

DIREÇÃO DE

José Eduardo Franco

DICIONÁRIO DOS ANTIS

A CULTURA PORTUGUESA EM NEGATIVO

ELUCIDÁRIO



COORDENAÇÃO DE

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

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

DICIONÁRIO
DOS
ANTIS

DIREÇÃO DE
José Eduardo Franco

DICIONÁRIO
DOS
ANTIS

A Cultura Portuguesa em Negativo

COORDENAÇÃO DE

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

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

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

Imprensa Nacional-Casa da Moeda, S.A.

Av. de António José de Almeida
1000-042 Lisboa

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

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

TÍTULO

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

DIREÇÃO

José Eduardo Franco

COORDENAÇÃO

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

DESIGN, CAPA E PAGINAÇÃO

António Rochinha Diogo | ARD-Cor

EDIÇÃO E REVISÃO

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

IMPRESSÃO E ACABAMENTOS

Imprensa Nacional-Casa da Moeda

1.ª EDIÇÃO

Setembro de 2018

ISBN

978-972-27-2716-7

DEPÓSITO LEGAL

443944-18

EDIÇÃO

1020391



SUMÁRIO

NOTA EDITORIAL

Duarte Azinheira

vii

PREFÁCIO

Fabrice d'Almeida

ix

ORGANIGRAMA

xiii

TÁBUA DE AUTORES E FILIAÇÃO INSTITUCIONAL

xvii

TÁBUA DE CONSULTORES E FILIAÇÃO INSTITUCIONAL

xxiii

ABREVIATURAS E SIGLÁRIO

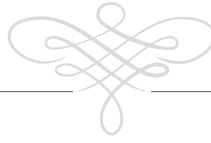
xxv

INTRODUÇÃO

xxxii

DICIONÁRIO

1



ELUCIDÁRIO
DE CONCEITOS E CORRENTES AFINS
1945

À LAIA DE ANTIPREFÁCIO
António Araújo
2299

ÍNDICE GERAL
2305

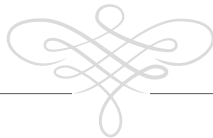


NOTA EDITORIAL

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

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

O *Dicionário dos Antis* constitui-se como uma espécie de história da cultura portuguesa, olhada do ângulo dos dinamismos de oposição e de contradição, que permite compreender-nos a partir de uma perspetiva inabitual, abrindo caminhos de perceção da “diferença”, de uma forma inovadora, mais abrangente e mais complexa. O escopo de abarcar as mais diversas correntes, as várias áreas culturais e ideológicas, juntando instituições e figuras, assim como novos campos de germinação de ideias e abordagens da realidade, faz deste dicionário uma obra de conhecimento crítico, em favor da construção de uma democracia mais sólida, capaz de gerar uma cultura social mais integradora e plural. Para tal, é importante desfazer, no plano das heranças culturais, os estereótipos simplificadoros que criam barreiras de intolerância e que enfraquecem o espírito de inclusão dos diferentes modos de pensar, de crer e de viver, no quadro de um desígnio de cidadania livre, próprio das nossas sociedades abertas mais avançadas.



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

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

Duarte Azinheira

Diretor da INCM

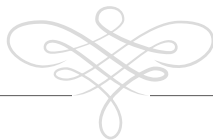


PREFÁCIO

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

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

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



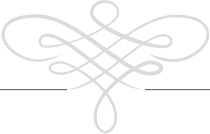
dos antifascistas, dos antimarxistas, dos antinazis, dos antimaçónicos..., de tal modo que estes termos entraram na linguagem corrente e se tornaram tema de teses e de obras de investigação. Os antis têm como ponto comum serem simétricos e pressuporem que os seus adversários se manterão ativos durante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



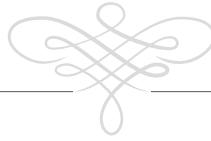
ou regalar-se, por assim dizer, lendo a entrada sobre anticarnivorismo (antiantropofagia); ou ficar admirado ao ver o antidonjuanismo impor-se como doutrina literária. As ilustrações pertinentes favorecem esta vagabundagem ao sabor do humor, entre retratos de personagens importantes e cenas inesperadas.

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

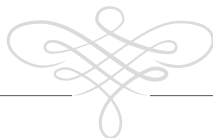
FILOSOFIA DA MENTE, PSICOLOGIA E ESOTERISMO: Manuel Curado

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 Sarmiento
Francisco Proença Garcia
Guido Giglioni
Guilherme d'Oliveira Martins
Henrique Leitão
† Hermínio Martins
Isabel Morujão
Isaías Hipólito
Jean Lauand
João Paulo Oliveira e Costa
José Álvaro Moisés
José Ignacio Ruiz Rodriguez
† José Manuel Paquete d'Oliveira
Luís Miguel Bernardo
Maria do Carme Fernández Pérez-Sanjulián
Marcia Arruda Franco
Maria Isabel Morán Cabanas
Onésimo Teotónio de Almeida
Paulo Ferreira da Cunha
Paulo Maria Bastos da Silva Dias
Pedro Calafate
Pierre Antoine Fabre
Robert W. Wallace
Rosa Sequeira
Teresa Pinheiro
Timothy Walker
Ursula Hoffmann-Lange
Valérie Delivard

SECRETARIADO EXECUTIVO:

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

COORDENAÇÃO DE REVISÃO: Maria José Figueiredo

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

ENTIDADE PROMOTORA E FINANCIADORA:

Imprensa Nacional-Casa da Moeda

INSTITUIÇÕES CIENTÍFICAS COORDENADORAS:

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

Instituto Europeu de Ciências da Cultura Padre Manuel Antunes

UNIDADES DE INVESTIGAÇÃO ASSOCIADAS:

Centro de Estudos Humanísticos da Universidade do Minho (CEHUM)

Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa (CFUL)

Centro de Física da Universidade de Coimbra (CFisUC)

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

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

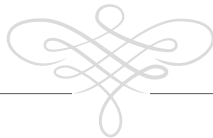
Centro Nacional de Cultura (CNC)

Faculdade de Economia da Universidade do Porto (FEP)

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

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

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



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

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

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

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



TÁBUA DE AUTORES E FILIAÇÃO INSTITUCIONAL

Acílio da Silva Estanqueiro ROCHA

(CEPS, Instituto de Letras e Ciências Humanas,
Universidade do Minho)

Adelino CARDOSO

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

Alberto VIEIRA

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

Alexandra Soares RODRIGUES

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

Álvaro ALMEIDA

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

Álvaro GARRIDO

(CEIS20, Faculdade de Economia, Universidade
de Coimbra)

Amélia POLÓNIA

(CITCEM, Faculdade de Letras, Universidade do Porto)

Ana Caldeira FOUTO

(THD, Faculdade de Direito, Universidade de Lisboa)

Ana Catarina ROCHA

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

Ana Cristina ARAÚJO

(CHSC, Faculdade de Letras, Universidade de Coimbra)

Ana CRUZ

(Movimento SOS Racismo)

Ana GONÇALVES

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

Ana Leal de FARIA

(CH, Faculdade de Letras, Universidade de Lisboa)

Ana M. Bijóias MENDONÇA

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

Ana María S. TARRÍO

(CEC, Faculdade de Letras, Universidade de Lisboa)

Ana Paula Beja HORTA

(CEMRI, Universidade Aberta)

Ana RIBEIRO

(CEHUM, Universidade do Minho)

Ana Rita ALVES

(CES, Universidade de Coimbra)

Anamarija MARINOVIC

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

André PACHECO

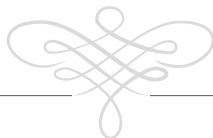
(CLEPUL, Faculdade de Letras, Universidade de Lisboa)

Annabela RITA

(CLEPUL, Faculdade de Letras, Universidade de Lisboa)

António Castro HENRIQUES

(Faculdade de Economia, Universidade do Porto)

**António Graça de ABREU**

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

António M. Amorim da COSTA

(Departamento de Química, Universidade de Coimbra)

António MONIZ

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

António PEREIRA

(CLEPUL, Faculdade de Letras, Universidade de Lisboa)

António VENTURA

(CH, Faculdade de Letras, Universidade de Lisboa)

Armando MAGALHÃES

(ILCH, Universidade do Minho)

Armando Malheiro da SILVA

(CIC.Digital, Faculdade de Letras, Universidade do Porto)

Artur Henrique Ribeiro GONÇALVES

(Universidade do Algarve/CLEPUL, Faculdade de Letras, Universidade de Lisboa)

Artur MANSO

(IE, Universidade do Minho)

Beatriz MIRANDA

(CLEPUL, Faculdade de Letras, Universidade de Lisboa)

Bruno BARREIROS

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

Bruno Cardoso REIS

(CEI-IUL, ISCTE)

Bruno VENÂNCIO

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

Cândido dos SANTOS

(Faculdade de Letras, Universidade do Porto)

Carlos BEATO

(Investigador independente)

Carlos F. Clamote CARRETO

(IELT, Faculdade de Ciências Sociais e Humanas, Universidade Nova de Lisboa)

Carlos FIOLEAIS

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

Carlos Manique da SILVA

(UIDEF, Instituto de Educação, Universidade de Lisboa)

Carlos VIDAL

(Faculdade de Belas-Artes, Universidade de Lisboa)

Carolina Esteves SOARES

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

Catarina Barceló FOUTO

(King's College London)

Cláudia FERNANDES

(IER, Universidade de Viena, Áustria)

Conceição Meireles PEREIRA

(CEPESE, Faculdade de Letras, Universidade do Porto)

Cristiana Lucas SILVA

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

Daniel GAMITO-MARQUES

(CIUHCT, Faculdade de Ciências, Universidade de Lisboa)

Décio Ruivo MARTINS

(CFC, Universidade de Coimbra/Centro de Geofísica da Universidade de Coimbra)

Diogo DUARTE

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

Enrico BORGHETTO

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

Ernesto Castro LEAL

(CH, Faculdade de Letras, Universidade de Lisboa)

Ernesto RODRIGUES

(CLEPUL, Faculdade de Letras, Universidade de Lisboa)

Eugénia MAGALHÃES

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

Everton V. MACHADO

(CEC, Faculdade de Letras, Universidade de Lisboa)

Fernanda SANTOS

(Universidade Federal do Amapá)

Fernando Augusto MACHADO

(CEHUM, Universidade do Minho)

Fernando AZEVEDO

(CIEC.UM, Universidade do Minho)

Fernando GRILLO

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

Fernando Mendonça COSTA

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

Filipe Arede NUNES

(THD, Faculdade de Direito, Universidade de Lisboa)

Giuseppe MARCOCCI

(Exeter College, University of Oxford, UK)

Gonçalo M. TAVARES

(Faculdade de Motricidade Humana, Universidade de Lisboa)

Helena BACELAR-NICOLAU

(ISAMB, Faculdade de Medicina, Universidade de Lisboa/Faculdade de Psicologia, Universidade de Lisboa)

Helena Costa CARVALHO

(CLEPUL, Faculdade de Letras, Universidade de Lisboa)

Helena Isabel JORGE

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

Helena Mateus JERÓNIMO

(ISEG, Universidade de Lisboa & CSG/Advance)

Henrique Manuel PEREIRA

(CITAR, Universidade Católica Portuguesa, Porto)

Hilson Cunha FILHO

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

Ignacio Chato GONZALO

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

Inês LOURINHO

(CH, Universidade de Lisboa)

Isabel BALTAZAR

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

Isabel Drumond BRAGA

(CIDEHUS, Universidade de Évora/Faculdade de Letras, Universidade de Lisboa)

Isabel LOUSADA

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

Isilda Braga da Costa MONTEIRO

(ESE de Paula Frassinetti/CEPESE, Universidade do Porto)

Jerónimo TRIGO

(Faculdade de Teologia, Universidade Católica Portuguesa, Lisboa)

Jesué Pinharanda GOMES

(Academia Portuguesa da História)

Joana Balsa de PINHO

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

Joana LIMA

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

João CAMBADO

(CLEPUL, Faculdade de Letras, Universidade de Lisboa)

João Carlos Gonçalves SERAFIM

(CITCEM, Faculdade de Letras, Universidade do Porto)

João Carlos GRAÇA

(SOCIUS/CSG, ISEG, Universidade de Lisboa)

João Carlos LOUREIRO

(IJ, Faculdade de Direito, Universidade de Coimbra)

João Diogo R. P. G. LOUREIRO

(CECH, Universidade de Coimbra)

†João Francisco MARQUES

(CITCEM, Faculdade de Letras, Universidade do Porto)

João FREIRE

(ISCTE, Instituto Universitário de Lisboa)

João Manuel DUQUE

(CITER, Universidade Católica Portuguesa/CEFH, Universidade Católica Portuguesa)

João Oliveira DUARTE

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

João Pedro Silva NUNES

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

João PEIXE

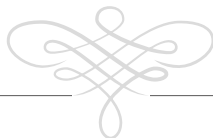
(CEH, Universidade do Minho)

João PEIXOTO

(ISEG, Universidade de Lisboa)

João Relvão CAETANO

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

**Joaquim BARRADAS**

(Serviço Nacional de Saúde)

Joaquim PINTASSILGO

(IE, Universidade de Lisboa)

Jorge Augusto MAXIMINO

(CLEPUL, Faculdade de Letras, Universidade de Lisboa)

Jorge Bastos da SILVA

(CETAPS, Faculdade de Letras, Universidade do Porto)

Jorge Freitas BRANCO

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

José Adelino MALTÊS

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

José António ALVES

(CEHUM, Universidade do Minho)

† José Augusto MOURÃO

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

José BARRETO

(ICS, Universidade de Lisboa)

José BERNARDINO

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

José Carlos Lopes de MIRANDA

(Faculdade de Filosofia e Ciências Sociais, Universidade Católica Portuguesa)

José Carlos Seabra PEREIRA

(CIEC, Universidade de Coimbra)

José Eduardo FRANCO

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

José Jorge BARREIROS

(ISCTE, Instituto Universitário de Lisboa)

José Luís GARCIA

(ICS, Universidade de Lisboa)

José Manuel FERNANDES

(IEP, Universidade Católica Portuguesa)

José Maria Silva ROSA

(Faculdade de Artes e Letras, Universidade da Beira Interior)

José Pedro ZÚQUETE

(ICS, Universidade de Lisboa)

Justino MAGALHÃES

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

Laurinda ABREU

(CIDEHUS, Universidade de Évora)

Luís Machado de ABREU

(CLLC, Universidade de Aveiro)

Luís Salgado de MATOS

(CEHR, Universidade Católica Portuguesa)

Luísa Antunes PAOLINELLI

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

Luiz Eduardo OLIVEIRA

(Núcleo de Estudos de Cultura da Universidade Federal de Sergipe)

Manuel CORREIA

(CEIS20, Universidade de Coimbra)

Manuel CURADO

(CEHUM, Universidade do Minho)

Manuel Silvério MARQUES

(CFUL, Universidade de Lisboa)

Manuela FLEMING

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

Manuela SOBRINHO

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

Marcelo G. OLIVEIRA

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

Marco Daniel DUARTE

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

Margarida SEIXAS

(THD, Faculdade de Direito, Universidade de Lisboa)

Maria Carmen de Frias e GOUVEIA

(CELGA-ILTEC, Faculdade de Letras, Universidade de Coimbra)

Maria João NOBRE

(CLEPUL, Faculdade de Letras, Universidade de Lisboa)

Maria Luísa GAMA

(CIDEHUS, Universidade de Évora)

Maria Luísa MALATO

(ILCML, Faculdade de Letras, Universidade do Porto)

Maria Luísa Ribeiro FERREIRA

(Faculdade de Letras, Universidade de Lisboa)

Maria Manuela Tavares RIBEIRO

(CEIS20, Universidade de Coimbra)

Mariana Gomes da COSTA

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

Mário CAEIRO

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

Mário Lopes da SILVA

(Faculdade de Letras, Universidade de Lisboa)

Marta Marecos DUARTE

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

Martinho SOARES

(Universidade Católica Portuguesa/CECH, Universidade de Coimbra)

Micaela RAMON

(ILCH/CEH, Universidade do Minho)

Miguel REAL

(CLEPUL, Faculdade de Letras, Universidade de Lisboa)

Míriam Afonso BRIGAS

(THD, Faculdade de Direito, Universidade de Lisboa)

Moirika REKER

(CFUL, Universidade de Lisboa)

Nuno DOMINGOS

(ICS, Universidade de Lisboa)

Nuno MIRANDA

(IPO de Lisboa Francisco Gentil)

Orlando GROSSEGESSE

(CEH, Universidade do Minho)

Orlando Miguel GAMA

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

Patrícia Ferraz de MATOS

(ICS, Universidade de Lisboa)

Paula CARREIRA

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

† Paula LAGO

(CEH, Universidade do Minho)

Paula Oliveira e SILVA

(Universidade do Porto)

Paulo Drumond BRAGA

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

Paulo Fernando Rocha ANTUNES

(CFUL, Universidade de Lisboa)

Paulo Mendes PINTO

(CICPRIS, Universidade Lusófona de Humanidades e Tecnologias)

Paulo R. C. JESUS

(INPP/Universidade Portucalense & CF/Universidade de Lisboa)

Pedro Cabral SANTO

(CIAC, Universidade do Algarve)

Pedro Caridade de FREITAS

(THD, Faculdade de Direito, Universidade de Lisboa)

Pedro Carlos Lopes de MIRANDA

(Escola de Teologia e Ministérios, Diocese de Coimbra)

Pedro VISTAS

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

Porfírio PINTO

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

Rafael COUTINHO

(Faculdade de Letras, Universidade de Lisboa)

Rafael MARQUES

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

Ricardo de BRITO

(CH, Universidade de Lisboa)

Ricardo FRANCO

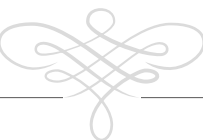
(CLEPUL, Faculdade de Letras, Universidade de Lisboa)

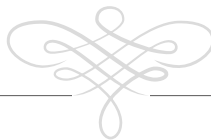
Ricardo VENTURA

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

Rita Balsa PINHO

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





Rita CACHADO

(CIES-IUL)

Rosa Maria FINA

(CLEPUL, Faculdade de Letras, Universidade de Lisboa)

Rui FILIPE

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

Rui Maia REGO

(CFUL, Universidade de Lisboa)

Rui Manuel Grácio das NEVES

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

Rui SOUSA

(CLEPUL, Faculdade de Letras, Universidade de Lisboa)

Sandra LEANDRO

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

Sara AUGUSTO

(CPCLP/Instituto Politécnico de Macau)

Sara Carvalhais de OLIVEIRA

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

Sara TOTTA

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

† **Sebastião FORMOSINHO**

(Universidade de Coimbra)

Sérgio BARROS

(CLUNL, Universidade Nova de Lisboa)

Sérgio Guimarães de SOUSA

(CEHUM, Universidade do Minho)

Simão FONSECA

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

Sofia A. CARVALHO

(Faculdade de Letras, Universidade de Lisboa)

Sofia SANTOS

(CLEPUL, Faculdade de Letras, Universidade de Lisboa)

Susana ALVES-JESUS

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

Susana VIEIRA

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

Teresa CARVALHO

(CECH, Universidade de Coimbra)

Teresa Duarte MARTINHO

(ICS, Universidade de Lisboa)

Teresa Margarida JORGE

(Agrupamento de Escolas Terras de Larus – Seixal)

Teresa NUNES

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

Tiago Rego RAMALHO

(IHC, Universidade Nova de Lisboa)

Vanda FIGUEIREDO

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

Vera Rocha PRESCOTT

(Faculdade de Letras, Universidade de Lisboa)

Viriato SOROMENHO-MARQUES

(CFUL, Universidade de Lisboa)



TÁBUA DE CONSULTORES E FILIAÇÃO INSTITUCIONAL

Ana Gabriela MACEDO

(Universidade do Minho)

António ARAÚJO

(Universidade de Lisboa)

Arthur M. MELZER

(Michigan State University)

Christine VOGEL

(Universität Vechta)

Cristina Montalvão SARMENTO

(Universidade de Lisboa)

Fabrice d'ALMEIDA

(Université de Paris II Panthéon-Assas)

Francisco Proença GARCIA

(Universidade Católica Portuguesa)

Guido GIGLIONI

(Università di Macerata)

Guilherme d'Oliveira MARTINS

(Fundação Calouste Gulbenkian)

Henrique LEITÃO

(Universidade de Lisboa)

† **Hermínio MARTINS**

(University of Oxford/Universidade de Lisboa)

Isabel MORUJÃO

(Universidade do Porto)

Isaías HIPÓLITO

(Universidade de Coimbra)

Jean LAUAND

(Universidade de São Paulo)

João Paulo Oliveira e COSTA

(Universidade Nova de Lisboa)

José Ignacio Ruiz RODRIGUEZ

(Universidad de Alcalá de Henares)

† **José Manuel Paquete d'OLIVEIRA**

(Instituto Superior de Ciências do Trabalho e da Empresa – Instituto Universitário de Lisboa)

Luís Miguel BERNARDO

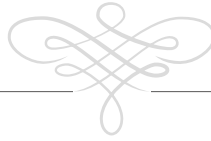
(Universidade do Porto)

Marcia Arruda FRANCO

(Universidade de São Paulo)

**Maria do Carme Fernández
PÉREZ-SANJULIÁN**

(Universidade da Coruña)



Maria Isabel Morán CABANAS
(Universidade de Santiago de Compostela)

**Onésimo Teotónio
de ALMEIDA**
(Brown University)

Patrick BOUCHERON
(Collège de France)

Paulo Ferreira da CUNHA
(Universidade do Porto)

**Paulo Maria Bastos
da Silva DIAS**
(Universidade Aberta)

Pedro CALAFATE
(Universidade de Lisboa)

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

Robert W. WALLACE
(Northwestern University)

Rosa SEQUEIRA
(Universidade Aberta)

Teresa PINHEIRO
(Technische Universität Chemnitz)

Timothy WALKER
(University of Massachusetts-Dartmouth)

Ursula HOFFNANN-LANGE
(Universität Bamberg)

Valérie DELIVARD
(Université Paris II Panthéon-Assas)

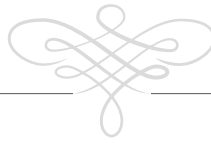


ABREVIATURAS E SIGLÁRIO

ABREVIATURAS:

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

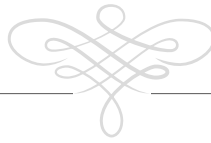
Cor.	coronel
corrig.	corrigida
cx.	caixa
D.	Dom/Dona
d.C.	depois de Cristo
déc./déc.	década/décadas
dec.	decreto
dec.-lei	decreto-lei
dir./dirs.	diretor/dirigida/direção/diretores
doc.	documento
Dr.	doutor
e.g.	<i>exempli gratia</i>
ed./eds.	editor/edição/editores
ed. lit.	editor literário
Eng.º	engenheiro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



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

SIGLAS:

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



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

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



INTRODUÇÃO

Compreender já é princípio de cura.

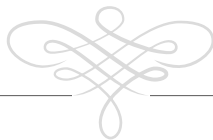
JOSÉ AUGUSTO MOURÃO

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

TZVETAN TODOROV

Apresentamos ao leitor uma obra inesperada, sem dúvida inusitada, mas que não deixa, por isso, de ser fascinante. Propomos um olhar diferente, um olhar sobre o avesso da cultura portuguesa, em articulação com os dinamismos construtivos e disruptivos das suas congéneres internacionais.

Fomos habituados, na escola, a aprender fundamentalmente aquilo a que podemos chamar a cultura positiva, a visão afirmativa da história. Este dicionário, em contrapartida, propõe uma visão simétrica: uma viagem pelas correntes, as etnias, as religiões, as instituições, as figuras, mas a partir do olhar do adversário, de quem discordou, de quem atacou, de quem pensou o contrário. Algumas imagens podem ajudar-nos a compreender esta obra. É como se entrássemos numa casa, a casa da cultura portuguesa, e deparássemos com um cenário inquietante, com os móveis de pernas para o ar, os armários virados do avesso, as partes menos arrumadas e sujas à vista de todos; ou como se acordássemos de manhã e víssemos no espelho

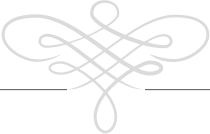


as imagens que têm de nós os que menos nos querem e apreciam; ou ainda, como se recebêssemos a nossa biografia negativa, uma narrativa produzida por aqueles que nos detestam. Parece uma obra estranha. É verdade. Todavia, o negativo também faz história, também faz cultura, e não podemos desconhecê-lo nem desconsiderá-lo, pois ele é um elemento constitutivo do processo de construção da nossa identidade, quando não parte integrante da mesma.

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

Este *Dicionário* pretende, pois, apresentar o resultado da investigação e da análise crítica das correntes e dos discursos centrados numa 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.

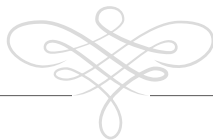
Como acontece com as nações mais antigas, a cultura e a história de Portugal conheceram numerosos discursos e práticas que antagonizavam outros. Apesar dos seus diferentes veículos e impactos, todos estes discursos (que designamos por anti) têm recorrido a diversas estratégias para apresentar a mundividência,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

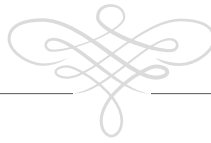
O período pré-moderno não ignorou a produção de discursos anti, que podem ser compreendidos no quadro da chamada “civilização de combate” (CURTO, 1988, 14): uma sociedade estruturada por uma ortodoxia, com modelos religiosos e sociais fixos, afirmados em antagonismo com outras sociedades. Todavia, como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

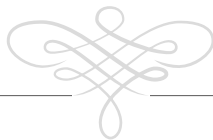


do outro e estereótipos, em concreto os trabalhos de Léon Poliakov, Karl Popper, Umberto Eco, Raymond Aron, René Rémon, Lucian Boia, Michel Leroy, Michel de Certeau, Gilbert Durand e outros.

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

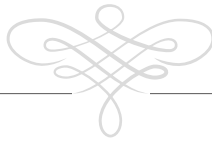


centrado no discurso. *The Myth of Nations* é, a este respeito, exemplar, ao confirmar que os discursos nacionalistas extremamente agressivos foram muitas vezes manipulações conscientes da memória, mas também continham elementos que permaneciam latentes nos arquivos e que não serviam nenhum propósito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



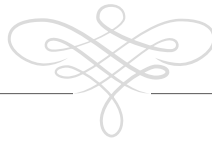
procura explorar as virtudes de uma abordagem que valorize o antagonismo, o particular, aquilo que é entendido como exceção, considerando que eles são cruciais para uma compreensão mais vasta das dinâmicas de tensão inerentes à transformação da realidade e às infinitas mediações concretas verificáveis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

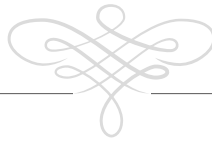
Assim, *e.g.*, seguindo uma sugestão que Platão faz na *República*, as mulheres têm hoje uma igualdade de direitos completa nos países ocidentais. Esta igualdade está longe de estar assegurada noutras áreas civilizacionais. A forte evidência de que o Ocidente detém a verdade sobre este assunto implica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

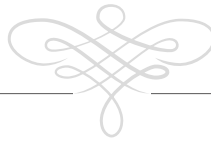
Com efeito, um elemento que irmana as diferentes áreas temáticas é a dificuldade do acesso documental. Um caso particular merece ser destacado. Desde o séc. XVII, uma boa parte dos debates intelectuais em Portugal aconteceu nas páginas das publicações periódicas. Ora, a falta de um programa nacional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

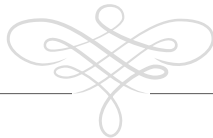
Este carácter pioneiro implicou uma reflexão metodológica e epistemológica sobre o anti. Desde logo, “anti” é um prefixo operativo, que remete para operações diversas: a mais óbvia é o trabalho do negativo ou a contra-posição, mas poderá igualmente assumir a forma de um exercício crítico de problematização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

Elucidário

de conceitos e correntes afins



NOTA INTRODUTÓRIA

Como remate final deste dicionário, apresentam-se sínteses críticas sobre conceitos, correntes, produções críticas, tendências que não se configurando como movimentos anti consagrados pelo “ismo” são-lhes afins, fazendo parte do domínio de compreensão que pretendemos abarcar com esta obra e revelando-se significativos em ordem à mapização do campo negativo.

Não se trata de um elenco exaustivo, mas apenas de verbetes com carácter exploratório e ilustrativo, podendo ser completados em projetos posteriores que estamos a promover nesta nova área de investigação de banda mais larga intitulada “Culturas em negativo”.

Abjeção

Conceito que remete para o amplo leque dos domínios que são considerados impuros, repugnantes, degradantes, infames ou nefastos a uma determinada leitura do corpo humano e da interação que se estabelece entre os diferentes sujeitos de uma estrutura social com um determinado sistema de valores. Como sublinha Carlos Ceia, “a moral ocidental considera abjetos certos aspetos como a droga, a blasfémia, o incesto, crimes de sangue, perversões sexuais, dejetos animais, o canibalismo, etc.” (CEIA, s.d.). Aqueles que incorrem nesse tipo de comportamentos ou que interpretam de um modo distinto esse padrão de valores são considerados seres abjetos, encarados como exemplos deformados do que se entende como próprio do humano e, portanto, produtos de uma determinada anormalidade, deficiência ou patologia, ou de uma absoluta corrupção dos valores morais.

Em *Pouvoirs de l'Horreur – Essai sur l'Abjection*, Julia Kristeva ilustra os diferentes sentidos por via dos quais o abjeto se assume como constituição essencial de uma recusa e de uma demarcação de fronteiras entre o plano do ser e o amplo domínio das coisas que são encaradas como exteriores e, portanto, potencialmente ameaçadoras e desconhecidas, propiciadoras de uma náusea identitária. Kristeva começa por identificar o momento da experiência da criança em contacto com o corpo da mãe como o primeiro exemplo da dualidade entre a atração/fascínio e a repugnância pelo que intrinsecamente não nos pertence; tal permite simultaneamente definir a corporeidade alheia e

a consciência da nossa própria instância biológica, com tudo o que nela também motivará a repugnância e que, portanto, se define como excrescência, dejecto ou fluído indesejável, *i.e.*, como algo que, pertencendo-nos e sendo parte indispensável da nossa natureza e do nosso funcionamento, é ao mesmo tempo um objeto estranho e potencialmente enquadrado nos domínios do obscuro, categoria próxima da abjeção.

O obscuro, como o abjeto, ocupa esse domínio difícil de definir que está reservado ao espaço entre, à zona de contacto entre corpos, identidades e estruturas de valores que mutuamente se estranham e se encaram como impróprios, ou à experiência de situações limite, como a sexualidade, a doença e a morte – e poderíamos, a este respeito, remeter para as associações que pensadores como Georges Bataille e Michel Foucault estabelecem entre a pulsão de vida e de morte que a sexualidade comporta em si mesma, ou pensar no modo como tabus transversais a várias culturas remetem justamente para os universos do sexo – ao longo do tempo, práticas tão diversas como o onanismo, o incesto, a homossexualidade e a pedofilia foram tidas como desvios a enquadrar e a punir com a máxima severidade – e da relação com a morte, quer enquanto expressão de um crime, quer na sua vertente corporal, uma vez que o cadáver é a vertente última do estranhamento humano face ao seu próprio suporte biológico. Como observa Márcio Seligmann-Silva, “sublime e abjeto lidam com o inominável e sem-limites, mas falando esquematicamente o sublime remete ao sublime espiritual – e o abjeto ao nosso corpo. Ambos são conceitos de fronteira marcados pela ambiguidade e que nos abalam: o abjeto nos remete para baixo – cadáver vem do latim *cadere*, cair: um corpo que cai” (SELIGMANN-SILVA, 2005, 40).



O estranhamento identitário é uma forma individual de viver a experiência da abjeção, por reconhecimento das distintas pulsões e emanações físicas do próprio corpo ou como expressão de um quotidiano existencial considerado baixo e vil ou apenas marcado pelo tédio que, como salienta Carlos Ceia, é uma “variante sensível da abjeção” (CEIA, s.d.).

Uma vertente importante da tradição artística moderna reconhecerá na abjeção um domínio essencial para o seu incessante questionamento do real e sobretudo para um alargamento da consciência do Homem sobre si próprio, que implica a recusa da redução de valores implementada pela sociedade e pelos seus padrões de gosto dominantes. Ortega y Gasset observa, em *A Desumanização da Arte*, que uma das técnicas mais recorrentes da arte moderna consiste em submeter o real quotidiano a uma forma de infrarrealismo, que procura, numa minuciosa observação aproximada, trazer para o domínio do estético o que normalmente era considerado obscuro e impróprio.

No ensaio “L’abjection et les formes misérables”, Goerges Bataille integra a abjeção numa dinâmica de oposições sociais e sobretudo de isolamento e controlo de determinadas camadas dentro dessa sociedade, consideradas nocivas ao funcionamento normal da comunidade. Afirma o ensaísta que “le processus de segmentation de la société qui sépare les hommes nobles et les hommes misérables n’est donc pas un processus simple: l’abjection personnelle et surtout l’abjection d’une classe supposent la contrainte. La prohibition de contact par laquelle les nobles consacrent l’abjection des misérables n’est qu’une sanction consécutive à l’altération qui résulte de la contrainte [o processo de segmentação da sociedade que separa os nobres dos homens miseráveis não é, pois, um processo simples;

a abjeção pessoal e sobretudo a abjeção de classe pressupõem a coação. A proibição de contacto pela qual os nobres consagram a abjeção dos miseráveis mais não é que uma sanção consecutiva à alteração que resulta da coação]” (BATAILLE, 1970, 217). Ditada pela perspectiva daqueles que definem os outros como estando além de um certo ideal, a categoria da abjeção aponta para a permanência do contacto com aquilo que se desejaria eliminar, mas que permanece: “l’abjection humaine résulte de l’incapacité matérielle d’éviter le contact des choses abjectes; elle n’est que l’abjection des choses communiquées aux hommes qu’elles touchent [a abjeção humana resulta da incapacidade material de evitar o contacto com as coisas abjetas; ela é a abjeção das coisas comunicadas aos homens que tocam nelas]” (BATAILLE, 1970, 219). Impossíveis de definir claramente, as coisas abjetas correspondem ao amplo domínio de tudo aquilo que é descrito pelo ato imperativo da exclusão, estando, portanto, aqui implicada uma dimensão de negatividade e de recusa.

O emergir do feio como domínio autónomo no âmbito das diferentes artes acompanha de perto a revolução de padrões promovida pelo romantismo, substituindo a supremacia dos ideais canónicos de beleza e de harmonia por outros valores como o peculiar, o extravagante, o estranho e, sobretudo, o interessante. Paolo d’Angelo sintetiza essa transição que “acentua aquilo que é irrepetível, único, aquilo que individualiza, e nesta procura não se detém perante os aspetos desagradáveis, nem as imperfeições, nem os defeitos” (ANGELO, 1998, 130). Na sua *História do Feio*, Umberto Eco relaciona esse impulso romântico com o momento em que, no final do séc. XIX, “o artista decide tornar-se diferente, marginalizado, aristocrático ou ‘maldito’” e se refugia no culto da decadência e na procura de uma

vida ligada à beleza artística, mesmo quando próxima dos “abismos do mal e do horror” (ECO, 2007, 350). As tendências satânicas e demoníacas dominantes entre muitos dos artistas finisseculares, assim como o culto do vício, do excesso e da deformação sexual influenciarão profundamente o uso que as vanguardas farão do feio, do abjeto, do obsceno, da quebra do tabu sexual, das transgressões estéticas, estruturais e genológicas, dos próprios conceitos de arte e de antiarte. As vanguardas tratariam esses aspetos como parcelas ativas do desejo de abarcar artisticamente todas as dimensões do humano e da busca de uma nova linguagem poética, mais ampla e viva, usando-os também como armas de arremesso capazes de chocar e de mostrar o verdadeiro rosto de uma sociedade castradora, hipócrita, fundada em valores violentos e na opressão constante dos verdadeiros instintos do Homem.

Em Portugal, o abjeccionismo, vertente em torno da qual se reuniram as expressões artísticas heterogêneas dos herdeiros do surrealismo, tendo como mote a icónica pergunta de Pedro Oom: “o que pode fazer um homem desesperado, quando o ar é um vômito e nós seres abjetos?” (CESARINY, 1997), terá configurado a mais relevante expressão de recusa e de resistência conflituosa, emergindo como expressão não apenas da escolha estética dos domínios socialmente identificados como abjetos, mas também da abjeção representada pelo Estado Novo e pela sua menorização dos potenciais individuais e coletivos do povo português. À semelhança do termo “decadentes” com que os artistas do final do séc. XIX caracterizaram a sua rutura face aos valores dominantes da civilização ocidental, destacando-se dela para nela reconhecerem especularmente a decadência que lhes servia de epíteto crítico, os abjeccionistas definiram-se pela consciência da degradação social, cultural

e humana com que conviviam quotidianamente e desse modo adotaram uma atitude que, suicidária por vezes, constituiu uma forma de refúgio e de sobrevivência. Como observa Julia Kristeva, a literatura moderna é riquíssima em sucessivas formas de derrisão que, explorando as fronteiras do socialmente aceitável, procuraram desconstruir a retórica homogeneizante e desse modo conquistar, por via do excesso artístico, uma catarse compensadora do real diminuído. Em 1963, na heteróclita antologia *Surrealismo/Abjeccionismo*, organizada por Mário Cesariny, percebe-se na diversidade dos autores e mesmo dos percursos estéticos que lhes subjazem a uniformidade de uma mesma denúncia, concentrada em torno de um entendimento do quotidiano enquanto emanção de abjeções.



Bibliog.: impressa: ANGELO, Paolo d', *A Estética do Romantismo*, Lisboa, Estampa, 1998; BATAILLE, Georges, “L’abjection et les formes misérables”, in BATAILLE, Georges, *Oeuvres Complètes, II. Écrits Posthumes*, Paris, Gallimard, 1970, pp. 217-221; *Id.*, *O Erotismo*, Lisboa, Antígona, 1988; CESARINY, Mário (org.), *Surrealismo/Abjeccionismo*, Lisboa, Minotauro, 1963; *Id.* (org.), *A Intervenção Surrealista*, Lisboa, Assírio e Alvim, 1997; ECO, Umberto (dir.), *História do Feio*, Miraflora, Difel, 2007; FOUCAULT, Michel, *História da Sexualidade*, 3 vols., Lisboa, Relógio d’Água, 1994; GASSET, José Ortega y, *A Desumanização da Arte*, Lisboa, Vega, 1996; KRISTEVA, Julia, *Pouvoirs de l’Horreur: Essai sur l’Abjection*, Paris, Seuil, 1983; SELIGMANN-SILVA, Márcio, *O Local da Diferença: Ensaios sobre Memória, Arte, Literatura e Tradução*, São Paulo, Edições 34, 2005; **digital:** CEIA, Carlos, “Abjeção”, in CEIA, Carlos (coord.), *E-Dicionário de Termos Literários*, s.d.: <http://edtl.fcsh.unl.pt/business-directory/6537/abjeccao/> (acedido a 31 ago. 2015).

RUI SOUSA



Alternativa Zero

A exposição Alternativa Zero – Tendências Polémicas na Arte Portuguesa Contemporânea, organizada por Ernesto de Sousa (1921-1988), um artista multidisciplinar (cineasta, investigador, artista plástico, curador, e crítico de arte), decorreu nas instalações da antiga Galeria Nacional de Arte Moderna, em Belém, na cidade de Lisboa, em 1977.

Ernesto de Sousa procurou, através deste evento, introduzir em Portugal um conjunto de práticas artísticas oriundas do revigorado ambiente que se respirava internacionalmente, despoletado pela déc. de 1960 e fortemente marcado pela contestação das instituições, num tempo em que a cultura, em particular, se projetava através de um fértil e vasto território. Neste contexto se enquadraram as tomadas de posição dos artistas emergentes no panorama internacional da época, como foi o caso de Wolf Vostell (1932-1998) e de Joseph Beuys (1921-1986), com quem Ernesto de Sousa conviveu, que adotaram trilhos alternativos capazes de provocar fortes ruturas. Este carácter militante deu lugar a inúmeros coletivos artísticos vocacionados para a abordagem de temáticas até então arredadas da produção cultural vigente: a guerra, os direitos do Homem, a condição da mulher, o uso e o comércio das drogas, entre outros. Portugal, após o período revolucionário iniciado em abril de 1974, ainda se encontrava muito distante destas práticas e destas atitudes, em virtude da existência de um panorama sociocultural herdado do seu passado, que, ape-

sar das profundas mudanças em curso e em toda a linha, continuava mergulhado numa apatia bucólica suportada por um arco socioeconómico e cultural deprimido e ainda muito dividido entre o último fôlego do que restava das instituições do Estado Novo e a vontade de abraçar os novos impulsos provenientes do exterior. Foi, neste sentido, notável o trabalho realizado por Ernesto de Sousa, que consistiu no recrutamento de jovens artistas nacionais com experiência internacional, cujo labor artístico plasmava eficaz e revolucionariamente as tendências e as correntes acima descritas, traduzindo-se na emergência em Portugal de uma nova dimensão visual e expressiva, com recurso às reconfigurações operadas, sobretudo, no eixo germano-americano, que demonstravam as novas categorias artísticas e os novos meios de expressão (*e.g.*: instalação, filme e vídeo-instalação, ou a renovada *performance* filmada).

Fizeram parte da odisseia pioneira que foi a exposição Alternativa Zero: Helena Almeida, João Brehm, Júlio Bragança, Alvess, André Gomes, Armando Azevedo, Vitor Belém, Fernando Calhau, Alberto Carneiro, José Carvalho, Manuel Casimiro, Graça Pereira Coutinho, E. M. de Melo e Castro, Pedro Andrade, Noronha da Costa, Melo Castro, Da Rocha, Lisa Chaves Ferreira, Robin Fior, Ana Hatherly, Álvaro Lapa, Clara Meneses, Albuquerque Mendes, João Vieira, Leonel Moura, António Palolo, Jorge Peixinho, Jorge Pinheiro, Vítor Pomar, José Rodrigues, Sena da Silva, Joana Rosa, Tília Saldanha, José Conduto, A. F. Alexandre, Julião Sarmento, Artur Varela, António Sena, Joaquim M. Magalhães, Lagarto & Nigel Coates, Ernesto de Sousa, Mário Varela, Ana Vieira, Pires Vieira, Hélder M. Ferreira, João Miguel F. Jorge e Ângelo de Sousa.

Bibliog.: *Alternativa Zero, Tendências Polémicas da Arte Portuguesa*, Lisboa, Secretaria de Estado da Cultura, 1977; ANTELO, Iñaki Martínez, *Outras Alternativas: Novas Experiências em Portugal*, Vigo, Museo de Arte Contemporáneo de Vigo, 2003; *Arte Portugués Contemporáneo/Argumentos de Futur*, Colección Museo Extremeño e Iberoamericano de Arte Contemporáneo, Badajoz, Museo Extremeño e Iberoamericano de Arte Contemporáneo, 1998; *Dan Graham Works, 1965-2000*, Porto, Fundação de Serralves, 2001; FOSTER, Stephen C., "Historical design and social purpose: a note on the relationship of fluxus to modernism", in FRIEDMAN, Ken (org.), *The Fluxus Reader*, Chicester/West Sussex/New York, Academy Editions, 1998; HENDRICKS, Geoffrey, *Critical Mass: Happenings, Fluxus, Performance, Intermedia, and Rutgers University, 1958-1972*, Massachusetts, Rutgers University Press, 2003; HENDRIKS, Jon, *Fluxus Codex*, New York, Harry N. Abrams, 1988; MELO, Alexandre, *Arte e Artistas em Portugal*, Lisboa, Instituto Camões, 2007; PÉREZ, Miguel von Hafe (coord.), *Anamnese – o Livro*, Porto, Fundação Ilídio Pinho, 2006; *Perspectiva: Alternativa Zero*, Porto, Fundação de Serralves, 1997; SANTOS, David, "1900-1960: modernismo sem vanguarda", *Arte Ibérica*, n.º 32, fev. 2000, pp. 8-16; SARDO, Delfim, "Alternativa Zero. Quando o zero existia", *Arte Ibérica*, n.º 7, ago.-set. 1997, pp. 18-19; SOUSA, Ernesto de, "The living theatre – sempre inadequado", *Colóquio Artes*, n.º 33, jun. 1977, pp. 32-39; *Id.*, "Uma criação consciente de situações", *Colóquio Artes*, n.º 34, out. 1977, pp. 32-37; SOUSA, Rocha de, "1976. Ano favorecido no exterior, desfavorecido no interior", *Opção*, n.º 36, dez.-jan. 1977, p. 56.

PEDRO CABRAL SANTO

Anti-antiutopia

O termo "anti-antiutopia" é criado a partir da palavra-raiz "utopia", vocábulo que já havia originado outros neologismos, tais como "eutopia", "ecotopia", "distopia" e "antiutopia".

A palavra "utopia" apareceu no título do livro escrito por Thomas More em 1516, e, desde esta data, o conceito de utopia tem sido utilizado com diferentes significados por autores de obras utópicas ao longo dos séculos. More, Campanella e Andreae descrevem cidades imaginárias, isoladas e desconhecidas, construídas em não lugares, de acordo com o sentido etimológico da palavra "utopia". As utopias escritas no séc. XVIII mostram a possibilidade da aplicação de planos de melhoramento nas sociedades existentes, na esperança de que as suas vidas possam ser realmente mudadas, com o objetivo de alcançar uma sociedade ideal. Na segunda metade do séc. XIX, a teoria marxista provocou nova modificação do conceito de utopia. O marxismo defendia a capacidade de alcançar a utopia socialista através dum percurso, cientificamente determinado, que levasse a sociedade ao colapso histórico do sistema capitalista.

Globalmente, todas estas obras utópicas procuravam estabelecer, através do sonho ou da esperança, uma sociedade ideal, projetada no futuro, onde imperasse a felicidade, o bem-estar e a harmonia entre os seus membros. Mas a utopia tem, em si mesma, um sentido antitético que leva a que o projeto da sociedade ideal, no futuro, seja impossível de realizar, fazendo com que a expectativa do paraíso, quando inalcançável, se venha a tornar um inferno. Ou seja,



Paris, maio de 1968.

ligado à utopia está o lado antiutópico da ação, equivalente a uma narrativa negativa, ou crítica, elaborada com os conhecimentos adquiridos na própria utopia e que é o seu reflexo negativo, quando o sucesso utópico desejado não é atingido.

O sentimento de desacreditação da utopia intensifica-se no séc. XIX, quando o Homem começa a entender que a construção utópica tem limites a vencer, impossíveis de ultrapassar pela vontade humana. Ganha força a inconsistência do sonho utópico, aumenta o negativismo e, com a chegada do séc. XX, acaba a visão otimista do futuro. O fim do encantamento em relação ao progresso, bem como os trágicos acontecimentos das duas guerras mundiais precipitam a deceção das ideologias utópicas surgidas no séc. XIX. É o tempo de mudança, abandonando definitivamente os objetivos utópicos das sociedades ideais descritas na literatura do Renascimento, do Iluminismo e do socialismo do séc. XIX.

Estava aberto o caminho para a escrita das distopias do séc. XX, considerando

como mais representativas as seguintes: *Nós*, de Ievgueni Zamiatine, 1984, de George Orwell, e *Admirável Mundo Novo*, de Aldous Huxley. Contudo, existe um período de exceção, surgido nos anos 60 desse século, quando o Maio de 1968, na perspectiva dum futuro melhor, abriu uma janela de esperança para mudar a sociedade existente. Restringida a este período, a utopia volta a assumir-se como uma ferramenta de análise, permitindo que os respetivos autores se inspirem em novas atitudes ou políticas alternativas. Neste sentido, os textos utópicos relacionam-se com anseios e preocupações vividas pelas sociedades dessa época, como são exemplo os desastres ambientais causados pelo Homem, que então começavam a ser divulgados. Neste caso concreto, acompanhando o aparecimento técnico das medidas mitigadoras para a resolução dos estragos ecológicos, surge um género literário utópico conhecido como ecotopia, consagrado às obras que descrevem a vida das sociedades ecológica e idealmente perfeitas. Reagindo ao cenário da deterioração ambiental, próprio duma



distopia catastrófica, estes autores recriam uma sociedade futura, sem problemas ambientais, fundamentada no regresso ao idílio naturalista e no retorno à mãe natureza. Como exemplo de obras deste género, referem-se *Ecotopia*, publicada em 1975, da autoria de Ernest Callenbach (1929-2012), e *Mai 86*, de Jacques Sternberg (1923-2006), publicada em 1978. Através da introdução de medidas que impeçam ou atenuem a utilização dos meios responsáveis pela ocorrência de desequilíbrios ecológicos, as sociedades projetadas nestas obras encontram-se livres dos danos ambientais conhecidos nessa época. Ou seja, é a partir do conhecimento do mal que se vão elaborar as medidas mitigadoras dos problemas ambientais existentes, permitindo o aparecimento dum mundo novo, onde exista uma relação harmoniosa entre o Homem e a natureza. Segundo este procedimento, os ensinamentos, obtidos na procura utópica da sociedade ideal do bem-estar e da felicidade, são aproveitados para corrigir os males encontrados e reequacionar o objetivo utópico inicialmente delineado. É nisto que consiste a anti-antiutopia.

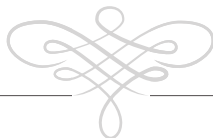
A anti-antiutopia revela, portanto, um processo dinâmico para a realização duma estratégia de reconstrução. Esta estratégia permitirá reativar o espírito utópico, após o desalento encontrado, num primeiro estágio, com o aparecimento da antiutopia gerada como reflexo do objetivo utópico não conseguido. Trata-se dum processo faseado no tempo, cumprindo a seguinte ordem: primeiro, a afirmação, a seguir, a negação, para se chegar, finalmente, à negação da negação. A primeira fase corresponde à utopia inicialmente projetada, enquanto a segunda compreende o período de desilusão por não terem sido alcançados os objetivos previstos. A terceira e última fase, identificada com a anti-antiutopia, equivale ao começo dum novo projeto, edificado

na exclusão dos erros cometidos nas fases anteriores, renovando a esperança das ambicionadas felicidade e prosperidade.

Como referência, o termo “anti-antiutopia” aparece citado na edição de 1979 da obra *Voyages aux Pays de Nulle Part*, de Raymond Trousson (1936-2013), num trecho em que o autor se refere às utopias ecológicas ou ecotopias, preconizadoras dum futuro melhor ao recusarem a forma de progresso baseado numa industrialização maciça a qualquer custo, com os consequentes danos ambientais.

Duma forma mais abrangente que o exemplo da ecotopia referido por R. Trousson, a anti-antiutopia poderá identificar-se com o renascimento da vontade utópica do Homem, quando a utopia inicial o atirou para o inferno, em vez de o ter conduzido ao paraíso. Não foi atingido o paraíso almejado pela propensão utópica, mas esse percurso mostrou os erros cometidos, funcionando como uma *learning curve*. Na tentativa utópica seguinte, foram já introduzidas as medidas mitigadoras que evitam o retorno ao inferno anterior. É nesta visão estratégica, que impede o Homem de cair nos mesmos erros, que se fundamenta a anti-antiutopia. Representa, assim, a forma de renovar a esperança, construindo um novo caminho, consolidado por via da aprendizagem das ações que motivaram o insucesso do sonho utópico inicial.

Regressando à procura de referências na literatura quanto ao uso do vocábulo “anti-antiutopia”, o crítico literário Fredric Jameson (n. 1934) emprega este termo para descrever a única forma de utopismo que aparece a seguir ao período de proliferação do antiutopismo iniciado com a Guerra Fria. Na linha da sua teorização, este crítico americano designa como anti-antiutopistas um grupo de escritores americanos de ficção científica do pós-modernismo



nascidos no período entre 1924 e 1933, juntando-lhes o escritor Samuel R. Delany, nascido em 1942. Pode então concluir-se que a denominação “anti-antiutopia”, ventilada por Fredric Jameson, aparece associada, no tempo, ao período do Maio de 1968, quando surgem as ecotopias – um género de configuração literária do conceito de anti-antiutopia –, como acima referido.

Bibliog.: impressa: ANTUNES, Manuel, *Obra Completa*, coord. científica Luís Filipe Barreto, t. 1, vol. IV, Lisboa, FCG, 2007; BACON, Francis, *Nova Atlântida, a Grande Instauração*, Lisboa, Edições 70, 2008; CALLENBACH, Ernest, *Ecotopia*, New York, Bantam Dell, 1975; CAMPANELLA, Tomás, *A Cidade do Sol*, Lisboa, Guimarães Editores, 1996; HUXLEY, Aldous, *Admirável Mundo Novo*, Lisboa, Livros do Brasil, 1932; KUMAR, Krishan, *Utopia and Anti-Utopia in Modern Times*, Oxford, Basil Blackwell, 1987; MANUEL, Frank, e MANUEL, Fritzie, *Utopian Thought in the Western World*, Oxford, Basil Blackwell, 1979; MINOIS, Georges, *História do Futuro (dos Profetas à Prospectiva)*, Lisboa, Teorema, 2000; MORE, Thomas, *Utopia*, introd. José V. de Pina Martins, ed. crítica e anot. Aires do Nascimento, Lisboa, FCG, 2006; MORRIS, William, *News from nowhere and Other Writings*, org. Clive Wilmer, London, Penguin Books, 2004; MUMFORD, Lewis, *História das Utopias*, Lisboa, Antígona, 2007; ORWELL, George, *Nineteen Eighty-Four*, London, Penguin Books, 2013; RIOT-SARCEY, Michèle et al., *Dicionário das Utopias*, Lisboa, Texto & Grafia, 2009; STERNBERG, Jacques, *Mai 86*, Paris, Albin Michel, 1978; TROUSON, Raymond, *Voyages aux Pays de Nulle Part*, Bruxelles, Éditions de l'Université de Bruxelles, 1979; VIEIRA, Fátima, “The concept of utopia”, in CLAEYS, Gregory (org.), *The Cambridge Companion to Utopian Literature*, Cambridge, Cambridge University Press, 2010; **digital:** GLENN, Joshua, “Anti-anti-utopians: 1934-43”, *HiLobrow*, 30 set. 2009: <http://hilobrow.com/2009/09/30/the-anti-anti-utopians/> (acedido a 6 jun. 2017).

ANTÓNIO PEREIRA

Antiarte

Arte foi conquistando terreno, metro quadrado. Anteriormente, estava centrada na técnica – naquilo que o outro, o homem comum, o não artista, não sabia fazer. Era arte expressa por via das mãos e dos movimentos – o artesanato raro, o gesto insólito, o objeto afastado do comum.

