefino, intensificando o controlo da Coroa sobre os assuntos eclesiásticos e restringindo o domínio ou ingerência da Cúria romana nos assuntos da igreja nacional. Com a Revolução Liberal e à luz dos novos ideais veiculados pela Revolução Francesa sob a fórmula “liberdade, igualdade, fraternidade”, semeados em Portugal na sequência das invasões francesas e das Cortes de Cádiz de 1812, firmou-se uma rutura com o Antigo Regime e o regalismo foi assumido como política ao serviço do Estado-nação, já não do poder absoluto e indivisível do rei, e adquiriu um teor anticongreganista, em função do qual foi aproveitada toda uma construção discursiva antijesuítica herdada do pombalismo. Com toda uma fundamentação teórica já elaborada sob a supervisão pombalina, a doutrina regalista liberal constituiu-se mais como prática do que como teoria. Os próprios autores liberais que se detiveram a teorizar, defender e legitimar os princípios regalistas fizeram-no tendo por base os textos produzidos no século precedente e tendo em António Pereira de Figueiredo um mestre. De facto, o deputado Manuel Borges



Carneiro, um dos principais teorizadores do regalismo liberal, partilhava muitos dos princípios defendidos pelo padre oratoriano na sua *Tentativa Teológica* (1766), nomeadamente quanto à valorização dos bispos e à defesa da sua autoridade apostólica em detrimento da supremacia do poder pontifício. Na linha do regalismo pombalino de feição episcopalista, Borges Carneiro concorda que determinadas prerrogativas que por direito pertenciam aos bispos haviam sido usurpadas pelo papa. De facto, em grande medida, as bases teóricas que enformam o regalismo liberal são de teor episcopalista. Pelos princípios do liberalismo, a mundividência teológica daria lugar a uma mundividência antropológica e a moral religiosa a uma moral social, operando-se uma “dessacralização da vida política, económica e social” (CASTRO, 1990, 74-75), ou seja, uma secularização da sociedade e das consciências. Por outro lado, sem se pretender um afastamento da religião pelos motivos já enunciados, defendia-se o episcopalismo enquanto baluarte da Igreja nacional contra as investidas ultramontanas. De certa forma, é possível resumir a prática regalista liberal à assunção pelo Estado do direito de nomeação dos bispos e de provimento dos benefícios eclesiásticos, e do direito de conceder ou negar o beneplácito régio aos documentos pontifícios e episcopais, e aos decretos conciliares. Não se tratava já de uma defesa das regalias do poder civil contra a ingerência da Igreja na temporalidade, mas de um controlo dos assuntos eclesiásticos pelo Estado, com vista à centralidade da soberania e à edificação do Estado-nação. Para o efeito, seria necessário adequar o aparelho eclesiástico à ordem constitucional e garantir que a Igreja cumpriria a sua função de difusão dos valores do cristianismo, assegurando a orientação ética da socie-

dade. Todas as demais medidas tomadas durante a vigência do regime são de natureza anticongreganista e anticlerical, numa reação contra as ordens religiosas e o ultramontanismo, tidos como ameaça ao projeto político liberal e, por isso, um alvo a abater.

O longo debate antiultramontano que atravessa todo o liberalismo e conflui na lei de 20 de abril de 1911 radica-se, por um lado, na contestação das ordens religiosas e na sua responsabilização pelo atraso em que Portugal se encontrava mergulhado e, por outro lado, na objeção à influência exercida pelo papa sobre a Igreja nacional. Se o regalismo que encontramos na produção legislativa do vintismo assume uma natureza político-eclesiástica, a partir do momento em que se fundamenta em bases simultaneamente económicas, políticas e morais assume uma natureza anticongreganista: por um lado, o poder económico detido pelo clero, sobretudo pelas ordens regulares, e os privilégios de que ainda gozava contrariavam a ideia de igualdade e o princípio de concorrência defendidos pelo liberalismo, o qual pressupunha a destruição das hierarquias e dos privilégios sociais; por outro lado, a Igreja ultramontana continuava a defender a pretensão de D. Miguel ao trono; e, na ordem moral, estava em causa a relaxação dos costumes e o ingresso nas ordens e congregações por motivos não religiosos. Não bastava, portanto, submeter a Igreja à tutela do Estado, era necessário manietá-la de forma a impedir a aliança entre absolutistas e ultramontanos contra o regime constitucional.

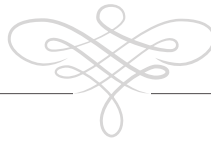
Na segunda metade do séc. XIX, com o fim do sonho regenerador, veio a consciência de que os problemas nacionais persistiam, assim como a necessidade de justificar o fracasso, através da afirmação convicta de que o clero era o responsável



pela situação de atraso generalizado do país, como consequência de uma tradição de intolerância e violência alimentadas pela Igreja num passado ainda recente. A mobilização de energias católicas, em defesa dos seus interesses e como reação ao regime vigente – traduzida na tentativa de reintrodução de ordens e congregações religiosas, na dogmatização da infalibilidade pontifícia e na condenação por Pio IX das ideias liberais, numa dupla e simultânea atitude defensiva e contraofensiva, e numa organização político-social do catolicismo português e respetiva intervenção na cena política através da composição partidária –, determinou um anticlericalismo sistemático e uma resistência ideológico-política à Igreja ultramontana. Se a definição do dogma da Imaculada Conceição, pela bula *Ineffabilis Deus* (8 de dezembro de 1854), a publicação da encíclica *Quanta Cura*, acompanhada da declaração *Syllabus Errorum* (1864), e a definição do dogma da infalibilidade pontifícia, no contexto do Concílio Vaticano I (1870), geraram uma forte reação no meio político-intelectual, outros eventos provocaram um inflamado nacionalismo anticlerical e antiultramontano que alcançou o domínio popular, ganhando forte componente ideológica: a questão das Irmãs da Caridade francesas (1857-1862), a Concordata sobre o Padroado Português (1857), o regresso paulatino das ordens e congregações religiosas (entre as quais a Companhia de Jesus) e, posteriormente, o caso das Trinas, do assassinato de Sara de Matos (1891) – episódio empolado pela crise provocada pelo Ultimatum inglês – e o rapto de Rosa Calmon (1901). Estes acontecimentos foram interpretados, no seu conjunto e à luz da teoria do complô, como obra dos Jesuítas, guarda avançada do ultramontanismo contra a liberdade e o progresso na nação.

Alexandre Herculano foi uma das vozes antiultramontanas de Oitocentos. O historiador, como acérrimo defensor do regime liberal e arrojado crítico do ultramontanismo, considerava que a Igreja não deveria interferir na vida política do país nem tão-pouco na liberdade de consciência individual. São estes pressupostos que perpassam parte considerável da sua obra e que encontramos especialmente desenvolvidos em alguns dos seus escritos de natureza mais polemista, como *A Reacção Ultramontana em Portugal ou a Concordata de 21 de Fevereiro* (1857), o *Manifesto da Associação Popular Promotora da Educação do Sexo Feminino. Ao Partido Liberal Português* (1858), sobre o significado da presença e ação das Irmãs da Caridade francesas em Portugal, as *Cartas sobre o Casamento Civil* (1865-66), em *Estudos sobre o Casamento Civil. Por ocasião do Opúsculo do Sr. Visconde de Seabra sobre este Assunto* (1866), em *A Supressão das Conferências do Casino* (1871) e ainda em *Da Origem e Estabelecimento da Inquisição em Portugal – Tentativa Histórica* (1854-59).

Outra figura relevante para o estudo do antiultramontanismo na cultura portuguesa é Antero de Quental, mormente através do texto da célebre conferência “Causas da decadência dos povos peninsulares nos últimos três séculos”, pronunciado no dia 27 de maio de 1871, na qual apresentou a sua teoria da causalidade decadentista mediante uma análise dos motivos que terão conduzido a nação portuguesa, em poucos anos, de uma situação de “grandeza”, “importância” e “originalidade”, a um estado de “abatimento e insignificância” (QUENTAL, 1871, 7). Segundo Antero, o motivo de ordem moral que estava na origem de uma tão grande disparidade entre a grandiosidade de Portugal durante o “primeiro período da Renascença”, “toda a Idade Média” e “os últimos anos



da Antiguidade” (*Id., Ibid.*, 25) e a sua decadência nos sécs. XVII, XVIII e XIX era a transformação do catolicismo pelo Concílio de Trento. Este, ao tornar as ordens religiosas independentes dos bispos e mais dependentes de Roma (que o autor considerava dominada pelos Jesuítas), ao “impor aos povos a polícia romana, apagando implacavelmente por toda a parte os últimos vestígios das Igrejas nacionais” (*Id., Ibid.*, 28) e ao determinar a superioridade do papa sobre os concílios, tornava a Igreja Católica uma instituição ultramontana, ou seja, estrangeira. Antero de Quental não parece colocar em causa o facto de o catolicismo ser religião oficial do Estado, mas a sua tendência absolutista e, sobretudo, o facto de a Igreja ser romana e não nacional, estando por isso dependente de um soberano estrangeiro cujas deliberações infalíveis tinham em vista o interesse de Roma, não de Portugal.

À reação católica representada pela posição assumida por Pio IX e, mais tarde, pela política de *ralliement* de Leão XIII correspondeu uma reação dos sectores defensores do laicismo e o anticlericalismo foi explorado ao limite, sobretudo pelos partidos de oposição à monarquia, constituídos maioritariamente por livres-pensadores e republicanos, assumindo como chave argumentativa a natureza estrangeira da Igreja ultramontana e a incompatibilidade desta com o progresso, a liberdade e a igualdade. Fundado em 1876, o Partido Republicano Português tornou o laicismo o seu emblema de campanha. Recuperando a matriz secularizadora do pombalismo e do liberalismo e imprimindo-lhe um carácter mais radical, a propaganda laicista teve como objetivo dessacralizar o estatuto do padre e da Igreja mediante a multiplicação dos discursos antijesuíticos e anticlericais herdados dos períodos precedentes.

Este processo dessacralizador operou-se destruindo determinadas estruturas que conferiam à religião católica um estatuto social proeminente, nomeadamente pela secularização dos ritos de passagem (sobretudo o matrimónio) e pela contestação do celibato e da confissão auricular: tido como contrário ao direito natural e causa da decadência dos princípios morais do cristianismo, o celibato seria usado pelo ultramontanismo para um controlo mais apertado do clero nacional; já a confissão auricular serviria igualmente os propósitos ultramontanos, como meio de controlo da população e de manipulação das consciências.

Não obstante a tradição antiultramontana que remontava ao tempo do marquês de Pombal, o catolicismo manteve em Portugal uma autoridade que os republicanos vieram a considerar incompatível com o chamado “princípio de soberania nacional” (CATROGA, 2010, 202). O antijesuítismo de Pombal, o anticongreganismo dos liberais, o anticlericalismo dos republicanos e as práticas regalistas que lhes são comuns derivam de um mesmo sentimento, que foi recrudescendo ao sabor das novas ideias, contra o poder e a influência da Igreja romana sobre a sociedade civil, sendo as ordens religiosas em geral e a Companhia de Jesus em particular a representação metonímica desse poder extranacional. Tendo sempre em vista o progresso do país e baseada num ideário nacionalista, a propaganda republicana reivindicava a laicização do Estado e da sociedade e a erradicação da influência da Igreja na vida dos Portugueses, apelando a uma Igreja nacional ou, de forma mais radical, a uma religião civil, com a criação de toda uma simbologia laica, com a substituição da religião pela ciência exata, com a negação, em casos mais extremos, da própria existência de Deus,

em defesa de uma total dessacralização da existência humana. Os adeptos deste movimento, autointitulados livres-pensadores, defendiam a substituição do culto religioso pelo culto cívico da pátria e das suas instituições. Mais do que por associações, panfletos ou discursos anticlericais ou antijesuíticos, entendiam que a transformação e modelação mental da sociedade tinha de ser feita pelo ensino e pela educação. A escola, além de lugar de instrução, era encarada como espaço de “regeneração e integração social eficaz”, dela dependendo “as possibilidades do progresso moral e material do país” (MATOS, 1997, 85), e como espaço genésico da consciência nacional, onde se valorizava o culto dos valores da pátria e da ideia de cidadão livre e responsável. A libertação da escola do controlo jesuítico significava, em última análise, a libertação da pátria do jugo estrangeiro. Foi neste contexto que foram criadas associações liberais, comissões antijesuíticas e agremiações anticlericais que visavam, como afirma Fernando Catroga, “prolongar a luta iniciada por Pombal, Joaquim António de Aguiar e pelos agitadores do caso das Irmãs da Caridade e dos Lazaristas e obstar a que se consolidasse o regresso das ordens religiosas, legalmente proscritas. E faziam-no por motivos nacionalistas – aquelas eram estrangeiras e exteriores à autoridade da igreja nacional” (CATROGA, 1988, 213).

A separação do Estado das igrejas preconizada pelo republicanismo não era compatível com a permanência no país das ordens e congregações religiosas – cuja atividade, sobretudo ao nível da educação e da assistência, constituía um elo entre a Igreja e a sociedade civil –, tidas como portadoras e instrumento das doutrinas ultramontanas que se queriam derrubadas. Neste sentido, os republicanos fizeram uso, na sua propaganda, do

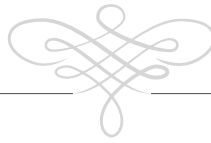


Papa Pio IX (1792-1878).

“fantasma jesuítico” enquanto símbolo das “forças que, em nome dos interesses de Roma, estariam a impedir a definitiva consolidação de uma consciência nacional prioritária e predominantemente polarizada pelo culto da Pátria e da Nação” (*Id.*, 2010, 227). O Jesuíta assumiu, assim, o estatuto de sinédoque, constituindo a parte que representa, num primeiro momento, a totalidade do clero regular e, depois, todo o fenómeno religioso. Os filhos de Loiola tornaram-se, em Portugal, os representantes do poder temporal do papa. Uma vez implantada a república, Afonso Costa, por decreto de 8 de outubro, repôs as leis pombalinas contra os Jesuítas e as de Joaquim António de Aguiar relativas às comunidades religiosas, a que se seguiram várias medidas em matéria religiosa com vista à completa laicização do Estado, cujo vértice foi a Lei da Separação do Estado das Igrejas, de 20 de abril de 1911.

A Primeira República e as medidas que culminaram com a separação do Estado das igrejas consubstanciaram o último estado positivista – o científico. A questão religiosa era herdeira de uma tradição de práticas regalistas transformadas





pelas grandes revoluções humanas e civilizacionais ocorridas sobretudo a partir da Reforma protestante e do Renascimento e que deram origem à mudança de uma concepção teológica do mundo para uma concepção antropológico-científica firmada pelas Luzes. Desta efetiva alteração, operada mediante uma dessacralização da sociedade, da cultura, da política e da consciência em prol da emancipação do saber científico, dependia a concretização da felicidade e da liberdade do indivíduo. Este processo dessacralizador, apontando para a instauração do estado científico, realizava-se simbolicamente através da extirpação do jesuíta subsistente no interior de cada indivíduo. Assim, o anticlericalismo sistemático partilhado pelos republicanos já não era só uma reação a um poder extranacional, mas uma consequência natural das “análises filosóficas, antropológicas e históricas acerca do cristianismo” e da “reapropriação antropocêntrica das criações religiosas” (Id., 1988, 256) a que o positivismo comitiano deu força, associadas à tradição regalista, anticongreganista e antijesuítica, que emprestou à campanha laica todo o tecido discursivo ideológico e propagandístico; para efeitos de campanha, a Igreja era vista como grupo de pressão que se destacava pelo seu internacionalismo, com as consequências já referidas – aspetos entendidos como fatores de desnacionalização da população, que era maioritariamente católica.

O republicano Sebastião de Magalhães Lima emergiu como um dos maiores críticos antiultramontanos. No opúsculo *O Papa perante o Século – Refutação do Ultramontanismo* (1874), Magalhães Lima levantara um conjunto de questões relacionadas com a soberania do papa, apresentando de seguida os seus argumentos contra o ultramontanismo. À semelhança de Antero de Quental, Sebastião de



*Sebastião de Magalhães Lima (1906), de Alfredo Cândido.*

Magalhães Lima deriva a decadência dos povos peninsulares da soberania ultramontana e despótica da Santa Sé, incompatível com o princípio de liberdade pelo qual os republicanos pugnavam. Daí considerarem que a única via para o progresso seja a da separação: dar a Deus o que é de Deus, e a César o que é de César, numa referência a Mc 12, 17. Na sua opinião, apenas a separação dos poderes temporal e espiritual permitiria o triunfo da ciência e da liberdade (de consciência, de culto, de religião): “É isto o que manda a história; é isto que o progresso reclama” (LIMA, 1874, 52); só assim, conclui o autor, a imagem de Cristo permaneceria, os vícios de Roma seriam extirpados, o clero seria moralizado e a república seria possível. Entre os

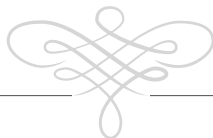


artigos mais ilustrativos do seu antiultramontanismo encontram-se “Livre pensamento em Portugal”, de 27 de abril de 1908, no qual defende a separação do Estado da Igreja e a laicização da sociedade como antídotos para combater o ultramontanismo; “Política católica”, de 24 de abril de 1910, onde critica a interferência do clero nos assuntos políticos e o uso despudorado, pela Igreja, da religião para influenciar a opinião pública; “Consequências do clericalismo”, de 8 de maio de 1910, um artigo antijesuítico e antiultramontano, escrito em memória de Alexandre Herculano; e “Jesuitismo em Portugal”, de 18 de novembro de 1882, no qual o jesuíta surge como representante simbólico da Igreja Católica, cujos membros Magalhães Lima declara inimigos da pátria e da liberdade. Os artigos mencionados têm em comum não apenas a crítica ao catolicismo na sua vertente ultramontana, mas a associação deste ao regime monárquico, fazendo-os aliados numa conspiração contra a liberdade e contra a pátria.

A Lei da Separação do Estado das Igrejas não resolveu a chamada questão religiosa e manteve latente o sentimento antiultramontano. Assumindo a sua neutralidade religiosa, o Estado e a Igreja tornam-se, na teoria, duas realidades independentes, não fosse a permanência de um certo regalismo que tendia a instrumentalizar a Igreja e a religião, quer para a pacificação da sociedade, quer para a consolidação nacional e internacional do regime, quer ainda para a defesa do império ultramarino e do Padroado Português no Oriente, preocupações estratégicas que continuaram a regular as relações entre o Estado e a Igreja durante o regime ditatorial. A nomeação de António Oliveira Salazar como ministro das Finanças em 26 de abril de 1928 coincidiu com um período de grande incer-

teza quanto às relações entre o Estado e o Vaticano, sobretudo devido à questão premente do Padroado do Oriente, mas também de alguma tensão entre católicos e laicos apoiantes do regime, de que foi figurativa a crise política suscitada pela portaria dos sinos, de junho de 1929.

Apesar de católico, Salazar soube separar a questão religiosa da questão política. Por isso, em 1928, assumiu como prioridade o saneamento financeiro do país e, a partir de 1933, a consolidação do Estado Novo tornou-se o foco da sua ação política, o que explica a celebração tardia de uma concordata entre o seu Governo e o Vaticano, efetivada somente em 1940 e após longa discussão pautada por avanços e recuos. Na verdade, nem mesmo quando Salazar acumulou a pasta dos Negócios Estrangeiros, em 1936, contrariando as expectativas, a concordata se efetivou. A sua estratégia era muito clara: a concordata era a única coisa que podia oferecer aos católicos e, por não estar disposto a grandes cedências nem a criar conflitos internos entre republicanos laicos e católicos, havia que protelar o mais possível essa oferta, embora não eternamente, pois dela também dependia a conservação do Estado Novo. É conhecida a sua declaração ao jornal *Novidades*, no dia seguinte ao da sua nomeação como ministro das Finanças, que sintetiza bem a sua estratégia político-religiosa: “Diga aos católicos que o meu sacrifício me dá o direito de esperar deles que sejam, de entre todos os portugueses, os primeiros a pagar os sacrifícios que lhes peça e os últimos a pedir os favores que eu lhes não posso fazer” (CRUZ, 1997, 431). Apesar de a sua ascensão política se ter concretizado no seio de um partido católico, o Centro Católico Português, Salazar esforçou-se por cercar a autonomia política dos católicos, temendo que estes pudessem vir a constituir um



obstáculo ao seu projeto de construção de um Estado forte, autónomo e autoritário. Salazar via o Vaticano como um Estado estrangeiro, igual a qualquer outro e sujeito às mesmas regras de diplomacia movida por interesses próprios – *realpolitik*. Por isso, a sua atitude perante o Vaticano, que não diferia da sua atitude perante outra nação estrangeira, assentava na defesa da autonomia e autoridade do Estado. Logo, também nas relações com a Igreja Católica, a estratégia política de Salazar foi pautada por um nacionalismo autoritário.

Firmada a 7 de maio de 1940, a Concordata entre o Estado português e a Santa Sé encerrou a questão religiosa herdada do regalismo pombalino, estimulada pelo liberalismo e tornada “pedra angular das questões educativas e de cidadania” (CATROGA, 2010a, 97) durante o republicanismo. A Igreja viu reconhecido o princípio da liberdade religiosa e recuperou parte significativa das prerrogativas extintas pela legislação da Primeira República. Por sua vez, o Acordo Missionário celebrado na mesma data resultou da necessidade de desenvolver as normas relativas à atividade missionária presentes nos arts. 26 e 27 da Concordata, a fim de regular as relações entre a Igreja e o Estado em matéria missionária. Não obstante, encontramos na Concordata traços de nacionalismo e de regalismo que tornam evidente que o Governo português pretendia manter um controlo velado sobre a Igreja. Nem outra atitude seria expectável de um regime vincadamente nacionalista e protecionista, para o qual a Igreja Católica representava, apesar de tudo, um poder estrangeiro e uma ameaça iminente, pela influência que exercia na sociedade portuguesa, que era necessário colocar ao serviço do Estado Novo.

Ao contrário do que aconteceu na Espanha de Franco, o catolicismo não

readquiriu, em Portugal, o estatuto de religião de Estado. A atividade política de Salazar no Centro Católico Português, a adoção do lema “Pátria, Deus, Família” e a sua conceção católica da educação levaram a que o seu Governo fosse entendido como de base católica – um nacionalismo católico –, o que não é exato. Se o homem era católico, o estadista era laico, pelo que procurou salvaguardar sempre o princípio de separação do Estado da Igreja, sendo este a base da Concordata de 1940, numa política, como designou Manuel Braga da Cruz, de “separação concordatada” (CRUZ, 1999, 12). Este seria o único meio de garantir a união de católicos e laicos sob o compromisso de consolidação do regime e de estabilização da sociedade. Não foi uma casualidade que a celebração da Concordata tivesse ocorrido um mês antes do início das comemorações centenárias da nacionalidade, cujo programa deslindava o cunho marcadamente ideológico e propagandístico que Salazar pretendia dar a este evento. As comemorações de 1940, de que a Exposição do Mundo Português foi o momento mais elevado, tiveram como desiderato revisitar o passado grandioso de Portugal e projetá-lo para o presente, fazendo do Estado Novo um regime de regeneração nacional e de Salazar o restaurador da glória de Portugal. É neste âmbito que se compreende o papel que a Igreja em geral e a Concordata e o Acordo Missionário em particular desempenharam no contexto comemorativo: a religião constituía um elemento identitário da nacionalidade, estando intimamente ligada à história da fundação, consolidação e expansão de Portugal. Neste sentido, a assinatura da Concordata entre a Santa Sé e a República Portuguesa simbolizava a reconciliação de Portugal com o seu passado, permitindo a sua regeneração; o Acordo Missionário, ao mesmo

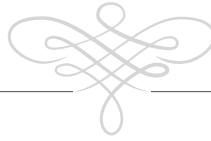


tempo que firmava a cooperação entre o Estado e a Igreja no projeto missionário, constituía uma herança ainda visível dos tempos gloriosos de expansão marítima e a prova de que esse tempo não era pretérito mas ainda presente e futuro. No fundo, tratava-se de uma instrumentalização da Igreja e da religião para fins político-ideológicos.

Apesar da relação de colaboração entre o Estado Novo e a Santa Sé, subsistiu um clima de desconfiança bilateral. O ambiente era de concórdia mas, também, de vigilância. A tensão foi crescente a partir da Segunda Guerra Mundial, momento em que se operou uma viragem na relação não só entre Portugal e o Vaticano mas, também, entre o regime e os próprios católicos. A democratização da Europa e do próprio catolicismo, associada ao processo de descolonização que então se iniciou e que a Igreja Católica apoiou, foi entendida pelo regime salazarista, antidemocrático e nacionalista, como uma ameaça ao projeto sonhado para Portugal, como um Estado forte e pluricontinental. Por outro lado, a clara influência da Santa Sé no movimento católico português, nomeadamente na Ação Católica, levaram a que Salazar suspeitasse de uma politização deste movimento e da possibilidade de emergência de partidos católicos, na linha do que vinha acontecendo na Europa. Logo, a liberdade religiosa anunciada na Concordata apenas existia enquanto não interferisse no ideário nacionalista e antidemocrático do regime salazarista e a Igreja se mantivesse disponível para colaborar com esse mesmo regime. Tratava-se, portanto, de uma “mentalidade regalista, ainda que um regalismo de última instância, menos rígido e legalista do que o regalismo tradicional *stricto sensu*, e que vinha ao de cima apenas quando a Igreja não aceitava certos limites” (REIS, 2006,

266), ou seja, de um “neorregalismo”, associado a um constante jogo de equilíbrios entre católicos e laicos, resultando naquilo a que Manuel Braga da Cruz chama “catolaicismo” (CRUZ, 1999, 15) e que consiste, *lato sensu*, em preservar o princípio de separação do Estado da Igreja e conservar o nome de Deus fora da Constituição, ao mesmo tempo que se exerce um controlo sobre a Igreja, ao proporcionar-lhe liberdades aparentes e ao conceder-lhe certas prerrogativas que lhe tinham sido subtraídas pela Primeira República, garantindo desta forma o apoio dos sectores católicos ao regime e ao próprio Salazar. Neste sentido, pode-se falar de um antiultramontanismo camuflado numa necessária relação de harmonia como parte imprescindível de um complexo jogo de interesses bilaterais. Símbolo expressivo deste antiultramontanismo preventivo foi a inauguração da estátua do marquês de Pombal, em 1934, e o tardio reconhecimento da Companhia de Jesus como corporação missionária, somente ocorrido pelo decreto de 5 de abril de 1941, em que foi promulgado o Estatuto Missionário. Por outro lado, coexistiu aquilo a que podemos chamar antiultramontanismo contrarrevolucionário partilhado pelos sectores laicos críticos do regime vigente, associando-o ao ultramontanismo e ao jesuitismo. Este carácter pluriforme do antiultramontanismo é revelador do poder e da resistência no tempo das representações mitificadas e o facto de este antiultramontanismo assumir a forma de antijesuitismo é sintoma da eficácia da propaganda organizada contra a Companhia de Jesus ao longo dos séculos anteriores.

João Ameal, na sua *História de Portugal* (1940), considera um dos maiores acontecimentos de vulto do reinado de D. Pedro I a instituição do beneplácito



régio, confirmado pelas Cortes de Elvas de 1361: “O Beneplácito Régio torna-se lei da Nação” (AMEAL, 1940, 138-139). A prática regalista tornara-se uma característica muito própria da política religiosa portuguesa e um elemento de defesa contra a ingerência estrangeira. No séc. XVIII, o antiultramontanismo assume a forma de antijesuitismo; também no séc. XIX e inícios do séc. XX, para se impor em Portugal o ideário liberal, socialista ou republicano houve que “identificar adversários e concorrentes, mobilizando, depois, recursos e instrumentos para lhes dar luta” (ABREU, 2004, 38). As ordens e congregações religiosas em particular e o catolicismo em geral assumiram o papel de adversários do ideário republicano, não só devido à influência que exerciam e ao poder que sempre detiveram – um contrapoder –, mas também pelo facto de essa influência e esse poder provirem do estrangeiro, do outro lado dos montes.

Luís Machado de Abreu refere, no ensaio “Anticlericalismo”, que, apesar de os temas que alimentaram os discursos anticlericais no séc. XIX estarem, atualmente, ultrapassados, tal não significa que o anticlericalismo não subsista. Simplesmente, assumiu novos contornos e uma tonalidade mais matizada, própria de uma era democrática. Compreende-se que a ocorrência de duas guerras mundiais na primeira metade do séc. XX, intermediadas pelos episódios das aparições marianas, e a afirmação no poder de uma figura emergida dos círculos católicos, António de Oliveira Salazar, em muito tivessem contribuído para uma revivescência da Igreja Católica em Portugal, para o reatar das relações diplomáticas entre a Igreja e o Estado e para o ressurgimento das ordens e congregações, que depressa multiplicaram as suas fundações no país. Todavia, o que efetivamente permitiu a

harmonização entre os poderes temporal e espiritual foi a mudança de atitude da própria Igreja face aos tempos modernos, passando a assumir o papel de aliada, já não de inimiga, no que teve especial relevância o Concílio Vaticano II.

Portanto, a ortodoxia radical que se verificara no passado (de um lado, uma Igreja que tornara a infalibilidade pontifícia um dogma e o modernismo uma heresia, e, do outro, um Estado que, de antijesuífco, passou a anticatólico) deu lugar àquela moderação que já Guerra Junqueiro, Basílio Teles e Sampaio Bruno, entre outros, haviam defendido, permitindo que uma clivagem que parecia irreversível desse lugar a uma relação de mútuo respeito, como a que se verifica hodiernamente, caracterizada por um espírito de tolerância e integração das instituições religiosas na sociedade.