Mas tudo foi sendo absorvido. Tudo o que era não arte ou contra a arte foi devorado: o normal, o real, o tédio, o silêncio, a linguagem animalésca, a natureza. Não interessa o objeto, o movimento, o que se faz. Nada ficou de fora. Tudo pode ser convertido. O último reduto é a vontade. A vontade basta. Se a intenção é artística, é arte. Podemos, enquanto espectadores,

Árvores empacotadas (1998), de Christo e Jean-Claude.



gostar menos ou gostar mais, isso não é a questão.

Todas as artes chegaram ao seu zero e continuaram a ser arte: silêncio na música, quadro branco na pintura, imobilidade e mudez no teatro, escultura efémera, etc., etc. Não há nada que seja o lado oposto à arte. A arte devora aquilo que se lhe opõe, é omnívora.

O que fica, então, de fora? O que é a antiarte?

A antiarte talvez esteja apenas também na intenção, na declaração: “não aceito que o que fiz seja considerado arte”.

Porém, no limite, até essa intenção pode ser desrespeitada, pode ser engolida.

A antiarte é, então, aquilo que abre o apetite da arte – é o seu futuro alimento. Por vezes, até, estranhamente, o seu futuro centro.

Bibliog.: CABANNE, Pierre, *Marcel Duchamp, Engenheiro do Tempo Perdido: Entrevistas com Pierre Cabanne*, Lisboa, Assírio e Alvim, 1990; ECO, Umberto, *Obra Aberta*, Lisboa, Difel, 1989; MIRANDA, José Bragança de, *Teoria da Cultura*, Lisboa, Século XXI, 2002; SILVA, Paulo Cunha e, *O Lugar do Corpo – Elementos para Uma Cartografia Fractal*, Lisboa, Instituto Piaget, 1998.

GONÇALO M. TAVARES

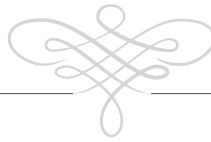
Anti**autonomia**

A autonomia é um conceito muito amplo, mas é no debate político, no qual aparece a partir do séc. XIX, que é mais considerado. Todavia, a sua ausência no vocabulário histórico não implica que os insulares não tivessem plena consciência da sua importância no quotidiano, nomeadamente nas formas de governo.

Esta forma de expressão do poder governativo pode definir-se no território de forma unitária ou descentralizada. A descentralização do poder assume, pelo menos, três níveis: constitucional, em que é atribuída liberdade constitutiva e autonomia normativa com carácter político, como acontece com o Estado federado, em que estamos perante uma divisão de decisões e funções de governo; político, em que é retirada a liberdade constitutiva, ficando apenas a liberdade de dispor da possibilidade da autonomia normativa, condicionada ao estabelecido no estatuto e na Constituição; administrativo, o nível mais simples de descentralização, baseado apenas na área administrativa do território. A segunda forma de descentralização – nível político – dá lugar ao Estado regional, que surge como uma forma intermédia entre o federal e o unitário.

De acordo com Jorge de Macedo, a tradição de ampla autonomia dos poderes políticos periféricos é antiga e está enraizada na história portuguesa, como na espanhola e italiana. Aliás, o nascimento de Portugal radica-se na opção autonomista, de que o município era considerado uma das expressões máximas. Mas a história política nacional revela uma opção nitidamente antiautonomista, que fará





desenvolver o centralismo do Terreiro do Paço, assim como o atraso das regiões da metrópole, dos espaços insulares atlânticos e das colónias.

A questão da autonomia coloca-se, a partir do séc. xx, apenas para os espaços insulares. A principal diferença entre o processo autonómico nos Açores e na Madeira radica na fraca dimensão do movimento político-cultural que lhe serviu de base entre os políticos madeirenses. Nos Açores, a sua expressão, sob a forma de bairrismo das ilhas ou distritos do arquipélago, favoreceu a discussão e a elaboração de uma autonomia administrativa em 1895, o mesmo acontecendo com o debate sobre a divisão administrativa do arquipélago desde a Revolução Liberal.

Entendemos que o princípio da definição da autonomia, em termos institucionais, terá começado com a criação do senhorio em 1433, que mereceu uma oposição centralizadora por parte de D. Manuel, responsável pelo fim desta estrutura em 1497, ao apostar numa política de centralização régia que implicou uma perda de poder por parte dos capitães do donatário.

Desta forma, podemos afirmar que a primeira expressão do discurso antiautonomia se expressa em D. Manuel, quando faz reverter a posse das ilhas para a Coroa, justificando esta atitude em relação à Madeira com a importância económica da ilha para o reino: “he huma das principais e proveitozas couzas que noz, e real coroa de nosso reyno temos para ajudar, e soportamento de estado real, e encargos de nossos reynos” (“1497-abril-27...”, 1973, 363-364). Sacrifica-se, assim, a autonomia insular, para que o acesso do reino à riqueza da ilha não mereça qualquer contestação ou obstáculo.

Nesta época e nas que se seguem, é a questão financeira a fundamentar a opção antiautonomista. As questões financeiras



O Patriota Funchalense, n.º 1.

serão aliás, ontem e hoje, o principal problema político das autonomias e constituirão um dos principais fundamentos da defesa da antiautonomia que se estabeleceu a partir da déc. de 30, com o discurso do Estado Novo, e continuou no período da conquista da nova autonomia política, a partir de 1976.

A vulgarização do conceito de autonomia acontece apenas a partir de 1821, sendo de realçar, no caso madeirense, a imprensa escrita, nomeadamente o jornal *O Patriota Funchalense* (1821-23), que define a autonomia como um discurso de afrontamento à metrópole, simbolizada pelo Terreiro do Paço. É, porém, nos finais do séc. XIX que estas ideias voltam de novo à ribalta e ganham lugar cativo no dicionário do debate político nacional e regional, como forma de contestar o centralismo da Regeneração. Esta contestação tem um momento importante em 1882, com a eleição do primeiro deputado republicano pelo Funchal, o açoriano Manuel de Arriaga.

Em 1895, tivemos o primeiro estatuto autonómico para os distritos de Ponta Delgada e Angra do Heroísmo, que foi adaptado em 1901 à Madeira. A Implantação

da República foi, depois, uma esperança, pelos propósitos de descentralização política, que não aconteceram, na medida em que o combate pela autonomia parecia ser entendido como uma reação antirrepublicana – o que querará dizer que a República foi antiautonomista.

Nos primeiros anos da segunda década do séc. xx (1922-1923), o movimento autonomista insular continuava cada vez mais ativo, mas tinha contra si os grupos antiautonomia que acusavam os insulares de separatismo ou independentismo. Com o Estado Novo, o movimento autonomista reaparece, ainda que por pouco tempo, surgindo, na Madeira, a Liga Regionalista e um jornal do visconde do Porto da Cruz com um título provocatório: *Independência*.

É evidente que o discurso antiautonomista se expressa quase sempre no temor de que a concessão de mais amplos poderes às regiões insulares conduza à independência e a um discurso antisseparatista, o que obrigou os insulares a procurarem desfazer, por diversas formas, esse discurso. Assim, em 1917, no editorial do jornal *A Verdade*, do Funchal, afirma-se que “A descentralização não aliena a qualidade de português, mas dá à região descentralizada foros de se governar por si mesma, sem tutela de governos que nem sempre estão a par das necessidades das diversas regiões” (“Editorial”, *A Verdade*, 19 nov. 1917, 1).

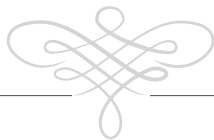
A Revolução de 28 de maio de 1926 foi saudada, no caso madeirense, por muitos sectores da sociedade, porque depositaram nela as suas esperanças de mudança. A primeira alteração ocorreu com o dec.-lei n.º 15.035 de 16 de fevereiro de 1928, que ia ao encontro de algumas reivindicações no campo financeiro. Os valores que resultavam da cobrança da contribuição predial rústica e urbana, da contribuição industrial, do imposto de



João Abel de Freitas (1893-1948).

aplicação de capitais e do imposto de transações seriam receita da Junta e seriam usados em benefício da região, ficando o Estado com apenas 1 % para despesas de cobrança. A 31 de julho, porém, com o dec.-lei n.º 35.805, voltou a alterar-se a situação. Este decreto, assinado pelo então ministro das Finanças, Oliveira Salazar, que pode ser considerado um dos mais evidentes antiautonomistas, juntamente com Marcelo Caetano, marca o princípio do fim do combate autonomista das ilhas. Antes, aumentara-se a receita dos distritos; agora, impõem-se novos encargos, com o alargamento da descentralização a serviços dependentes dos ministérios do Comércio, Agricultura e Instrução, Governo Civil, Polícia Cívica, Saúde, Assistência e Previdência. Sem capacidade para acabar com a autonomia, Salazar acedeu às aspirações autonomistas, transferindo alguns serviços, que conduziram à asfixia financeira das Juntas. As reformas do Governo não satisfizeram a ambição dos regionalistas.

A Constituição, aprovada em 11 de abril de 1933, estabelecia para as ilhas uma administração especial (art. 124, § 2.º), só regulamentada pela lei n.º 1967, de 30 de abril de 1938, que está muito distante



destes propósitos. No preâmbulo da lei, refere-se que a geografia obrigou a esta descentralização e desconcentração, “em benefício dos povos e com vantagem para a boa administração”. As reclamações dos insulares levaram a que o Governo introduzisse, em 1928, alterações significativas, através da descentralização de muitos serviços. De novo, choveram reclamações, porque as receitas eram insuficientes, continuando o legislador a negar a possibilidade de usufruto total das receitas fiscais: “Formam as ilhas adjacentes um todo com o continente, é o mesmo o seu sistema de administração e governo, como o mesmo é o grau de, civilização dos habitantes e de progresso social: seria, pois, contrário ao bem comum consagrar uma forma egoísta de plena autonomia financeira que parecesse realizar a desintegração do Estado de uma parte do seu território metropolitano”. Acusa-se as anteriores medidas, dizendo-se que “foi excessiva a liberdade conferida às juntas em 1928” (LEITE, 1987, 295), pois a descentralização sem a tutela governamental podia ser um princípio de má gestão. Deste modo, manteve-se a descentralização existente, passando, todavia, a ser fiscalizada pelo Governo Civil e tutelada pelo Governo central.

Recorde-se, ainda, que em carta de 23 de maio, de resposta a outra de João Abel de Freitas, Salazar insinua a ideia de autonomia despesista, como consistindo “simplesmente na liberdade de gastar, dando o Poder Central quanto fosse necessário para isso”. Desta forma, a autonomia era entendida “[não como] a autonomia de gastar mas a de administrar um património ou uma receita, tirando de um ou da outra o maior rendimento. Do facto de a receita não chegar para tudo o que apetece ou há mesmo necessidade de fazer, não se segue que é ao Governo que incumbe cobrir as diferenças. E este sobre quem as havia de lançar?” (VIEIRA, 2003, 319-323).

É aqui que o atual discurso da antiautonomia começa a ganhar força na ideia de despesismo insular, que se reafirma com Marcelo Caetano: “Eu ainda sou partidário da manutenção do regime autonómico. Mas a autonomia tem de ser um processo de facilitar a administração e a vida económica do arquipélago, e não um travão”. Por outro lado, a opinião de Caetano é pouco abonatória da classe política madeirense: “para que haja descentralização é preciso existirem recursos financeiros e gente capaz de os gerir”. A propósito da sua visita às ilhas, em relatório ao ministro do Interior, afirmava que “O escol madeirense só agora começa a revelar alguns dirigentes dignos desse nome. Até aqui a política local era de puro estilo antigo, feita para consolidar influências à custa dos favores pessoais. [...] os caciques deixavam-se levar na torrente e arvoravam-se em procuradores de todos os descontentamentos junto do Poder Central”. E rematava: “O distrito do Funchal suporta, em tese, a autonomia, mas a sua grande carência é de escol dirigente” (ENES, 2005, s.p.).

Com o 25 de Abril de 1974, abriu-se uma nova etapa para a autonomia dos espaços insulares. Mesmo assim, as dificuldades foram muitas. Rapidamente se ateou um discurso antiautonomista, assente na ideia de que os insulares eram despesistas. O estigma de Salazar e Caetano retorna e conquista o imaginário nacional, nomeadamente nos debates na Assembleia da República, na comunicação social escrita e, de forma especial, na televisão, alimentando assim o discurso antiautonomista.

Na verdade, desde o séc. XIX que a principal questão no debate e reivindicação da autonomia se prende com as finanças. A questão financeira continua ainda a estar na origem do principal contencioso das autonomias insulares. A cobrança



dos impostos e a aplicação do produto líquido não revertem em benefício da região, que tanto deles necessita. Esta ideia persiste e domina o debate, chegando à Assembleia pela voz de Manuel José Vieira, em intervenção de 7 de maio de 1883: “sabemos que fazemos parte do reino de Portugal única e exclusivamente para quinhoarmos nos encargos que se renovam ou batizam com nomes diferentes, mas que sempre se acrescentam” (VIEIRA, 1883, 6).

Se no séc. xv foi a necessidade de usufruto das receitas e a riqueza dos espaços insulares que levou a Coroa a travar a continuidade do processo de pseudoautonomia com o senhorio das ilhas, a partir da déc. de 20 do séc. xix, o discurso da autonomia destes espaços assume como principal bandeira a utilização dos meios financeiros gerados nas regiões em seu favor. Passado um século, o discurso da antiautonomia assenta na negação destes meios e na ideia de regiões insulares politicamente incapazes e muito gastadoras. Este discurso manteve-se até ao séc. xxi e tornou-se a principal bandeira dos partidários da antiautonomia, ganhando expressão nas bancadas do Parlamento e nos meios de comunicação.

Bibliog.: impressa: “1497-abril-27: carta régia”, *Arquivo Histórico da Madeira*, vol. xvii, 1973, pp. 363-364; *Autonomia e História das Ilhas. Seminário Internacional*, Funchal, Centro de Estudos de História do Atlântico, 2001; CARREIRO, José Bruno, *A Autonomia Administrativa dos Distritos das Ilhas Adjacentes*, Ponta Delgada, *Jornal da Cultura*, 1994; CORDEIRO, Carlos, *Nacionalismo, Regionalismo e Autoritarismo nos Açores durante a I República*, Lisboa, Salamandra, 1999; “Editorial”, *A Verdade*, 19 nov. 1917, p. 1; JANES, Emanuel, *Nacionalismo e Nacionalistas na Madeira nos Anos Trinta (1928-1936)*, Funchal, Centro de Estudos de História do Atlântico, 1997; LEITE, José Guilherme Reis, *Autonomia dos Açores na Legislação Portuguesa 1892-1947*, Horta, Assembleia Regional

dos Açores, 1987; MACEDO, Jorge Braga de, *História Diplomática Portuguesa: Constantes e Linhas de Força. Estudo de Geopolítica*, Lisboa, Instituto da Defesa Nacional, 1987; REIS, Manuel Pestana, “Regionalismo. A autonomia da Madeira”, in *Quinto Centenário do Descobrimento da Madeira, Publicação Comemorativa*, Funchal, Comissão de Propaganda e Publicidade do Centenário, 1922; VERÍSSIMO, Nelson, “Em 1917, a Madeira reclama autonomia”, *Atlântico*, n.º 3, 1985, pp. 229-232; *Id.*, “A nossa autonomia: um inquérito de Armando Pinto Correia”, *Atlântico*, n.º 19, 1989, pp. 197-202; *Id.*, “O alargamento da autonomia dos distritos insulares: o debate na Madeira (1922-1923)”, in *Actas do II Colóquio Internacional de História da Madeira*, Funchal, Direção Regional dos Assuntos Culturais, 1990; *Id.*, “Autonomia insular: as ideias de Quirino Avelino de Jesus”, *Isleña*, n.º 7, jul.-dez. 1990, pp. 32-36; *Id.*, “Autonomia insular. O debate na primavera marcelista”, *Isleña*, n.º 9, jul.-dez. 1991, pp. 10-11; VIEIRA, Alberto, *A Autonomia XX. Aniversário. Breves Notas Históricas*, Funchal, Secretaria Regional de Educação, 1996; *Id.*, *História e Autonomia da Madeira*, Funchal, Secretaria Regional de Educação, 2003; VIEIRA, Manuel José, *Discurso Proferido na Câmara dos Senhores Deputados na Sessão de 7 de Maio de 1883*, Lisboa, Typ. do Diário da Manhã, 1883; **digital:** ENES, Carlos, “Açores e Madeira vistos por Marcello Caetano em 1938”, *Boletim do Núcleo Cultural da Horta*, n.º 14, 2005: <http://www.nch.pt/biblioteca-virtual/bol-nch14/n14-7.html> (acedido a 14 dez. 2016).

ALBERTO VIEIRA

Algumas partes desta entrada foram anteriormente publicadas em:

http://www.academia.edu/26559254/VIEIRA_Alberto_AUTONOMIA_INSULAR._ALGUNS_DADOS_PARA_OUTRA_LEITURA;

http://www.academia.edu/25601324/VIEIRA_Alberto_AO_ENCONTRO_DAS_MEM%C3%93RIAS_E_DOS_DISCURSOS_DA_AUTONOMIA_INSULAR_O_ARQUIV%C3%89LAGO_DA_MADEIRA;

[http://aprenderamadeira.net/autonomia-e-financas/.](http://aprenderamadeira.net/autonomia-e-financas/)



Antítese eslava

A antítese eslava (em sérvio, “slovenska antiteza”) ou o paralelismo negativo é uma figura de estilo característica da poesia lírica, épica e lírico-épica, sobretudo da tradição oral dos povos eslavos, embora também possa existir em outras culturas. O primeiro autor que escreveu sobre esta figura de estilo e que lhe deu o nome foi o estudioso alemão Jakob Grimm, que aprendeu a língua sérvia para poder traduzir a poesia épica (na qual esta antítese é um elemento importante) para alemão. Investigadores sérvios como Dragisa Vitosevic, Radmila Pesic e Nada Milosevic-Djordjevic usam este nome, enquanto entre os teóricos russos há preferência pela denominação “paralelismo negativo” (“Otritsatel’ny paralelizm”), embora “antítese eslava” também exista como termo. Trata-se de um paralelismo baseado numa comparação negativa. Consiste em três partes: uma pergunta ou constatação, uma resposta negativa e uma conclusão afirmativa, importante para o desenvolvimento do poema. Um acontecimento importante na vida humana compara-se a um fenómeno natural, um episódio da vida animal, etc. Tal como na literatura sérvia, na Rússia esta figura de estilo começou a ser usada no folclore e na poesia lírica popular. Essas comparações eram feitas porque antigamente o Homem era muito mais próximo da natureza e a sua sabedoria baseava-se na observação e no registo de experiências quotidianas, costumes e tradições.

A antítese eslava está presente na poesia de expressão oral de todos os povos

eslavos, sendo mais visível na criação poética dos eslavos balcânicos. No folclore búlgaro, esta figura não aparece no início do poema, como uma fórmula introdutória, como é o caso dos poemas sérvios. Encontra-se sempre no meio do texto poético e em forma dialogada, em que um dos intervenientes expõe a sua pergunta e o outro responde, primeiro negativamente, para depois dar a sua explicação da questão.

Apesar da opinião generalizada entre os especialistas de que esta figura de estilo é uma criação tipicamente eslava, Mehmed Nezirovic, no seu artigo “Se a antítese eslava é verdadeiramente eslava”, descarta a teoria da origem eslava desta figura, afirmando que existem exemplos idênticos na literatura sefardita da Bósnia, na literatura hispano-árabe e até nas literaturas provençal e portuguesa. Nesta linha de pensamento, a autora russa Elena A. Kalashnikova, no seu artigo “Para a investigação da estilística comparada do folclore: o funcionamento da ‘antítese eslava’ e do ‘paralelismo negativo’ no material folclórico de diversas etnias”, afirma que nos poemas épicos finlandeses, inclusive no *Calévala*, se encontram exemplos desta figura de estilo. Este recurso estilístico encontra-se nas obras poéticas dos romenos e gregos, que, não sendo eslavos, partilham algumas referências culturais balcânicas. Tendo em conta que a Moldávia não é um país eslavo, embora seja muito influenciado pela cultura russa, nos poemas populares moldavos, sobretudo nos de Natal, encontram-se exemplos da antítese eslava em forma de diálogo. Na cultura albanesa, que não é eslava mas marcadamente balcânica, existem exemplos de poemas épicos com esta figura de estilo. Iremos citar exemplos apenas das literaturas populares sérvia e russa, sendo estas as línguas eslavas que domi-



namos. Dificilmente se pode dizer em qual destas poesias populares o conceito se gerou primeiramente, devido à oralidade como meio de transmissão da literatura popular.

Nos dicionários de termos literários portugueses, não se menciona a designação “antítese eslava”, nem sequer “paralelismo negativo”. As entradas lexicais “antítese” e “paralelismo” oferecem definições de outros conceitos, diferentes destes. No romanceiro tradicional português, sobretudo nos romances de conteúdo histórico ou novelesco, pode encontrar-se um recurso estilístico muito semelhante à antítese eslava. Assim, *e.g.*, no romance intitulado *O Caçador e a Donzila*, o diálogo entre os protagonistas tem a estrutura desta figura de estilo: “Tu ou te ris do cavalo/Ou da sua selaria?/Não me rio do cavalo/Nem da sua selaria:/Rio-me do cavaleiro./Da sua má covardia/Achou a *ninha* no campo,/Não a quis por sua amiga” (BRAGA, 1982, 187).

Nesta passagem do romance tradicional, estão presentes todos os elementos do mecanismo literário que nas línguas e culturas eslavas se denomina antítese eslava: a pergunta com duas hipóteses de resposta (se a razão para o riso da menina é o aspeto do cavalo ou a sua sela), a resposta negativa que descarta as duas opções e a terceira parte em que surge a explicação do motivo de a donzela se rir (a covardia do cavaleiro). A resposta final poderia terminar com a palavra “covardia”, embora esta imagem possa ser um pouco ampliada com as palavras da protagonista, explicitando as razões da covardia do rapaz.

Nos poemas dos povos eslavos, a resposta que consta na terceira parte da figura pode oferecer uma reflexão adicional, não sendo esta parte obrigatória, uma vez que o resto do poema irá explicar a importância da imagem ou ideia

introduzidas pela antítese eslava. Por seu turno, no romanceiro português, a primeira parte deste recurso estilístico pode ser uma frase declarativa em vez de uma pergunta. Leia-se, *e.g.*: “Escutae se q’reis ouvir/Um rico doce cantar!/Devem de ser as marinhas/Ou os peixinhos do mar./Ele não são as marinhas,/Nem os peixinhos do mar,/Deve de ser Dom Doardos,/Que aqui nos vem visitar” (*Id.*, *Ibid.*, 271-272).

Neste trecho do poema, um dos protagonistas constata que tinha ouvido um “doce cantar”, expondo as suas suposições relacionadas com a origem dessa voz. A sua interlocutora nega-as e explica a verdadeira origem do canto, a presença do seu pretendente, D. Doardos. Tal como nos poemas criados nas culturas eslavas, a antítese inicial é apenas um ponto de partida para o desenvolvimento dos acontecimentos: a fórmula introdutória anuncia a rivalidade entre o protagonista e o namorado da sua filha, dando um teor dramático ao poema. Por estes exemplos e pelos que iremos citar (da poesia popular sérvia), não é possível distinguir muito claramente se de facto se trata da mesma figura de estilo (que no espaço cultural português teria eventualmente outro nome) ou se são dois mecanismos poéticos muito semelhantes que enriquecem o discurso dos intervenientes num poema.

O esquema é sempre o mesmo: na primeira premissa, coloca-se uma questão ou constata-se um determinado estado de coisas, para na segunda parte a ideia inicial ser negada ou descartada como possibilidade, sendo na terceira e última parte dada uma espécie de desfecho da primeira ideia. Geralmente serve como fórmula introdutória para um poema, podendo aparecer também no meio com a mesma função: a de ampliar a estrutura do poema, introduzindo um



elemento importante para o seu conteúdo. Na posição final, este recurso estilístico parece ser a resolução definitiva de um problema ou o desfecho da história narrada no poema.

A investigadora sérvia Tanja Popovic é da opinião de que estas repetições de elementos, quer no sentido positivo, quer no negativo, apenas sublinham as semelhanças entre o objeto que se compara e o desconhecido que é introduzido. Servem para manter a atenção do público, para salientar a beleza da imagem descrita e são um fio condutor para o que realmente é importante no poema. A sua origem está relacionada com a adivinha e a sua estrutura de pergunta e resposta faz lembrar precisamente este género popular. Dejan Ajdacic, no seu artigo “As cores na poesia popular”, analisando esta figura de estilo em função das cores na poesia popular sérvia, observa que ela aumenta o valor poético das imagens que se descartam e da imagem final, atribuindo um carácter lírico a todo o poema. Para Miodrag Maticki, citado por Ajdacic, com a introdução da resposta negativa, a comparação passa a ser metáfora. De facto, este recurso estilístico é mais próximo de metáfora do que de comparação, uma vez que carece do nexa “como”, obrigatório nas comparações. Como elementos de comparação, podem ser usados os animais, as plantas, a espuma do mar, as nuvens, a neve, os objetos do quotidiano. Se a comparação é feita com os elementos da natureza, contribui para a visão de uma imagem quase pastoril, idealizada. Muitas vezes, como partes da comparação, podem encontrar-se entidades do mundo superior (fadas, Deus), o que dá uma dimensão mais transcendental à imagem comparada e ao poema na sua totalidade. A enumeração dos elementos que se comparam na antítese eslava tem uma forte

componente estética, desenvolvendo ao mesmo tempo o interesse pela sonoridade das palavras e pelos efeitos visuais que a figura de estilo produz. Milica Micic Dimovska vê nesta figura a introdução dos participantes do acontecimento, já anunciado pela imagem expressa na antítese. Com esta figura, e especialmente mediante a oposição negativo/positivo, obtém-se a sensação de uma maior tensão emocional e expressam-se os estados de alma dos intervenientes: os seus medos, as suas inquietações e as suas alegrias. Na poesia épica ou lírico-épica, a antítese eslava é frequentemente indicadora de um acontecimento menos desejável: doença ou morte de um dos protagonistas, a celebração que os Turcos fazem por terem posto em cativeiro muitos escravos sérvios, o ferimento de um herói no campo de batalha, etc. Na poesia lírica, porém, a antítese eslava esclarece as dúvidas do rapaz apaixonado acerca dos sentimentos da amada, é sinal de sabedoria do sujeito do poema e tem um cariz mais otimista. Leia-se o poema “O rapaz e a rapariga”: “Ó, cavaleiro, meu sol brilhante!./Nem crescia para o pinheiro olhando,/Nem para a bétula fina orgulhosa./Nem para o teu irmão mais novo./Mas eu jovem cresci em direção a ti” (DJURIC, 1958, 53, tradução nossa).

Na balada popular sérvia “Hasanaginica” [“A esposa de Hassan-agá”], o exemplo introdutório da antítese eslava, a imagem da tenda do agá turco e a sua brancura, contrapõe-se à suposta falta de honra da sua esposa, razão pela qual foi cruelmente expulsa de casa: “O que é que se branqueia na floresta verde?/ Será a neve, ou serão os cisnes?/Se fosse a neve, já se derreteria./Se fossem os cisnes, já voariam./Nem é a neve, nem são os cisnes./Senão a tenda do agá Hassan-agá./ Ele padece de graves feridas./Visitam-no a mãe e a irmãzinha,/Mas a esposa não

pôde por vergonha” (“Hasanaginica”, *Basta Balkana*, s.d., tradução nossa).

A figura em si termina quando se descartam as possibilidades de solução para tanta brancura na montanha verde: a neve e os cisnes. Se a montanha é verde, o tempo em que acontece a ação do poema é a primavera, portanto a hipótese da neve é automaticamente negada. Os cisnes, pela sua beleza e elegância em muitas culturas, tal como a neve, simbolizam a pureza. Através da dupla negação e do destaque da brancura da tenda, salienta-se ainda mais a possibilidade da desonestidade da esposa e da pureza moral do agá, enquanto parte considerada ofendida. Como se vê, a antítese eslava nunca é uma descrição estática, isenta de juízos de valor implícitos. Neste exemplo, a figura é ampliada com algumas reflexões acerca da neve e dos cisnes, que explicam a linha do raciocínio; porém, nem sempre respeita esta estrutura, porque à pergunta segue-se logo a resposta negativa e a sequência esclarecedora. Nos poemas lírico-épicas e épicos, a antítese eslava tem uma estrutura bastante mais narrativa, enquanto nos líricos segue uma estrutura dialogada, em que um dos intervenientes expõe as suas dúvidas e o outro responde, primeiro de forma negativa, para depois dar a sua visão afirmativa da situação. Veja-se, e.g., o poema “A rapariga sérvia” (tradução nossa): “Ó, Milica, nossa amiga,/Ou és louca, ou sábia demais/Sempre olhas para a relva verde,/E não olhas conosco para as nuvens/Relâmpagos a perseguirem-se pelas nuvens?/Mas Milica rapariga começa a falar:/Nem sou louca, nem sábia demais,/Nem sou fada para as nuvens juntar,/Mas sou rapariga para em frente olhar” (DJURIC, 1958, 32-33).

Nos poemas líricos, as premissas da antítese eslava estão separadas pela interpeleção de quem responde, enquan-

to nos épicos ou lírico-épicas a resposta surge diretamente após a negação. Para além da poesia popular, a antítese eslava aparece na poesia de alguns autores eruditos, como Momcilo Nastasijevic, Matija Beckovic, Vasko Popa e Ljubomir Simovic, poetas inspirados na tradição oral.

Bibliog.: impressa: BRAGA, Teófilo, *Cantos Populares do Arquipélago Açoriano*, Ponta Delgada, Universidade dos Açores, 1982; DIMOVSKA, Milica Micic, *Od A do S, Vodice kroz Književne Izraze i Pojmove za Ucenike Osnovnih i Srednjih Škola*, Novi Sad, Stevan Beljanski, 1989; DJURIC, Vojislav (org.), *Antologija Spiskih Narodnih Ilustriranih Pesama*, Novi Sad-Beograd, Matica Srpska/Srpska književna zadruga, 1958; POPOVIC, Tanja, *Recnik Književnih Termina*, Beograd, Logos Art, 2007; VITOSEVIC, Dragisa, *Teorija Književnosti sa Teorijom Pismenosti*, Beograd-Sarajevo, Naučna knjiga/Svjetlost, 1988; **digital:** AJDACCIC, Dejan, “Boje u narodnojpoeziji”, *Rastko*, s.d.: <http://rastko.rs/rastko/delo/10040> (acedido a 9 jan. 2017); “Hasanaginica”, *Basta Balkana*, s.d.: <http://www.bastabalkana.com/2013/03/hasanaginica-tekst-pesme-pisani-sastav-i-skolska-lectira/> (acedido a 7 jan. 2017); KALASHNIKOVA, Elena A., “исследованиюсравнительнойстилистикифольклора: функционирование‘славянскойантитезы’и‘отрицательногопараллелизма’вразноэтническомфольклорномматериале”, *Rastko*, s.d.: <http://www.rastko.rs/cms/files/books/49dbb2c62c025> (acedido a 5 jan. 2017); NEZIROVIC, Mehmed, “Dalijeslavenkaantitezazaistaaslavenska?”: <http://preporod.ba/wp-content/uploads/godisnjak-2006.pdf> (acedido a 9 jan. 2017).

ANAMARIJA MARINOVIC



Ateísmo

O termo grego “a-theos” significa sem deus e foi aplicado na Antiguidade – com uma conotação negativa – aos que rejeitavam, pelo menos aparentemente, os deuses venerados pelo conjunto da sociedade de então. Desde o início da Modernidade, o mesmo termo começou

Égalité (1793), de Jean-Guillaume Moitte.



a ser usado para referir os indivíduos e os grupos que manifestavam publicamente descrença ou ceticismo em relação à fé religiosa da maioria, a *respublica christiana*. E mais recentemente, no limiar do terceiro milênio, o chamado neoteísmo tem-se afirmado cada vez mais como contra deus (antiteísmo), num claro combate militante contra toda e qualquer forma religiosa.

Não vamos aqui fazer a história do ateísmo (↗Antiateísmo), mas importa lembrar que, de um fenômeno individual que era na Antiguidade – concernente apenas a alguns indivíduos que ousaram exprimir crenças divergentes acerca dos deuses ou propuseram algumas teorias estranhas acerca da origem da religião –, se transformou numa ideologia generalizada e prática (com consequências evidentes para a própria prática religiosa). Como negação teórico-prática da existência de Deus, o ateísmo tem múltiplas manifestações: negação explícita de Deus, agnosticismo, ateísmo positivista (cientismo, neopositivismo) ou existencialista (niilismo), indiferença religiosa, antiteísmo agonista (revolta contra o mal no mundo) e racionalista (a divindade como uma criação mental do Homem), idolatria, etc.

Na raiz do moderno fenômeno do ateísmo está, certamente, a descoberta da autonomia do ser humano, enquanto afirmação sobretudo da sua liberdade fundamental (cuja obra de referência é a *Oratio de Hominis Dignitate* [1486] de Giovanni Picco della Mirandola): o ser humano não só possui a liberdade, mas é a liberdade; uma liberdade que se expressa como não dependência de terceiros e como compromisso em prol da transformação do mundo e da história, tendo assumido vários avatares ao longo da Modernidade (o sujeito cartesiano, a vontade coletiva hegeliano-marxista, a libertação psicanalista freudiana e a afirmação de liberdade absoluta em Nietzsche

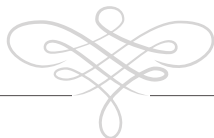


e Sartre), ou ainda como emancipação da tutela religiosa (secularização e laicidade). Por outro lado, a afirmação da liberdade humana é acompanhada por um compromisso concreto a favor da libertação histórica da humanidade, expressão da igualdade entre os seres humanos (a maior conquista da Revolução Francesa, como bem exprime a gravura *Égalité* [1793] de Jean-Guillaume Moitte), donde deriva a crítica à religião, como ópio do povo e como elemento sociopolítico ao serviço de um sistema injusto.

A partir destes dois aspetos, Piero Coda pode afirmar que o ateísmo moderno é simultaneamente humanista e postulatorio: enquanto humanismo, funda-se na aspiração à liberdade e libertação do ser humano, emancipado e adulto; mas, ao mesmo tempo, nasce do postulado de que, para que o ser humano goze de autonomia e alcance a libertação, tem de se libertar de Deus e denunciar a religião como perpetuadora da injustiça. Isto tornou-se possível pela progressiva emancipação do direito natural em relação à teologia, onde se confundia com a vontade de Deus (uma vez que era tido também como dom divino ao Homem), muito por ação de Francisco Suárez (ponto de chegada da Escola de Salamanca) e Hugo Grócio. O primeiro funda-se numa passagem de Gregório de Rimini para sublinhar, em *De Legibus*, II, 6, 3, a validade permanente da lei natural: “mesmo que Deus não existisse [...], existindo no homem o mesmo ditame da reta razão [...], tal ditame teria o carácter de lei que tem hoje” (SUÁREZ, 1944, 190). E é precisamente isso que afirmará o segundo em *De Iure Belli ac Pacis*, com ampla repercussão na Europa iluminista: “Aquilo que eu disse [relativamente ao direito natural] será importante supondo mesmo [...] que Deus não existisse [*etsi deus non daretur*], ou que não se importa-

ria com as questões humanas” (GRÓCIO, 2005, I, 89). Esta progressiva consciência está bem sintetizada nas conhecidas palavras do teólogo luterano D. Bonhoeffer, em carta de 16 de julho de 1944: “E a única via de ser honesto é reconhecer que temos de viver neste mundo *etsi deus non daretur*. [...] Deus mostrou-nos que devemos viver como homens que se podem dar muito bem sem Ele. O Deus que está connosco é o Deus que nos abandona (Mc 15, 34)” (BONHOEFFER, 1959, 163).

Todavia, olhando ainda para o *slogan* da Revolução Francesa (que aqui nos acompanha em pano de fundo), devemos dizer que há um elemento ainda por realizar: a fraternidade. E é talvez aí que se deve repensar a relação com o ateísmo contemporâneo, como propõem vários autores. P. Coda, já citado, fala da necessidade de passar de uma lógica de conflito para uma lógica do amor. Em seu entender, na raiz do ateísmo moderno há um problema fundamental: o ser humano é permanentemente tentado a interpretar a sua relação com Deus numa lógica conflituosa, ou o ser humano (o eu) ou Deus (o outro); porém, parece existir aí uma imagem alienante de Deus, cunhada sobre um falso modelo antropológico, pois, à semelhança do ser humano, também Deus se autoafirmaria contra o mesmo ser humano. Mas se passarmos a uma lógica do amor, tornar-se-ia possível a afirmação simultânea dos dois. O teólogo checo Tomás Halik, preocupado pelo eclipse de Deus na Modernidade (na expressão de M. Buber), fala da substituição do Deus bíblico por um deus banal, sendo precisamente este deus aquele que os ateus criticam e do qual anunciam a morte, como ocorre com Nietzsche e com muitos outros pensadores do séc. xx. O amor ao próximo, que Jesus colocou no centro do seu ensinamento, seria então o caminho da redescoberta do Deus imanente e próximo, como base



de diálogo com os descrentes. Do mesmo modo, o filósofo francês Luc Ferry, um descrente assumido, não se cansa de anunciar um segundo humanismo – o da revolução do amor – que é o humanismo da fraternidade e da simpatia (ou o humanismo da transcendência do outro e do coração), e que, como ele próprio afirma, não estaria muito longe da mensagem de Jesus no sermão da montanha. Aliás, para Ferry, Jesus é o Homem-Deus por excelência, ou seja, o sagrado com rosto humano.

Concluindo, o humanismo, levado às suas últimas consequências, não é necessariamente antiteísta – contra Deus –, mas pode ajudar crentes e não crentes a um diálogo fundamental sobre os valores sagrados da vida em comum: a fraternidade tão desejada por todos.

Bibliog.: BONHOEFFER, Dietrich, *Prisoner for God: Letters and Papers from Prison*, New York, The MacMillan Company, 1959; BREMMER, Jan N., “Atheism in Antiquity”, in MARTIN, M. (org.), *The Cambridge Companion to Atheism*, Cambridge, Cambridge University Press, 2006, pp. 11-26; BULLIVANT, Stephen, “Defining ‘atheism’”, in BULLIVANT, S., e RUSE, M. (orgs.), *The Oxford Handbook of Atheism*, Oxford, Oxford University Press, 2013, pp. 11-21; CODA, Piero, “Ateísmo”, in PACOMIA, L. et al., *Diccionario Teológico Enciclopédico*, Estella, Verbo Divino, 1995; FERRY, Luc, *On Love: A Philosophy for the Twenty-First Century*, Cambridge/Malden, Plity Press, 2013; GRÓCIO, Hugo, *The Rights of War and Peace*, org. R. Tuck, 3 vols., Indianapolis, Liberty Fund, 2005; HALÍK, Tomás, *Quero Que Tu Sejas: Podemos Acreditar no Deus do Amor?*, Prior Velho, Paulinas Editora, 2016; HYMAN, Gavin, *A Short History of Atheism*, London/New York, I. B. Tauris, 2010; SUÁREZ, Francisco, *Selections from Three Works*, vol. 2, Oxford/London, Clarendon Press/Humphrey Milford, 1944; ZENK, Thomas, “New atheism”, in BULLIVANT, S., e RUSE, M. (orgs.), *The Oxford Handbook of Atheism*, Oxford, Oxford University Press, 2013, pp. 245-261.

PORFÍRIO PINTO

Anticinema

Podem considerar-se três aceções do termo: a primeira relacionada com um movimento de oposição e de censura às artes, a segunda relacionada com os movimentos artísticos que contrariaram as convenções do cinema clássico e a terceira relacionada com um movimento crítico de oposição à escola portuguesa do cinema.

O movimento de oposição às artes prende-se com a regência da moral. No livro III da *República*, Platão argumenta que a arte deve ser excluída do Estado ideal, pelos seus efeitos nocivos na alma dos jovens. O filósofo grego temia que a poesia e a música pudessem alimentar o medo da morte e dos deuses, o destempero, a ira e a indolência. Uma vez que só a filosofia constituía um caminho válido de procura da verdade, todas as outras formas de pensar ou de discursar sobre a realidade seriam análogas às de um imitador, oferecendo a aparência de verdade, mas sem estar na posse do conhecimento da natureza do objeto em causa. Enquanto a filosofia devia ser exultada por fazer o pleno uso da razão, sem qualquer intromissão das paixões, a poesia devia ser extinta por elevar as piores partes da alma, a saber, a concupiscente e a irascível.

Segundo o filósofo, a estética é subalterna da moral, *i.e.*, deve servi-la. Platão propunha que se impedisse os poetas de representarem o vício, a intemperança, a baixaza e a indecência. Dizia ainda ser desejável a proibição de todos os estilos musicais à exceção do dórico e do frígio, cuja gravidade conviria ao espírito dos guerreiros. Dever-se-ia banir a tragédia,



cujos acordes chorosos poderiam amolecer o coração, e banir a comédia, e até o riso, que ficam mal à dignidade que os guardiões devem conservar. O objetivo era o de secar o poderio das paixões na nossa alma e o de rejeitar os prazeres intensos, como a arte com ritmos orgiásticos e o sexo homossexual (que visava o prazer e não a procriação), por terem um carácter violento e destemperado e por serem, por isso, o oposto da disciplina, da moderação e da submissão ao logos, *i.e.*, ao discurso do ser.

Em 1907, 12 anos após a invenção do cinema, teve começo, na Bélgica, segundo Daniel Biltereyst, um grande movimento anticinema impulsionado por vários grupos conservadores, dentre os quais se destacava a Igreja Católica. Antes das invasões alemãs da Primeira Guerra Mundial, grupos como a Ligue contre l'Immoralité, a Ligue du Cinéma Moral e a Société Belge de Pédotéchnie faziam ouvir os argumentos de que o cinema era uma escola do vício, do crime e da imoralidade, e pediam que a questão fosse levada ao Parlamento. No entanto, o regime de censura, no cinema, viria apenas com a ocupação alemã.

Algo de semelhante ocorreu em Espanha, segundo Mark Garrett Cooper, onde, a partir de 1908 e até à déc. de 20, especialmente na Catalunha, houve campanhas anticinema conduzidas pela Igreja Católica e por intelectuais como Eugeni d'Ors e Ramond Rucabado. As imagens em movimento foram acusadas de encorajar o comportamento imoral, de causar doenças oftálmicas, e de ter pouco mérito artístico. Só os filmes não narrativos foram defendidos como tendo alguma utilidade.

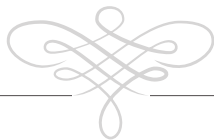
No entanto, a partir de 1915, a revista *España*, editada pelo filósofo Ortega y Gasset, passou a incluir uma secção para crítica cinematográfica, o que fez com que, a partir de então, o cinema passasse

a ser progressivamente validado pelos escritores e pelos intelectuais.

Segundo Terri Ginsberg e Chris Lippard, este tipo de oposição ao cinema, com base na moralidade, ocorreu também na Arábia Saudita, desde 1980 até 2008. No país, o cinema era proibido em solo religioso e não havia salas de cinema comerciais. Apenas se podia ir ao cinema em cidades periféricas, onde se anunciavam visionamentos pedagógicos ou espetáculos visuais, para não chamar a atenção dos grupos anticinema, que consideravam que o cinema promovia comportamentos sórdidos, decadentes e imorais.

Em Portugal, em 1898, segundo Bernard da Costa, famigerado diretor da Cinemateca Portuguesa, partilhava-se a ideia de que o cinema tivesse pouco mérito artístico, tendo o público começado a desinteressar-se pelo cinema e a fartar-se “da novidade” e de receitas repetidas monotonamente de programa em programa, como aliás aconteceu em toda a parte”. Por isso, “o País manteve-se quase por completo alheio ao primeiro ‘boom’ do cinema. Passados os anos da ‘novidade’, nem Portugal descobriu o cinema nem o cinema descobriu Portugal” (COSTA, 1991, 12-13).

Em Portugal, o cinema foi tido como uma curiosidade, não tendo granjeado um estatuto artístico. “Quadros vivos é designação apropriada a esses filmes (1 a 2 minutos de duração) que, como as obras contemporâneas de Paz dos Reis, se limitaram a acrescentar movimento à fotografia, na mesma busca de efeito de real que no mesmo ano encontramos nos milhares de obras análogas rodadas por todo o mundo pelos operadores dos Lumière, de Paul, de Edison, de Skalandanowski, etc. Chegadas de comboios, saídas e entradas de operários, festas populares, bombeiros extinguindo fogos, bebés



salvos no ‘último minuto’, vistas célebres, etc., etc.” (*Id., Ibid.*, 12).

De facto, como diz João Mário Grilo, nos seus primórdios, o cinema era entendido como um mero mobilizador do olhar, como uma forma de fazer embarcar o olhar no movimento que o cinema cria. O fascínio pelo cinema não vinha de “uma representação altamente deficitária de uma realidade desinteressante (preto e branco, mau desfilamento da película, cenas com um poder de atração duvidoso...)” (GRILLO, 2007, 24-25), mas sim da fisiologia, do espetáculo de ver imagens a mexer.

Segundo João Mário Grilo, “é esta via – a vida do movimento – que estabilizará nos anos subsequentes as regras essenciais do dispositivo cinematográfico moderno. Quer dizer, das imagens em movimento do cinematógrafo Lumière e do quinetoscópio Édison, o cinema irá aprender a mobilizar o próprio movimento, a autonomizá-lo da representação e a concebê-lo” (*Id., Ibid.*, 25, 26). O cinema viria, assim, segundo Deleuze, a dar à luz um novo tipo de imagens, uma imagem verdadeiramente cinemática, ou melhor, viria a dar à luz o verdadeiro cinema. Em oposição às imagens em movimento da origem do cinema, surgiria a consciência das imagens como uma unidade móvel de articulação de um movimento imaginário sobre a representação do real, as imagens-movimento, *i.e.*, em oposição às imagens de coisas a mexer, surgiriam as imagens que produzem um movimento transcendental sobre a realidade filmada, um movimento que afeta o tempo, ou seja, a duração percebida de um plano na dimensão imaginária do espectador, quer seja pela *mise en scène*, pela *découpage*, pelo ritmo ou estilo da montagem, pela partitura ou pelo movimento maquinal da câmara.

Com a evolução da linguagem cinematográfica, ocorre a primeira tentativa teórica, com algum grau de sistematicidade, de legitimação do cinema como dispositivo artístico. Riciotto Canudo, o responsável pela classificação convencional do cinema como sétima arte, procurou, a partir de 1911, identificar o que o cinema tinha de específico que o distinguisse de todas as outras formas de expressão artística. “Canudo procura, neste manifesto, situar o cinema na configuração das artes, entre as chamadas artes do espaço (arquitetura, escultura e pintura) e as artes do tempo (música, dança, poesia); sétima arte, o cinema pertenceria, simultaneamente, a estas duas ordens, promovendo a sua síntese e fusão numa nova espécie de racionalidade e representação: ‘quadros em movimento, arte plástica, desenvolvendo-se segundo as formas da arte rítmica’” (*Id., Ibid.*, 48). “Ao opor cinema e teatro (como mais tarde Dulac e Epstein oporão cinema e literatura), Canudo chama diretamente a atenção para esta natureza específica do cinema, que é a de produzir um mundo imaterial, cujo elemento decisivo é menos o jogo da cena, da personagem ou da situação, e mais o próprio jogo dos materiais especificamente cinematográficos: a luz e o movimento” (*Id., Ibid.*, 49). O cinema é uma arte, distinguindo-se de todas as outras por possuir elementos próprios como a luz e o movimento, e caracteriza-se pela plasticização do tempo. “Com o cinema, o tempo e o ritmo, que pareciam ser apanágio de um certo tipo de expressão artística (a música), divorciada de coordenadas espaciais (a não ser no caso da dança), passam a encontrar uma resolução plástica e concreta nas imagens, na sua alternância e alteridade e na *durée* (um novo conceito operatório, que o cinema ajudará a formalizar e a materializar)” (*Id., Ibid.*, 53).

Louis Delluc, no seguimento do trabalho de Canudo, importa pela sua proposta de sistematização e codificação da linguagem cinematográfica. “Criado por Delluc, este conceito de fotogenia procurava, justamente, designar o estado de concordância entre a matéria e a sua imagem. Para Delluc, o cinema não junta nada à beleza do mundo, nem a fábrica, permite apenas percebê-la melhor. A função do cinema é pôr em relevo a própria natureza que, por mais inerte que esteja, se animará consoante a forma como a utilizar o ‘compositor do filme’. A fotogenia nasce, assim, da relação, no espaço e no tempo, dos elementos significantes” (*Id., Ibid.*, 51). Para Delluc, é a conceção arquitetónica do filme, tanto pelo espaço do plano, como pelo ritmo conferido pela montagem, o jogo de alternância de escala dos planos, dos ângulos e das durações, que dá a beleza à obra. O cinema é belo por o seu olhar revelar a beleza das coisas; acima de tudo, acima da interpretação dos atores (deslocados da abstração do palco), há a realidade, que é filmada com um olhar que lhe confere uma pertinência e um sentido.

Grilo refere ainda o trabalho de Germaine Dulac na defesa do estatuto artístico do cinema. Dulac propõe a ideia de que o cinema seja uma sinfonia visual e defenderá um rumo para o cinema, a saber, o rumo de “um cinema das essências, um cinema da emoção pura, por oposição a um cinema teatral que se organiza em torno dos meios exteriores ao cinematógrafo, um cinema que mais depressa se dirige à sensação e à sensibilidade, do que ao sentimento” (*Id., Ibid.*, 52); *i.e.*, que o cinema seja um movimento sem literatura, uma sinfonia de imagem ritmadas, que seja um movimento das coisas visto através de um estado de alma, que o centro do cinema não seja uma personagem, mas a relação das imagens entre si.



Animatógrafo do Rocio (Lisboa), inaugurado em 1907.

Este trabalho de legitimação do cinema importou muito para que a sétima arte deixasse “de ser, efetivamente, uma ‘curiosidade de feira’, para ser o instrumento de uma nova representação e de um novo conhecimento do mundo, de um novo estado de compreensão do real, ‘um novo estado de inteligência’” (*Id., Ibid.*, 56-57), como defenderá Epstein.

A aceitação do cinema, em Portugal, veio um ano após a declaração de guerra que Portugal fez à Alemanha, entrando na Primeira Guerra Mundial. “Criaram-se os Serviços Cinematográficos do Exército e foram estes que, juntamente com os produtores nacionais, asseguraram os inúmeros documentários que até ao armistício procuraram trazer quase semanalmente ao País notícias da Frente. Não podiam chegar em hora mais oportuna: o público que acorria para ver os ‘nossos rapazes’ e as imagens ‘vivas’ das terras onde combatiam familiarizava-se também com as grandes produções



(sobretudo italianas e americanas) que por esses mesmos anos foram projetadas em Lisboa. A cinefilia, como fenómeno de massas, começava. E dela iriam ser arautos – como aconteceu em tantos outros países – os primeiros intelectuais e artistas conquistados para o cinema” (COSTA, 1991, 21).

Em Portugal, haveria ainda uma tentativa falhada de colocar o cinema nacional ao serviço de um ideário linear para a cultura, por parte de António Ferro, enquanto estava na chefia do Secretariado de Propaganda Nacional, aquilo a que chamava a “política do espírito”. No entanto, segundo João Bérnard da Costa, “não encontramos, no regime salazarista, ao contrário de outros totalitarismos da época, uma política cultural monolítica que permita rever a arte desse período como o reflexo de um aparelho de propaganda [...] – os raros exemplos de um cinema português parafascista – nunca foram [...] os produtos dominantes e é ousado ver nos que o foram a expressão dessa ideologia” (*Id., Ibid., 37*).

ANTICONVENÇÕES DO CINEMA CLÁSSICO

O termo “anticinema” é, em alguns casos, usado para referir os estilos de cinema que contrariam as convenções do cinema clássico americano. Assim, *e.g.*, Yoshishige Yoshida escreve sobre o anticinema do cineasta maior que é Ozu e Oliver C. Speck escreve sobre Haneke e Godard utilizando a mesma expressão, “anticinema” ou “contracinema”.

O anticinema seria, então, um movimento moderno de contracultura. O anticinema, um cinema autoral, assume o dispositivo cinematográfico, *i.e.*, torna claro que o filme é um filme e assume as suas formas de “mentira”, *i.e.*, de representação, contrariando a norma de transparência do cinema clássico e expondo

o acesso condicionado à realidade representada, que o mesmo é dizer, expondo a mediação de um estilo, de uma voz ativa, de uma interpretação.

O autor apoia-se na sistematização de Peter Wollen dos valores do cinema clássico americano para definir a forma do anticinema, a saber: onexo de causalidade na estrutura narrativa; a identificação do espectador com a personagem principal; a transparência do dispositivo; a singularidade diegética; a obra ser fechada em si mesma, sem citações e referências; o proporcionamento de prazer; a noção de ficção.

Na escola francesa, “o cinema participa, também, de uma conjuntura moderna, marcada pela ideia de uma instabilidade essencial do universo, instabilidade essa impossível de experimentar por um sistema de coordenadas puras e fixistas (como já para os impressionistas a forma era qualquer coisa de absolutamente inseparável da luz e da cor, do movimento generalizado das moléculas). Tudo passa a ser instabilidade, movimento. E como Epsteins afirma no final de *Le Cinema du Diable*: ‘o cinematógrafo só retém a forma enquanto forma de um movimento’” (GRILO, 2007, 57). O cinema seria uma expressão do devir, seria a representação da instabilidade, em oposição às convenções do cinema clássico americano: o tempo é flutuante, o acesso à ação, por meio da montagem, é frágil, as normas de representação do espaço e tempo são incertas, a causalidade na narrativa é oscilante, e há descontinuidade a todos os níveis de representação. A representação do espaço no cinema moderno seria a afirmação de uma representação de um espaço acidental, não configurado pelas regras da geometria arcaica, os planos suceder-se-iam no espaço da ação com diferentes escalas e pontos de vista, podendo associar-se arbitrariamente de acordo

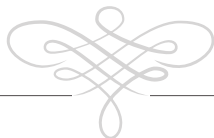


com uma ordem interna subjetiva. A representação do tempo no cinema seria a representação de um tempo relativo, sem meridianos e pontos de referência, um tempo maleável, perspetivado e sensível. Em suma, o cinema moderno da escola francesa seria, segundo Grilo, “um instrumento de uma ciência da incerteza, do relativismo e da probabilidade que, de resto, o pensamento científico da modernidade (a física e a matemática modernas, por exemplo) trabalha ao mesmo tempo. O real é coisa problemática, incerta, maleável; o cinema é, simultaneamente, o modo de o figurar e a forma mais rentável de traduzir essa maleabilidade” (*Id.*, *Ibid.*, 71).

Em Portugal, ainda antes do 25 de Abril, segundo Bénard da Costa, teve lugar uma grande contenda em relação ao rumo que havia de tomar o novo cinema português, após o crescimento económico da déc. de 50. “Aos defensores de ‘um cinema moral’, ‘um cinema de raízes democráticas, enquadrado na mais genuína ortodoxia neorrealista’, começaram a opor-se vozes que proclamavam um cinema afim da ‘nouvelle vague’ francesa e que se reclamam das teorias dos *Cahiers du Cinéma* e da visão ‘auteurista’ do cinema. [] E o ‘cinema novo’ nasce no meio dessa ‘polémica’ que caracterizou, com separações e ruturas, toda a década de 60” (COSTA, 1991, 114). Na déc. de 60 nasceria, então, o cinema novo português, um cinema moderno, de rutura com as convenções do cinema clássico, mas um cinema que viria a ter uma identidade própria, ao invés de ser uma duplicata de uma corrente estilística internacional. Destacam-se, na configuração do caminho português do cinema, os realizadores Manoel de Oliveira, com *Acto da Primavera* e *A Caça*, Paulo Rocha, com *Os Verdes Anos*, e Fernando Lopes, com *Belarmino*, quatro filmes que “não

deixaram nada igual ao que estava” (*Id.*, *Ibid.*, 123).

Bénard da Costa diz que o filme *Os Verdes Anos*, de Paulo Rocha, inaugural do novo cinema português, “faz de quase todos os melhores dos filmes posteriores seus herdeiros”, um filme em que existe “um amor total aos personagens que se exprime num erotismo difuso e nada físico, numa espécie de ‘saudade de os amar’ e de ‘tudo amar’ que, recuperando um imaginário típico da literatura romântica (da novela popular ao *Amor de Perdição*) cortam com o lado queirosiano de que o cinema português tinha sido quase sempre involuntário herdeiro, para o religar a uma tradição fantomática em que o fatalismo é o único fio condutor [...]. *Verdes Anos* é o filme que melhor dá a ver Lisboa e Portugal como espaços de frustração, espaços claustrofóbicos, sem saídas, onde tudo se frustra e tudo se agoniza numa morte branda” (*Id.*, *Ibid.*, 120). Fernando Lopes, em *Belarmino*, outro filme pioneiro do cinema novo português, caracterizar-se-ia também pelo fatalismo, ao filmar um *boxeur* em decadência que interpreta o seu próprio papel, e que se “tivesse vivido noutro país, talvez fosse um grande campeão”. Esta afirmação, feita no filme, faz passar *Belarmino* “do fait-divers para a tragédia” (*Id.*, *Ibid.*, 121). Manoel de Oliveira, figura central do cinema português, “escreveu José Manuel Costa, erigia ‘a ultrapassagem da convenção como postulado’ e longe de proceder a uma reconstituição fílmica ‘enunciava sobre uma matéria pré-existente (o texto teatral) um universo imaginário’ em que mais uma vez a função do cinema era repensada” (*Id.*, *Ibid.*, 122). Segundo o fundador da Cinemateca Portuguesa, *Acto da Primavera* e *A Caça* eram obras demasiado inovadoras para serem com-



preendidas na época e só mais tarde foram compreendidas como consistindo nos “fundamentos de uma das mais totalizantes aventuras do imaginário deste século” (*Id., Ibid.*, 123).

CRÍTICA À ESCOLA PORTUGUESA

Haveria muito a dizer sobre a corrente de opinião, que existe em Portugal desde a déc. de 80, contra a escola do cinema português e, mais especificamente, Manoel de Oliveira. Esta corrente de opinião, não compreendendo os fundamentos do cinema moderno, diagnostica o cinema português como moribundo, obsoleto e absurdo e defende a extinção de um cinema autoral, que diz só interessar a uma minoria de intelectuais sem público, e um regresso ao cinema comercial. Afirma que, pelo facto de o cinema ser subsidiado pelo Estado, deve estar ao serviço das massas, dos interesses de entretenimento da população portuguesa.

Uma das vozes mais importantes que se insurgiram contra a escola do cinema português foi a da escritora Natália Correia, na receção ao filme *Amor de Perdição* de Manoel de Oliveira. Natália Correia dizia: “quanto ao famigerado ‘Amor de Perdição’ o menos que se pode dizer é que transformar Camilo num objeto de riso é crime de lesa-cultura. Camilo é de todos. Mas a TV que todos pagam, rouba-o, apalermando-lhe o génio, aviltando-lhe a força da paixão numa fantochada filmada, cujos intérpretes papagueiam em desconsolado ‘ralenti’ as intensidades discursivas do genial estilista”. João Bénard da Costa respondeu-lhe num artigo de jornal, dizendo: “uma escritora menor (Natália Correia) chama a um cineasta maior (Manoel de Oliveira) palerma e fantoche. E é faltar vilanagem perante o silêncio ou a apatia de quase todos” (CRUCHINHO, 2001, 13), defendendo

que se tratava de uma obra-prima do cinema mundial, incompreendida pelos Portugueses.

Bibliog.: ABEL, Richard, *Encyclopedia of Early Cinema*, London, Routledge, 2010; AMIEL, Vicente, *Estética da Montagem*, Lisboa, Texto & Grafia, 2011; BILTEREYST, Daniel *et al.*, *Cinema, Audiences and Modernity*, London, Routledge, 2011; COSTA, João Bénard da, *Histórias do Cinema*, Lisboa, INCM, 1991; CRUCHINHO, Fausto, *Recepção Crítica de Amor de Perdição de Manoel de Oliveira*, Coimbra, Editora da Universidade de Coimbra, 2001; GINSBERG, Terri, e LIPPARD, Chris, *Historical Dictionary of Middle Eastern Cinema*, Lanham, Scarecrow Press, 2010; GRILO, João Mário, *As Lições do Cinema*, Lisboa, Colibri, 2007; GUTHRIE, W. K. C., *A History of Greek Philosophy*, vol. IV, Cambridge, Cambridge University Press, 1992; PLATÃO, *A República*, 10.^a ed., Lisboa, FCG, 2010; SPECK, Oliver C., *Funny Frames, the Filmic Concepts of Michael Haneke*, London, Bloomsbury Academic, 2010; YOSHIDA, Yoshishige, *Ozu's Anti-Cinema*, Michigan, University of Michigan Press, 2003.

RICARDO FRANCO



Anti-Coca-Cola

A Coca-Cola é um refrigerante carbonado, produzido por The Coca-Cola Company, sediada em Atlanta, Estados Unidos da América, e uma marca registrada desde 1893. Inventada em 1884, após a Guerra Civil, por John Pemberton, foi originalmente concebida como remédio, sendo comprada pelo empresário Asa Griggs Candler, cujas táticas publicitárias levaram a bebida ao domínio do mercado de refrigerantes no mundo inteiro ao longo do séc. xx.

Num contexto de movimento puritano antiálcool, a Pemberton's French Wine Coca foi anunciada como uma bebida intelectual, vigorante do cérebro e tônica para os nervos, sendo, inicialmente, uma mistura de folhas de coca, grãos de noz-de-cola e álcool.

Na Primeira Guerra Mundial, a Coca-Cola já se tinha tornado a maior consumidora de açúcar do mundo na fabricação dos seus produtos. Na Segunda Guerra Mundial, a Companhia enviou fábricas móveis para as frentes de batalha, com técnicos que garantiam a produção e a distribuição da bebida para os soldados, facto aprovado pelo Gen. Eisenhower, comandante das Forças Armadas dos Estados Unidos. A Companhia decidiu arcar com os elevados custos de produção, numa tática de *marketing*, vendendo o refrigerante ao mesmo preço praticado nos Estados Unidos. Esta estratégia abriu caminho à internacionalização do produto americano, que acabou por se tornar um símbolo patriótico.

O refrigerante normal tem como ingredientes aromatizantes naturais água gaseificada, açúcar, cafeína, extrato de



Anúncio da Coca-Cola do final do séc. XIX.
“O tónico ideal para o cérebro”.

noz-de-cola, corante caramelo IV e ácido fosfórico (acidulante INS 338), sendo um produto não alcoólico, sem glúten e sem quantidades significativas de proteínas, gorduras totais, gorduras saturadas e fibras alimentares.

Tem tido destaque em inúmeros filmes, canções e programas de televisão, permanecendo como um dos símbolos mais importantes do consumismo capitalista e da cultura de massas, principalmente no mundo ocidental. É menos popular em países do Médio Oriente e na Ásia, assim como nos territórios palestinos e na Índia, devido ao sentimento antiocidental, e em reação à sua popularidade em Israel. Nos últimos anos, a Meca-Cola, uma versão islâmica da Coca-Cola, tem feito grande sucesso no Médio Oriente.



A Coca-Cola tem sido criticada com argumentos de diversa ordem: os efeitos adversos para a saúde humana; as suas agressivas campanhas publicitárias dirigidas a crianças; as práticas de exploração laboral; os altos níveis de pesticidas utilizados; a construção de fábricas na Alemanha nazi, que empregavam mão de obra escrava; a destruição ambiental; as práticas comerciais monopolistas; a contratação de unidades paramilitares para assassinar dirigentes sindicais.

Em outubro de 2009, num esforço para melhorar a sua imagem, a Companhia fez uma parceria com a Academia Americana de Médicos de Família e doou 500.000 dólares à promoção da educação com vista a uma vida saudável. A parceria gerou fortes críticas sobre ambos os parceiros, por parte de médicos e nutricionistas.

Por sua vez, a Bolívia anunciou, em janeiro de 2013, que iria proibir a venda da Coca-Cola no seu território.

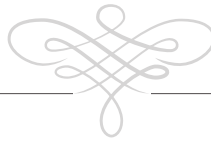
Há estudos indicadores de que os refrigerantes e as bebidas açucaradas são a principal fonte de calorias na dieta americana, o que leva a maioria dos nutricionistas a alertar para os seus efeitos nocivos, quando consumidos em excesso, designadamente por crianças. Outros estudos, como o de Michael Jacobson, evidenciam que os consumidores regulares de refrigerantes possuem um menor consumo de cálcio, magnésio, ácido ascórbico, riboflavina e vitamina A. A cafeína utilizada na bebida também pode provocar dependência física. Foi demonstrada, nomeadamente por Katherine Tucker, a existência de uma relação, a longo prazo, entre a ingestão regular dessa bebida e a osteoporose em mulheres mais velhas, devido à presença de ácido fosfórico, tanto na bebida com cafeína como na descafeïnada, e tanto na açucarada como na não açucarada. Todavia, apesar de vários processos judiciais contra The Coca-Cola Company, desde

1920, alegando que a acidez da bebida é perigosa, não foi detetado pelos investigadores qualquer dado nesse sentido.

Desde 1980, nos Estados Unidos, tem sido utilizado na Coca-Cola, em vez de açúcar de cana, xarope de milho, que é rico em frutose, o que pode provocar obesidade e diabetes.

Na Índia, há uma controvérsia sobre a existência de pesticidas e outros produtos químicos nocivos em produtos engarrafados, incluindo a Coca-Cola. Em 2003, o Centre for Science and Environment (CSE), uma organização não governamental de Nova Deli, denunciou que as águas gaseificadas produzidas por fabricantes de refrigerantes na Índia, incluindo gigantes multinacionais como a PepsiCo e a Coca-Cola, continham toxinas, como lindano, DDT, malatião e clorpirifós, podendo tais pesticidas contribuir para o desenvolvimento de doenças cancerígenas e o colapso do sistema imunológico. Após estas acusações, as vendas da Coca-Cola na Índia diminuíram 15 %. Em 2004, uma comissão parlamentar indiana apoiou as descobertas do CSE e uma comissão nomeada pelo Governo foi encarregada de desenvolver padrões de pesticidas para refrigerantes produzidos no país. A empresa The Coca-Cola Company tem respondido que utiliza água filtrada para remover contaminantes potenciais, que os seus produtos são testados para verificar a existência de pesticidas, e que cumpre as normas mínimas de segurança sanitária. A Companhia também foi acusada de uso excessivo de água na Índia.

Em 1928, Fernando Pessoa escreveu o *slogan* de lançamento da Coca-Cola em Portugal: “Primeiro, estranha-se. Depois, entra-se”. A Coca-Cola viria a ser interdita pelas autoridades por, alegadamente, se tratar de um produto suscetível de criar habituação. De facto, o então diretor de Saúde do Governo português,



Ricardo Jorge, mandou apreender todo o produto existente no mercado e deitá-lo ao mar, argumentando que, se dele fazia parte a coca, da qual é extraído um estupefaciente, a cocaína, a mercadoria não podia ser vendida ao público; se, pelo contrário, o produto não continha coca, anunciá-lo com esse nome era uma burla, o que igualmente justificava a sua proibição comercial. Perante o *slogan* de Fernando Pessoa, o médico entendia que ele reconhecia a toxicidade do produto: primeiro estranhava-se e depois entranhava-se, uma ilustração do que acontece com todos os estupefacientes, os quais, após a estranheza inicial, acabam por habituar os seus consumidores.

Em 1953, a fadista Amália Rodrigues foi apresentada no programa americano de televisão “Coca-Cola time”, apresentado por Eddie Fisher, interpretando a canção “April in Portugal”, contribuindo para a difusão internacional do fado. Em 1977, a Coca-Cola entra oficialmente em Portugal, depois de ter sido proibida até 1974. Em 2007, a bebida comemorou os 30 anos de distribuição legal no país com um desfile em Lisboa.

Bibliog.: impressa: JACOBSON, Michael, *Liquid Candy: how Soft Drinks are Harming Americans' Health*, Washington, D.C., Center for Science in the Public Interest, 2005; TUCKER, Katherine *et al.*, “Colas, but not other carbonated beverages, are associated with low bone mineral density in older women: the Framingham osteoporosis study”, *American Journal of Clinical Nutrition*, vol. LXXXIV, n.º 4, 2006, pp. 336-342; VERGARA, Rodrigo, “Drogas: o que fazer a respeito?”, *Super Interessante*, n.º 172, jan. 2002, pp. 40-50; VICTOR, Jorge, “Entrevista: José Alberto Antunes, marketing manager da Coca-Cola”, *HiperSuper*, 7 set. 2007, pp. 10-17; **digital:** MEDEIROS, Cristina, “Cola-Cola é isso aí”, *Super Interessante*, n.º 41, fev. 1991: <http://super.abril.com.br/saude/cola-cola-e-isso-ai/> (acedido a 4 jan. 2017).

ANTÓNIO MONIZ

Anticorpo

O corpo, apesar da sua aparente obriedade biológica, é uma categoria (re)criada social e culturalmente pelo Homem, sobressaindo desde sempre no mapa mental do Ocidente. De facto, enquanto parte integrante do sistema cultural e, por conseguinte, da experiência humana, a noção de corpo tem sido (além de fonte de inquietação) objeto de constante reflexão e (re)formulação, espelho da relevância que assume para o homem ocidental.

Deste modo, tratando-se, em grande medida, de uma construção humana, discurrir acerca da corporeidade – e, como tal, da anticorporalidade – implica, por um lado, atentar em circunstâncias culturais, ideológicas, filosóficas, sociológicas e históricas (até porque as transformações sofridas pelo conceito de corpo estão relacionadas com questões de poder), e, por outro lado, considerar a noção de *persona*.

Na medida em que o corpo se constitui como uma extensão do sujeito – refletindo uma visão particular do indivíduo acerca de si mesmo –, as conceções de eu e de identidade condicionam significativamente a forma de perceber e de expor a corporalidade (o que se manifesta claramente no domínio artístico, designadamente na literatura e nas artes plásticas e visuais). Na verdade, com base no pensamento de Jean-Luc Nancy, percebe-se inequivocamente que o corpo é, por excelência, um lugar ontológico a partir do qual se enuncia uma presença, a partir do qual se pode dizer e ser eu. Neste sentido, a ideia de corpo, enquanto signo da



interioridade pessoal e da individualidade, será o fundamento para entender e para definir a anticorporalidade.

Do ponto de vista contextual, interessa recuar ao mundo primitivo. Nas comunidades arcaicas, onde se enaltece a vivência grupal em detrimento da particular, predomina a ideia de corpo comunitário, como aquele que reúne e abarca a totalidade dos elementos do cosmo. Assim sendo, o indivíduo, parte integrante da sociedade, da qual não se diferencia, não existe na sua singularidade e, portanto, não possui uma matéria corporal que o caracterize isoladamente.

Importa ressaltar o facto de as sociedades primitivas serem instituições livremente dispostas, com uma harmoniosa dinâmica funcional afastada da coação e da imposição. Neste ambiente, o corpo aparece como uma entidade plena, que não obedece a regras nem a convenções, constituindo um símbolo intenso e absolutamente expressivo, cuja significação se expande vigorosamente, sem quaisquer limitações, atravessando o tecido social. Trata-se de uma sociedade do e para o corpo.

A cultura de hipervalorização da corporeidade estende-se à Antiguidade clássica, época durante a qual predomina um ideal de perfeição corpórea. Na *polis*, o cidadão grego dedica-se continuamente ao exercício e ao melhoramento do seu corpo. O ideal do corpo perfeito – belo, harmonioso, proporcional, vigoroso, saudável – está presente e é glorificado diariamente em cerimónias e festas públicas (recorde-se, a propósito, a importância dos Jogos Olímpicos), assim como em obras de arte (nomeadamente na pintura e nas imponentes esculturas que representam magistralmente o corpo humano).

Note-se, a este respeito, que o elemento físico é entendido em completa simbiose com o intelecto, em relação ao qual se

desenvolve igualmente um permanente trabalho de aperfeiçoamento (através da política, da música, da poesia, entre outras atividades semelhantes). Porém, apesar do entendimento de que a excelência do homem grego pressupõe a unidade (e a simetria) entre o corpo e a alma, sobressai uma interpretação que refuta a perspectiva unitária. Platão funda, com base nos alicerces da razão, o dualismo corpo *vs.* alma, destacando esta em detrimento daquele. Em conformidade com o filósofo grego, o corpo, da ordem do sensível, associa-se ao material; noutros termos, à fragilidade e à ilusão. Assim, cabe ao ser humano controlar os seus desejos e as suas paixões e libertar-se deles, para ascender ao plano verdadeiro das ideias. Dizendo de outra maneira: é essencial subordinar o corpo à alma.

O dualismo platónico remete para outra corrente de pensamento da Antiguidade: o gnosticismo, movimento religioso que assenta na ideia de gnose por a considerar o único meio para a salvação do Homem relativamente a um universo degradado e corrompido, caracterizado pela malícia. Isto porque a queda de uma divindade superior deu origem a uma divindade inferior, criadora de um espaço de trevas, afastado do mundo e do deus luminoso, do qual restam somente vestígios, encarcerados no corpo do Homem. O real, lugar do deus inferior, contrasta, portanto, com o transcendente, lugar do deus luminoso; o corpo, entidade inferior, contrasta com a superioridade da alma. Neste sentido, para reascender e regressar ao tempo primordial, é necessário libertar a alma do cárcere corporal, o que só é possível através do conhecimento – mais propriamente, do conhecimento próprio, que se alia à feição luminosa e autêntica do ser: a espiritual.

Ainda no que concerne à conceção clássica de corporalidade, há que subli-



Discóbolo, de Míron.

nhar o facto de o cristianismo a ter retomado. Efetivamente, a doutrina cristã baseia-se no modelo grego para instituir a noção de corporalidade: o corpo cristão também é um corpo perfeito, neste caso, por ter como modelo o seu Criador (mesmo que o corpo divino não seja figurável); um corpo extraordinariamente belo quando segue a vontade e as leis sobrenaturais. É sobejamente conhecida a passagem bíblica do Génesis: “Façamos o homem à nossa imagem, à nossa semelhança” (Gn 1, 26), a partir da qual se pode inferir que o corpo humano tem uma natureza divina e, por conseguinte, transcendente. Daí que, segundo a tradição judaico-cristã, o corpo, lugar privilegiado de união com o Criador, deva ser glorificado, como se lê na primeira carta aos Coríntios: “Glorificai, pois, a Deus no vosso corpo” (1Co 6, 20).

Não obstante a base helénica do conceito cristão de corpo – que se reflete, nomeadamente, numa conceção dicotómica da corporeidade –, importa ressaltar o facto de a helenização da mensagem cristã não ter apagado radicalmente a ideia judaica acerca do Homem e do seu corpo. Assim sendo, ao invés dos dois elementos da antropologia helénica, a antropologia hebraica consta de três, a saber, o espírito (*ruah*), a alma (*néfesh*) e o corpo (*basar*), como se lê, *e.g.*, na segunda carta aos Tessalonicenses (2Ts 5, 23). O ser é perspectivado como uma entidade criada conjuntamente por Deus (espírito) e pela consciência pessoal (alma), ligado ao mundo e aos seus semelhantes através do corpo ou da carne. Destaque-se, a esse propósito, a relevância da ideia segundo a qual a matéria corpórea está em relação com a criação. De facto, a literatura bíblica proclama o corpo cristão como um corpo de união, de comunhão. Daí que o Novo Testamento, por influência do judaísmo, celebre a unidade dos homens em Deus, cujo símbolo máximo é a encarnação de Cristo.

Após um longo período notoriamente marcado pelo culto do corpo, segue-se, na história ocidental, um momento de acentuada desvalorização do mesmo. A Idade Média é o tempo do anticorpo. Se, inicialmente, o Ocidente medieval segue a noção cristã de corpo glorioso (o que mostra a influência dos textos sagrados), logo se verifica uma substituição da exaltação do corpo pela depreciação e pela renúncia ao corpóreo (atitude que reflete a influência da filosofia clássica, sobretudo do platonismo).

É de notar que esta transformação espelha uma particularidade do mundo medievo, nomeadamente a de ser atravessado por inúmeras tensões e contradições. Um dos seus paradoxos exprime-se, precisamente, na noção de corpo, que



Adão e Eva são expulsos do Paraíso.
Iluminura inglesa do séc. XII.

apresenta duas feições. Por um lado, obra divina, conforme ao seu Criador, é um organismo a preservar e digno de louvor. No entanto, este corpo, enquanto morada sublime, dá lugar ao corpo enquanto sede do pecado, espaço desprezível e a desprezar, ao qual se opõe uma entidade completamente distinta, porque grandiosa: a alma. Recorde-se, a título ilustrativo, a descrição do corpo feita pelo Papa Gregório Magno: “um abominável vestuário da alma” (GOFF, 1984, 120).

Em síntese, a conceção dos primórdios do cristianismo contrasta com o ideário do cristianismo medieval, do qual resulta a dicotomia corpo/alma, de forte raiz platónica. Todavia, saliente-se que, na doutrina cristã primitiva, não obstante a magistralidade associada à corporalidade, parece surgir já um raciocínio divergente, no sentido em que aponta para a contraposição entre o espiritual e o corporal. No livro do Génesis, lê-se o seguinte: “O Senhor Deus formou o homem do pó da terra e insuflou-lhe pelas narinas o sopro da vida, e o homem transformou-se num ser vivo” (Gn 2, 7). Ou seja: o corpo é uma substância material – simplesmente pó – à qual se junta um elemento imaterial, que lhe dá vida. Portanto, po-

der-se-á concluir que o ser humano tem uma natureza simultaneamente corporal e espiritual; é composto de carne e de espírito. À carne, associada ao pecado e à fragilidade (sobretudo devido à inevitabilidade da morte), sobrepõe-se o espírito – daí que a vivência do homem cristão deva reger-se pelas leis do espírito e não pelas do corpo, e pela renúncia aos apetites inimigos da carne –, contraste claramente evidenciado no livro bíblico, mais concretamente na epístola aos Romanos, de S. Paulo (Rm 13, 11-14).

A propósito da conduta de controlo e de privação corporais em nome da perfeição espiritual, recorde-se o montanismo, movimento nascido e desenvolvido sob o signo do ascetismo, assente nos valores do sacrifício e da disciplina, como se depreende através de alguns dos seus preceitos: a rejeição das segundas núpcias e, por vezes, do matrimónio; o conselho de que os casais se separem ou vivam em abstinência; o elogio exagerado da virgindade; a condenação do adultério; a determinação frequente de momentos prolongados de xerofagia ou de jejum; a proibição de lutar ou de fugir durante as perseguições (ações consideradas como uma forma de apostasia); o incentivo à autodenúncia. Ao rigorismo montanista associa-se uma atitude fortemente punitiva, espelhada, *e.g.*, nos tratados de Tertuliano, nomeadamente quando o autor se refere à incapacidade de a Igreja perdoar os pecados mais graves.

O pensamento agostiniano acentua terminantemente o ponto de vista dualista anteriormente referido. Seguindo o princípio de que a história da humanidade tem início com um acontecimento que determina para sempre a existência humana – o pecado de Adão e Eva e a resultante expulsão do Jardim do Éden –, S.^{to} Agostinho entende que o pecado original, transmitido geracional-



mente, faz do Homem um ser culpado e débil, eternamente condenado à morte. Não obstante, o seu fim último consiste em alcançar Deus e o Céu, pretensão que implica o alheamento relativamente à esfera mundana. Este ditame orientador da conduta do homem cristão é precisamente a origem da distinção agostiniana corpo *vs.* alma, exposta pelo teólogo em *Trindade* (XII, 1.1.). A diferenciação é clara: o exterior – o corporal (ou seja, o físico, o sensório) – é o que temos em comum com os animais irracionais, ao passo que o interior – o espírito (ou a alma) – é o que é próprio do Homem. Do primeiro, o sensível, que “rebaixa o espírito”, deve o ser humano manter-se afastado, de forma a centrar-se unicamente no seu interior. Na ótica de S.^{to} Agostinho, a alma – “a melhor parte de nós” –, nomeadamente a ação de o ser se debruçar sobre ela e de sobre ela refletir, é o meio para atingir um patamar superior: Deus (AGOSTINHO DE HIPONA, 2007, 773).

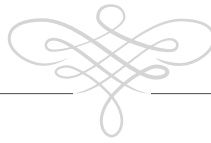
A filosofia agostiniana ilustra significativamente o antagonismo corpo/alma que caracteriza a Idade Média, e a partir do qual é possível compreender a atitude anticorporal da época. Efetivamente, da ideia de que o Homem herda do pecado original um “corpo de morte”, como o denomina S. Paulo (Rm 7, 24), resulta a noção de corpo vulnerável e impuro, lugar da doença, da dor, da tentação, do desregramento, do impróprio. Daí ser imperioso os cristãos dedicarem-se ao aperfeiçoamento da alma, que consiste em controlar as emoções, os desejos, os prazeres e os afetos, *i.e.*, o que tem tradução ao nível do corpo.

Dito de outro modo: estamos perante uma “antropologia espiritualista” (ECO, 2014, 382). Exige-se o controlo espiritual da carne, que “é fraca”, assim descrita por Jesus Cristo na Sagrada Escritura (Mt 26, 41), porque, como explica

Bragança de Miranda, “a rudez da carne emergiu contra a ‘imagem’ de Deus que a alma era” (MIRANDA, 2012, 19). No fundo, o anseio do domínio da carne expressa o propósito de elevar a espiritualidade acima da materialidade, o que se traduz, por sua vez, no desígnio de fuga à mundanidade. Um exemplo paradigmático desta evasão é o monasticismo (preponderante no Ocidente medieval), opção existencial que surge, precisamente, da confrontação com a dualidade corpo/alma, ou mundo/Deus. O monge, optando pelo divino e pelo espiritual, refugia-se na solidão da reflexão, da contemplação, da oração – e mais, na penitência, que implica a rejeição da carne. O cenobita – anacoreta e asceta – liberta-se completamente do corpo (que era, recorde-se, o principal objeto de penitências – algumas bastante severas – para os cristãos).

Ainda no que concerne à “descarnificação” (TUCHERMAN, 2012, 53), sublinhe-se que a reprovação da carne é “um tema verdadeiramente obsessivo” na Idade Média cristã (MATTOSO, 2009, 18). Não só pelo facto de a carne significar o distanciamento de Deus, mas, igualmente, por aparecer ao Homem como uma lembrança constante da sua fraqueza e efemeridade. Em suma: a sociedade medieval reprime o corpo por o perspetivar enquanto carne, matéria orgânica, o que justifica a anticorporalidade.

Neste sentido, regendo-se o Ocidente medievo, fundamentalmente, pela espiritualidade cristã, o mandamento anticorporal estende-se à esfera social (que vê e interpreta o corpo segundo as leis da religião católica), participando da ideologia institucional. Deste modo, o sistema organizacional assenta numa estratégia de apagamento do corpo, especialmente porque se pretende erguer um edifício social lógica e racionalmente construído,



perfeitamente ordenado, passível de um rigoroso controlo.

O Estado tem um papel crucial no encobrimento do corpo, considerando-o uma forma de proteção do espaço público. Assim, através de um austero conjunto de regras, ao qual se associam severas penas, regulam-se e standardizam-se os comportamentos corporais, garantindo-se a sua supressão quando são transpostas as barreiras impostas (códigos estatais que remetem para uma linha de ação indagada, algumas centúrias mais tarde, pela biopolítica foucaultiana). Tudo em nome da coerência e da harmonia do corpo social.

Na Idade Média, a ordenação societal e política é frequentemente pensada a partir da metáfora do corpo humano. Num texto de 1156, João de Salisbury, depois de caracterizar o aparelho governamental como um corpo hierarquizado, decompõe-no em governante, conselheiros, comerciantes, soldados, camponeses e trabalhadores, associando-os, respetivamente, ao cérebro, ao coração, ao estômago, às mãos e aos pés. Isto significa que a nação, à semelhança do corpo físico, é composta por elementos com propriedades e funções específicas; é um todo cujas partes estão coerentemente dispostas e em sintonia.

Percebe-se, deste modo, que o governante seja o cérebro do Estado, da mesma forma que o órgão cerebral, lugar da razão, comanda o corpo humano. O rei medieval, suporte do poder e garante da sustentabilidade e da ordem comunitárias, dirige cerebralmente o corpo social. Ou seja: o monarca está para o social como o cérebro está para o corporal. A carta “a El-Rei D. João”, de Francisco Sá de Miranda, ilustra claramente a visão medieval segundo a qual “sem cabeça, o corpo é vão” (MIRANDA, 1977, 36), pois “a cabeça os membros manda” (*Id.*,

Ibid., 37), o que leva o escritor português a identificar o rei como uma “dignidade alta e suprema” que “ao reino convém” (*Id.*, *Ibid.*, 36) – do rei depende o equilíbrio da vida comunitária.

Neste contexto, convirá ainda referir que a metáfora orgânica é igualmente aplicada à cidade, nomeadamente para a conceber como espaço lógico, distribuído hierarquicamente. Recorde-se, *e.g.*, o comentário de José Mattoso ao título de uma obra de S.^{to} Agostinho. De acordo com o historiador, em *A Cidade de Deus a polis é uma zona ordenada segundo critérios racionais*, na qual os cidadãos se relacionam entre si disciplinarmente (MATTOSO, 2009, 429) e onde o soberano, representante de Deus, é o sustentáculo do equilíbrio estável do corpo citadino. Efetivamente, na Idade Média, entende-se que o poder real provém do divino, sendo, por isso, “uma autoridade eterna e sagrada” (*Id.*, 2013, 118) – logo, indispensável e indubitável.

O ponto de vista apresentado remete para a já mencionada perspetiva negativa e depreciativa da Idade Média sobre a corporeidade: o corpo exige um controlo máximo, que passa por despojá-lo do emocional, do impulsivo, do irracional. Atitude semelhante requer a nação ou a cidade – ambas devem ser administradas equilibradamente, com base no uso da razão. Há, portanto, uma característica que sobressai: a subjugação da corporeidade. Noutras palavras: na Europa medieval, o corpo é, acima de tudo, anticorpo.

Apesar de o ideário anticorporal – intrínseco à ideologia da Igreja e do Estado – ser dominante na Idade Média, opõe-se-lhe uma outra tendência de escape às normas impostas e que traduz a intenção de viver o corpóreo em toda a sua dimensão (o que reflete o carácter contraditório deste período da história ocidental, em parte resultante

da mescla entre o paganismo e o cristianismo). O corpo livre das manifestações populares contrapõe-se, assim, ao corpo ordenado da cultura religiosa e da doutrina sociopolítica, oposição expressa, e.g., na obra *A Luta entre o Carnaval e a Quaresma*, de Pieter Bruegel, o Velho. A festa *stultorum*, o risus paschalis, a festa do burro, o carnaval, ao invés das festas litúrgicas, são alguns dos momentos em que se celebra o corpo, tornado visível desde os mais variados planos e nos mais diversos atos.

Trata-se do corpo grotesco (como escreve Mikhail Bakhtin numa obra dedicada a François Rabelais), que aparece como um organismo “escancarado”, pois são dadas a ver as partes por meio das quais “se ultrapassa, atravessa os seus próprios limites” (BAKHTIN, 1987, 277). Aberto para o exterior, o corpo grotesco distingue-se pela exposição de alguns dos seus órgãos (designadamente da boca, do nariz, do ventre, dos órgãos genitais) e da nudez, das necessidades fisiológicas, das relações sexuais, etc. Neste sentido, é possível afirmar que o anarquismo corpóreo triunfa sobre a anticorporalidade.

Exemplo evidente da transgressão grotesca é o tríptico *O Jardim das Delícias*, de Hieronymus Bosch. No painel central, figuram homens e mulheres nus em comunhão com a natureza – rodeados de árvores e de animais, comem frutos e banham-se nas águas cristalinas dos lagos do jardim, numa atmosfera de puro e intenso deleite. A cor clara dos seus corpos fá-los sobressair por entre a paisagem, nomeadamente enquanto amantes sexualmente envolvidos. O quadro do pintor holandês consiste, pois, numa representação das delícias dos sentidos, das delícias carnavais, numa clara violação das leis divinas e dos códigos socialmente aceites. Na mesma senda, *Os Mendigos*, de Pieter Bruegel,



A Luta entre o Carnaval e a Quaresma (1559), de Pieter Bruegel, o Velho.

o Velho, é uma pintura a óleo em que se exhibe grotescamente o corpóreo: figuras incompletas e imperfeitas, corpos enfermos e mutilados, deformados e desproporcionados. Em suma: as pinturas põem às avessas uma realidade que se quer perfeita; simbolizam a subversão do universo medieval e, por conseguinte, dos valores corporais vigentes na época.

Todavia, convém ter em consideração que a libertação do corpo é um desvio somente transitório. O anticorpo prevalece no Ocidente medievo, sendo, inclusivamente, um conceito mais tarde recuperado. A modernidade reinterpreta a dicotomia corpo/alma e, a partir dela, intensifica a atitude de desprezo pela corporeidade.



O despontar da moderna concepção de corpo depende de um vasto conjunto de fatores – entre eles, o desmoronamento da visão teocêntrica do universo. Até ao séc. XVI, o Homem assenta a sua existência no pilar seguro da transcendência, regendo-se exclusivamente por princípios sagrados, considerados estáveis e inquestionáveis. No entanto, na sequência do pensamento racional e científico (fundamental na mundividência renascentista), vê-se confrontado com uma nova ordem, que implica a renúncia à orientação divina. Querendo assumir o governo de si e do mundo, de forma a dirigir e a controlar os fenómenos, o Homem baseia-se afincadamente nos princípios do racionalismo, por entender que, através da razão, se observam e avaliam adequadamente os acontecimentos do quotidiano, podendo inferir-se preceitos verdadeiros, incontestáveis e fidedignos. Assim, vive mergulhado na ilusão da sua grandeza, julgando-se o centro do universo.

À quebra do vínculo com Deus associa-se, por outro lado, uma alteração no modo de perceber a história. A humanidade perde o seu carácter transcendente, que a fazia estável e eterna, e torna-se mutável, transitória e progressiva. Isto porque se descobre a linearidade e, principalmente, a irreversibilidade do tempo – ou, melhor dizendo, porque o conceito de tempo cíclico dá lugar ao conceito de tempo linear, histórico. Esta transformação na compreensão do tempo revela-se crucial para a construção do que virá a ser o conhecimento e a interpretação modernos do corpo.

Neste contexto antropocêntrico e profundamente racionalista, em que a ciência assoma como valor central, revoluciona-se o olhar sobre o corpo. No séc. XV ocidental, as primeiras dissecações oficiais, feitas com o propósito único da observação científica, motivam a formação

de um saber de cariz anatómico. Uma centúria depois, Andreas Vesalius, na obra *De Humani Corporis Fabrica*, estabelece um modelo anatómico a partir do qual se institui o corpo da ciência, que vem substituir a imagem teológica e cristã do corpo (de natureza anticorpórea).

Do estudo da corporeidade deriva uma consequência notória e bastante relevante, porque absolutamente inovadora: o corpo torna-se uma entidade independente. O ser humano passa a *ter* um corpo, acessório da diferença.

Esta mutação relativamente à corporalidade está em estreita relação com o nascimento do sujeito moderno. O indivíduo deixa de existir apenas enquanto membro de uma comunidade e emerge, ao invés, na sua singularidade, distinguindo-se dos seus semelhantes. Neste sentido, o corpo constitui-se como núcleo de diferenciação entre o eu e o outro.

Portanto: a antropologia racionalista e cientificista, associada ao individualismo, modifica significativamente a condição e a significação do corpo, nomeadamente por fazer dele um objeto. Consecutivamente, a matéria corporal fica “do lado das ‘coisas’” (GIL, 1997, 175). Ou seja: a perspetivação da corporalidade como realidade objetiva faz desconsiderar (mais uma vez) tudo o que é da ordem do subjetivo (as sensações, as emoções, as experiências, etc.).

No séc. XVII, com o assentamento dos fundamentos da Revolução Francesa e do Iluminismo, a civilização ocidental reconhece ainda mais poder ao império da razão, da ciência e da verdade, conjuntura em que se acentua a objetificação do corpo e se intensifica, conseqüentemente, a sua perceção negativa. René Descartes contribui preponderantemente para a construção de uma imagem anticorporal. No *Discurso do Método*, ao enunciar a conquista da certeza como alicerce do seu



método, o filósofo francês está a enaltecer a faculdade racional, considerando-a como a única fonte da clareza, essencial para o conhecimento da verdade.

Ora, de acordo com Descartes, a capacidade racional – o pensamento – é, precisamente, a essência do ser humano. O pensamento fundamenta a percepção do indivíduo como existência. Daí a célebre conclusão do filósofo: “Penso, logo existo” (DESCARTES, 1981, 28) – um dos principais princípios da filosofia cartesiana, a partir do qual se edifica a noção de sujeito moderno. Através do *cogito*, René Descartes muda a forma de pensar a subjetividade: o indivíduo é um ser independente, estável e uno, organizado e orientado com base na lógica. Assim, o corpo é também um mecanismo logicamente organizado – até porque, como realça David Le Breton, “les conceptions du corps son tributaires des conceptions de la personne [as concepções de corpo são tributárias das concepções de pessoa]” (BRETON, 1995, 8). Mas o corpóreo só atua efetivamente como máquina quando controlado, *i.e.*, se o intelecto se sobrepuser à vontade e ao sensorio, porque estes são elementos enganadores – e, por isso, desestabilizadores do real funcionamento do organismo corporal.

Depreende-se que a lógica cartesiana vinca a dicotomia corpo/mente (que se traduz na oposição sensorial/racional), bem como a valorização do intelectual em detrimento do corporal. Nessa linha de compreensão, a sociedade da Idade Moderna persiste em rejeitar quaisquer manifestações desviantes de um padrão corporal uniformizado e institucionalmente estabelecido – a doença física, a deficiência, a loucura, a velhice, a morte (nomeadamente através da marginalização e do isolamento em espaços especialmente criados com esse propósito) –, ou tudo que for do domínio do

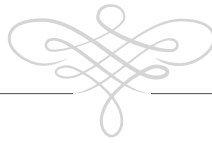
sentimento, da vontade, dos desejos, das paixões.

O rigor corporal do séc. xvii manifesta-se igualmente na esfera de ação religiosa; é disso exemplo o jansenismo, movimento nascido no seio do cristianismo. De acordo com Jansênio, a queda de Adão e Eva fez do Homem um ser absolutamente frágil, inevitavelmente inclinado para o pecado e para o mal, cuja absolvição e salvação dependem unicamente da graça divina. Deste modo, a doutrina jansenista caracteriza-se pela austeridade moral, que pressupõe o domínio do corpo e das suas exigências, na medida em que só a pureza da alma conduzirá ao perdão e à redenção divinos.

Note-se que a proeminente tendência para a restrição corpórea resulta, em grande medida, da moderna distinção entre espaço público e espaço privado, que faz do corpo, como se lê em *A Condição Humana*, de Hannah Arendt, “o único bem que o indivíduo jamais poderia compartilhar com outro, mesmo que desejasse fazê-lo” (ARENDR, 2001, 136). Na verdade, considera-se o corpo como algo de exterior à pessoa, como um sinal material do limite individual – numa palavra: como um invólucro da carne. Por isso, não sendo possível eliminá-lo, há que ocultá-lo nos momentos em que ele se torna visível na sua vulnerabilidade e na sua privação (contrariando o seu presumido carácter técnico e mecanicista).

Concluindo: no Ocidente moderno, o corpo permanece uma entidade esquecida, controlada (apesar de evidente), e, mais do que isso, apagada. O corpo é somente anticorpo.

Importa realçar que a concepção anticorporal prepondera no séc. xix, ao ser afirmada e enfatizada pelo sistema positivista, de forte pendor racionalista, cientificista e progressista. No entanto, em meados do século, a filosofia nietzschiana



dá a conhecer uma nova proposição: mais do que *ter* um corpo, este é signo da individualidade do homem. Como observa Nietzsche: “Todo eu sou corpo e nada mais” (NIETZSCHE, 2007, 50). Esta descoberta origina uma mudança de paradigma no que à noção e ao tratamento do corpóreo diz respeito: extingue-se a dualidade corpo/alma por se perceber que, afinal, os dois elementos, indissociáveis, pertencem à mesma instância – ao eu. Assim sendo, ao invés de se esconder o corpo, é-lhe reservado um lugar de destaque. Suspendem-se os anteriores códigos regulamentadores (e condicionadores) do seu aparecimento, abolindo-se as restrições quanto à sua exibição. Esta atitude culmina, no séc. XX, com a libertação do corpo, que no séc. XXI continua a renunciar ao espaço marginal que lhe havia sido destinado.

De notar que o renovado entendimento da corporeidade se reflete no campo artístico. Na produção de modernistas, vanguardistas e pós-modernistas, são comuns os motivos da doença, da loucura, da morte, e assomam imagens que simbolizam o novo ser em ruínas, na ambiguidade que o caracteriza – os duplos, os corpos desmantelados (e, no auge, decepados), a máscara, o *clown*, os autómatos, os manequins. Recordem-se algumas das fotografias de Joel-Peter Witkin, nas quais o corpo é exposto excessiva e subversivamente; as ficções de Fialho de Almeida e de Raul Brandão, ainda nos primórdios do séc. XX; a fragmentação e o desmantelamento dos poemas de Mário de Sá-Carneiro e de Edmundo de Bettencourt, ou dos romances de António Lobo Antunes; a figura do *clown* nas pinturas de Almada Negreiros; ou os manequins fotografados por Fernando Lemos.

Já desde o final do séc. XIX se dava a ver o corpo como o espaço ontológico que é. O anticorpo torna-se então corpo em todo

o seu esplendor, espelho transparente de um sujeito em permanente (re)construção corporal. Trata-se do corpo em devir; esse devir é drasticamente enfatizado com o triunfo irrestrito da tecnologia e a consequente emergência da realidade tecno-digital. O corpo perde a sua vocação estritamente física e adquire uma suplementaridade tecnológica (pela qual o ser humano, fazendo uso quase permanente das tecnologias, não anda longe do imaginário ciborgue). Tanto mais que a revolução tecnológica supõe um progressivo – e, dir-se-ia, inelutável – avanço, no sentido de converter o corpo físico, com as suas diversas imperfeições e com o seu fatal desgaste, em corpo protésico. Ou seja, o corpo adquire um carácter biónico e diluem-se cada vez mais as fronteiras que outrora separavam em trincheiras razoavelmente intransponíveis a realidade biológica da tecnologia.

Finalmente, convirá assinalar outro aspeto decisivo: a hipersexualização do corpo nas sociedades ocidentais contemporâneas. O corpo deixou de ser o lugar da repressão do desejo e converteu-se no inverso, dada a permanente insistência na injunção do prazer. O corpo – tatuado, escultural, sensual ou flácido – é assim o espaço de todos os gozos (alimentares, sexuais, desportivos, entre outros). Trata-se, enfim, do corpo do gozo. O senão deste apelo constante à fruição (segundo o qual a felicidade lhe é inerente) mede-se por castrações subliminares – que, de um modo assaz subtil, apelam a uma contenção destinada a preservar o corpo, a fim de o manter razoavelmente intacto para deleites futuros, e que têm que ver com as medidas tomadas para prolongar o mais possível a vida do corpo.

Bibliog.: AGOSTINHO DE HIPONA, *Trindade*, Prior Velho, Paulinas, 2007; ARENDT, Hannah, *A Condição Humana*, Lisboa, Relógio

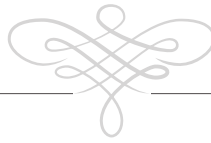


d'Água, 2001; BAKTHIN, Mikhail, *A Cultura Popular na Idade Média e no Renascimento. O Contexto de François Rabelais*, São Paulo, Hucitec, 1987; BRETON, David Le, *Anthropologie du Corps et Modernité*, Paris, PUF, 1995; DELEUZE, Gilles, e GUATTARI, Félix, *O Anti-Édipo. Capitalismo e Esquizofrenia 1*, Lisboa, Assírio e Alvim, 2004; DESCARTES, René, *Discurso do Método. As Paixões da Alma*, Lisboa, Sá da Costa, 1981; *Id.*, *Regras para a Direção do Espírito*, Lisboa, Edições 70, 1989; ECO, Umberto (dir.), *Idade Média. Bárbaros, Cristãos e Muçulmanos*, Alfragide, Dom Quixote, 2014; GIL, José, "Corpo", in *Enciclopédia Einaudi*, vol. 32, Lisboa, INCM, 1995, pp. 201-266; *Id.*, *Metamorfoses do Corpo*, Lisboa, Relógio d'Água, 1997; GOFF, Jacques Le, *A Civilização do Ocidente Medieval*, vol. II, Lisboa, Estampa, 1984; *Id.*, *Uma História do Corpo na Idade Média*, Lisboa, Teorema, 2005; KÜNG, Hans, *O Cristianismo. Essência e História*, Braga, Círculo de Leitores, 1994; MARZANO, Michela (org.), *Dicionário do Corpo*, São Paulo, Edições Loyola/Centro Universitário São Camilo, 2012; MATTOSO, José, *Naquele Tempo. Ensaio de História Medieval*, Rio de Mouro, Círculo de Leitores, 2009; *Id.*, *Poderes Invisíveis. O Imaginário Medieval*, Lisboa, Temas e Debates/Círculo de Leitores, 2013; MIRANDA, Francisco Sá de, *Obras Completas*, fixação de texto, pref. e notas Rodrigues Lapa, vol. II, Lisboa, Sá da Costa, 1977; MIRANDA, José A. Bragança de, *Corpo e Imagem*, Lisboa, Nova Vega, 2012; NANCY, Jean-Luc, *Corpus*, Lisboa, Vega, 2000; *New Catholic Encyclopedia*, vols. VII e IX, New York, McGraw-Hill, 1967; NIETZSCHE, Friedrich, *Assim Falava Zarathustra*, Lisboa, Guimarães Editores, 2007; PRIGOGINE, Ilya, *O Nascimento do Tempo*, Lisboa, Edições 70, 2008; REAL, Miguel, *Nova Teoria do Mal*, Alfragide, Dom Quixote, 2012; TAYLOR, Charles, *Sources of the Self. The Making of the Modern Identity*, Cambridge, Cambridge University Press, 2009; TUCHERMAN, Ieda, *Breve História do Corpo e de Seus Monstros*, Lisboa, Vega, 2012; VESALIUS, Andreas, *De Humani Corporis Fabrica. Libri Septem*, s.l., Ebrisa, 1997.

VANDA FIGUEIREDO

Anticristo

A figura do anticristo é uma das mais complexas e mais metamórficas de todas as figuras em negativo da cultura ocidental. Se, na base, nela é representado o reverso do projeto cristão para a transformação da história em ordem à construção da sociedade ideal assente nos valores do Evangelho inspirada e liderada pela figura de Cristo, já a sua identificação assumiu vários nomes e identidades ao longo dos dois milénios de história cristã. Se o livro do Apocalipse associa o anticristo à grande Besta que apoquentará os cristãos e os desviará do caminho do bem, os textos do Novo Testamento, em geral, permitem identificá-lo com a expressão personalizada do maligno, que tem as suas raízes veterotestamentárias na figura do contraditor de Deus, personificada em Lúcifer ou Satanás. Portanto, o anticristo é o negativo de Cristo, o adversário por excelência da construção da Igreja cristã, o sedutor que atrai de modo inexorável os seguidores de Cristo para o mundo do mal, testando a firmeza da fidelidade dos crentes ao depósito da fé. É, em suma, a grande figura oponente por excelência, símbolo do reino do mal, que procura hipotecar a cada momento os planos salvíficos de Deus para a humanidade no teodrama da história. As narrativas do anticristo, desde a matriz bíblica, passando pelas elaborações medievais e modernas, pintam-no com cores apocalípticas e apresentam-no em combate permanente. Esta figura escatológica só será vencida, segundo a perspetiva da teodiceia cristã, na parusia, com a última vinda de Cristo para julgar os vivos e os



mortos e consumir soteriologicamente a história, consolidando a título definitivo a vitória sobre o mal.

À figura do anticristo como protagonista do mal ligam-se correntes proféticas que perspetivam horizontes e cenários de desfecho do tempo e da história. Sobressai neste domínio do profetismo escatológico o grande tema do milenarismo e a possibilidade de um reinado intermédio de Cristo. Este criará uma nova ordem cósmica ao estilo do milénio de paz e santidade apresentado em Apocalipse 20, afrontando e esmagando a liderança avasaladora da personagem do anticristo no teatro da história humana.

Os fundamentos deste mito do anticristo encontram-se nas profecias de Daniel (cap. 2) e do Apocalipse (caps. 13 e 20), mas também nas duas cartas de S. Paulo aos Tessalonicenses. No pensamento dos Padres da Igreja Antiga verifica-se um claro desenvolvimento na caracterização da grande vedeta maligna do fim do mundo. Assistimos à configuração desta personagem diabólica que representa a antítese da utopia cristã, em S.^o Irineu no final do séc. II, em S.^o Hipólito de Roma no início do séc. III, em Lactâncio no início do séc. IV, entre outros. Clébert sintetiza assim o intento principal do opositor por excelência do Filho de Deus: “Segundo os pais da Igreja, este Anticristo opõe-se ao Cristo e dedicar-se-á a arruinar a sua obra. Levanta-se contra Deus, fazendo edificar o seu palácio na montanha de Apadno, de que fala o profeta Daniel e onde se imagina que seja o monte das Oliveiras, estabeleceu-se no templo e na cidade de Jerusalém, onde se fará adorar” (CLÉBERT, 1995, 19). O anticristo é, assim, um dos elementos mais marcantes do lado negro da história finimundista. Ele é a própria negação da história cristã. Mas é na sua anti-história, na sua ação desordenadora e caótica, que é feito o último e decisivo

teste à autenticidade e à fortaleza dos que aderiram ao Senhor da história.

De acordo com a exegese que mais fortuna teve em contexto de elaboração doutrinal ortodoxa estabelecida pelo pensamento teológico de intelectuais cristãos da Igreja antiga, os 1000 anos de cristificação do mundo são um período longo que corresponde ao tempo da Igreja, interpretação perspetivada de forma estabilizadora por S.^o Agostinho na sua famosa *Cidade de Deus*. Este período começaria com a encarnação e seria o tempo necessário para a construção e perfeição da Igreja. A Igreja terminaria com a vinda do anticristo, com a última batalha a preceder o Juízo Final e a parusia, ou seja, a última vinda de Cristo Salvador. Ao longo da história cristã, com variações e matizes de país para país e de cultura para cultura, e atendendo às diferentes épocas históricas, o anticristo foi identificado com figuras que assumiram a liderança

Apocalipse (1496-1498), “Os quatro cavaleiros do Apocalipse”, de Albrecht Dürer.





de movimentos e campanhas devastadoras. Este tinha como antídoto a esperança na vinda do imperador dos últimos dias ou de um rei ou monarca salvador, qual novo messias terreno com uma agenda política, ainda que ao serviço da defesa da cristandade.

Há um manancial de profecias que colocam o anticristo em cenários pré-apocalípticos, ou a anteceder a consumação da história, imaginando-o a tomar o poder em instituições inesperadas, mas decisivas para realizar a degeneração universal de tudo o que é bom e digno. De tempos a tempos são alegadas profecias temerárias anunciando a eleição de um papa negro, personificação do anticristo, que se sentará no Trono de S. Pedro e subverterá a missão essencial da Igreja de Cristo, procurando destruí-la.

Na cultura portuguesa, o anticristo assumiu as feições das lideranças quer do infiel muçulmano, quer dos otomanos, até à atribuição deste estatuto à figura dominadora de Napoleão Bonaparte, já nas primeiras duas décadas do séc. XIX. Por seu lado, a esperança na chegada de um rei cristão restaurador do império cristão universal, que seria inaugurada com uma vitória sobre o anticristo, foi depositada, quer em D. Sebastião, quer em D. João IV, quer na figura de outros monarcas e líderes que lutaram contra inimigos sérios da cristandade europeia e em prol de projetos políticos decalcados deste ideário matricial.

A iminência da chegada do anticristo foi profeticamente projetada para datas redondas ou numericamente simbólicas, associadas à ideia do advento de uma grande transformação da história. Desde o ano 1000, passando pelos finais de século, até ao fim do segundo milénio cristão, sinais e figuras negativas foram interpretadas pelos crentes e fabricantes de profecias como o tempo do anticristo.