**Bibliog.:** ABREU, Luís Machado de, *Ensaio Anticlericais*, Lisboa, Roma Editora, 2004; ACADEMIA DAS CIÊNCIAS DE LISBOA, *Dicionário da Língua Portuguesa Contemporânea*, vol. 2, Lisboa, Verbo, 2001; AMEAL, João, *História de Portugal*, Porto, Livraria Tavares Martins, 1940; AZEVEDO, Luís Gonzaga de, “O regalismo e a sua evolução em Portugal até ao tempo do P. Francisco Suárez”, *Brotéria*, vol. 24, 1937, pp. 292-303; CASTRO, Zília Osório de, “O regalismo em Portugal: António Pereira de Figueiredo”, *Cultura – História e Filosofia*, vol. VI, 1987, pp. 357-411; *Id.*, *Cultura e Política. Manuel Borges Carneiro e o Vintismo*, vol. II, Lisboa, Instituto Nacional de Investigação Científica/Centro de História da Cultura da Universidade Nova de Lisboa, 1990; *Id.*, “Sob o signo da unidade. Regalismo vs. jesuitismo”, *Brotéria*, vol. 169, n.ºs 2-3, ago.-set. 2009, pp. 113-134; CATROGA, Fernando, “Laicismo e a questão religiosa”, *Análise Social*, vol. XXIV, n.º 100, 1988, pp. 211-273; *Id.*, *Entre Deuses e Césares. Secularização, Laicidade e Religião Civil: Uma Perspectiva Histórica*, Coimbra, Almedina, 2006; *Id.*, *O Republicanismo em Portugal: da Formação ao 5 de Outubro de 1910*, 3.ª ed.,



Alfragide, Casa das Letras, 2010; *Id.*, “O republicanismo português (cultura, história e política)”, *Revista da Faculdade de Letras. História*, III sér., vol. 11, 2010a, pp. 95-119; CAVALEIRO DE OLIVEIRA, *Recreação Periódica*, t. 1, Lisboa, Biblioteca Nacional, 1922; CRUZ, Manuel Braga da (org.), *Inéditos e Dispersos*, vol. 1, Venda Nova, Bertrand, 1997; *Id.*, *O Estado Novo e a Igreja Católica*, Lisboa, Bizâncio, 1999; FELÍCIO, Manuel da Rocha, *Portugal e a Definição Dogmática da Infalibilidade Pontifícia. Teologia, Magistério, Debate Público*, Dissertação de Doutoramento em Teologia Histórica apresentada à Universidade Católica Portuguesa, Lisboa, texto policopiado, 2000; FRANCO, José Eduardo, *O Mito dos Jesuítas em Portugal, no Brasil e no Oriente (Séculos XVI a XX)*, 2 vols., Lisboa, Gradiva, 2006; LIMA, Sebastião de Magalhães, *O Papa perante o Século*, Porto, Imprensa Litterario-Comercial, 1874; MATOS, Sérgio Campos, “Política de educação e instrução popular no Portugal oitocentista”, *Clio*, vol. 2, 1997, sep.; NETO, Vítor, *O Estado, a Igreja e a Sociedade em Portugal (1832-1911)*, Lisboa, INCM, 1998; QUENTAL, Antero de, *Causas da Decadência dos Povos Peninsulares nos Últimos Tres Seculos*, Porto, Tipografia Comercial, 1871; RAMOS, Luís A. de Oliveira, *Sob o Signo das «Luzes»*, Lisboa, INCM, 1988; REIS, António do Carmo, *O Liberalismo em Portugal e a Igreja Católica. A Época de Sua Majestade Imperial e Real D. Pedro*, Lisboa, Notícias, 1988; REIS, Bruno Cardoso, *Salazar e o Vaticano*, Lisboa, Imprensa de Ciências Sociais, 2006; “Ultramontano”, in SILVA, António Morais da, *Grande Dicionário da Língua Portuguesa*, 10.ª ed., rev. e aum., vol. 11, Lisboa, Confluência, 1958, p. 393.

CRISTIANA LUCAS SILVA

## Antiuniversalismo

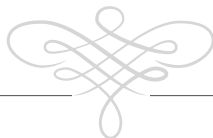
No plano filosófico, o universalismo é a doutrina que considera a realidade como um todo do qual todos os seres humanos participam, independentemente do tempo ou lugar em que vivam. Segundo esta perspetiva, os indivíduos apenas podem ser separados por abstração, porque comungam dos mesmos valores ou, pelo menos, são capazes de reconhecê-los como vinculantes, nas suas próprias vidas e na vida social. Estudos filosóficos e antropológicos como os levados a cabo por Jean Lauand sustentam a universalidade dos valores humanos em sociedades tão diferentes e distantes como as sociedades europeias, brasileira e japonesa.

No plano religioso, o universalismo cristão é a crença segundo a qual todos os homens, sem exceção, estão destinados a procurar a Salvação, tendo Jesus Cristo morrido por todos e não só pelos eleitos: a doutrina de Cristo é universal, porque se dirige a todos os homens.

No plano político-jurídico, são universalistas as doutrinas que generalizam uma ideia, um princípio ou um sistema, *e.g.*, a ideia de democracia, o princípio do Estado de direito ou o sistema de direito continental. No mesmo plano, a ideia de comunidade internacional apoia-se numa perspetiva universalista segundo a qual existem valores comuns a toda a humanidade, que tornam possível a convivência e a cooperação entre as nações. Da ideia de comunidade internacional, decorre a existência de organizações internacionais de âmbito universal, *e.g.*, as Organização das Nações Unidas (ONU), cuja Assembleia Geral aprovou, em 10 de dezembro







de 1948, a Declaração Universal dos Direitos do Homem ou Declaração Universal dos Direitos Humanos (DUDH); tendo como redator principal John Peters Humphrey, do Canadá, a elaboração da DUDH contou com contributos de pessoas de todo o mundo. Embora não goze de força vinculativa geral, este documento está na base de dois tratados da ONU sobre direitos humanos que gozam de força obrigatória geral: o Pacto Internacional dos Direitos Cíveis e Políticos e o Pacto Internacional sobre os Direitos Económicos, Sociais e Culturais, que correspondem a entendimentos complementares do que são e para que servem os direitos humanos na organização das sociedades políticas. As suas regras são aplicadas por autoridades internacionais e nacionais, sendo estudadas e debatidas em todo o mundo.

Na resolução n.º 217 A (III) da Assembleia Geral da ONU, de 10 de dezembro de 1948, que aprovou a DUDH, pode ler-se que esta constitui “o ideal comum a ser atingido por todos os povos e todas as nações, com o objetivo de que cada indivíduo e cada órgão da sociedade, tendo sempre em mente esta Declaração, se esforce, através do ensino e da educação, por promover o respeito a esses direitos e liberdades, e, pela adoção de medidas progressivas de carácter nacional e internacional, por assegurar o seu reconhecimento e a sua observância universal e efetiva, tanto entre os povos dos próprios Estados membros, quanto entre os povos dos territórios sob sua jurisdição”. A DUDH está traduzida na maior parte das línguas, existindo mais de 400 traduções disponíveis.

Às doutrinas universalistas opõem-se as doutrinas antiuniversalistas, que, na segunda metade do séc. xx, ganharam importância, em particular na Europa. Com efeito, se a época moderna produziu dou-

trinas universalistas, de que as declarações universais de direitos são expressão, com a pós-modernidade verificou-se uma rutura com esse pensamento. Os primeiros autores pós-modernos, ou que se afirmaram como tal, podem ainda ser vistos como universalistas. É o caso do teólogo e filósofo alemão Romano Guardini, perseguido pelo regime nazi, que, na sua obra, procurou conciliar o melhor da modernidade com o imperativo do respeito pela dignidade humana.

Contudo, o pensamento pós-moderno – da filosofia e das artes à política e ao direito –, que se tornou dominante em muitas áreas das ciências humanas e sociais, caracteriza-se por ser maioritariamente antiuniversalista, ao não reconhecer a existência de princípios ou valores universais e/ou ao enfatizar antes a prevalência do particular e do diverso.

Note-se que as doutrinas universalistas não negam necessariamente a existência da diversidade, mas subordinam-na ao que é comum à humanidade, *e.g.*, à ideia de bem comum e de uma moral comum. A doutrina da unidade do género humano desenvolvida por autores católicos apoia-se nessa perspetiva.

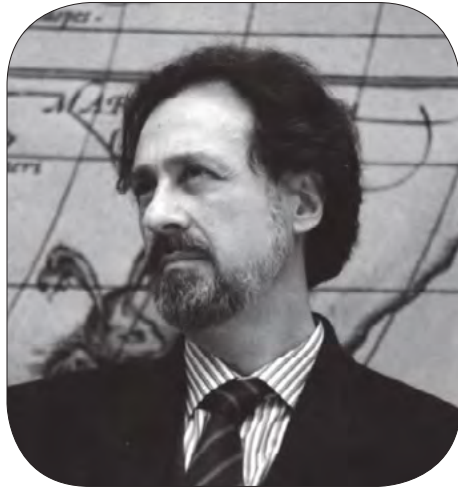
Apesar de se ter afastado do universalismo cristão em pontos essenciais, o positivismo oitocentista era também universalista. Esta perspetiva está presente em instrumentos jurídicos básicos como o Código Civil francês de 1804 e todos aqueles que este influenciou, nomeadamente o Código Civil português de 1867.

É com base na verificação de que a Europa foi sempre um mosaico de diferenças e regras enredadas, e não uma realidade harmónica, que André-Jean Arnaud fala de uma polissistemia disjuntiva, não simultânea, incompatível com as pretensões universalistas. Cada comunidade política, por menor que seja, afirma Arnaud, tem as suas regras jurídicas

próprias e deve ser fundamentalmente considerada na sua diferença, não na sua unidade (ARNAUD, 1995, 91). Enquanto o universalismo se apoia na possibilidade – e necessidade – de um consenso filosófico, político e jurídico sobre a unidade do género humano, na diferença de situações, o antiuniversalismo enaltece as diferenças irrenunciáveis entre povos e modelos de interpretação do mundo e organização da vida política e social, como assinala M. Rozinek.

A doutrina clássica do direito natural e as teorias jusnaturalistas modernas estabeleceram, por via indutiva ou dedutiva, modelos gerais e regras comuns de convivência para toda a humanidade. Ainda em finais do séc. xx, vários autores, entusiasmados com os avanços no processo de integração europeia, defenderam a criação de um Código Civil europeu. Segundo esses autores, existia já um *ius commune europaeum* (direito comum europeu) aplicável em matéria contratual (*lex mercatoria*). Na prática, os adeptos do projeto reconhecem a existência de grandes dificuldades no processo de unificação jurídica europeia, procurando por isso vias de compromisso, mas não deixam de advogar a necessidade de uma abordagem universalista.

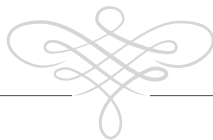
Em contrapartida, Arnaud alega que a política nacional e a política internacional se construíram, ao longo da história, sob o império das necessidades práticas, o que fez com que cada território, por razões contingentes, tivesse adotado as suas próprias regras de convivência, apesar dos esforços de universalização. Este pensador critica a uniformidade política, social e jurídica imposta pela Revolução Francesa, na linha do que foi o espírito universalista do direito romano, recebido na Europa, no período medievo, por S. Tomás de Aquino. As suas críticas vão ainda mais longe, ao defender que o con-



André-Jean Arnaud (1936-2015).

ceito político de Ocidente foi uma invenção conveniente à imposição das regras das potências europeias ao resto do mundo e que, por isso, o seu universalismo mal disfarça o seu carácter antidemocrático... É de registar que Arnaud não contesta os avanços técnicos e substanciais de alguns instrumentos de unificação jurídica, *e.g.*, as declarações universais de direitos, mas sim a sua captura pelos interesses nacionais e centralistas conflituantes com a ideia de democracia e de direitos das pessoas.

É justamente em defesa da democracia e dos direitos humanos que as correntes antinuniversalistas da segunda metade do séc. xx e dos inícios do séc. XXI contestam a pretensão da existência de uma natureza humana comum e de um código moral vinculativo para toda a humanidade. Na sua veemente contestação ao projeto universalista *à outrance* corporizado pelas Comunidades Europeias e, posteriormente, pela União Europeia, como projeto de nações com valores comuns, afirma Arnaud que “se as coisas mudam [...], é menos a partir de práticas vividas do que por uma vontade vinda de cima,



baseada em princípios, em *concebidos*" (*Id., Ibid.*, 95).

Para os opositores do pensamento político e jurídico universalista, este deixou de vir das pessoas e da sociedade para ser um produto de tecnocratas, que não tomam o pulso do povo, antes decidem autoritariamente, apoiando-se em princípios irrealis, não sentidos pelas pessoas. E no entanto os caminhos pessoais confluem onde as doutrinas divergem. Com efeito, André-Jean Arnaud foi discípulo de um dos maiores defensores do universalismo no séc. XX, Michel Villey, autor de obras como *La Formation de la Pensée Juridique Moderne: Cours d'Histoire de la Philosophie du Droit, 1961-1966* e *Le Droit et les Droits de l'Homme*, de 1983. Em nome de um universalismo apoiado em S. Tomás e no direito romano clássico, e também muito crítico dos rumos do processo de integração europeia, Villey defendeu a jurisprudência em detrimento da lei como fonte do direito e meio mais próximo na defesa dos direitos das pessoas.

No final da sua vida, Villey afirmaria que, apesar do acentuado afastamento académico entre ambos, Arnaud fora o seu maior discípulo. Num artigo intitulado "Michel Villey: une tolérance insinuante. Portrait d'un maître", Arnaud retoma as considerações do mestre sempre estimado, num exercício que quase chega a ser de autocritica, pela forma como reconhece a influência de Villey na sua obra. Queremos com isto dizer que, na oposição entre universalismo e antiuniversalismo, existe uma dimensão de convicção pessoal, não só sobre o modo como se vê a realidade e a ação das pessoas no mundo, mas também sobre o modo como se perspetiva a realidade e se entende que as pessoas deveriam ser e agir. Como crítico do projeto de integração europeia, Arnaud contesta, em particular, o processo de formação do di-

reito europeu na Modernidade, em que a criação de catálogos de direitos universais embate numa racionalidade jurídica positivista, que nacionaliza e fecha o que deveria ser universal.

Da Europa, diz por sua vez Paulo Ferreira da Cunha, um autor universalista, que "é uma magnífica eutopia (utopia benfazeja, positiva)", apesar dos burocratas que a querem transformar numa "Babel distópica". Alguns dos efeitos da utopia negativa da Europa são, segundo este autor, "a plastificação das relações internacionais e o desprezo de outros laços"; referindo a lusofonia como exemplo dos laços que não se devem perder, para bem das pessoas. Diz ainda que "a lusofonia é mito, mito no sentido positivo. E tudo menos utopia babélica, distopia. Além da simples proximidade geográfica com a Europa, os Portugueses têm uma proximidade histórica e de espírito também noutras direções. Há corredores da alma" (VIEIRA, 2006). As perspetivas destes dois autores, ao qual podemos associar Villey, são convergentes na defesa da democracia e no respeito e acolhimento das diferenças.

Voltando a Arnaud, este jurista e cientista social defende que não é possível garantir a unidade europeia a qualquer preço, o que significa que o direito europeu deve procurar uma reabilitação sistemática da experiência erudita e não erudita, com vista à produção de uma efetiva regulação. Dever-se-á, nas suas palavras, "cortar com o elitismo sem renunciar ao profissionalismo" (ARNAUD, 1995, 270), e dá exemplos práticos da forma como os cidadãos podem resistir a pretensões do poder político que consideram injustas e impor a sua própria agenda de prioridades, segundo razões que só eles conhecem e devem conhecer. Propõe igualmente uma utilização eclética de fontes, visando a aproximação do direito



às necessidades e interesses das pessoas, porque «a Europa será aquilo que nós dela fizermos. A sociedade é o reflexo das nossas ansiedades. Queremos construir a Europa; mas construir é, em primeiro lugar, estar bem consigo mesmo, ter transcendido os próprios medos, os estereótipos, o passado; é aceitar que a história não seja de forma alguma linear, mas feita de ruturas, de descontinuidades, de crises; que o futuro seja em grande parte incerto” (*Id., Ibid.*, 271). E destaca o papel do juiz que não se limita a ser “a boca da lei”, mas um dispensador de equidade na vida jurídica (*Id., Ibid.*, 109).

É um facto que os sistemas filosóficos modernos são universalistas, na medida em que procuraram impor uma uniformidade às sociedades em nome de um princípio de autoridade. O positivismo oitocentista, fruto desses sistemas, foi universalista ao destacar a posição das pessoas em contexto social. Auguste Comte e os seus próceres não se cansaram de elogiar a família burguesa, constituída por mulher, marido e filhos como o cúmulo da perfeição e realidade eterna.

É por isso que a oposição entre doutrinas universalistas e antiuniversalistas deve ser relativizada, na linha do diálogo amistoso entre Villey e Arnaud. Claro que existem diferenças profundas, que, em certa medida, até se alargaram, no tempo pós-moderno, mas é necessário fazer um esforço “ecuménico” de aproximação de posições, como forma de garantir a paz e a justiça.

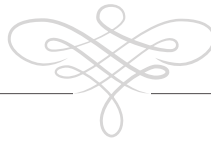
Nos princípios do séc. XXI, discutiu-se a pertinência de uma referência às raízes cristãs da Europa no preâmbulo da Constituição europeia. Essa pretensão caiu na Convenção Europeia sobre o Futuro da Europa (2001-2003) que aprovou o projeto de Constituição Europeia, assim como este projeto caiu às mãos dos eleitores franceses e holandeses, em 2005.

Não por acaso, o projeto de construção europeia está no centro da discussão sobre se existem ou não valores universais. Assim como há quem veja no projeto de integração europeia a retomada do ideário do Império Romano, com uma liderança única e princípios uniformes, que podem pôr em causa os direitos dos povos, há também quem defenda que não se pode ignorar o papel da cultura e, em particular, da cultura de matriz judaico-cristã e greco-latina na Europa e no mundo.

A realidade é complexa e não se compece com juízos precipitados. De formas diferentes tem soprado o vento, que é o Espírito, na história humana. Nos inícios do séc. XXI, a Europa e o mundo debateram-se com problemas que puseram em causa certezas passadas no domínio da organização política e social: a crise económico-financeira; o terrorismo; os fluxos migratórios imprevistos; a crise nas lideranças políticas mundiais; a falta de confiança nas instituições nacionais. Da reconfiguração das relações internacionais até à projetada ampliação dos catálogos dos direitos humanos, passando pela persistência de velhos e emergência de novos problemas sociais, assistiu-se ao fim de uma idade.

Como diz Arnaud (1995, 272; 1999, 55ss.), apesar de subsistirem grandes perigos, na Europa e no mundo, é preciso soltar um pouco as rédeas do cavalo, para poder discutir os assuntos que verdadeiramente interessam à humanidade. A democracia não é o ponto final no caminho da humanidade, mas é ainda o ponto mais estável para se discutir o futuro da humanidade. A realidade é superior à ideia (FRANCISCO, 2013, 230).

Pode-se argumentar que é um falso problema saber se existem ou não existem valores e direitos universais. Na verdade, existem diferenças sobre quais são



os valores e os direitos mais importantes e qual é o seu conteúdo. Assim, *e.g.*, na ONU, o grande debate em torno da defesa dos direitos humanos faz-se entre quem defende a primazia dos direitos, liberdades e garantias e quem defende a primazia dos direitos económicos, sociais e culturais. É uma negociação difícil, mas, apesar de pequenos, fizeram-se alguns avanços nas últimas décadas.

Por outro lado, nos países ditos ocidentais, assiste-se a uma progressiva diferenciação na definição e interpretação dos direitos humanos. Pessoas de áreas geográficas politicamente opostas convergem em interpretações próximas dos mesmos direitos (*e.g.*, no significado do direito à vida), ao mesmo tempo que se diverge no plano europeu e nacional.

Observa Arnaud: “uma Europa jurídica e uma Europa pós-moderna estão em elaboração lado a lado. A racionalidade de uma coincide com os princípios de racionalidade da outra. A Europa jurídica só o será se se apoderar do pluralismo e da complexidade que, desde a origem, foram inscritos na sua história” (*Id.*, *Ibid.*, 273). Aparentemente, o autor francês aposta na força inelutável dos factos para referir que só há um caminho. Todavia, um olhar atento mostra que Arnaud apela a uma via de diálogo e de convergência de posições, forjada num esforço conjunto de compreensão da complexidade da realidade existente. Não é possível ignorar os factos, é necessário conhecê-los, sabendo que qualquer julgamento da realidade é ilusório, porque a realidade se faz das pessoas e para as pessoas. Voltando aos clássicos gregos, primeiros autores universalistas e antiuniversalistas declarados, o segredo está em fazer com que as pessoas vejam a realidade pelos seus próprios olhos ou a sua razão.

**Bibliog.: impressa:** ARNAUD, A.-J., *O Pensamento Jurídico Europeu*, Lisboa, Editora Internacional, 1995; *Id.*, *O Direito entre Modernidade e Globalização. Lições de Filosofia do Direito e do Estado*, Rio de Janeiro, Renovar, 1999; *Id.*, “Michel Villey: une tolérance insinuante. Portrait d’un maître”, *Revista da Faculdade de Direito da Universidade de São Paulo*, vols. 106-107, dez.-jan. 2011-12, pp. 867-879; CUNHA, Paulo F. da, *Constituição, Direito e Utopia. Do Jurídico-Constitucional nas Utopias Políticas*, Coimbra, Boletim da Faculdade de Direito da Universidade de Coimbra/Coimbra Editora, 1996; *Id.*, *Filosofia do Direito*, Coimbra, Almedina, 2006; FRANCISCO, *Evangelii Gaudium*, 2013; GOZDECKA, D., e KMAK, M., *Europe at the Edge of Pluralism (Ius Commune Europaeum)*, s.l., Intersentia, 2015; GUARDINI, R., *O Fim dos Tempos Modernos*, Lisboa, Moraes Editora, 1954; *Id.*, *Ethik. Vorlesungen an der Universität München*, Mainz, Matthias-Grünwald-Verlag, 1993; JEMIENIAK, J., e MIKLASZEWICZ, P. (orgs.), *Interpretation of Law in the Global World: from Particularism to a Universal Approach*, Berlin/Heidelberg, Springer-Verlag, 2010; JOÃO XXIII, *Pacem in Terris*, 1963; LAUAND, J., *Filosofia, Linguagem, Arte e Educação. 20 Conferências sobre Tomás de Aquino*, São Paulo, Factash Editora, 2007; *Id.*, *Filosofia e Linguagem*, São Paulo, Segmento, 2014; MORIN, Edgar, *Penser l’Europe*, Paris, Gallimard, 1987; PAULO VI, *Populorum Progressio*, 1967; RATZINGER, Joseph, *Europa. Os Seus Fundamentos, hoje e amanhã*. Lisboa, Paulus, 2005; ROUGEMENT, D. de (org.), *Vingt-Huit Siècles d’Europe. La Conscience Européenne à travers les Texts, d’Hésiode à Nos Jours*, Paris, Payot, 1961; ROZINEK, M., *A Philosophy of Nationhood and the Modern Self*, London, Palgrave-Macmillan, 2017; VILLEY, M., *La Formation de la Pensée Juridique Moderne: Cours d’Histoire de la Philosophie du Droit, 1961-1966*, Paris, Montchrestien, 1968; *Id.*, *Le Droit et les Droits de l’Homme*, 2.<sup>a</sup> ed., Paris, PUF, 2016; **digital:** “Resolution 217 A (III). Universal Declaration of Human Rights”, *UNDocuments*: <http://www.un-documents.net/a3r217a.htm> (acedido a 4 ago. 2017); VIEIRA, Fátima, “Entrevista a Paulo Ferreira da Cunha”, *E-Topia*, n.º 5, 2006: <http://ler.letras.up.pt/uploads/ficheiros/1650.pdf> (acedido a 4 ago. 2017).

JOÃO RELVÃO CAETANO

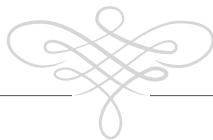
## Antiuniversitarismo

É incindível a unidade bifacial entre a filosofia e a pedagogia, consubstanciada na ideia de escola filosófica integral. Todavia, o trânsito da *enkyklios paideia* para o enciclopedismo iluminista mereceu de diversos comentadores a leitura de uma degenerescência de princípios pedagógicos fundamentais, inextricavelmente unida a uma decadência espiritual, intelectual e civilizacional. Entretanto, a escola como interpretação particular da unidade (considerem-se, neste sentido exemplar, as escolas helenísticas como interpretações particulares da lição universal de Sócrates) vira-se institucionalizada em agregado conveniente e funcional através da Universidade (*studium generale*). No alegado itinerário degenerescente, dir-se-ia em aproximação a uma cíclica Idade do Ferro, muitos foram os que pretenderam regenerar o sentido prístino, ou áureo, dessa ideal pedagogia filosófica (veja-se, inclusivamente, como Giorgio Colli, em *La Nascita della Filosofia*, declara que a própria filosofia nasce já do reconhecimento de tal decadência, que se traduz em movimento restaurador). No entanto, foi nos sécs. XIX e XX que mais notória e sistematicamente se verificaram propostas de reforma pedagógica, cuja expressão antiuniversitária é inequívoca. Encontramos equacionamentos fundamentais sobre a essência da Universidade por parte de Kant, Fichte e W. Humboldt, e ainda através de críticas acerbas à instituição elaboradas por Schopenhauer, pelo grupo dos hegelianos de esquerda, por Nietzsche e, mais tarde, por Paul Nizan ou por Jean François Revel. Destaca-

-se sobre o tema a reflexão modelar de Martin Heidegger, que denuncia a disciplinaridade especializada, o primado do método, o abandono do saber essencial, a tecnicização da ciência, e a progressiva confusão entre universidade e indústria de conhecimentos. O ontólogo recomenda que a universidade tome como sua a radicalidade própria da filosofia, não se esquivando a interrogar-se sobre a sua essência, de modo a promover uma comunidade de educação fundamental (de uma condução espiritual no ser-com-outras, superando a existência inautêntica), pois que esta radicalidade interrogativa conduz a uma aproximação à essência do ser. Importante é atender que Heidegger, que retoma a noção platónica do filósofo-rei como cumprimento de uma vocação profunda e que perspectiva a refundação da universidade alemã ao serviço de um povo histórico-espiritual, oferece paralelismos vários com o que vem a suceder no grupo da filosofia portuguesa, cujo lusocentrismo se descobre centrífugo a jusante, sendo uma radicação no particular com vista a melhor atingir a universalidade visada.

Se o reformismo pedagógico de expressão antiuniversitária é, não raramente, alentado por um propósito regenerador decorrente do diagnóstico de uma decadência civilizacional, ou de um incumprimento essencial no devir histórico, o caso português destaca-se como exemplo flagrante desta tendência, pois que a sua sede motriz, a Faculdade de Letras da Univ. do Porto (FLUP) sob o magistério de Leonardo Coimbra, é muitas vezes tida como órgão institucional do movimento da renascença portuguesa. Este nexos entre regeneração e reforma pedagógica é assim resumido por Pascoaes: “a Renascença Portuguesa tem dois fins: um imediato, de educação nacional; e outro mediato: o advento da Era Lusíada”





(PASCOAES, 1914, 1). A pedagogia em causa, para Pascoaes e para os demais renascentes, haveria de ter em conta a caracterologia lusa, tendo de se pensar o ensino segundo a “doutrina confirmativa da verdade portuguesa” (*Id.*, 1915, 13). O movimento da renascença portuguesa é, ademais, indelgável da realização das Universidades Populares, que serviam o desígnio de transportar o conhecimento para além da circunscrição elitista institucional, numa campanha de manifesto apoio social segundo os ideais republicanos de então. Para tal, Jaime Cortesão fomenta “o ensino da história e da história da literatura, como meio educativo nacionalizante” (CORTESÃO, 1914, 9). Se o reformismo pedagógico se fundamenta na recuperação de uma *aurora aetas*, dir-se-ia num domínio utópico e sem tempo, não deixa de ser significativo o carácter concreto da FLUP liderada por Leonardo Coimbra, que já na revista *Nova Silva* explicitara a sua visão pedagógica inconformista. Esta revista de tendência anarquista acompanha, no ano da sua fundação, os acontecimentos da greve académica de 1907, lendo-se num texto não assinado: “Maldita seja essa Universidade em que se quebram tantas energias e se desvirtuam tantas intenções! Que seja arrasada, incendiada, demolida pedra a pedra, e sobre as odiadas ruínas dessa Bastilha dos cérebros que se erga, como supremo escárnio, a legenda que o povo de Paris escreveu sobre as ruínas da outra: - ‘Aqui dança-se’” (*Nova Silva*, n.º 3, 1907, 9). Contudo, a publicação equaciona a pedagogia e a universidade, além da circunstância político-ideológica coimbrã, e Leonardo nota que, sobre a crise momentânea, importa pensar a validade do ensino oficial, infirmando a didática escolástica, promotora de acrílicas erudições enciclopedistas, de especializações desligadas da pluralidade dos saberes e

da transdisciplinar sabedoria, e, sobretudo, do abandono da vocacionalidade no mister professoral: “Este descalabro do ensino resulta do recrutamento empírico e casual do professorado. O professor é procurado, não entre aqueles que garantam o mérito pedagógico por provas concretas dadas num proveitoso curso de ensino, mas entre aqueles que, em fantásticas provas públicas, apresentarem maior número de conhecimentos quantas vezes fortuitos e acidentais” (COIMBRA, 1907, 3). É este pecúlio reflexivo, é esta visão pedagógica reformista que Leonardo Coimbra transporta para a FLUP que tem por inaugural o ano letivo de 1919-1920, mas que, logo em 1923, sofre ameaça de extinção com alegada justificação financeira, porém com evidente interesse ideológico: era o seu modelo antissebentista, filosofante, radicalmente indagativo e livre (a heterodoxia da faculdade não permitia que o aparelho burocrático-administrativo tolhesse a excelência científica e filosófica demandada, a qual exigia procedimentos meritocráticos) que provocava desaprovação e temor nos demais académicos. Acaba por ser decretada a sua supressão em 1928, sendo permitido aos alunos matriculados terminarem os cursos. Assim, a instituição encerra em 1931, não sem que antes o programa de Leonardo, nas mãos dum corpo docente de qualidade (contando com Damião Peres, Teixeira Rego, Francisco Torrinha, Aarão de Lacerda e Newton de Macedo), tenha indelevelmente marcado a cultura portuguesa, despertando vocações. De facto, são dignos de nota, pelos seus frutos, discípulos como Álvaro Ribeiro, José Marinho, Agostinho da Silva, Sant’Anna Dionísio, Afonso Botelho (aluno de Leonardo já no Liceu) e Delfim Santos, que depois espalham a liberdade magistral leonardina com a formação do Grupo da Filosofia Portuguesa, aduzindo membros



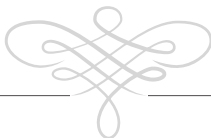
como Pinharanda Gomes, António Quadros, Orlando Vitorino, António Telmo, Dalila Pereira da Costa e Francisco da Cunha Leão, entre outros. Este Grupo constitui a prova de quanto pode uma pedagogia universitária corrigida, pois que se trata, afinal, do único conjunto de filósofos portugueses que, até ao começo do séc. XXI, produziu obra filosófica efetivamente filosofante. E, a despeito de teorizações pedagógicas anteriores (veja-se, *e.g.*, o labor de Mota Veiga ou de Ferreira Deusdado), a obra em causa tem como fundamento filosófico o problema pedagógico em Portugal (donde, o tornar-se numa filosofia reconhecivelmente portuguesa). Um dos poucos que em Portugal, fora do Grupo, produziu obra filosofante e não meramente filosofada, por sinal cabalmente tética, Raul Leal, declara significativamente: “Por isso eu, que ingenuamente pretendi, quando estudante, alcançar a cátedra, acabei por reconhecer que voava alto de mais para conseguir a realização deste meu legítimo desejo. Portugal não é a Alemanha onde os génios poderosos como Kant, Hegel e Einstein podem realmente professar em cátedras universitárias. Aqui são, antes, arrastados na lama, vítimas do chasco da população mais reles, a quem o Estado paga as vis assuadas” (LEAL, 1989, 144).