Neste campo, a história cultural portuguesa regista uma data relevante – 1666 –, para a qual muitos comentadores e profetas vaticinaram a realização do “ano da Besta”. Em Portugal esta foi prevista como a data milenarista do nascimento de 1000 anos de felicidade sob a égide de Portugal por um dos génios proféticos mais brilhantes da nossa história. O P.^o António Vieira profetizou para 1666 a inauguração do milénio cristão previsto no Apocalipse, determinado e definido em termos de realização espaciotemporal e política principalmente em *Esperanças de Portugal*, em *História do Futuro* e em *Clavis Prophetarum*. Esta *renovatio temporum*, que deveria ser precedida por terríveis “dores de parto”, daria início ao famoso Quinto Império, que é o nome simbólico desta história milenar do futuro, do reino de Cristo consumado na terra (*De Regno Christi in Terris Consumato*). Esta utopia era essencialmente um projeto protoecuménico universal, embora de base cristológica, que pretendia estabelecer uma nova ordem global que pusesse termo aos conflitos mundiais. Estes tinham surgido no contexto da protoglobalização das relações entre os povos, fruto de um movimento de planetarização protagonizado pelas potências cristãs europeias então desavindas.

O anticristo representa o reverso de um projeto de harmonia para a comunidade dos crentes, mas também para a humanidade em geral. Fazendo apelo a uma leitura religiosa, ele assume a face do inimigo perçecionado consoante o lado da barricada em que nos situemos. Mesmo dentro do cristianismo ele assumiu várias faces: se, do lado católico, o encontraremos num líder protestante, do lado da reforma luterana e calvinista, vê-lo-emos espelhado no papa ou num líder político afeto à Igreja de Roma. Até pode acontecer que o anticristo, em polémica e propaganda inter-nas, seja identificado com determinadas



instituições ou grupos étnicos, como os judeus, ou até com a Companhia de Jesus, na perspectiva dos antijesuítas mais radicais. Estes ter-se-iam inspirado no teólogo dominicano de Salamanca Fr. Melchior Cano, que, na déc. de 40 do séc. XVI, acusou os Jesuítas de precursores do anticristo, imagem terrível que em Portugal o marquês de Pombal recuperou na segunda metade do séc. XVIII para justificar a expulsão da Companhia de Jesus.

É sempre a dicotomia entre o fascínio e a repulsa que o anticristo encerra, enquanto protagonista mais destacado da longa história de atração do que é considerado desagregador da ordem estabelecida. Em suma, o anticristo, além do conteúdo religioso profético que lhe é associado nas leituras estritamente teológicas, também aparece como supermetáfora personificadora dos medos mais assustadores da humanidade: o medo da dominação do mal, da subjugação a uma infelicidade geral, e do fim da história humana, entendida como trajeto para uma consumação feliz.

Bibliog.: CLÉBERT, Jean-Paul, *História do Fim do Mundo*, Mem Martins, Europa-América, 1995; FRANCO, José Eduardo, e FERNANDES, José Manuel, *O Mito do Milénio*, Lisboa, Edições Paulinas, 1999; FRANCO, José Eduardo, e MOURÃO, José Augusto, *Influência de Joaquim de Flora em Portugal e na Europa*, Lisboa, Roma Editora, 2005; FRANCO, José Eduardo, e CALAFATE, Pedro (dirs.), *Obra Completa Padre António Vieira*, t. III, , vols. I, V e VI, Lisboa, Círculo de Leitores, 2013-14; MCGINN, Bernard, *Antichrist: Two Thousand Years of the Human Fascination with Evil*, New York, Harper SanFrancisco, 1994; MEDINA, João, “O sebastianismo – exame crítico dum mito português”, in MEDINA, João (dir.), *História de Portugal*, vol. VI, Amadora, Clube Internacional do Livro, 1995, pp. 270-271; PAIVA, Sebastião de, *O Tratado da Quinta Monarquia*, coord. José Eduardo Franco, Lisboa, INCM, 2006.

JOSÉ EDUARDO FRANCO

Anticultura

A noção de anticultura depende naturalmente da forma como definimos cultura. Como defendeu lapidarmente Edgar Morin, o conceito de cultura é verdadeiramente caleidoscópico, razão pela qual o caracterizou como um “camaleão conceptual” (MORIN, 2008, 19). Se definirmos cultura, na esteira de Manuel Antunes, como aquilo “que torna o homem plenamente homem” (ANTUNES, 2007, 86), ou seja, como aquilo que o dignifica numa relação harmónica com os seus semelhantes e com a natureza, então poderemos definir anticultura como todas as criações humanas que atentam contra este ideário de plenificação humana. Todos os atentados contra a vida humana, a sua liberdade, a sua unicidade, etc., podem ser tidos como anticultura e, na mesma linha, como antivilização, pois os dois conceitos são interdependentes. O P.^o Manuel Antunes, pensador maior da cultura, escreveu um texto emblemático sobre este assunto, preocupado que estava com as derivas contemporâneas da sociedade de consumo, da globalização e da tecnicização do mundo, de que extraímos esta passagem nuclear para a aceção do que se entende aqui por anticultura: “Mas não é só a cultura tradicional, literário-humanística a única a ser contestada, apesar das provas dadas ao longo de quase três milénios, apesar dos desenvolvimentos, que ela proporciona, do ‘esprit de finesse’ e apesar dos conhecimentos, que ela faculta e estimula, da realidade humana, na sua diversidade, complexidade e riqueza. Não é só, dizíamos, a cultura tradicional a única a ser contestada pelos



protagonistas da anticultura. Também a cultura moderna, tecnocientífica, prodigiosamente desenvolvida, sobretudo a partir de 1900, o é. Porventura até com maior fúria e encarniçamento do que as investidas contra a cultura literário-humanística. Apesar dos largos benefícios e das reais comodidades por ela trazidos à espécie humana. Reprova-se no seu crescimento – cumulativo ou simplesmente revolucionário – uma série de malefícios que, mesmo não pretendendo atingir a exaustividade, não é difícil enumerar: a poluição do meio ambiente; a destruição de espécies animais e vegetais; a ‘robotização’ do ser humano; a promoção, a hipertrofia e a unilateralização de certas faculdades do *animal rationale*; a fealdade de tantas das suas construções em largas zonas em que intervém; a coisificação do *homo sapiens* em tantas realidades que só o alienam, o objetivam e o pervertem; a racionalização do irracional e a geometrização de tantos aspetos irreduzíveis à linha e à figura geométrica” (*Id., Ibid.*, 203-204).

No fundo, a anticultura representa uma tendência contemporânea e, ao mesmo tempo, um estado de espírito de fim de civilização que tende a pôr em causa, a derruir e a anular toda uma herança cultural de natureza humanista promotora da dignidade e da plenificação do ser humano. Este conceito negativo de anticultura interliga-se necessariamente com outros conceitos que lhe são subsidiários, como a antivilização, o anti-humanismo, a contracultura, entre outros.

Bibliog.: ANTUNES, Manuel, *Obra Completa*, t. 1, vol. IV, Lisboa, FCG, 2007; MORIN, Edgar, *L'Esprit du Temps*, Paris, Armand Colin, 2008.

JOSÉ EDUARDO FRANCO

Ceticismo

Com origem no verbo grego “skeptesthai” (pensar, refletir), o termo terá sido introduzido ou vulgarizado na língua portuguesa a partir do termo francês “scepticisme”. Até meados do séc. XVIII, a atitude de dúvida perante a possibilidade de se conhecer a verdade seria designada mais genericamente a partir das suas manifestações doutrinárias. Assim, termos como “heresia” ou “infidelidade” expressariam a sua inadequação relativamente a um quadro gnosiológico dominante em que a fé e a doutrina católicas, racionalmente demonstradas pela escolástica, forneciam inquestionáveis fundamentos da verdade. Em contextos mais eruditos, a doutrina da dúvida persistente era também designada por pirronismo, doutrina de Pirro de Élis (c. 360 a.C.-c. 270 a.C.), filósofo gentio que os letrados da Modernidade conheceriam sobretudo a partir da obra *Vidas e Opiniões dos Filósofos Ilustres* de Diógenes Laércio (c. séc. III), onde se narravam anedoticamente os exageros e as imprudências a que Pirro teria sido conduzido pelas suas reflexões. O desacerto entre a atitude cética e o contexto mental e cultural português dos primeiros séculos da Modernidade poderá, aliás, ajudar a explicar as aceções valorativas que os termos “pirrónico” e “pirronismo” ainda hoje têm na língua portuguesa, enquanto sinónimos de “teimoso” e “teimosia”, “arrogante” e “arrogância”, as quais, tanto quanto pudemos confirmar, não se verificam no inglês, francês, espanhol ou italiano, onde os mesmos termos parecem remeter apenas para a doutrina de Pirro.



Pirro de Épiro (319-272 a.C.).

Perante este quadro, não é espantoso que a figura portuguesa mais representativa do ceticismo filosófico durante a Modernidade, Francisco Sanches (1550-1622), tenha sido um médico marrano nascido em Tui e batizado em Braga, que aos 12 anos partiu para Bordéus. Concluídos os seus estudos de medicina em Itália e na Univ. de Montpellier, Francisco Sanches fixou-se em Toulouse, onde exerceu medicina durante 39 anos, dedicando-se depois à docência, na Escola de Artes de Toulouse, durante 25 anos, e na Faculdade de Medicina, durante 11 anos.

No seu *Quod Nihil Scitur* [*De Que Nada Se Sabe*], Francisco Sanches desenvolve uma reflexão acerca das formas e dos limites do conhecer, que tem por base uma separação radical dos domínios da teologia e da filosofia natural, e uma crítica à conceção aristotélica do conhecimento através de definições, à qual contrapõe o conhecimento empírico. O tratado não consiste, pois, numa glosa dos cétricos gregos, nem parece ser essa a fonte de inspiração do autor. Antecedendo, em certa medida,

Descartes, mas sem estender a dúvida ao indivíduo que questiona ou à existência, *De Que Nada Se Sabe* é, pelo menos, um importante testemunho das operações de pensamento que integraram o processo de formulação da ciência moderna.

Vinculado ao espírito da ciência moderna e ao seu método de conhecimento, o conceito de ceticismo foi sendo associado a atitudes e a correntes que questionaram dogmas, crenças, superstições ou suposições em prol de uma explicação fundada em provas empíricas cabais. Assim, distanciado das suas origens filosóficas radicais, em que se afirmava a impossibilidade da certeza, o ceticismo científico adquiriu extensões ideológicas diversas, das quais o agnosticismo e o ateísmo são exemplos.

Em Portugal, foi sobretudo em períodos em que o poder político, a cultura e o ensino se distanciaram da influência eclesiástica, como foi o caso das reformas pombalinas, da Revolução Liberal e da Implantação da República, que parece ter havido uma divulgação mais acentuada de ideias associáveis ao ceticismo.

Bibliog.: CALAFATE, Pedro, “Prefácio”, in SANCHES, Francisco, *Obra Filosófica*, Lisboa, INCM, 1999, pp. 7-36; CARVALHO, Joaquim de, “Introdução”, in SANCHES, Francisco, *Opera Philosophica*, Coimbra, Universidade de Coimbra, 1955, pp. 7-72; SÁ, Artur Moreira de, *Francisco Sanches: Filósofo e Matemático*, 2 vols., Dissertação de Doutoramento em Filosofia apresentada à Universidade de Lisboa, Lisboa, texto policopiado, 1947.

RICARDO VENTURA

Contracultura

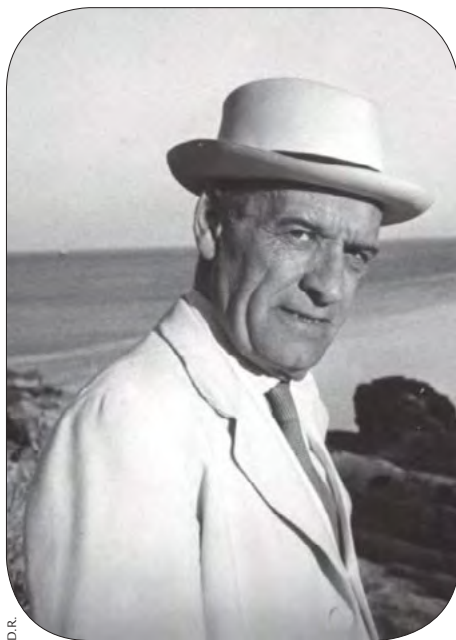
O termo “contracultura” designa, fundamentalmente, uma sensibilidade reivindicadora de novas vivências e novos entendimentos da capacidade humana de experiência e do seu poder de conhecimento e transformação. Com antecedentes nos anos 50 do séc. xx, desenvolveu-se na segunda metade da déc. de 60, nos Estados Unidos da América, e foi principalmente conduzida por jovens, assumindo os movimentos estudantis universitários um papel catalisador, em articulação com alguns intelectuais e artistas. O conceito de contracultura tem sido aplicado a manifestações de cultura dita alternativa ou marginal e associado a ideias e a práticas contra-hegemónicas.

Escreveu Ortega y Gasset que “Eu sou eu e a minha circunstância, e se não a salvo a ela, não me salvo a mim”, significando “circunstância” o “sector da realidade circundante [que] forma a outra metade da minha pessoa” (GASSET, 1967, 52). É uma ideia que ressoa também nas expressões da contracultura, pois esta força dissidente defendia a urgência de mudanças em várias esferas – economia, arte, ciência, política, cultura, família e sexualidade –, consideradas portadoras de salvação e libertação para os tantos “eus” e as suas realidades circundantes. A contracultura manifestou radical rejeição dos fundamentos da economia capitalista, atribuindo-lhe o efeito de produção de sistemas repressores de liberdades individuais, sistemas com a forma da sociedade da abundância como refere Kenneth Galbraith e da sociedade de consumo apontada por Herbert Marcuse. Ainda que

outras artes tenham integrado a atitude desafiadora de convenções, normas e modelos existentes, foi o género musical *rock*, nas suas diversas correntes, que teve maior impacto como meio amplificador do discurso sem deferências da contracultura em diversificados contextos.

Theodore Roszak retratou este pulsar numa obra de 1969, *The Making of a Counter Culture*, a assinalar pelo valor de “testemunho de um momento alto da expressão da dor no interior da crise da experiência” (ROSA, 2001, 73). O autor viu no modo de avaliar a validade da mundividência científica convencional a linha unificadora da contracultura, a feição que a distinguiu mais nitidamente do *establishment*: para os jovens contestatários, aquela validade apresentava-se esgotada, sem poder regenerador; para as gerações anteriores, mantinha pleno vigor enquanto alicerce do progresso tecnológico. Já então eram apontados os variados matizes do inconformismo transportado

José Ortega y Gasset (1883-1955).



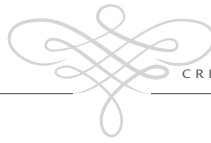
D.R.



pela contracultura, bem como algumas tensões, visíveis no contraponto entre *hippies* e *beatniks*, de um lado, e ativistas políticos das novas esquerdas, de outro. Tal variedade de causas e de grupos sociais envolvidos na vaga revoltosa da contracultura confere ao conceito um carácter genérico, remetendo para um mosaico de atividades e ideologias que terá tido uma voz comum num breve período do final dos anos 60.

Em Portugal, o surgimento e a afirmação de uma nova cultura juvenil, nos anos 60, tiveram como cenários quase exclusivos o universo estudantil e os círculos universitários. A centralidade do papel destes contextos e dos movimentos estudantis na disseminação de ideologias de protesto acentuou-se à luz de uma peculiar combinação: além de o campo escolar propiciar o encontro intelectual com experiências de outros países, a pouco expressiva concentração urbana e as restrições, resultantes da ausência de democracia, à difusão de informação e ao consumo limitavam a experiência e a adesão a estilos de vida alternativos. A contracultura e o modo como a juventude e as crises universitárias lhe deram voz foram apropriados muito por via do especial contacto com França, contendo esta relação um efeito revelador de realidades mais diversificadas e complexas. França, sobretudo Paris, representava, na déc. de 60, o território de que as elites estavam culturalmente mais próximas; era, ainda, o principal destino não apenas de novos emigrantes como também de exilados políticos, com presença significativa de jovens. A imprensa oposicionista, sobretudo a de periodicidade semanal e mensal, e algumas editoras constituíam igualmente, nesses anos, canais relevantes para a difusão e receção de atividades, obras artísticas e debates de marca contracultural.

O uso da categoria “contracultura” na análise de processos de produção, difusão e consumo cultural nas últimas décadas do séc. xx e nas primeiras do séc. xxi requer ressalvas, tal como sucede com a noção de subcultura. Isto porque, nas sociedades contemporâneas a estes movimentos, as apropriações individuais de recursos e referências culturais específicos geram uma pluralidade e complexidade de modos de vida cuja legibilidade e cujo alcance ficam reduzidos por via do recurso a dicotomias como alternativo/*mainstream*, dominado/dominante, novo/velho. Além disso, a contracultura não deixou, por mais dissidente que se declarasse, de se expor às regras e dinâmicas da sociedade de consumo – cada vez mais uma sociedade de consumidores, na opinião de Robert Rochefort –, tendo vindo a participar de fenómenos de mercantilização e de integração por discursos hegemónicos e convencionais. O caso dos festivais de música da linhagem *rock*, que foram bandeira da contracultura nas décadas de 60 e 70, proporciona uma possível ilustração desta tendência: ao mesmo tempo que mantêm e reelaboram a moldura e o dispositivo cénico – paisagens maioritariamente bucólicas, tendas de campismo como habitação nómada, palcos improvisados, ainda que tecnologicamente eficazes –, evoluíram para um enquadramento muito diverso das primeiras versões deste tipo de evento, em consequência também das mutações que a digitalização operou nos modos de produzir e aceder a bens culturais e artísticos, incluindo a experiência de ver espectáculos ao vivo. Martin Elbourne, programador deste tipo de eventos há várias décadas, afirmava, em 2014, que os festivais de música “deixaram de ser contraculturais, são a cultura” (LOPES, *Público*, 15 mar. 2014, 30). Referia-se à perda do seu carácter excepcional e ao esbater da celebração partilhada,



por públicos e bandas, da diferença e de um estatuto marginal; e aludia a outra forma de conhecimento à distância, sem a prévia e massiva apresentação das bandas aos espectadores, pela mão larga da *web* e, logo, a uma diversa mistura de expectativas rondando aquela experiência.

Bibliog.: BEBIANO, Rui, *O Poder da Imaginação. Juventude, Rebelião e Resistência nos Anos 60*, Coimbra, Angelus Novus, 2003; BENNETT, Andy, “Pour une réévaluation du concept de contre-culture”, *Volume!*, n.º 1, vol. 9-1, 2012, pp. 19-31; CARDINA, Miguel, “Movimentos estudantis na crise do Estado Novo: mitos e realidades”, *E-Cadernos CES*, n.º 1, 2008, pp. 67-90; CLECAK, Peter, *America's Quest for the Ideal Self: Dissent and Fulfilment in the 60s and 70s*, Oxford, Oxford University Press, 1983; ESTANQUE, Elísio, e BEBIANO, Rui, *Do Activismo à Indiferença. Movimentos Estudantis em Coimbra*, Lisboa, Imprensa de Ciências Sociais, 2007; FERREIRA, Paulo Rodrigues, *Culturas de Protesto em Portugal na Imprensa Periódica (1968-1970)*, Dissertação de Mestrado em História Contemporânea apresentada à Universidade de Lisboa, Lisboa, texto policopiado, 2009; GALBRAITH, John Kenneth, *The Affluent Society*, New York, New American Library, 1958; GASSET, José Ortega y, *Meditações do D. Quixote*, São Paulo, Livro Ibero Americano, 1967; GUERRA, J. P. Miller, e NUNES, A. Sedas, “A crise da universidade em Portugal: reflexões e sugestões”, *Análise Social*, vol. VII, n.ºs 25-26, 1969, pp. 5-49; LOPES, Mário, “Os festivais de música deixaram de ser contraculturais, são a cultura”, *Público*, 15 mar. 2014, pp. 30-31; MARCUSE, Herbert, *One-Dimensional Man: Studies in the Ideology of Advanced Industrial Society*, Boston, Beacon Press, 1964; ROCHFORD, Robert, *La Société des Consommateurs*, Paris, Odile Jacob, 1996; ROSA, Jorge Leandro, “A contracultura: o ponto vazio no ciclo da cultura ocidental”, *Revista de Comunicação e Linguagens*, n.º 30, out. 2001, pp. 67-76; ROSZAK, Theodore, *Para Uma Contracultura*, Lisboa, Dom Quixote, 1971.

TERESA DUARTE MARTINHO

Cristãos-novos e limpeza de sangue

As sociedades tuteladas pelas monarquias ibéricas foram atravessadas, desde o dealbar da modernidade, por um dilema assente numa divisão social consubstanciada na emergência dos conceitos de cristão-velho e de cristão-novo. Configurava este último um estatuto negativo, estigmatizado, correspondendo ao que hoje designaríamos de cidadão de segunda. Esta distinção infamante afirmou-se em Espanha e em Portugal, na sequência do estabelecimento da Inquisição moderna e centralista e no contexto das perseguições e expulsões dos judeus, obrigando os que não queriam partir a receberem batismo cristão. Por seu lado, a rejeição da existência de diversidade de crenças religiosas pela criação de bairros mouros e judaicos autónomos (mourarias e judiarias), prática que vigorava na Idade Média, resultou da imposição de uma leitura teológica muito propalada pela parenética cristã, nomeadamente de pregadores mendicantes dominicanos e franciscanos, que estereotipava generalistamente os judeus como povo deicida, por terem matado Cristo, e os islâmicos por serem infieis, hereges e inimigos ativos dos cristãos. Em Portugal, D. Manuel I, apesar da sua política de tolerância, acabou por ceder à política espanhola de depuração de judeus e mouros dos seus territórios no quadro do seu interesse em firmar casamento com a filha dos Reis Católicos, D. Isabel. Apesar de ter decretado a expulsão de judeus e mouros em 1507, acabou por manter no território os que aceitaram ser batizados e



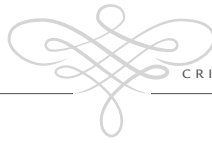
decretou que este novos cristãos tivessem os mesmos direitos que os velhos cristãos. Todavia, esta igualdade legal foi pervertida pelo estigma social que no reinado seguinte, de D. João III, refreou a política de equiparação e acentuou cada vez mais uma discriminação que a implantação do Santo Ofício em 1536 acabaria por institucionalizar.

A criação da Inquisição espanhola no séc. xv e da portuguesa no séc. xvi, vigorando durante três séculos, estabeleceu as bases de vigilância para garantir a consolidação de uma sociedade monolítica, de uma só fé e de pensamento único. Os judeus e mouros que permaneceram na península Ibérica, com a condição de aderirem à fé cristã, acabaram por ficar sob o labéu da suspeição e da limitação de direitos no acesso a cargos políticos e religiosos. Neste contexto, estabeleceu-se o estatuto de limpeza de sangue, definido através de inquéritos para averiguar a existência, até à sexta geração, de ascendentes judeus ou mouros de um candidato a cargos públicos e eclesiásticos – *e.g.*, a bispo, a membro de ordens religiosas, a juiz, etc. — ou de um arguido da Inquisição. Estes inquéritos de limpeza de sangue determinavam se um indivíduo era cristão-velho e detentor de todos os direitos sociais, políticos e religiosos, ou cristão-novo, limitado na sua condição de cristão e considerado mais susceptível de trair a fé e enveredar pelo caminho da heresia e da apostasia.

O padre António Vieira destacou-se como uma das vozes mais fortes na tentativa de acordar a consciência do Rei, então D. João IV, relativamente à questão judaica. O missionário jesuíta foi um homem de visão, dividido entre a selva e a corte, entre os assuntos espirituais e os temporais. Intimamente preocupado com o presente e com o futuro de Portugal, o Jesuíta compôs, em 1643, a conhe-

cida “Proposta feita a el-Rei D. João IV em que se lhe representava o miserável estado do reino e a necessidade que tinha de admitir os homens de nação mercadores” (FRANCO e CALAFATE, 2014, 33-48). Neste opúsculo, depois de apresentar o estado realmente miserável do país e sua vulnerabilidade relativamente à vizinha Espanha, Vieira procura demonstrar que somente pelo incentivo, proteção e desenvolvimento do comércio poderia Portugal fortalecer a economia e assegurar a sua independência, e, para o efeito, os judeus e cristãos-novos teriam um papel fundamental. O padre jesuíta retomou o tema noutros escritos, como “Proposta que se fez ao sereníssimo Rei Dom João IV a favor da gente de nação, pelo padre António Vieira, sobre a mudança dos estilos do Santo Ofício e do Fisco. 1646”, “Razões apontadas a el-Rei Dom João IV a favor dos cristãos-novos”, “Papel que fez o padre António Vieira, estando em Roma, a favor dos cristãos-novos, no tempo em que o príncipe regente Dom Pedro tinha mandado publicar uma lei de vários castigos contra eles, movido do roubo, que se fez ao sacramento da paróquia de Odivelas, o qual papel se deu ao príncipe, sem nome em 1671”, “Desengano católico sobre o negócio da gente de nação hebreia” e “Memorial a favor da gente de nação hebreia sobre o recurso que intentava ter em Roma, exposto ao príncipe Dom Pedro”, entre outros títulos que encontramos reunidos no volume *Escritos sobre os Judeus e a Inquisição*, da sua *Obra Completa* (2015).

Em meados do séc. xviii, emergiu no seio da classe intelectual portuguesa uma especial atenção sobre o lugar dos cristãos-novos na sociedade, traduzida em produção literária que ficou gravada na história como divisa de tolerância em Portugal, e que acabaria por ter eco nas medidas posteriormente tomadas por



Sebastião José de Carvalho e Melo a respeito da mesma temática. Referimo-nos particularmente aos textos *Testamento Político* (1747-49), de D. Luís da Cunha, embora algumas das suas posições já estivessem expostas na sua *Instrução Política para Marco António de Azevedo Coutinho* (1736), e *Cristãos Novos e Cristãos Velhos em Portugal* (1748), de António Nunes Ribeiro Sanches. Nestes textos, é recuperada a argumentação utilizada na defesa de judeus e cristãos-novos por António Vieira, para justificar a necessidade de suprimir a distinção entre cristãos-novos e cristãos-velhos, de limitar a ação da Inquisição, de revogar as inquirições de sangue e os autos de fé públicos e privados e de eliminar os Róis de Fintas (listas com o registo dos cristãos-novos usadas para a cobrança de impostos especiais e outros fins discriminantes e persecutórios), medidas consideradas essenciais para a preservação da independência portuguesa, para o reflorescimento do comércio e da indústria, para a promoção de uma melhor imagem de Portugal no estrangeiro e para a defesa da religião católica.

Foi durante a governação pombalina que os cristãos-novos portugueses viram finalmente conquistada a paridade relativamente à demais população cristã. Data de 2 de maio de 1768 a primeira lei decretada, neste contexto, em defesa dos cristãos-novos, pondo fim aos chamados Róis de Fintas. No mesmo ano, um alvará confidencial de 5 de outubro abolia o puritanismo da nobreza, ou seja, perante a recusa da nobreza em “misturar o seu sangue” e maculá-lo com o sangue considerado impuro dos judeus, obrigava os chefes das famílias chamadas “puritanas” a casar os seus filhos com elementos de famílias consideradas “não puritanas”. Quando, a 20 de maio de 1769, D. José assinou um alvará a dotar o Tribunal do Santo Ofício com o título de Majestade,

tornando-o tribunal régio, estavam criadas as premissas que determinariam a limitação da atividade daquela instituição, o que veio a acontecer na sequência da promulgação do alvará de 1 de setembro de 1774, que aprovava o novo Regimento da Inquisição, restringindo a sua autoridade e poderes, designadamente quanto à sua forma de atuar — com a abolição, *e.g.*, dos autos de fé públicos e particulares, a regulação do sistema das denúncias e a limitação do recurso à tortura. Por fim, no ano de 1773, foi aprovada e publicada a carta de lei de 25 de maio, que decretava a revogação dos estatutos de pureza de sangue e a abolição da distinção entre cristãos-novos e cristãos-velhos, e impunha pesadas penas impostas contra aqueles que desobedecessem à lei insistindo no uso dos termos distintivos cristão-novo e cristão-velho, e em 1775, com a carta de lei de 15 de dezembro, D. José I completava as disposições legais anteriores ao proteger os cristãos-novos do confisco dos bens pela Inquisição.

Sebastião José de Carvalho e Melo, o ministro por detrás de toda esta arquitetura legislativa, é considerado “o primeiro legislador a favor dos judeus que abriu as portas à sua completa emancipação” (MARTINS, 2010, I, 222). Um dos argumentos utilizados para apoiar esta ilação prende-se com o facto de ter sido Pombal a estabelecer como lei aquilo que era “apenas uma corajosa ideia defendida à boca pequena” (*Id., Ibid.*, 224) por António Vieira, D. Luís da Cunha ou Ribeiro Sanches. Outros há que justificam a legislação pombalina em matéria judaica à luz de uma política de promoção da burguesia e de controlo da nobreza, bem como no quadro da campanha antijesuítica que levou, também no ano de 1773, à publicação da bula de expulsão universal da Companhia de Jesus, *Domínus ac Redentor Nostrí Jesus*, pelo papa Clemente XIV (PE-

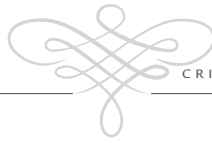


Rei D. José (1714-1777).

REIRA, 1988, 7-11). Sem descurar as leituras acima apontadas, consideramos que o fim da distinção entre cristãos-novos e cristãos-velhos poderá ser interpretado à luz das práticas regalias que visavam a criação de um estado forte, autónomo, e no qual a religião cristã, colocada ao serviço do Estado, exercia um papel fundamental enquanto elemento unificador. A legislação adotada não pretendia promover a liberdade religiosa, nomeadamente de culto judaico, mas passar à Europa uma imagem mais polida de Portugal e, porventura, evitar a proliferação do criptojudaísmo resultante da discriminação e perseguição social e religiosa de que os cristãos-novos eram vítimas. Por outro lado, a mesma legislação não pode deixar de ser entendida no âmbito dos pressupostos iluministas, que previam

a felicidade e o bem-estar dos súbditos – fórmula que encontramos em todos os diplomas legais executados, ao lado da afirmação do poder absoluto do rei.

A recuperação da expressão “cristãos-novos”, dotada de um sentido pejorativo e difamatório, sucedeu no séc. xx, no âmbito de campanhas antisemitas, de que Mário Saa foi um dos promotores, nomeadamente através do libelo *A Invasão dos Judeus* (1925), no qual, com recurso a um aparelho difamatório-argumentativo excessivo, apresenta uma interpretação da história de Portugal à luz da conspiração judaica levada a cabo pelos cristãos-novos. Ao longo de cinco capítulos, cuja nomeação indicia a linha orientadora seguida (“A invasão do sangue”, “Assalto à riqueza”, “Assalto ao Estado”, “Assalto à religião” e “Assalto à vida mental”), o escritor pretende provar que a invasão judaica de Portugal é uma realidade irreversível, silenciosamente organizada durante séculos, que a Implantação da República foi a consagração dessa invasão e que Portugal é, no séc. xx, uma nação judaica governada por cristãos-novos (SAA, 1925, 129). Paralelamente, intenta demonstrar a exclusividade do elemento suevo na formação da raça lusitana e como é esse elemento, remanescente nos poucos Portugueses cristãos-velhos que subsistem, que lhes confere o desejo pela independência. Para Mário Saa, a situação de domínio absoluto dos cristãos-novos sobre os cristãos-velhos representa o culminar de um longo processo iniciado pela conversão forçada decretada por D. Manuel I, impulsionado pela perseguição inquisitorial e impossível de reverter com as leis pombalinas que impuseram o fim daquela distinção entre cristãos-novos e cristãos-velhos e do puritanismo da nobreza. Porque os descendentes dos casamentos mistos foram os ideólogos e executores das revoluções de 1820 e de



1910, o escritor considera o marquês de Pombal “a primeira afirmação dos judeus no Poder” (*Id., Ibid.*, 44). O autor atribui ainda à falta de uma identidade religiosa dos cristãos-novos a razão da emergência do anticlericalismo republicano: ao se afastarem do judaísmo, mas sem se prenderem efetivamente ao cristianismo, os cristãos-novos não praticavam na verdade qualquer religião, cultivando o indiferentismo religioso (*Id., Ibid.*, 242).

João Lúcio de Azevedo assoma como uma das fontes principais desta obra de apologética antijudaica, sobretudo através da sua *História dos Cristãos-Novos Portugueses* (1921). Embora a sua orientação não seja de defesa dos judeus ou dos cristãos-novos, todavia, encontramos no conjunto da sua obra uma tentativa de compreensão da mentalidade judaica e, ao mesmo tempo, de justificação da aversão dos cristãos-velhos relativamente àqueles. Num contexto tão marcado por ideologias diversas, a *História dos Cristãos-Novos Portugueses* surge como a primeira obra historiográfica sobre a temática judaica que pode ser considerada pela sua imparcialidade. De facto, é sob o princípio de que, “Em toda a perseguição, se há de ter em conta a parte com que, para ela, concorrem os perseguidos” (AZEVEDO, 1922, IX), que Lúcio de Azevedo constrói a sua *História*, o que parece ter passado ao lado dos ideólogos antisemitas que o tomaram como mestre, interpretando a sua obra pela parte e não pelo todo.

António José Saraiva recuperou o tema dos cristãos-novos nos estudos *A Inquisição Portuguesa* (1956) e *A Inquisição e Cristãos-Novos* (1969), afirmando que “a raça dos cristãos-novos era um mito criado pelos próprios inquisidores e pelas forças de que eles eram os agentes” (SARAIVA, 1964, 125; *Id.*, 1994, 210), por razões sociais e não religiosas, em defesa de uma

sociedade tradicional, liderada pela nobreza. O historiador considera, assim, que ao abolir a distinção entre cristãos-novos e cristãos-velhos e os estatutos de limpeza de sangue, o governo pombalino não só permitiu o crescimento da burguesia e “arrancou o poder [...] à nobreza tradicional” (*Id., Ibid.*, 210), como levou a que se desvanecesse “o mito dos Cristãos-novos [...] sem deixar rasto” (*Id., Ibid.*). Efetivamente, com a exceção de Mário Saa, cuja obra e cujo pensamento não tiveram especial repercussão cultural e mental, a distinção entre cristãos-novos e cristãos-velhos parece ter perdido uso e relevância, para o que contribuiu a legislação pombalina, mas também a reescrita da história sob a orientação do Estado Novo. Quanto a esta matéria, não deixa de ser indicativo que autores afetos ao regime, como Alfredo Pimenta, nos seus *Elementos da História de Portugal* (1934), e João Ameal, na sua *História de Portugal* (1940), tivessem omitido ou relativizado determinados episódios mais representativos da perseguição e marginalização dos cristãos-novos, e que maculavam uma certa imagem que se pretendia passar do país. João Ameal, *e.g.*, apesar de imputar nos judeus a responsabilidade pela ação persecutória de que foram alvo – justificada por uma superior razão de Estado –, evita descrever os contornos da expulsão dos judeus durante o reinado de D. Manuel, por se tratar de uma “questão demasiado complexa e nebulosa para lhe poder ser consagrado aqui longo exame” (AMEAL, 1940, 281); e, ao defender o estabelecimento do Tribunal do Santo Ofício em Portugal como um ato de acatamento da “vontade geral”, salientando que os portugueses foram “os últimos a lançar mãos de tão radicais providências” (*Id., Ibid.*, 300), está a mitigar a responsabilidade da Inquisição portuguesa e, por essa via, a deslocar aquela que era a “pedra no



sapato” da versão oficial da história de Portugal que o Estado Novo pretendia difundir por ocasião das comemorações do oitavo centenário da fundação da nacionalidade e do terceiro centenário da Restauração da Independência. Nesta perspectiva, consideramos que se realizou um exercício de apagamento da memória através de uma reescrita da história.

Apesar do interesse que a história do judaísmo e dos cristãos-novos em Portugal tem despertado nos últimos anos na comunidade académica e científica existe, ainda há todo um trabalho de desmistificação e de desconstrução histórica por fazer. Jorge Martins, após uma análise dos manuais escolares de diferentes ciclos de ensino, verificou que a presença da história dos judeus e cristãos-novos nos mesmos é exígua (MARTINS, 2010, I, 102), o que se compreende, considerando que nas próprias histórias de Portugal mais recentes (e posteriores ao regime do Estado Novo), que servirão de apoio aos mesmos manuais, o tema não tem recebido a atenção merecida – com a exceção da *História de Portugal* dirigida por João Medina, que lhe reserva um espaço mais considerável –, como se o legado judaico ou as perseguições sofridas fossem de somenos importância. Não obstante os pedidos de perdão aos judeus, quer pela Igreja Católica (através da declaração *Nostra Aetate*, de 26 de outubro de 1965, e do Papa João Paulo II, em 2000), quer pelo Governo português (em 1989, pelo Presidente da República Mário Soares), entendemos que somente o preenchimento desta lacuna na historiografia e o justo reconhecimento da tradição judaica como parte fundamental de uma herança cultural e como elemento da identidade nacional produzirão, segundo a lição de Paul Ricoeur, um “apaziguamento da memória” (RICOEUR, 2007, 465).

Bibliog.: impressa: AMEAL, João, *História de Portugal*, Porto, Livraria Tavares Martins, 1940; AZEVEDO, João Lúcio de, *História dos Cristãos-Novos Portugueses*, Lisboa, Livraria Clássica, 1922; FRANCO, José Eduardo, e TAVARES, Célia Cristina, *Jesuítas e Inquisição: Cumplicidades e Confrontações*, apes. Ignacio Pulido Serrano e pref. Ronaldo Vainfas, Lisboa, Sinais de Fogo, 2012; FRANCO, José Eduardo, e CALAFATE, Pedro (dirs.) *Obra Completa Padre António Vieira*, t. IV, vol. II, Lisboa, Círculo de Leitores, 2014; MARTINS, Jorge, *Portugal e os Judeus*, 2 vols., Lisboa, Nova Vega, 2010; OLIVAL, Fernanda, “Rigor e interesses: os estatutos de limpeza de sangue em Portugal”, *Cadernos de Estudos Sefarditas*, n.º 4, 2004, pp. 151-182; PEREIRA, Isaías da Rosa, *Considerações em torno da Carta de Lei de D. José I, de 1773, Relativa à Abolição das Designações de «Cristão-Velho» e «Cristão-Novo»*, Lisboa, s.n., 1988; RICOEUR, Paul, *A Memória, a História, o Esquecimento*, trad. Alain François, Campinas, Universidade Estadual de Campinas, 2007; SAA, Mário, *A Invasão dos Judeus*, s.l., s.n., 1925; SARAIVA, José António, *A Inquisição Portuguesa*, 3.ª ed., s.l., Europa-América, 1964; *Id.*, *A Inquisição e Cristãos-Novos*, 6.ª ed., Lisboa, Estampa, 1994; SARTRE, Jean Paul, *Reflexões sobre o Racismo*, São Paulo, Difusão Europeia do Livro, 1968; SCHWARZ, Samuel, *Os Cristãos-Novos em Portugal no Séc. XX*, Lisboa, Cotovia, 2010; **digital:** FRANCO, José Eduardo, e TAVARES, Célia Cristina, “Cristãos-novos, Jesuítas e Inquisição: uma relação controversa (séculos XVI-XVII)”, *Revista Navegações*, vol. 9, n.º 1, 2016, pp. 48-58: <http://revistaseletronicas.pucrs.br/ojs/index.php/navegacoes/article/view/25096/14751> (acedido a 24 jan. 2018).

JOSÉ EDUARDO FRANCO
CRISTIANA LUCAS SILVA

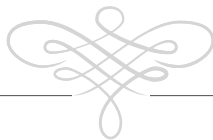


Anti-design

Este movimento, também designado como Disegno Radicale [Design Radical], resultou da decepção gerada pelo modernismo e deu resposta a esta desilusão, ao manifestar-se como um protesto contra essa tendência estética, afirmando-se simultaneamente como proposta alternativa aos ditames do modernismo. A expressão “anti-design” foi uma das primeiras expressões a cristalizar-se neste campo disciplinar na pós-modernidade. Nas décadas de 50 e de 60 a desilusão face ao modernismo gerou acesos debates na Trienali di Milano [Trienal de Milão]. Vários membros da vanguarda italiana não concordavam com o facto de o designado Italian Style [Estilo Italiano] ser o fundamento do *design* nesse país, apesar do enorme prestígio que a *linea italiana* ou o *bel disegno* tinha adquirido no mundo ocidental, associado a uma cultura urbana capitalista e sofisticada. Foram esses debates que estiveram na origem do anti-*design*, mas o seu nascimento enquanto tendência localiza-se em Itália, na década de 60 do século xx, dissolvendo-se nos anos 80. Teve pois como pano de fundo, a contestação ideológica em que esses anos foram férteis. Os objetivos do modernismo, que se tinham transformado num mero instrumento de *marketing*, fizeram com que o anti-*design* consolidasse a sua posição inconformista; os seus promotores não aceitavam nem a perda do idealismo da democratização, nem o desprezo quanto ao contributo específico para a resolução dos problemas da sociedade que o *design* pode dar.

Manifestando-se como expressão de contracultura, o anti-*design* revelou o conflito ideológico existente entre o domínio profissional e a responsabilidade social, bem como o seu significado e o seu propósito. A sua maior preocupação não foi a conceção de objetos e produtos, mas a elaboração de uma filosofia autocrítica. Ao procurar desembaraçar-se da tradição funcionalista, criou um enquadramento que permitia projetar de forma mais descontraída e irreverente, e elaborar projetos através de fotomontagens, filmes e exposições, o que também correspondia a uma crítica ao ideário modernista.

Se o modernismo conferiu ao *design* valores como a eficácia, a permanência, a conjugação de formas puras, o respeito pelas propriedades intrínsecas dos materiais, e uma paleta onde o preto, o branco e o cinzento predominavam, o anti-*design* preferiu o efémero e o que era veiculado pela Arte Pop, interrogando o consumismo e usando o ornamento e a exuberância da cor. O anti-*design* rejeitou muitas vezes as preocupações habituais do *design*, que passam pela utilidade, pela funcionalidade, e pelo carácter prático, para fabricar, ao invés, objetos absurdos, incoerentes, e que, portanto, ficavam fora dos padrões comuns. Para tal, brincava com a escala, usava o humor, a ironia, ou o *kitsch*, atingindo, em alguns casos, o dadaísmo no *design*. Estas opções decorriam de um pensamento sobre a própria disciplina num mundo hiperindustrializado e consumista. O *designer* já não era um agente que transformava a casa num lugar aprazível, mas sim aquele que fazia pensar e estimulava padrões de comportamento, contribuindo para uma consciência social plena, para um novo equilíbrio de valores, e para denunciar a alienação gerada pelo consumo compulsivo, lembrando ao mesmo tempo que o indivíduo concentra em si



todo um potencial criativo, que pode e deve explorar.

O *design* manufaturado foi alvo de uma revisitação e sublinhou-se muitas vezes o conteúdo simbólico, a referência histórica, e o teor afetivo dos objetos. Este foi um dos momentos que contribuiu para que o *design* e as artes visuais estabelecessem uma relação mais estreita, cruzando-se recursos da Arte Pop, do Minimalismo, da Arte Conceptual e da Arte Povera. Assistiu-se a diversas associações entre o artesanato, a produção em série, a série limitada o experimentalismo, o que deu origem ao chamado “*design* de autor”. Ao novo tipo de edição correspondeu também um novo tipo de exposição e de transação. Pretendia-se realizar o ideal da democratização do *design*, desvinculando-o da eminente associação especulativa ao serviço da indústria, tal como William Morris (e outros) desejara no séc. XIX.

O mobiliário Pop, que Ettore Sottsass (1917-2007) exibiu na Trienal de Milão em 1966, foi um dos motes do movimento, que adotou a via da experimentação como caminho a seguir. Como observa Penny Sparke, Sottsass inspirou-se em algumas ideias de artistas americanos que trilhavam os caminhos da Arte Pop, como Andy Warhol (1928-1987) e Roy Lichtenstein (1923-1997), e nos escultores minimalistas Sol LeWitt (1928-2007) e Donald Judd (1928-1994). Os objetos que Sottsass concebia refletiam e transmitiam ideias sobre a renovação das formas, a atração gerada pelos produtos na cultura de massas, a irrelevância do gosto e a ideologia da neutralidade dos objetos. O *design* de Sottsass foi particularmente significativo porque pôs em comum um debate que pertencia às revistas especializadas, combinando a prática e a crítica do *design*. Os vários grupos italianos que compõem este movimento tiveram igualmente como referência o grupo de arquitetos ingleses



Campbell's Soup Cans (1962), de Andy Warhol.

Archigram, a vanguarda vienense, com os projetos fantásticos do arquiteto austríaco Hans Hollein (1934-2014), os meta-bolistas japoneses, e a banda desenhada, que imaginava tempos futuros.

Marcado pela ação de diversos grupos, como o Archizoom e o Superstudio, o anti-*design* procurou causar danos no capitalismo através de criações que propunham mundos utópicos alternativos, onde as necessidades da vida quotidiana eram satisfeitas mediante o uso de tecnologia autossustentável, o que permitia que cada um ganhasse simultaneamente o espaço e o tempo necessários para redescobrir o seu inato potencial criativo. Libertos das restrições e imposições do consumo e da economia de mercado, participando em exposições, manifestos e ambientes, podiam tirar partido inspirador de uma vasta gama de referências culturais. Este

movimento não se dissociou da cultura de massas, reunindo um público substancial que consumia a sua contracultura. Nem todos consideravam que poderiam operar uma efetiva mudança social com o seu envolvimento no processo do *design*, mas procuraram comunicar as suas ideias através dele.

Observem-se alguns desses coletivos com um pouco mais de detalhe.

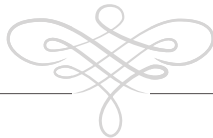
O Archizoom Associati (Archizoom), constituído em Florença, em 1966, é considerado por muitos o grupo fundador do anti-*design*. Era formado por quatro arquitetos, Andrea Branzi (n. 1938), Paolo Deganello (n. 1940), Gilberto Corretti (n. 1941), e Massimo Morozzi (1941-2014), e por dois *designers*, Dario Bartolini (n. 1943) e Lucia Bartolini (n. 1944). Os seus membros concentraram-se no antifuncionalismo e adotaram formas da cultura popular e do *kitsch*. Na Trienal de Milão de 1968, encerrada mais cedo que o previsto devido a greves, o Archizoom apresentou o projeto Centro di Cospirazione Eclettica, que ironizava sobre determinadas instâncias políticas e que se inspirava em processos usados pelos artistas James Rosenquist (n. 1933) e Robert Rauschenberg (1925-2008). Este ateliê tinha como objetivo destruir o carácter fetichista dos objetos e opor-se à exibição do estatuto social através do consumo de moda, *design* e arquitetura. Apesar de se terem dissolvido em 1974, exerceram uma influência inegável sobre outros ateliês, como o Studio Alchimia e o Grupo Memphis, que nos anos 80 retomaram parte das conceções que o grupo de Florença tinha abordado. Uma das peças mais celebradas do Archizoom é o canapé modular *Superonda* (1966), que, ao brincar com a forma e sugerir posturas pouco convencionais, retira seriedade aos divãs, aos sofás e às *chaise-longues* tradicionais. Outra peça



Poltrona Marilyn, de Hans Hollein.

marcante deste grupo é o *Fauteuil Mies* (1969), que surgiu como homenagem e crítica a Mies van der Rohe e à sua famosa afirmação: “a forma segue a função”. As *Dream Beds*, o divã *Safari* e a *No-Stop City* foram outros projetos icónicos da crítica ao modernismo.

O Superstudio também foi fundado em Florença, em 1966. Adolfo Natalini (n. 1941) e Cristiano Toraldo di Francia (n. 1941) reuniram à sua volta um grupo de jovens arquitetos radicais e muito ativos até ao final dos anos 70. Em 1969, num texto intitulado “Design d’invenzione e design d’evasione”, publicado na revista *Domus*, apresentaram uma alternativa ao *bel disegno*, o *design* clássico italiano que se tinha imposto. A poesia e a assunção da irracionalidade foram os métodos que permitiram fabricar o “*design* como evasão”. Este manifestava uma fuga ao consumismo mundano e pensava os objetos como alvo de contemplação; o que colocou definitivamente em causa o mito do racionalismo, que dominara o *design* durante muitos anos. Um dos seus projetos mais célebres foi o *Il Monumento Continuo*, que transmitia a ideia de algo a expandir-se infinitamente, como se de uma gigantesca *Merzbau* de Kurt Schwitters (1887-1948) se tratasse. Associado ao Superstudio, o grupo florentino 9999 geriu uma escola privada para promover a arquitetura conceptual. Este coletivo, formado por Giorgio Birelli, Carlo Caldini,



Fabrizio Fiumi e Paolo Galli, estava especialmente interessado no papel do teatro como lugar de arte e de arquitetura. Recorde-se a organização de um *happening* na Ponte Vecchio e a conceção, em Florença, de um interior de discoteca que seguiu a fantasia da ficção científica.

O Gruppo Strum, formado em Turim no final dos anos 60, usava a arquitetura como meio de transmissão de propaganda política. Dos seus membros destacam-se Giorgio Ceretti (1932), Pietro Derossi (1933), Carlo Gianmarco, Riccardo Rosso e Maurizio Vogliazzo. O seu memorável projeto de assento, *Pratone* (1971), materializa perfeitamente o movimento anti-*design*. Este grupo concebeu mobiliário versátil com diversas associações ao universo *naïf*. O uso de espuma de poliuretano, um material novo naqueles anos, induziu à criação de uma série de objetos com presença escultórica em ambientes domésticos.

Pode ainda referir-se a ação do Gruppo DAM (Designer Associati Milano) e do coletivo UFO.

Muitas das propostas radicais dos arquitetos e *designers* italianos da déc. de 1960 e do início da déc. de 1970 foram exibidas na exposição de referência Italy: The New Domestic Landscape, que ocorreu em 1972 e teve lugar no Museu de Arte Moderna de Nova Iorque. Esta exposição foi organizada por Emilio Ambasz e mostrou não só o *bel disegno* de Mario Bellini (1935), Joe Colombo (1930-1971), Richard Sapper (1932-2015) e Marco Zanuso (1916-2001), mas também o *design* de contracorrente do Archizoom, do Superstudio, do Strum e do 9999. Ao expor tendências opostas que coexistiam naquela época, Ambasz sublinhou a diversidade e o dinamismo do *design* italiano.

Colocando o *design* fora da ordem modernista, pode considerar-se que este mo-

vimento foi relevante para o futuro deste campo disciplinar e que a sua complexidade continua a marcar todos os que entendem o projeto como um manifesto.

Bibliog.: BÜRDEK, Bernhard E., *History, Theory and Practice of Product Design*, Boston/Berlin, Birkhäuser Basel, 2005; COLES, Alex, e ROSSI, Catharine (orgs.), *The Italian Avant-Garde: 1968-1976*, Berlin, Sternberg Press, 2013; ERLHOFF, Michael, e MARSHALL, Tim (orgs.), *Design Dictionary*, Boston/Berlin, Basel Birkhäuser, 2008; FERREIRA, Patrícia, *Design Conceptual na Era Pós-Industrial: “A Forma Segue o Conceito”*, Lisboa, Faculdade de Arquitetura da Universidade Técnica de Lisboa, 2010; FUAD-LUKE, Alastair, *Design Activism: Beautiful Strangeness for a Sustainable World*, London, Earthscan, 2009; LEES-MAFFEI, Grace, e FALLAN, Kjetil, *Made in Italy: Rethinking a Century of Italian Design*, London, Bloomsbury Publishing, 2013; MARGOLIN, Victor (org.), *Design Discourse: History, Theory, Criticism*, Chicago, The University of Chicago Press, 1989; MORTEO, Enrico, *Petite Encyclopédie du Design*, Paris, Édition Solar, 2009; RAIZMAN, David, *History of Modern Design: Graphics and Products since the Industrial Revolution*, London, Laurence King Publishing, 2003; SPARKE, Penny, *Italian Design, 1870 to the Present*, London, Thames and Hudson, 1988; *Id.*, *100 Ans de Design*, Paris, Octopus, 1998; SUDJIC, Deyan, *The Language of Things*, London, Penguin, 2009; WOODHAM, Jonathan M., *Twentieth-Century Design*, Oxford/New York, Oxford University Press, 1997.

SANDRA LEANDRO



Decadência

O termo “decadência” é um neologismo introduzido no latim do final da Idade Média para designar o estado de enfraquecimento e declínio de uma pessoa ou instituição. Até ao séc. XVIII, é usado principalmente para caracterizar a fase de desagregação do Império Romano.

Na segunda metade do séc. XIX, o sentido do termo alarga-se a todo o processo de declínio de pessoas ou instituições, como contraponto à visão iluminista da perfectibilidade do ser humano e à compreensão da história como sucessão de etapas na senda do progresso material e moral.

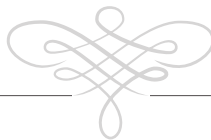
Nas últimas décadas do séc. XIX, a decadência torna-se uma noção-chave para o diagnóstico e a crítica da sociedade e da cultura vigentes. Antero de Quental, no célebre discurso de 27 de maio de 1871 sobre as causas da decadência dos povos peninsulares, condensa no termo “decadência” o essencial dos males que afetam a sociedade portuguesa desde finais do séc. XVI: “A decadência dos povos da Península nos três últimos séculos é um dos factos mais incontestáveis, mais evidentes da nossa história: pode até dizer-se que essa decadência, seguindo quase sem transição a um período de força gloriosa e de rica originalidade, é o único grande facto evidente e incontestável que nessa história aparece aos olhos do historiador filósofo” (QUENTAL, 1871, 5). “Decadência” significa, para Antero, abatimento, insignificância, impotência, atonia, depravação dos costumes. Trata-se de um fenómeno universal, exigindo um sobressalto das consciências entorpecidas. No início da década seguinte, Oli-

veira Martins desconstrói igualmente o mito do progresso social e moral: “Ora eu desafio quem quer que seja a provar-me o nosso progresso intelectual e moral. Eu vejo – não veem todos? – uma decadência no carácter e uma desnacionalização na cultura” (MARTINS, 1981, 18).

Num quadro intelectual distinto, F. Nietzsche, nas suas últimas obras, publicadas também na déc. de 80 do séc. XIX – *O Crepúsculo dos Ídolos*, *O Anticristo*, *O Caso Wagner*, *Ecce Homo* –, bem como nos escritos póstumos sobre a vontade de poder, assume a decadência como um fenómeno endémico à cultura europeia, que teve início em Sócrates: “diagnostiquei em Sócrates e Platão sintomas de decadência, considero-os instrumentos da decomposição grega” (NIETZSCHE, 1973, 20). A decadência significa, para o filósofo alemão, a negação da vida e do impulso criador, a anulação da vontade, o niilismo.

No plano estético-literário, é ainda nesta década que se afirma o decadentismo, em oposição ao parnasianismo e aos valores burgueses.