### O GRUPO DA FILOSOFIA PORTUGUESA

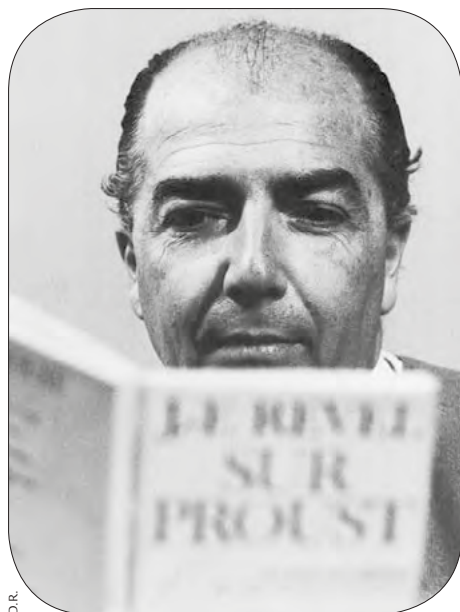
Em 1943, Álvaro Ribeiro escreve: “Quem diz escol, diz escola. O problema da filosofia portuguesa é, por agora, o problema do ensino. Instituir a escola superior onde a filosofia se liberte e aproxime da vida, adquira a expressão atual, se desenvolva autonomicamente e exerça a influência no domínio que lhe compete, – tal é o ato prévio que se propõe a quem vise diretamente o essencial” (RIBEIRO, 1943, 22-23). Visa-se uma refor-

ma pedagógica com primeiro impacto no plano universitário, já que é dele que saem aqueles capazes de exercer uma efetiva transformação no domínio social, desde logo nos demais graus de ensino. A despeito das propostas diferenciadas, o problema pedagógico é o que mais claramente consolida e unifica este grupo, sendo através dele que vem a nascer uma pluralidade de perspectivas filosóficas distintas mas complementares, como dão conta as obras publicadas a título particular, mas também as publicações conjuntas, a colaboração em revistas como *Acto*, 57, e *Escola Formal*, e ainda a formação de movimentos como o Movimento da Renovação Democrática, e o Movimento da Cultura Portuguesa.

A figura socrática de Leonardo induz a percepção de que a sofística pervertida havia tomado a Academia. O grupo organiza-se fora dos recintos universitários, preferencialmente em cafés, readotando o modelo de escola sófica tradicional, de discurso direto de mestre para discípulo, e não de docente para discente. Para estes autores, há uma inefabilidade intrínseca à filosofia portuguesa, que resulta das hermenêuticas desadequadas com que é historiada, irreduzível que é a ser vazada em conceitos positivistas, racionalistas, modernos. Entende-se a filosofia como desafetada das formas habituais, fazendo livre uso da imaginação e da criatividade, e revestindo-se de uma intenção tética, desembaraçada da compendiária hermenêutica com que a produção universitária se teria confundido, estimulando menos a inteligência do que a memória. Di-lo José Marinho: “Temos lutado, quanto podemos, é o momento de claramente o dizer, contra o preconceito da filosofia como coisa sapiente e livresca” (MARINHO, 1972, 10). Defende-se, assim, a filosofia em ato ao invés da sua historização, um pensamento filosofante mais do



que filosofado, e um processo conessor de identidade autónoma em substituição da mera visitação ao alheio que não constitui nem doa. Assim se opõe instrução (transmissão de conhecimentos) a educação, e didática retórica a pedagogia dialógica, com a pretensão de transpor a perspectiva funcional do utente para quem a universidade é instrumental, utilitária, e entendida numa dinâmica de possibilidade aquisitiva, através de uma transmissão comunicacional e não comunal, horizontal e não vertical, quantitativa em vez de qualitativa. Por isso, declara António Quadros: “A chamada crise da Universidade corresponde acima de tudo, quanto a mim, ao vazio deixado pelo desaparecimento das antigas funções culturais que lhe competiam. A Universidade abandonou a Verdade para servir a Utilidade” (QUADROS, 1956, 125). Tende-se assim a visar o momento fundacional da universidade como modelo a cumprir: “O panorama atual, se se pode chamar panorama àquilo que apenas nas pedras e nos símbolos recorda a Universidade, é a própria oposição do que, outrora, a Universidade portuguesa foi” (BOTELHO, 1955, 88). Para além disso, a revolução pedagógica em causa deve reconduzir a filosofia em Portugal até uma filosofia irrevogavelmente portuguesa: “Como é possível conciliar o sentido universal da filosofia com o conceito de uma filosofia radicala? O problema equivale a este: Se a ave tem asas, como se compreende que tenha pernas?” (MARINHO, 1981, 9-10). A descoincidência com o ideal corporativo da universidade enquanto *universitas magistrorum et scholarium* é entendida como uma progressiva perda do carácter português: “Quem pense portuguesmente, quem ouse ter ideias próprias e não imitadas dos pensadores estrangeiros, assina desde logo um atestado de condenação social. Sem o ler, sem o considerar,



D.R.

António Quadros (1923-1993).

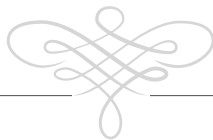
sem o conhecer, a Universidade esconde-o e a Crítica repudia-o” (QUADROS, 1957, 6). Porque a filosofia portuguesa se organiza em torno de uma reforma pedagógica e porque esta requer a superior radicalização do que seja a filosofia em si mesma, este repúdio é entendido como sendo uma escusa da própria filosofia: “Não é da filosofia portuguesa que têm medo os que negam, já a sua existência, já a possibilidade de ela vir a existir; de quem na verdade esses têm medo, é da própria FILOSOFIA” (GOMES, 1972, 7). É assim que estes autores reclamam que, de facto, haja filosofia nas aulas de filosofia, bem como filósofos no lugar de retransmissores de história das ideias; diz António Quadros: “O que é necessário, o que parece por enquanto utópico, é eliminar todo o esquema historicista do curso de Filosofia e passar a estudar diretamente, filosofando-os, os grandes temas de pensamento. Mas tal só poderá ser feito por autores de filosofia, por filósofos, e



não por divulgadores de compêndios, catedráticos ou não” (*Id., Ibid.*, 25). A falta de radicalidade da filosofia na universidade, disciplina estruturante nesta perspectiva pedagógica, permite a degeneração da unidade que a universidade houvesse de garantir, pela constelação de especialistas, o que conduz Afonso Botelho a declarar: “Rigorosamente, a Universidade de hoje não deveria chamar-se universidade mas ‘diversidade’” (BOTELHO, 1995, 12). Fundamentalmente, estes autores opõem-se ao modelo universitário pomalino que creem ter vigorado através de um positivismo funcionalista cristalizado, reivindicando-se como os mais capazes regeneradores da instituição e, assim, de Portugal: “Só os filósofos, afastados quase sempre da máquina administrativa, poderiam ter visto o defeito positivista do ensino superior da filosofia, criticá-lo e corrigi-lo” (RIBEIRO, 1943, 26).

Contudo, porque o grupo estava arregrado da universidade, surge, dentre várias propostas reformistas (com elencos programáticos integrais que haveriam ainda de ser considerados), a mais extrema das ideias, replicação, afinal, do que já fora advogado por Leonardo Coimbra – a extinção da universidade: “Condição prévia indispensável é a extinção das atuais faculdades e institutos de ensino ou investigação que lhes são inerentes Esta extinção, preconizada por Leonardo Coimbra, foi justificada por Delfim Santos nos seguintes termos: ‘A extinção, só por si, valorizará imenso a nossa cultura; desaparecerá assim um valor negativo que inferioriza grandemente os possíveis valores positivos da cultura nacional. Qualquer outra solução nos parece incapaz de consequências proveitosas. As reformas não conseguirão nada. A criação ou extinção de cadeiras de nada valerá. Depois far-se-á a organização da nova universidade’” (SANTOS, 1934, 22-23).

A proposta pedagógica do Grupo da Filosofia Portuguesa, na sua característica expressão antiuniversitária, é denotativa, afinal, não tanto de um mero contraponto a procedimentos, processos, escolas ou correntes de pensamento adstritas à instituição (ou a um dado momento histórico-social, como o querem ver alguns hermenêutas), mas antes de uma moção tética que supõe uma reconfiguração da universidade e demais graus de ensino, em aproximação a uma *paideia* radical, atinente aos princípios da portugalidade, mas também ao que a *universitas* essencialmente é enquanto primeiro centro filosófico. O problema pedagógico da filosofia portuguesa, na sua expressão reformista, descobre-se como privilegiado exercício metafilosófico, permitindo uma leitura unitária da filosofia lusa em torno da sua proposta pedagógica e, ainda, uma imprevista revisão do que é a filosofia como experiência integralmente vivida, de exigência metanoica, como meio para um fim (sófico) e não como fim em si mesma. Exige, portanto, a reontologização do magistério filosófico, a interrogação sobre o ser, a radicalização da experiência filosófica com vista a uma sua vivência integral, denunciando a perversão iluminista, conservadora, positivista, racionalista, historicista, legalista, mnemotécnica, estrangeirada e culturalista da universidade agnóstica e agnóstica. Esta teria esquecido a imaginação, a criatividade, a espiritualidade e a moção tética, próprias da filosofia, e da filosofia portuguesa em particular. Assim se defende a filosofia em ato ao invés da historização museológica da disciplina, um pensamento filosofante mais do que um pensamento filosofado, e um processo concessor de identidade autónoma. A crítica estende-se ainda à sociedade tecnocrática e desumanizada, oposta à vocacionalidade como moção do ato, da



qual a universidade seria motor primeiro e reflexo maior e, assim, à hierarquização superficial, aparente ou de critérios funcionais. Impõe-se um programa de reportugalização da filosofia universitária, desde logo pela constituição de uma disciplina de Filosofia Portuguesa que assumidamente o seja, pressupondo que só na assunção de uma filosofia particular radical se torna possível a elevação ao universal (sobretudo quando a radicalidade em causa é tão claramente universalista). A expressão antiuniversitária desta reforma pedagógica terá decerto relações com o anticlericalismo português, com as características anti-institucionais e inconformistas pátrias, bem como com a tradição quinto-imperista, e com a liberdade extrema de pensar e viver – assim como há uma espiritualidade transteológica, há aqui, notoriamente, um pensamento metaformal. Talvez por isso a filosofia portuguesa se tenha dedicado a meditar sobre as condições de possibilidade do estabelecimento de uma filosofia desprendida das ancilosas formas hermenêuticas. A proposta de um retorno à educação comunal, considerando a universidade como comunidade de estudantes, de compromisso existencial, senão metafísico, inscrevendo-o na tradição lusa, concita a pensar a *universitas* como uma outra ilha dos amores, na anulação iconoclasta das formas pela experiência da reintegração essencial. Isto não resultaria num qualquer passadismo, mas antes num exercício de autenticação futurante através de uma arqueologia essencial. Por isso, o inconsciente, a memória, a saudade são valorizados como vias essenciais. Tendo isto em conta, o antiuniversitarismo será, afinal, um pró-universitarismo que para esse renovo intenta depor o que se julga degenerado, permitindo o trânsito da diversidade à *universidade*.

**Bibliog.:** *Acto – Fascículos de Cultura*, n.ºs 1-2, 1951-52; BAPTISTA, Pedro, *O Milagre da Quinta Amarela – História da Primeira Faculdade de Letras da Universidade do Porto (1919-1931)*, Porto, Universidade do Porto, 2012; BOTE-LHO, Afonso, *O Drama do Universitário*, Lisboa, Cidade Nova, 1955; CALAFATE, Pedro, “Educação em Portugal”, in *Logos*, vol. v, Lisboa, Verbo, 1992, pp. 858-871; COIMBRA, Leonardo, “Professores”, *Nova Silva*, ano 1, n.º 5, 1907, p. 3; *Id.*, *O Problema da Educação Nacional*, Porto, Maranus, 1926; *Id.*, *Obras de Leonardo Coimbra*, vol. 1, Porto, Lello e Irmão, 1983; CORTESÃO, Jaime, “Nacionalismo e cosmopolitismo”, *A Vida Portuguesa*, n.º 22, 10 fev. 1914, p. 9; DIONÍSIO, Sant’Anna, *A Filosofia como Objecto de Pedagogia*, Lisboa, Seara Nova, 1952; DUARTE, Miguel Bruno, *Noemas de Filosofia Portuguesa – Um Estudo Revelador de como a Universidade É o Maior Inimigo da Cultura Lusíada*, São Paulo, É Realizações, 2013; *Escola Formal*, n.ºs 1-6, 1977-78; GASSET, José Ortega y, *Missão da Universidade*, Lisboa, Seara Nova, 1946; GOMES, Pinharanda, *Inquérito sobre a Filosofia Portuguesa*, Belo Horizonte, Editora Pax, 1972; MANSO, Artur, *Filosofia Educacional na Obra de Agostinho da Silva*, Braga, Universidade do Minho, 2007; MARINHO, José, *Filosofia – Ensino ou Iniciação*, Lisboa, FCG, 1972; *Id.*, “Filosofia portuguesa e universalidade da filosofia”, in MARINHO, José, *Estudos sobre o Pensamento Português Contemporâneo*, Lisboa, Biblioteca Nacional, 1981; *Nova Silva*, ano 1, n.ºs 1-5, 1907; PASCOAES, Teixeira de, “Renascença portuguesa”, *O Comercio da Póvoa do Varzim*, 1 maio 1914, p. 1; *Id.*, *Arte de Ser Português*, Porto, Renascença Portuguesa, 1915; QUADROS, António, *A Angústia do Nosso Tempo e a Crise da Universidade*, Lisboa, Cidade Nova, 1956; *Id.*, “Inquérito aos pensadores portugueses. O testemunho de Álvaro Ribeiro”, 57: *Folha Independente de Cultura*, n.ºs 3-4, dez. 1957, p. 6; RIBEIRO, Álvaro, *O Problema da Filosofia Portuguesa*, Lisboa, Inquérito, 1943; SANTOS, Delfim, *Linha Geral da Nova Universidade*, Lisboa, Cadernos de Cultura Democrata, 1934; VILELA, António Lobo, *A Crise da Universidade*, Figueira da Foz, Renovação Democrática, 1933; VITORINO, Orlando, *Exaltação da Filosofia Derrotada*, Lisboa, Guimarães Editores, 1983.

PEDRO VISTAS

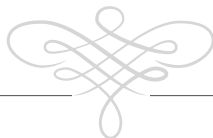
## Antiurbanismo

O antiurbanismo surge associado a várias disciplinas, como a filosofia, a sociologia, a literatura, as artes plásticas (na crítica à vida urbana), a arquitetura e o urbanismo (na forma de projetar a cidade), tendo também expressão nos estudos de género. Radica numa crítica à industrialização e aos efeitos que esta trouxe à forma de vida citadina, pelo crescimento exponencial da população e dos bairros operários de condições insalubres, a par da crescente associação da cidade a fonte de vícios, doenças e pobreza. Mantém a sua fecundidade, sobretudo ao nível da reflexão teórica, na afirmação da necessidade de se repensarem os paradigmas da planificação e da edificação, a par de uma crítica aos aspetos culturais da vida urbana, e à forma como a civilização industrial ocupou os territórios, descaracterizando as cidades e os campos em prol da modernização e do progresso, com graves consequências ao nível do indivíduo, da sociedade e da paisagem. A industrialização terá sido assim o processo que desencadeou o discurso antiurbano, pela forma como a célere urbanização desregulada, característica das cidades industriais, agitou profundamente a moral tradicional e potenciou o mal-estar urbano.

O urbanismo, por seu lado, refere-se à transformação e à organização do espaço físico da cidade, tendo uma vertente teórica (cujas raízes se podem encontrar em Platão, no pensamento sobre a forma de organização da cidade ideal) e uma vertente prática (centrada na estruturação e remodelação da cidade, através da ela-

boração de planos urbanísticos). Apesar de existirem planos de cidade no período romano e no Renascimento, e de em Portugal se destacar o plano de recuperação da Baixa Pombalina pós-terramoto de 1755 – que introduziu ruas largas, em quadrícula, instalando-se a primeira rede de saneamento público do país e apresentando inovações arquitetónicas como a gaiola pombalina (estrutura em madeira revestida em alvenaria que permite dissipar a energia transmitida durante um sismo e evitar estragos significativos no edifício), bem como paredes corta-fogo – ou, em França, o plano do barão Haussman para a cidade de Paris (1852-1870) – que reorganizou a cidade inteira em termos funcionais, técnicos e administrativos, através da criação de avenidas largas, numa rede de orientação simétrica, com as avenidas cortadas por ruas diagonais, ladeadas por árvores e edifícios regulares, de cinco a sete andares, introduzindo iluminação de rua a gás, jardins públicos e reestruturando o sistema de esgotos, com grande impacto e repercussões a nível internacional –, o termo “urbanismo”, no âmbito da arquitetura, surge apenas nos inícios do séc. xx. Não obstante o seu surgimento tardio, tornou-se a disciplina de estudo, regulação, controlo e planeamento da cidade. Grosso modo, o urbanismo moderno, que tem como figura chave o arquiteto Le Corbusier (1887-1965), defende a racionalização do espaço, a higienização da cidade, a divisão e especialização dos espaços segundo as diferentes funções e ocupações dos indivíduos, independentemente do local e da cultura onde se inserem (veja-se em especial a Carta de Atenas, manifesto resultante do IV Congresso Internacional de Arquitectura Moderna, em 1933, onde se discutiu a cidade funcional). Um dos princípios básicos do modernismo foi o rompimento com





a história da arquitetura, o uso racional dos materiais e a eliminação do ornamento, seguindo as máximas: “menos é mais” (Mies van der Rohe) e “a forma segue a função” (Louis Sullivan).

O antiurbanismo tem grande expressão nos Estados Unidos da América, radicando-o alguns autores, como Morton e Lucia White ou Steven Conn, já em Thomas Jefferson (1743-1826), que, embora admirasse cidades como Paris (o seu charme, elegância e incentivo às artes), e de vir (em idade avançada) a aceitar a grande cidade por razões de necessidade estratégica de defesa, temia a centralização de poderes (cultural, político e econômico) das capitais europeias e tinha horror aos efeitos (e ao espírito) da urbanização, vendo as grandes cidades como pestilenciosas para a moral, a saúde e as liberdades do homem. Esse sentimento antiurbano, que se manteve em grande parte até hoje, tem na cidade e no urbano um atentado ao modo de vida americano (que seria fundado na propriedade privada, na habitação e no transporte unifamiliar, etc.), tendo eco nos ideais republicanos, que celebrariam a comunidade (em lugar da sociedade), a propriedade privada e a participação individual no governo popular – para a qual é necessária uma comunidade relativamente pequena, mais comum nas vilas e áreas rurais do que na grande cidade. Rejeitando não só a densidade, a sobrelotação e as condições de vida, mas também a diversidade racial e social, bem como o carácter coletivo da vida pública urbana, o antiurbanismo conheceu grande disseminação com o romantismo da natureza dos transcendentalistas do séc. XIX. Ralph Waldo Emerson (1803-1882), que considerava que as cidades drenavam o país da melhor parte da sua população, e Henry David Thoreau (1817-1862) são autores que elogiam a pequena cidade, a vida simples

do campo, e associam a grande cidade à imoralidade, à corrupção e à doença. Também Edgar Allan Poe (1809-1849), Herman Melville (1819-1891), Nathaniel Hawthorne (1804-1864), W. D. Howells (1837-1920) e Henry James (1843-1916) criticam o caos, o excesso e mesmo a fealdade das cidades, denunciando o poder das massas para subjugar, bem como o sentimento de alienação psicológica e de terror induzidos pela vida urbana, ligando ainda a cidade ao comércio, ao crime, às multidões e ao convencionalismo.

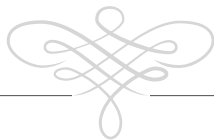
O filósofo e sociólogo Georg Simmel (1858-1918), em *A Metrópole e a Vida do Espírito*, debruçou-se sobre os efeitos que a passagem da pequena cidade à grande metrópole têm na vida do indivíduo, atribuindo-lhe um pendor trágico: é na cidade que a afirmação do indivíduo (ser independente, protagonista) mais se pode realizar; contudo, e contraditoriamente, é a cidade que sujeita o indivíduo ao perigo de soçobrar na massa anónima; na grande cidade, ele enfrenta o risco do isolamento, do anonimato e da dissolução entre as massas. A uniformização e o nivelamento do homem, a especialização e divisão do trabalho, a quantificação e redução do homem, a par do excesso de estímulos, seriam as raízes da atitude *blasé* do cidadão como forma de preservação da vida subjetiva. A organização social e cultural na metrópole do virar do século seriam então consequência direta da reunião de grandes agregados populacionais, *i.e.*, haveria uma relação direta entre as características físicas das cidades e as características sociais dos seus habitantes. Esta leitura influenciará várias análises da cidade, tendo nomeadamente impacto na sociologia da escola de Chicago, particularmente nos estudos de sociologia urbana (em *Urbanism as A Way of Life* de Louis Wirth, *e.g.*, sublinha a relação entre proximidade e anonimato, já que a exis-



tência de maiores oportunidades para interação social leva, paradoxalmente, a uma maior superficialidade e instrumentalização desses encontros). A sociologia contemporânea tende a ver o crescimento das cidades e as várias formas de socialização que nelas ocorrem como consequências da emergência das sociedades industriais modernas, rejeitando assim o antiurbanismo.

No plano filosófico, destaca-se Rosario Assunto (1915-1994), que, nos anos 70 do séc. xx, vê na crescente industrialização – patente nos processos quer de construção das cidades e dos subúrbios, quer da produção agrícola e pecuária – a marca da morte da paisagem pela urbanização total, criticando a forma como o olhar industrializador reduziu a paisagem a mera superfície destituída de substância ontológica: um espaço limitado à geometria e ao espelho de uma visão do homem como simples produtor/consumidor. A megalópole seria assim, contrariamente à cidade, não mais uma imagem da temporalidade da história, mas uma simples territorialidade (ou extensão e quantidade, por oposição a duração e qualidade), onde o presente se repete continuamente, sem relação com passado e futuro. Assunto enaltece a cidade, mas é absolutamente contra a expansão urbana que tudo devora e que se transforma em espacialidade atemporal. Também o historiador espanhol Miguel Amorós (n. 1949), em “La urbe totalitaria” e em “Urbanización y destrucción”, tece uma dura crítica ao urbanismo, correlacionando-o com a destruição, o capitalismo e o totalitarismo. Para o ensaísta, a construção da urbanização total apresenta um carácter mais violento que o próprio destruir, pela forma como invade o território, aniquila a paisagem, desperdiça recursos e contamina o ambiente. Amorós faz uma extensa análise do aumento de áreas urbanizadas

na zona costeira do Sul de Espanha, correlacionando a sobre-exploração da costa com a destruição da paisagem (tornada assim banal e monocórdica). Alerta ainda para a promiscuidade entre os órgãos que concedem licenças de urbanização e quem constrói, apontando a especulação e a lavagem de dinheiro como motivos para a alta rentabilidade do negócio imobiliário. A relação entre poder e construção mancha de corrupção o crescimento urbano: o modelo de financiamento das autarquias está diretamente relacionado com a regulação do crescimento urbano (posto em mãos de promotores privados), fazendo com que a cidade se tenha tornado um imenso mercado de solo edificável (algo que terá sido iniciado em cidades como Pittsburg, Filadélfia e Boston, mas que se estendeu a outros países, como Espanha e Portugal). Os reflexos negativos da urbanização são visíveis ainda no estado de abandono dos bosques, na destruição das paisagens (e o conseqüente perigo de incêndios e salinização dos aquíferos), tendo-se a agricultura tornado um subsector da indústria agroalimentar, contribuindo (como toda a industrialização e urbanização) para a produção excessiva de resíduos e para o elevado consumo de água e energia. A urbanização total do território seria assim um sinónimo de destruição planificada e uma consequência direta do capitalismo: o modo de vida urbano é consumista, predador e individualista. Por seu lado, o geógrafo Augustin Berque (n. 1942) critica o espraiamento da conurbação (a reunião, numa só metrópole, de milhões de habitantes) e o ideal a que chama “urbano difuso”, em que cidadãos essencialmente cidadãos preferem viver fora da cidade para estarem perto da natureza (em moradias unifamiliares, dependendo em grande parte de transportes individuais), chamando a atenção para o paradoxo em



causa: esta forma de urbanização em lugar de beneficiar a natureza aumenta a pressão humana e o impacto sobre o ambiente (causando assim a destruição do próprio objeto de desejo).

Para a geografia cultural, o antiurbanismo define-se como um discurso de medo da cidade, radicado na industrialização e na forma como esta destitui a ideia de cidade como lugar para a vida boa (Aristóteles), tornando-se, ao invés, suja, ameaçadora, anônima e populosa, opondo-se-lhe o ideal campestre. O geógrafo urbano Tom Slater (n. 1975) dá como exemplo paradigmático de antiurbanismo o pintor Edward Hopper (1882-1967), pelas suas representações de indivíduos isolados, deslocados e mesmo alienados face ao espaço urbano, onde se encontra evidenciada, segundo Slater, uma marcada crítica à metrópole.

No âmbito dos estudos *queer*, o termo “antiurbanismo” tem vindo a ser utilizado para questionar a associação da identidade *queer* à urbanidade. O conceito, proposto por Scott Herring em *Another Country: Queer Anti Urbanism*, problematiza o suposto imaginário *gay*, no qual a cidade é associada à tolerância, por oposição ao campo que seria associado à perseguição, senão mesmo à ausência de homossexualidade, identificando formas de resposta rurais a uma mentalidade centralizada na cidade e constituindo assim uma crítica aos ideais de metronormatividade.

Walter Moss, em *An Age of Progress?*, dá conta da amplitude internacional de visões antiurbanistas, referindo, para além dos autores norte-americanos já mencionados, exemplos como o poeta William Wordsworth (1770-1850), no Reino Unido, para quem a metrópole é corruptora, enlaçando e aprisionando os inocentes; Leo Tolstói (1826-1910), na Rússia, um adepto da vida simples próxima da natureza, crítico severo da vida urbana que

considera uma influência nefasta; Mahatma Gandhi (1869-1948), que estabeleceu na África do Sul uma comunidade rural a que chamou Quinta Tolstói (por ser influenciado por este) e que elogiou a preferência dos seus antepassados indianos por pequenas cidades ou vilas, considerando as cidades armadilhas (onde os pobres são roubados por ricos), lugares onde as pessoas não podem viver felizes; e o escritor nigeriano Cypriar Ekwensi (1921-2007), que faz uma leitura avessa à cidade na sua obra *People of the City* (1954), em que o protagonista, tendo vivido demasiado tempo na cidade, já não se importa com o bem ou o mal, contando que o seu fim pretendido seja alcançado.

Em Portugal, é sobretudo na literatura que se podem encontrar críticas ao modo de vida urbano, ou uma dicotomia entre a cidade (os seus habitantes e modo de habitar) e o campo. Eça de Queirós (1845-1900), em especial em *As Cidades e as Serras*, critica a sociedade da época e a vida na metrópole – opulenta, corrupta e artificial – opondo-lhe o mundo rural – puro e bucólico; em *Viagens na Minha Terra*, de Almeida Garrett (1799-1854), é notória a descrição elogiosa das paisagens naturais ou rurais e dos seus habitantes, por oposição à descrição crítica das cidades, tanto no que toca à arquitetura, como aos monumentos, ao modo de habitar a cidade e à sociedade urbana (nacional) da época.

No Brasil, a divergência entre uma visão da grande metrópole como marca de desenvolvimento (importada dos modelos da Europa e da América do Norte) e a visão antiurbanista (que apresenta o rural como essência nacional) acompanha a procura de uma identidade nacional, sobretudo durante a primeira metade do séc. xx. Assim, na literatura brasileira do início do século, autores como

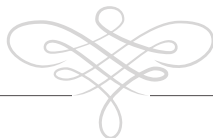


Euclides da Cunha (*Os Sertões*, 1902) e Graça Aranha (*Canaã*, 1902) fazem o elogio da ruralidade (por oposição à urbanidade), denunciando o esquecimento, pela República, do interior face ao litoral. O planeamento urbano acompanha a discussão política, ora defendendo-se a moradia individual (identificada com uma vocação rural e tradicional), ora elogiando-se a urbanização para uma transformação positiva do país.

Lewis Mumford (1895-1990), grande historiador da cidade, embora não se possa apelar simplisticamente de antiurbanista, argumenta que a uniformização e a homogeneização através da dispersão urbana – ou conurbação – destroem por completo as formas sociais da cidade (a sua variedade de núcleos de cultura e de reunião social e individual). No desenho urbano e na arquitetura, surgem várias vozes críticas à grande cidade como modelo urbanístico e arquitetónico, entre as quais Frank Lloyd Wright (1869-1959), que, acompanhando a crítica à cidade de William James, John Dewey e Jane Adams – sobretudo à forma como os habitantes da cidade são oprimidos e incapazes de desenvolver a sua vida ao máximo –, critica a cultura do arranha-céus nas cidades já de si sobrelotadas, classificando-a como uma “monstruosidade” moral, económica, estética e ética. Declara que, se se tivesse em consideração os direitos do cidadão que habita nos andares inferiores, não existiriam edifícios tão altos, não se insistiria na “perpendicularidade”. Wright condena a estreiteza das ruas e o conseqüente congestionamento de trânsito, o constante ensombramento provocado pela verticalidade da construção, que aprisiona o cidadão e o desrespeita, concluindo que o sentido da proporção humana é fatalmente perdido devido aos excessos da urbanização. Apesar de ser um defen-

sor da cidade, critica os excessos urbanos que a tornam uma prisão, onde não se manifestam nem pensamentos claros, nem sentimentos sãos, preferindo a pequena cidade rural onde a vida é mais natural (importa referir que defende e elogia os arranha-céus se implantados em espaços abertos ou rodeados por jardins). Tirando partido da descentralização tornada possível pelo sistema de autoestradas, pela grelha de energia elétrica e pela transmissão eletrónica de informação, desenvolveu um projeto de cidade em que esta já não necessita de se aglomerar em torno de um centro, mas se pode espalhar pelo campo: a *broadacre city* (1932), que aliava uma proposta de planeamento a uma proposta de índole social e política, estabelecendo a criação de unidades funcionais, desviando-se de um excesso de urbanização por forma a possibilitar uma vivência em pleno num ambiente propício ao desenvolvimento mútuo do indivíduo e da comunidade, com uma relação próxima com a terra (ou o direito natural à terra), acreditando que só a proximidade e o contacto com a natureza desenvolveria harmoniosamente a pessoa humana na sua totalidade (com acesso a ar fresco, luz e terra). Esta descentralização pode ser vista como o fim da cidade (mais do que o fim da necessidade da cidade, o fim efetivo desta).

Mais recentemente, Alberto Magnaghi (n. 1941), fundador da escola territorialista italiana, propõe a regeneração da qualidade urbana a partir de um desenvolvimento local autossustentável e critica o modelo de desenvolvimento que reduz o território a mera extensão, transformável pela técnica e por perspectivas economicistas, alertando ainda para a destruição irreversível de tais modelos. Por sua vez, Pier Luigi Cervellati (n. 1936), sendo um defensor da cidade, elabora a sua



proposta por forma a repensar os excessos do urbanismo. Este arquiteto defende a demolição sempre que seja necessário, de modo a recuperar as formas anteriores à barbárie modernista e industrialista, opondo-se à construção de novas cidades ou de grandes obras de infraestruturas. Já o novo urbanismo (*new urbanism*) promove a criação de bairros essencialmente pedestres, onde tudo pode ser encontrado à distância de 10 min, com predominância de espaços públicos e de elementos de natureza na cidade. O urbanismo de paisagem (*landscape urbanism*), por sua vez, propõe a organização da cidade a partir do todo, integrando grandes infraestruturas, habitação e parques urbanos.

Note-se que, na arquitetura e no planeamento urbano, uma visão antiurbanista não é necessariamente uma recusa da cidade, mas uma procura de novos modelos de organização que façam face ao crescimento sem limites, às condições de vida precárias e ao ruir da própria ideia de cidade. Para o arquiteto e urbanista argentino contemporâneo Jorge Mário Jáuregui, que alcançou reconhecimento internacional com o seu trabalho em favelas do Rio de Janeiro, antiurbanismo é a forma de ocupação não sustentável do território; é um atentado aos processos vitais da vida em sociedade, posto em prática pela especulação imobiliária, guiada pelo consumismo e pelo individualismo, e que resulta da falta de estratégias e de políticas urbanas.

**Bibliog.:** AMORÓS, Miguel, “Urbanización y destrucción”, in *CONTRA EL URBANISMO: Apuntes Sobre las Ciudades como Espacio de Dominación*, Bioregión Valle Maipo, Editorial Germinal, 2011, pp. 39-49; *Id.*, “La urbe totalitaria”, in *CONTRA EL URBANISMO: Apuntes Sobre las Ciudades como Espacio de Dominación*, Bioregión Valle Maipo, Editorial Germinal, 2011, pp. 31-38; ASSUNTO, Rosario, *Il Paesaggio e l’Estetica*,

2 vols., Napoli, Giannini, 1973; BERQUE, Augustin, “Mythologie de l’urbain diffus”, *Annals de Géographie*, n.º 704, abr. 2015, pp. 351-365; BONESIO, Luisa, “Elogio della conservazione”, in *Oltre il Paesaggio: I Luoghi tra Estetica e Geofilosofia*, Casalecchio, Arianna, 2002, pp. 3-26; BROOKS, H. Allen (org.), *Writings on Wright: Selected Comment on Frank Lloyd Wright*, Cambridge, Massachusetts Institute of Technology Press, 1981; CAMPOS, Cândido Malta, “Urbanismo e anti-urbanismo no debate nacional brasileiro, 1900-1945”, *Seminário de História da Cidade e do Urbanismo*, vol. 6, n.º 1, 2000; CHOAY, Françoise, *O Urbanismo, Utopias e Realidades. Uma Antologia*, São Paulo, Editora Perspectiva, 2005; CONN, Steven, *Americans against the City: Anti-Urbanism in the Twentieth Century*, New York, Oxford University Press, 2014; HERRING, Scott, *Another Country: Queer Anti-Urbanism*, New York/London, New York University Press, 2010; MAGNAGHI, Alberto, *Il Progetto Locale*, Torino, Bolati Boringhieri, 2000; MOSS, Walter G., *An Age of Progress?: Clashing Twentieth-Century Global Forces*, New York, Anthem Press, 2008; MUMFORD, Lewis, *The City in History: Its Origins, its Transformations and its Prospects*, London, Penguin Books, 1961; SIMMEL, Georg, “A metrópole e a vida mental”, in VELHO, Otávio Guilherme (org.), *O Fenômeno Urbano*, Rio de Janeiro, Zahar, 1977, pp. 10-24; SLATER, Tom, “Fear of the city 1882-1967: Edward Hopper and the discourse of anti-urbanism”, *Social & Cultural Geography*, vol. 3, n.º 2, 2002, pp. 135-154; *Id.*, “Anti-urbanism”, in KITCHIN, R., e THRIFT, N. (orgs.), *International Encyclopedia of Human Geography*, vol. 1, Oxford, Elsevier, 2009, pp. 159-166; WHITE, Morton, e WHITE, Lucia, *The Intellectual versus the City*, Cambridge, Harvard University Press, 1962; WRIGHT, Frank Lloyd, *Writings and Buildings*, Cleveland, World Publishing, 1961.

MOIRIKA REKER



## Anti-usurismo

A condenação da usura (ou onzena) foi um traço marcante no pensamento económico português até ao tempo presente. A usura implica e implicou a condenação moral ou legal de certas práticas creditícias consideradas abusivas; contudo, a linha que separava os contratos legal e moralmente admissíveis dos outros variou desde o séc. XII ao XXI. Embora as instituições de crédito se tenham alterado drasticamente e o próprio termo “usura” tenha sofrido uma evolução semântica considerável, o seu carácter depreciativo manteve-se ao longo dos séculos, como aconteceu com termos como “despesismo” e “economicismo”. Não há defensores da usura (ou onzena), e, por isso, o próprio termo implica desde logo a existência de antagonismo.

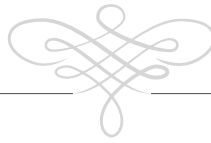
Desde os primeiros usos num contexto português e europeu que existe alguma ambiguidade no termo “usura”. Em latim, *usura* significava juro, ou seja, a recompensa do credor por emprestar o seu capital a outrem. Com o direito canónico, “usura” passou a designar um pecado equiparado à cobiça. No entanto, a condenação da usura nem sempre equivalia à proibição pura e simples de remunerar um empréstimo. Em vários contextos, o termo “usura” designava a cobrança de um juro acima de um limite legal ou moralmente razoável.

O direito civil e canónico coincidiam na proibição da prática de juros excessivos por toda a cristandade. A condenação da usura sob pena de excomunhão ficou definida no can. 14 do II Concílio de Latrão, de 1139, e continuaria a fazer

parte do direito canónico até meados do séc. XX, embora neste contexto mais tardio o sentido fosse mais lato e não apenas relativo ao juro em si mesmo. Esta condenação assentava em três pressupostos: em primeiro lugar, fundava-se no princípio deuteronómico de não cobrar juro ao “irmão”, confirmado pelo Novo Testamento: “Emprestai, sem nada esperar em troca” (Lc 6, 35); este apelo moral era conciliável com a influente teorização aristotélica, nomeadamente com a ideia da esterilidade do dinheiro, ou seja, com a ideia de que o dinheiro não podia criar mais dinheiro – enquadramento teórico que rejeitava a capacidade multiplicadora do investimento; por fim, do entendimento de que o tempo pertencia a Deus, resultava a ideia de que a cobrança de juros por um empréstimo implicava uma venda de algo que não era propriedade do prestamista. Como tal, o pecado da usura era aplicável às duas partes envolvidas no empréstimo, mas, nos cânones, as condenações por usura eram dirigidas sobretudo aos credores, e não aos tomadores. Com efeito, ao presumir-se que a procura do crédito era motivada pela pobreza e não pela vontade de investimento, só os usurários seriam culpáveis pelos pecados da avaréza e da cobiça.

As ordens mendicantes em Portugal divergiram quanto à condenação da usura, como mostram os casos do Dominicano Fr. Paio de Coimbra (c.1195-c.1249) e do Franciscano S.<sup>to</sup> António. O primeiro faz equiparar a usura ao roubo ou à fraude, e afirma que os frutos destes três pecados são os manjares servidos à mesa do demónio; para este autor, assim como para S.<sup>to</sup> António, o carácter pecaminoso da onzena reside na avaréza dos usurários, que se aproveitavam da sua posição de força para enriquecer ao mesmo tempo que empobreciam os mais miseráveis. Esta vitimização do devedor às mãos do





credor também está presente na legislação sinodal portuguesa. O Sínodo de Lisboa de 1307 penalizava com a excomunhão os usurários cuja voracidade “devorava a alma [do credor] e esgotava as forças [do devedor]” (GARCIA, 1982, 309).

Os cânones conciliares foram reiterados pela Igreja portuguesa e mesmo pelas autoridades civis. O Sínodo Bracarense de 1281 considerou que os usurários reincidentes, depois de três admoestações, deviam ser expulsos das suas freguesias, da mesma guisa que incestuosos ou adúlteros. Esta recomendação foi repetida no Sínodo de Valença de 1444 (*Id.*, *Ibid.*, 15 e 432). Por esta razão, em várias instâncias, os costumes locais (foros) seguiam o direito eclesiástico ao estipular a excomunhão e outras penas espirituais aos cristãos onzeneiros. Nos concelhos portugueses, denunciar um usurário constituía um dever de todos os vizinhos.

Desde os inícios do séc. XIII que a legislação civil portuguesa condenou com graves penas (incluindo a morte) a usura (ou onzena). As importantes Leis Gerais de Afonso II, proclamadas em 1211, são as primeiras a repudiar a prática da onzena (ou usura) levada a cabo pelos oficiais ao serviço do Rei. No entanto, a usura continuava a ser matéria essencialmente canónica, e não civil, como reconheceu Sancho II perante o Papa Gregório IX. Por isso, tem grande importância a lei emitida por Afonso III em 1254 – “lei dos stromentos dos judeus que nom cresçam mais do cabo” –, à qual a posteridade chamou “contra a usura” (ALBUQUERQUE e NUNES, 1988, 282). Neste caso, era apenas proibida a exigência de um pagamento de juros superior ao principal (o cabo ou o capital); dito de outra forma, de um juro total superior a 100 %. O facto de o termo “onzena” ter coexistido na história a par do termo “usura” faz pensar que o credor asseguraria habitualmente

um retorno de 9 % (ou seja, pagaria 11 para 1, sendo possível associar outra relação com o latim: *uncia*, que deu origem à medida de peso onça). De notar que esta lei se dirige aos judeus, que, naturalmente, estavam fora da alçada da lei canónica.

No séc. XIV, contra alguns canonistas e contra a prática corrente, a proibição da usura foi reafirmada de forma clara e mais precisa. Em 1326, o Sínodo da Arquidiocese de Braga repetia o que fora já decidido no Concílio de Viena de 1311, designadamente que era herética a tese que defendia que a usura não era um pecado (GARCIA, 1982, 55). A legislação civil também refletiu este reforço da condenação moral e canónica da usura. Em 1349 e em 1350, Afonso IV emite duas novas leis contra a usura, nas quais reitera a perspectiva canónica: “contractos husureyros he contra ho mandado de deus e em dampno daqueles que del husam E em astragamento daqueles contra que se husa” (RODRIGUES, 1971, 444). O combate à usura não era meramente doutrinário: para o legislador, o dinheiro emprestado implicava a ruína de nobres, lavradores e mesteiros; “ricos e ffectos” perdiam as suas fazendas e, como tal, não cumpriam as suas funções, o que comprometia o “prol da terra” e o “serviço do rei” (*Id.*, *Ibid.*, 444).

Embora a proibição legal fosse igualmente aplicável a judeus e muçulmanos, a linguagem empregue na legislação relevante indica que a usura era considerada antitética ao cristianismo. Assim, logo em 1254, a prática da usura é atribuída à *maleza* (malícia) dos judeus; é por isso que as designações de “judeu” e “usurário” se confundiam, ainda que a usura fosse também condenada pelas leis de Israel. Numa queixa trazida pelos Povos às Cortes de 1331, esta relação é claríssima: “[J]tem agrauam se dos judeus porque san stragados por eles. Porem pedem uos por



mercee que lhis defendades que nom onzenem ou que temperedes a onzena per tal guisa que nom Seia tam danosa nem tam grande como he” (MARQUES, 1982, 35). Assim, quando em 1352 D. Pedro I reafirmou a proibição de contratos cripto-usurários, fez coincidir o cristianismo com a renúncia à usura: “Saluo aquelles que de directo deuem fazer e que os fizessem como boons mercadores e verdadeiros christãos” (RODRIGUES, 1971, 458-462). Ou seja, o recurso à usura era um atentado à ética mercantil, por não respeitar a equivalência entre coisas compradas e vendidas, e à ética religiosa, por ser um pecado.

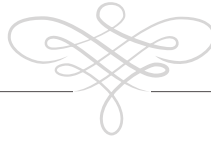
As proibições enfáticas nos dois tipos de direitos contrastam com a indiferença ao tema nos textos literários dos sécs. XIII e XIV. Os termos “usura” e “onzena” (e os seus derivados) estão ausentes das *Cantigas* galaico-portuguesas, dos *Livros de Linhagens* e das primeiras crónicas. É notável que a usura tenha escapado à zombaria dos trovadores e aos jograis, que, aliás, se empenharam bastante em criticar a avareza e a ganância nas cantigas de escárnio e maldizer.

Tal como a indiferença dos textos literários sugere, as afirmações terminantes da legislação eram temperadas com algum pragmatismo. A necessidade de crédito conduziu a uma disposição mais complacente perante a cobrança de juros, visível não tanto na legislação como em decisões concretas. Em 1330, Afonso IV transigia ao pedido do concelho de Bragança para regular e não proibir os empréstimos feitos por judeus, porque a proibição seria ainda mais gravosa para a comunidade: “Nom podya scusar que nom ouvessem de tirar emprestado dos judeus polas pressas e menguas que avyam que se o assy nom fizessem que se lhis tornarya en mayor dano que aquello que os judeus levaryam deles” (CUNHA e

COSTA, 2004, doc. 19). Vários outros episódios quatrocentistas mostram o mesmo espírito acomodatório, que reinava a despeito das condenações canónicas e civis.

Esta maior tolerância relativa às práticas creditícias do séc. XV continuaria pelo século seguinte. Nas constituições sinodais bracarenses de 1497 não há condenações da usura, e tão-pouco se conhece qualquer nova legislação. As *Ordenações Manuelinas* de 1514 (liv. IV, tít. XIV) reiteram a condenação da usura de acordo com o direito civil e canónico, mas abrem a porta a um conjunto de exceções (letras de câmbio; atrasos em pagamentos de dotes; atrasos na entrega dos imóveis; etc.). O espírito desta lei está bem patente no seu nome: “Das Usuras, como são defesas. E em que maneira se podem levar”. A própria escolástica, com o professor de Évora Tomas de Molina à cabeça, começou a aceitar a existência de juros em nome da lei natural. No Concílio Provincial Bracarense de 1566 entende-se por usura não o juro *per se* mas o juro injusto, *i.e.*, aquele que está acima da taxa de retorno de uma compra de rendas.

Ao contrário do que acontecera nos sécs. XIII e XIV, em que a usura era proibida pelas leis mas escapava aos juízos morais expressos na literatura, os autores quinhentistas expressam amiúde a sua repulsa pela onzena. As condenações da usura surgem por todo o lado: no púlpito, no palco e nos prelos. O onzeneiro, a quem o diabo trata como parente chegado, é uma personagem assídua no teatro vicentino. O *Auto da Barca do Inferno* é também claro quanto à onzena: “Ó onzena, como és feia e filha de maldição!” (vv. 222-223). Em certa medida, Gil Vicente e alguns poetas do *Cancioneiro Geral* de Garcia de Resende parecem reagir à disseminação dos negócios financeiros. Na descrição moral de Lisboa feita por Álvaro de Brito, poeta do *Cancioneiro*



que escreve em 1496-1500, é referida a agiotagem: “As onzenas d’onzeneiros, usuras e simonias nos desmedem”. Para Luís da Silveira, a onzena é uma metáfora para a perdição, e a troca de uma ninharia: “Onzena conhecida [que foi]/levardes por um ducado/todo o bem da-questa vida”.

A monarquia manejou com admirável pragmatismo as suspeitas morais que pendiam sobre o juro. Manuel I utilizou uma das poucas brechas na proibição da usura para construir o seu sistema de dívida pública baseado nos chamados padrões de juro; alegou que a venda de uma receita fiscal equivalia à venda de um direito sobre uma terra (*jus, juris*). Os negócios relacionados com a compra de rendas sobre a terra beneficiaram da complacência dos direitos civil e canónico. O comprador de um padrão (documento) estava a adquirir uma receita fiscal que era considerada um *juro*, *i.e.*, uma renda da terra. Como tal, em 1500, na primeira operação de dívida pública, D. Manuel I declara que pessoas de ciência e consciência o informaram de que a venda de rendimentos a 14 por 1 (na prática por um *juro* de 7,14 %) não era pecaminosa. De resto, a língua portuguesa conhece um interessante fenómeno semântico que a separa das principais línguas latinas, germânicas e outras. Nestas, vingaram derivados do termo tardo-latino “interesse” (que designa precisamente o direito do credor sobre o devedor), enquanto na designação portuguesa o termo “juro” remete para os direitos sobre a terra.

A utilização do antiusura por parte do poder central voltou a ocorrer diversas vezes. A bancarrota portuguesa de 1560, que afetava sobretudo a banca genovesa, foi justificada pela regente D. Catarina como descargo de consciência, uma vez que os teólogos tinham considerado ilegítimo o juro exigido pelos tratadores de



Rei D. Manuel I (1469-1521).

Génova. Argumentos semelhantes, nomeadamente as análises feitas por pessoas de letras e consciência, foram usados em 1614 para reduzir o juro a pagar pelos padrões de juro. Em 1743, João V também usou o argumento de que o juro de 6,25 % (*i.e.*, a 16 o milheiro) não era justo.

O entendimento da usura como um juro excessivo acabou por contribuir para uma legislação mais pragmática e equilibrada. Como tal, a partir do período filipino, vigorou *de facto* o juro máximo de 5 % para empréstimo, exceto para alguns tipos de negócio (como os chamados “negócios da China”, ou seja, o comércio de longa distância em que risco e a rentabilidade eram muito mais elevados). Neste quadro legal, seria possível reduzir a taxa de juro, continuando a existir empréstimos sem qualquer remuneração, pelo menos expressa contratualmente. A legislação régia encontrou assim um equilíbrio entre as condenações morais da usura e a necessidade de mercados de crédito funcionais.



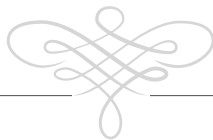
Nos sécs. XVIII e XIX, o termo “usura” passou a designar contratos de empréstimo em que as condições eram muito exigentes para o devedor, e não apenas um empréstimo onerado por juros. Como tal, a acusação de contrato usurário servia de fundamento para se anularem contratos que prejudicavam a economia familiar das grandes casas.

Nos sécs. XVIII e XIX, o termo “usura” passou a designar contratos de empréstimo em que as condições eram muito exigentes para o devedor, e não apenas um empréstimo onerado por juros. Como tal, a acusação de contrato usurário servia de fundamento para se anularem contratos que prejudicavam a economia familiar das grandes casas. No plano das ideias, havia já defensores da legitimidade dos juros, como se deduz por algumas obras polémicas do séc. XVIII (FONSECA, 2012, 106); na verdade, no último quartel desse século, a legitimidade dos juros ainda era em Portugal objeto de “acalorado debate” (MONTEIRO, 1992, 281). Este equilíbrio sofreu um grande sobressalto com o reformismo pombalino. Foi ainda a velha condenação da usura que levou o marquês a interferir, em 1757, numa das mais importantes áreas de liberdade (o crédito para comércio a longa distância com a Ásia) e a impor-lhe o juro máximo reduzido de 5 %. Na verdade, a intenção do estadista era direcionar os capitais disponíveis no mercado financeiro português para as companhias majestáticas. Esta ordem de razões levou o mesmo legislador, alegando de novo a usura, a proibir a concessão de crédito por parte da Santa Casa da Misericórdia de Lisboa. Uma historiadora contemporânea classificou esta medida, entre outras, como “um exemplo acabado de manipulação doutrinal” feito contra a prática geral e a legislação régia (LOPES, 2008, 150). Sintomatica-

mente, as proibições pombalinas foram revertidas nos reinados seguintes. Em especial, a gravosa proibição da liberdade de juro no comércio com a Ásia foi anulada em 1810 por D. João VI, invocando o “direito natural” e as vantagens que um mercado de capitais ativo proporcionava ao “bem público” (SILVA, 1826, 875).

No séc. XIX, a usura e a onzena continuam a animar a discussão política. No entanto, surgem acompanhadas e mesmo contaminadas por um novo conceito, o de agiotagem. Com efeito, o regime liberal libertou a usura da sua proibição civil e canónica, mas a desconfiança relativamente às práticas creditícias continuou muito presente no discurso político. Os debates parlamentares a partir dos anos de 1830 mostram como o conceito de usura ultrapassara o seu berço canónico para se tornar uma arma retórica. Usura e onzena passaram a ser uma forma depreciativa de designar o juro elevado, mas sem grande elaboração conceptual e quantitativa. Estas duas palavras consagradas passaram a confundir-se com a agiotagem, que significava um predomínio prejudicial da especulação sobre a produção. Assim, a “agiotagem desenfreada” na banca portuguesa (CORDEIRO, 1999) e os agiotas dos mercados internacionais acabam por se confundir com o conceito mais restrito de usura. Nas duas câmaras do liberalismo português, as acusações de onzena e de onzeneiro (termos arcaicos) conhecem nova vida a partir de 1888.

Ainda que a tradição legal portuguesa culpasse as duas partes envolvidas em contrato ferido de usura, o termo “usurário”, com a sua carga negativa, acabou por designar o credor abusivo. A linguagem corrente conservou esta assimetria. As dificuldades financeiras do Estado português em inícios do terceiro milénio emprestaram um novo fôlego ao termo “usura”. A velha ideia de que o empréstimo deprecava



o devedor, clara desde os sermões de S.<sup>to</sup> António e do Fr. Paio de Coimbra, era retomada, mesmo num contexto de grande disseminação do empréstimo para consumo. Ou seja, tal como nos pregadores mendicantes, a condenação incidia na desgraça material dos mais fracos e não apenas na avareza dos ricos. Se entendermos as alocuções na Assembleia da República como uma caixa de ressonância do discurso político português, podemos verificar que o termo “usura” se revigoreou nos últimos anos. A pesquisa feita aos registos dos debates parlamentares comprova que, entre o ano de 2008 e o ano de 2015, o termo “usura” (ou termos seus derivados, como “usurário” e “usurária”) foi mencionado em tantas sessões (60) quanto o tinha sido nos 21 anos anteriores (1986-2007). Tanto os mercados financeiros como os bancos foram repetidamente increpados de serem usurários devido às exigências que faziam aos seus credores, ou seja, ao Estado português e aos devedores de crédito à habitação.

**Bibliog.:** ALBUQUERQUE, Martim de, e NUNES, Eduardo (ed. lit.), *Ordenações del-Rei Dom Duarte*, Lisboa, FCG, 1988; BARATA, Filipe Themudo, “Negócios e crédito: complexidade e flexibilidade das práticas creditícias (século xv)”, *Análise Social*, vol. xxxi, n.ºs 136-137, 1996, pp. 683-709; CARDOSO, José (org.), *O IV Concílio Provincial Bracarense e D. Frei Bartolomeu dos Mártires*, Braga, Associação de Pais e Amigos do Cidadão Deficiente Mental, 1994; CORDEIRO, Joaquim António da Silva, *A Crise em Seus Aspectos Morais*, 2.<sup>a</sup> ed., Lisboa, Cosmos, 1999; CUNHA, Cristina, e COSTA, Paula Pinto (orgs.), *Trás-os-Montes Medieval e Moderno. Transcrição de Fontes Documentais*, Bragança, Arquivo Distrital de Bragança, 2004; FONSECA, Fernando Taveira da, “Usura: doutrinas e práticas: uma síntese”, *Biblos*, vol. x, 2012, pp. 76-104; GARCIA, Antonio Garcia y (org.), *Synodicon Hispanum. II. Portugal*, Madrid, Biblioteca de

Autores Católicos, 1982; JUNTA DO CRÉDITO PÚBLICO, *Collecção de Leis de Divida Publica Portugueza*, Lisboa, Imprensa Nacional, 1883; LOPES, Maria Antónia, “A intervenção da Coroa nas instituições de protecção social de 1750 a 1820”, *Revista de História das Ideias*, vol. 29, 2008, pp. 131-176; MARQUES, A. H. de Oliveira (org.), *Cortes Portuguesas. Reinado de D. Afonso IV (1325-1357)*, Lisboa, Instituto Nacional de Investigação Científica, 1982; MONTEIRO, Nuno Gonçalo, “O endividamento aristocrático (1750-1832): alguns aspectos”, *Análise Social*, vol. xxvii, n.ºs 116-117, 1992, pp. 263-283; PEDREIRA, Jorge Miguel, “Tratos e contratos: actividades, interesses e orientações dos investimentos dos negociantes da praça de Lisboa (1755-1822)”, *Análise Social*, vol. xxxi, n.ºs 136-137, 1996, pp. 355-379; *Resposta de Um Amigo a Outro, Que Lhe Pergunta: Se o Contrato entre Nos Chamado de Dinheiro a Ganho... de Que o Tal Sujeito Una Será Manchado de Usura*, Lisboa, Officina de António Rodrigues Galhardo, 1785; RODRIGUES, Maria Teresa Campos (org.), *Livros das Leis e Posturas*, pref. Nuno J. Espinosa Gomes da Silva, Lisboa, Faculdade de Direito da Universidade de Lisboa, 1971; SILVA, António Delgado da, *Compilação da Legislação Portuguesa desde a Última Compilação das Ordenações Oferecida a el-Rei Nosso Senhor pelo Desembargador Antonio D. da Silva*, vol. v, Lisboa, Typographia Maignrense, 1826; SILVA, José Justino de Andrade, *Collecção Chronologica da Legislação Portuguesa (1620-1627)*, Lisboa, Imprensa de J. J. A. Silva, 1855; VICENTE, Gil, *Auto da Barca do Inferno*.

ANTÓNIO CASTRO HENRIQUES



## Antiutilitarismo

O utilitarismo é a corrente doutrinal representada por autores como Bentham, Stuart Mill e Spencer, que tiveram um forte domínio em Inglaterra nos sécs. XVIII e XIX. Este utilitarismo teve como precursores Gassendi, d’Holbach, Helvetius, Hobbes e Locke, entre outros, sendo Sidgwick considerado o último autor utilitarista. Todos eles formularam uma ética normativa segundo a qual uma ação é moralmente correta se promover a felicidade e moralmente condenável se originar a infelicidade. O fim último de uma ação é sempre conseguir atingir o máximo do bem-estar para um máximo de indivíduos. O utilitarismo define o conceito de utilidade em função da promoção de mais ou menos bem-estar na sociedade; ou seja, uma ação não é avaliada pelas suas qualidades intrínsecas, mas apenas pelos efeitos que tem sobre outros. Este critério é aplicado às decisões políticas, económicas e sociais.

O antiutilitarismo surge como crítica ao utilitarismo, e recorre a vários argumentos: por um lado, a ideia de que um sujeito moral não consegue prever nem avaliar com objetividade o grau de bem-estar alcançado ou de felicidade proporcionada com a ação que vai praticar, o que significa que lhe é impossível julgar se uma ação é boa ou má, e portanto fica paralisado e incapaz de agir.

Por outro lado, argumentam os antiutilitaristas que é igualmente impossível encontrar um critério que permita definir a relação entre os múltiplos prazeres e as variadas ideias de felicidade dos seres humanos – cuja heterogeneidade os

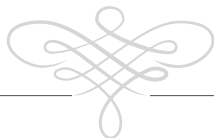
torna incomensuráveis –, a partir do qual seriam julgadas as vantagens preferíveis de cada bem; assim sendo, e uma vez que tal avaliação teria de ser prévia à ação e condição para ela, uma vez mais, o sujeito moral fica impossibilitado de tomar uma decisão quanto ao que deve fazer.

Outra crítica apontada ao utilitarismo é a ideia de que a noção de bem e de mal se dilui na exterioridade das ações, uma vez que estas só podem ser avaliadas pelas suas conseqüências. Desse modo, torna-se possível que ações geralmente consideradas condenáveis (como o assassinio de um inocente e a violação de crianças, *e.g.*) sejam consideradas boas por um juízo utilitarista, se delas for afirmado que produzem bem-estar e felicidade para o maior número. Estas ações tornar-se-iam assim, não apenas aceitáveis do ponto de vista ético, mas até obrigatórias.

Já no domínio da aplicação social e política desta doutrina, os antiutilitaristas argumentam que ela torna impossível, *e.g.*, a defesa das minorias, uma vez que o critério de satisfação do maior número de pessoas permite anular os direitos dos grupos mais pequenos da sociedade quando estes põem em causa o bem-estar dos outros membros da mesma sociedade. Aplicando-se a doutrina utilitarista, deixa portanto de haver direitos inalienáveis de indivíduos ou grupos – que podem ser eliminados, se tal contribuir para a felicidade da maioria – e toda a discussão se centra na contagem dos votos.

A cultura portuguesa seria forte e decisivamente influenciada por estas ideias durante o período liberal, substituindo um antiutilitarismo monárquico por um utilitarismo liberal. O pensamento liberal português, na linha de Jeremy Bentham, viria a defender a propriedade e a iniciativa privada na economia, e a autorregulação económica através do mercado, combatendo o intervencionismo do Estado





em todos os domínios e fomentando a iniciativa individual geradora do desenvolvimento da riqueza para todos. Estas teses são a aplicação à economia dos princípios fundamentais do utilitarismo social de Jeremy Bentham.

John Stuart Mill também seria lido pelos intelectuais portugueses que defendiam que a sociedade deve procurar promover as melhores oportunidades de desenvolvimento pessoal e social para todos, ao mesmo tempo que só deve intervir quando os indivíduos não forem capazes de promover o bem-estar individual e social através de uma educação para os valores. Na cultura portuguesa, ao longo da história, o utilitarismo e o antiutilitarismo vão-se alternando, consoante uma maior ou menor liberdade/autoridade estatal.