Ao longo do séc. XX, em especial nas primeiras décadas, há uma reflexão abundante sobre a decadência em diferentes áreas da cultura, nomeadamente na literatura, na história, na sociologia e na psicologia. Muitos autores subscreveriam certamente a asserção pessoana segundo a qual o essencial do progresso é decadência. A obra que teve mais impacto, e que continua a alimentar o debate sobre a racionalidade tecnológica, foi *A Decadência do Ocidente*, de Oswald Spengler, publicada entre 1918 e 1922. O autor visa elucidar as razões endógenas do declínio e da queda do Ocidente a partir das suas próprias bandeiras, fazendo das suas forças fraquezas: ciência e técnica, surgidas do impulso criador do Homem, vão sobrepor-se ao próprio Homem e criar uma situação monstruosa. Numa obra



Oswald Spengler (1880-1936).

posterior, *O Homem e a Técnica*, Spengler condensa o essencial da sua mensagem, frisando que a dinâmica interna da civilização tecnocientífica não tem outra “alternativa” que o seu inevitável e “trágico” declínio (SPENGLER, 1980, 128).

Pela sua própria amplitude, recobrando de algum modo os conceitos de declínio, degenerescência e decrepitude, a noção de decadência mantém uma grande potencialidade heurística na análise filosófica e histórico-sociológica.

Bibliog.: BARZUM, Jacques, *Da Alvorada à Decadência: de 1500 à Actualidade – 500 Anos de Vida Cultural do Ocidente*, Lisboa, Gradiva, 2003; MARTINS, Oliveira, *Portugal Contemporâneo*, Porto, Lello e Irmão, 1981; MONTESQUIEU, *Considérations sur les Causes de la Grandeur des Romains et de Leur Décadence*, Amsterdam, Jacques Desbordes, 1734; NIETZSCHE, F., *O Crepúsculo dos Ídolos*, Lisboa, Presença, 1973; QUENTAL, Antero de, *Causas da Decadência dos Povos Peninsulares nos Últimos Três Séculos*, Porto, Typographia Comercial, 1871; SPENGLER, Oswald, *A Decadência do Ocidente: Esboço de Uma Morfologia da História Universal*, Rio de Janeiro, Zahar, 1973; *Id.*, *O Homem e a Técnica*, Lisboa, Guimarães Editores, 1980.

ADELINO CARDOSO

Decadentismo

A partir de 1882 fala-se em Paris dos *décadents*, que Maurice Barrès diz discípulos de Baudelaire; em agosto de 1885, Jean Moréas chama ao seu grupo Les *Décadents*, buscando “le pur Concept et l'éternel Symbole [o puro conceito e o eterno símbolo]”, embora a crítica devesse “les appeler plus justement des *symbolistes* [chamar-lhes, mais adequadamente, *simbolistas*]”; *Le Temps* de 18 de setembro de 1886 intitula a nova escola Le *Symbolisme*. Esta confusão leva Anatole Baju e Maurice du Plessys a criarem, em abril de 1886, a revista *Le Décadent Littéraire et Artistique*. O *décadisme* (barbarismo saudado por Verlaine, iniciador-mor, e não só pelo verso “Je suis l'Empire à la fin de la décadence [Eu sou o Império no fim da decadência]”, a par de Mallarmé e Rimbaud) sobrepunha-se a nomes concorrentes – *maudits, déliquescents...* –, antecipando-se a *La Décadence* (1 out. 1886), de René Ghil, votada à “*école symbolique et harmoniste* [escola simbólica e harmonista]”, que multiplica publicações e absorve temas daquele.

Baju conta essa aventura em *L'École Décadente*, a partir de *Les Fleurs du Mal*, em cuja “Notice”, de Gautier, surge o termo “*décadence*”. Lamenta a literatura “*vénale, stérile et terre à terre* [venal, estéril e terra a terra]” de Zola e o naturalismo, “*qui fait les délices du bourgeois sans âme* [que faz as delícias do burguês sem alma]”; numa sociedade cansada, de *spleen* incurável apelando à morte e ao nada, urgia a “*universalisation du Beau* [universalização do Belo]” (BAJU, 1887, 2-3). O capítulo “*Le décadisme*” lança



um programa: refletir a imagem deste mundo spleenático; nada de descrições, ou tão-só uma súpula rápida, dando a impressão dos objetos. Não pintar, fazer sentir; dar a sensação das coisas, seja por construções novas, seja por símbolos evocando a ideia, com uso mais intenso da comparação. Sintetizar a matéria, mas analisar o coração.

Essencialmente do foro lírico, esta arte conjuga morte, noturnidade, homossexualidade, morbidez, histeria, nevrose, como o soneto de Miguel Fernandez, “Dé-générescence”, título da tradução francesa do clássico de Max Nordau (1894), desejando provar que as modernas tendências artísticas e literárias tinham origem na degenerescência dos autores: *a fortiori*, os decadentistas eram objeto de estudo. Para Baju, “tout décade [tudo decai]”; mas, na civilização da abundância de um próximo Jacinto queirosiano, da qual esteticamente se desconfia – não associar, porém, decadência e decadentismo –, escreva-se com delicadeza (marca de instabilidade), elevação (sinal de artifício) e o refinamento de olhar parcial (fragmentação) que gere novidoso estilo; o efeito, preciosista, é não raro ininteligível.

Entre a imprensa estrangeira que adere ao movimento surge o nome de Xavier de Carvalho, correspondente de *A Província* (Porto), que saúda Baju e aí insere “As anémicas” (set. 1886), além de outros poemas em várias folhas, tornando-se introdutor do decadentismo em Portugal. Mau grado a convocação de grupos díspares (nefelibatas, soístas [do *Só nobriano*], pré-expressionistas), conviria não ir muito além de nomes e títulos que ora entenebrece o *spleen* de Cesário, ora correm a doenças psicológicas e à morte, num tardio dandismo: Júlio Dantas, Manuel Penteadado, José Duro, algum Gomes Leal ou Fialho, Raul Brandão, e outros.

A lista seria numerosa, até Mário de Sá-Carneiro e Álvaro de Campos, que destrinça entre ser e estar decadente: “Fui em tempos poeta decadente [em “Opiário”]; hoje creio que estou decadente, e já o não sou” (CAMPOS, 1922).

Luís de Montalvor resume, em “Tentativa de um ensaio sobre a decadência”: “Ser-se doente é ser-se doente espiritualmente, é ser-se superior! A arte é a doença imortal dos pálidos de Deus e da Beleza. A arte profunda alimenta-se das lágrimas ínfimas da dor universal”. Muitos cultivaram este ponto; receosos, cultivaram menos a androginia, o equívoco sexual, diluídos num ideal de beleza: “Ah! ser-se decadente é ser-se lindo de gestos, é ser-se débil e femininamente o sistema nervoso de todas as sensações, de todas as emoções, de todos os pensamentos, de todas as inferioridades, de todas as grandezas, de todas as imoralidades, de todos os ascetismos, da convulsão espasmódica e mediúmnica do nosso século!”. A síntese, com aceno a Baju e 1886, 30 anos antes, poderia estar nestas linhas: “Somos os decadentes do século da Decadência. Vamos esculpindo a nossa arte na nossa indiferença. A vida não vale pelo que é, mas pelo que dói... Só a Beleza nos interessa... Se nos apelidamos ou nos apelidaram caracteristicamente de decadentes, é porque temos um sentido próprio de decadência” (MONTALVOR, 1916).



Bibliog.: BAJU, Anatole, *L'École Décadente*, Paris, Léon Vanier, 1887; CAMPOS, Álvaro de, “Carta a José Pacheco”, *Contemporânea*, n.º 4, 1922; MONTALVOR, Luís de “Tentativa de um ensaio sobre a decadência”, *Centauro*, n.º 1, out. 1916.

ERNESTO RODRIGUES



Dissidência

A atitude assumida por todos aqueles que, por diversos motivos, optam por divergir ou distanciar-se de um determinado modelo, considerado próprio do *statu quo*. Dependendo do âmbito que tomarmos em consideração, poderemos referir-nos a dissidências religiosas, sociais, políticas, estéticas, etc., expressando todas as formas de dissidência uma mesma atitude de “adesão negada a um conceito potencialmente ou atualmente normativo” (STRADA, 1996, 36). Num certo sentido, a dissensão é expressão de um equilíbrio dialogante entre dois pontos de vista; distingue-se, por um lado, da uniformidade e da homogeneidade e, por outro, de situações em que um dos planos absorve por completo o espaço do outro ou em que se estabelece uma relação de puro conflito. Caracterizada por uma rutura expressamente reconhecível, que se manifesta negativamente se considerarmos como positivos os padrões das comunidades, instituições, doutrinas ou os sistemas dominantes de valores que são por ela recusados, a atitude dissidente é encarada pela comunidade com um equivalente distanciamento. Em casos extremos, que rompem com a compreensão de dissidência anteriormente apresentada, esta oposição pode gerar reações violentas tanto da parte dos dissidentes, que conferem às suas opiniões o cunho de arma de combate, como do lado das ortodoxias, que excomungam, segregam ou perseguem os responsáveis pelas manifestações de dissidência. A decisão de romper com um determinado modelo instalado – habitualmente encarado como verdadeira

doutrina ou norma ordenadora – e validado pelo peso da tradição é muitas vezes considerada como uma ameaça à unidade que se pretende manter tão estavelmente quanto possível (e, portanto, como sintoma de uma determinada loucura ou como propensão provocatória para o desvio, a criminalidade e a desordem, com os quais todas as formas de diálogo devem ser interrompidas em nome de uma pureza doutrinária que urge proteger).

Na categoria da dissidência integram-se os movimentos de denúncia, de desacordo e de crítica que conduzem, muitas vezes, à transformação das sociedades (encontrando expressão num determinado imaginário juvenil de renovação cultural) ou que se aproximam dos discursos utópicos subjacentes ao desejo de implantação de sociedades futuras (terão, também elas, autointerpretações das quais emanarão ideias e aporias de que resultarão movimentos dissidentes). Vittorio Strada lembra que “a heresia é criada, como potencialidade, pela ortodoxia e guarda a marca não só pelo seu valor opositor, mas pela sua própria aspiração afirmativa: pela sua tendência a ser por sua vez ortodoxia, transformando-se, em sentido organizativo, de seita em Igreja” (*Id., Ibid., 37*).

É neste âmbito que deveremos integrar as vanguardas artísticas das primeiras décadas do séc. xx que, começando por negar a arte cristalizada, *i.e.* encerrada nos museus e feita refém do discurso académico, tenderam normalmente a ser absorvidas pela mesma sociedade cujos valores procuraram combater e, depois de sofrerem ruturas internas e de experimentarem derivações, acabaram também por se fixar como parte da instituição artística. Em *Los Hijos del Limo*, Octavio Paz associa à modernidade a tendência para o sucessivo questionamento e a renovação de pressupostos, ligando de modo particular o conceito de tradição de rutura, expressão exemplar



desse ambíguo movimento, ao percurso iniciado com o romantismo e prosseguido pelas vanguardas da primeira metade do séc. XX; aquela locução permite exprimir o facto de os artistas tomarem como ponto de referência alguns representantes da tradição, tidos por precursores, ao mesmo tempo que se consideram dissidentes do sistema de valores com que esses antepassados coexistiram, e com o qual estes tinham já tido divergências. Cícero Galeano Lopes observa que “o desenvolvimento da literatura de dissidência, paralelo ao da literatura de escola, lhe dá carácter de resistência diacrónica (ideológica e discursiva) e peculiariza o veio dessa literatura” (LOPES, s.d.). De algum modo, a ideia da existência de uma tradição que se fundamenta no desenvolvimento de grupos de individualidades dissidentes – cujos artistas eram tidos como representantes de uma espécie de maldição comum –, a qual é particularmente recorrente sobretudo a partir do romantismo, constitui uma das mitologias fundamentais da cultura moderna. Jorge de Sena considerou que “falar do que é proibido, exhibir-se cada qual como réprobo, estadear através das artes o mais escatológico do inconsciente coletivo, que foi ou é tido por ‘maldito’, nunca constituiu impedimento para a tácita oficialização” (SENA, 1977, 177), sublinhando assim que é por via desses autores, encarados como exceções necessárias, que se define o padrão da normalidade. De facto, na maior parte dos casos, os artistas ditos dissidentes assumem-se ou definem-se de acordo com uma certa ideia de anormalidade (*e.g.*, o génio, o excêntrico, o dândi, o boémio, entre outros), mesmo quando confundida com outros conceitos, procurando a diferenciação ou perfazendo uma minoria marginal; esta minoria constituiu-se, do ponto de vista identitário, como alteridade negativa face a um padrão por ela reconhecido, e posiciona-se diante

dele seguindo uma lógica de autoexclusão que impõe a independência cultural como valor supremo, e que parece muitas vezes implicar uma certa convicção da própria superioridade moral das suas opções. Poderíamos compreender a dissidência como um fenómeno implicado numa determinada leitura das organizações sociais, a qual pressupõe o diálogo entre os defensores de um conjunto de valores consolidados e os movimentos que o questionam (revelando assim as zonas de sombra daquele e as suas próprias opções, divergentes dele ou inconformistas), e enquadra socialmente a transgressão e o desacordo. Nesse sentido, o conceito de dissidência é equivalente ao de heterodoxia, conforme exprime Flocel Sabaté: “La disidencia heterodoxa, por lo que comporta de posibilidades de renovación en las perspectivas de interpretación de la realidad, puede turbar el orden establecido y, por ello, debe ser reprimida por atentar contra una ortodoxia identificada con la homogeneidad y con el gregarismo [A dissidência heterodoxa, na medida em que admite possibilidades de renovação das perspectivas de interpretação da realidade, pode perturbar a ordem estabelecida, devendo por isso deve ser reprimida por atentar contra uma ortodoxia identificada com a homogeneidade e o gregarismo]” (SABATÉ, 2006, 111-112). Poderíamos, com Yves Bonnefoy, identificar a dissidência com o próprio potencial do negativo, na medida em que se entenda que “le mythe demande l’assentiment, il ne peut être qu’une représentation collective, dont ont vérifera dans les fêtes qu’elle est toujours vive et sans faille. Et dès qu’une fraction de la collectivité a dit non, quand une société s’est défaite, pluralisée, ou quand la science prend forme, c’est le crépuscule du mythe, il se dégrade en superstition, et voici comment, peu à peu, la pensée du ‘positif’ se dissipe, ou plutôt change



de forme [o mito exige o consentimento, não pode deixar de ser uma representação coletiva que – como se verifica nas festividades – permanece sempre viva e sem perturbações. Mas, quando uma parte da coletividade o recusa, quando uma sociedade se desfaz, pluralizada, ou quando a ciência ganha forma, dá-se o crepúsculo do mito, que se degrada em superstição; e é assim que, pouco a pouco, o pensamento ‘positivo’ se dissipa, ou antes, muda de forma]” (BONNEFOY, 1988, 12 e 13).

Percebe-se, portanto, que existe um significativo grau de negatividade em todas as manifestações de dissidência, que, em diferentes escalas e com distintos resultados no que respeita à transformação das ideias no decorrer da história de uma cultura, coloca em causa os mitos predominantes. Assim, evidencia-se de que modo a generalidade dos valores resultou de uma criação humana – passível de ser questionada e desconstruída, modificada e, eventualmente, substituída por outro paradigma – e não de algo definitivamente descoberto.

Bibliog.: impressa: BONNEFOY, Yves, “Il reste à faire le négatif...”, in *Pouvoirs du Négatif dans la Psychanalyse et la Culture*, Paris, Erreur Perimes, 1988, pp. 11-20; PAZ, Octavio, *Los Hijos del Limo*, Barcelona, Seix Barral, 1990; SABATÉ, Flocel, “Reflexiones de conjunto sobre los heterodoxos”, in CASTILLO, Santiago, e OLIVER, Pedro (coords.), *Las Figuras del Desorden. Heterodoxos, Proscritos y Marginados*, Madrid, Siglo XXI de España, 2006, pp. 111-131; SENA, Jorge de, *Dialécticas Teóricas da Literatura*, Lisboa, Edições 70, 1977; STRADA, Vittorio, “Consenso/Dissensão”, in RUGGIERO, Romano (coord.), *Enciclopédia Einaudi*, vol. 22, Lisboa, INCM, 1996, pp. 36-47; **digital:** LOPES, Cícero Galeno, “Dissidência”, in CEIA, Carlos (coord.), *E-Dicionário de Termos Literários*, s.d.: <http://edtl.fcsh.unl.pt/business-directory/7002/dissidencia/> (acedido a 21 abr. 2016).

RUI SOUSA

Dualismo

O dualismo é uma doutrina que afirma a existência de dois princípios opostos e irreduzíveis. A versão mais extrema é a do dualismo ontológico substancial, que encontramos especialmente nos sistemas gnósticos e na doutrina maniqueia dos primeiros séculos da era cristã. Mas pode assumir historicamente várias formas mais circunscritas, com o dualismo antropológico (corpo/alma; homem velho/homem novo; *res extensa/res cogitans*, etc.), o dualismo cosmológico (trevas/luz; matéria/espírito), o dualismo gnosiológico (conhecimento pelos sentidos, *dóxa/conhecimento pela razão, epistême*), dualismo cristológico (o Jesus histórico/o Cristo da fé; a existência de duas pessoas em Cristo, conforme o nestorianismo), etc.

Como termo técnico, a sua origem é recente: surge pela primeira vez na obra de Thomas Hyde, *Veterum Persarum et Parthorum et Medorum Religionis Historia*, publicada em Oxford, em 1700, no âmbito da explicação das doutrinas mazdeístas de Zoroastro, onde encontramos um dualismo teológico: Ormuz ou Ahura Mazda, o Deus Bom, senhor da sabedoria, contra Ahriman, o Deus Mau, príncipe das trevas (a coleção de textos sagrados conhecidos por *Avesta* é a fonte primária para este estudo; embora certas fontes refiram que Ahura Mazda e Ahriman eram afinal irmãos e filhos de um deus maior, Zervan, o Tempo, do qual seriam como que dois ombros ou duas faces...). Para o dualismo ontológico ou metafísico, tudo o que existe exprime uma oposição básica e mais fundamental anterior ao ser e ao tempo. Podemos dizer que, como teoria



Thomas Hyde (1636-1703).

explicativa, ele representa o extremar mental das experiências de dualidade ou polaridades que decorrem da situação do Homem no cosmos: o dia e a noite, o macho e a fêmea, o céu e a terra, a direita e a esquerda, o movimento e o repouso, o quente e o frio, a vida e a morte, etc. Como se a própria consciência, na sua origem, não pudesse deixar de ser dualista e maniqueizante, só se apreendendo a si mesma em ato de divisão/distinção, que logo pretende superar dialeticamente.

A mitologia, a teologia e a filosofia apropriaram-se, depois, destas tensões vividas e tentaram justificá-las a seu modo. Os primeiros mitos conhecidos da humanidade (*e.g.*, o poema babilónico da criação, o *Enuma Elish*) dramatizam exemplarmente essa luta primordial entre dois deuses (no caso, a luta entre Marduk e Tiamat), conflito que depois se propaga a toda a realidade que há de vir. É fácil encontrar paralelos noutros contextos mítico-religiosos. No Oriente (China), são bem conhecidas as doutrinas do *yin* (feminino) e do *yang* (masculino), embora

estes não traduzam de modo algum uma doutrina dualista, mas antes a consciência de uma dualidade essencial sempre em movimento e a relação de dois princípios presentes em todas as coisas. Já não assim na filosofia indiana *samkhya*, uma das seis escolas consideradas ortodoxas, que é rigorosamente dualista, afirmando a oposição a todos os níveis da realidade, da consciência (*purusha*) e da matéria (*prakrti*). Tal orientação radicalmente dualista de certas correntes de pensamento na Índia encontra-se também aprofundada na doutrina *dvaíta* (dois) da filosofia vedanta, na eterna oposição entre *atma* (alma) e *Brahman* (divino absoluto).

Na filosofia grega nascente, encontramos tal tensão declinada entre uno e múltiplo, limitado e ilimitado, aparências e ser, etc., que descobriu logo aí soluções contraditórias, quer monistas, quer dualistas, quer ainda pluralistas. Pense-se na célebre tábua dos opostos dos pitagóricos (finito/infinito, par/ímpar, reto/curvo, macho/fêmea, etc.) e no dualismo órfico entre alma e corpo; na oposição dia/noite, verdade/opinião, ser/aparências, em Parménides de Eleia; no ódio e no amor como forças determinantes da relação entre terra, ar, água e fogo, em Empédocles de Agrigento, etc., e tem-se um primeiro quadro, a traço grosso, de como a filosofia acolheu este problema, que por muitas vias, opostas ou compósitas, tentará solucionar.

Costuma dizer-se que, na tradição ocidental, o mundo bíblico, em razão da narrativa da criação no livro do Génesis, desconhece o dualismo. Parece-nos correta a afirmação. Mas importa ainda assim notar que a enigmática afirmação de Génesis 1, 2 de que, antes de Deus criar a luz (Gen 1, 3), a terra era “vazia e informe” (*tohu wa bohu; inanis et vacua*) deu lugar a releituras gnósticas segundo as quais desde sempre haveria Deus e o seu outro:



a matéria primordial incriada. Embora este dualismo metafísico nos pareça inexistente no mundo bíblico, este apresenta-se nos narrativamente cheio de polaridades: Deus/mundo, Deus/Satã (*e.g.*, em Job), verdade/mentira, aliança/desconfiança, pastores/agricultores, montanha/vale; etc., pares que correspondem dramaticamente ao sentimento de uma existência quebrada, desgarrada. Tais polaridades encontram-se do mesmo modo no Novo Testamento, especialmente no evangelho de S. João e em S. Paulo: estar no mundo/ser de Deus, carne/espírito, trevas/luz, morte/vida, lei/promessas, obras/fé, etc.

Tal fundo mitológico, religioso, filosófico, teológico, numa palavra, cultural irá cruzar-se e recruzar-se ao longo dos séculos, no Ocidente, gerando geometrias muito variáveis. Logo no séc. II, entre uma legião de tendências gnósticas, vemos Marcião de Sínope, inspirado nessa mesma gnose e em narrativas orientalizantes, opor de forma radical o Deus Mau do Antigo Testamento ao Deus Bom e todo amor pregado por Jesus (*e.g.* na parábola do filho pródigo). Tal dualismo na leitura da Bíblia cava-se de forma abissal com o maniqueísmo pregado por Manés, no séc. III, doutrina que tanto seduzirá, no séc. IV, o jovem Agostinho, angustiado com o mal que “parecia brotar da sua substância” (*Confissões*, II, 3, 8).

Na península Ibérica, por esta mesma altura, grassa a seita dualista de Prisciliano, chamada Priscilianismo, que retoma e adapta ao contexto hispânico os elementos gnósticos e maniqueus: demonização da matéria, angústia com o mal no mundo, insistência na salvação da alma, etc. E apesar do combate que, por todos os meios, a Igreja Católica empreenderá contra os dualismos (o Agostinho convertido foi nisso exemplar para muitos, *e.g.*, S. Bernardo de Claraval), vemos que

tais tendências jamais desapareceram na cultura ocidental, permanecendo subterrâneas e aparecendo em vagas sucessivas, na Idade Média, *e.g.*, nos cátaros, nos valdenses, nos bogomilos, ou ainda, de certo modo, na dramatização muito agostiniana (do último Agostinho: 425-430, contra os pelagianos, ou do Agostinho da *Cidade de Deus* e da *Cidade do Diabo*) de Inácio de Loiola entre Jerusalém e a Babilónia, e de Lutero, no que se refere à oposição radical entre a natureza e a graça, oposição que, entre outras, ainda encontramos filosoficamente transmutada, em Kant, entre a necessidade da natureza e a liberdade da vontade, entre razão pura e razão prática, entre outras.

O chamado dualismo cartesiano é outro veio importante para compreender os rumos filosóficos e teológicos da modernidade. Se em Descartes este dualismo é sobretudo antropológico (alma como coisa pensante/corpo como coisa extensa) e gnosiológico, ele encontrará também expressões cosmológicas, *e.g.*, na harmonia pré-estabelecida de Leibniz, e no deísmo do séc. XVIII, onde Deus e o mundo, depois do “piparote” inicial, não mais têm qualquer relação entre si. No âmbito da literatura, *e.g.*, tal dualismo cripto-gnóstico permanece como corrente subterrânea de muita literatura portuguesa (*e.g.*, Sampaio Bruno, *A Ideia de Deus*). Algumas linhagens da fenomenologia contemporânea, apesar do intento inicial de Husserl, não conseguem fugir ao fascínio do dualismo, reconhecendo não ser possível superar a duplicidade ou bifidez primordial do aparecer: o aparecer do mundo para a consciência, e o aparecer da vida para si mesma (*e.g.* M. Henry). Afirmam muitos, criticamente e não sem razão (*e.g.*, J. Cerqueira Gonçalves), que o dualismo e o maniqueísmo foram, e são, as grandes tentações do pensamento e da cultura ocidental. Angustiado com



o mal no mundo e dentro da vontade, divido entre interior e exterior, cindido entre a perfeição moral e o pecado/falha, separado entre o querer e o poder, esmagado pela experiência do tempo e o anelo de eternidade, vivendo o relativo e almejando o absoluto, a perene tentação é pensar a preto e branco, fugir do mundo, demonizar a matéria. Tentação sempre recorrente, aliás: as muitas formas de maniqueísmo, de neognoses e de *new age* estão aí para o provar. O dualismo é sempre muito tentador. “De Nazaré pode vir alguma coisa boa?” (Jo 1, 46).

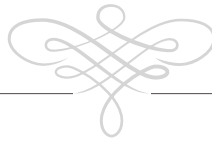
Bibliog.: AGOSTINHO DE HIPONA, *Confissões*; BRISSON, Luc, *Orphée et l’Orphisme dans l’Antiquité Gréco-Romaine*, Norfolk, Variorum, 1995; GONÇALVES, Joaquim Cerqueira, “Filosofia e relação. Interpretação cristã da categoria grega”, *Biblos*, n.º 56, 1980, pp. 183-194; HENRY, Michel, *Encarnação. Uma Filosofia da Carne*, Lisboa, Círculo de Leitores, 2001; PÉTREMENT, Simone, *Le Dieu Séparé. Les Origines du Gnosticisme*, Paris, Cerf, 1984; PUECH, Henri-Charles, *En torno a la Gnosis I. La Gnosis y el Tiempo y Otros Ensayos*, Madrid, Taurus, 1978; ROSA, José Maria Silva, *Em busca do Centro. Investigações sobre a Noção de Ordem em Santo Agostinho (Período de Cassiciaco)*, Lisboa, Universidade Católica Editora, 1999; *Id.*, “Da fealdade e da beleza do/no mundo. Gnose, antignose e monstros em Santo Agostinho”, in HERREROS, José Luis Fuertes, e GONZÁLEZ, Ángel Poncela (orgs.), *De Natura. La Naturaleza en la Edad Media*, vol. 1, Porto/Vila Nova de Famalicão, Instituto de Filosofia da Universidade do Porto/Húmus, 2015, pp. 183-209; RUNCIMAN, Steven, *The Medieval Manichee: A Study of the Christian Dualist Heresy*, Cambridge, Cambridge University Press, 1947; TARDIEU, Michel, e DUBOIS, Jean-Daniel, *Introduction a la Littérature Gnostique I. Collections Retrouvées avant 1945*, Paris, Cerf/Centre National de la Recherche Scientifique, 1986; TRESMONTANT, Claude, *La Métaphysique du Christianisme et la Naissance de la Philosophie Chrétienne: Problèmes de la Création et de l’Anthropologie des Origines a Saint Augustin*, Paris, Seuil, 1961.

JOSÉ MARIA SILVA ROSA

Antiépopeia

Não chegando a definir-se como um gênero, a antiépopeia tem as suas especificidades, quase se diria um estatuto ontológico próprio que se compõe de uma diversidade de gêneros e subgêneros que literariamente a configuram – o narrativo, o lírico, o dramático, a elegia, a sátira –, com a dissolução tendencial das suas fronteiras e consequente fluidez semântico-pragmática. A esta volubilidade genológica corresponde uma inversa (e relativa) invariabilidade de temáticas e conteúdos de incidência marítima e viajante. Tal como acontece com a epopeia (todo o anti tem o seu modelo), a antiépopeia tem o seu travejamento imagético e metafórico, as suas tonalidades léxicas – que vão dos tons brandamente melancólicos ao negro sólido – e os seus procedimentos, entre os quais se conta o uso dessa forma privilegiada de reescrita que é a paródia, apta a fabricar contrafações negativas.

Lugar de desencanto, decepção, crítica desalentada e outras figuras da negatividade, mas também de desafio e receção criativa, a antiépopeia, contemporânea da consciência épica, é um mundo de polimórficas manifestações, como desde logo indicia o leque das denominações congêneres: não epopeia, epopeia impossível, contraépopeia, epopeia às avessas, epopeia ao contrário, epopeia em negativo, microépopeia, epopeia por defeito. Estas designações, na diversidade das suas motivações semânticas e dos seus sentidos denotativos e conotativos, expressam um sentir contraditório que, podendo ter lugar fora de qualquer textualização, é por



meio dela articulável em todas as formas particulares de expressão: um sentimento nacional de grandiosidade heroica e de orgulho confiante, que transparece de forma modelar em *Os Lusíadas*, na fala de Vasco da Gama ao Rei de Melinde (III, 20); um sentimento de rejeição dessa grandeza e de quanto com ela se cruza: do tom inflamado e grandiloquente, à figura de Camões, metonimicamente associada ao destino coletivo português, passando pela mitologia engrandecedora e providencialista, com destaque para o sebastianismo. São, em boa verdade, dois retratos de Portugal que em cada uma das designações se confrontam: o Portugal descobridor, imperial e dourado, o mesmo que Camões, em estrofes de tensa altivez, anuncia no limiar do seu poema; o Portugal da “apagada e vil tristeza” (X, 145) que leva o canto épico camoniano a dialogar com a sua própria negação.

As variantes épicas e antiépicas, tantas vezes em contrastante convívio no mesmo autor e na mesma obra, reflexo do claro-escuro que simbolicamente resume a gesta marítima portuguesa, a que tem sido sujeita a interpretação da história de Portugal, são uma evidência que não carece de prova. Já Manuel de Faria e Sousa, no séc. XVII, parecia intuir as contradições existentes em *Os Lusíadas*, referindo-se, no “Juízo do poema” que introduz a edição madrilena do mesmo, de 1639, a um “mistério guardado”. Mais modernamente, uma corrente de interpretação do poema camoniano, particularmente atenta às críticas do narrador à sociedade do seu tempo e à presença da voz pessoal do poeta, tem sublinhado a dimensão paradoxal de *Os Lusíadas*. A presença de episódios como o do Velho do Restelo e de múltiplas notas subjetivas dissonantes reforçam os laços com o modelo épico subjacente: a epopeia virgiliana. A *Eneida*, na sua essencial contra-

dição entre o canto de grandeza e glória, exigidas pela tradição homérica e pela convenção épica, e o canto que parece rejeitar uma e outra – o canto da condição humana –, sempre atraiu a atenção dos estudiosos. O mantuano, mais atento à grande e desventurada família humana que a heroísmos rutilantes, mostra-se incapaz de seguir com rigor os poemas homéricos. Esta impossibilidade originou um novo modelo de epopeia que veio a ter larga fortuna nas múltiplas literaturas ocidentais, nomeadamente na literatura portuguesa. Camões, ajustando a sua epopeia a circunstâncias históricas naturalmente diversas das que caracterizam a epopeia latina, acolhe esta dimensão paradoxal como reflexo de um novo modo de sentir, próprio da cultura portuguesa de Quinhentos, católica, missionária, a transitar da ufania imperial para a melancolia do *sic transit* e da *vanitas vanitatum* característicos do maneirismo e do barroco. Os clamores de desalento, as vozes de reprovação e os indícios de pessimismo que o épico quinhentista não se exime a introduzir no poema glorificador da gesta portuguesa ganham foros de desassombrada primazia em distintos testemunhos literários do tempo e posteriores, com particular incidência na segunda metade do séc. XX, muito por força do contexto sociopolítico que o caracteriza, onde não é de somenos o desfazer do Império colonial.

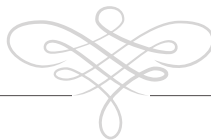
Ainda Camões não trouxera ao prelo o seu *opus magnum*, e já por Lisboa circulavam alguns dos relatos de naufrágios que no séc. XVIII o bibliófilo Bernardo Gomes de Brito haveria de reunir sob o título de *História Trágico-Marítima*. Relações de desastres marítimos ocorridos durante a segunda metade do séc. XVI que põem em evidência o lado mais sombrio e desastroso dos Descobrimentos, nomeadamente a ambição e cobiça dos merca-



dores portuguesas, cuja insofrida cupidez de lucro e riquezas leva não raras vezes ao afundamento de bens e vidas sem conta. Nestes textos “rebentam as ondas da anti-epopeia” (CUSTÓDIO, 1992, 2) e, em vez do homem triunfante e vitorioso, engrandecido pelos cronistas oficiais, patenteia-se o homem vulnerável, fustigado pelas intempéries e sujeito aos desmandos humanos a que tão longas e arriscadas viagens o submetiam. O sucesso destas relações, vincadamente realistas e emotivas, por força do seu pendor trágico, avalia-se pela existência de inúmeras contrafações, sendo igualmente sintoma do olhar cético e desencantado com que a sociedade passava a olhar os Descobrimentos à medida que ia ganhando consciência das nefastas contrapartidas do movimento expansionista e dos prejuízos que tão arrojada empresa marítima acarretava para o país. Em conformidade com os preceitos ideológicos e estéticos próprios da mundividência maneirista, o gosto do leitor seiscentista reclamava uma imagem mais verosímil e convincente do navegante lusitano, trazendo para o centro dos seus interesses o que em *Os Lusíadas* apenas se renunciara, e a contracorrente, pela voz profética do Gigante Adamastor, do Velho do Restelo e do sujeito poético, em considerações pessoais ou na descrição das “perigosas cousas do mar” (V, 16). Entre devastadoras e impiedosas tempestades, o marinheiro português do séc. XVI é um homem sofredor e débil, a desfalecer de cansaços e fadigas, causadas por décadas de navegações, batalhas e descobertas. À imagem apolínea e luminosa do herói renascentista, veiculada por Camões e por João de Barros na *Ásia*, poderoso no seu estatuto de semideus, vencedor das adversidades, contrapõe-se doravante a do navegante abatido pelas forças da natureza, desprovido da mão protetora dos deuses, protagonista an-

tiépico de uma história trágico-marítima. Assim soçobram os alicerces do heroísmo luso, dando lugar ao aparecimento de um anti-herói acometido pelas ondas do infortúnio, vítima de uma epopeia trágica ou de uma tragédia épica, com Adamastor triunfando sobre o povo lusitano, numa odisseia em reverso, feita não de glórias mas de desventuras. *Topoi* como o desengano da vida e a transitoriedade terrena, o acento no carácter dramático e angustiante da existência humana, que marcam profundamente a cultura seiscentista, encontram a mais alta expressão no rudimentar e vívido discurso da *História Trágico-Marítima*. Nesse sentido, a prolífera disseminação destes relatos indicia o “afundamento” do paradigma descobrimentista e do seu modelo literário por excelência – não há mais lugar para “armas e barões assinalados” (I, I) –, constituindo-se como o melhor exemplo do fim de um século, de um cânone, e o prenúncio de uma nova realidade.

Pesem embora as inúmeras tentativas, debalde a produção literária do séc. XVII e seguintes tentará embocar a tuba “canora e belicosa” (I, 5) camoniana. Poemas como a *Ulisseia*, a *Ulissipo*, a *Insulana*, o *Viriato Trágico*, *As Viriadas*, a *Malaca Conquistada* ou a *Zargueida* não granjearão mais que um pálido reflexo do sublime poema de Camões. Abandonado o modelo épico e heroico renascentista, impõe-se o paradigma do homem barroco, derrotado pelo medo e pelo pessimismo. Já imbuído desta mentalidade, o próprio discurso historiográfico assume um timbre mais realista, fruto da experiência *in loco*, como se constata na *História do Descobrimento e Conquista da Índia pelos Portugueses*, de Fernão Lopes de Castanheda, e em *As Lendas da Índia*, de Gaspar Correia. No entanto, o acentuado tom antiépico e censório transbordante na *História Trágico-Marítima* reflete-se noutras obras literárias da época.



O Soldado Prático e as *Décadas*, de Diogo Couto, amigo de Camões, já comungavam desse espírito crítico e crepuscular pós-Alcácer Quibir, dividindo-se o autor entre elogios ao passado e censuras ao presente da nação. Observador atento da realidade circundante, não deixa o cronista de denunciar males crônicos como o nepotismo, a vaidade, a corrupção, a prepotência e as injustiças de vice-reis e governadores, a cobiça e a luxúria dos capitães, a indisciplina dos soldados, a intromissão do poder religioso no poder temporal, a negligência do rei e a sua falta de equidade. As suas críticas haveriam de torná-lo uma pessoa incômoda para os poderosos do reino, tendo pagado a sua ousadia com o boicote e roubo de algumas das suas obras.

Naufrágios, pilhagens, batalhas e reverses de toda a ordem fazem da extraordinária *Peregrinação* (1614) de Fernão Mendes Pinto um flagrante reverso da imagem heroica da ação dos Portugueses em territórios asiáticos. O relato autodiegético sublinha o carácter picaresco do viajante, homem das sete partidas, a oscilar entre o pecado e o arrependimento, ao mesmo tempo que apresenta uma visão pouco eufórica da expansão, patente nas alusões disfóricas à intervenção lusa no Oriente, na subtil crítica à contradição entre os valores cristãos e as ações dos povos ocidentais em contraste com os orientais, na degenerescência de um ideal cristão de conquista para a conversão que redundava em violência e corrupção.

A novela pastoril *Lusitânia Transformada* (1607), de Fernão Álvares do Oriente, também configura uma visão crítica da expansão ultramarina, pintando um Oriente de assombro e espanto, fonte de riqueza mas também de tragédia e ruína. O poeta, profundo conhecedor das rotas marítimas e das praças portuguesas do Oriente, reage a uma série de problemas



Diogo Couto (1542-1616).

culturais, políticos, sociais e religiosos que caracterizaram esse período problemático da história nacional: a corrupção dos responsáveis pela manutenção do grande império ultramarino português, a catástrofe de Alcácer Quibir, o drama da dominação espanhola e a angústia dos que, como o próprio Fernão Álvares, se viram forçados a viver as consequências de tão dolorosos acontecimentos. Num registo predominantemente moralista, o autor denuncia as várias crises de que enferma a nação, e que afetam dimensões como o patriotismo, os valores morais, a literatura, a religião, as classes sociais, o matrimónio, e até a própria vida, propondo para cada uma destas moléstias um antídoto reparador.

Contemporâneo de Fernão Álvares e também como ele participante na desastrosa expedição de Alcácer Quibir, Jerónimo Corte-Real acentua o lado desastroso das viagens mercantilistas, ao gloriar, num dos seus poemas épicos, o terrível naufrágio prenunciado pelo Gigante Adamastor e relatado na *História Trágico-Marítima*. O *Naufrágio e Lastimoso Sucesso*



da *Perdição de Manuel de Sepúlveda* (1594) simboliza, para este humanista, a ascensão e queda do sonho imperial português e o decair do poderio militar nacional. Se antes, quando se tratava de exaltar o heroísmo dos nobres lusos no *Sucesso do Segundo Cerco de Diu* (1574), compusera 22 cantos em decassílabos brancos e heroicos, impregnados de informação histórica mais conforme ao género cronístico que à epopeia, a mudança para um tema já por si contaminado de tristeza leva-o a refrear sobremaneira o furor épico, optando por intercalar nos decassílabos brancos tercetos de natureza mais lírica. O carácter antiépico destes poemas leva mesmo Fidelino de Figueiredo (FIGUEIREDO, 1993, 372-373) a suspeitar de um anticamonismo latente.

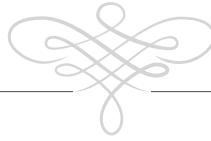
O referido episódio trágico-marítimo, os seus protagonistas e o seu glosador, cuja esposa era efetivamente prima de Lianor de Sá (mulher de Manuel de Sepúlveda), reverberam homonimicamente no peculiar tratamento literário de Vasco Graça Moura, em *Naufrágio do Sepúlveda* (1988). Símbolo do naufrágio contemporâneo da nação e da perda do império colonial, o Sepúlveda de Vasco Graça Moura, envolto numa tempestuosa crise financeira em vésperas da Revolução de 25 de abril, está em constante diálogo intertextual e paródico com a *História Trágico-Marítima* e com a epopeia de Jerónimo Corte-Real, realçando por essa via o lado melancólico e o destino dramático das personagens, e por sinédoque da própria nação. A alusão ao conhecido tríptico de Vieira da Silva, evocado pelo narrador de forma ecfrástica, favorece a interpenetração dos vários códigos semióticos aglutinados em torno da mesma isotopia, contribuindo para reforçar a ideia de contraepopeia. No entanto, a glosa de Graça Moura agudiza o processo antiépico até ao paroxismo, revertendo traços que no intertexto se re-

vestem ainda de uma positividade épica. É assim que, para reforçar a degradação moral, política e económica coeva, o autor põe em confronto as atitudes do seu Sepúlveda com as do malogrado homónimo. Perante o infortúnio, o empresário contemporâneo cede com facilidade à cobardia e vileza, ao passo que o mercador quinhentista manteve sempre uma atitude corajosa e íntegra.

A obra de Graça Moura surge a par de outras que no pós-25 de Abril procuraram, consciente ou inconscientemente, responder ao apelo de Eduardo Lourenço por uma expurgação do irrealismo e do misticismo nacionalista do retrato hiperbólico que os Portugueses foram ao longo dos séculos construindo de si próprios. Tratava-se de combater o que o ensaísta português denunciava em *O Labirinto da Saudade* (1978) como a obsessão

Folha de rosto de *Peregrinacam* (1614), de Fernão Mendes Pinto.





lusa de sonhar o passado e o futuro: o passado ufano e imperial da aventura colonial; o futuro utópico e glorioso de Portugal à cabeça e um imenso império terrestre e espiritual. Para esta hipertrofia da identidade nacional muito contribuíram os retratos de artistas, historiadores, romancistas e poetas. Saliente-se o profetismo milenarista e messiânico que o génio do P.^c António Vieira outorga à reerguida nação portuguesa, vertido nos sermões, mas principalmente nos seus escritos proféticos, *Clavis Prophetarum* e *História do Futuro*. O género épico, a epopeia camoniana e a própria figura mitificada do poeta desempenharam igualmente um papel relevante na formação irrealista e idealista da identidade nacional, de forma mais impressiva em épocas de elevada crise identitária ou política. Não porque o poeta de *Os Lusíadas* assim o tenha querido ou fomentado, ainda que se não pudesse pôr em causa a sua legitimidade, visto o contexto histórico-cultural que cauciona e enforma a sua visão, mas porque o impacto do seu texto na cultura portuguesa foi de tal ordem que jamais se pôde desligar o sentimento nacional dos versos do génio quinhentista. A epopeia camoniana aparece-nos assim, por um lado, como uma obra benéfica enquanto cristalizadora de mitos nacionais e enquanto força unificadora, mas, por outro, exageradora das glórias passadistas, quando tomada como voz do hermetismo nacionalista. Por conseguinte, é normal que o barroco seiscentista, através da prolifera publicação de epopeias, lograsse no exalçamento épico dos feitos históricos internos e ultramarinos o principal argumento do orgulhoso e reivindicativo espírito autonomista, com particular ênfase e desígnio no período filipino. Já as aspirações de reconstrução da pátria, por aquele tempo submetida ao jugo miguelista, e o desejo de liberdade política e

artística levaram o romantismo à mitificação ou interpretação lendária da figura de Camões, doravante erguido ao estatuto de figura tutelar da nação. Garrett, um dos responsáveis pelo estatuto mítico que Camões veio a adquirir no imaginário moderno português, delineia, em *Viagens na Minha Terra*, a sintomatologia de um Portugal enfermo que lhe destróça os sentidos; à efervescência da Lisboa quinhentista opõe o autor o imobilismo em que surpreende o país. Com o leitor partilha as dores e alguns antídotos para uma “geração de vapor e de pó de pedra” (GARRETT, 1983, 96) que se indigna de ver sacrificar o espírito à matéria.

O realismo naturalista, essencialmente anti-heroico, abandona definitivamente o molde épico renascentista, e Fidelino de Figueiredo considera o ano de 1862, data de publicação de *D. Jaime*, de Tomás Ribeiro, como o termo *ad quem* da epopeia de recorte camoniano. Coincidindo no tempo, a geração de 70 configura a primeira e mais alta tentativa, no plano cultural, de criticismo patriótico. Portugal revela-se, na balança da Europa, um país atrasado e subalterno, alvo da ironia e do sarcasmo de um Antero e de um Ramalho, e da pena escarninha de um Eça de Queirós. No episódio final de *Os Maias* – romance onde perpassa um Portugal decadente e enxovalhado –, o passeio de Carlos e Ega pela baixa lisboeta encarrega-se de mostrar a decrepitude, a ociosidade e a inoperância do tempo. Camões, testemunha do brilho de Portugal e do brio português, é agora uma estátua triste fixando o seu olhar, mais e mais desencantado, no adormecimento social do país. É com a mesma tristeza da estátua de Camões que Eça sobrepõe ao passado épico a pobreza ideológica e cultural do tempo presente, esquecido dos valores nacionais. Prova-o a resposta pronta de Carlos da Maia, questionado sobre se já



o invadira o desejo de regressar a Portugal: “Não! Paris era o único lugar da Terra congénere com o tipo definitivo em que ele se fixara: ‘o homem rico que vive bem’” (QUEIRÓS, s.d., 713).

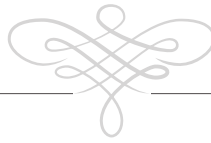
Os partidários do republicanismo, despeitados pelo traumático Ultimato não deixaram, por sua vez, de utilizar o terceiro centenário da morte do poeta como pedra de arremesso contra a monarquia e a reivindicação de uma nova ordem política. Aqui fermentará o exacerbado patriotismo jacobino que mais tarde a república converterá em fervor religioso ao serviço da nação personificada: “heróis do mar/nobre povo/nação valente e imortal”.

A proposta ideológica republicana iria ser extravasada pela desmedida e alienante ficção nacionalista, engendrada pela propaganda fascista para promover e impor uma lusitanidade exemplar, mas completamente irreal. Mais uma vez, a tentativa de cristalizar o documento camoniano em monumento volvia-se em perigosa estratégia de poder, a que o Estado Novo e os seus apaniguados souberam muito bem deitar a mão, no afã de vender a ideia de um país idílico, com um passado grandioso e um futuro messiânico. O discurso épico camoniano via-se, desta forma, associado à apologia colonial e às ideologias políticas então vigentes, e elevado à condição de breviário do patriotismo. Em contrarreação, a literatura do último quartel do séc. xx tentará a todo o custo atacar a quimera, chamando a sociedade portuguesa à razão da realidade nua e crua dos factos, combatendo o ensimesmamento memorialista.

As leituras às avessas que no pós-25 de Abril tentaram subverter a todos os níveis a mitologia cultural lusíada, reformulando em termos literário-simbólicos a imagem da aventura nacional e do próprio Camões, confabulada e propalada pelo

antigo regime, fizeram-no recorrendo a dispositivos retóricos e técnico-literários eminentemente antiépicas. Sem surpresa, a partir da segunda metade do séc. xx, são várias as obras do vasto *corpus* ficcional que tentam despojar a história portuguesa da aura épica do passado ou desconstruir a imagem presunçosa da identidade nacional, escrevendo, como disse Jorge de Sena no prefácio às *Quybyrcas*, “*Os Lusíadas* que o seu tempo merece”.

Alguns dos maiores autores da língua portuguesa tentaram, com assinalável êxito, mostrar o reverso do imperialismo luso, pondo a descoberto o provincianismo lusitano, a face menos heroica das viagens marítimas e do império colonial. Talvez nenhum outro autor se tenha empenhado tanto nesta lide como António Lobo Antunes. A guerra ultramarina, a subversão de figuras e factos essenciais da história de Portugal, a decadência e o fim dos domínios colonizados são temas recorrentes da sua extensa produção literária. Títulos como *Os Cus de Judas* (1979), *Fado Alexandrino* (1983), *O Esplendor de Portugal* (1997), entre outros, acentuam com rara transparência e crueza as tensões raciais e bélicas nas colónias africanas, e atrocidades aí cometidas, como a subjugação e exploração dos negros. Os horrores da guerra colonial também se encontram visceralmente expostos na *Autópsia de Um Mar de Ruínas* (1984), de João de Melo. A pícara *Peregrinação de Barnabé das Índias* (1997), da inventiva de Mário Cláudio, e até mesmo as romanceadas incursões históricas de João Morgado pelas vias marítimas dos Descobrimentos oferecem-nos uma imagem em contraluz das viagens e dos seus heróis. Romances de José Saramago como *O Ano da Morte de Ricardo Reis* (1984) e *A História do Cerco de Lisboa* (1989) adotam matéria histórica e recriam ambientes do passado de forma disfórica e amiúde fantasiosa para fazer



vir à tona o verosímil invisível. Projetando a história de um ponto de vista não oficial nem triunfalista, o autor aplica a um determinado contexto histórico escalas amplificadas pela ficção, que lhe permitem pôr em evidência os ignorados da historiografia e as versões nunca contadas, mas porventura mais próximas do real. Por esse prisma, pode ver-se no *Memoorial do Convento* (1982) a antiepopéia da pedra. Também a *Trilogia Lusitana* (mais tarde tetralogia *Lusitânia*) de Almeida Faria, particularmente o terceiro volume, *Lusitânia* (1980), investe simbolicamente contra um Portugal arcaico e desconcertante, impugnando um imaginário pátrio ancestralmente instituído. Num romance epistolar impregnado de alusões à poesia do nosso Épico, ressoa a veneranda voz do velho lusíada denunciando os naufrágios e as catastróficas penas do Império. Pela malha do texto perpassa um “ímpeto antiépico” com o qual o autor intenta desfazer as sucessivas interpretações calcificadas de *Os Lusíadas*, responsáveis por visões eufóricas de messianismo nacional e pela elevação da epopeia à categoria de “bíblia do destino português” (REBELO, 2014, 19). Deste modo, o quotidiano pobre e sem nobreza das personagens desmente e contrasta com o discurso épico parodiado.

Antecedendo *Os Lusíadas*, é possível assinalar a existência de toda uma tradição épica medieval que ainda não se regia pelos cânones do modelo clássico, mas seguia as características estéticas dos poemas épicos castelhanos, cantando figuras e feitos histórico-lendários da jovem nação. A lenda do Rei Ramiro, a lenda de Egas Moniz, o relato da Batalha do Salado e um ciclo narrativo sobre D. Afonso Henriques faziam parte deste *corpus* literário, do qual, infelizmente, nenhum texto chegou aos nossos dias. Foi pela interposta via da *Crónica Geral de Espanha de*

1344 e dos *Livros de Linhagens* que pudemos chegar ao seu conhecimento. Tratar-se-ia fundamentalmente de composições resultantes da tradição oral, compostas em verso épico de timbre jogralesco, concentradas sobretudo em afirmar a unidade cultural do Ocidente hispânico e a autonomia étnica dos Portugueses. Estas composições estão na génese das célebres canções de gesta, nas quais se inscreve, em contexto peninsular, o *Cantar de Mio Cid*, e em Itália darão forma aos poemas heroicos de cavalaria como *Orlando Innamorato* de Boiardo e *Orlando Furioso* de Ariosto, que prenunciam o género épico renascentista. Na epopeia quinhentista confluem, pois, quer a tradição medieval quer a greco-romana de celebrar os heróis fundamentais da nação. A dimensão histórica constitui-se como um dos eixos estruturantes de *Os Lusíadas*, e o poeta não poupa nos encómios que tece a figuras como D. Afonso Henriques, Nuno Álvares Pereira, infante D. Henrique, D. Sebastião, Diogo Cão, Bartolomeu Dias, Vasco da Gama.

A reação antiépica pré e pós-colonialista, apostada em subverter as imagens de exaltação nacionalista do passado, em prol de uma autognose que melhor correspondesse à verdadeira identidade nacional, glosa negativamente este modelo de herói medieval e renascentista, portador de qualidades exacerbadas: denodado espírito guerreiro, detentor das melhores virtudes morais, cavaleiro perfeito, expoente de cortesia e devoção religiosa, paladino do amor. Destacamos, a este título, a *Torre de Barbela* (1965), de Ruben A., e *As Naus* (1988), de António Lobo Antunes. Ambas as obras visam criticamente a ladainha nacionalista da identidade pátria, por intermédio de um engenhoso mecanismo técnico-retórico assente na fusão surrealista de personagens e coordenadas espaço-temporais



reais com categorias narrativas oníricas. A *Torre de Barbela* apresenta-se como uma trama fantasmagórica, passada em dois níveis narrativos distintos, um que remete para o reino dos vivos mortos no Portugal contemporâneo entre Douro e Minho, e outro, para um submerso reino de mortos viventes, onde personagens de ressonâncias históricas se encontram e desencontram em diálogos e comentários que catapultam a diegese para o nível simbólico da história de Portugal. Em foco, a ancestral paixão de Portugal pela nação francesa e pela sua cultura, encarnada metonimicamente na paixão do Cavaleiro de Barbela e dos restantes e ilustres habitantes da Torre de Barbela pela prima Madeleine. O espírito tacanho e tímido dos Barbelas contrasta com o sensualismo descomplexado de Madeleine. A um Portugal isolado, retrógrado e provinciano opõe-se uma Paris aberta, evoluída e plena de vivacidade. Os Barbelas representam o Portugal petrificado, que foi sendo motivo de críticas mais ou menos veladas nos romances de Ruben A.