**Bibliog.:** AMARAL, Diogo Freitas do, *História das Ideias Políticas*, Lisboa, ed. do Autor, s.d.; BOUCHE, Jean-François, “De l'utilité dans la révolution”, *Revue du Mauss*, n.º 8, 1990, pp. 142-162; CAILLÉ, A., “Le juste, l'utile et l'agréable: l'utilitarisme dans la République de Platon”, *Revue du Mauss*, n.º 6, 1990, pp. 69-96; *Id.*, “Esquise d'une critique de l'économie de la pratique”, *Cahiers du Lasa*, n.ºs 8-9, 1992, pp. 103-214; CARVALHO, Paulo Archer de, e CATROGA, Fernando, *Sociedade e Cultura Portuguesas*, Lisboa, Universidade Aberta, 1994; DOMENECH, Jacques, *L'Étique des Lumières*, Paris, Vrin, 1988; MILL, John Stuart, *Utilitarianism, on Liberty, Considerations on Representative Government*, London, Everyman, 1993; PARIJS, Philippe van, *Qu'Est-Ce Qu'Une Société Juste?*, Paris, Seuil, 2007; RUSS, Jaqueline, *A Aventura do Pensamento Europeu. Uma História das Ideias Ocidentais*, Lisboa, Terramar, 1997; TAVARES, Maria José Ferro, *Sociedade e Cultura Portuguesas*, 2 vols., Lisboa, Universidade Aberta, 1990.

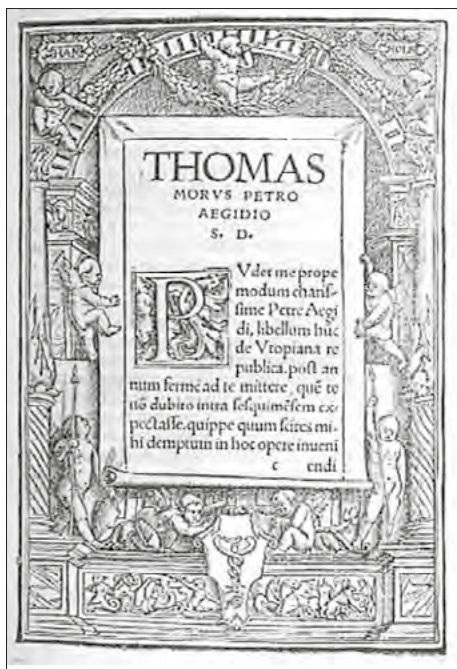
ISABEL BALTAZAR

## Antiutopismo

Antiutopia é o processo discursivo baseado numa ficção cujo valor representa a antítese da utopia ou, por outras palavras, uma utopia negativa.

Etimologicamente, o vocábulo “utopia” [do grego: “ou” (não) + “topos” (lugar)] refere-se a um lugar imaginário demasiado bom para ser praticável, “uma sociedade ideal, fundamentada em leis justas e instituições comprometidas com o bem-estar da comunidade” (HOUAISS, 2003). Como esse mundo não existe, a utopia mais não é que um não lugar. Como sua antítese, a antiutopia refere-se igualmente a um lugar imaginário, um não lugar demasiado mau para ser praticável, uma sociedade em que não é possível um fim feliz, permeada por um clima inteiramente pessimista em que não há as mínimas condições para a afirmação pessoal do indivíduo, um lugar ou uma sociedade imaginários, caracterizados pela mais absoluta miséria humana e aberrante opressão.

A utopia original, a sociedade perfeita onde tudo estava certo, foi imaginada, ao longo dos tempos, por variados filósofos, com especial relevo para Platão com os seus diálogos sobre a Atlântida. Mas foram as chamadas utopias científicas do séc. XVII que lhe deram projeção e consagraram o tema no pensamento moderno. Neste sentido, foi Thomas More (1478-1535) quem melhor consagrou o seu discurso. Fê-lo no seu tratado *De Optimo Rei Publicae Statu, deque Nova Insula Utopia, Libellus vere Aureus, nec Aureus, ne Minus Salutaris Quam Festivus*, primeiramente publicado em latim, em Lovaina, em 1516, e traduzido para inglês por Raphe



Primeira página de *Utopia* (1516), de Thomas More.

Robinson, que o tornou público no seu país em 1551. Nele descreve uma ilha imaginada, cuja capital era Amarautum, situada a cerca de 15.000 passos do continente, nas margens do rio Anyder, onde a maré se fazia sentir para além de várias milhas da cidade e as cidades, os serviços públicos, a produção, o trânsito, a economia, o sistema jurídico, a política e a religião eram os de uma sociedade ideal.

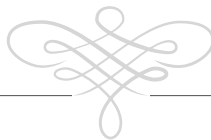
O discurso sobre a utopia dominou a cultura do Ocidente durante toda a Idade Moderna, na ciência, na moral, na religião, na arte e, na sequência de Thomas More, a *Cidade do Sol* (1602), de Tomás Campanella, a *Fama Fraternitatis* (1614), dos rosas-cruzes, a *Idade do Ouro Restaurada* (1616), de Ben Jonson, a *Atlanta Fugiens* (1618), de Michael Maier, a *Cidade Cristã* (1619), de J. Valentim Andreae, e a *Nova Atlântida* (1626), de Francis Bacon, entre outros tratados do género, deram-lhe a

adequada formatação. O discurso da utopia é o discurso dos mitos da felicidade eterna, do paraíso terreal, da terra das maravilhas. A ideia jacente e o grande objetivo deste discurso seria transformar o ser humano e a sociedade, no sentido da sua plena realização. Esta ideia criou maravilhas, mas não passou incólume a um grande número de horrores, percebidos como efeitos indissociáveis do progresso proposto – e estes rapidamente deram origem a um discurso de sentido contrário.

Com efeito, já em 1600 o bispo inglês Joseph Hall publicava o seu *Mundus Alter et Idem, sive Terra Australis Antehac semper Incognita*, obra na qual descrevia as terras de Crapulia, Vivagina, Moronia e Lavernia, onde reinava o caos, a desordem, a anarquia e a tirania sob o domínio de homens horroresos, glutões, tolos e ladrões, em que o viver seria o oposto do éden bíblico.

Em 1868, num discurso no parlamento britânico, John Stuart Mill, referindo-se aos lugares de caos, anarquia e tirania, considerava demasiado elogioso chamá-los utópicos. Em seu entender, esses lugares deveriam ser chamados distópicos (*dis*, do gr. antigo: “dificuldade; dor”) ou caco-tópicos (*caco*, do gr. antigo: “mau; ruim”). Se o que é comumente chamado utopia é demasiado bom para ser praticável, os lugares da antiutopia ou da distopia (de acordo com a terminologia proposta, em 1952, por G. Negley e J. M. Patrick) seriam de igual modo demasiado ruins para terem qualquer viabilidade.

Usando qualquer uma destas designações, a literatura interessada e mesmo centrada na análise destes lugares de caos, anarquia e tirania ganhou particular interesse no séc. xx e começos do séc. xxi. No seu conteúdo moral, projeta o modo como os dilemas morais deste tempo prospetam o futuro da sociedade.

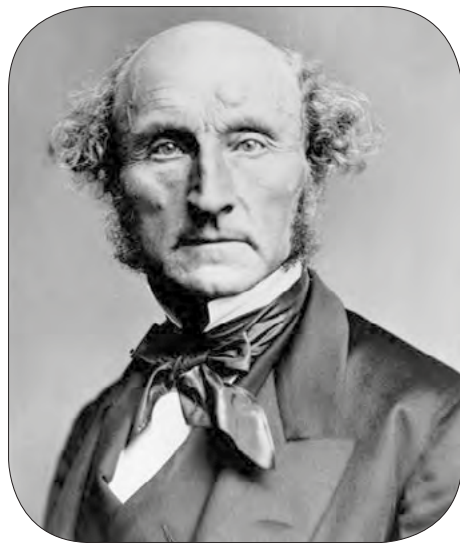


É o discurso da antiutopia, cuja cultura é o antiutopismo.

Como representação ou descrição de uma organização social futura caracterizada por condições de vida insuportáveis, com o objetivo de criticar tendências da sociedade coeva ou parodiar utopias, alertando para os seus perigos, o discurso do antiutopismo, ou da utopia no negativo, assumiria um papel significativo em particular na obra *News from nowhere* (1890), de William Morris, e, no decorrer do séc. xx, nas obras de alguns romancistas, nomeadamente em *Nós* (1924), de Y. I. Zamyatin, em *Brave New World* (1932) e *Ape and Essence* (1948), de Aldoux Huxley, e sobretudo nas obras de George Orwell, *Animal Farm* (1945) e *1984* (1949), bem como em *One* (1953), de David Karp, e em *Wanting Seed* (1963) e *Clorkwork Orange* (1965), de Anthony Burgess.

Trata-se de um discurso pessimista, que antecipa e descreve sociedades a que se chegou pela ação ou falta de ação humana, por mau comportamento ou por ignorância, em que não aparecem janelas de esperança; de um discurso muito crítico de um poder mantido por elites que pouca ou nenhuma atenção dão às carências e privações do indivíduo, em sociedade em que a violência é generalizada e banalizada; de um discurso encandeado pelo totalitarismo, pelo autoritarismo, em que a tecnologia é usada como ferramenta de controlo opressivo da sociedade, seja pelo Estado, seja pelas instituições.

Na sua origem está a desilusão trazida pelos efeitos negativos da Revolução Industrial, evidenciados na contínua exploração e no conseqüente empobrecimento das classes mais baixas, que nem o sistema capitalista nem o sistema marxista foram capazes de evitar. A crise social gerada por um e outro mostrou que o desenvolvimento tecnológico para o qual sempre apontou o discurso da utopia não



John Stuart Mill (1816-1873).

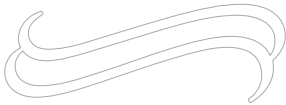
só não parece ser a salvação do homem e da sociedade, como contém em si a semente de novos e grandes problemas para os quais não parece ter a solução, mostrando-se antes como parte deles.

O antiutopismo é, pois, o discurso em que o mundo é visionado e descrito como um lugar indiscutivelmente pior do que aquele em que se vive, um lugar aterrorizador e arrepiante. Assim considerada, a literatura antiutópica tornou-se num género literário em que o escritor exprime o negativo do tempo em que se coloca. Na sua narração, há sempre alguém – uma organização ou o próprio Estado – que tudo controla. As regras ditadas são rígidas e, alegadamente criadas para o bem comum, apenas favorecem uma minoria, segregando a maioria.

O discurso da antiutopia pretende assim exprimir a crise da esperança histórica, proclamando a insensatez da luta revolucionária que visa eliminar o mal do seio da vida em sociedade, considerando que ele não é de todo eliminável; nem o desenvolvimento da ciência, nem

o desenvolvimento da técnica o conseguiram fazer algum dia e, em vez de contribuírem decisivamente para a resolução dos problemas globais e para a criação de um regime social justo, ciência e técnica fomentarão, segundo o discurso da antiutopia, a crescente escravidão do homem e a hostilidade face à cultura.

Em 1923, no seu ensaio “O sentido histórico da teoria de Einstein”, Ortega y Gasset relacionou o antiutopismo com a exacerbação do racionalismo e da mentalidade utópica, considerando ter sido esta mentalidade que, desde Platão, na Grécia Antiga, arrastou a cultura do mundo ocidental para uma apreciação frívola dos fatores elementares da vida. Incapazes de aceitar alegremente o nosso destino, deixamo-nos arrastar por interpretações caprichosas e derrotistas, com que pretendemos suplantar os nossos mais profundos desejos.



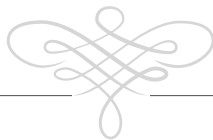
**Bibliog.:** GASSET, Ortega y, “O sentido histórico da teoria de Einstein”, in GASSET, Ortega y, *Obras Completas*, t. 3, Madrid, Alianza, 1983, pp. 232-242; HOUAISS, Antônio et al. (dirs.), *Dicionário Houaiss de Língua Portuguesa*, Lisboa, Temas e Debates, 2003; HUXLEY, Aldous, *O Macaco e a Essência*, Lisboa, Livros do Brasil, 1965; *Id.*, *O Admirável Mundo Novo*, Lisboa, Círculo de Leitores, 1977; JACOBY, Russell, *Imagem Imperfeita: Pensamento Utópico para Uma Época Antiutópica*, Rio de Janeiro, Civilização Brasileira, 2007; KROTZ, Esteban, *Utopía*, México, Universidade Autónoma Metropolitana Iztapalapa, 1988; MORUS, Thomas, *De Optimo Rei Publicae Statu, deque Nova Insula Utopia, Libellus vere Aureus, nec Aureus, ne Minus Salutaris Quam Festivus*, Louvain, s.n., 1516; ORWELL, George, *O Triunfo dos Porcos*, Lisboa, Europa-América, 1990; *Id.*, 1984, Lisboa, Antígona, 1991.

ANTÓNIO M. AMORIM DA COSTA

## Anti**vacinismo**

Os discursos que colocam em causa a legitimidade e os efeitos da vacinação adquiriram, no começo do séc. XXI, uma visibilidade assinalável. Um artigo de Andrew Wakefield, publicado em 1998 na revista *The Lancet*, reacenderia um debate, supostamente resolvido, em torno destas questões, estabelecendo uma alegada relação entre o autismo e a vacina tríplice, preventiva do sarampo, da rubéola e da papeira. Conclusões que, motivando inquietações coletivas de sempre e ampliadas pelos *media* um pouco por todo o mundo, estiveram na base de um movimento em prol da liberdade de escolha nestas matérias que foi adquirindo expressão na cultura do seu tempo, e que as acusações de fraude e de manipulação de dados, endereçadas ao autor, não parecem abalar. Mas o que tornou a vacinação um objecto particularmente inquietante? E o que nos ensina a história sobre os fundamentos deste debate?

Uma leitura atenta da literatura médica do séc. XVIII permite constatar que a afirmação histórica dos movimentos de inoculação, primeiro, e de vacinação, depois, não se fez sem dificuldade. E não foram razões de natureza exclusivamente médica que estiveram no cerne da desconfiança de médicos e populações em relação a estas práticas preventivas. Na sua *Ilustração Médica* (1761), Duarte Rebelo de Saldanha ilustra bem esta apreensão perante a inoculação das bexigas, isto é, a introdução da matéria purulenta, extraída de um indivíduo doente, num corpo saudável com intuito profilático. Para este facultativo, a incerteza médica quanto



à eficácia desta prática era reforçada pela sua incompatibilidade com o direito natural e divino, já que estava em causa a sujeição do corpo a “uma doença certa e presente, para evitar um dano incerto, e futuro” (SALDANHA, 1761, I, 356). “Primum non nocere [antes de mais, não fazer mal]” – eis o princípio que sintetiza estas preocupações, e que importava não subverter.

As palavras do autor de *Ilustração Médica* caracterizam bem o quadro mental que tornava a inoculação uma prática ao mesmo tempo desafiadora e inquietante. Talvez por isso se justifique a fraca adesão a este procedimento num período histórico em que a varíola constituía, desde há muito, um mal fortemente arreigado e endémico. Em meados do séc. XVIII, na sua *Balança Intelectual*, o poeta e polemista Francisco de Pina e de Mel teria mesmo oportunidade de proceder a uma breve descrição das terapêuticas mais difundidas para fazer face às bexigas, sem referir a inoculação, talvez por se tratar de um método profilático. Como sublinhava este homem de letras, “uns sangram, outros proíbem a sangria; uns pretendem dar mais agilidade ao sangue, outros a hebetam; há quem promova a transpiração, e há quem a embarace. Já houve médico de grande nome que mandava meter os bexigosos em água fria, outro em azeite”, e por fim rematava: “em tanta confusão de opiniões, quem descobrirá o acerto?” (MELO, 1752, 173-174).

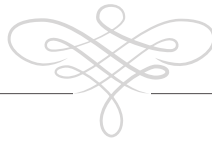
Em finais do séc. XVIII, os poderes públicos não foram indiferentes a estas dúvidas e incertezas. A Junta do Protomedicato e a Intendência-geral da Polícia articularam então esforços para, em primeiro lugar, determinar cabalmente a eficácia da prática de inoculação na prevenção da varíola e, depois, para alargar o procedimento a todo o território na-

cional. De acordo com estes pressupostos, seria criado na déc. de 1790 o Hospital da Inoculação das Bexigas, instituição sediada nas imediações de Arroios, em Lisboa, e financiada pelo erário público, onde concorreriam crianças de todo o país, tendo em vista a inoculação e o acompanhamento da evolução de todo o processo. No caso português, tal espaço hospitalar deverá ter contribuído para que a inoculação se fosse firmando, entre a classe médica, como a estratégia mais eficaz para debelar uma doença responsável pela dizimação das populações e pela deformação crónica dos corpos.

Legitimada pelas autoridades sanitárias, a profilaxia da varíola estender-se-ia um pouco por todo o país, mesmo após a extinção, provavelmente em 1804, do Hospital da Inoculação, onde é aliás de admitir que se tenha realizado a vacinação, substituto daquele método e feita a partir da matéria morbosa do gado vacum. Nas primeiras décadas do séc. XIX, vários médicos e filantropos empreenderam esforços para a difusão da vacinação. Tais esforços filantrópicos, que preparavam caminho para a Instituição Vacínica, fundada em Portugal quase uma década depois, em 1812, não deixaram de encontrar nos poderes locais e nas populações importantes obstáculos que importa assinalar. Era o caso de um médico de Abrantes, um exemplo entre outros que, em abril de 1804, lograva “principiar pelos enjeitados a pôr em prática a inoculação da vacina, como substituto e preservativo das bexigas”, mas cujas diligências eram impedidas pelo “juiz de fora da mesma vila [que] lho não quisera permitir” (ANTT, Intendência-Geral da Polícia, liv. 7, fl. 277v.).

Nas primeiras décadas do séc. XIX, a vacinação é ainda um tópico controverso e as incertezas do passado não se encontram totalmente dissipadas. Razões





que justificam a proliferação de alguns papéis e opúsculos arguindo os prós e os contras da vacina, que conduziram ao pedido de uma consulta pública ao corpo académico da Faculdade de Medicina da Univ. de Coimbra, à Junta do Protomedicato e aos médicos e cirurgiões mais reputados e da melhor nota (como então se dizia) da cidade de Lisboa, por parte da Intendência-Geral da Polícia. A necessidade de um parecer acreditado que esclarecesse a eficácia da vacina decorria, em primeiro lugar, da proliferação de iniciativas no sentido de difundir a profilaxia da varíola um pouco por todo o país e, em segundo, da intensificação das resistências dos poderes locais e das populações, que obrigavam frequentemente as autoridades policiais a intervir e mediar os conflitos, um aspeto que não se alterará substancialmente com o avanço na centúria de Oitocentos. Oposição reiterada, que aumentava à medida que ia havendo notícia, como sucedeu em Chaves em agosto de 1818, de que “têm morrido de bexigas algumas crianças que tinham sido vacinadas” (*Ibid.*, Intendência-Geral da Polícia, liv. 17, fls. 281v.-282).

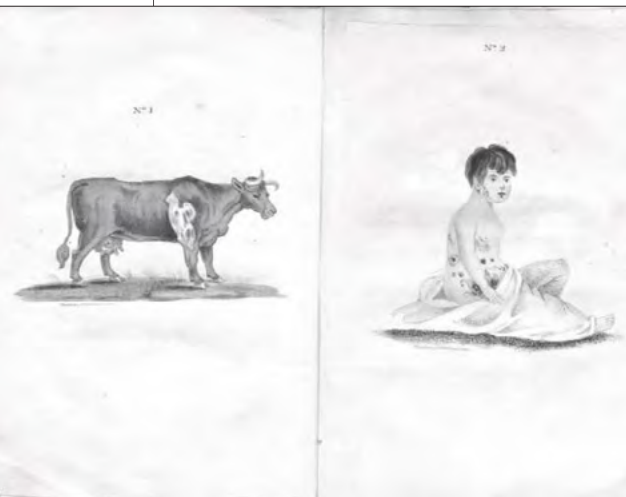
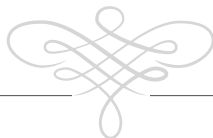
Não obstante a sentença favorável de um número cada vez maior de médicos e cirurgiões portugueses, tais circunstâncias sociais impediam o consenso em torno da vacinação e se, nas primeiras décadas de Oitocentos, estamos longe dos argumentos extraídos do direito civil e divino tematizados por Duarte Rebelo de Saldanha no século anterior, a questão da eficácia do método persiste como ponto de discórdia entre partidários e opositores do novo método profilático. Eram aliás estas as razões que levavam Heliodoro Jacinto Carneiro, nas suas *Reflexões e Observações sobre a Prática da Inoculação da Vacina* (1808), a afirmar-se

contra uma ideia, que considera “tão extravagante”, de “livrar a humanidade de uma moléstia [...] por meio de uma matéria morbosa, originada em um animal de uma natureza tão diferente, a vaca” (CARNEIRO, 1808, VIII). Argumentos que acentuavam a desconfiança e resistência das populações em relação a tais procedimentos.

Nas inúmeras descrições médicas publicadas no *Jornal de Coimbra* nas primeiras décadas do séc. XIX, podemos ler alguns lamentos em relação à reticência dos pais de família perante a vacinação que médicos e cirurgiões procuravam introduzir nas aldeias e vilas do reino. Em 1818, Manuel Albano de Moraes e António Manuel Garcia, médico e cirurgião do partido da Câmara de Torre de Moncorvo, asseguravam mesmo que os seus esforços na sensibilização da população local para os efeitos benéficos da vacina eram, a todo o momento, subvertidos por um sem número de “pessoas idiotas com seus impostores e falsos discursos, [...] causa de os habitantes desta vila não gozarem o bem que lhes podia provir deste benéfico remédio” (“Conta de Manuel...”, *Jornal de Coimbra*, 1818, 29).

No mesmo relatório, o médico e o cirurgião de Torre de Moncorvo não deixavam de sublinhar que alguns casos de morte por varíola na sequência de uma vacinação mal conduzida e da má qualidade geral da matéria vacínica haviam mesmo estado na base desta resistência popular, que havia sido reforçada pela circulação, entre o povo, do opúsculo de Heliodoro Jacinto Carneiro que correu “até por pessoas que não sabem ler, mas a quem a vista das 4 estampas horripilou, e convenceu prontamente; e fez a dita obra a sepultura de um ente tão útil, e tão proveitoso à humanidade!” (*Ibid.*, 29-30) (figs. seguintes).





#### Estampas em prol do antivacinismo.

Ampliando a crença na ineficácia da vacina e exacerbando a dimensão emotiva do que estava em causa, as estampas veiculadas pelo opúsculo de Heliodoro Jacinto Carneiro ilustravam dois exemplos de úlceras que teriam sobrevivido às crianças vacinadas, estabelecendo um nexos causal entre a morfologia dos tumores morbosos que afetavam os seres humanos e as pústulas e feridas que acometiam o gado bovino e suíno, de acordo com a origem da matéria vací-

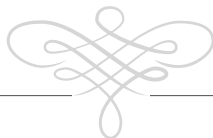
nica com que haviam sido inoculados os indivíduos. Neste particular, a cultura visual acentuava a angústia popular perante tais procedimentos clínicos, dando forma e conteúdo tenebrosos aos rumores que circulavam sobre casos de vacinações ineficazes ou mortais, e constituindo um obstáculo assinalável à propagação de tais procedimentos. Perante estas resistências populares, os facultativos foram reclamando a intervenção dos poderes públicos e a promulgação de medidas coativas, única estratégia considerada adequada para debelar este clima de oposição. Num exemplo entre vários, um médico de Espadaneira, em Coimbra, numa exposição endereçada às Cortes Gerais, Extraordinárias e Constituintes salientava a urgência de insistir no alargamento da vacinação a todo o território nacional e, para tal, solicitava enquadramento legal que conferisse “aos corregedores das comarcas o poder de compelir os pais [...] com alguma pena contra os remissos” (OLIVEIRA, 1992, 54).

A solução disciplinar surgia como último reduto de um moroso e difícil processo de sensibilização das populações para os benefícios da vacinação. Estratégia tanto mais pertinente quanto os números disponibilizados pela Instituição Vacínica de Lisboa nos permitem constatar que, mesmo na capital do reino, as resistências populares dificultavam a averiguação da real eficácia da vacina. Para meados da déc. de 1830, informa o *Jornal da Sociedade das Ciências Médicas* de que, em 636 casos de indivíduos vacinados na cidade de Lisboa, haviam resultado 187 casos de vacina legítima e consequente, 83 de vacina nula, 2 casos de vacinação duvidosa, 1 caso falso e, por último, 363 casos cujo desfecho não era possível averiguar por falta de comparência das crianças vacinadas perante

a instituição. Números que, por si só, ilustram as dificuldades na condução de todo o projeto de vacinação. E se, à medida que nos aproximamos de meados do séc. XIX, se intensifica a campanha em prol da vacinação e do seu alargamento por parte da classe médica e cirúrgica (entre os doutores do corpo, os detratores da vacina serão cada vez mais raros), a desconfiança das populações perante tal método permanecerá por mais algumas décadas. Repugnância invencível das populações (como então se dizia) que, segundo relatam os *Anais do Conselho de Saúde Pública*, levou este Conselho a idear propor ao governo um plano de vacinação que cobria todo o território nacional e que previa, não só a vacinação obrigatória e compulsiva de todos os indivíduos, mesmo aqueles que padecessem varíola, mas também a revacinação 10 ou 12 anos após a primeira inoculação. Estas estratégias eram consideradas pelas autoridades sanitárias as mais adequadas para dissipar as incertezas sobre a eficácia de um método que, dadas as dificuldades gerais no acompanhamento da evolução clínica dos vacinados, eram impossíveis de averiguar cabalmente. Dúvidas acentuadas por outras questões médicas, como a do efeito temporário ou perpétuo da vacinação, que permaneciam por estabelecer. No seu conjunto, estes aspetos permitem-nos circunstanciar as dificuldades em impor a vacina às populações. Ainda em meados de Oitocentos, a escolha do povo para o tratamento da varíola podia recair sobre as mezinhas oriundas das medicina popular, como sucedia aliás em Viana do Castelo, onde um médico constatava mesmo que “a maior parte da gente do povo dá sempre o vinho, dizendo que ele faz sair as bexigas” (*Anais do Conselho de Saúde Pública*, 1839, 103-104).

**Bibliog.: manuscrita:** ANTT, Intendência-Geral da Polícia, livs. 5, 6, 7, 17, *Livros de Registo de Secretarias – Contas para o Governo*; **impresa:** *Anais do Conselho de Saúde Pública do Reino*, Lisboa, Tipografia de R. D. Costa, 1838-42; CARNEIRO, Heliodoro Jacinto, *Reflexões e Observações sobre a Prática da Inoculação da Vacina, e as Suas Funestas Consequências, Feitas em Inglaterra*, Londres, Impressão de Mr. Cox, filho e Baylis, 1808; CARVALHO, Augusto da Silva, “Pina Manique: ditador sanitário”, *Arquivo de Medicina Legal*, 1939, sep.; “Conta de Manuel Albano de Moraes, e António Manuel Garcia, médico, e cirurgião dos partidos da Camara de Vila da Torre de Moncorvo”, *Jornal de Coimbra*, t. 12, 1818, pp. 29-30; “Conta da vacinação praticada na Instituição Vacínica de Lisboa durante o ano de 1836, pelo Sr. Paulo Patrício do Couto, cirurgião da mesma instituição”, *Jornal da Sociedade das Ciências Médicas*, t. v, jan., 1.º sem. 1837, pp. 93-96; MELO, Francisco de Pina e de, *Balança Intelectual em que Se Pesava o Merecimento do Verdadeiro Método de Estudar*, Lisboa, Oficina de Manuel da Silva, 1752; OLIVEIRA, Luísa Tiago de, *A Saúde Pública no Vintismo. Estudos e Documentos*, Lisboa, Sá da Costa, 1992; SALDANHA, Duarte Rebelo, *Ilustração Médica, Ético-Política, Histórico-Sistemática, Céptico-Eclética, Físico-Analítica, e Teórico-Prática, ou Reflexão Crítica às Considerações Médicas sobre o Método de Conhecer, Curar, e Preservar as Epidemias, ou Febres Malignas, Podres, Pestilenciais, Contagiosas*, 2 vols., Lisboa, Oficina Silviana, 1761.

BRUNO BARREIROS



## Antivaticanismo

Enquanto sede dos sumos pontífices, sucessores do apóstolo Pedro, e centro administrativo do catolicismo, o Vaticano sempre foi atração fértil da curiosidade e alimento inesgotável do imaginário tanto religioso como antirreligioso. Com os seus inúmeros segredos e mistérios, a que acrescem, por vezes, casos e escândalos, a atmosfera que envolve os dicastérios romanos nunca primou pela transparência. Da complexa teia de funções e organismos que constituem o Vaticano deve, porém, distinguir-se tanto o ministério papal como o conjunto da Igreja Católica romana. Ainda que frequentemente associadas a tudo o que se passa dentro dos seus muros, nem a instituição papal nem o catolicismo se confundem com a administração da Cidade do Vaticano.

Críticos persistentes de todos os poderes absolutos, os filósofos iluministas, nomeadamente D'Holbach, Diderot, Helvétius e Pierre Claude Charles Daunou, autor do *Essai sur la Puissance Temporelle des Papes et sur l'Abus Qu' Ils Ont Fait de Leur Ministère Spirituel* (1799), fizeram do Vaticano, capital da suprema autoridade católica, apostólica, romana, alvo habitual do combate contra os poderes tirânicos e as teocracias. Com outras motivações mas equivalente repúdio, os políticos regalistas e galicanos mantinham posições de distanciamento e aversão relativamente às pretensões, às iniciativas e aos atos de poder emanados do Vaticano. Também o longo processo de unificação italiana, que pôs fim ao poder temporal dos papas, promoveu um olhar hostil especialmente

severo para com o centro geográfico do papado, onde reinava a burocracia eclesiástica e donde emanaram condenações implacáveis de importantes conquistas da civilização moderna. Ao considerar-se prisioneiro no Vaticano, Pio IX assumiu uma posição que só viria a terminar cerca de 60 anos mais tarde. É interessante notar que o acordo de Latrão, datado de 11 de fevereiro de 1929, que pôs termo à chamada Questão Romana, se deveu ao empenho do fascista Benito Mussolini. A fórmula que ficou consagrada para designar a situação política da Santa Sé a partir desse acordo foi "Città del Vaticano"; cunhou-a Mussolini, quando muitos, no interior da cúria papal, mostravam preferência pela designação de "Roma vaticana" (LECOMTE, 2011, 47). Mas as tréguas do anticlerical Mussolini com a Cidade do Vaticano não duraram mais de três meses. No dia 13 de maio desse mesmo ano, perante o Parlamento, já ele desferia um ataque violentíssimo contra a Igreja e alegava que do poder temporal dos papas apenas tinha deixado a porção de terra necessária para os enterrar de vez. E pouco depois convidava acintosamente o papa a deixar Roma e a regressar a Avinhão.