Com grande liberdade criativa, portentosa imaginação e verve crítica, António Lobo Antunes desconstrói em *As Naus* a tradição épica portuguesa e o discurso histórico oficial, recorrendo a elementos satíricos, paródicos, cómicos e grotescos, desmistificando personalidades históricas do coletivo nacional através do seu rebaixamento. A interpenetração de dois tempos históricos distintos no tempo da ação narrativa traz para o séc. xx figuras egrégias do séc. xvi ligadas à expansão marítima em situação de retornados do ultramar: Pedro Álvares Cabral, Francisco Xavier, Luís de Sepúlveda, Luís de Camões, Diogo Cão, Fernão Mendes Pinto, Vasco da Gama regressam desiludidos a “Lixboa” no rescaldo da colonização. Retratando-os como pessoas comuns, com os seus vícios e as suas fraquezas, nesta

espécie de epopeia às avessas, Lobo Antunes reconta as suas vidas em África, diferentes em todos os sentidos das versões consagradas, e coloca-os, ao longo de uma trama híbrida, como híbridos são os tempos e os lugares, no papel de jogadores de cartas, bêbedos, proxenetas e oportunistas. As suas desventuras trágicas, frequentemente burlescas, oferecem uma releitura deturpada e caricaturada quer do passado quer do presente da nação, com Lisboa a ser, por sinédoque, o centro aglutinador das catástrofes pessoais e nacionais, cidade em cujas ruínas, em cujo desregramento e em cuja imundície se representa o passado e o presente ruinoso, caótico e imoral destes anti-heróis, intérpretes do *requiem* pela queda do Império, protagonistas de um acentuado arrefecimento da inflamada representação coletiva da história pátria. A epopeia camoniana ressoa na evocação simbólica das tágides, que “moléstias ribeirinhas” praticamente extinguíram e agora se apresentam “reduzidas a um pequeno cardume de sereias grisalhas que se alimentavam dos esgotos de Chelas”, “tágides a quem as hérnias da coluna mal consentiam nadar”, “tágides sem força para lutar contra as marés” (ANTUNES, 1988, 118ss.). A decrepitude das tágides reforça a intenção assumida do autor de fazer desta obra sobre o retorno o decrescendo que falta a *Os Lusíadas*.

Como é sabido, a epopeia de Luís de Camões viria a determinar a formação de um extenso veio de poesia heroica, sempre muito influenciada pela matriz camoniana, mesmo quando se visava destronar o poeta do seu primado, como foi o caso de *Oriente* (1814), do P.^e José Agostinho de Macedo. A maior parte desta vasta produção corresponde, como temos dito, a composições de inspiração patriótica e interesse nacional. Subjacente a estes, em muitos casos, pouco mais



que arremedos, está o mesmo objetivo de exaltação de ações, ideias e agentes, e todos tentam de algum modo aproximar-se do arquétipo camoniano seja por via do “tecnicismo literário”, da “virtuosidade da língua como verbo heroico” ou da “persistência do gosto épico” (FIGUEIREDO, 1993, 24). A partir do romantismo, o modelo clássico entra em declínio. A adaptação ao novo contexto social, político, cultural e literário obriga à sua reformulação, com a aplicação de novos metros, novo ritmo e nova estrutura. Nos poemas narrativos *Camões* e *Dona Branca* (1826) de Almeida Garrett, a narrativa cede lugar ao lirismo. Dissociado o tom épico laudatório da intriga romanesca e do modo narrativo, perde pertinência a classificação de epopeia, optando-se por poema épico, caracterizado por uma grande flexibilidade formal e temática: o positivismo imprimir-lhe-á temas de índole científica e filosófica; os inícios do séc. XX oscilarão entre o misticismo mesiano e o misticismo panteísta.

Paralelamente ao processo de imitação séria, fez o seu caminho a mimese caricatural e paródica, que é outra forma de antiepopéia ou de menorização épica. Há registo de numerosos poemas heróico-cômicos e burlescos que procuraram caricaturar o gosto épico como forma de crítica satírica a pessoas, acontecimentos e costumes. As estratégias estilísticas próprias da convenção épica servem aqui para agigantar à escala heroica defeitos, falhas humanas e sociais, prestando ao mesmo tempo reconhecimento a um supremo valor estético e moral: o conceito épico ou heroico da vida. O contraste cômico resulta precisamente dessa distância acentuada entre o modo formal e o assunto, sendo que, a partir do momento em que a forma épica renascentista cai em desuso, a sua posterior reutilização passa a ser vista como anacrônica, alcan-

çando o desejado efeito cômico. No caso de *Os Lusíadas*, o anacronismo burlesco é uma das mais frequentes técnicas de carnavalização paródica.

Alberto Pimentel, na obra *Poemas Heróico-Cômicos Portugueses* (1922), inventariou mais de 100 destes poemas caricaturais do género épico. Trata-se de um autêntico catálogo humorístico-literário, cujos títulos bastam para suscitar de imediato o riso e deixar adivinhar a temática satírica e hilariante latente: *Batoteida*; *Bisnaga Escolástica*; *Cabulogia*; *Calowriados*; *Cebolíadas*; *Fradalhada*; *Narigueida*, etc. Um dos primeiros, mais conhecidos e também mais relevantes no *corpus* da literatura nacional é o *Hyssope* (1802), de António Diniz, que foi proibido e constantemente reeditado. De assinalar também a *Agostinheida* (1817), de Nuno Pato Moniz, pelo seu efeito literário e heroico-humorístico, que se cifra numa acintosa sátira pessoal contra o maledicente, devasso e egocêntrico P.^o José Agostinho de Macedo, o tal que pretendeu destronar Camões da cátedra dos épicos e, pelo que fica dito na *Agostinheida*, também da cátedra dos amores. A maior parte destas composições jocosas contém desbragadas paródias mais ou menos extensas a passos de *Os Lusíadas*. Com efeito, as paródias de poemas épicos, e por maioria de razão da obra de Camões, conheceram grande fortuna em Portugal, havendo registo delas a partir do séc. XVI. Henrique Lima apresenta uma resenha significativa no seu ensaio bibliográfico intitulado *As Paródias na Literatura Portuguesa* (LIMA, 1930, 29-42). As mais comuns vão desde as *Festas Bacanais* (1589), paródia do primeiro canto de *Os Lusíadas*, feita por um grupo de escolares de Évora, a *Os Lusíadas do Século XIX*, *Poema Heróico-Cômico* (1865), de Francisco de Almeida, e às *Republicaniadas* (1913), de Marco António (pseud. de António Correia Pinto de Almeida), sátira cruel



aos primeiros homens da república, feita em rigoroso paralelismo com *Os Lusíadas*. Do outro lado do Atlântico são igualmente inúmeras as adaptações cômicas da epopeia camoniana, até *O Cangulheiro Joca* (1956), testemunho maior dessa tradição parodística que vem comprovada no estudo de Gilberto Mendonça Teles *Camões e a Poesia Brasileira*.

De toda a sorte de émulos, parodistas incluídos, que Camões inspirou, saliente-se, no domínio da ficção portuguesa contemporânea, pela sua originalidade, uma singular parceria literária: Manuel da Silva Ramos e Alfaca, pseudônimo literário (e extraliterário) de João Carlos Alfacinha da Silva. Obra experimental devedora da revolução narrativa de James Joyce, *os lusíadas* de Manuel da Silva Ramos e Alfaca combinam com agressividade paródico-satírica temáticas diversas, discursos fraturados e cheios de hiatos que operam um esvaziamento do conteúdo épico presente em *Os Lusíadas* de Luís de Camões, subvertendo a prática romanesca tradicional e suas categorizações estéticas, numa ação destruidora que questiona a existência da literatura, do livro e da própria língua nacional. O romance inaugura uma trilogia, genericamente denominada *Tuga*, que se constitui como “uma espécie de meditação ficcional sobre Portugal” (CARVALHO, 2007, 346) e onde se incluem ainda *As Noites Brancas do Papa Negro* (1982) e *Beijinhos* (1996), o romance que a completaria com o “adeus, ditado pelo fim do império, pelo acabar da aventura planetária, com o conseqüente regresso à fonte matricial de retornados e emigrantes” (*Id., Ibid.*). Num livro cujo alvo paródico primeiro é o famoso dístico “fé e império”, Camões, o cantor maior desse Império, é um dos grandes fantasmas a exorcizar. Apesar de existirem alusões diretas e referências parodísticas à figura e obra (não apenas

épica) do poeta, como sucede, *e.g.*, logo na abertura (onde se evoca o passo em que o épico descreve o mapa da Europa e traça o perfil de Portugal – “Onde a terra se acaba e o mar começa” [III, 20]), não existem neste romance, salvo raríssimas exceções, passagens a remeter para passos determinados da epopeia lusíada, nem tão-pouco um claro e prolongado rasto citacional camoniano que possa ser seguido. Qual fantasma, Camões aparece e desaparece, de modo nunca apreendido, deixando-nos a ilusão de uma sequencialidade e coesão discursiva. É no cerzir de alusões, breves incrustações do texto camoniano, por vezes fugidios signos literários que se sobrepõem formando uma espécie de mescla camoniana – *flashes* literários –, que se revela o fantasma do autor de *Os Lusíadas*, patente em vários passos atentamente analisados por Teresa Carvalho (2007).

As *Quybyrycas* de Fr. Ioannes Garabatus (pseud. literário do pintor António Quadros) é o título do “poema ético em oitavas”, publicado em 1972, para coincidir com os 400 anos da primeira edição de *Os Lusíadas*, e impõe-se no panorama da literatura nacional como enorme sátira burlesca da epopeia camoniana, para a qual contribuí grandemente o “rial privilégio de Jorge de Sena”, autor do brilhante prefácio, pleno de erudição, ironia e sarcasmo. Nunca o jogo de imitação paródica da obra, das suas coordenadas ideotemáticas e do contexto de crítica hermenêutica e ecdótica que a encerra conseguiu simultaneamente uma tão grande aproximação e um tão grande distanciamento. Aproximação na imitação do estilo, na tentativa de reprodução da linguagem épica, à qual os arcaísmos dão o seu cunho realista, na estrutura formal, na matéria, até na ostentação do célebre grifo na portada da obra. A própria mistificação da autoria, com o autor

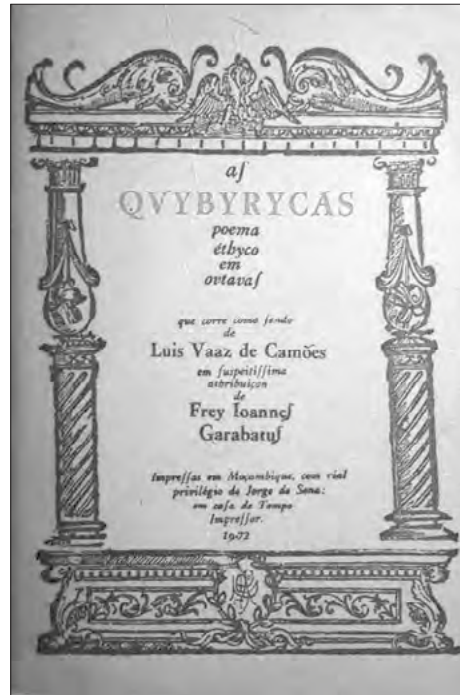


real a tentar atribuir a Camões a “suspeitíssima” autoria do texto, joga a favor da colagem com o intertexto. *As Quybyrycas* seriam a continuação de *Os Lusíadas*, e estes apenas o prólogo da decadência nacional iniciada em Alcácer Quibir e rematada no salazarismo. É no plano das ideias que o texto se organiza como um negativo do intertexto, ao pretender exorcizar os fantasmas da história oficial. Com efeito, narrando a vida de D. Sebastião do nascimento até ao seu trágico desaparecimento em Alcácer Quibir, pretende o falso Camões desmascarar o mito sebástico que nutriu a nação portuguesa durante quatro séculos e a crença associada no Encoberto que milagrosamente surgiria do meio da névoa para nos socorrer em momentos de aflição. O reverso ostenta-se também na recusa de invocar os deuses, preferindo o autor invocar-se a si próprio; na consciencialização do povo para o erro do sonho imperialista, que nos fez perder o Rei e a independência; no rebaixamento do herói da epopeia, D. Sebastião, bem como da falsa ideia de grandeza da nação e do poderio marítimo português, metaforicamente representado na imagem das naus carcomidas; na ridicularização do clero, apontado como principal responsável pela iniciativa bélica; na crítica feroz à Inquisição e às suas práticas cruéis, realisticamente descritas. Engrossa o tom antiépico a exposição precisa e repugnante dos efeitos da peste; a descrição pouco heroica do quotidiano dos soldados; e o relato inglório e muito humano da morte e do enterro do Rei. Comentando a obra, Sousa Rebelo considera que “o demasiadamente humano torna-se na matéria do canto, um *poema-outro*, antiépico por natureza na ordem dos géneros literários” (REBELO, 1987, 23). De facto, *As Quybyrycas*, justifica o mesmo autor, transcendem em muito o arremedo paródico *tout court*. In-

dependentemente da paródia esparsa de alguns passos do poema renascentista, a intenção de Fr. Garabatus cifra-se acima de tudo num “aprofundamento crítico do seu lado humanístico, o rompimento com a sua escrita e uma meditação do carácter ético e filosófico sobre um período de graves repercussões na vida nacional” (*Id., Ibid.*, 28). O carácter ético do poema advém-lhe do seu lado utópico, propulsor de uma tábua ideal de axiomas contrários à ideologia expressa ou latente na épica camoniana e na cultura do tempo, como a igualdade entre raças, credos, homens e mulheres; a fraternidade e tolerância entre os povos; a rejeição da guerra, da escravatura, do materialismo capitalista, do despotismo político; o desejo de se aproximar do outro, do inimigo, para o tornar seu amigo. Há em toda a estratégia estilística e intertextual das *Quybyrycas*, ainda no dizer de Luís de Sousa Rebelo, o intuito de “subverter o discurso épico camoniano por dentro” (*Id., Ibid.*, 26), o que passa desde logo pela derrogação dos cânones formais, como, *e.g.*, a rima, que amiúde são alvo de apartes metarreflexivos claramente depreciativos. Para além disso, a vulgaridade discursiva, contrastando com a nobreza das figuras, contribui para o burlesco antiépico, tal como o retrato caricatural do Rei e da sua *entourage*.

De forma mais ou menos explícita, as analogias com o discurso camoniano foram repercutindo-se noutros textos ao longo das últimas décadas do séc. XX e primeiras do séc. XXI. *Uma Viagem à Índia* de Gonçalo M. Tavares constitui uma original e importante revisitação da epopeia do génio quinhentista. Apresentando uma versão lúdica e paródica do texto de base, cujo fio diegético continua a ser a viagem ao Oriente, o autor transcende, como é seu apanágio, a dimensão nacional para mergulhar no imaginário

mitológico, cultural e literário de todo o Ocidente, inventando um novo sentido para a viagem: o espiritual ou metafísico. A divisão da obra em 10 cantos e a arrumação do conteúdo em estrofes não é mais do que simulação formal, permitindo ao leitor estabelecer uma relação imediata com o intertexto. No entanto, não se aplica qualquer princípio métrico, rítmico ou fônico. A versificação é um artifício visual paródico, insuficiente para iludir a predominância da prosa. A classificação genológica furta-se a convenções narratológicas: gênero híbrido, fusão de romance, ensaio e aforismos. Nota-se igualmente uma inversão dos planos internos de *Os Lusíadas*, com as considerações do poeta a ganharem terreno à narrativa. Da história de Portugal e dos deuses, só indícios e por vias travessas. Da cegarrega do nacionalismo, só sinais negativos, porque “amar um país seria ato ligeiramente perverso” (TAVARES, 2010, 126). “Deixemos então patriotas exaltados prepararem guerras,/tratados, a nossa campã e a estátua deles,/e falemos do importante: o meu avô John John Bloom” (*Id., Ibid.*, 127). A diegese é claramente inspirada em Camões, mas estilizada e recomposta, desconstruída e reconstruída em modo burlesco e amalgamado, com um Bloom homicida reincarnando um D. Pedro em fuga para a Índia, depois de ter assassinado o pai, vingando-se, por esta via, do assassinio da namorada, Mary-D. Inês. Ficção despojada de qualquer enlevo épico, a resvalar para uma melancolia e para uma penumbra sem precedentes, a qual Eduardo Lourenço, no prefácio, não hesita em qualificar de “negrura absoluta” (LOURENÇO, 2010, 19). É do mesmo ensaísta a sentença que melhor nos parece sintetizar o espírito da obra: “contraepopeia, ao mesmo tempo luminosa, paródica e burlesca, de um herói de tudo como nada que subverte todas as versões



Capa de *As Quybyrycas*.

épicas da Viagem que inventámos e que é sempre, ao fim e ao cabo, a não-viagem que nós próprios somos” (*Id., Ibid.*, 15). Muitas são as alusões ao intertexto camoniano, seja a personagens, seja ao bestiário disperso pelos símiles, seja a episódios (a Ilha dos Amores é transferida para um bordel em Paris), seja a ideias, mas tudo revem reinventado e revestido de uma linguagem e de uma novidade reflexiva inacessíveis à *forma mentis* do homem renascentista, só pensável na cabeça de um grande autor do nosso tempo.

Para selar esta análise distendida sobre um campo de objetos literários em modo narrativo ficcional e ensaístico que nos parecem sobremaneira significativos e representativos da antiepopéia na cultura portuguesa, justifica-se a menção a outros títulos que não desmerecem figurar no catálogo dos antiépicos, sejam eles de inspiração (anti)camoniana ou não.



Sem pretensões de exaustividade, assinala-se: André Brun, *A Malta das Trincheiras* (1919); Armando da Silva Carvalho, *Portuguex: Romance Esquizo-Histórico* (1977); Augusto Abelaira, *Sem Tecto entre Ruínas* (1978); José Saramago, *Levantado do Chão* (1980); Alberto Pimenta, *Bestiário Lusitano* (1980); José Cardoso Pires, *Alexandra Alpha* (1987); Lúcia Jorge, *A Costa dos Murmúrios* (1988); Manuel Alegre, *Jornada de África* (1989); Mário de Carvalho, *Os Alferes* (1989); Hélder Macedo, *Partes de África* (1991); Mário Cláudio, *Tocata para Dois Clarins* (1992); Fernando Dacosta, *Os Infiéis* (1992); Teolinda Gersão, *Paisagem com Mulher e Mar ao Fundo* (1996).

Concluída a digressão sob as coordenadas da narrativa, voltamos o olhar para a poesia portuguesa, indicando sucintamente as referências poéticas fundamentais para o tema em análise.

Ainda o poema épico de Camões não triunfara da indiferença com que inicialmente foi acolhido, tão-pouco se concluíra essa notável peça de arquitetura consagrada à epopeia dos Descobrimentos que é o Mosteiro dos Jerónimos, e já abundantemente se falava não apenas nas consequências do afluxo de riquezas ao reino, e nos seus efeitos nefastos sobre a índole nacional, mas também, de forma destacada, na degradação moral que alastrava ao Império do Oriente. Crescia assim o espírito da antiepopéia, de há muito literariamente animado pelas vozes de alguns poetas representados no *Cancioneiro Geral* (1516) e pela do próprio Garcia de Resende, cujo sentir profundo a respeito do empreendimento expansionista estava longe de coincidir com os dizeres de exaltação nacionalista que fixou no prólogo da coletânea, a qual abriga várias peças satíricas sobre as alterações sociais, a dissolução dos costumes e o impulso desenfreado da cobiça resultantes dos Descobrimentos. Estas composições

de tom antiépico, dominadas pela jocosa superficialidade e pelas alusões cautelares, abrem caminho às frontais formulações críticas de Francisco de Sá de Miranda, não raras vezes (inevitavelmente) apresentado como o exemplo acabado do poeta antiépico.

Autor de uma poesia tão atenta aos problemas do indivíduo como aos da sociedade e da política do seu tempo, com momentos de profundo empenhamento ideológico, moral e social, Sá de Miranda é um observador crítico e desalentado do movimento expansionista, ou de uma visão parcial dele. Em cartas endereçadas a vários amigos e ao próprio Rei, exhibe a sua face negativa e denuncia uma sociedade caminhando para a ruína que ela própria precipitara. A energia expressiva – de claro tónus patriótico – com que o poeta da Tapada ergue a sua voz reprovadora harmoniza com a tradição moral e social que defende e exalta. Os elogios que lhe merecem a expansão marítima saldaram-se em coisa pouca quando comparados com os contundentes juízos críticos que não contém. O poeta admira a coragem e a ousadia com que os seus contemporâneos sulcaram os mares, mas insurge-se, com pessimista lucidez, contra o estonteamento que a Índia e “o cheiro da canela” geraram (“Carta a António Pereira”), despovoando o reino, entretanto desviado da sua vocação agrícola, para perseguir sonhos vãos. Assim se lê em passos claramente antiépicas da *Carta a António Pereira, Senhor do Basto*, que constitui, além de um desabafo de amizade, um catálogo de apreensões, quando não de maus presságios, a antecipar a fala do Velho do Restelo, cujo perfil moral e profético parece decalcado da imagem de Sá de Miranda, como bem notou José V. de Pina Martins. Nas oitavas bem conhecidas que encerram o canto IV do poema camoniano, “dir-se-ia que Sá de Miranda



desce de Entre Douro e Minho a Belém, para incarnar no paradigmático anti-herói que é o Velho do Restelo” (MARTINS, 2012, 157).

Voz emblemática inscrita na cautela impotente e no temor do risco e do perigo, a veneranda figura camoniana atravessa a poesia portuguesa moderna e contemporânea sob os mais variados figurinos e variações antiépicas, do “Mar salgado” de Fernando Pessoa à pessimista *Terceira Idade* (1982) de Mário Dionísio, de *Os Poemas Possíveis* (1966) de José Saramago, a *Giraldomachias* (1999) de Vasco Graça Moura, que o faz aparecer num poema que assinala o logro que foi a expansão marítima e cujo título, “Desforra”, é já todo um irónico programa de sinal antiépico: “andámos séculos a montar a história em pelo/e o que tivemos deixámos já de tê-lo./[...] nem império, nem nada” (MOURA, 2012, II, 225).

O episódio do Velho do Restelo é a única sequência abertamente antiépica de *Os Lusíadas*, mas outros existem que assentam na figura da contradição. Se Camões épico faz coexistir a tendência idealizante do mundo heroico com uma realidade imediata de falha e de perda, temperando assim os versos de glória com a voz da crítica e da reprovação, Camões lírico não procede de modo diverso. E disso nos falaria suficientemente o cotejo de alguns sonetos de feição épica com as trovas conhecidas pelo nome bem sugestivo de *Disparates da Índia*, espécie de canto satírico do desapontamento e da decepção. Movido por um manifesto propósito de denúncia e de censura, o autor das *Rimas*, à altura na Índia, sufocado por uma atmosfera nada exemplar onde transparecia a ilusão das riquezas inesgotáveis, expõe ali ao ridículo a presença portuguesa no Oriente num quadro de vaidade em exibição caricata. Contra a corrupção, o luxo desmedido,

o pretensiosismo, a mania nobiliárquica, desfere ali Camões duros golpes, não amenizados pela ironia e pela tonalidade satírica que percorrem o discurso destas trovas com endereço, à altura facilmente identificável.

Durante o período do esplendor nacional, os valores condenados da cobiça insaciável, do enriquecimento fácil e da corrupção da tradição foram pedras arremessadas contra as janelas fechadas da “gente surda” em que a nação se transformara, mais interessada nos novos modos de viver, de adquirir e de ostentar que em dar ouvidos a receios e pessimismos. O Doido que Guerra Junqueiro coloca em cena no poema *Pátria* (1896), um homem que tendo sido “cavaleiro e pastor, lavrador e soldado” (JUNQUEIRO, 1968, 55) enlouquecera há cerca de três séculos, depois de partir numa barca para perseguir um sonho que o faz esquecer-se da sua própria alma, alegoriza esse espírito nacional que ilusoriamente buscava a segurança na riqueza.

A partida constante de levas de homens, quantas vezes rumo a um destino de desfecho trágico – fenómeno que não escapa ao olhar de António Ferreira, o mais nacionalista dos poetas humanistas portugueses –, é uma imagem que marca a literatura da época das Descobertas. Como marcará também, com sinal antiépico mais carregado, alguns discursos poéticos dos anos 60 e 70 do séc. xx, confrontados com cenários de obrigatória partida: a Guerra Colonial ou o exílio, a emigração. Um bom exemplo é o poema “Barcas novas” de Fiamha Pais Brandão, que tem por base o poema medieval de João Zorro. Desenhando um arco temporal que vai desde a esperança dos inícios até a uma consciência de fim, sem a possibilidade de qualquer começo ou renovo, esgotado que estava o projeto ultramarino, o poema refaz, em sinal



contrário, uma história de partidas que convergem não já no “cais de uma saudade de pedra” de Álvaro de Campos, mas num cais de desastre e de calamidade. De assinalar também uma série de poemas de Manuel Alegre, autor que estabelece com os códigos da epopeia uma relação de atração-repulsão e para quem a aventura ultramarina determinara uma inflexão no caminho do “Portugal terra e raiz”, servindo de limiar a um longo ciclo de consequências funestas. À semelhança do poema camoniano, também na poesia de Manuel Alegre boa parte da história de Portugal se torna imagem. Ela não é, porém, um painel polícromo de aventuras que abalaram o mundo, como *Os Lusíadas*, mas um quadro sombrio e rumoroso de andanças em que nos perdemos. “Vão-se os homens desta terra”, “Portugal em Paris”, “Pátria expatriada”, “Trova do emigrante”, “Lusíada exilado”, poemas que integram a antiepopéia que é *O Canto e as Armas* (1967), gravariam no nosso imaginário a dimensão trágica da diáspora portuguesa, magoadamente revisitada pelo poeta no *Livro do Português Errante* (2001). Neste contexto, destaque ainda para o poema “L’été au Portugal” de Jorge de Sena, publicado em *Exorcismos* (1972), a traçar o retrato desapidado de um Portugal esvaziado, em fim de ciclo: camponeses e artesãos que partem para as Europas, rapazes estropiados regressados de uma guerra anacrônica.

Em meados do séc. XVI, a imagem triunfal da pátria, entretanto abatida, moralmente prostrada, esvaída pela miragem da Índia, só em *Os Lusíadas* se encontrava. O séc. XVII viu 15 edições do poema camoniano juntarem-se às 5 edições feitas ainda no século anterior, no qual atuam como antídoto às humilhações sofridas face ao domínio filipino e à ideia de decadência que se vivia. Começava então a desenhar-se a ideia de desemprego histó-

rico que Álvaro de Campos fixou nos conhecidos versos de “Opiário”: “Pertencem a um género de portugueses/Que depois de estar a Índia descoberta/Ficaram sem trabalho. A morte é certa”.

Quando, depois de um breve tirocínio na sombria capital de um império arruinado, Manuel Maria Barbosa du Bocage parte para o Oriente, em 1786, em busca de um ideal que o elevasse acima da mediocridade dominante do Portugal de Setecentos, leva no olhar o vulto de Camões, cujos passos parece querer seguir. Mas a viagem em que Bocage se acha embarcado não podia oferecer-lhe mais que um presente decetivo, contrário sombrio desse passado heroico que Camões cantou. A Índia onde pôs o pé não estava já coberta por um véu de mistério e sedução, mas por um manto de soturna ruína que mais não podia que acabrunhar quem a pisava. “Das terras a pior tu és, ó Goa”, escreve, numa sátira implacável onde a história ressurge sob a forma de fantasma: “Lusos heróis, cadáveres cediços,/Erguei-vos de entre o pó, sombras honradas,/Surgi, vinde exercer as mãos mirrada/Nestes vis, nestes cães, nestes mestiços” (BOCAGE, 2004, soneto 195). Por outro lado, as imagens de cor e de aventura relatadas na epopeia camoniana, que o poeta sadino guardava na retina, não tinham correspondência no séc. XVIII, realidade que a sua obra poética atesta em muitos lugares. Tinham adquirido novas formas, novos contornos, ao estilo da época. As façanhas grandiosas da era de Quinhentos deram lugar a saborosas aventuras de alcova. Tinham revertido os sucessos guerreiros em fortunas sem grandeza, exibidas por uma aristocracia cada vez mais arredada da vida militar. As próprias musas, agora fáceis e buliçosas, deixaram de ser invocadas para serem aplaudidas no botequim, espaço onde se agitavam as ideias iluministas,



os versos improvisados e os copos nunca vazios. O ideal que o leva a perseguir o sonho da Índia há de reverter naquilo que poderíamos designar por “frustração da epopeia”, desesperança e desalento de ecos camonianos: “Não mais, Dor, Fado meu, Dor, meu costume” (*Id., Ibid.*, soneto 131). A voz tutelar que, no seu timbre épico inconfundível, lhe avivara a consciência de “ser prole de varões assinalados” ganha, na sua voz de anti-herói, por fim já cansada e rouca, acentos de funda e desistente tristeza.

Centrado no regresso do vate à Pátria, *Camões* (1825), o poema narrativo que começou a consagrar Almeida Garrett, vinha confirmar a impossibilidade de aclimatar a epopeia de inspiração clássica à atmosfera de liberdade criativa que a viragem para o romantismo começava a conquistar e que a sensibilidade de Bocage acusava já. A divisão do poema em 10 cantos, cada um composto por um número irregular de estrofes, a presença dos momentos fundamentais da epopeia – proposição (implicitamente representada), invocação, dedicatória, narração *in medias res*, cumprindo rigorosamente as funções que já possuíam em *Os Lusíadas* – e até um clima lexical e estilístico de claro sabor camoniano apresentam-se como componentes clássicos de uma epopeia impossível, aos quais o autor junta elementos de perscrutação humana para compor um poema marcadamente original. Aos signos luminosos da epopeia responde a sensibilidade romântica de Garrett com uma atmosfera lírica e elegíaca, onde abundam as metáforas noturnas, à canora tuba camoniana com a “extenuada lira” – a *Os Lusíadas* responde o autor de *Falar Verdade a Mentir* com o poema possível ao seu tempo, reverso trágico da viagem dos heróis do poema camoniano. Por outro lado, a paráfrase de *Os Lusíadas*, que comparece já perto do desenlace do poema, deixa ler

a intenção de estabelecer um contraste nítido entre a grandiosidade da empresa camoniana e o desprezo a que o épico é votado, assim se confirmando a condição de poeta maldito que Garrett chama também a si.

Impossível de fazer sobreviver e impossível de matar, este Camões desterrado e errante por ditame de um fado implacável, perseguido pelo infortúnio e incompreendido pelos contemporâneos, protagonista de uma magoada não epopeia, haveria de regressar por ocasião das comemorações do terceiro centenário da morte do Épico, em 1880, a um poema de Gomes Leal, *A Fome de Camões* (1880), para morrer de novo – de fome, literalmente de fome, num leito miserável de hospital, amortalhado num lençol conseguido através de esmolas. Poema épico-alegórico constituído por quatro cantos em oitava rima, ditado pela “musa da Revolta”, *A Fome de Camões* põe em evidência a fome alegórica da pátria de que Camões é o símbolo. No tom carregadamente sombrio que se ajusta ao estado da pátria decadente, compõe com detalhes sinistros o autor de *Claridades do Sul* a mais lúgubre antiepopéia do séc. XIX.

Matar Camões (para que ele retorne outro) e o seu poema épico, eis o projeto literário de Fernando Pessoa, que desde 1912 tinha em mente o aparecimento de um supra-Camões que, manifestamente, seria ele mesmo. São numerosos, aliás, os críticos que têm visto no poema épico que a *Mensagem* (1934) pretende ser um “Anti-Lusíadas”, na expressão de Eduardo Lourenço (LOURENÇO, 2001, 115). O mesmo ensaísta sublinhou igualmente o carácter perturbante e paradoxal de “tão estranha epopeia, se o poema merece este nome” (*Id.*, 1993, XXI). Afastado do nacionalismo estreitamente interpretado, da épica clássica e das próprias coordenadas luminosas da epopeia, *Mensagem*



deixava a descoberto uma contraditória forma de sentir Portugal e a sua história. A amplitude do feixe luminoso com que ali se douram os velhos heróis mostrou-se claramente insuficiente para retirar das sombras os Homens por cumprir do presente. Pessoa expressa o seu desalento por constatar o abandono em que se encontra o Portugal terreno, na ânsia de uma redenção, aparentemente já inalcançável. O pessimismo crescente do poeta sobre a vida nacional levou-o, aliás, a compor uma *Elegia na Sombra* (1935). Percorrida pelo vento frio de uma desgraça próxima, dir-se-ia o reverso da *Mensagem* ou do Quinto Império, espécie de canto fúnebre pela pátria.

Sobre a desumanizada “pátria onde Camões morreu de fome/e onde todos encham a barriga de Camões” (NEGREIROS, 1985, 319-320) haveria de investir Almada Negreiros com agressividade paródica nas estrofes dessa extensa e admirável peça vanguardista que é a *Cena do Ódio* (1923), a apelar ao imaginário mítico e histórico-cultural português e ocidental. Ao discurso épico e laudatório de *Os Lusíadas* opõe Almada um discurso rizomaticamente antiépico onde não há lugar para formas canonizadas, figuras e saberes instituídos, tão-pouco para os monumentos basilares do cânone ocidental: a Bíblia, *A Divina Comédia* e *Os Lusíadas*. O poema camoniano – tratado com rara violência verbal – é alvo de críticas ferozes que destroem, por inversão, o valor épico dos feitos dos Portugueses. Por outro lado, as Descobertas, a expansão ultramarina e as invenções decorrentes do desenvolvimento científico e tecnológico não tiveram, para o autor do *Manifesto Anti-Dantas*, outros resultados que não o da globalização da “chatice” e da multiplicação desse parasita público que é o “chato”, não certamente alheio ao bestiário pouco convencional que comparece por vezes

no mundo antiépico, bem distanciado do bestiário clássico que povoa as epopeias. Na *Cena do Ódio*, anti-heróis cantam feitos anti-heroicos: “Hei de Alfange-Mahoma/cantar Sodoma na Voz de Nero!” (*Id.*, *Ibid.*, 23-24), ou “hei de Átila, hei de Nero, hei de Eu,/cantar Átila, cantar Nero, cantar Eu!” (*Id.*, *Ibid.*, 27-28).

O poemeto de 1931 “Luís, o poeta, salva a nado o poema”, do mesmo Almada Negreiros, oferece-nos um Camões sem auréola nem aura épica, reduzido ao nome próprio, transformado num português comum, digno representante de um Portugal de carne e osso. Perdida a sua qualidade de imortal, o Grande Poeta, agora libertado da carga mítica acumulada ao longo dos séculos, ficava assim apto a protagonizar momentos humanos de trivialidade doméstica. Em “Camões na Ilha de Moçambique”, poema de Jorge de Sena, vamos encontrar o cantor máximo das glórias de Portugal, desprovido de louros, “num recanto em cócoras marinhas”, escandalosamente nu e numa desconcertante produção (ao alcance de um qualquer Luís) destinada às ninfas.

Com *De Manhã Vamos Todos Acordar com Uma Pérola no Cu* (1981) – um título que parece obedecer a um programa de riqueza distribuída, quando não a um irónico plano de salvação nacional, a ecoar o “esplendor de Portugal” em reduzida versão irónica – prosseguiria Jorge Sousa Braga o deslizamento da grandeza do Poeta para um território humanizado, mais consentâneo com o da sua vida boémia e desregrada, mas agora transportando a marca da vulgaridade dos homens do séc. xx. Neste mesmo livro, que abre significativamente com uma “História trágico-marítima” que se dá a ler como um canto do cisne do próprio país, se inclui o poema “Portugal”, expressão de uma relação de amor-ódio, celebrizada pela voz de Mário Viegas.



O abaixamento da pátria, dos heróis ligados à época áurea da história portuguesa e de Camões, que os cantou, alvos sempre apetecíveis dos procedimentos menorizantes da antiepopéia, conheceu, ao longo do séc. xx, importantes capítulos. De assinalar aquele que foi escrito, com tintas dessacralizadoras de vigor provocatório, pelos surrealistas portugueses, ativos demolidores de símbolos, mitos e ideologias normativas. Apostados na desmistificação de “uma certa ideia de Portugal”, sem correspondência no quadro acanhado e pardacento da realidade portuguesa dos anos 50 e 60, investem, com raro poder de corrosão e de denúncia, sobre reis, conquistadores e navegadores, edificadores do velho reino e sobre todos aqueles que, de algum modo, praticaram “obras valerosas” (*Os Lusíadas*, I, 2). Assim, a pátria heroica volve-se no “país do eufemismo”, no “Reino de Pacheco” (Alexandre O’Neill, “O país relativo” e “No reino do Pacheco”), no “pátrio mijo” (Pedro Oom), no “torrão florido mesmo à beira-mar plantado” (António Maria Lisboa), “numa coisa sem solução” (Mário Cesariny). O esplendor de Portugal reverte em “Hino triste sem melodia” (Fernando Lemos).

Os lances heroicos de excecional valor dão lugar aos dias regulares, rasteiros e burocráticos, feitos de insatisfação e de tristeza resignada, como claramente expressa o poema justamente célebre “Um adeus português”, de Alexandre O’Neill. À ditadura da memória, alimento substancial da epopeia, sobrepunha o surrealismo o desejo de inovação e de rutura, apontado assim no sentido de uma épica perdida. Dir-se-ia que os nossos surrealistas, prosseguindo a linha de reflexão iniciada por Camões e agudamente continuada sobretudo a partir de Garrett e da geração de 70, compõem, juntos, uma antiepopéia iconoclasta de raro humor

corrosivo cuja força explosiva procurava estilhaçar as bases da mitologia cultural do regime. Nada escapa ao olhar antiépico dos surrealistas e à sua ação reformista. Nem o próprio Fernando Pessoa, de quem não deixariam de aproveitar as lições temáticas de incidência marítima.

Em *Louvor e Simplificação de Álvaro de Campos* (1953), propõe Mário Cesariny uma viagem de pequena dimensão que parece obedecer a um traçado que intuitivamente nos confronta com a rota das caravelas das Descobertas e, concretamente, com a viagem inaugural de Vasco da Gama à Índia, símbolo maior da aventura portuguesa nos mares: a da vida quotidiana do “Funcionário cansado” de que fala António Ramos Rosa, que atravessa o rio no cacilheiro do Barreiro a Lisboa para mergulhar na mesmice dos trabalhos e das horas e nele regressar à rotina cinzenta que é a sua vida. No “proletário dos mares” (*Ode Marítima*), onde não bate sombra da mítica glória das caravelas ou mesmo da modernidade dos vapores de Álvaro de Campos, viaja gente miserável. Incapaz de dobrar a pequenez, compõe, dia após dia, essa (anti)epopeia do real e vil quotidiano. A poesia de José Gomes Ferreira, empenhada na dignificação de um quotidiano que não se cansou de reinventar, expressa justamente a consciência (anti)épica de que o extraordinário se repete na criação de todos os dias.

A geração neorrealista, também designada por “geração da epopeia impossível” (Eduardo Lourenço), tinha já mostrado não haver matéria para epopeias. A sequência de poemas que tem por título “Terra”, com a qual Fernando Namora inaugura o *Novo Cancioneiro*, deixa claramente perceber que às figuras que nela se movem cabe tão-só o papel de peões numa (anti)epopeia telúrica ou de figurantes remetidos à sua condição de “almas rústicas, agrestes,/pintadas a cal



e a vinho,/a arder nas penas celestes/da térrea paz de um caminho” (NAMORA, 1989, 103).

O *Aviso à Navegação* (1941) lançado por Joaquim Namorado, um ano após as comemorações dos Centenários da Independência de Portugal e da sua Restauração, de cujo programa sobressai a Exposição do Mundo Português, é o dobre de finados da aura mítica que envolvia as navegações e o discurso historicista, exclusivamente ancorado em momentos notáveis do passado da nação, com destaque para o período áureo das Descobertas quinhentistas. “O mar é fundo, as ondas são altas, o lenho é podre”, lê-se no “Manifesto à tripulação” (NAMORADO, 1941, 23), poema em que a pátria se constitui como uma comunidade afundada sob o peso de erros cuja soma é o absoluto reverso da gesta lusa. Aos signos antiépicas do naufrágio, da perdição e da desorientação, em clara contraposição com os da aventura marítima portuguesa, vem juntar-se o signo da morte, sendo o poema o registo dos seus sinais.

Deste tempo sem barcos nem epopeias nos fala também *Portugal* (1950) de Miguel Torga, um livro no qual o mar viril das Descobertas se confronta com o mar fatal, que ali adquire o rosto da enganosa sereia “rouca e triste” (“Mar”), imprimindo às reflexões do poeta um efeito graduado em valores de tragédia. À história contada na Exposição do Mundo Português, um dos eventos culturais mais destacados do Estado Novo, contrapunham assim algumas poéticas desta época a que aí não tivera lugar: a história trágico-marítima dos “heróis que jazem insepultos” (NAMORADO, 1941). A lírica de António Nobre dera já insistente expressão à imagem trágica do mar-jazigo, acusando a memória intertextual dos relatos de naufrágios, mas também de alguns romances do *Romanceiro Português*, de Gar-

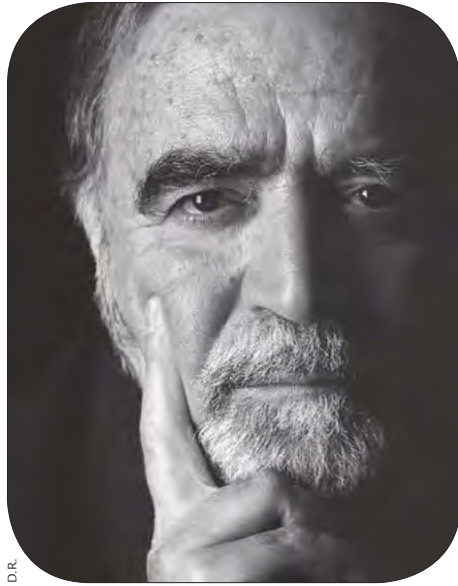
rett (“Formosa Magalona”, a “Nau Catriqueta”, o naufrágio do vapor *Perseverança*). Curiosamente, o António Nobre que atribui ao mar uma dimensão antiépica é o mesmo poeta que em 1898 – ano do quarto centenário da viagem à Índia – afirma com amargo desencanto: “Realmente só acredito que sou compatriota de Vasco da Gama e de Luís de Camões quando olho este nosso mar. País perdido! Para sempre! E sem prestígio nenhum” (MATTO-SO, 1981, 306).

Manuel Alegre, o autor que no contexto da poesia portuguesa contemporânea mais explora a face desastrosa da gesta portuguesa nos mares, introduz no seu espaço poético descrições enumerativas desse sepulcro sem fundo, pleno de “salsugens restos naufrágios” (“Canção da praia ocidental”), que poetas como António Nobre, Gomes Leal ou Camilo Pessanha diversamente exploraram. O mar, a mais importante via da ação épica portuguesa – prontamente conspurcada por Cesário Verde, num inédito gesto antiépico: “Escarro, com desdém, no grande mar!” (“Heroísmo”) –, volve-se, na poesia de Alegre, em caminho fatal, alcançando a dimensão simbólica moldada ao substrato ideológico que alimenta a antiepopéia. “Canção da praia ocidental” é um poema que reflete bem o reverso histórico do relato heroico camoniano. Muito embora o mar das Descobertas exerça sobre esta poesia um forte poder de sedução, o poeta revela-se incapaz de deter a voz desse outro mar que deixa falar os mortos que compõem a sua contraepopeia e no qual se espelha a angústia de um presente de perda e de desesperança coletiva.

Com o “barco-Portugal” dialoga *Praça da Canção* (1965) e a “epopeia por defeito” que é *O Canto e as Armas*, um dos mais emblemáticos títulos do poeta, que ali pede emprestada a Camões a figura do Velho do Restelo, cuja voz se ergue

por duas vezes sob a forma de epígrafe, colaborando fortemente na atmosfera antiépica que domina todo o volume. Ao longo de oito cantos, é o português errante que desfila. Aos destemidos marinheiros de Camões respondem os “lusíadas do avesso” de Manuel Alegre, frágeis, vulneráveis, batidos pelas ondas do infortúnio e descrentes do futuro. Aos vigorosos guerreiros de *Os Lusíadas* respondem os involuntários Pedros Soldados, jovens sem nome desperdiçados num enredo inglório que mais não podia dar-lhes que a sombra do anonimato, tragicamente exibida no célebre poema “O menino de sua mãe”, de Fernando Pessoa. O campo de batalha não é, na poesia de Alegre, um palco de explosão das energias necessárias a impor a vontade heroica de triunfo e a ambição de glória, próprias do canto épico, mas um espaço de dano e de morte onde se cruzam o sopro dos ventos de Alcácer Quibir e a aragem do “plano abandonado” (“O menino de sua mãe”). A Batalha de Alcácer Quibir, que é para o poeta a causa primordial do desastre e da miséria final de Portugal, é tratada com notável relevo em *Vésperas de Batalha* (1989), um livro construído com nítidas reminiscências camonianas onde em momento algum se nomeia o Rei D. Sebastião, com o objetivo de matar de vez o mito autorizador da guerra colonial. *Cuidar dos Vivos* (1963) e *Viagens na Minha Guerra* (1972) de Fernando Assis Pacheco, livros anticolonialistas, tecem também com particular intensidade essa antiepopéia de uma geração das sete partidas, sacrificada numa guerra sem sentido.

Coletâneas poéticas de Manuel Alegre, como *Atlântico* (1981), *Babilónia* (1983), *Chegar aqui* (1984), insistentemente percorridos pelas figuras do desastre, da ausência e da perda, e por formas negativas e disfóricas (“já não passam caravelas [...] em nenhum mar as rotas velas/Lu-



D.R.

Manuel Alegre (n. 1936).

síadas do avesso” – ALEGRE, 1997, 479), dão conta do lugar vazio deixado pelo passado áureo num tempo que o próprio define, glosando a “Canção IX” de Camões, como “seco duro estéril”. Ao homenagear o épico numa coletânea publicada em 1992, *Com Que Pena – Vinte Poemas para Camões*, Manuel Alegre certifica, num misto de desalento e indignação, a “apagada e vil tristeza” (*Os Lusíadas*, X, 145): “Com que voz nos dirias com que voz/de lira já cansada e enrouquecida?/A gente cega e surda somos nós/o tempo se mudou mas não a vida, (ALEGRE, 1997, 602).

A segunda metade do séc. xx conheceria ainda, no domínio da poesia, uma importante contraepopeia que, empenhada na reconstrução discursiva da Poesia 61, vinha rever toda uma linhagem patriarcal, de Camões a Pessoa: *Dezanove Recantos* (1969) de Luiza Neto Jorge, poeta que sempre teve numa mão a pena e na outra o aço temperado das palavras, meio de resistência e arma de ataque contra a opressão do tempo que lhe coube viver. Desta



“Epopéia sumária” (assim a designa o irónico subtítulo) não se conhece notícia de solicitação persistente, mas a verdade é que o Portugal politicamente repressivo e discriminatório, produtor de quadros de amedrontamento e suspeição, carecia de um livro que o refletisse. Centrados na vida comum, estes re-cantos, que têm como significativo centro gravítico o verbo “contornar”, fazem inflétir o modelo épico num sentido substancialmente novo, como o título desde logo indicia ao aludir aos 10 cantos da epopeia camoniana “para logo os desequilibrar numa duplicação imperfeita (dez mais dez menos um)” (MARTELO, 2006, 93). As marcas estáveis da epopeia clássica – proposição, invocação, dedicatória e narração difusamente exibidas –, a temática marítima e viajante, recontextualizada e desenvolvida num fio diegético descontínuo e fragmentado, as reminiscências do discurso épico camoniano apontavam no sentido de uma epopeia do comum existir, construída com humaníssima e íntima heroidade, mas capaz de interpelar o mundo público.

Dissociada do modelo camoniano, a “Epopéia privada” (*Trirreme*, 1978) de A. M. Pires Cabral dá-se a ler como misto de arte poética e de autobiografia: “As armas e os barões/foi outra coisa.// Falo de mim e do/que em mim decorre.//[...] Minha epopeia/privada//pequenina. Nem sequer/ul/trapacear a Taprobana!”. Nela se conta de um mundo sem heróis nem grandezas, refigurado à luz das asperezas do real imediato.

Longe da esfera pública se situam também as *Epopéias* (1994) de Ana Luísa Amaral. E também elas não passam à margem da história, escamoteada nas suas grandiloquências e heroísmos em favor dos quadros da vida quotidiana, na variedade trivial das experiências prosaicas que ele oferece, e da luta diária do feminino “bi-

cho da terra tão pequeno” (*Os Lusíadas*, I, 106). Na sua variedade de ecos camonianos, é um livro que se move na esfera dos pequenos formatos domésticos que transportam no seu curso a nossa história coletiva, pela remissão para alguns dos seus episódios e personagens simbolicamente mais significativas. Os títulos das quatro partes de que se compõe o volume – “Poses do desconforto”, “Queixas ou resignações”, “Minha senhora de nada”, “Epopéias de luz” – são já todo um programa de marca antiépica, sensível à efemeridade e ao inane, mas também à construção de epifanias do quotidiano.

Com mais ou menos visibilidade, Camões e *Os Lusíadas*, modelo habitual das poéticas reflexivas, mantêm-se na cena poética do séc. XXI, num eterno retorno feito de repetição e de diferença. *Lendas da Índia* (2011) de Luís Filipe Castro Mendes, livro que recolhe a experiência da passagem do poeta-diplomata por Nova Deli, afasta-se dos píncaros épicos para descer a um quotidiano olhado à luz do efémero. O título do volume, tomado ao livro homónimo do séc. XVI, bem como a epígrafe-advertência, subtraída ao mesmo Gaspar Correia, criam desde logo a atmosfera memorialista e melancólica, preparando para a disforia que transcende o plano individual para contaminar o coletivo. A simbólica figura do Samorim que comparece no poema “Calicute: aqui desembarcou Vasco da Gama”, modernizada e pragmática, expurgada de qualquer aura mítica, nada deve àquela outra que recebeu o capitão da frota portuguesa e que Camões acolheu nos seus decassílabos. Intérprete privilegiado da temática da viagem, Castro Mendes desenvolve neste livro um diálogo, por vezes distorcido, com a história portuguesa, o intertexto camoniano e esse signo de natureza dúplice que é o Oriente, a um tempo fonte de fascínios e de cansaços.



Percorrer as principais estações poéticas da literatura portuguesa, do renascimento à pós-modernidade, com a antiepopéia ao leme, é descer do mais alto cume ao mais fundo abismo, do cais de partida da armada de Vasco da Gama da praia do Restelo a um “Sodré sem cais”, para usar o título de um poema de António Franco Alexandre, que torna evidente a imagem de uma existência defetiva.

Caberia finalmente pôr em relevo, de entre as obras poéticas que, na heterogeneidade das suas propostas, expressam um sentimento antiépico, *Hematoma* (1961) e *A Doença* (1963) de Gastão Cruz, *Português Suave* (1978) de Joaquim Pessoa, *Boleto em Constantim* (1981) de A. M. Pires Cabral, *Salsugem* (1984) de Al Berto, *Oriente da Mágua* (*Pranto de Luís Vaz*) (1992) de José Jorge Letria, *Ulisses já não Mora aqui* (2002) de José Miguel Silva.

Bibliog.: ALEGRE, Manuel, *30 Anos de Poesia: Obra Poética Completa*, Lisboa, Dom Quixote, 1997; ANTUNES, António Lobo, *As Naus*, Lisboa, Dom Quixote/Círculo de Leitores, 1988; BOCAGE, Manuel Maria B. du, *Obra Completa*, vol. 1, Porto, Caixotim, 2004; CABRAL, António Manuel Pires, *Trirreme*, Coimbra, Centelha, 1978; CAMÕES, Luís Vaz de, *Os Lusíadas*; *Id.*, *Rimas*; CARVALHO, Teresa, “Epopéia, antiepopéia e ‘HIP, HUP, EIA’: d’Os Lusíadas de Camões a os lusíadas de Manuel da Silva Ramos e Alface”, *Biblos*, vol. 5, 2007, pp. 345-366; *Id.*, *Epopéia e Antiepopéia: de Virgílio a Alegre*, Coimbra, Imprensa da Universidade de Coimbra, 2008; CUSTÓDIO, Pedro Balauz, *A História Trágico-Marítima: do Herói ao Anti-Herói*, Dissertação de Mestrado em Literatura Portuguesa apresentada à Universidade de Coimbra, Coimbra, texto policopiado, 1992; FIGUEIREDO, Fidelino de, *A Épica Portuguesa no Século XVI*, Lisboa, INCM, 1993; GARRETT, Almeida, *Viagens na Minha Terra*, Lisboa, Estampa, 1983; *Id.*, *Camões*, Lisboa, Comunicação, 1986; JUNQUEIRO, Guerra, *Pátria*, Porto, Lello e Irmãos, 1968; LIMA, Henrique de Campos Ferreira, *As Paródias na Literatura Portuguesa:*

Ensaio Bibliográfico, Lisboa, Solução Editora, 1930; LOURENÇO, Eduardo, “Da contra-epopeia à não epopeia: de Fernão Mendes Pinto a Ricardo Reis”, *Revista Crítica de Ciências Sociais*, n.º 18-20, fev. 1986, pp. 27-35; *Id.*, “Sonho de império e império de sonho”, in PESSOA, Fernando, *Mensagem. Poemas Esotéricos*, ed. crítica e coord. José Augusto Seabra, Madrid, Fundação Engenheiro António de Almeida, 1993, pp. XIX-XXIV; *Id.*, *O Labirinto da Saudade. Psicanálise Mítica do Destino Português*, Lisboa, Gradiva, 2001; *Id.*, “Prefácio”, in TAVARES, Gonçalo M., *Uma Viagem à Índia*, Lisboa, Caminho, 2010; MARTELO, Rosa Maria, “Conquistar a outra face de tudo (algumas notas para ler *Dezanove Recantos*)”, *Relâmpago*, n.º 18, abr. 2006, pp. 85-103; MARTINS, José V. de Pina, “Sá de Miranda e o Velho do Restelo”, in FERRO, Manuel, e PEREIRA, Seabra (coords.), *Actas da VI Reunião Internacional de Camonistas*, Coimbra, Imprensa da Universidade de Coimbra, 2012, pp. 145-157; MATTOSO, José (coord.), *História de Portugal*, vol. VII, Lisboa, Círculo de Leitores, 1981; MOURA, Vasco Graça, *Poesia Reunida*, 2 vols., Lisboa, Quetzal, 2012; NAMORA, Fernando, “Terra”, in TORRES, Alexandre Pinheiro (org.), *Novo Cancioneiro*, Lisboa, Caminho, 1989; NAMORADO, Joaquim, *Aviso à Navegação*, Coimbra, Novo Cancioneiro, 1941; NEGREIROS, José de Almada, *Obras Completas*, vol. 1, Lisboa, INCM, 1985; QUEIRÓS, Eça de, *Os Maias*, Lisboa, Livros do Brasil, s.d.; RAMOS, Manuel da Silva e Alface, *os lusíadas*, Lisboa, Assírio e Alvim, 1977; REBELLO, Luís de Sousa, “‘As Quibéricas’ de Grabato Dias ou o discurso da ruptura”, *Colóquio Letras*, n.º 99, set. 1987, pp. 21-28; *Id.*, “Prefácio”, in FARIA, Almeida, *Lusitânia*, Lisboa, Assírio e Alvim, 2014, pp. 9-25; RIBEIRO, Margarida Calafate, *Uma História de Regressos: Império, Guerra Colonial e Pós-Colonialismo*, Porto, Afrontamento, 2004; SEIXO, Maria Alzira, e CARVALHO, Alberto (orgs.), *A História Trágico-Marítima. Análises e Perspectivas*, Lisboa, Cosmos, 1996; TAVARES, Gonçalo M., *Uma Viagem à Índia*, Lisboa, Caminho, 2010; TELES, Gilberto Mendonça, *Camões e a Poesia Brasileira*, 3.ª ed., Rio de Janeiro, Livros Técnicos e Científicos, 1979; VERDE, Cesário, *Poesia Completa 1855-1886*, Lisboa, Dom Quixote, 2001.

MARTINHO SOARES
TERESA CARVALHO



Anti-escola nova

O MOVIMENTO DA EDUCAÇÃO NOVA

A educação/escola nova foi um movimento de renovação do ensino que surgiu no fim do séc. XIX e ganhou força na primeira metade do séc. XX. Com núcleos de grande expressão nos EUA e em vários países do continente europeu, com alguma incidência também em Portugal, ganhou forma como meio de protesto e oposição à escola dita tradicional.

O movimento da educação nova inscreve-se numa conjuntura singular nos âmbitos político-económico, sócio-histórico e científico-cultural. Por um lado, o fortalecimento dos Estados-nação e a valorização da escola pelos regimes liberais, face à necessidade da formação das elites, que resultou na expansão da escolaridade e na consequente ascensão dos professores enquanto classe social. Por outro lado, inspirados pelas ideias político-filosóficas de igualdade entre os homens e do direito de todos à educação, os intelectuais da época viam num sistema estatal de ensino público, livre e universal o único meio efetivo de combate às desigualdades sociais. Paralelamente, vivenciava-se uma ebulição científica marcada pelo higienismo educativo, que evidenciava os malefícios da escolarização organizada, contra as leis naturais do desenvolvimento fisiológico e psicológico; pela medicina pedagógica, que realçava a importância da observação do indivíduo e da consideração das suas potencialidades físicas e mentais para o processo de aprendizagem; pela psicologia, ciência emergente que demonstrava a especificidade da infância em relação

à idade adulta; e pela pedagogia experimental, que sublinhava a importância de pensar o ato educativo a partir de uma base científica. Para não mencionar outros aspetos culturais, como o brotar de novas ideias e a exploração das novas vias de acesso ao conhecimento em diferentes domínios como a filosofia, a psicanálise, a literatura, entre outros.

É no prefácio a *Une École Nouvelle en Belgique* (1915), obra do pedagogo português Faria de Vasconcelos, que Adolphe Ferrière (presidente da Liga Internacional Pró-Educação Nova) formula os 30 princípios inerentes à identificação de uma escola nova, considerando que “a [...] escola [do meu colega e amigo, professor Faria de Vasconcelos em] Bierges-les-Wavre na Bélgica [...] era uma escola nova modelo” (VASCONCELOS, 1915, 1).

Sete anos mais tarde, em 1921, no Congresso da Liga Internacional para a Educação Nova, são adotados os 7 princípios da educação nova, sintetizados a partir dos 30 princípios. São eles os seguintes:

“1. O fim essencial de toda a educação é preparar a criança para querer e realizar na sua vida a supremacia do espírito; por isso, qualquer que seja o ponto de vista em que se coloque o educador, deve ter em vista conservar e fazer crescer a energia espiritual na criança.

**Faria de Vasconcelos (1880-1939)
e Adolphe Ferrière (1879-1960).**





2. Deve respeitar a individualidade da criança. Esta individualidade só pode desenvolver-se por uma disciplina que conduza à libertação dos poderes espirituais que estão nela.

3. Os estudos e, duma maneira geral, a aprendizagem da vida devem deixar em liberdade os interesses inatos da criança, quer dizer, aqueles que surgem espontaneamente nela e que encontram a sua expressão nas atividades variadas de ordem manual, intelectual, estética, social e outras.

4. Cada idade tem o seu carácter próprio. Por isso, é necessário que a disciplina pessoal e a disciplina coletiva sejam organizadas pelas próprias crianças com a colaboração dos professores; devem tender para reforçar o sentimento das responsabilidades individuais e sociais.

5. A competição egoísta deve desaparecer da educação e ser substituída pela cooperação que ensine a criança a pôr a sua individualidade ao serviço da coletividade.

6. A coeducação reclamada pela Liga (coeducação significa ao mesmo tempo instrução e educação em comum) exclui o tratamento idêntico imposto aos dois sexos, mas implica uma colaboração que permite a cada sexo exercer livremente sobre o outro uma influência salutar.

7. A educação nova prepara, na criança, não só o futuro cidadão capaz de cumprir os seus deveres para com os seus próximos, a sua nação e a humanidade no seu conjunto, mas também o ser humano consciente da sua dignidade de homem” (MEIRELES-COELHO, 2010, 594).

Uma das premissas do movimento da educação nova era a educação integral do aluno, por forma a abranger as esferas intelectual, artística, manual, física e social. As aprendizagens deveriam proceder das experiências, vivências e interesses pessoais do aluno, que era conduzido a

trabalhar de forma crítica e criativa numa escola que valorizava a individualidade, a cooperação e a participação (individual e grupal), as escolhas livres, a responsabilidade e a liberdade.

Com a educação nova, aparece também um conjunto de práticas pedagógicas inovadoras, inexistentes no ensino tradicional: os trabalhos manuais, a correspondência escolar, a imprensa escolar e o cinema educativo.

Paralelamente a estas inovações pedagógicas, outras foram sendo adotadas: novas práticas curriculares (*e.g.*, trabalhos agrícolas, assembleias, trabalhos em grupo, planos de trabalho, etc.), atividades escolares fora da sala de aula (*e.g.*, aula-passeio, passeios pelo campo, visitas de estudo, excursões, acampamentos, etc.), tempo livre para atividades geridas pelos alunos (*e.g.*, jogos, trabalhos de pesquisa, preparação de conferências, etc.) e novos espaços de participação social (*e.g.*, associações, clubes, jornais escolares, etc.).

O ANTIESCOLANOVISMO

A escola nova tornou-se alvo de muitas críticas e foi acusada principalmente de ser pouco ou nada exigente, de depreciar os conteúdos tradicionais e de acreditar ingenuamente na espontaneidade dos alunos. A leitura das obras e a análise das poucas experiências em que, de facto, as ideias dos escolanovistas foram experimentadas com rigor mostram que essas críticas apenas são legítimas para interpretações distorcidas do espírito do movimento. Todavia, é possível encontrar aplicações concretas que corroboram hipotéticos argumentos antiescolanovistas, que se explanarão de seguida. Importa evidenciar aqui que o movimento da educação nova se insere ele próprio na lógica dos antis, ao desenhar uma cultura em negativo em relação aos adversários



pedagógicos que combate e aos quais se opõe ativamente.

Inicialmente, a escola nova afirmou-se pela contestação, pretendendo ser inovadora e criar uma escola alternativa. Constituiu a unidade das suas diversas tendências na crítica do que lhe desagradava na escola antiga, vulgo velha escola ou escola tradicional ou escola sentada, a saber: ensino simultâneo intelectualizado e centrado na memorização de conteúdos ensinados em aulas magistrais, que uniformizava programas, métodos e horários (defendendo para si uma aprendizagem centrada na criança, nas suas necessidades e nos seus interesses); ensino livresco caracterizado pela transmissão de conhecimentos por parte do professor-mestre e pela explicação verbalista exaustiva das matérias (advogando que as crianças devem ter um papel ativo, participativo e crítico, constituindo-se como coconstrutoras do seu processo de aprendizagem); seleção entre os alunos baseada na competição (em oposição a comunidades de aprendizagem baseadas no trabalho cooperativo); e avaliação imposta pelo professor com base em testes e exames (em oposição a uma avaliação contínua ao longo do ano, com base em autoavaliação e heteroavaliação, e individualização em oposição à uniformização).

Célestin Freinet tornou-se um adepto fervoroso das ideias e obras de Adolphe Ferrière; aderindo ao movimento da educação nova em 1923, vai tentar introduzir os fundamentos escolanovistas na sua escola de Vence, na França. A conceção da escola Freinet corresponde às características das escolas novas, segundo os critérios estabelecidos, em 1912, pelo Secretariado Internacional para a Educação Nova: “uma escola de tipo internato, na prática da coeducação dos sexos, na ruralidade, no trabalho coletivo, no desenvolvimento do espírito crítico e científico,

no trabalho manual, na espontaneidade das crianças, nos processos autonómicos e nos métodos ativos” (NUNES, 2002, 80). Mas, depois de ter contactado com outras perspetivas pedagógicas, nomeadamente depois de uma visita à Rússia, em 1925, e de ter aderido ao Partido Comunista Francês, Freinet vai entrar em rota de colisão com o movimento da educação nova. As suas principais críticas ao escolanovismo advêm de considerar que se trata de um movimento elitista e burguês, cujas escolas serão de difícil acesso às camadas mais desfavorecidas da sociedade. Assim, Freinet almeja a construção de um projeto, que denomina uma escola do povo, que rume a uma sociedade socialista. Deste modo, o pedagogo francês soma ao ideário dos escolanovistas uma visão marxista e popular, tanto da organização da rede de ensino como do próprio processo de aprendizagem.

Um outro ponto de discórdia baseava-se no facto de Freinet considerar que, entre os pedagogos da educação nova, a criança é percecionada como um ser abstrato, com uma natureza una e igualitária. Pelo contrário, Freinet concebia a criança como um ser individual, produto de uma dada conjuntura histórica e portadora de uma cultura própria, o que influenciava de modo determinante o seu modo de ser, de pensar e de agir. Uma outra rutura significativa face ao movimento da educação nova tem subjacente o facto de Freinet não manifestar na sua proposta pedagógica, e ao contrário dos pedagogos da educação nova, um grande entusiasmo pelo ideal da liberdade, procurando antes a ordem e a disciplina que o trabalho exige: é uma escola do trabalho, em que o trabalho e a cooperação vêm em primeiro plano, a ponto de Freinet clarificar: “não é o jogo que é natural da criança, mas sim o trabalho” (FREINET, 1969, 31). Trata-se de uma busca pedagógica em prol de



uma futura integração profissional, onde se encontre “o sentido vital profundo que estimula o homem e a criança a entregarem-se com todo o seu ardor, com todo o seu coração às atividades que eles pensam essenciais” (NUNES, 2002, 97).

PEDAGOGIAS LIBERTÁRIAS

As pedagogias libertárias procedem do movimento da escola nova e distinguem-se deste pela radicalização do princípio de liberdade e de autonomia das crianças. Aspeto este que será a base da sua incisiva crítica à pedagogia escolanovista.

De inspiração anarquista, as correntes libertárias têm como premissa a crença na força da educação para libertar a humanidade, na medida em que promove a sua emancipação face à opressão, à exploração, aos privilégios e à injustiça. A proposta pedagógica dos anarquistas é o antiautoritarismo. Neste contexto, concebem a educação enquanto processo de abolição progressiva da autoridade em benefício da liberdade, sendo o propósito último da educação o desenvolvimento de homens livres, imbuídos de sentimentos de respeito e amor para com a liberdade dos demais. Assim, o objetivo de todo o processo educativo consiste em adquirir as competências necessárias para pensar por si próprio, para não delegar a própria capacidade de decidir e para ser dono dos próprios atos e de si próprio.

Dada a sua radicalidade, e embora apresentem premissas coincidentes com o escolanovismo, as correntes libertárias apresentam descontinuidades em relação àquele. Com efeito, definem-se como reivindicadoras de uma absoluta liberdade, invertendo o sentido dado a esta noção pela maioria dos pedagogos da educação nova, que viam nos métodos e nas técnicas a grande fonte de inspiração promo-

tora da mudança. Para os educadores libertários, a proposta era terminar de forma absoluta, como refere Fraenkel, com uma “educação tradicional [...] em crise profunda e que em parte alguma funciona, a não ser na qualidade de defender organizadamente os adultos contra as crianças” (SCHMID, 1979, 13).

A sua relevância antiescolanovista centra-se em três grandes momentos, que se pontualizam na Escola de Tolstoi, nas experiências de Hamburgo e, mais tarde, na Escola de Summerhill. Na Escola de Tolstoi, o seu patrono assumia o princípio da não intervenção e da liberdade, dando ao aluno o direito à assiduidade, à palavra, ao silêncio e à ordem. Este método não se expressa numa liberdade total, mas na negação de uma verdade institucionalizada já adquirida, o que proporciona à criança, através do seu livre desenvolvimento, um crescimento moral, bem como uma outra amplitude pessoal.

As comunidades de Hamburgo – a Escola de Telemannstrasse, a Escola de Wenderschule, a Escola Am Berlinertor e a Escola de Am Tieloh – são precursoras de um movimento nascido no pioneirismo de Hermann Lietz. São as experiências mais radicalizadas das correntes libertárias: assiste-se à autonomia/liberdade completa dos estudantes, desconhecida em outras escolas. Defendem, por isso, que a escola não deve continuar a ser uma preparação para a vida, mas assumir-se como a própria vida (*Id., Ibid.*, 53). A este tipo de organização escolar pode atribuir-se uma matriz identitária, caracterizada por processos de uma “vida autêntica” (*Id., Ibid.*, 40). Extremam-se as relações aluno-professor, demarcando-se do conceito que mais tarde Lietz designaria de *self-government* [autogestão], pois consideravam-no uma cópia do modelo existente na sociedade. Neste sentido, a



escola terá de responder às necessidades imediatas e não organizar-se em quadros pré-concebidos para orientar, socialmente e no futuro, os alunos.

As experiências de Summerhill são contemporâneas das anteriores. Procurando demarcar-se das correntes alemãs, a escola fundada por Niell nos subúrbios de Londres tem como princípio a total liberdade de expressão por parte dos alunos. “Para isso haveríamos de renunciar a toda a disciplina, a toda a direção, sugestão, moral preconcebida ou qualquer tipo de instrução religiosa” (AVANZINI, 1979, 42). Por conseguinte, é possível afirmar que Niell vê no sistema do *self-government* um dos pilares da sua organização escolar. Por este motivo, a experiência de Summerhill foi muito criticada e apelidada de anarquista pelos sectores mais tradicionais da educação.

PEDAGOGIA NACIONALISTA

A transição do regime republicano para o Estado Novo, em Portugal, entre os anos 20 e 30 do séc. xx, trouxe consigo algumas reações antiescolanovistas, em linha com o que acontecia nos outros regimes ditatoriais e totalitários a nível internacional; assim teve lugar uma apropriação de sentido conservador e nacionalista desse movimento, que era plural e multifacetado, e a subalternização ou o afastamento dos educadores que tinham protagonizado, nos anos 10 e 20, a fase mais típica e intensa da escola nova portuguesa.

Esta articulação dos princípios escolanovistas com os valores ideológicos do regime salazarista e com a tradição da pedagogia católica dará origem ao que Nóvoa designa por “pedagogia nacionalista” (PINTASSILGO, 2013). No lugar de figuras como Adolfo Lima, António Sérgio, João de Barros, Álvaro Viana de Lemos, Irene Lisboa, entre muitas outras, pas-

sam-se a encontrar autores e professores como Cruz Filipe, Orbelino Geraldês Ferreira, José Maria Gaspar, Octávio Neves Dordonnat, José Eduardo Moreirinhas Pinheiro, Manuel Pestana, Francisco de Sousa Loureiro e Domingos Evangelista. Os clássicos, como Dewey, Decroly, Montessori, Claparède e Ferrière, não são renegados, ainda que sejam bastas vezes criticados. Mas são alvo de ressignificações que, por um lado, esvaziam a doutrina e os discursos escolanovistas da dimensão política ou social dos seus princípios fundamentais e dos projetos de transformação social; e, por outro, suavizam o radicalismo pedagógico que lhes é imputado, aproveitando apenas a didática inovadora que deles decorre e que passa a circular, predominantemente, por via da expressão “escola ativa” (*Id., Ibid.*).

A pedagogia salazarista apropria-se do ideal da formação integral dos jovens, igualmente assumido pelas correntes renovadoras do início do séc. xx, ainda que interpretado agora num quadro tradicional e religioso. As preocupações, *e.g.*, com a educação física e a educação moral mantêm-se, mas com objetivos e conteúdos parcialmente distintos.

No fundo, era a adaptação possível da educação nova às características do regime político em vigor, selecionando os aspetos que podiam ser articulados com os valores da ideologia oficial salazarista, sem que esta os considerasse subversivos. A escola era considerada a sagrada oficina das almas, a autoridade do professor e a ordem social não se punham em causa, os valores e a moral católicos impregnavam todos os contextos escolares e a componente técnica do ensino era fortemente afirmada, num sentido disciplinar. A ação antiescolanovista protagonizada pelo regime salazarista, em particular mediante a ação dos pedagogos e docentes nacionalistas, valeu-se de várias medidas para



operacionalizar este movimento de contestação. Para desvelar a ação destrutiva deste regime, não basta evocar o encerramento das escolas do magistério durante vários anos, a demissão dos seus professores, os restritos horizontes dos seus currículos. Importa igualmente decifrar o seu ambiente.

Quanto à Escola do Magistério Primário de Lisboa, é extremamente elucidativa a leitura do seu boletim, *Educação*, onde Orbelino Geraldês Ferreira exalta a escola portuguesa tradicional perante a “doida correria do paganismo pedagógico mundial” e critica severamente Claparède e Dewey, o laicismo e a escola nova. “É preciso efetivamente ler esses artigos para se compreender a que extremos eram capazes de ir os ‘pedagogos’ do regime na sua ânsia de destruição da escola nova” (FERNANDES, 1979, 12).

De igual modo, a revista *Escola Portuguesa*, *Boletim do Ensino Primário Oficial* foi um instrumento de antiescolanovismo. Este periódico semanal, da responsabilidade da Direcção-Geral do Ensino Primário, constituiu-se como um importante veículo oficial da política educativa do Estado Novo, sendo um recurso usado pela tutela para a orientação pedagógico-didática e ideológica dos agentes do ensino primário. No editorial do primeiro número, Braga Paixão, diretor-geral do ensino primário, justifica a edição deste boletim pela necessidade de existir um conveniente serviço de orientação pedagógica e aperfeiçoamento do ensino primário. Reforça que se tornava premente a existência de um instrumento com a função de inculcar a nova doutrina pedagógica do Estado Novo aos professores primários, bem como a necessidade de estes, por sua vez, a transmitirem aos seus alunos e à comunidade local. O diretor-geral do ensino primário anunciava, assim, que a publicação da revista *Escola Portuguesa*

fazia parte de um sistema de renovação educacional, que serviria em primeiro lugar para reforçar a defesa de uma escola nacionalista.

PEDAGOGOS CATÓLICOS

O conflito ideológico entre pedagogos católicos conservadores e escolanovistas durante o governo do Estado Novo em Portugal acarreta várias consequências, nomeadamente algumas das já referidas em parágrafos anteriores. Os intelectuais católicos mostravam desconfiança crítica relativamente ao processo de laicização do ensino e ao monopólio estatal do sistema educativo e defendiam princípios ético-morais cristãos.

O discurso antiescolanovista proferido pelos católicos assentava na crítica à tendência laica da educação e na reivindicação da reintrodução do ensino religioso nas escolas, por considerarem que a educação teria vantagem em estar subordinada à orientação moral cristã. “As escolas leigas só instruem, não educam”, estimulam o individualismo e neutralizam as normas morais, incitando atitudes negadoras da convivência social e do espírito coletivo. “Somente a escola católica seria capaz de reformar espiritualmente as pessoas como condição e base indispensável à reforma da sociedade” (SAVIANI, 2008, 256). Os educadores católicos tentavam garantir a manutenção da sua presença nas instituições escolares em detrimento da atuação crescente do Estado nessa área. Defendiam que a educação consistia num dever da família e deveria pautar-se pelos valores do catolicismo e da educação tradicional: “somente através de uma educação cristã será possível formar a personalidade do educando, por isso, é necessária a subordinação da formação física à formação intelectual, e esta à formação moral” (SANTOS, 1942, 49).



Além disso, defendiam a conservação da sua capacidade de intervenção para além dos limites das suas igrejas e escolas, por meio da introdução do ensino religioso nas escolas.

Procurando relevar um estudo de caso, vamos dar atenção a uma das linhas críticas do pensamento pedagógico católico antiescolanovista que se tornou bem patente num dos órgãos de imprensa cultural mais emblemáticos dos periódicos católicos – a revista *Brotéria*. Analisaremos a reflexão de alguns pedagogos jesuítas portugueses.

O movimento da escola nova foi observado por pedagogos e filósofos da educação da Companhia de Jesus, nomeadamente Paulo Durão, Domingos Maurício e Costa Lima, que estudaram a teoria e os pressupostos deste movimento pedagógico. Ao fazê-lo, valorizaram, por um lado, os aspetos que coincidiam com os valores da pedagogia inaciana; e criticaram, por outro, opções e práticas pedagógicas opostas aos princípios educativos da doutrina católica vigente, mormente a sua neutralidade religiosa e a apropriação de agremiações laicas que, alegadamente, estariam a instrumentalizar ideologicamente este movimento educativo para se distanciarem, ou mesmo se oporem à chamada educação de inspiração católica.

O pensamento pedagógico da *Brotéria* é ideologicamente definido pelas orientações doutrinárias da pedagogia católica, sendo a sua evolução, em grande medida, determinada pela evolução ou abertura dessas mesmas diretrizes doutrinárias do magistério eclesiástico oficial. Na primeira fase da produção de doutrina pedagógica, o *corpus* ideológico é marcado por um sistema de reflexão de tom apologeticamente, edificado na obediência à doutrina eclesiástica vigente, particularmente aquela que foi consignada na encíclica

papal dedicada à educação cristã, a *Divini Illius Magistri* (publicada a 31 de dezembro de 1929), e contra aquelas correntes que pensavam a educação de maneira diferente, em particular contra os defensores da escola laica. Aqui devemos recordar, *e.g.*, os artigos críticos da *Brotéria* sobre o movimento da escola nova, sobre a educação sexual e a coeducação, sobre o ensino das línguas clássicas, etc.

Durante o Estado Novo, o pensamento broteriano evidencia alguma sintonia em relação às orientações e determinações pedagógico-legislativas do regime político vigente, o qual reproduzia e servia, em larga medida, o mesmo modelo de pensamento de inspiração cristã que presidia à *Brotéria*. O Estado valorizava o papel da religião (neste caso, da Igreja Católica) como meio de ensino de um determinado modelo de Homem e de sociedade, e como instrumento de estabilidade e coesão sociocultural. Na déc. de 30, em sintonia com Costa Lima, seu confrade coetâneo, Paulo Durão publica na *Brotéria* uma série de artigos de análise crítica sobre a chamada escola nova (assinados sob o pseudónimo José Gomes Braz), os seus métodos e princípios ideológicos e pedagógicos, visando prevenir os leitores para a possível expansão deste movimento em Portugal, à semelhança do que estava acontecendo na Europa. Recorde-se que, entre as instituições apontadas, que se relacionam com as escolas novas, merece especial menção por parte do autor o Instituto J. J. Rousseau, fundado em Genebra, em abril de 1912, e agregado à universidade desta cidade em abril de 1929 com o nome Institut des Sciences de l'Education.

O juízo global de Paulo Durão sobre o movimento da escola nova é, em parte, positivo, mas só em parte, pois apresenta diversas reservas e advertências que tornam a apreciação tendencialmente



negativa, nomeadamente devido à dita apropriação daquele movimento pedagógico por parte de agremiações anticatólicas e laicas, que acusa de sectárias e desvirtuadoras da moral cristã. Em “A ‘Escola Nova’”, artigo publicado na *Brotéria* e assinado com o pseudónimo Alves de Lena, Durão avalia ainda como válidos os princípios que informam os processos e métodos pedagógicos das escolas novas: espontaneidade, atividade, interesse e cooperação. Contudo, julga inaceitáveis os tópicos orientadores desta pedagogia nova, que, em seu entender, partem de uma “basilar conceção errónea da natureza”, a saber: i) a apologia da bondade essencial da pessoa humana; ii) a coeducação dos sexos de forma exagerada e sem limites; iii) a defesa da necessidade da educação sexual nas escolas, “sem a prudência e os resguardos que a Igreja inculca”; iv) a neutralidade na educação religiosa e moral que os pedagogos da escola nova reclamam (LENA, 1932, 81-87). Denuncia também a origem acentuadamente laica da doutrina pedagógica da escola nova e a sua inspiração na filosofia da educação de Rousseau, bem como em outros pensadores de matriz ideológica anticatólica. Em desacordo com os princípios essenciais da escola nova propõe uma espécie de modelo alternativo, ao qual chama, em título de artigo publicado na *Brotéria* em 1947, “O verdadeiro conceito de escola nova”. Aí, decreta o que entende dever ser uma escola renovada e autêntica, numa tentativa de correção catolicizante e em sintonia com as orientações político-pedagógicas do regime sobre este movimento pedagógico: “A Escola Nova deve conseguir descobrir o indivíduo a si mesmo e à sociedade, tornando-o um membro útil da mesma. A Escola Nova deve ser, pois, uma escola, que consiga realizar este conceito de educação [...]. A Escola Nova será [...] digna

deste nome, se alcançar a atualização da personalidade dos seus educandos na plenitude dos seus valores, em ordem à comunidade nacional, de que hão de ser membros” (BRAZ, 1947, 521). E conclui apresentando os traços que entende serem uma espécie de estatuto deontológico do professor de uma escola nova em Portugal, em sintonia com a ideologia educativa do regime vigente: i) concomitantemente, o educador deve ser claro, profundo e interessante ao instruir o aluno; ii) deve aliar as convicções à simplicidade; iii) deve conduzir as inteligências a caminhos fáceis; iv) deve ensinar a vencer as dificuldades; v) deve educar com base em grandes modelos de sábios e cientistas; vi) deve valorizar as capacidades do aluno, mas moderando o seu orgulho; vii) deve animar os alunos fracos a avançar no conhecimento; viii) deve ministrar uma educação integral, que vá desde os conhecimentos humanos aos valores morais considerados mais excelentes.

Outro intelectual jesuíta que se evidencia então na crítica ao movimento da escola nova é Domingos Maurício. Dotado de uma grande cultura histórica e erudita, a sua reflexão pedagógica inspira-se nos princípios da tradição teológica cristã e segue as orientações ideológicas do magistério pontifício, nomeadamente da *Divini Illius Magistri*. Nesta linha, combate a prática da coeducação em artigo com o mesmo título publicado na *Brotéria* em 1940, com o pseudónimo de Gomes dos Santos, bem como a sua introdução em Portugal, alegando razões de natureza psicológica, física, social e cultural para fundamentar a consistência estratégica da separação pedagógica dos sexos, tese que reverá quando as evidências das orientações reformistas da educação manifestarem globalmente seguir rumo contrário. Tanto nos artigos de história de educação como nos textos de crítica



pedagógica, exalta e teoriza a consistência da superioridade da pedagogia cristã comparativamente à educação moderna, considerando esta última responsável pela crise que a sociedade contemporânea atravessa: “apesar de todas as subteis indagações do subconsciente, é notória a inferioridade formativa da pedagogia moderna. A pavorosa crise moral que atravessamos, com todas as suas repercussões individuais e coletivas, constitui a mais perentória e insofismável contraprova, desfavorável à orientação pedagógica da escola moderna”. E fundamenta a superioridade da pedagogia cristã na “conceção superior, que a filosofia perene da Escola lhes oferece sobre a natureza do homem e do universo que o rodeia”, advogando que esta pedagogia “consegue dar à educação, sob todos os climas, entre todas as raças e graus de civilização, um sentido bem definido de indestrutível lógica e harmonia” (SANTOS, 1940, 349). Defende ainda a importância da associação do professorado e promove-a como meio para valorizar a missão educativa da classe docente, na defesa dos seus direitos, no incremento da formação integral contínua, de modo a assegurar a consecução dos objetivos educativos com competência e idoneidade moral.

No crepúsculo da ditadura, com a realização do Concílio Vaticano II (1962-1965) e com o fervilhar emergente da nova ideografia democrática que veio a desembocar no 25 de Abril e na instauração do regime democrático, emergem novas questões e problemáticas educativas, em relação às quais a *Brotéria* marcou uma atualização das suas posições, nomeadamente sobre “o carácter científico da pedagogia, os ideais da democracia e do progresso social da escola nova, o sistema da educação básica através da escola única, a ligação do ensino à vida e à produção, o desenvolvimento multilateral da

personalidade como objetivo da educação, a conjunção da formação profissional com uma conjunção cultural ampla, a racionalização do ensino superior, a gestão democrática do ensino” (FERNANDES, 1979, 143). E a *Brotéria* contribui, a partir da segunda metade da déc. de 60, com reflexão avançada sobre os “movimentos de contestação ao paradigma escolar” (NÓVOA, 1993, 110), bem como sobre o processo de secularização da sociedade e do ensino público.

Os Jesuítas fizeram um esforço de adaptação e distanciamento em relação a alguns aspetos do pensamento das décadas anteriores ao Vaticano II. Em sintonia com a Igreja em geral, a Companhia de Jesus modernizou o sistema educativo em vigor nos seus colégios, desenvolvendo um pensamento pedagógico aberto e dialogante com as correntes mais avançadas da pedagogia contemporânea. Hoje em dia, experiências pedagógicas de sucesso como o projeto educativo em execução nos colégios jesuítas da Catalunha e as experiências de pedagogia comunitária e personalista do P.^o Pierre Faure, sj, na América Latina são exemplos do trabalho de atualização pedagógica da Companhia de Jesus. Trabalho esse que está em linha com boa parte das instituições educativas da Igreja Católica, contribuindo com o que tem de melhor, e aproveitando e integrando no quadro do ideário inaciano fundante da educação católica o que de útil os seus antigos adversários escolanovistas preconizam, sem perder de vista o horizonte de compreensão cristã do mundo e da vida.

Bibliog.: impressa: AVANZINI, G., *La Pedagogia en el Siglo XX*, Madrid, Narcea, S.A. de Ediciones, 1979; BLOCH, Marc-André, *Philosophie de l'Éducation Nouvelle*, Paris, PUF, 1973; BRAZ, José Gomes, “O verdadeiro conceito de escola nova”, *Brotéria*, vol. XLIV, fasc. 5,



maio 1947, pp. 520-529; CANDEIAS, Ant3nio et al., *Sobre a Educa33o Nova: Cartas de Adolfo Lima a 3lvoro Viana de Lemos (1923-1941)*, Lisboa, Educa, 1995; CUNHA, Ant3nio Augusto Oliveira, *Faria de Vasconcelos: Pensamento e A333o Pedag33gica*, Disserta33o de Mestrado em Filosofia da Educa33o apresentada 3 Universidade do Minho, Braga, texto policopiado, 1997; FERNANDES, Rog3rio, *A Pedagogia Contempor3nea*, Amadora, Instituto de Cultura Portuguesa, 1979; FIGUEIRA, Manuel, "A educa33o nova em Portugal (1882-1935): semelhan3as, particularidades e rela33es com o movimento hom3nimo internacional (parte I)", *Hist3ria da Educa33o*, n.º 14, set. 2003, pp. 97-140; *Id.*, "A educa33o nova em Portugal (1882-1935): semelhan3as, particularidades e rela33es com o movimento hom3nimo internacional (parte II)", *Hist3ria da Educa33o*, n.º 15, abr. 2004, pp. 29-52; *Id.*, *Um Roteiro da Educa33o Nova em Portugal*, Lisboa, Livros Horizonte, 2004; FRANCO, Jos3 Eduardo, *Brotar Educa33o: a Hist3ria da Revista Brot3ria e da Evolu33o do Seu Pensamento Pedag33gico*, Lisboa, Roma Editora, 1999; *Id.*, e FIOalhaIS, Carlos, *Jesu3tas, Construtores da Globaliza33o: Uma Hist3ria da Companhia de Jesus*, Lisboa, Correios, 2016; FREINET, C., *Nascimento de Uma Pedagogia Popular – M3todos Freinet*, Lisboa, Estampa, 1969; GOFF, Jacques Le, "Antigo/moderno", in *Enciclop3dia Einaudi*, vol. 1, Lisboa, INCM, 1985, pp. 370-392; LENA, Alves de, "A 'escola nova'", *Brot3ria*, vol. xv, fascs. 2-3, ago-set. 1932, sep.; MEIRELES-COELHO, Carlos, e FERREIRA, Ana Bela, "Um modelo passado, modelo de futuro para a educa33o b3sica em Portugal", in *Atas do VII Congresso Luso-Brasileiro de Hist3ria da Educa33o*, Porto, Faculdade de Psicologia e Ci3ncias da Educa33o da Universidade do Porto, 2008, pp. 164-165; MEIRELES-COELHO, Carlos, *Educa33o na Idade Contempor3nea: Um Roteiro Cronol3gico (1789-1945)*, Aveiro, Universidade de Aveiro, 2010; MOGARRO, M. J., *A Forma33o de Professores no Portugal Contempor3neo: a Escola do Magist3rio Prim3rio de Portalegre*, Disserta33o de Doutoramento em Ci3ncias da Educa33o apresentada 3 Universidade da Extremadura, C3ceres, texto policopiado, 2001; *Id.*, "Os professores e as suas imagens: a profiss3o docente em Portugal nos anos sessenta", in MENEZES, C. (org.), *Educa33o, Mem3ria*

e *Hist3ria: Possibilidades, Leituras*, Campinas, Mercado de Letras, 2004, pp. 451-471; N3VOA, A., *Le Temps des Professeurs: Analyse Socio-Historique de la Profession Enseignante au Portugal (XVIII^e-XX^e Si3cle)*, 2 vols., Lisboa, Instituto Nacional de Investiga33o Cient3fica, 1987; *Id.*, *A Imprensa de Educa33o e Ensino. Repert3rio Anal3tico (S3cs. XIX-XX)*, Lisboa, Instituto de Inova33o Educacional, 1993; *Id.*, *Evidentemente: Hist3rias da Educa33o*, Lisboa, ASA, 2005; NUNES, Ant3nio, *Freinet: Actualidade Pedag33gica de Uma Obra*, Lisboa, ASA, 2002; PINTASSILGO, J. et al., *Hist3ria da Escola em Portugal e no Brasil: Circula33o e Apropria33o de Modelos Culturais*, Lisboa, Colibri, 2006; RICO, Herm3nio, e FRANCO, Jos3 Eduardo, *F3, Ci3ncia, Cultura: Brot3ria – Cem Anos*, Lisboa, Gradiva, 2003; SANTOS, Gomes dos, "Coeduca33o. I – As origens", *Brot3ria*, vol. xxx, mar. 1940, pp. 346-350; *Id.*, "Coeduca33o. II – Os motivos que a desaconselham", *Brot3ria*, vol. xxx, abr. 1940a, pp. 457-471; SANTOS, Theobaldo Miranda, *Filosofia da Educa33o: os Grandes Problemas da Pedagogia Moderna*, Rio de Janeiro, Bonfoni, 1942; SAVIANI, Demerval, *Hist3ria das Ideias Pedag33gicas no Brasil*, 2.^a ed., Campinas, Autores Associados, 2008; SCHMID, J. R., *Le Maitre-Camarade et la P3dagogie Lib3rtaire*, Paris, 3diteur Fran3ois Maspero, 1979; VASCONCELOS, *Une 3cole Nouvelle en Belgique*, Neuch3tel, Delachaux et Niestl3, 1915; **digital**: PINTASSILGO, J., "Forma33o de professores e 'escola ativa': reflex3es em torno de uma 'tradi33o de inova33o'", *Revista HISTEDBR On-line*, n.º 46, jun. 2012, pp. 3-23: <https://periodicos.sbu.unicamp.br/ojs/index.php/histedbr/article/view/8640069/7628> (acedido a 15 dez. 2017); *Id.*, "Educadores, conservadores e 'escola ativa' no Portugal de Salazar: o exemplo de Domingos Evangelista (anos 30 e 40 do s3culo xx)", 2013: http://www.snh2013.anpuh.org/resources/anais/27/1364645043_ARQUIVO_ResumoANPUHJoaqPintassilgo.pdf (acedido a 15 dez. 2017); SILVA, Andreia Ferreira da, "A forma33o de professores no Brasil em n3vel superior: primeiras experi3ncias", *Revista da Faculdade de Educa33o da UFG*, vol. 32, n.º 2, 2007: <http://www.revistas.ufg.br/index.php/interacao/article/view/3059> (acedido a 12 jun. 2012).

RITA Balsa PINHO
Jos3 EDUARDO FRANCO



Anti estrangeiro

O estrangeirismo, no domínio da história das mentalidades, pode ser definido, em sentido lato, como uma admiração pelo que é estrangeiro, mediante a adoção de uma atitude mimética e encomiástica. Logo, por antiestrangeirismo entende-se a atitude inversa, ou seja, a oposição e resistência ao que é estrangeiro. Neste caso, o estrangeiro representa o inimigo e uma ameaça, inscrevendo-se como elemento de uma alteridade que joga contra a identidade nacional, ou seja, que opera como o seu negativo.

O pedagogo e antropólogo Francisco Adolfo Coelho afirmou, em texto publicado em 1916 com o título *Cultura e Analfabetismo*, que “é sobretudo por oposição que se forma a ideia de pátria” (COELHO, 1993, 160-161). Trata-se de uma formulação que tem vindo a ser aplicada ao processo de construção identitária por investigadores da história, da literatura e da filosofia, portugueses e estrangeiros, que procuram nos mecanismos de confronto e de diferença as bases da afirmação de uma identidade nacional. Viriato Soromenho-Marques, *e.g.*, num ensaio sobre a expressão do antiamericanismo na cultura portuguesa, escreveu que “O Outro funciona sempre como um elemento de confirmação ou recomposição de uma dada ideia sobre aquilo que se é ou pretende ser, sobre a identidade própria” (MARUJO e FRANCO, 2009, 583); José Mattoso concluiu, em *A Escrita da História*, que na “difusão do sentimento de identidade” se encontra “a noção clara da diferença cultural face ao estrangeiro” (MATTOSO, 1988, 162); segundo Helena

Buescu, a consciência da identidade nacional formula-se “em torno de uma reflexão de tipo oposicional, que passa pela identificação de uma entidade – pessoal ou coletiva – e pela sua distinção de outras” (BUESCU, 1997, 103); Guilherme d’Oliveira Martins fala-nos da necessidade de compreendermos as diferenças em ordem a uma melhor consciência da identidade; segundo Rui Ramos, “todas as identidades são construídas contra: somos uma coisa porque não somos outra que existe ao lado” (FERNANDES, *Público*, 23 jan. 2010); François Hartog recorre à noção de “retórica da alteridade” para explicar a estratégia de afirmação pela diferença: sendo a diferente de b, deixa de existir a e b, para existir somente a e não a (HARTOG, 2014, 243-289); e, para Júlia Kristeva, o estrangeiro é “o rosto oculto da nossa identidade” (KRISTEVA, *Julia Kristeva*, 1 out. 2014).

A identificação do estrangeiro com o outro e com o inimigo é intuída a partir do seu sentido etimológico, da origem semântica em língua latina e da sua relação com a conceção herodotiana de bárbaro. O étimo “estrangeiro” deriva do latim “extraneus”, que significa de fora, estranho, estrangeiro (“Extraneus...”, 2008, 274a). Designa, portanto, não apenas o que não é nacional, mas o que é diferente. Esta dupla aceção é mais facilmente apreendida nos vocábulos franceses “étrange” (estranho) e “étranger” (estrangeiro), e no vocábulo inglês “stranger” (estranho e estrangeiro). Mas encontramos-la, também, no duplo sentido do vocábulo latino “hospes” (hóspede e estrangeiro), que, por sua vez, segundo os linguistas Aldred Ernout e Alfred Meillet, deriva do vocábulo latino “hostis”, cujo sentido original de anfitrião que acolhe o estrangeiro evoluiu para o de inimigo. Segundo Cícero, em *De Officiis* (I, XII), a palavra “inimigo” significava, para os antigos romanos,



o que no seu tempo correspondia ao termo “estrangeiro”. Esta sinonímia foi recuperada por Rousseau, em *O Contrato Social*, ao afirmar que “Os termos *estrangeiro* e *inimigo* foram durante muito tempo sinónimos” (ROUSSEAU, 2008, 161).

Por outro lado, a noção de estrangeiro também corresponde a uma evolução semântica com origem no conceito grego de *barbaros*. Heródoto, no prólogo do livro I das suas *Histórias*, estabelece uma visão dicotómica da humanidade, dividida entre Gregos e não Gregos, sendo estes os *barbaroi*. A partir desta obra clássica da literatura grega, compreendemos que os Gregos tinham uma perceção muito clara de que um conjunto de características comuns os distinguia dos povos não Gregos, e o seu sentido de unidade verifica-se pelo vincar desse mesmo conjunto de traços distintivos. Quando se referem aos bárbaros, os Gregos reportam-se não só aos povos primitivos e rústicos, mas também a povos civilizados, como os Persas, os Egípcios e mesmo os Troianos.

O conceito de bárbaro sofreu uma evolução ao longo da história grega. O termo grego “barbaros” é geralmente aceite como uma formação onomatopaica que imita a maneira de falar das crianças ou qualquer som ininteligível (“bar-bar”). A partir daqui, o sentido de “bárbaros” evoluiu para designar aquele que tem uma linguagem estranha, incompreensível. Este aspeto reveste-se de extrema importância, uma vez que a unidade grega se reconhecia pela língua comum, sendo esta um fator determinante na distinção entre Gregos e não Gregos: a língua bárbara (a dos não Gregos) era ininteligível porque desprovida de sentido, de organização, portanto, de *logos*, entendido enquanto discurso organizado, ou seja, na sua dupla aceção de fala e de raciocínio. Desta relação deriva o sentido mais

negativo de “bárbaros”, também impulsionado pela experiência traumática das invasões persas. No contexto das guerras medo-persas, os Gregos uniram-se contra um inimigo comum em defesa da liberdade e unidade gregas. Segundo Pierre Chantraine, foi sobretudo a partir das batalhas de Maratona e Salamina que “bárbaro” adquiriu o sentido de brutal e rude (CHANTRAINE, 1968, 165). Assim, é a partir do séc. v a.C. que a oposição entre Gregos e bárbaros perde o seu sentido linguístico, passando a distinguir os que têm acesso à cultura helénica dos que permanecem fora dela, sendo os últimos considerados, por isso, inferiores.

As manifestações de antiestrangeirismo na cultura portuguesa são devedoras do sentido primitivo do vocábulo latino “hostis”, consagrado em “hospes” – o estrangeiro que é acolhido e com o qual mantemos boas relações –, mais tarde vulgarizado com o significado de inimigo, e do conceito grego de *barbaros*, cuja evolução semântica consagra em pleno a ideia de negativo presente no anteposto “anti-”. Esta relação e estreita identificação entre as noções de estrangeiro, inimigo, alteridade e negativo está bem representada na cultura portuguesa, nomeadamente a partir das imagens negativas formuladas, em contextos específicos, contra os Ingleses (antibritanismo), os Franceses (antifrancesismo), os Espanhóis (antiespanholismo) e os Castelhanos (anticastelhanismo), os Alemães (antigermanismo), os Americanos (antiamericanismo), os povos orientais (antiorientalismo) e os africanos (antiafricanismo) – a que podemos chamar estrangeiros exógenos. Por outro lado, a leitura que é feita do estrangeiro como um elemento adversário também se liga à questão da singularidade da cultura portuguesa valorizada pelos chamados “castiços”, que interpretam a influência



e a emulação do estrangeiro como corruptoras da tradição, dos costumes, da língua e da cultura nacional.

A oposição ao mimetismo estrangeiro foi especialmente assumida pelo movimento 57 (ou movimento da cultura portuguesa), de que António Quadros foi arauto e impulsionador, com o argumento de que o problema crucial de Portugal estava na contínua dependência em relação a correntes e modelos estrangeiros e de que a dinamização da cultura apenas seria possível mediante uma valorização do que é genuinamente português. O tema da especificidade da cultura portuguesa e da sua defesa face à influência estrangeira e a atitudes miméticas liga-se a um outro que podemos considerar o tema-chave da cultura portuguesa, o da decadência nacional, cuja causa primordial tende a ser imputada ao estrangeiro.

A relação da cultura portuguesa com o estrangeiro exógeno pode ser entendida, ainda, numa outra perspectiva: a da ambivalência das imagens, ou seja, quando um mesmo elemento estrangeiro é objeto de admiração e de suspeição ou mesmo ódio. Neste caso, a perceção do estrangeiro como o “olhar que nos ignora” (LOURENÇO, 2004, 101) e a sensação de desengano, estimulada em determinados momentos de crise criadores de trauma (como o Ultimato de 1890), quando esse estrangeiro que antes fora objeto de um olhar fascinado ameaça a autonomia e a identidade nacionais, são geradores de ressentimento. Segundo Marc Ferro, o ressentimento manifesta-se em situações de fraqueza e de humilhação e traduz, de uma forma geral, um “complexo de inferioridade” (FERRO, 2009, 189). Jacinto do Prado Coelho introduz este tema na cultura portuguesa ao alertar para o facto de o ressentimento tender a “enegrecer a visão das coisas ou exagerar verdades duras” (COELHO, 1977, 33).

Todavia, a noção de estrangeiro, numa perspectiva anti, torna-se mais complexa quando ultrapassa a questão da fronteira territorial e da influência cultural. De facto, além das imagens do estrangeiro exógeno, a cultura portuguesa oferece-nos um acervo de imagens de uma outra tipologia do estrangeiro, o endógeno – ou “estrangeiro do interior”, segundo António Sardinha e Mário Saa (SARDINHA, 1915, 107, 114; SAA, 1925, 161). As imagens do estrangeiro endógeno na cultura portuguesa revelam a existência de uma barreira mental, construída contra grupos ou instituições entendidos como estrangeiros porque integrados numa organização internacionalista infiltrada na sociedade portuguesa, e tidos como unidades concorrentes detentoras, cada uma, de um projeto próprio que visa o controlo das instituições nacionais e das consciências. Os Jesuítas, os judeus, os maçons, os comunistas e os protestantes são exemplos de estrangeiros exógenos com expressiva representação na cultura portuguesa. Enunciados numa perspectiva anti (antijesuítismo, antijudaísmo e antissemitismo, antimaçonismo, anti-comunismo e antiprotestantismo), são apreendidos como o inimigo, como corruptores da sociedade e da moral, como uma ameaça à autonomia nacional, e são identificados como o bode expiatório. Com recurso à estereotipia e a uma campanha difamatória alimentada por mitos do complô, que visava a sua erradicação, foram acusados e publicamente condenados pela decadência nacional.

A hipótese hermenêutica desenvolvida por René Girard em obras como *La Violence et le Sacré* (1972), *Le Bouc Émissaire* (1982) e *Les Origines de la Culture* (2004) adequa-se ao processo de vitimização e condenação sacrificial do estrangeiro endógeno. Neste caso, opera-se uma sacralização do inimigo, a quem é atribuída



a responsabilidade por um dado momento de crise, através de um ritual que segue as seguintes etapas: 1) caos ou crise; 2) seleção do bode expiatório ao qual é imputada a responsabilidade pelo caos ou crise; 3) apresentação de provas e declaração de culpa; 4) catarse (erradicação do bode expiatório); 5) restabelecimento da ordem e da paz. O mecanismo do bode expiatório também pode ser considerado uma consequência do ressentimento, sendo revelador de uma incapacidade de lidar com um passado que não se perdoo, uma questão desenvolvida por Paul Ricoeur no epílogo da sua obra *A Memória, a História, o Esquecimento*, onde introduz a noção de “memória apaziguada” (RICOEUR, 2007, 479). O ressentimento e o mecanismo do bode expiatório podem ser entendidos, assim, como uma estratégia de defesa de uma ordem que se pretende estabelecida ou a vir a estabelecer e que o estrangeiro ameaça, enquanto a construção de “mitos negativos de feição ‘anti-’” (FRANCO, 2006, I, 24) visa atacar e anular esse estrangeiro através da manipulação das consciências. De facto, as representações do estrangeiro tendem a criar, de forma consciente ou inconsciente, uma realidade imaginada, ou seja, partindo de factos reais, constroem uma mitologia que acaba por deturpar a realidade original, criando um mito. Neste sentido, o mito pode ser interpretado como um transvio de um facto histórico. No que diz respeito ao estrangeiro, este processo de distorção ocorre em duas dinâmicas: uma, a que Raul Girardet chama “dialéctica dos contrários” (GIRARDET, 1987, 15-16), sobrevém quando, dependendo do contexto, um mesmo objeto é sujeito a um processo de mitificação negativa ou luminosa – o que se liga, por sua vez, ao ressentimento; a outra está associada ao fenómeno da conspiração, com recurso

a mitos do complô sustentados num sistema explicativo unilateral, que Léon Poliakov denomina de “causalidade diabólica” (POLIAKOV, 1991-92) – neste caso, o objeto mitificado é, também, sujeito a “sacrifícios expiacionais” (FRANCO, 2006, 287). Em ambos os casos, o mito, enquanto “sistema de comunicação” (BARTHES, 2007, 261), transmite uma determinada mensagem que, quando eficaz (quando passa por verdadeira), é codificada na cultura e fica inscrita na memória coletiva, cabendo ao historiador a missão de a desmitificar. À luz do princípio da isenção, com distanciamento crítico e evitando a “história tribunal”, segundo a lição de Lucien Febvre e de Marc Bloch (FEBVRE, 1953, 109; BLOCH, 1967, 69-72), importa apreender o fenómeno das representações de elementos estranhos à identidade nacional e a relação imbricada entre o imaginário e a estereotipia, e o seu entrosamento na cultura portuguesa, gerador de entropias e tensões que a história tem o dever de apaziguar.

Bibliog.: impressa: BARTHES, Roland, *Mitologias*, trad. José Augusto Seabra, Lisboa, Edições 70, 2007; BLOCH, Marc, *Apologie pour l'Histoire ou Métier d'Historien*, 6.^a ed., Paris, Armand Colin, 1967; BUESCU, Helena Carvalhão, “Construções literárias da identidade nacional no romantismo”, in *Actas dos 3.^{os} Cursos Internacionais de Verão de Cascais (8 a 13 de Julho de 1996)*, vol. 4, Cascais, Câmara Municipal de Cascais, 1997, pp. 103-110; CHANTRAILNE, Pierre, “Barbaros”, in *Dictionnaire Étymologique de la Langue Grecque. Histoire des Mots*, Paris, Klincksieck, 1968, pp. 164-165; CÍCERO, *De Officiis*; COELHO, Adolfo, *Obra Etnográfica*, vol. II, Lisboa, Dom Quixote, 1993; COELHO, Jacinto do Prado, *Originalidade da Cultura Portuguesa*, Lisboa, Instituto da Língua e Cultura Portuguesa, 1977; ERNOUT, Alfred, e MEILLET, Alfred, *Dictionnaire Étymologique de la Langue Latine. Histoire des Mots*, Paris, Klincksieck,



2001; “Extraneus, a, um”, in *Dicionário de Latim-Português*, 3.ª ed., Porto, Porto Editora, 2008, p. 274a; FEBVRE, Lucien, *Combats pour l’Histoire*, Paris, Armand Colin, 1953; FERRO, Marc, *O Ressentimento na História*, Lisboa, Teorema, 2009; FRANCO, José Eduardo, *O Mito dos Jesuítas em Portugal, no Brasil e no Oriente (Séculos XVI a XX)*, 2 vols., Lisboa, Gradiva, 2006; GIRARD, René, *La Violence et le Sacré*, Paris, Éditions Grasset, 1972; GIRARDET, Raul, *Mitos e Mitologia Políticas*, trad. Maria Lúcia Machado, São Paulo, Companhia das Letras, 1987; HARTOG, François, *O Espelho de Heródoto. Ensaio sobre a Representação do Outro*, Belo Horizonte, Universidade Federal de Minas Gerais, 2014; LOURENÇO, Eduardo, *Destroços. O Gibão do Mestre Gil e Outros Ensaios*, Lisboa, Gradiva, 2004; MARTINS, Guilherme d’Oliveira, *Portugal – Identidade e Diferença*, Lisboa, Gradiva, 2007; MARUJO, António, e FRANCO, José Eduardo (coords.), *Dança dos Demónios. Intolerância em Portugal*, Lisboa, Temas e Debates/Círculo de Leitores, 2009; MATTOSO, José, *A Escrita da História. Teorias e Métodos*, Lisboa, Estampa, 1988; POLIAKOV, Léon, *A Causalidade Diabólica*, 2 vols., São Paulo, Editora Perspectiva, 1991-92; POPPER, Karl, *La Société Ouverte et Ses Ennemis*, t. II, Paris, Seuil, 1979; RICOEUR, Paul, *A Memória, a História, o Esquecimento*, trad. Alan François, Campinas, Universidade Estadual de Campinas, 2007; ROUSSEAU, *O Contrato Social*, trad. Manuel João Pires, introd. e notas João Lopes Alves, Lisboa, Círculo de Leitores/Temas e Debates, 2008; SAA, Mário, *A Invasão dos Judeus*, s.l., s.n., 1925; SARDINHA, António, *O Valor da Raça. Introdução a Uma Campanha Nacional*, Lisboa, Almeida, Miranda & Sousa, 1915; **digital**: FERNANDES, José Manuel, “Em Portugal o excesso de iluminismo produziu muitas vezes o obscurantismo”, *Público*, Caderno Ípsilon, 23 jan. 2010: <https://www.publico.pt/2010/01/20/culturaipsilon/noticia/quotem-portugal-o-excesso-de-iluminismo-produziu-muitas-vezes-o-obscurantismo-quot-249107> (acedido a 14 dez. 2017); KRISTEVA, Julia, “Réflexions sur l’étranger”, *Julia Kristeva*, 1 out. 2014: <http://www.kristeva.fr/reflexions-sur-l-etranger.html> (acedido a 14 dez. 2017).