O antivaticanismo tem sido alimentado por vários casos, logo repercutidos com grande brado pelos inimigos da Igreja, que deixam perplexos e sem conforto os próprios fiéis. Bastará lembrar as manobras táticas desenvolvidas a partir das cúpulas do Vaticano tendo em vista orientar os trabalhos que haviam de conduzir à condenação por Paulo VI das práticas contracetivas, contrariando a tendência que se foi afirmando ao longo de cinco anos de estudo e de debates por teólogos, médicos e casais. No final de julho de 1968, a encíclica *Humanae Vitae* causava a maior deceção no mundo católico junto de quantos com boas razões esperavam

que a contração fosse aprovada ou, pelo menos, não hostilizada pelo documento do magistério papal. Foi também amplamente explorado pela opinião pública o estranhíssimo caso da morte inesperada do Papa João Paulo I, anunciada no dia 29 de setembro de 1978, notícia logo acompanhada de toda a espécie de suspeitas de conspiração envolvendo os seus colaboradores mais próximos. A credibilidade do Vaticano sofreu igualmente forte abalo em 1982, quando o Banco Ambrosiano abriu falência, em virtude das ligações perigosas com ele mantidas pelo Istituto per le Opere di Religione (IOR) presidido por Mons. Paulo Marcinkus. As irregularidades do IOR continuaram a levantar suspeitas sobre operações financeiras que conotavam esta instituição com procedimentos próprios de paraísos fiscais. O caso levou, em 2010, a Justiça italiana a investigar o IOR por suspeita de violação das normas do sistema financeiro contra lavagem de dinheiro. O Papa Bento XVI viu-se mesmo obrigado a expulsar o respetivo presidente, Ettore Gotti Tedeschi, membro do Opus Dei, organização que, sob a proteção do Papa João Paulo II, havia alcançado posições relevantes na administração do Vaticano.

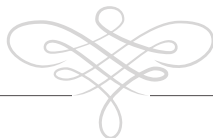
As maquinações urdidas nos meios mais próximos de Bento XVI, em que o mordomo Paolo Gabriele traiu a confiança do Papa, fotocopiando documentos secretos e correspondência privada e passando-os à comunicação social, revelaram jogos de interesses, ambição de poder, corrupção, escândalos sexuais e até rumores de próximo atentado contra o Papa. O caso, conhecido como Vatileaks, inundou a opinião pública com revelações repugnantes, que se juntaram aos crimes de pedofilia praticados por eclesiásticos de vários países, amplamente difundidos e comentados pelas trombetas da comunicação social. Doente, notoria-

mente cansado e desejando passar o testemunho a quem se sentisse com energia para enfrentar a situação alarmante que se vivia no Vaticano, Bento XVI decidiu resignar em fevereiro de 2013.

O antivaticanismo traduz uma visão crítica alimentada frequentemente por preconceitos a que o secretismo da instituição romana, as intrigas palacianas e as suspeições conferem enorme vigor. Conta o teólogo Hans Küng que o superior de uma ordem religiosa, no momento em que ambos entravam por uma das portas do Vaticano, lhe confidenciou: “Agora, benzer-nos-emos para que Deus nos proteja das más tentações, enquanto estivermos lá dentro” (BLASCHKE, 2014, 41). Na verdade, se o antivaticanismo exprime sempre uma atitude de desconfiança, desprezo e hostilidade de quem olha de fora o que se passa na Cidade do Vaticano, essa atitude tem sido, vezes sem conta, alimentada por comportamentos antievangélicos e por tenebrosos escândalos praticadas dentro de portas.

**Bibliog.:** BLASCHKE, Jorge, *Francisco, os Jesuítas e os Pecados da Igreja*, Lisboa, Clube do Autor, 2014; COUTO, Sérgio Pereira, *Os Arquivos Secretos do Vaticano*, Barcarena, Marcador Editora, 2015; DAUNOU, Pierre Claude Charles, *Essai sur la Puissance Temporelle des Papes et sur l'Abus Qu'ils Ont Fait de Leur Ministère Spirituel*, s.l., Éditions Coda, 2007; I MILLENARI, *O Vaticano contra Cristo*, Lisboa, Notícias, 2000; LECOMTE, Bernard, *Les Secrets du Vatican*, Paris, Perrin, 2011; POUPARD, Paul, *O Vaticano Actual*, Lisboa, Livros do Brasil, 1968.

LUÍS MACHADO DE ABREU



## Antivegetarianismo

O regime vegetariano, que se abstém da alimentação de carne, peixe e derivados, é tão velho como a humanidade. O homem pré-histórico não era predador, mas presa de outros animais. A necessidade de escapar aos animais feroces incentivou a capacidade intelectual e a linguagem. Foi a descoberta do fogo que originou o consumo da carne, mas o crescimento do cérebro humano ocorreu muito antes de esse consumo fazer parte regular da sua dieta alimentar.

Como expressão cultural, o vegetarianismo tem a sua origem na tradição indiana, na qual assume um significado religioso, ligado à noção de pureza ou não contaminação, em oposição ao consumo de carne e seus derivados. Assim se explica que Mahavira, fundador histórico do jainismo, tenha sido um rigoroso vegetariano, bem como Sidarta Gautama,

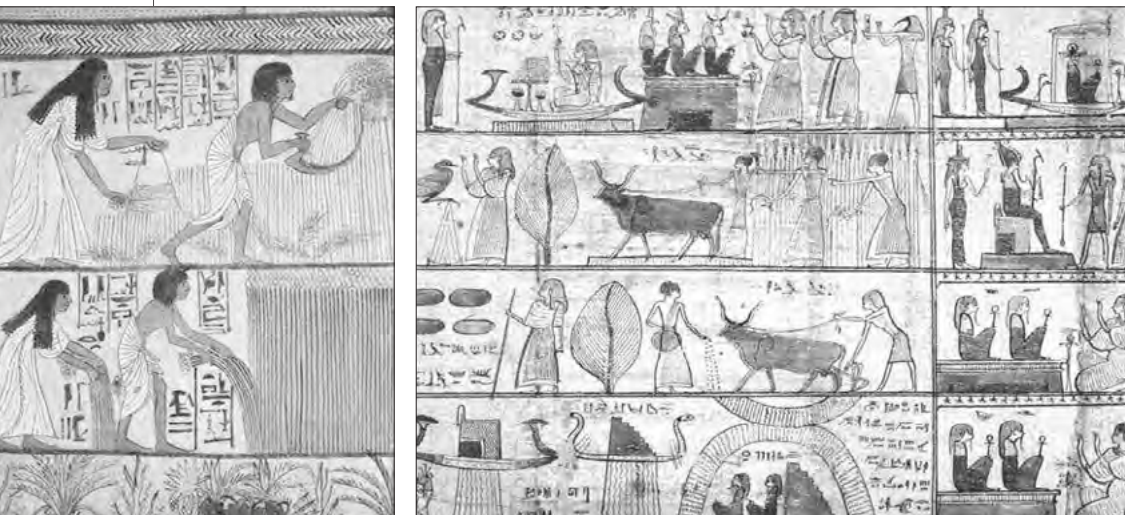
o Buda, e Asoka, o imperador budista que proibiu o sacrifício de animais.

Mas foi no Egito que, por volta de 3200 a.C., o vegetarianismo, adotado por grupos religiosos, foi associado pela primeira vez a um poder cármico que facilitava a reencarnação.

Com terrenos propícios à produção de cereais e legumes, a China e o Japão antigos (séc. III a.C.) cedo seguiram o regime vegetariano, sendo as propriedades medicinais das ervas e o aproveitamento dos produtos agrícolas para o fabrico de roupas e utensílios ensinados por Fu Xi, o primeiro profeta-rei chinês. Lao Tzu (c. 500 a.C.), autor do *Tao Te Ching* e fundador histórico da religião mais antiga da China, também foi vegetariano, prática que os monges, seus discípulos, ainda seguem.

Fundado no valor do trigo, da vinha e da oliveira, o regime alimentar da Grécia e da Roma antigas contrastava com o consumo de carne, imagem de luxo, festa e privilégio social. Hesíodo, no poema *Trabalhos e Dias* (vv. 116-119), relaciona a idade de ouro com o vegetarianismo. O filósofo Pitágoras (c. 570-490 a.C.) também

Cenas de atividades agrícolas no Egito.





advogava tal regime com base na crença na metempsicose ou reencarnação. Platão identificou (cf. *República e Leis*) a carne com a luxúria, enquanto Aristóteles, reconhecendo nos animais apenas o valor do instinto, sustentou que eles deviam ser dominados (cf. *As Partes dos Animais*). Ovídio (cf. *Metamorfoses*) põe na boca de Pitágoras a condenação da alimentação carnívora, como fizeram os ciclopes. Porfírio (c. 232-c. 304), filósofo neoplatónico e discípulo de Plotino, escreveu uma *Vida de Pitágoras* e um tratado a favor do vegetarianismo, com o título *Da Abstinência do Alimento Animal*.

Na Idade Média, a carne era privilégio da classe senhorial, considerando a Igreja que a abstinência do seu consumo era um meio de evitar as tentações sensuais.

Grande parte dos humanistas do Renascimento, redescobrimo o pitagorismo, condenava a crueldade para com os animais e incentivava o vegetarianismo, o mesmo sucedendo, no séc. XVIII, com o Iluminismo, ao invés de Descartes, que considerava os animais meros autómatos, não vendo, por isso, qualquer problema no consumo de carne. Apesar de considerar que há uma finalidade imanente aos vivos, Immanuel Kant, em *Lições de Ética*, chamava a atenção para a inconsciência dos animais, sendo eles meros meios ao serviço do homem.

A partir do séc. XIX, surgem as associações de vegetarianismo, como a Vegetarian Society, fundada na Inglaterra em 1847, a qual reivindicou ter criado a própria palavra “vegetarian” (“vegetariano”), do latim “vegetus”, que significa “vivo”. A União Vegetariana Internacional foi fundada em Dresden, Alemanha, em 1908, enquanto no Porto foi constituída a Sociedade Vegetariana de Portugal em 1911.

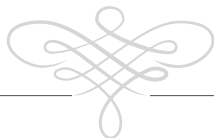
O antivegetarianismo não constitui propriamente uma corrente de pensamento

expressamente assumida por tal ou tal autor e, não obstante, tem uma força assinalável na vida cultural contemporânea. Tal deve-se a que a atitude antivegetariana corresponde ao senso comum e à mais comum ortodoxia médica. Seguidamente, vamos elencar alguns dos argumentos mais relevantes dos antivegetarianos.

Os antivegetarianos são defensores do regime omnívoro, sustentando diversos argumentos contra a insuficiência dos cereais e legumes no regime alimentar humano, quer em proteínas, quer em diversas vitaminas.

A demitização do valor da soja, designadamente a geneticamente modificada, é um dos principais cavalos de batalha nessa argumentação. Com efeito, tais defensores relevam a deficiência da soja, seja em aminoácidos sulfurosos, como a metionina e a cistina, seja em cálcio e vitamina D, necessários para a saúde dos ossos. Por outro lado, afirmam que a vitamina B12 (cobalina), que previne problemas cardíacos e é essencial para a manutenção do sistema nervoso e o metabolismo celular, não pode ser assimilada da soja pelo corpo humano; pelo contrário, essa ingestão causa maior necessidade desse composto vitamínico. A negação do valor da soja como preventivo contra as doenças cancerígenas e a osteoporose é outra faceta dessa argumentação; assim, defendem que as isoflavonas são agentes que rompem o equilíbrio do sistema endócrino e podem estimular o crescimento das células cancerígenas. O elevado teor de estrogénio na soja pode causar também o crescimento de tumores e o seu *deficit* no funcionamento da tiroide pode originar deficiência na menopausa. Reconhecem nela a possibilidade de reduzir o colesterol, mas negam a relação entre as doenças cardíacas e o aumento do colesterol. Identificam a infertilidade nos animais com o consumo da soja e o crescimento





de cabelos em homens de meia-idade com a redução da testosterona. Relacionam também o consumo de tofu com a doença de Alzheimer. Por último, denunciavam que a difusão da produção e comercialização da soja toma o lugar dos produtos tradicionais, originando lucros para as multinacionais.

Em suma, os antivegetarianos defendem que o cálcio exige o consumo de leite e seus derivados e que o ferro é mais dificilmente absorvido das plantas do que dos animais. A dificuldade de absorção da vitamina B12 diretamente dos vegetais é contraposta à da carne bovina, que detém o valor mais elevado deste composto vitamínico, cuja ausência ou deficiência causam anemia. Além disto, os produtos de origem animal apresentam todas as vitaminas lipossolúveis, como a A, D, E e K, e as hidrossolúveis do complexo B. Deste modo, sustentam que a carne só é nociva quando ingerida abusivamente ou quando está contaminada com substâncias estranhas.



**Bibliog.:** BERRY, Rynn, *Famous Vegetarians*, New York, Pythagorean Publishers, 2003; HART, Donna L., e SUSSMAN, Robert W., *Man the Hunted: Primates, Predators, and Human Evolution*, New York, Westview Press, 2008; KANT, Emmanuel, *Crítica da Faculdade do Juízo*, Lisboa, INCM, 1992; *Id.*, *Leçons d'Éthique*, Paris, Livre de Poche, 1997; PHELPS, Norm, *The Longest Struggle: Animal Advocacy from Pythagoras to PETA*, New York, Lantern Books, 2007; SPENCER, C., *Vegetarianism: A History*, New York, Four Walls Eight Windows, 2002; WALTERS, Kerry S., e PORTMESS, Lisa (orgs.), *Religious Vegetarianism: from Hesiod to the Dalai Lama*, New York, State University of New York Press, 2001; WILLIAMS, Howard, *The Ethics of Diet*, Illinois, University of Illinois Press, 2003.

ANTÓNIO MONIZ

## Antiveirismo

O Padre António Vieira (1608-1697) é hoje, com significativo consenso, uma das figuras maiores da história literária, política e religiosa de Portugal e do Brasil. Nos últimos 50 anos, o Jesuíta tem sido reconhecido internacionalmente como escritor, pensador e homem de ação, sobretudo em alguns meios de saber universitários dedicados ao estudo da língua e da cultura portuguesas, com destaque para a Alemanha, a Espanha, os Estados Unidos da América, a França, a Holanda, a Itália e o México.

De entre os admiradores de Vieira, salientam-se, a título ilustrativo, Camilo Castelo Branco, Oliveira Martins, Fernando Pessoa e José Saramago. Oliveira Martins, no séc. XIX, refere-se a Vieira como um “homem superior que está à frente do moderno Portugal, como o guia, o mestre, o fundador; multiforme na capacidade, omnímodo na ação missionária e diplomática, financeira e estadista e, por isso, filósofo, moralista e literato” (CRISTÓVÃO, 1972, 75). Saramago, no séc. XX, deixou evidente a sua admiração ao cantar este Jesuíta como um artista da língua portuguesa e ao ter até gizado um plano de escrever um romance sobre este pregador, cujos sermões mantinha na sua mesa de cabeceira para leitura regular.

No entanto, também surgem em torno de António Vieira poderosos e ativos críticos. O estilo e o impacto da sua pregação, bem como as suas ideias e o seu modelo de ação, são exaltados por muitos, que o apreciam com quase devoção, mas condenados acerrimamente por outros, que se empenham em combatê-lo, sobretudo

pelo carácter fogoso e frontalmente reprobatório com que denuncia as injustiças e o que considera necessário reformar social e politicamente.

Com efeito, Vieira gera uma verdadeira corrente de hostilidade e de oposição. Um verdadeiro antivieirismo, manifestado, desde logo, na tentativa de limitar a sua ação e na recusa do seu pensamento sobre o presente e o futuro de Portugal na relação com a sua teologia da história de matriz cristã. Assim, na segunda metade do séc. XVII, além do antivieirismo físico, Vieira é confrontado com um antivieirismo político e, posteriormente, teológico-religioso e literário. Este antivieirismo deve entender-se em articulação com a “lenda negra” jesuítica, ou seja, com as formulações que, no contexto de um discurso anticlerical e laico, visam particularmente a Companhia de Jesus, com tal distorção ideológica que tendem a incorporar elementos da morfologia do discurso do complô, caracterizado, essencialmente, pela transformação de factos em mitos. Daí que em Portugal, pelo menos até ao final da Primeira República, as críticas aos Jesuítas sejam, geralmente, pouco explícitas, desenvolvidas e fundamentadas, reduzindo-se a simples alusões.

No respeitante à relação entre o antivieirismo e a “lenda negra” antijesuítica, importa referir três situações distintas: a) a dos promotores do complô, que integram a condenação de Vieira nesse contexto; b) a dos promotores do mito antijesuítico, que apenas o mencionam, o ignoram ou, surpreendentemente, o elogiam; c) a dos promotores de um julgamento estético antibarroco, nem sempre associado ao antijesuitismo.

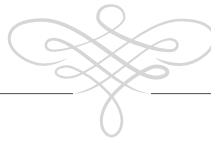
A depreciação da Companhia de Jesus compreende-se no quadro do sistema filosófico e socio-histórico do Iluminismo, e da consequente enfatização da dimen-

são racional do ser humano, a partir do qual a leitura da história passa a ser condicionada e, inclusivamente, instrumentalizada pelo ideário dos mentores da dita era da razão, opondo-se, claramente, à leitura, igualmente dogmática, da história sagrada. Assim, à dialética bem/mal e divino/diabólico desta contrapõe-se a dialética iluminista racionalidade/irracionalidade, progresso/decadência, clareza/obscuridade, que marca significativamente a hermenêutica do passado, dividindo-o radicalmente, ao nível da interpretação, entre os fatores individuais

Padre António Vieira (1608-1697).



VERA EFFIGIES CELIBERRIMI,  
P. ANTONII VIEYRA,  
e Societ. Jesu, Lusitanicorum Regionis Concionatoris, et Concionaturorum Principis;  
quem dedit Lusitania quando Vlyrijo Lusitania, Societati Bravilia Obijt Baltha  
Propo nonagenarius. Die 28 July. Ann. 1697. Quisq[ue] in regio Collegij Baky  
estis tempio, ubi sepultus frequentissimo urbis concursu, aeterno orbi desiderio  
Ameliae Historiae. Sculp. Ben. J. p. m.



e coletivos da luz ou das trevas, do progresso ou da decadência.

No âmbito da análise dualista de feição iluminista, os discípulos de S.<sup>to</sup> Inácio surgem do lado tenebroso da história enquanto os mais importantes protagonistas da decadência. A sua ideologia, a sua atividade religiosa e sociocultural e o seu *modus vivendi* e *faciendi* são definidos e inscritos no quadro de um movimento endógeno declinacionista por eles inaugurado, o jesuitismo. Sob essa designação, atribuí-se-lhes uma configuração tipológica de índole sectarista, autocrática, ultramontanista e, portanto, entendida como antinacional. Além disso, considera-se que os seus objetivos são velados, teatralmente disfarçados e adaptados às circunstâncias sociopolíticas, em vista de uma demanda maquiavélica por um poder de influência sobre os centros decisórios políticos e culturais, para chegar ao domínio, cada vez mais universal, de subversão das consciências.

É neste enquadramento que se constitui o chamado mito jesuítico, cuja gênese pode atribuir-se ao marquês de Pombal e aos seus seguidores, os quais, inspirados na revolução iluminista, mais especificamente na linha do despotismo esclarecido de inspiração josefista austríaca, e aproveitando a polémica antijesuítica em torno da questão jansenista, elegem a Societas Iesu e a sua ascendência cultural e política em Portugal como bode expiatório, emblema de um passado decadente que se pretende corrigir, para se afirmar, consequentemente, uma nova ideologia de poder, regalista e nacionalizadora. Para isso, era indispensável eliminar as forças ultramontanas que possam resistir, de algum modo, à ascensão de um Estado centralizante, despótico e todo-poderoso).

Importa abrir um parêntesis para realçar o carácter paradoxal desta leitura, pelo facto de estar eivada de uma flagran-

te irracionalidade e, mais ainda, de características mitológicas. A feição mitológica é facilmente entendível no quadro da necessidade de recorrer ao poderoso instrumento da mitogenia para afirmar uma nova mundividência. Daí o pombalismo representar simbolicamente o jesuitismo como o grande obstáculo, o negativo por excelência, elevando-o ao estatuto de fantasma do decadentismo, que se deve exorcizar e aniquilar.

Ora, António Vieira, como um dos maiores, senão o maior vulto da Companhia de Jesus em Portugal, não pode ficar imune a esta figuração mítica depreciadora. Ao invés, a sua fama fá-lo um dos principais alvos da literatura pombalina. Como assinala José van den Besselaar: “Os inimigos que Pombal visava eliminar efectivamente [...] eram [...] os jesuítas. Entre eles se achava [...] o Padre António Vieira [...]. O Marquês tinha-lhe um ódio implacável, considerando-o como a epítome da perfídia jesuítica, que urgia espalhar por todos os ventos [...]. Com o fim de o desmascarar, o ministro mandou copiar vários escritos do famoso pregador: autênticos e apócrifos, proféticos e políticos, bem como as polémicas e sátiras dirigidas contra ele” (BESSELAAR, 1987, 157). Textos publicados nos sete volumes de *Maquinações de António Vieira Jesuíta*, uma coletânea documental complementar da *Dedução Cronológica* que, tomando António Vieira por arquétipo do Jesuíta, procura comprovar os defeitos, os excessos e os abusos da ordem da qual é membro.

Na *Dedução Cronológica e Analítica*, obra progenitora da “lenda negra” dos Jesuítas em Portugal, reconhece-se a atividade e a influência de Vieira, bem como a sua importância na história nacional. Contudo, a sua ação e obra são apresentadas como malélicas e desprestigiantes para o país. O Padre António Vieira é apresentado



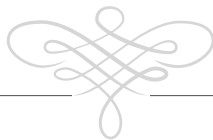
como genial, mas tumultuoso, gerador de desordem. Além disso, é interpretado como uma personagem teatral, posta na cena política do seu tempo pela Companhia de Jesus, com vista à prossecução dos seus interesses secretos, ou seja, à concretização do desejo de chegar a um poder de carácter transnacional e, portanto, enfraquecedor da soberania real. Neste sentido, Vieira é qualificado como um maquinador, um inventor de intrigas e de enganos para servir os intentos da ordem e, por conseguinte, arruinar o reino.

Do mesmo modo, J. de Seabra da Silva caracteriza a produção literária vieiriana de cariz utópico como “delirante”, atribuindo a António Vieira a autoria das “obscuras” trovas do Bandarra (SILVA, 1767, 204, 207). A condenação de Seabra da Silva incide, igualmente, sobre a parenética, onde acusa o pregador de, ao invés de criar uma obra dignificante das letras vernáculas, contribuir para a decadência da homilética em Portugal, por se afastar da ortodoxia de estilo dominicano e clássico e inaugurar um novo estilo sermonológico, definido pelo excesso de recursos linguísticos e literários, bem como pela valorização da forma em detrimento do conteúdo; e por subverter a exegese bíblica, porque tem como propósito último iludir os seus contemporâneos para servir os seus intentos de domínio e engano, de modo a expandir a sua fama e a da Companhia de Jesus. Neste ponto, releva referir que J. Seabra da Silva desenvolve a matriz de análise neoclássica e antibarroca já estabelecida por Luís António Verney. Em 1747, na “Carta quinta sobre a retórica” do *Verdadeiro Método de Estudar*, quando se dedica à parenética, Verney critica de forma cerrada António Vieira, acentuando a fragilidade das provas da sua argumentação e considerando os seus sermões como “um mero jogo de palavras” (VERNEY, 1991, 60).

Voltando à campanha pombalina anti-jesuítica, é de salientar o *Último Regimento da Inquisição*, elaborado por ordem e com a supervisão do marquês de Pombal. No livro III, título XI, sobre os “Feiticeiros, sortilégos, adivinhadores, astrólogos e judiciários maléficos”, o Padre António Vieira ilustra a manifestação histórica do diabólico e do mal, sendo caracterizado como um homem de ambição mórbida e sem escrúpulos; um manipulador dos homens do seu tempo, pela exploração da ignorância e do fanatismo; herético e judaizante; com obras proféticas eivadas de ideias perigosas para a ortodoxia católica e para a ordem social; com uma atividade política responsável pelo fracasso dos negócios do reino. Mais: Vieira é comparado a feiticeiros e a outras entidades esotéricas, nomeadamente por recorrer a meios e a artes pagãs e mágicas para fazer triunfar o seu nome e para aumentar a sua influência sociocultural e política, levando à desgraça do país.

Inspiram-se nesta linha de pensamento pombalino as primeiras obras nas quais se formula uma leitura da história portuguesa de índole liberal. Aliás, um dos elementos comuns e mais frequentes nos historiadores liberais é, precisamente, o antijesuitismo e, geralmente, a adesão ao discurso do complô.

Neste contexto, José Liberato Freire de Carvalho, no *Ensaio Histórico-Político*, de 1830, subscreve a ideia da responsabilidade jesuítica pelo naufrágio nacional de Alcácer Quibir e formula o essencial da tese explicativa da decadência nacional (retomada, ao longo do século, por grande parte dos intelectuais liberais), atribuindo-a a uma “liga ímpia” entre “o poder absoluto e o poder *jesuítico-inquisitorial*”, responsável por desferir “os últimos golpes em a nossa liberdade, e por fim até em a nossa própria independência” (CARVALHO, 1830, 37). De modo



semelhante, ainda que com muito menos ardor polêmico, Coelho da Rocha, em 1841, acusa a Companhia de Jesus de dominar os negócios públicos através de terríveis maquinações, insistindo na relação entre a Companhia de Jesus e a tenebrosa Inquisição.

Coelho da Rocha é um dos autores mais elogiados por Alexandre Herculano. Daí que na sua obra, mais especificamente na *História das Origens e do Estabelecimento da Inquisição em Portugal* e em vários opúsculos, Herculano ataca a Companhia de Jesus em Portugal, apontando-a como a principal causa, juntamente com a Inquisição, da decadência portuguesa, e como principal obstáculo à regeneração da pátria. Neste ponto, a carta *A Supressão das Conferências do Casino*, publicada em 1873, é o seu texto mais significativo, no qual explica o desvio cismático da Igreja Romana e da Igreja Católica em Portugal através da tese do complô jesuítico. No entanto, Alexandre Herculano é um dos primeiros a perceber António Vieira como uma das figuras portuguesas que mais sofre o desgaste da publicidade antijesuítica do panfletismo ideológico pombalino, recordando-o como uma das vítimas “desse sistema de Baixo-Império, o despotismo esclarecido absolutista” (HERCULANO, 1983, II, 191). Talvez este reconhecimento possa explicar-se pela natural identificação de Alexandre Herculano com um génio das letras perseguido, o que o leva a ignorar a sua qualidade de jesuíta e a valorizar, ao invés, a sua grandeza literária. Em todo o caso, o autor de *Eurico, o Presbítero* exemplifica a dificuldade crescente de lidar, a partir da matriz pombalina, com o valor literário de António Vieira no contexto linear e maniqueísta duma tese de complô. Por isso, opta por alternar entre os ataques jesuíticos e os elogios (implicitamente desculpabilizantes) a Vieira.

Almeida Garrett, contemporâneo de Alexandre Herculano, trata a questão de António Vieira de maneira diferente, essencialmente literária. Ao contrário dos críticos já mencionados, Garrett refere-se à figura do pregador sem aludir, pelo menos explicitamente, ao jesuitismo, reconhecendo, contrariamente, a sua inteligência e o seu mérito linguístico – mas para melhor criticar o seu dito gongorismo. Assim, no capítulo v de *Bosquejo da História da Poesia e da Língua Portuguesa*, introduz a Quarta Época (período entre a segunda metade do séc. xvii e meados do séc. xviii), à qual, seguindo a tipologia clássica das Idades, confere os atributos negativos da Idade do Ferro, responsabilizando-a pela aniquilação da literatura e da língua portuguesas. E destaca o contributo de Vieira para essa degradação.

Passando da geração de Alexandre Herculano à chamada geração de 70, destaca-se o intelectual português Antero de Quental, mais concretamente a sua análise das “Causas da decadência dos povos peninsulares”. Neste escrito, Antero aponta a decadência moral como a causa máxima do declínio, identificando-a com o catolicismo tridentino, de formulação e obediência jesuítica. Segundo ele, o jesuitismo cria os “sophismas mais deploráveis a que jamais desceu a consciência religiosa” (QUENTAL, 1926, 121). Quanto ao papel de Vieira, há no texto uma referência explícita e uma implícita. A primeira, ao atribuir-lhe erroneamente (erro, aliás, bastante frequente na época) a autoria da *Arte de Furtar* e ao apontar a sua escrita como exemplo literário da forma como “O espírito peninsular descera degrau em degrau até ao último termo da depravação” (*Id., Ibid.*, 107). Implicitamente, Vieira é abrangido pela rejeição radical dos sermonários da época, pois, apesar de Antero não evocar o nome do pregador, também não o exclui. Concluindo:



o poeta português é essencialmente determinado pela tese do complô, vendo António Vieira a essa luz.

Na mesma senda, Oliveira Martins aponta o jesuitismo como um dos elementos de uma tríade causal do atraso dos povos peninsulares. Uma maneira de estar e de educar os homens antinômica da autonomia e da liberdade, da livre iniciativa e da criatividade. Na verdade, a lei da obediência cadavérica e a direção dos espíritos são, para Oliveira Martins, em consonância com Antero e com Herculano, a pedra de toque da crítica do *modus procedendi* dos Jesuítas. É neste quadro mental e cultural que Oliveira Martins integra António Vieira, atribuindo ao meio, no sentido do termo alemão *Weltanschauung*, a culpa da não otimização do seu valor. A associação de Vieira ao jesuitismo faz-se no capítulo III da *História de Portugal*, intitulado “Portugal restaurado”, no qual Vieira é descrito como detentor de um grande poder de influência política, capaz, inclusivamente, de manipular D. João IV, levando-o a conceder-lhe salvo-conduto para a concretização dos interesses jesuítas que representa; e, além disso, como uma personagem obsessiva, disposta a abandonar a sua pátria para servir a realização da sua etérea e delirante utopia. Todavia, Vieira não deixa de ser considerado “genial” (MARTINS, 1972, 410). No que respeita concretamente à obra vieiriana, Oliveira Martins caracteriza-a depreciativamente, sublinhando o seu estilo obeso e teatral.

Ainda no panorama da geração de 70, convém referir o facto de Eça de Queirós adotar o tom antijesuítico que temos vindo a identificar (QUEIRÓS, 1905, 26-27), apesar de não se referir ao Padre António Vieira nesses termos. Toma como modelo a tese do complô, mas reprova a contradição daqueles que, assumindo-se como

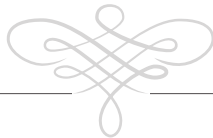


Alexandre Herculano (1810-1877).

liberais, tolerantes e seguidores do livre-pensamento, violam esses princípios.

Teófilo Braga surge como exemplo paradigmático desta contradição entre a profissão do livre-pensamento e a concessão de liberdade religiosa, o que se deve, essencialmente, ao seu cada vez mais marcado posicionamento positivista e à posição de destaque ocupada na formulação ideológico-política do republicanismo português. Efetivamente, a tendência fortemente anticlerical do sistema ideológico republicano, que Teófilo partilha e difunde, permite-nos compreender a sua admiração incondicional pelo marquês de Pombal e, conseqüentemente, a sua opinião de Vieira, sobretudo da sua ação e pensamento políticos, fundamentada nas teses pombalinas. É assim que descreve muito parcialmente a carreira secular de Vieira, como conselheiro real e como diplomata, destacando a sua filiação à Companhia de Jesus e a sua ação em





nome dos interesses da ordem. Na verdade, à semelhança de Pombal, Teófilo tem a preocupação constante de mostrar, por um lado, que a ação do Padre António Vieira, assim como a de todos os Jesuítas, visa a realização de um plano secreto (transnacional e ultramontano) oposto aos interesses nacionais; por outro, que a Companhia de Jesus se rege por uma lógica maquiavélica, segundo a qual os seus objetivos justificam o uso de todos os meios, nomeadamente a manipulação, sendo Vieira um exemplo do recurso a esta estratégia (BRAGA, 1916, 629-634).

Neste âmbito, refiram-se agora os doutrinadores e propagandistas do anticlericalismo de finais do séc. XIX e inícios do século seguinte, pelo seu alinhamento com a ortodoxia antijesuítica pombalina. Além de autores mais esclarecidos e mais fundamentados em termos ideológicos, como o positivista Miguel Bombarda, destacam-se alguns publicistas antijesuítas mais empíricos, e hoje desconhecidos ou pouco conhecidos, como José Caldas e Manuel B. Graíinha.

José Caldas, contrariamente a Eça de Queirós, ilustra claramente o paradoxo dos autointitulados livres-pensadores ao chamar a atenção para o facto de fazerem da essência desse livre-pensamento o assumir de posições extremamente autoritárias e repressivas no campo religioso, considerando, comparativamente, “D. José mais liberal que D. Carlos I” (CALDAS, 1901, 4). No respeitante ao discurso do complô jesuítico, constrói-o associando os elementos fundamentais do ataque pombalino a elementos do organicismo positivista, representando o Jesuíta como um vírus. E refere-se particularmente a António Vieira como um agente do complô.

Manuel B. Graíinha, fiel inimigo da Companhia de Jesus (característica que faz anunciar no epitáfio do mármore fú-

nebre do seu túmulo), exemplifica claramente a centralidade da questão educativa nos ataques jesuítas, sobretudo por julgar que “OS JESUÍTAS NÃO SÃO SÁBIOS” (GRAÍNHA, 1891, 145). Assim, apesar de reconhecer algumas exceções a esta regra, como António Vieira (marginalizado e hostilizado pela ordem à qual pertence), defende a proibição do exercício do ensino pelas congregações religiosas ou, mais ainda, a sua expulsão.

Miguel Bombarda é quem, de entre os três nomes referidos, reveste as suas acusações jesuítas de um invólucro mais estritamente positivista, o que se reflete na defesa da importância de denunciar a violação à sacrossanta lei dos três estádios praticada pela educação jesuítica, da qual resultam “cabeças fora do seu tempo [...] cabeças híbridas que, encharcadas na ciência prática, que utilizam e gozam, não concebem sequer o espírito profundo que a enlaça” (BOMBARDA, 1900, 33). Bombarda esclarece, logo de seguida, que esse é o espírito positivista, afirmando que, se a religião, na Idade Positiva sua contemporânea, é uma fraude, “ninguém praticou a falsificação com mais entusiasmo e menos escrúpulo do que os jesuítas” (*Id., Ibid.*, 35). Neste contexto, recupera as acusações pombalinas relativamente à figura de Vieira, defendendo a utilidade de recolher as “pias fraudes”: “a *Arte de Furtar* precisa de ser irmanada com a *arte de falsificar* e António Vieira que tanto sabia de casa, devia ter-nos prestado esse serviço que tão fácil lhe era” (*Id., Ibid.*, 39). Finalmente, propõe duas soluções para resolver o problema jesuítico: “para os jesuítas sinceros, o manicómio, porque sofriam de loucura religiosa em elevado grau; para os não sinceros o exílio numa ilha onde se juntariam a todos os criminosos comuns, assim impedidos de contaminar com a doença hereditária do crime gentes de bem” (*Id., Ibid.*, 188).



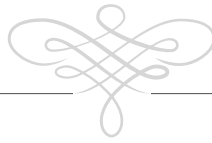
Nesta senda, Lino da Assunção sobressai como uma das vozes mais críticas e ferozes em relação à presença da Companhia de Jesus em Portugal, especialmente na sua *História Geral dos Jesuítas*, escrita a partir da teoria do complô, com uma formulação cientista e organicista. É assim que Assunção define alegoricamente os Jesuítas, apresentando-os como uma espécie de vírus endógeno com características epidémicas impossíveis de combater, devido à sua natureza remanescente. Leia-se o excerto em causa: “Como as epidemias, cujos micróbios não são absolutamente extintos, e que, deixados em meio apropriado, se desenvolvem, crescem e de novo infetam, assim acontece com os jesuítas, cujo fermento amaldiçoado fica escondido até ao momento, que eles julgam propício para nova invasão” (ASSUNÇÃO, 1901, 606). Os Jesuítas são apelidados de fingidos, desleais, manipuladores, ambiciosos, promovedores da decadência... E António Vieira, apesar das suas qualidades pessoais, é um agente ao serviço dos interesses da Companhia, totalmente opostos aos da nação. Lino da Assunção é talvez quem melhor exprime uma dificuldade comum a vários intelectuais antijesuítas: a dificuldade de lidar, no âmbito de uma crítica extremadamente nacionalista, com o ultramontanismo e os seus agentes jesuítas, por um lado, e, por outro, com uma glória literária nacional: “Portugal não é tão rico de glórias literárias que possa repelir esta, embora envolta na roupeta de jesuíta. Diremos mais: se tal homem não tivesse envergado tal sotaina, seria um dos maiores do seu tempo” (*Id.*, *Ibid.*, 480).

A crítica antijesuítica de pendor cientificista continua com Leonardo Coimbra. Este republicano afirmou, num comício realizado em 1909, na Pç. 24 de Agosto, no Porto, que a Companhia de

Jesus faz um “uso sistemático, diabolicamente habilidoso” da influência política e religiosa, daí derivando o nome jesuitismo. E acrescenta: “Em biologia o mesmo fenómeno tem o nome científico de mimetismo” (COIMBRA, 1994, 27). Do mesmo modo, explica o predomínio dos Jesuítas em Portugal em função de determinados interesses políticos e como uma espécie de enfermidade hereditária realçada pela educação, dominada por uma conspiração de abrangência universal: “Em toda a parte entrou o jesuíta. Ele está nas escolas, desde a instrução primária até aos cursos superiores, o ensino dogmaticamente estúpido e inchado, oco como a cabeça de um deputado da maioria, verbalista e canhestro” (*Id.*, *Ibid.*).

Ainda relativamente ao antijesuitismo republicano, mas agora numa formulação mais cultural que cientificista, importa destacar Sampaio Bruno e Simões Dias. Aquele, na obra *O Encoberto*, apesar de considerar o jesuitismo, à semelhança de Antero de Quental e de Oliveira Martins, como um dos fatores determinantes do decadentismo das nações católicas peninsulares, apelida Vieira, a propósito da pretensa autoria de *Notícias Recônditas do Modo de Proceder a Inquirição com os Seus Presos*, de “nosso insigne Pe. António Vieira” (BRUNO, 1983, 45). Não obstante, mais à frente, no capítulo “O restaurado”, qualifica de loucas as deduções do pregador acerca das prosas de Bandarra e da sua prurida aplicação à realidade histórica sua contemporânea.

Já Simões Dias, na sua *História da Literatura*, apresenta Vieira relacionando-o comparativamente com o declínio cultural do séc. xvii, caracterizado pelo artificialismo do excesso, da desmesura e da teatralidade do barroco. A literatura, tal como a história política e económica, é definida como banal e decadente,



e a oratória sagrada como a expressão mais fiel da mentalidade decadente do seiscentismo. Assim, não obstante reconhecer as capacidades de Vieira e a sua preparação intelectual, desconsidera significativamente a obra vieiriana, por a avaliar como expressão do contexto e do ambiente cultural. A riqueza estilística e pictórica de Vieira, bem como a genialidade do jogo de conceitos e de imagens são reduzidas à condição de verbosidade; e a arte de *adaequatio* da literatura parenética à realidade sociopolítica, bem como a crítica sagaz à contemporaneidade, são entendidas negativamente como politiquismo.

À medida que se avança no tempo, a influência destas formulações de carácter essencialmente cultural torna-se mais forte e, conseqüentemente, modera-se substancialmente o seu carácter antijesuítico. É o caso de António Sérgio e de Hernâni Cidade. António Sérgio, distante, em termos políticos, dos últimos autores mencionados, aproxima-se da análise negativa do período histórico vieiriano, concordando com a ideia da má influência do meio no pregador. Efectivamente, no ensaio significativamente intitulado “O reino cadaveroso ou o problema da cultura em Portugal”, dedicado à reflexão sobre o seiscentismo e sobre a personalidade e a obra do Padre António Vieira, António Sérgio perspectiva a história de Portugal na ótica do binómio progresso/decadência (visão herdada dos raros racionalistas portugueses anteriores ao séc. XIX; note-se, *e.g.*, que a expressão “reino cadaveroso” é retirada do texto *Dificuldades Que Tem Um Reino Velho em Emendar-se*, de Ribeiro Sanches, um intelectual para quem Portugal surge como um império da decadência): o séc. XVI representa o progresso, enquanto o séc. XVII representa a decadência. Considerando esta posição,

a avaliação de António Vieira não é tão negativa como se esperaria, mas em relação às suas obras, lidas à luz da degradação intelectual do séc. XVII, afirma o seguinte (muito na linha verneyana): “limita-se o espírito do homem que escreve aos afãs mesquinhos dos artifícios do estilo [...]. Perde-se a intensidade do interesse humano; não há profundidade de emoção ou ideia; cai-se no bonito e no ornamental. [...] O homem é de génio: a obra, não” (SÉRGIO, 1972, 50).

O juízo de Hernâni Cidade no concernente à vida e obra de Vieira é muito semelhante ao de António Sérgio (até na invocação de Verney). Na sua biografia do *Padre António Vieira*, escreve que o facto de o pregador não chegar à altura dos mais abalizados criadores do pensamento europeu de Seiscentos se deve à “escola” onde é formado: a corrente cultural do seu século e a escola jesuítica (CIDADE, 1940, 181).

Traçada esta linha diacrónica do antivieirismo, importa fazer algumas considerações finais. Se é evidente que a avaliação negativa do Padre António Vieira é determinada, sobremaneira, pela avaliação negativa – de cariz pombalista e anticlerical – da Companhia de Jesus, isso não significa uma estrita fidelidade a essas matrizes nem uma completa homogeneidade. No entanto, é possível encontrar, nos vários intelectuais analisados, suficientes elementos comuns para chegar a uma síntese que considere a diversidade.

Quanto aos que se inscrevem, de facto, na teoria do complô jesuítico, será adequado elaborar uma breve tipologia, com base na de R. Girardet., cujos traços característicos serão: a ideia de uma pirâmide estritamente hierarquizada, devotada a uma obediência cega e esterilizante; a força de uma organização paralela e secreta, omnipresente, mas



ameaçadoramente invisível (ou melhor, escondida atrás de uma fachada aparentemente inocente), visando alcançar um poder total e global, recorrendo, para isso, a todos os meios.

Esta semelhança com a tipologia definida por R. Girardet resultará, em grande medida, da influência dos escritores franceses em Portugal, especialmente de Michelet, Quinet e Eugène Sue. Mas há uma diferença relativamente ao discurso francês do complô, nomeadamente na tentativa de usar as formulações antijesuíticas para explicar (no contexto de uma mentalidade histórica acentuadamente moralizante e judicativa, de atribuição de culpas) a decadência nacional, esse grande *topos* da cultura portuguesa do séc. XIX e da primeira metade da centúria seguinte, geralmente associada, numa tríade causal, ao absolutismo e à Inquisição. Neste sentido, a ação da Companhia de Jesus é concebida em termos fantasmáticos, resultando, como referimos no início, de uma passagem do real para a fantasia.

Não sendo possível ignorar esta distorção de natureza mítica, também não pode ignorar-se o fundo real das acusações antijesuíticas, por revelar o conflito que as motiva: a oposição da concepção regalista ao esforço crescente da Cúria romana para estender a sua autoridade. E, neste contexto, a questão do controlo da educação, fundamental quer para as correntes seculares e anticlericais, quer para a Igreja.

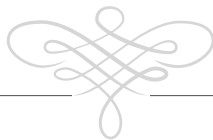
Em ambos os casos, os Jesuítas são um alvo privilegiado: pelo seu quarto voto, descrito pelos adversários como de obediência cega ao papa; pelo seu peso e prestígio em termos educativos, associados ao ultramontanismo; pelo seu papel relevante na Reforma tridentina; pela reformulação leonina, contemporânea de algumas destas críticas.

Quanto a Vieira, todos aqueles que o mencionam, e apesar das diferenças apontadas nos três tipos referenciados no início (os que integram Vieira no complô jesuítico; os antijesuíticos que praticamente não o mencionam, o ignoram ou até elogiam; os antibarrocos que lhe desferem uma crítica estética), reconhecem os seus dons, criticando-o por os ter desperdiçado em nome da Companhia de Jesus.

Poder-se-á concluir que a visão atual, bem mais ponderada e complexa, da obra de Vieira, se deve, principalmente, ao suavizar das formulações religiosas e anticlericais e a uma tendência para a marginalização das teses do complô, na sequência do Holocausto (o que não significa a extinção total da propensão para o dualismo simplificador nós/outros, valorização/desvalorização). Mas deve-se igualmente, agora em termos intelectuais, à desvalorização da pertinência explicativa da tese da decadência; a uma tendência para relevar a contextualização como tópico explicativo da história e, portanto, da história literária; a uma revalorização, em termos de polémica filosófica, do barroco, no contexto do pós-modernismo.

Claro que não podemos esquecer o papel de Fernando Pessoa na reabilitação da figura de António Vieira, designadamente ao classificá-lo como “imperador da língua portuguesa” (PESSOA, 1985, 82), isto no contexto de uma procura da identidade nacional, depois de destruído o mito da grandeza imperial de uma nação que se quer pluricontinental, o que implica, necessariamente, a valorização da língua e da cultura nacionais.

Curiosamente, a reabilitação do Padre António Vieira passa, precisamente, pelo reconhecimento de diversos aspetos anteriormente criticados (designadamente num séc. XIX obcecado por



um pretense rigor absoluto da ciência e por um certo puritanismo generalizado): a sua aventureira vida, o lado paradoxal e controverso de muitas das suas posições, a heteronomia do seu pensamento, o seu empenho na defesa dos índios, a sua produção utópica e o seu valor literário. Aspectos que esvaziaram, portanto, os fundamentos das apreciações negativas do antivieirismo físico, político e teológico-religioso em torno desta figura maior do séc. XVII português.

**Bibliog.: manuscrita:** Biblioteca Nacional de Portugal, reservados, códcs. 2673-2679, *Maquinações de António Vieira Jesuíta*; **impresa:** ASSUNÇÃO, T. Lino d', (coord.), *História Geral dos Jesuítas desde a Sua Fundação aos Nossos Dias*, Lisboa, Empreza da História de Portugal, 1901; BESSELAAR, José van den, *O Sebastianismo - História Sumária*, Lisboa, Instituto da Cultura e Língua Portuguesa, 1987; BOMBARDA, Miguel, *A Ciência e o Jesuitismo. Réplica a Um Padre Sábio*, Lisboa, Parceria A. M. Pereira, 1900; BRAGA, Teófilo, *História da Literatura Portuguesa. Os Seiscentistas*, Porto, Livraria Chardon, 1916; BRUNO, Sampaio, *O Encoberto*, Porto, Lello e Irmão, 1983; CALDAS, José, *Os Jesuítas e a Sua Influência na Actual Sociedade Portuguesa: Meio de a Conjurar*, Porto, Livraria Chardon-Lello, 1901; CARVALHO, José Liberato Freire de, *Ensaio Histórico-Político sobre a Constituição e Governo do Reino de Portugal*, Paris, Casa de Hector Bossange, 1830; CIDADE, Hernâni, *Padre António Vieira. Estudo Biográfico e Crítico*, vol. 1, Lisboa, Agência Geral das Colónias, 1940; COGNET, Louis, *Le Jansenisme*, Paris, PUF, 1968; COIMBRA, Leonardo, *Cartas, Conferências, Discursos, Entrevistas e Bibliografia Geral*, Lisboa, Fundação Lusíadas, 1994; *Compêndio Histórico do Estado da Universidade de Coimbra*, Coimbra, Imprensa da Universidade, 1772; CRISTÓVÃO, Maria do Céu, *A Questão das Irmãs de Caridade, Estudo de Opinião Pública (1858-1862)*, 2 vols., Dissertação de Licenciatura em História apresentada à Universidade de Lisboa, Lisboa, texto mimeografado, 1972; DIAS, J. Simões, *História da Literatura Portuguesa*, Lisboa, Clássica Editora, 1909; DURAND, Gilbert, *As Estruturas Antropológicas do Imaginário*,

Lisboa, Presença, 1989; ELIADE, Mircea, *Aspectos do Mito*, Lisboa, Edições 70, 1989; GARRETT, Almeida, *Bosquejo da História da Poesia e Língua Portuguesa*, Lisboa, Círculo de Leitores, 1983; GIRARDET, Raoul, *Mythes et Mythologies Politiques*, Paris, Seuil, 1986; GOFF, Jacques Le, "Decadência", in *Enciclopédia Einaudi*, vol. 1, Lisboa, INCM, 1984, pp. 393-424; GRAÍNHA, Manuel B., *Os Jesuítas e as Congregações Religiosas*, Porto, Tip. da Imprensa Literária e Tipográfica, 1891; HERCULANO, Alexandre, *Opúsculos*, vols. I-II, Lisboa, Presença, 1982-83; MACEDO, Jorge Borges de, "Despotismo esclarecido", in SERRÃO, Joel (dir.), *Dicionário de História de Portugal*, vol. II, Porto, Figueirinhas, 1989, pp. 290-292; MARTINS, Oliveira, *História da Civilização Ibérica*, Lisboa, Parceria António Maria Pereira Livraria Editora, 1918; *Id.*, *História de Portugal*, Lisboa, Guimarães Editora, 1972; MATOS, Sérgio Campos, *Memória e Nação: Historiografia Portuguesa de Divulgação e Nacionalismo (1846-1898)*, Dissertação de Doutoramento em História apresentada à Universidade de Lisboa, Lisboa, texto polycopiado, 1995; PESSOA, Fernando, *Mensagem*, Lisboa, Ática, 1985; QUEIRÓS, Eça, *Ecos de Paris*, Porto, Chardon-Lello, 1905; QUENTAL, Antero, *Prosas*, vol. II, Coimbra, Imprensa da Universidade de Coimbra, 1926; REGO, Raúl (introd. e atualização), *O Último Regimento da Inquisição Portuguesa*, Lisboa, Excelsior, 1971; SÉRGIO, António, *Ensaio*, t. II, Lisboa, Sá da Costa, 1972; SERRÃO, Joel, "Decadência", in SERRÃO, Joel (dir.), *Dicionário de História de Portugal*, vol. II, Porto, Figueirinhas, 1989, pp. 270-274; SILVA, José de Seabra da, *Dedução Chronológica e Analytica*, Lisboa, Oficinas de Miguel Manescal da Costa, 1767; VERNEY, Luís António, *Verdadeiro Método de Estudar*, Lisboa, Presença, 1991.

JOSÉ EDUARDO FRANCO  
VANDA FIGUEIREDO



## Antivintismo

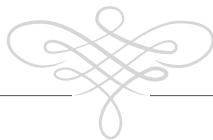
O movimento contrarrevolucionário que a historiografia registou sob a designação de antivintismo surgiu no próprio momento em que, no Porto, se verificou, sob a ação determinada de Manuel Fernandes Tomás, José da Silva Carvalho e José Ferreira Borges, a revolução de 24 de agosto de 1820. Defendendo para o país uma reforma guiada pela razão e pela justiça, a primeira proclamação dos revolucionários, datada desse mesmo dia, termina com vivas às cortes, à Constituição “que assegure os nossos direitos” (*Documentos para a História...*, 1883, 6) e ao Rei D. João VI. Constituindo a “expressão de uma coalizão de descontentamentos generalizados aos diversos núcleos da população” (DIAS, 1981, I, 21), a revolução alastrou a todo o país, impondo-se vitoriosamente no início de outubro. Num país que sentia a humilhação da subalternização face ao Brasil, onde o Monarca insistia em permanecer, e da presença dominadora dos Ingleses, poucos foram os obstáculos a vencer. Tanto mais que de Espanha, a viver desde janeiro de 1820 a segunda experiência liberal, vinha uma motivação acrescida. A construção da nova ordem política que os revolucionários vintistas defendiam seria, no entanto, mais difícil. Por várias razões. Joel Serrão destacou a ambiguidade entre a mudança e a conservação que caracterizou a ação e o discurso dos novos homens no poder, presos de compromissos vários. José e Graça Silva Dias sublinharam a incapacidade dos revolucionários em “gerir a conjuntura” (DIAS e DIAS, 1980, II, 573) e a inviabilidade

de uma revolução dirigida pela burguesia, um grupo ainda minoritário em Portugal, “reduzindo a dimensões ínfimas a base de apoio do liberalismo legislado” (DIAS, 1981, I, 21) e criando condições para o apoio maciço à contrarrevolução, que, passada a unanimidade inicial, cedo se perfilou no horizonte.

Nas Cortes Constituintes, a palavra “contrarrevolução” foi referida, expressamente, pela primeira vez, em 10 de abril de 1821, pelo deputado João Castelo Branco, quando, ao defender a adoção de providências pela regência, reconheceu que “os povos estão entusiasmados, mas a paciência acaba, e nós teremos necessariamente uma contrarrevolução” (*Diário das Cortes...*, 1821, 526). Uma certeza ditada pelos primeiros percalços, entre os quais se destaca a recusa do cardeal patriarca, D. Carlos da Cunha e Meneses, próximo da Rainha Carlota Joaquina que virá também a assumir a mesma atitude, em aceitar jurar integralmente as bases constitucionais definidas pelas Cortes, um ato simbólico de grande significado para o poder vigente, reforçado, no ano seguinte, pelos rumores da organização de uma conspiração que ficou conhecida pela “conspiração da rua Formosa”, de contornos mal conhecidos.

O sentimento de desconfiança acentuava-se, devido aos boatos em circulação sobre uma eventual intervenção militar em Portugal da Europa restauracionista da Santa Aliança. Entretanto, para as Cortes Ordinárias de 1822-1823, foram eleitos alguns homens bem conhecidos pela sua oposição ao regime, como José Agostinho de Macedo, que não chegou a tomar posse, e Acúrsio das Neves. Este último, em meados de 1822, publica as *Cartas de Um Português aos Seus Concidãos sobre Diferentes Objectos de Utilidade Geral e Individual*, nas quais, apesar de reconhecer que o exercício do direito de expressão, proclamado





como uma das bases fundamentais do novo pacto social, é um perigo “quando os espíritos se acham em fermentação” (NEVES, 1822, 5), alerta para a gravidade da situação económica e para o facto de da miséria nascer “o descontentamento, que é o primeiro passo das revoluções” (*Id., Ibid.*, 7). Nas Cortes, as suas intervenções debruçaram-se principalmente sobre questões económicas, tendo, no entanto, assumido especial protagonismo na defesa da Rainha Carlota Joaquina aquando da recusa desta em jurar a Constituição de 1822. Na indicação que apresentou em 11 de dezembro de 1822, acusou o Governo liberal de prepotência e ilegalidade na forma como tratou a Rainha. Pela argumentação utilizada, e apesar de a referida indicação ter sido rejeitada, a intervenção de Acúrcio das Neves constitui um momento significativo na atuação política contrarrevolucionária após 1820.

A oposição ao regime constitucional intensificou-se no ano seguinte. Em 1823, à má situação económica e financeira, agravada pela independência do Brasil no ano anterior, juntava-se também a descrença num regime incapaz de proceder, em bases sólidas e consensuais, a uma renovação nacional, e o afastamento do cenário político dos liberais conservadores. O descontentamento generalizado instalou-se entre os diversos sectores da sociedade, mesmo aqueles que inicialmente se tinham colocado ao lado da revolução. Tal como Castelo Branco vaticinara, a paciência esgotou-se. Os ataques ao liberalismo por parte do clero, sobretudo do clero regular, aproveitavam a sensibilidade religiosa da população para, *e.g.*, atribuir as más colheitas e os desastres naturais a um castigo do Céu pelas heresias das Cortes. A partir do púlpito, enraizava-se a ideia de que o regime liberal resultava da ação da maçonaria irreligiosa e de cariz satânico, enquanto o antigo regime

se apresentava como símbolo da ordem e da religião. Em maio de 1822, o aparecimento em Carnaxide de uma imagem de N.<sup>a</sup> S.<sup>a</sup> da Conceição, apresentado como um milagre, foi politicamente utilizado para “fazer um chamamento à regeneração católica da pátria” (SARDICA, 2002, 142). O fosso entre a hierarquia eclesiástica, cada vez mais próxima das forças políticas conservadoras, e o regime vintista acentuou-se. Os militares, defraudados por uma revolução que não soubera corresponder às suas expectativas, estavam disponíveis para assumir novos compromissos. A nobreza, pese embora a participação ativa de alguns elementos no movimento revolucionário de 1820, mostrava-se disponível para defender a manutenção dos seus privilégios. Nos campos, os camponeses mostravam-se descontentes com a moderação das medidas antissenhoriais. Internamente, estavam assim criadas as condições para uma investida das forças de oposição ao vintismo. Externamente, também. A Europa restauracionista da Santa Aliança autorizou a invasão de Espanha para que Fernando VII pudesse repor o absolutismo, o que vem a acontecer, com o apoio do exército francês, em abril de 1823. O cerco ao liberalismo peninsular apertava-se.

A “agonia do vintismo”, nas palavras de Reis Torgal, que estudou o fenómeno contrarrevolucionário em curso entre 1820 e 1823, tornou-se irreversível, tendo a imprensa antivintista desempenhado, como demonstrou o mesmo historiador, um papel essencial na construção de uma “consciência derrotista relativamente às novas instituições e à situação do país, através das suas críticas, das suas insinuações e dos seus boatos” (TORGAL, 1980, 285). Desprovido de uma dimensão construtiva ou teórica, o discurso antivintista apresenta-se essencialmente crítico e polémico, assumindo, junto da opinião pública, um

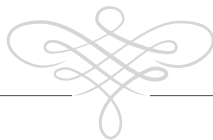


Cortes gerais, extraordinárias e constituintes de 1821.

papel desmoralizador. Na verdade, o incremento do movimento jornalístico em Portugal após a revolução de 1820 rapidamente fez perceber aos opositores do liberalismo que a imprensa, além de ser um importante meio de propaganda e combate contra o novo regime, era, pela abundância de títulos liberais em circulação com impacto junto da população, um dos seus principais adversários. Em fevereiro de 1821, José Agostinho de Macedo, considerado o criador, em Portugal, do panfleto político, publicou *Exorcismos contra Periódicos e Outros Malefícios*, no qual, com recurso a uma linguagem violenta, se refere à “praga periodiqueira” que assolou o país após o 24 de Agosto de 1820, referindo expressamente que os jornais “mentem, tanto dizem, tão mal, tão fora do tempo querem propor coisas, demolindo em lugar de consertar, que o povo alucinado [...] cuida que se obra no governo e no congresso, como os periodiqueiros falam, que têm as mesmas ideias incendiárias, subversivas, destampadas, que há impressas nos periódicos. São verdadeiramente os inimigos da causa e revoltam ou desorientam a Nação com os escândalos dos seus discursos. Isto é anunciar a ordem pública, e a segurança individual, que são os dois fins públicos a que se propuseram os que acudiam ao edifício público?”, para concluir logo depois que “é justo ganhar dinheiro, mas uma folha de papel pardo por três vinténs... [...] três vinténs por

parvoíces” (MACEDO, 1821, 32-33). Nesse mesmo ano, com a mesma virulência verbal, Agostinho de Macedo publica ainda *Cordão da Peste ou Medidas contra o Contágio Periodiqueiro*, e *Reforço do Cordão da Peste*, a partir de maio de 1821, foi coeditor, juntamente com Joaquim José Pedro Lopes, da *Gazeta Universal*, periódico que, embora comedido no ataque, se assumiu, até março de 1823, como um dos mais importantes órgãos do antivintismo. Em 1821, publicaram-se ainda, em Londres, *O Zurraque Político das Cortes Novas* e, supostamente, *A Navalha de Figaró ou a Palmatória do Padre Mestre Inácio Administrada aos Seus Discípulos*, periódico que, na realidade, era editado em Lisboa. Apesar do anonimato com que se resguardavam os seus redatores, sabe-se que o primeiro era redigido por José Anselmo Correia Henriques e o segundo, que se destacou pela sua grande combatividade, por Almario Mendes Gavea. Tal como se fizera contra os invasores durante a guerra peninsular, em 1821 foram afixados pasquins em alguns locais do país, como Elvas, Braga, Vila do Conde e Lisboa. Utilizando a polémica como arma, as críticas centravam-se, sobretudo, na atuação política das Cortes e na Constituição que estava a ser redigida.

Em 1822 e 1823, aproveitando o refluxo revolucionário propiciado por um regime liberal cada vez mais fragilizado e por uma situação externa desfavorável à manutenção dos regimes liberais na



península Ibérica, a imprensa antivintista, reforçada por novos títulos, demonstrou, quer ao nível da linguagem, quer dos argumentos, maior agressividade. Mais do que a informação objetiva, a ironia, o sarcasmo e o insulto tornam-se as armas de um combate sem tréguas. A propaganda contrarrevolucionária ganha, desta forma, um novo dinamismo, radicalizando-se a ideia que identificava os liberais como predreiros-livres, irreligiosos e satânicos. A imprensa antivintista contou ainda, entre 1821 e 1823, com alguns panfletos publicados com uma certa regularidade, e.g., *O Brás Corcunda ou o Verdadeiro Constitucional*, *O Brás já sem Corcunda*, *Já Fui Corcunda*, *Ambrósio às Direitas e Zanga dos Periódicos*.

A partir de 1822, o movimento antivintista demonstrou capacidade de se mobilizar em ações desestabilizadoras do regime constitucional. Nas eleições para as primeiras Cortes ordinárias, que se realizaram em agosto e setembro de 1822, os absolutistas participaram ativamente no intenso debate político que então se verificou e fizeram eleger alguns deputados. No início do ano seguinte, em fevereiro de 1823, a revolta do conde de Amarante em Trás-os-Montes constituiu a primeira tentativa para pôr fim ao sistema constitucional, embora deva ser vista mais como um pronunciamento militar e menos como o levantamento generalizado da população contra o regime vintista. Por razões várias, a revolta fracassou e parte das forças sublevadas retirou para Espanha, no mesmo dia em que o exército francês passou a fronteira com o propósito de aí repor o absolutismo. Finalmente, na noite de 26 para 27 de maio, a Vila-Francada coloca no centro do palco político o infante D. Miguel, a quem cabe, a partir de então, a liderança do movimento contrarrevolucionário em Portugal. Começava o miguelismo. O tradiciona-

lismo contrarrevolucionário foi reformulado com base em novas circunstâncias, como o virá a ser de novo, nos inícios do séc. xx, pelo movimento integralista.

**Bibliog.:** CARDOSO, António Monteiro, *A Revolução Liberal em Trás-os-Montes (1820-1834): o Povo e as Elites*, Porto, Afrontamento, 2007; *Diário das Cortes Geraes e Extraordinarias da Nação Portuguesa*, Lisboa, s.n., 1821; DIAS, J. S. da Silva, “A Revolução Liberal portuguesa: amálgama e não substituição de classes”, in *O Liberalismo na Península Ibérica na Primeira Metade do Século XIX*, 2 vols., Lisboa, Sá da Costa, 1981, pp. 21-24; *Id.*, e DIAS, Graça da Silva, *Os Primórdios da Maçonaria em Portugal*, 4 t., Lisboa, Instituto Nacional de Investigação Científica, 1980; *Documentos para a História das Cortes Geraes e Extraordinarias da Nação Portuguesa*, t. 1, Lisboa, Imprensa Nacional, 1883; MACEDO, José Agostinho de, *Cordão da Peste ou Medidas contra o Contágio Periodiqueiro*, Lisboa, Officina da viúva de Lino da Silva Godinho, 1821; *Id.*, *Exorcismos contra Periódicos e Outros Malefícios*, Lisboa, Officina da viúva de Lino da Silva Godinho, 1821; *Id.*, *Reforço ao Cordão da Peste*, Lisboa, Officina da viúva de Lino da Silva Godinho, 1821; MESQUITA, António Pedro, “A contra-revolução”, in CALAFATE, Pedro (dir.), *História do Pensamento Filosófico Português: o Século XIX*, vol. IV, t. 2, Lisboa, Círculo de Leitores, 2004, pp. 255-334; NEVES, José Acúrsio das, *Cartas de Um Português aos Seus Conciudadãos sobre Diferentes Objectos de Utilidade Geral e Individual*, Lisboa, Typ. de Simão Thaddeo Ferreira, 1822; SARDICA, José Miguel, “O vintismo perante a Igreja e o catolicismo”, *Penélope*, n.º 27, 2002, pp. 127-157; SERRÃO, Joel, “Vintismo”, in SERRÃO, Joel (dir.), *Dicionário de História de Portugal*, vol. VI, Porto, Figueirinhas, 1981, pp. 321-329; SILVA, Armando B. Malheiro da, *Miguelismo: Ideologia e Mito*, Coimbra, Minerva Histórica, 1993; *Id.*, “Tradicionalismo”, in AZEVEDO, Carlos Moreira (dir.), *Dicionário da História Religiosa de Portugal*, vol. 3, Lisboa, Círculo de Leitores, 2001, pp. 297-303; TORGAL, Luís Reis, “A contra-revolução e a sua imprensa no vintismo: notas de uma investigação”, *Análise Social*, vol. XVI, n.ºs 61-62, 1980, pp. 279-292.

ISILDA BRAGA DA COSTA MONTEIRO

## Antivitalismo

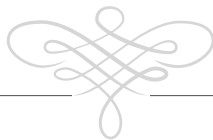
Corrente de pensamento que encontra na ciência, designadamente na física e na química, resposta para todas as questões sobre a vida, opondo-se assim ao vitalismo, a doutrina segundo a qual aquela não pode ser cabalmente explicada numa base material, *i.e.*, por recurso aos processos e forças físicas ou químicas, sendo necessário admitir um princípio, dito vital, exterior ao âmbito físico-químico.

Embora, em termos genéricos, se possa qualificar de vitalista qualquer visão do mundo que conceba todas as entidades por analogia com os seres vivos (neste grupo inclui-se grande parte das doutrinas gregas), o vitalismo surge, em sentido estrito, na segunda metade do séc. XVII, contrariando a dessacralização do corpo posta em prática pelo paradigma mecanicista, que procurava explicar o organismo meramente através de leis científicas – o vitalismo visa, ao invés, recuperar a metafísica, buscando um princípio espiritual que esclareça a vida e os fenómenos do organismo. Neste contexto, deve mencionar-se a obra *De Natura Substantiantiae Energetica*, de Francis Glisson, na qual se afirma a especificidade da vida e dos fenómenos vitais contra o mecanicismo de tipo cartesiano; para este autor, a vida é perceção originária de si mesma, princípio de composição e elemento primordial, ou a própria essência. Se todas as substâncias são vivas, aquilo que todos os entes têm em comum é a vida: os seres comunicam no facto de serem vivos, sendo cada ser a atualização de uma mesma vida. A vida é então o princípio interno

dos movimentos do ser, explicando-se o movimento por uma causalidade natural intrínseca (e não por virtude das leis mecânicas e matemáticas do Universo). O vitalismo conhece alguns desenvolvimentos na filosofia e na medicina do séc. XVIII – em Portugal, destacam-se António Ribeiro Sanches (1699-1783), Teodoro de Almeida (1722-1804) e José Rodrigues de Abreu (1682-1752) –, ganhando particular importância no final do séc. XIX, como reação ao materialismo científico. Para os vitalistas, a vida consiste em movimento e devir, sendo orgânica – e não mecânica – a realidade dos seres vivos. Assim, conhece-se a vida através da experiência empírica e da intuição, não através de conceitos e da lógica. O vitalismo enfatiza a diversidade e o pluralismo da vida, defendendo que os organismos vivos são fundamentalmente diferentes dos entes não vivos, uma vez que contêm um elemento não físico. De acordo com essa conceção, a matéria não pode explicar, por si só, o desenvolvimento da vida; esta compreensão opõe-se, assim, àquela segundo o qual tanto os animais como

Francis Glisson (1597-1677).



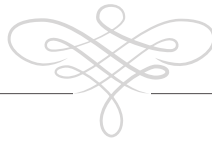


o ser humano seriam *automata*, quer dizer, dispositivos mecânicos distintos dos artificiais apenas pelo seu grau de complexidade. Na filosofia, encontram-se entre os seus principais defensores: Friedrich Nietzsche (1844-1900), para quem o real se identifica com a própria vida (e esta, sendo intuível, não pode ser reduzida a um objeto da ciência); Hans Driesch (1867-1941), para quem a vida de um organismo seria explicada através da entelêquia, ou seja, de um princípio ou de uma força vital que controlaria os processos orgânicos; e Henry Bergson (1874-1948), que defendeu a existência do *élan* [impulso] vital, o qual justificaria a superação da resistência da matéria inerte à formação de corpos vivos, e rejeitou a superioridade do conhecimento racional (sustentou, pelo contrário, a possibilidade de um conhecimento direto da realidade). Apesar de existirem diversas formas de vitalismo, é-lhes transversal a rejeição de toda a possibilidade de redução do orgânico ao inorgânico.

O antivitalismo exprime-se sob distintas formas, sendo as críticas ao vitalismo oriundas sobretudo das ciências ditas “duras”. Em 1847, Hermann von Helmholtz (1821-1894), fisiologista e físico, estabeleceu a Lei da Conservação da Energia, postulando que a energia não é criada nem destruída – que, portanto, não são necessárias forças vitais para mover um órgão ou corpo –, indo assim contra algumas das ideias vitalistas; na mesma época, Julius von Mayer e James Joule chegavam, por diferentes vias, à mesma conclusão. Já no séc. xx, o físico Henry Margenau (1901-1997) apontou às teorias vitalistas o defeito de se confinarem a um campo muito reduzido, não sendo extensíveis a outras zonas da realidade. Mais claramente antivitalista foi Francis Crick (1916-2004), físico, biólogo molecular e neurocientista, galardoado,

conjuntamente com James Watson e Maurice Wilkins, com o Prémio Nobel de Fisiologia ou Medicina em 1962. Crick procurou – unicamente através da ciência – estender os limites do conhecimento biológico, declarando-se antipatizante tanto das ideias dos antigos vitalistas (como Driesch e Bergson), como das conceções de vitalistas mais recentes (como os filósofos Michael Polanyi e Teilhard de Chardin). Considerou que uma conceção da vida segundo a qual esta é gerada e dirigida por uma força que não está sujeita às leis da física e da química, e que não pode ser verificada por meio de experiências científicas (noutros termos, que é metafísica), não tem suficiente rigor e não pode, por conseguinte, ser levada a sério. Pelo contrário, defendeu que a origem da vida e os processos implicados nela (incluindo a consciência e o livre-arbítrio) podem ser explicados apenas de um ponto de vista racional e científico. No seu livro *Of Molecules and Men*, procurou levar os mais recentes conhecimentos da biologia a um público de leigos na matéria e expor-lhes a explicação material e científica do Homem. Numa crítica declarada ao vitalismo, propôs mesmo o abandono da preocupação com a definição de “vivo” – sugerindo que o foco de estudo deveria antes ser o “biológico” (por oposição ao sintético ou tecnológico, como um computador ou uma meia de nylon) – já que, segundo o autor, a explicitação do termo coloca diversos problemas, designadamente quando o opomos a “morto”, o que pressupõe que o que agora está morto esteve antes vivo, além de que a distinção tradicional entre animais, vegetais e minerais não nos permite compreender se um vírus é ou não uma entidade viva. Procurou, ainda, delimitar as fronteiras entre orgânico e inorgânico e justificar o fenómeno da consciência numa base puramente científica, servindo-se da





polêmica em torno da existência da alma. Esta temática foi extensamente abordada no seu livro *The Astonishing Hypothesis*, de 1994 (publicado em português com o título *A Hipótese Espantosa*), no qual propôs a substituição da ideia de alma, algo não material, por uma concepção materialista segundo a qual a mente é produzida pelo cérebro (argumentando que, para se compreender a consciência e em ordem ao conhecimento próprio, é preciso perceber a forma como os átomos, as moléculas e os iões funcionam nas células do cérebro e conhecer o comportamento e as interações das células nervosas).

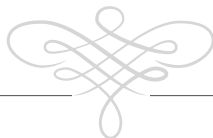
Recusando a redução da vida às leis físico-químicas, alguns organicistas apontam, no entanto, críticas ao vitalismo (*e.g.*, a inexistência de comprovação experimental). Rupert Sheldrake (n. 1942) concluiu que os organismos vivos não podem ser explicados com base nas ciências do inanimado, da mesma forma que as propriedades de um átomo, ou de uma molécula, não podem ser totalmente clarificadas pelo estudo isolado das suas partes, nem tão-pouco pela soma destas (o mesmo se passando em cada nível de complexidade orgânica). Encontrando deficiências na explicação vitalista, propôs a substituição do conceito de enteléquia por uma teoria dos campos mórficos ou morfogenéticos. A grande diferença desta teoria relativamente ao vitalismo consiste em que os fatores causais que estão na origem dos fenómenos não se restringem à esfera da vida, mas dizem também respeito ao inorgânico. De modo a ultrapassar as teorias mecanicistas, apresentou a tese dos campos morfogenéticos, ou hipótese de causação formativa, segundo a qual os referidos campos, uma realidade física, são responsáveis pela forma e pela organização de sistemas materiais (não só de organismos vivos, mas também de cristais, moléculas e átomos), ao impor restrições

padronizadas aos resultados de processos físicos. Esses campos derivariam dos campos associados a sistemas precedentes (os campos dos sistemas anteriores tornar-se-iam presentes em qualquer sistema semelhante, atravessando, portanto, tanto o espaço como o tempo). As posições de Sheldrake encontraram forte oposição no seio da comunidade científica, sendo consideradas pseudocientíficas pela simples razão de os referidos campos não terem correspondência experimental; pelo contrário, as ideias de Sheldrake encontraram eco no movimento New Age, que é estranho à ciência.

Outras críticas ao vitalismo podem ser encontradas em autores como Ray Brassier, Iain Hamilton Grant, Adrian Johnston, Catherine Malabou, sendo as suas concepções por vezes agrupadas sob a designação genérica de realismo especulativo. Malabou (n. 1959) apresenta-se como neomaterialista, argumentando que o ser se autoexplica e afirmando que, como nada existe para além do ser, ele não pode ser explicado por nada que lhe seja exterior (pretende recusar, assim, uma alteridade transcendente). Brassier (n. 1965), seguindo Wilfrid Sellars (1912-1989), defende que a nossa relação conosco mesmos não é fundamentalmente distinta da que estabelecemos com outros objetos e fenómenos (opondo-se assim a Bergson, para quem apenas conhecemos inquestionavelmente a nossa própria existência e, relativamente a qualquer outro objeto, só podemos ter percepções superficiais).

Na medicina, o chamado materialismo biomédico defende que o ser se reduz a elementos ou mecanismos independentes, que se podem separar e voltar a unir, condenando um essencialismo vital. A biomedicina opõe-se, assim, à medicina tradicional chinesa e a outras medicinas tradicionais, baseadas na ideia de uma





energia vital que anima os corpos e segundo as quais a doença não tem origem nos órgãos, mas é o resultado de um desequilíbrio na energia que circula no corpo (“qi”).

No panorama português, um dos primeiros autores a criticar o vitalismo (mas também o materialismo, que acusa de generalizar uma doutrina por dedução, ao considerar alguns atos do organismo subordinados às leis físicas e químicas, sem que os factos sejam verificáveis, ou sem que estas leis consigam explicar grande parte dos fenómenos vitais) foi António Augusto da Costa Simões (1819-1903), médico, professor e reitor da Univ. de Coimbra. No seu livro *Elementos de Physiologia Humana*, Costa Simões declarou que a vida se manifesta por intermédio dos fenómenos dos campos organizados, mas sublinhou que nada sabemos acerca daquilo em que consiste a sua essência. Critica o vitalismo pela falta de demonstração, por meio de factos, das suas teorias, considerando que há questões que se situam na esfera da metafísica (e.g., se a vida é uma causa ou um efeito, ou se é um só o princípio que serve de agente motor de todos os atos de uma vida). Dada a natureza insolúvel dos problemas metafísicos, conclui ser estéril a sua discussão, e inútil à medicina. O cientista, também ele médico, que mais combativamente se opôs ao vitalismo foi Miguel Bombarda (1851-1910), em especial na sua obra *A Consciência e o Livre Arbítrio*, onde defendeu claramente a redução da vida aos fenómenos físicos e químicos. Para este médico, a consciência é tão-só um resultado físico-químico do cérebro, da mesma forma que a origem do Homem é uma consequência de um processo mecânico, e não o reflexo da vontade divina. Bombarda rejeitou, assim, a ideia de alma, negando haver diferenças qualitativas entre o homem e os outros seres. Ademais, con-

siderou que o cientista devia cingir-se à realidade fenoménica, em vez de se ocupar de causas últimas.

**Bibliog.:** BERGSON, Henri, *Ensaio sobre os Dados Imediatos da Consciência*, Lisboa, Edições 70, 2011; BOMBARDA, Miguel, *A Consciência e o Livre Arbítrio*, Lisboa, Parceria António Maria Pereira, 1902; BRASSIER, Ray, *Nihil Unbound. Enlightenment and Extinction*, Chippenham/Eastbourne, Palgrave Macmillan, 2007; CALAFATE, Pedro, “Filosofia e medicina: iatromecanicismo, vitalismo e animismo”, in CALAFATE, Pedro (dir.), *História do Pensamento Filosófico Português*, vol. III, Lisboa, Caminho, 2001, pp. 159-167; CARDOSO, Adelino, “Filosofia e história das ciências: a inteligibilidade científica no Portugal oitocentista”, in CALAFATE, Pedro (dir.), *História do Pensamento Filosófico Português*, vol. IV, t. 2, Lisboa, Caminho, 2004, pp. 13-41; *Id.*, *O Trabalho da Mediação no Pensamento Leibniziano*, Lisboa, Colibri, 2005; CRICK, Francis, *Of Molecules and Men*, Seattle, University of Washington Press, 1966; *Id.*, *A Hipótese Espantosa. Busca Científica da Alma*, Lisboa, Edições Piaget, 1998; GLISSON, Francis, *De Natura Substantiantiae Energetica*, London, Flesher, 1672; JOHNSTON, Adrian, *Prolegomena to Any Future Materialism*, vol. 1, Evanston, Northwest University Press, 2013; MALABOU, Catherine, *L’Avenir de Hegel. Plasticité, Temporalité, Dialectique*, Paris, Vrin, 1996; MORA, José Ferrater, “Vitalismo”, *Dicionario de Filosofia*, vol. 4, Madrid, Alianza Editorial, 1982, pp. 3444-3446; SHELDRAKE, Rupert, *A New Science of Life. The Hypothesis of Formative Causation*, London, Blond and Briggs, 1981; SIMÕES, António Augusto da Costa, *Elementos de Physiologia Humana com a História Correspondente*, vol. 1, Coimbra, Imprensa da Universidade de Coimbra, 1861.

MOIRIKA REKER



## Antixenofobismo

Entende-se por antixenofobismo o conjunto de atitudes que procuraram combater ou erradicar atitudes negativas e violentas contra estrangeiros. Uma vez considerada doença, vários especialistas se debruçaram sobre o tratamento dos seus sintomas.

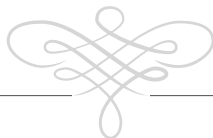
O xenofobismo é classificado como a desconfiança em relação a pessoas estranhas ao meio daquele que as julga ou que vêm de fora do seu país. A xenofobia pode manifestar-se de várias formas, envolvendo as relações e percepções do endogrupo em relação ao exogrupo, incluindo o medo de perda de identidade, a suspeição acerca das suas atividades, a agressão e o desejo de eliminar a sua presença para assegurar uma suposta pureza. À xenofobia opõe-se o conceito de xenofilia ou xenofilismo (amor a pessoas ou coisas estrangeiras).

O xenofobismo é um dos fenómenos mais presentes na história e também um dos mais característicos da sociedade. Numa definição mais geral, pode-se dizer que é uma aversão pelo que é diferente, pelo outro. É também um termo usado para denominar um transtorno psiquiátrico que gera um medo excessivo, sem controle algum, ao que é desconhecido – objetos ou pessoas. Este conceito também se estende, de forma um tanto polémica, a qualquer discriminação de ordem racial, grupal – em referência a grupos minoritários – ou cultural.

O repúdio de culturas diferentes geralmente traz na sua essência o ódio, a animosidade e o preconceito, embora este possa ter também outras raízes, como

opiniões preconcebidas sobre determinados grupos ou coletividades, por pura falta de informação sobre eles. Este repúdio também pode provir de conflitos ideológicos que envolvem crenças em atrito, causados por um choque conceitual, por motivações políticas e outros tantos fatores. É polémico, porém, em alguns casos, definir se há preconceito ou xenofobia, como no caso do nazismo. Como acontecimento histórico, o nazismo na Alemanha, antes e durante a Segunda Guerra Mundial, envolveu grupos e culturas diferentes, violência e crimes hediondos, desencadeados por um grupo que se encontrava no poder contra pessoas que julgava diferentes e inferiores. Estes indivíduos não foram apenas mortos, mas torturados, manipulados geneticamente e utilizados como cobaias em experiências terríveis, o que descarta a presença de simples fatores político-sociais, e dá a este acontecimento um carácter doentio. O nazismo caracteriza-se pelo pangermanismo, pelo racismo, pelo coletivismo, pela eugenia, pelo antissemitismo ou antijudaísmo, pelo anticomunismo, pelo totalitarismo e pela oposição ao liberalismo económico e político.

Em Portugal, é difícil saber a verdadeira extensão do xenofobismo e dos danos causados, mas a existência de estereótipos e atitudes preconceituosas leva a crer que os grupos minoritários se encontram, à partida, numa situação de desvantagem, num mercado de trabalho que assenta na competição. No entanto, existem outras formas de discriminação, como é o caso da decisão de contratação, promoção ou despedimento no emprego. Verificam-se situações de desvantagem estrutural, uma vez que certos grupos de imigrantes ocupam, sistematicamente, os lugares mais desfavoráveis da estrutura ocupacional, com os empregos menos qualificados e mais mal pagos. A concentração sectorial



dos trabalhadores imigrantes indica que existe uma marca da segmentação étnica do mercado de trabalho português, com os imigrantes oriundos dos países africanos de língua oficial portuguesa, da Europa de Leste e do Brasil a trabalharem, maioritariamente, na construção civil, na hotelaria e no turismo ou em trabalhos não qualificados. São também empregos de risco e ocupações com menor segurança laboral, onde a probabilidade de ocorrência de acidentes incapacitantes ou mesmo mortais é maior, como é o caso da construção civil. Verifica-se uma maior precariedade e, portanto, uma maior vulnerabilidade às flutuações da conjuntura económica. É ainda necessário acrescentar que a desvantagem estrutural em que se encontram os imigrantes face ao mercado de trabalho em Portugal se aprofunda quando se olha para a situação das mulheres imigrantes, para as quais a discriminação étnica ou racial se junta à discriminação de género. A desigualdade em que se encontram os imigrantes consegue ser ainda aferida por aquilo a que se pode chamar desqualificação objetiva em relação ao seu nível de instrução (PEIXE *et al.*, 2008, 36).

Será ainda necessário dizer que os trabalhos mal remunerados e pouco qualificados associados, no imaginário popular, a algumas camadas de imigrantes e, em parte, confirmados pelos estudos e pelos dados oficiais ocupam um lugar estrutural na economia portuguesa. Numa altura em que há uma pressão para a flexibilização (e precarização) da mão de obra, os empregadores encontram nos trabalhadores imigrantes a força de trabalho flexível que as novas regulamentações laborais querem impor a todos os trabalhadores.

Nos últimos anos do séc. xx, houve, em Portugal, importantes mudanças no quadro legal e institucional da luta contra a

discriminação racial, mudanças essas altamente subsidiárias da produção de novas disposições legais a nível europeu. Entre as disposições legais, assumem especial significado as diretivas do Conselho Europeu, aprovadas no ano 2000. No entanto, convém dizer que, entre os instrumentos legais para a luta contra o racismo e a discriminação racial ou étnica se incluem normas penais, civis e administrativas, bem como normas internacionais e comunitárias, ratificadas ou transpostas para a ordem jurídica interna, anteriores ao ano de 2000.

O art. 15.º da Constituição da República Portuguesa baseia-se no princípio da dignidade humana, prevendo um leque de direitos, liberdades e garantias que devem ser aplicados de acordo com o princípio de que todos os cidadãos são iguais perante a lei (art. 13.º). Muitas outras normas constitucionais são baseadas no princípio da igualdade e na luta contra a discriminação. Há outros diplomas legais que incluem normas antidiscriminatórias, como o Código de Procedimento Administrativo, a Lei dos Partidos Políticos, o Código da Publicidade, a Lei de Cooperação Judiciária Internacional em Matéria Penal e o Estatuto das Instituições Particulares de Solidariedade Social.

O Código Penal português inclui várias normas criminalizadoras de comportamentos discriminatórios, entre elas a norma que tipifica como homicídio qualificado aquele que é motivado por ódio racial, religioso ou político, considerando-se que este reveste especial censurabilidade ou perversidade. Não existe, no entanto, uma norma geral que estabeleça que a motivação racista constitui circunstância agravante para a prática de todos os crimes. Assim sendo, em relação aos restantes crimes, é a decisão judicial que considera a motivação racista como agravante ou não. Desde o ano de 1996,



o ordenamento jurídico prevê, no caso de crimes cuja motivação resulte de atitude discriminatória em razão da raça ou da nacionalidade, a constituição de assistência, em processo penal, das associações de comunidades de imigrantes, antirracistas ou defensoras dos direitos humanos, salvo expressa oposição do ofendido.

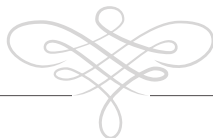
No plano mundial, desde 1963 que a Organização das Nações Unidas (ONU) vem reconhecendo que a discriminação baseada na raça, cor ou origem étnica continua a ser causa de graves problemas internos em diversos países, além de perturbadora das boas relações internacionais. A assinatura da Declaração das Nações Unidas para a Eliminação de Todas as Formas de Discriminação Racial insistiu para que os Estados membros emendassem esforços no enfrentamento e na erradicação das formas contemporâneas de discriminação racial.

A III Conferência Mundial Contra o Racismo, Discriminação Racial, Xenofobia e Intolerância Conexa foi realizada em setembro de 2001, em Durban, na África do Sul, e contou com mais de 16.000 participantes de 173 países. A conferência resultou numa declaração e num programa de ação que expressavam o compromisso dos Estados na luta contra a xenofobia. Antes da conferência de Durban, outras duas conferências mundiais foram realizadas pela ONU. A primeira, em Genebra, na Suíça (1978), para o Combate ao Racismo e à Discriminação, reafirmava que todas as formas de discriminação baseadas na teoria de superioridade racial, exclusividade ou ódio eram uma violação dos direitos humanos fundamentais e prejudicavam as relações amigáveis entre povos, bem como a cooperação entre as nações, a paz e a segurança internacionais. O *apartheid* – regime de segregação racial da África do Sul que durou até 1991 – foi considerado como crime de

lesa-humanidade e como afronta à dignidade humana. Esta conferência mundial indicou a formulação e a inclusão, por parte dos Estados membros, de medidas tendo em vista a melhoria das condições de vida das mulheres e dos homens submetidos a graves desigualdades econômicas em razão da discriminação racial. A Segunda Conferência Mundial para o Combate ao Racismo e à Discriminação Racial ocorreu em Genebra, em 1983. O objetivo da sua realização foi reafirmar a erradicação mundial do racismo e da discriminação racial.

Em junho de 1986, o Conselho Europeu, o Parlamento Europeu e a Comissão Europeia aprovaram a Declaração Conjunta contra o Racismo e a Xenofobia. Em 1989, a Carta Social Europeia mencionava a importância de combater toda e qualquer discriminação com base no sexo, na cor, na raça, nas opiniões e nos credos. Em maio de 1990, o Conselho aprovou uma resolução relativa à luta contra o racismo e a xenofobia. Em 1992, o Comité Económico e Social aprovou uma resolução sobre o racismo, a xenofobia e a intolerância religiosa. No seu parecer sobre o *Livro Branco sobre Política Social*, de 1994, o Comité Económico e Social declarou haver necessidade de consagrar os direitos dos cidadãos através da inclusão no Tratado de uma disposição de proibição da discriminação com base no sexo, na cor, na raça, nas opiniões e nos credos. O Comité Europeu das Regiões, no seu parecer sobre o mesmo *Livro Branco* da Comissão, acentuou o papel crucial das autoridades locais e regionais na luta contra o racismo e a xenofobia.

Na sequência de uma proposta de Pádraig Flynn, comissário europeu responsável pelos Assuntos Sociais e pelo Emprego, a Comissão Europeia adotou a Comunicação sobre Racismo, Xenofobia e Antissemitismo, acompanhada de uma



proposta ao Conselho no sentido de designar 1997 como Ano Europeu Contra o Racismo. O objetivo da Comunicação foi o de reunir as atividades da Comissão na luta contra o racismo, a xenofobia e o antissemitismo, bem como delinear a ação que a mesma pretendia empreender futuramente neste domínio. A Comunicação resultou de um compromisso assumido no Programa de Ação Social a Médio Prazo (entre 1995 e 1997). Na sua elaboração, foram tidos em consideração o relatório da comissão consultiva Racismo e Xenofobia, constituída pelo Conselho Europeu de Corfu, e os recentes trabalhos desenvolvidos pelos Conselhos dos Assuntos Sociais, Educação e Juventude e da Justiça e Assuntos Internos. De igual modo, propôs dar resposta a repetidos apelos por parte do Parlamento Europeu para que a Comissão intensificasse a sua ação nesta área. A Comunicação apresentava os motivos para que se continuasse a desenvolver uma resposta europeia com vista a complementar as ações a nível nacional para fazer face aos problemas do racismo, da xenofobia e do antissemitismo na sociedade. Em especial, apontou para a necessidade de construir os fundamentos de uma comunhão mais vasta e profunda entre povos que, tantas vezes, se opuseram entre si em conflitos violentos. De um modo geral, o objetivo seria mostrar a luta contra o racismo e contra a xenofobia como parte inseparável da identidade europeia.

Quanto à questão da legislação a nível europeu, a Comissão incluiu propostas de legislação futuras em áreas de competência da Comunidade, como uma cláusula proibindo a discriminação, inspirada no art. 14.º da Convenção Europeia para a Salvaguarda dos Direitos Humanos e das Liberdades Fundamentais.

Em outubro de 1995, em Florença, os parceiros sociais adotaram a importante

Declaração Conjunta sobre a Prevenção da Discriminação Racial e da Xenofobia e a Promoção da Igualdade de Tratamento no Local de Trabalho. A declaração foi elaborada com o apoio técnico da Comissão. No início de 1996, esta publicou uma versão atualizada do seu relatório de 1992 sobre instrumentos legais implementados pelos Estados membros de combate ao racismo e à xenofobia, que continuou a atualizar.

As iniciativas de carácter antixenofobista continuaram no séc. XXI. No dia 21 de abril de 2009, mais de 100 países aprovaram uma declaração da ONU que pedia o combate mundial à intolerância e à xenofobia. A versão final do texto da Conferência Mundial sobre o Racismo foi adotada por consenso.



**Bibliog.: impressa:** BOLAFFI, Guido *et al.* (orgs.), *Dictionary of Race, Ethnicity and Culture*, London, Sage Publications Ltd., 2003; COMISSÃO EUROPEIA, *Política Social Europeia. Como Avançar na União*, Luxemburgo, Serviço de Publicações Oficiais das Comunidades Europeias, 1994; DIRECÇÃO GERAL DE ESTUDOS, ESTATÍSTICA E PLANEAMENTO, *A Mobilidade Ocupacional do Trabalhador Imigrante em Portugal*, Lisboa, Direcção-Geral de Estudos, Estatística e Planeamento, 2006; PEIXE, Bruno *et al.*, *O Racismo e Xenofobia em Portugal*, Oeiras, Amnistia Internacional, 2008; SCHÜLER, Arnaldo, *Dicionário Enciclopédico de Teologia*, Porto Alegre, Universidade Luterana do Brasil, 2002; **digital:** MATEUS, Elizabeth do Nascimento, “A proteção internacional contra a discriminação racial”, *Revista Âmbito Jurídico*, ano XIV, n.º 84, jan. 2011: [http://www.ambito-juridico.com.br/site/index.php?n\\_link=revista\\_artigos\\_leitura&artigo\\_id=8856](http://www.ambito-juridico.com.br/site/index.php?n_link=revista_artigos_leitura&artigo_id=8856) (acedido a 20 set. 2017).

FERNANDA SANTOS