CRISTIANA LUCAS SILVA

Estrangeirados

Deve-se a António Sérgio a conceptualização do vocábulo “estrangeirados” e a sua dotação de um sentido valorativo, contrariando, assim, a sua significação original. Semanticamente, o adjetivo “estrangeirado” significa “Que faz lembrar, que imita, na linguagem, na apresentação, nos hábitos e nos costumes, os indivíduos de outra nação”; “Que se afeiçoou às coisas ou aos indivíduos de outra nação” (ACADEMIA DAS CIÊNCIAS DE LISBOA, 2001, 1591b); ou ainda “que age, se comporta como um indivíduo estrangeiro ou que adota, quase sempre intencionalmente, o modo de vida, os costumes de país diverso daquele em que nasce”, “que procura falar ou fala como indivíduo de outra nacionalidade” (“Estrangeirado”, 2003, 3621a). Estas aceções revelam, à partida, uma carga semântica depreciativa, reportando-se àqueles que relegavam a pátria natural em defesa de outra estrangeira. Alguns dicionários apresentam também a variante substantivada de “estrangeirados” ou “estrangeirado”, usada no campo da história, com as seguintes definições: “Portugueses eruditos, diplomatas... que durante os sécs. xvii, xviii e xix, permaneceram no estrangeiro e foram amplamente influenciados pelas correntes culturais e artísticas, bem como pelas conceções estéticas, servindo de veículo ao iluminismo e às ideias liberais europeias” (ACADEMIA DAS CIÊNCIAS DE LISBOA, 2001, 1591b); “que ou aquele que, no sxviii [sic], seguia os princípios da razão iluminista, da filosofia das luzes, tendo-os estudado quase sempre em

país estrangeiro” (“Estrangeirado”, 2003, 3621a).

O *Dicionário Etimológico Nova Fronteira da Língua Portuguesa* faz remontar ao ano de 1899 o primeiro registo do vocábulo em língua portuguesa (“Estrangeirado”, 1982, 333a). Todavia, o *Dicionário Houaiss da Língua Portuguesa* indica uma data muito anterior, remetendo para uma carta datada de 30 de agosto de 1758, de Manuel Teles da Silva para Sebastião José de Carvalho e Melo, na qual o então ministro e confidente da Imperatriz Maria Teresa da Áustria menciona a sua “estrangeirada família” e refere-se a si mesmo como um “bom Português Austríaco” (TAROUCA, 1955, 402). Encontramos, ainda, o mesmo vocábulo consagrado em obras publicadas em data anterior a 1899, nomeadamente em *Viagens na Minha Terra* (1846), de Almeida Garrett; em *O Primo Basílio* (1879), de Eça de Queirós; em *Portugal Contemporâneo* (1881), de Oliveira Martins; e ainda na célebre obra trágico-poética de Guerra Junqueiro, *Pátria* (1896). Se nas duas obras primeiramente mencionadas o adjetivo “estrangeirado” tem uma carga semântica algo apreciativa, remetendo para algo que não é ou que não tem aspeto de ser português, nas restantes obras identificadas a mesma palavra surge imbuída de sentido negativo.

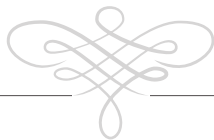
Assim, Oliveira Martins, no livro primeiro do seu *Portugal Contemporâneo*, fazendo um exame da situação portuguesa entre 1826 e 1828, apresenta-nos os liberais como estrangeirados, apodados pelo autor de “inovadores”, “ímpios”, “mações” e “ateus” (MARTINS, 1895, 61); e no livro terceiro da mesma obra, tratando da Guerra Civil (1832-1834), o historiador acusa D. Pedro por se fazer acompanhar de estrangeiros e estrangeirados durante a sua empresa liberal, sendo o duque de Palmela o mais alto representante dos últimos (*Id., Ibid.*, 247). Quanto a Guerra



António Sérgio (1883-1969).

Junqueiro, quando, nas últimas páginas de *Pátria*, redige breves considerações sobre a decadência da nação, identifica os Jesuítas como uma das causas dessa decadência e utiliza o adjetivo “estrangeirado” para os qualificar, pelo que o sentido não poderia, portanto, ser mais depreciativo (JUNQUEIRO, 1896, III). Mais tarde, Eça de Queirós, em artigo datado de 1899 mas publicado postumamente, reconhece o seu “francesismo” e afirma ser acusado nos periódicos de “*desaportuguesar* Portugal”, de ser “estrangeirado” (QUEIRÓS, 1917, 468).

Este itinerário traçado leva-nos a verificar que, originalmente, a noção de estrangeirado não estava conectada a um grupo específico de Setecentos. Essa relação foi primeiramente estabelecida por António Sérgio quando colocara em evidência o papel desempenhado por alguns homens na europeização e modernização da cultura portuguesa, aos quais chamou estrangeirados. É em “O problema da cultura e o isolamento dos povos peninsulares”, um texto publicado em 1914 mas preparado em 1913 para uma conferência



realizada no Rio de Janeiro, no âmbito de um encontro sobre a renascença, que António Sérgio explana o seu conceito, relacionando-o com aquele que considera ser o objetivo primacial do movimento da renascença portuguesa: “granjear a colaboração da nossa Pátria na civilização da velha Europa” (SÉRGIO, 1914, 14). A formulação do conceito de estrangeirado está, então, correlacionada com a discussão acerca da decadência nacional decorrente do isolamento de Portugal face à Europa, “após a época fulgurante – e europeia – dos descobridores e humanistas” (*Id., Ibid.*). Considerando o estado de decadência nacional no séc. xx uma consequência da adoção de uma “educação guerreira” (sobreposta à educação intelectual) e de uma “política de transporte” (em detrimento da “política de fixação”), Sérgio questiona se será possível, volvidos cerca de três séculos, uma regeneração, e responde: “É, se tomarmos o exemplo de alguns estranhos, – e para isso vencermos o Isolamento” (*Id., Ibid.*, 17). Ora, na sua opinião, essa operação foi primeiramente estimulada no séc. xviii por certos “piratas beneméritos”: “os ‘estrangeirados’” (*Id., Ibid.*, 29), defensores e proponentes de uma reforma pedagógica que veio a ser implementada com a “energia fera” de Pombal (ele próprio “estrangeirado” pela experiência diplomática adquirida em cortes estrangeiras). Com o afastamento deste ministro na sequência da morte de D. José, retoma-se, então, o isolamento de Portugal, apenas brevemente travado pela criação e atividade da Academia das Ciências de Lisboa, embora sob o olhar atento do intendente-geral Pina Manique. No entender do ensaísta, no séc. xix, no contexto das lutas liberais, verificou-se uma nova tentativa de aproximar Portugal ao espírito da Europa, levando a cabo por políticos e intelectuais que, forçados a emigrar para destinos como

a Inglaterra ou a França, tiveram consciência do isolamento do seu país (*Id., Ibid.*, 36). As mesmas ideias são retomadas em textos posteriores, nomeadamente nas suas *Considerações Histórico-Pedagógicas* (1915), obra na qual o autor adverte para a urgência de uma reforma geral de todo o ensino como primeira medida para uma eficaz regeneração do país e demonstra como o elemento estrangeiro no território nacional foi vital e constituiu presença efetiva na história portuguesa, contrapondo-se ao isolamento persistente que veio a tornar-se característico; numa conferência apresentada em 1926 intitulada “O reino cadaveroso ou o problema da cultura em Portugal” (1929), na qual o ensaísta evidencia o papel de um número reduzido de homens – “a bela falange dos ‘estrangeirados’” (*Id.*, 1977, 43) – que, no séc. xviii, ousaram quebrar os grilhões da ignorância; e na sua *Breve Interpretação da História de Portugal* (1929), em capítulo intitulado “A intervenção reformadora dos ‘estrangeirados’”, no qual vislumbramos de forma mais clara e precisa o sentido sergiano de estrangeirados, apresentados como “homens de superior inteligência, que saíram do País para a Europa culta”, “homens de superior cultura”, “pioneiros de uma ideia nova”, “iluministas”, homens com “generosidade de espírito”, com “horizonte mental”, com “largueza de vistas” (*Id.*, 1998, 121). No seu entender, constituíram representantes maiores deste escol indivíduos como Luís António Verney, Ribeiro Sanches, Jacob de Castro Sarmiento, D. Luís da Cunha e, quanto ao séc. xix, Almeida Garrett, Alexandre Herculano e Antero de Quental, modelos do Homem novo ao qual caberia protagonizar a regeneração de Portugal no séc. xx.

O conceito de estrangeirados foi especialmente problematizado a partir da segunda metade do séc. xx, coincidindo

com o debate sobre a existência de uma “Filosofia Portuguesa” e sobre o lugar de Portugal e da sua cultura na Europa. De facto, data dos anos que intervalam a fundação da NATO e o estabelecimento da Comunidade Europeia do Carvão e do Aço a publicação de alguns textos fundamentais para a apreensão do sentido do conceito, nomeadamente: *Heterodoxia I*, de Eduardo Lourenço (1949); *Portugal e a Cultura Europeia (Séculos XVI a XVIII)*, de José Sebastião da Silva Dias (1952); e *Alexandre de Gusmão e o Tratado de Madrid*, de Jaime Cortesão (1952). A partir de então, vários textos foram publicados sobre este tema e a discussão sobre o uso e o valor do conceito de estrangeirados instalou-se, protagonizada pelos mais diversos e abalizados eruditos, oscilando entre os que não concebem os estrangeirados enquanto conceito operatório, como Jorge Borges de Macedo em *Estrangeirados, Um Conceito a Rever* (1974) e Luís Filipe Barreto em “Ribeiro Sanches e o poder do saber” (1984); os que reconhecem o valor daqueles que são chamados de estrangeirados embora sem asseverar a sua unidade conceptual, como Hernâni Cidade no seu *Ensaio sobre a Crise Mental do Século XVIII* (1929) e em “Uma revolução na vida mental da península no século XVIII” (1934), e Eduardo Lourenço no ensaio “Europa ou o diálogo que nos falta” (1949), publicado em *Heterodoxia I*; e os que aceitam e usam o conceito, registando-se, por sua vez, quanto a este terceiro grupo, duas atitudes antagónicas: a que, na senda de António Sérgio, confere um sentido positivo aos estrangeirados, posição adotada por Joaquim Baradas de Carvalho em *As Ideias Políticas e Sociais de Alexandre Herculano* (1949), José Sebastião da Silva Dias em *Portugal e a Cultura Europeia (Séculos XVI e XVIII)* (1952), António Coimbra Martins no verbete “Estrangeirados” publicado no *Dicionário de*

História de Portugal, Álvaro Dória em “Um ‘estrangeirado’” (1966), Vítor de Sá na sua “Apresentação” (1971) à edição do opúsculo de Ribeiro Sanches *Dificuldades Que Tem Um Reino Velho para Emendar-se e Outros Textos*, Diogo Ramada Curto no artigo “Um lugar para os estrangeirados” (2013) e Onésimo Teotónio Almeida no ensaio “Estrangeirados – os valores do outro lado da nossa fronteira” (2017), entre outros; e a que lhes imputa um sentido negativo, sendo esta a atitude, e.g., Domingos Maurício, no verbete “Estrangeirados” publicado na *Enciclopédia Luso-Brasileira da Cultura*, e dos mentores do movimento da filosofia portuguesa, como Álvaro Ribeiro e António Quadros, e, de forma mais moderada, de Jaime Cortesão na obra *Alexandre de Gusmão e o Tratado de Madrid* (1952) e de Eduardo Lourenço no ensaio “Nacionalistas e estrangeirados” (1988) publicado em *Destroços. O Gibão de Mestre Gil e Outros Ensaio*s, assumindo ambos uma atitude crítica acerca da imagem luminosa que vinha sendo traçada dos estrangeirados sem, todavia, colocarem em causa a relevância do seu legado.

A atitude dualista acima identificada reflete uma visão maniqueísta da sociedade e da cultura portuguesas, que se traduz no antagonismo entre castiços (representantes da tradição) e estrangeirados (representantes da rutura com essa tradição), que Jaime Cortesão sintetizou da seguinte forma: “Dum lado, os que defendem, a todo o custo, o pensamento e a tradição do governo absoluto, severamente definido e vigiado na pureza da fé pelo Santo Ofício; no ensino pela Companhia de Jesus; nas letras sagradas ou profanas, por um complicado sistema de censura, e para os quais a salvação da grei estava na preservação de toda a influência estrangeira, e, mais que tudo, da França e da Inglaterra. Do outro, os que



entendiam, à uma, que era necessário libertar o País da ensimesmada reclusão em que vivia e abri-lo amplamente ao espírito científico moderno, embora alguns, certamente, quisessem medir e talhar demasiadamente a pátria pelo exclusivo padrão das novas ideias e regimes políticos e sociais, que, vindos da Holanda, da Inglaterra e da França, começavam a invadir a Europa” (CORTESÃO, 1984, 113). Trata-se de uma diferença que pode ser considerada herdeira da querela entre antigos e modernos, que teve maior expressão no séc. XVIII, quando o valor atribuído à “autoridade” deixou de ter fundamento e foi substituído pelo primado da razão. Segundo Eduardo Lourenço, a tensão entre castiços e estrangeirados é um produto da cultura pós-renascentista, não exclusivamente portuguesa, e manifesta-se “sempre que a troca intelectual, artística ou ideológica aparece desequilibrada em favor de culturas alheias de influência ou expressão hegemónicas” (LOURENÇO, 2004, 141). Mas também se manifesta, e porventura de forma mais incisiva, quando a identidade cultural se torna o motivo condutor de algo mais abrangente como a identidade nacional.

A tensão entre castiços e estrangeirados (ou tradição e inovação, nacionalismo e universalismo, antieuropeísmo e europeísmo) está presente sempre que, em momento de “crise mental”, se questiona a identidade cultural portuguesa. Os inúmeros movimentos políticos e culturais, representados em grupos ou publicações periódicas, que irromperam no séc. XX, no contexto de um nacionalismo mais ou menos exacerbado, são disso exemplo. Um desses grupos, a Renovação Democrática, fundado em 1931 e marcado pelo pensamento de Leonardo Coimbra, pretendendo ser uma continuação do movimento da renascença portuguesa em pleno período ditatorial, será o alicerce do

movimento da filosofia portuguesa, que teve Álvaro Ribeiro (um dos fundadores da renovação democrática) como seu principal mentor. A existência de uma filosofia portuguesa será, precisamente, contestada e analisada no contexto da herança da longa disputa entre castiços e estrangeirados. Cabral da Moncada, *e.g.*, acusa o movimento da filosofia portuguesa de carretear uma preocupação nacionalista “extravagante, fortemente detratadora das filosofias estrangeiras e quase *xenófoba*” (MONCADA, 1960, 17-18). Eduardo Lourenço, por outro lado, apesar de censurar o nacionalismo “desvairado” refletido pelo movimento, evidencia e considera justificada a sua reação “contra o pendor *mimetista* e o conseqüente descaso que ele implica de inatenção a nós próprios” (LOURENÇO, 1978, 73). A oposição ao mimetismo estrangeiro é empreendida pelo movimento 57 (ou movimento da cultura portuguesa), com o argumento de que o problema crucial de Portugal estava na contínua dependência em relação a correntes e modelos estrangeiros e de que a dinamização da cultura apenas seria possível mediante uma valorização do que é genuinamente português.

Encontramos, simbolicamente, em Álvaro Ribeiro e António Sérgio os representantes destas atitudes antagónicas perante os castiços e os estrangeirados. Ambas podem ser consideradas extremistas, no sentido em que são formuladas no âmbito de uma ideologia específica. Assim, se do lado tradicionalista se condena a absorção dos sistemas estrangeiros – o pensamento europeu de teor racionalista-positivista – e a conseqüente desconsideração ou olvido do que é português, mas também facilmente se alui num nacionalismo desmesurado; do lado universalista/europeísta, apesar de a tendência para de facto se valorizar o que

é estrangeiro – os escritores, os artistas, os filósofos, os cientistas – em detrimento do que é português, defende-se uma participação numa cultura europeia com vista à aquisição ou ao aprimoramento de competências que o isolamento não permite alcançar e à consequente modernização e progresso do país. Neste sentido, a tensão entre os dois polos encontra analogia com o debate entre progresso e decadência, na medida em que cada grupo considera o outro responsável pelo abatimento cultural e mental em que o país está mergulhado.

Naturalmente, esta divisão maniqueísta da sociedade portuguesa, ao excluir a possibilidade de um meio-termo, suscita reações. Jorge Borges de Macedo, *e.g.*, reafirmou esta delimitação da sociedade em dois grupos atuantes pelo facto de não considerar a possibilidade de cada um constituir uma unidade isolada: “Nem o ‘estar’ em Portugal trazia unidade, nem o viajar obrigava a opinião ou mudança de opinião” (MACEDO, 1974, 33). Ana Cristina Nogueira da Silva e António Manuel Hespanha defendem que um e outro grupo criam na especificidade da cultura portuguesa, embora com manifestações práticas bastante diversas: os castiços concebiam uma identidade portuguesa natural, com base na morigeração e no providencialismo; os estrangeirados entendiam a identidade portuguesa em comunhão com a europeia, na esteira de um pensamento universalista (SILVA e HESPANHA, 1993, 19-20). António Coimbra Martins refere exemplos de indivíduos que, sem deixarem de ser castiços, foram também estrangeirados, entre os quais situa Filinto Elísio, a quem apelida de “estrangeirado purista”, porque, se, por um lado, admira e emula os franceses, por outro, não deixa de censurar o uso de galicanismos e a dependência desmesurada dos modelos franceses, que

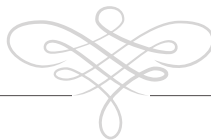


DR.

Eduardo Lourenço (n. 1923).

considera responsáveis por um desvirtuamento da cultura portuguesa (MARTINS, 1981, 472b). O próprio Jaime Cortesão reconhece que D. Luís da Cunha, apesar de ter sido o mais estrangeirado dentre todos, foi também o mais genuinamente português e que os conselhos, críticas e propostas que formulou se deveram, precisamente, ao seu elevado patriotismo (CORTESÃO, 1984, 110).

As diferenças de perspectiva aportadas traduzem, de forma exaltada, aquilo a que Joel Serrão chama “dramática realidade”: “cosmopolitismo e universalismo que não enraízem no solo nacional estarão irremediavelmente condenados a malogro; todavia, não o estará menos o nacionalismo que não busque autonomamente o caminho dos valores universais” (SERRÃO, 1983, 212-213). O historiador considera que estas diferenças só aparentemente são inconciliáveis, sugerindo que a resolução do conflito se poderia encontrar no ecletismo cultural. António Banha de Andrade adota uma posição igualmente conciliadora, ao afirmar que, “se uns contribuíram mais fortemente para o contacto mais amplo com a cultura europeia, outros deram precioso impulso para que a cultura nacional ficasse



menos desportugalizada” (ANDRADE, 1957, 10).

Embora a questão em torno da crítica aos estrangeirados tenha perdido, atualmente, alguma da acuidade, na sequência da integração de Portugal na Europa e do progressivo esvaimento das fronteiras, mas também devido ao fenómeno da globalização potenciado pelos avanços tecnológicos em larga escala, encontra-se, de certa forma, intuída nas expressões episódicas de casticismo, mormente em situações de crise que contrapõem os interesses nacionais aos interesses europeus. Por outro lado, o tema estrangeirados é, ainda, vítima de uma leitura da história como tribunal, permanecendo na memória cultural alguns preconceitos relativos ao valor e significado do conceito, conforme atestam as atuais definições dicionarísticas.



Bibliog.: ACADEMIA DAS CIÊNCIAS DE LISBOA, “Estrangeirado, a”, *Dicionário da Língua Portuguesa Contemporânea da Academia das Ciências de Lisboa*, vol. I, Lisboa, Verbo, 2001, p. 1591b; ALMEIDA, Onésimo Teotónio, *A Obsessão da Portugalidade*, Lisboa, Quetzal, 2017; ANDRADE, António Alberto Banha de, *Filósofos Portugueses do Séc. XVIII*, vol. I, Lisboa, Edições da Revista “Filosofia”, 1957; BARRETO, Luís Filipe, “Ribeiro Sanches e o poder do saber”, *Prelo*, n.º 4, jul./set. 1984, pp. 85-95; CARVALHO, Joaquim Barradas de, *As Ideias Políticas e Sociais de Alexandre Herculano*, 2.ª ed., Lisboa, Seara Nova, 1971; CIDADE, Hernâni, *Ensaio sobre a Crise Mental do Século XVIII*, Coimbra, Imprensa da Universidade, 1929; *Id.*, “Uma revolução na vida mental da península no século XVIII”, *Boletín de la Universidad de Santiago*, ano VI, n.º 20, abr.-jun. 1934, sep.; CORTESÃO, Jaime, *Alexandre de Gusmão e o Tratado de Madrid*, vol. III, Lisboa, Livros Horizonte, 1984; CURTO, Diogo Ramada, *História Política da Cultura Escrita*, Lisboa, Verbo,

2005; DIAS, José Sebastião da Silva, *Portugal e a Cultura Europeia (Séculos XVI a XVIII)*, Porto, Campo das Letras, 2006; DÓRIA, António Álvaro, “Um ‘estrangeirado’”, *Bracara Augusta*, vol. XX, fascs. 43-44, jan.-dez. 1966, pp. 416-417; “Estrangeirado”, in CUNHA, António Geraldo da, *Dicionário Etimológico Nova Fronteira da Língua Portuguesa*, 2.ª ed., Rio de Janeiro, Nova Fronteira, 1982, p. 333a; “Estrangeirado”, *Dicionário Houaiss da Língua Portuguesa*, t. VIII, Lisboa, Temas e Debates, 2003, p. 3621a; JUNQUEIRO, Guerra, *Pátria*, Porto, s.n., 1896; LOURENÇO, Eduardo, *O Labirinto da Saudade. Psicanálise Mítica do Destino Português*, Lisboa, Dom Quixote, 1978; *Id.*, *Heterodoxia I e II*, Lisboa, Assírio e Alvim, 1987; *Id.*, *Destroços. O Gibão de Mestre Gil e Outros Ensaios*, Lisboa, Gradiva, 2004; MACEDO, Jorge Borges de, *Estrangeirados, Um Conceito a Rever*, Lisboa, Edições do Templo, 1974; MARTINS, António Coimbra, “Estrangeirados”, in SERRÃO, Joel (dir.), *Dicionário de História de Portugal*, vol. II, Porto, Figueirinhas, 1981, pp. 466b-473b; MARTINS, Oliveira, *Portugal Contemporâneo*, 3.ª ed., t. I, Lisboa, Bertrand, 1895; MAURÍCIO, Domingos, “Estrangeirados”, in *Enciclopédia Luso-Brasileira de Cultura*, vol. VII, Lisboa, Verbo, s.d., pp. 1567a-1569a; MONCADA, Luís Cabral de, “Para a história da filosofia em Portugal no século XX”, *Boletim da Faculdade de Direito*, vol. XXXVI, 1960, sep.; QUEIRÓS, Eça de, “O ‘francesismo’”, in QUEIRÓS, Eça de, *Últimas Páginas (Manuscritos Inéditos)*, 2.ª ed., Porto, Livraria Chardron, 1917, pp. 467-500; SÉRGIO, António, *O Problema da Cultura e o Isolamento dos Povos Peninsulares*, Porto, Renascença Portuguesa, 1914; *Id.*, *Ensaios*, 2.ª ed., t. II, Lisboa, Sá da Costa, 1977; *Id.*, *Breve Interpretação da História de Portugal*, Lisboa, Sá da Costa, 1998; SERRÃO, Joel, *Temas de Cultura Oitocentista*, Lisboa, Livros Horizonte, 1983; SILVA, Ana Cristina Nogueira, e HESPANHA, António Manuel, “A identidade portuguesa”, in MATTOSO, José (coord.), *História de Portugal*, vol. IV, Lisboa, Estampa, 1993, pp. 19-37; TAROUCA, Carlos da Silva, “Correspondência entre o duque Manuel Teles da Silva e Sebastião José de Carvalho e Melo, 1.º marquês de Pombal”, *Anais da Academia Portuguesa de História*, II sér., vol. VI, 1955, pp. 277-422.

CRISTIANA LUCAS SILVA

Antifeminino

Masculino e feminino são categorias classificativas que atravessam praticamente todos os seres vivos. Por isso, é vulgar aplicar estes conceitos aos humanos, usando-os de um modo neutro, como identificadores do sexo a que cada um pertence. Habituaamo-nos a vê-los como itens constantes em bilhetes de identidade, passaportes, cartas de condução e documentos afins, não sentindo neles qualquer conotação valorativa. Contudo, se sairmos do âmbito biológico e nos situarmos num terreno psíquico, ético ou sociológico, masculino e feminino podem assumir outros significados e perder a sua neutralidade. Nos chamados Estudos de Género, uma disciplina que entrou na academia a partir dos anos 60 do séc. xx, masculino e feminino não se interpretam como dados meramente biológicos mas sim como constructos sociais, identificados com o conjunto dos comportamentos, das atitudes, dos interesses e dos modos de ser que as diferentes sociedades esperam dos homens e das mulheres.

A diferença masculino/feminino é trabalhada pelas ciências humanas, dando-se-lhe particular relevo na sociologia, na história, na antropologia, na filosofia e mesmo na teologia. E, se a dicotomia homem/mulher se aceita sem problemas na esfera biológica, o binómio masculino/feminino assume uma forte carga cultural, ligando-se a representações decorrentes de um imaginário popular, no qual são nítidas as ideias sobre o que pertence ao homem e o que é próprio da mulher. Muitas dessas ideias são preconceituosas, ou pelo

menos acusam a marca de uma dada época, de um país, de uma cultura ou de uma classe social. Mas em todas elas se constata a tese de uma supremacia masculina que leva à consideração da mulher como um apêndice do homem ou como uma manifestação inferior deste. Como diz Leonardo Boff, “A maioria das nossas criações culturais possui uma linguagem sexista” (BOFF, 1998, 42). E, na realidade, verificamos que na maior parte das línguas o vocábulo “homem” é usado como sinónimo de humano, abarcando, indiferenciadamente, homens e mulheres.

A dualidade dos sexos foi sempre acompanhada por uma diferença conceptual quanto aos comportamentos esperados por parte de quem é homem e de quem é mulher. Por isso, nas filosofias de género, os termos “sexo” e “género” deixaram de ser permutáveis. O primeiro define-se pelo biológico, em contraste com o segundo, que diz respeito ao representativo. Masculino e feminino surgem como categorias de análise, como construções intelectuais que se aplicam em contraposição ao sexo.

Variáveis consoante os tempos, as culturas e os grupos sociais, os conceitos de masculino e de feminino forjaram-se numa relação de oposição, por vezes agonística. Assim, para a filósofa Val Plumwood, as visões dicotómicas do real estão longe de ser inocentes, pois os elementos que compõem os binómios conceptuais revelam uma visão hierárquica, sendo dominante um dos elementos constitutivos do binómio, enquanto o outro tem o estatuto de dominado. Tal acontece com os pares de opostos cultura/natureza, forma/matéria, razão/paixão, homem/mulher, masculino/feminino, numa relação em que o primeiro elemento predomina sobre o segundo, que lhe é inferior.

A temática sexo/género ocupou um lugar central na maior parte das filosofias



feministas do séc. xx. O modo como, a partir do biológico, aquilo que é dado, se construíram associações, determinações, expectativas e exigências preocupou muitas autoras. É por demais conhecida a posição de Simone de Beauvoir em *Le Deuxième Sexe*, uma tese que se transformou na bandeira de alguns feminismos radicais: “on ne naît pas femme, on le devient [uma pessoa não nasce mulher, torna-se mulher]” (BEAUVOIR, 1949, II, 13). A obra em causa impôs-se como referência nos estudos de género, pela desconstrução operada ao conceito de feminino, uma prisão que circunscreve as mulheres a um segundo plano, interditando-lhes o acesso à realização plena a que todos os humanos aspiram.

Aceitando que o conceito de feminino está longe de ser neutro, analisar-se-á o modo como as mulheres foram representadas no imaginário cultural português a partir de um conjunto de provérbios que as retratam. Se analisarmos uma resenha de provérbios elaborada pela editora Texto, verificamos que, relativamente ao tema da mulher, a visão predominante é negativa. Há um ou outro caso em que a mulher/a figura feminina é tratada com benevolência, *e.g.*, quando se afirma: “Casa sem mulher lanterna sem chamas”, ou quando se desaconselham comportamentos violentos: “Não se deve bater na mulher nem com uma flor”. Mas são adágios em que se pode descortinar um paternalismo implícito, imediatamente explicitado noutros, como: “Casa varrida e mulher penteada, parece bem e não custa nada”. O ideal feminino é orientado para os trabalhos domésticos, a área a que a mulher se deverá circunscrever, pois: “Boa mulher nunca está ociosa”. Estamos assim perante um imaginário popular declaradamente machista, no qual o homem se assume como senhor abso-

luto: “Homem reina, mulher governa”, mesmo que confira à esposa a orientação do trabalho doméstico: “Na casa manda ela mas nela mando eu”. É sobretudo neste plano que se espera a colaboração das mulheres enquanto trabalhadoras do lar, contribuindo deste modo para o equilíbrio económico da família, visto que: “Mulher de bom recado, enche a casa até ao telhado”. E essa qualidade é sobrestimada em detrimento do próprio aspeto físico, uma vez que: “Formosura de mulher não enriquece o homem”. A predominância masculina e a necessidade de se encontrar um bode expiatório para compensar as desventuras ficam bem claras no ditado: “Faça-as quem as fizer, quem as paga é a minha mulher”.

Um dos estereótipos mais comuns associados ao conceito de feminino reside na ligação das mulheres à família, na qual se reconhece a sua preponderância e se aceita o seu poder de gerir a lida doméstica. Por isso se aconselha: “Se queres uma boa filha escolhe uma boa mãe”. Nenhum afeto se compara ao amor maternal, tão grande, que tudo desculpa ou mesmo ignora: “O amor de mãe é cego”. Tal amor nem sempre é acompanhado de alegria, sendo o sofrimento encarado como natural, e, inclusivamente, exigido em certas circunstâncias, sob pena de ficarem diminuídos os méritos da progenitora: “Filho sem dor, mãe sem amor”. Note-se que nem sempre a relação maternal é vista com bons olhos, pois a voz do povo culpa a mulher quando as coisas correm mal: “Erros de filhos, culpas de mães”. E o estereótipo da madrasta não falta: “Madrasta, o nome lhe basta”. No que respeita às filhas, há que desconfiar delas, tal como se desconfia das esposas: “Bela mãe e bela filha, disputas na família”. A solução passa sempre pelo homem que é assim aconselhado: “Filha má, do-ta-a e casa-a”.



A maldade é frequentemente vista como característica feminina: “Mulher boa, ave rara”, e manifesta-se mesmo nas mulheres aparentemente boas. Daí o conselho: “Da mulher má te guarda e da boa não fies nada”.

Se prosseguirmos na busca dos defeitos femininos, constataremos que estes são profusamente considerados nos provérbios populares. As mulheres são palavrosas e maledicentes: “A língua das mulheres é uma espada”, “Mulher de janela, diz de todos e todos dela”. São naturalmente belicosas e imaturas: “A mulher e o rapaz são pouco amigos de paz”. São dissimuladas: “A mulher ri quando pode e chora quando quer”, “Lágrimas de mulher valem muito e custam-lhe pouco”. São dominadoras: “Não há como a mulher para fazer do homem quanto quer”; despidoras: “Às romarias e às bodas vão as loucas todas”, “Mulher sem vergonha, pior que peçonha”, “Homem casado, nem bom marido nem bom soldado”; e coléricas: “Mulher de pelo na venta nem o diabo a aguenta”. Em quaisquer circunstâncias em que se encontrem, elas nunca respondem satisfatoriamente às exigências masculinas, pois, como diz o povo: “As mulheres, onde estão, sobejam e, onde não estão, faltam”.

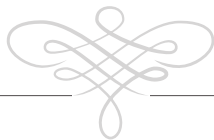
É extenso o rol de provérbios que contemplam o aspeto físico. Alguns pretendem orientar a escolha masculina: “A mulher e a sardinha querem-se da mais maneirinha”; “Mulheres e sardinhas, querem-se pequeninas”. Noutros criticam-se certos traços físicos: “Mulher de buço, nem qualquer um lhe apalpa o pulso”; “Mulher de nariz arrebicado, é levada do diabo”; “Mulher sardenta, mulher rabugenta”; “Moças, chitas e fitas não há feias nem bonitas”. À laia de consolação, diz-se: “Toda a mulher bela tem o seu defeito, e toda a feia o seu talento”, sendo todas as características valorizadas.

Há adágios em que se adverte e aconselha: “Mulher formosa, doida ou presunçosa”; “Mulher doente, mulher para sempre”; “Sinal no peito, mulher de respeito”; “Mulher beata, mulher velhaca”; “Com a mulher e o dinheiro, não zombes companheiro”; “A desconfiança é mãe da segurança”; “Antes casada arrependida que freira aborrecida”; e “Moça que entristece de amor adoce”. A ingenuidade e mesmo a ignorância são características apreciadas: “Mulher sabida é mulher perdida”; “Mulher séria não tem ouvidos”; e “Moça gabada, moça estragada”. A mulher ideal não tem opiniões e muito menos as deverá mostrar, pois “Mulher honrada deve ser calada”.

A comparação com animais é frequente, sendo o cão uma referência comum: “Amor de mulher e amor de cão, nada valem se nada lhes dão”; “Mulher, cavalo e cão não se emprestam nem se dão”; “Mulher e cão de caça procurai-os pela raça”; e “Não te fies em mulher que não fala e cão que não ladra”. Aparte as comparações canídeas, há outras aproximações zoológicas igualmente pouco lisonjeiras: “A raposa tem manha por sete homens, a mulher tem manha de sete raposas”; “A mulher e o peixe do mar são difíceis de agarrar”; “É má como as cobras”; e “Bem sabe a burra, diante de quem zurra”.

Curiosamente, num país de fortes tradições vinícolas, não faltam adágios relacionados com a bebida. Alguns revelam uma apreciação positiva: “De boa cepa, a vinha e de boa mãe, a filha”, ou “Vinho de boa cepa e filha de boa mãe”, mas a tônica negativa reaparece noutros, como: “Do vinho e da mulher, livre-se o homem ... se puder”; “A mulher e o vinho fazem errar o caminho”; e “Vinho, mulheres e tabaco põem o homem fraco”.

A vertente sexual é outra constante. Escolhemos alguns dizeres nos quais se



evidenciam as críticas à destemperança feminina: “Bem canta Marta depois de farta”; “Morra Marta, morra farta”; “Homem velho e mulher nova dão filhos até à cova”; “Muito filho, mãe gulosa”; “Viúva rica, com um chora e com outro repenica”; e “Mulher que a dois ama aos dois engana”.

Longe de pensarem como uma frente unida que se entreja na adversidade, as mulheres são vistas como rivais entre si: “Zangam-se as comadres, descobrem-se as verdades”; “Nas mulheres, acaba a amizade onde começa a rivalidade”; e “Mã vizinha à porta é pior que lagarta na horta”. As próprias relações de parentesco estão longe de ser pacíficas, como demonstra o ditado: “É bem casada a que não tem sogra nem cunhada”.

A condição feminina é reconhecida pelas próprias mulheres que sobre si mesmas interiorizam uma visão pouco aprazível: “Mãe, que é casar? Filha, é fiar, parir e chorar”. Por sua vez, constata-se que a maternidade imprime carácter: “Mãe uma vez, mãe para sempre”. E a segurança surge como ideal, uma vez que: “Mais vale filha mal casada que bem amancebada” e “Mais vale ser mulher de ninguém que amante de alguém”.

Ultimamente, as ciências humanas (nomeadamente os estudos de género) muito têm contribuído para a consideração social da mulher e a valorização do conceito de feminino, respeitando as suas especificidades e lutando pelo seu reconhecimento. É um caminho árduo, que começou a dar frutos, mas que exige uma mudança de mentalidades. Espera-se que dentro de pouco tempo a maior parte dos provérbios aqui citados adquira um estatuto de tradições ultrapassadas, ou seja, de curiosidades interessantes que ninguém se lembre de tomar como norma.

Bibliog.: ARCHER, John, e LLOYD, Barbara, *Sex and Gender*, Cambridge, Cambridge University Press, 1985; BEAUVOIR, Simone de, *Le Deuxième Sexe*, 2 vols., Paris, Gallimard, 1949; BOFF, Leonardo, *O Rosto Materno de Deus*, Petrópolis, Vozes, 1998; BRAIDOTTI, Rosi, *Nomadic Subjects: Embodiment and Sexual Difference in Contemporary Feminist Theory*, New York, Columbia University Press, 1994; BUTLER, Judith, *Gender Trouble*, London, Routledge, 1990; CAMPS, Victoria, *O Século das Mulheres*, Lisboa, Presença, 2001; FERREIRA, Maria Luísa Ribeiro, *As Mulheres na Filosofia*, Lisboa, Colibri, 2009; GODELIER, Maurice, “Du quadruple rapport entre les catégories de masculin et de féminin”, in EPHESIA, *La Place des Femmes. Les Enjeux de l'Identité et de l'Égalité au regard des Sciences Sociales*, Paris, La Découverte, 1995, pp. 439-442; HEKMAN, Susan, *Gender and Knowledge. Elements of a Postmodern Feminism*, Cambridge, Polity Press, 1990; IRIGARAY, Luce, “Femmes et hommes. Une identité rationnelle différente”, in EPHESIA, *La Place des Femmes. Les Enjeux de l'Identité et de l'Égalité au regard des Sciences Sociales*, Paris, La Découverte, 1995, pp. 137-142; MACEDO, Ana Gabriela (org.), *Género, Identidade e Desejo. Antologia Crítica do Feminismo Contemporâneo*, Lisboa, Livros Cotovia, 2002; MIDGLEY, Mary, “Sex and personal identity”, in *Utopias, Dolphins, and Computers: Problems of Philosophical Plumbing*, London, Routledge, 1996, pp. 73-83; PLUMWOOD, Val, *Feminism and the Mastery of Nature*, London/New York, Routledge, 1993; *Provérbios Populares Portugueses*, Cacém, Texto Editores, 2001; SILVA, Manuela, *A Igualdade de Género*, Lisboa, Comissão para a Igualdade e para os Direitos das Mulheres, 1999.

MARIA LUÍSA RIBEIRO FERREIRA



Antifilosofia portuguesa

A corrente da filosofia portuguesa é formada essencialmente por intelectuais que consideram que é possível circunscrever e produzir um pensamento tendo por horizonte a definição de uma mundividência a partir de uma ótica guiada por valores e princípios modelados no quadro da cultura e da mentalidade próprias do mapa identitário nacional português. Como escreveu um dos principais mestres desta corrente: “Se cada povo, ou cada pátria é uma entidade espiritual, como a singularidade da língua demonstra, então corresponde-lhe, necessariamente, uma filosofia própria” (RIBEIRO, 1943, 80).

Deste modo, é diferenciado, distinguido e singularizado um conjunto de conceitos, de chaves de leitura do mundo e do Homem, e de valores fundamentais, dados como próprios do povo português e da sua cultura; com base neles, e com eles, é que se teria desenvolvido um pensamento próprio, um modo único de pensar e realizar, professando-se uma ontologia essencialista de carácter nacional.

A filosofia portuguesa articula-se com correntes de valorização da cultura castiça, de promoção dos discursos de identidade nacional que salientam as peculiaridades e a intraduzibilidade de ideias, conceitos, sentimentos e palavras que dizem o modo de ser, pensar e estar português no espaço e no tempo, na relação com os outros povos e com as outras culturas. Termos como “saudade”, “nau”, “viagem” e “mar” são apropriados e distinguidos como comportando dimensões significadas absolutamente singulares na ótica portuguesa.

Associa-se a esta procura de uma distinção e diferenciação no exercício do ofício do pensamento a afirmação da dissemelhança radical em relação a outros sistemas filosóficos e até a sua superioridade, nomeadamente em relação à internacionalmente mais valorizada filosofia alemã.

Por seu lado, alguns dos cultores desta filosofia nacional consideram o pensamento filosófico português como estando patente tanto em obras filosóficas em sentido estrito, como também, e sobremaneira, na melhor poesia portuguesa, que traduziria o ser de forma mais adequada do que um volumoso tratado de filosofia pura. Esta filosofia tipicamente portuguesa brotaria da experiência nacional traduzida no discurso cultural sobre o povo português, a sua história e a sua relação com o mundo. E teria estado imune a qualquer corrente de pensamento estrangeiro. Defende-se, por isso, a absoluta originalidade do pensar português, que traduz um sentir português. Alguns pensadores inscritos nesta corrente tendem a destacar também o carácter precursor do pensamento português em relação a marcas de pensamento filosófico de outros países que terão grande fortuna posteriormente. Paulo Borges, no artigo de síntese sobre a problemática da filosofia portuguesa publicado na enciclopédia *Logos*, chega a caracterizar a filosofia portuguesa como uma antifilosofia, na medida em que se opõe aos cânones clássicos dos discursos filosóficos; e observa que, no contexto em que esta corrente emerge em Portugal, o seu modo de entender a filosofia afronta as correntes internacionais dominantes, como o positivismo e o cientismo, herdeiros exacerbados do racionalismo iluminista. Em grande medida, a filosofia portuguesa torna-se crítica do estrangeiramento do pensamento português e do domínio do ensino universitário pela filosofia e pela ciência vindas de além-Pirinéus. Em



particular, os cultores da filosofia portuguesa reagem fortemente à hegemonia de uma certa filosofia alemã niilista, materialista, positivista e psicologista, que teria desnaturalizado o pensamento de outras nações, nomeadamente europeias. Chegasse mesmo a acusar a Alemanha de ser a pátria mais antifilosófica de todas as pátrias, ou a pátria de uma filosofia corrompida e corruptora do melhor humanismo, que teria estado na origem, nomeadamente, de hecatombes humanas globais como a Segunda Guerra Mundial e a ideologia nazi, que inspirou um dos mais devastadores genocídios do séc. xx.

A corrente da filosofia portuguesa afirmou-se na viragem do séc. xix para o séc. xx e teve como mentores e figuras tutelares, algumas delas apropriadas mais tarde, pensadores e poetas como Sampaio Bruno, Fernando Pessoa, Teixeira de Pascoes, José Marinho, Álvaro Ribeiro e Leonardo Coimbra. Os discípulos dos mestres fundadores e mentores foram denominados, a partir da segunda metade do séc. xx, de grupo da filosofia portuguesa, no qual pontificam pensadores como António Quadros, Afonso Botelho, António Telmo, Cunha Leão, Braz Teixeira, Pinharanda Gomes, entre outros. Cruzam-se no seu ideário de demanda de uma identidade filosófica própria da nação portuguesa correntes literárias e de pensamento com revistas associadas, como *Renascença Portuguesa*, *Integralismo Lusitano*, *Águia*, *Nova Renascença*, etc. Algumas publicações tornaram-se emblemáticas e até de algum modo orientadoras para o cinzelar da identidade desta corrente, em particular *Acto 57* e *Escola Formal*.

A filosofia portuguesa tem sido alvo, especialmente a partir dos finais dos anos 50 e, de forma mais intensa, a partir dos anos 60 do séc. xx, da crítica dos pensadores portugueses mais europeístas e abertos às correntes de pensamento internacional.



Ex-líbris da renascença portuguesa, de António Carneiro (1872-1930).

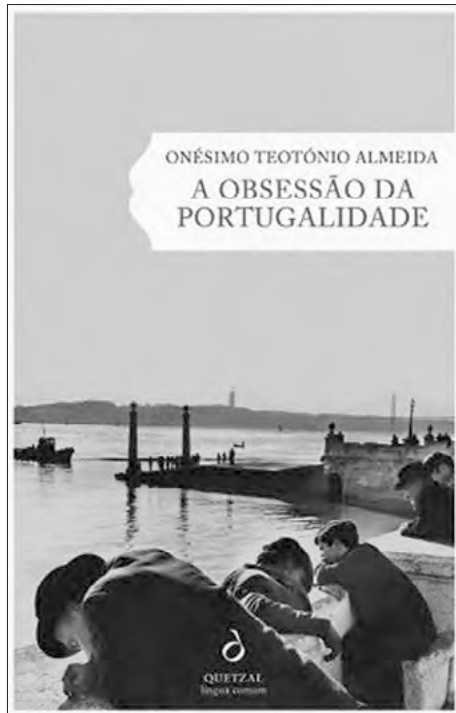
Estes consideram o pensamento filosófico caracteristicamente universalista, não podendo ser capturado nem entrincheirado no quadro restrito de uma fronteira cultural, seja ela nacional ou regional; e defendem que a filosofia é por natureza crítica e libertadora de todas as formas de catalogação e apropriação por uma mundividência restritiva.

Um dos mais emblemáticos textos críticos desta corrente foi assinado em 1957 pelo célebre professor jesuíta P.^o Manuel Antunes nas páginas da *Brotéria*. No seu artigo de forte análise crítica intitulado “Haverá filosofias nacionais?”, o futuro diretor desta influente revista da Companhia de Jesus desnacionaliza a filosofia e aponta a inconsistência das tentativas da sua adjetivação como meio operatório para a sua caracterização e para o seu encaixe numa trincheira nacional. Advoга a universalidade e transversalidade do pensamento filosófico, que, por natureza, tem de ser livre de qualquer vinculação rática, geográfica ou mesmo linguística, para poder questionar livremente e pensar o ser humano inscrito no espaço e no tempo para além dos quadros preconcebidos. Manuel Antunes clarifica assim a sua posição: “Não me parece legítimo poder afirmar-se a existência de filosofias nacionais no sentido rigoroso dos vocábulos. Ciência (*sui generis*, sem dúvida) do universal, do universal enquanto universal, o qualificativo de grega, alemã, inglesa, americana, etc., oposto, como determi-

nação essencial do substantivo ‘filosofia’, nega a própria filosofia: se é nacional não é filosofia, e se é filosofia não é nacional” (ANTUNES, 2008, 41). E, mais à frente, a concluir o artigo, reconhece a possibilidade de se considerar uma pátria para a filosofia; porém, não uma pátria política, nem ideológica, mas outro tipo de pátria: “Sim: as filosofias têm uma pátria. Porém, esta é muito mais que um espaço geográfico, um espaço espiritual” (*Id., Ibid., 47*).

Além de um certo desdém a que foi votada esta corrente de filosofia nacional no quadro da universidade, do seu ensino e da sua pesquisa, outros críticos, situados na área da história da cultura e das mentalidades, acompanharam Manuel Antunes nesta refutação das pretensões da filosofia portuguesa. Além das muito conhecidas análises críticas de Eduardo Lourenço, que acusava a filosofia portuguesa de ser “a expressão da ideologia nacional mais exorbitada” (LOURENÇO, 1978, 37), merece aqui referência Joel Serrão e o seu desacordo à tese de intraduzibilidade de alguns termos que transportam conceitos próprios, como a mítica palavra “saudade”, que pensadores como António Quadros defendem como sentido tipicamente português.

Posteriormente, Onésimo Teotónio de Almeida, na sua obra *A Obsessão da Portugalidade*, dedica um capítulo à filosofia portuguesa e à sua problematização, que funciona como ponto de chegada de um longo debate e ensaia uma síntese de meio século de polémicas. Posiciona-se clara e radicalmente do lado dos críticos, carreando os argumentos dos cultores da filosofia nacional para desconstruí-los de forma abrangente. Afirmando a universalidade do pensamento filosófico como sua característica inalienável, conclui que defender uma filosofia nacional é subverter os fins da mesma disciplina filosófica: “Porém, o que tradicionalmente na História universal se vem chamando *filosofia* é uma



Capa de *A Obsessão da Portugalidade* (2017).

área, aberta e indefinida, do pensamento humano que se interroga sobre questões ou problemas universais. Essa área é vasta e as perguntas filosóficas são de várias ordens. Há as que se convencionou chamar de ordem metafísica, epistemológica, ética, estética, lógica, e cada uma dessas subáreas tornou-se um ramo independente e já tem as suas subdivisões. Que cada filósofo ou grupo de filósofos de um país não possa libertar-se totalmente dos valores éticos, estéticos da sua cultura nem dos condicionamentos da própria língua é um facto, ainda que o grau dessa presença varie muitíssimo com a área em causa [...]. O objetivo dela é universal e tem preocupado gerações sucessivas, em culturas e ambientes históricos diversíssimos” (ALMEIDA, 2017, 180-181).

Este é um debate que vai continuar, na sua complexa oposição entre o entendimento académico e canónico da ideia



de filosofia (sufragado pelo ensino e a investigação universitários formalmente estabelecidos e validados pelos pares académicos internacionais) e uma ideia menos convencional de filosofia que mistura a poesia, a razão, o sentimento e a imaginação inscrita num horizonte de compreensão do mundo. Este horizonte hermenêutico acabou por ser uma forma de resistência – que é subsidiária da defesa de uma identidade cultural e pensante circunscrita nacionalmente em tempo de globalização – acelerada, que veio pôr a nu as porosidades invencíveis das fronteiras nacionais, que, na verdade, nunca foram totalmente impermeáveis na sua longa duração. A afirmação ideográfica da filosofia portuguesa associa de algum modo a crítica e até a negação de ideários que lhe são opostos, fornecendo conteúdos argumentativos para engrossar outras correntes anti como o antipositivismo, o anti-iluminismo, o antimaterialismo, o antissociologismo, o antipsicologismo, a anti-globalização, o anticientismo, o antiuniversitarismo, entre outros.

Bibliog.: ALMEIDA, Onésimo Teotónio, *A Obsessão da Portugalidade*, Lisboa, Quetzal, 2017; ANTUNES, Manuel, *Obra Completa do Padre Manuel Antunes*, coord. José Eduardo Franco e Luís Machado de Abreu, t. 1, vol. III, 2.ª ed., Lisboa, FCG, 2008; BORGES, Paulo A. E., “Problema da filosofia portuguesa”, in *Logos*, Lisboa, Verbo, 1999, pp. 616-626; GANHO, Maria de Lourdes Sirgado (coord.), *Dicionário Crítico de Filosofia Portuguesa*, Lisboa, Temas e Debates, 2016; GOMES, Pinharanda, *Dicionário de Filosofia Portuguesa*, 2.ª ed. aum., Lisboa, Dom Quixote, 2014; LOURENÇO, Eduardo, *O Labirinto da Saudade*, Lisboa, Dom Quixote, 1978; PASCOAES, Teixeira de, *A Arte de Ser Português*, Lisboa, Assírio e Alvim, 1998; RIBEIRO, Álvaro, *O Problema da Filosofia Portuguesa*, Lisboa, Inquérito, 1943.

JOSÉ EDUARDO FRANCO

Anti-fisiocracia

Fundada nos conceitos basilares de ordem natural, liberdade económica e na preponderância absoluta da agricultura, a fisiocracia surgiu como uma reacção ao Colbertismo, na déc. de 50 do séc. XVIII, no quadro do amplo debate impulsionado pela Ilustração em torno da economia política e da centralidade reservada à análise das instituições e dos agentes económicos. Inspirado pelas ideias de Vauban (sobre a proporcionalidade e transversalidade do imposto), de Boisguilbert (acerca do papel primordial da agricultura), de Hume (relativas à sociabilidade fundada na propriedade e no comércio, mas também à liberalização agrária), de Melon (subordinadas ao universalismo ético da ciência económica), e de Cantillon (quanto às perspetivas sobre o papel do comércio), o movimento fisiocrático preconizava uma mundividência específica, de natureza política (assente no despotismo legal), económica (baseada na existência de um sistema de produção e circulação de riquezas regido por princípios gerais, tributários da ordem natural), e social (traduzida numa lógica tripartida, constituída por classes cuja diferenciação resultava do contributo respetivo para o produto líquido). A François Quesnay (1694-1774), fundador do referido movimento, autor dos artigos “Grains” (1756) e “Fermiers” (1757) da *Grande Encyclopédie*, coube o ímpeto fundacional deste movimento com a publicação de *Tableau Économique* (1758, reeditado em *Analyse de la Formule Arithmétique du Tableau Économique de la Distribution des Dépenses d’Une Nation Agricole*,



1760), cujas ideias principais expunha em *Essai sur l'Administration des Terres* (1759), e *Droit Naturel* (1765). Foi secundado pelos trabalhos de, entre outros, Dupont de Nemours, *De l'Exportation et de l'Importation des Grains. Mémoire Lu à la Société Royale d'Agriculture de Soissons* (1764) e *Physiocratie ou Constitution Essentielle du Gouvernement le plus Avantageux au Genre Humaine* (1767, antologia, subordinada aos trabalhos publicados por Quesnay no *Journal d'Agriculture, du Commerce et des Finances*), Lemercier de La Rivière, *Ordre Naturel et Essentiel des Sociétés Politiques* (1767), Abade Baudeau, *Introduction à la Philosophie Économique* (1771), Abade Roubaud, *Abrégé des Principes de la Science Économique* (1771) ou Le Trosne, *L'Intérêt Social, par rapport à la Valeur, à la Circulation, à l'Industrie et au Commerce* (1777). A fisiocracia aspirava à materialização institucional da ordem natural intrínseca às sociedades humanas, da qual resultavam as dimensões de universalidade e imutabilidade do modelo a instaurar. Com este, a fisiocracia propunha-se restaurar a solidez interna e o prestígio externo da monarquia absoluta francesa através de uma lógica governativa cuja essência implicava a mudança dos fundamentos políticos e sociais do Antigo Regime; fosse pelo papel reservado à figura régia, responsável por identificar e adequar a ordem natural ao ordenamento jurídico do país (“As leis positivas estão todas feitas; não podem ser senão actos declarativos dos direitos naturais”, [RIVIÈRE, 1767, 61]), fosse pelo seu impacto na estrutura social através da reforma do sistema tributário. Influente nas opções políticas e económicas da França nas décadas de 60 e 70 do séc. XVIII (até 1776), as ideias fisiocráticas, em particular, a salvaguarda da propriedade, o conceito de produto líquido e a incidência tributária proporcional sobre a terra agrícola contribuía para a definição

do sistema fiscal francês considerado em 1790, no decurso do período revolucionário. No espaço europeu, a fisiocracia obteve particular acolhimento junto de José II da Áustria, de Catarina, a Grande, da Rússia, de Estanislau, na Polónia, e de Gustavo III da Suécia.

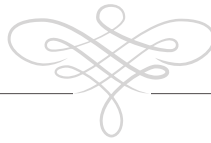
Reconhecido como polémico, no contexto francês, o projeto fisiocrático não tardou em suscitar a crítica, surgida inicialmente aquando da receção das primeiras obras de Quesnay, consolidado a partir de 1767. Na reação ao sistema fisiocrático, evidenciava-se François Veron Forbonnois, autor de *Elements du Commerce* (1754), que no ano de 1767 reforçou o seu contributo para a *Encyclopédie*, a propósito do comércio e da sua relevância para a estrutura económica francesa, com a publicação de *Principes et Observations Economiques*, onde refutava as ideias subjacentes ao *Tableau* de François Quesnay, em particular, a tese da condição estéril (em aceção não coincidente com improdutiva) da indústria e das profissões liberais, por oposição à ascendência tutelar da agricultura. A este designado principal adversário da fisiocracia, segundo Lemercier de la Rivière, juntavam-se outras figuras e outras fontes de contestação: Graslin destacava-se pela crítica dos fundamentos fisiocráticos, aos quais respondia na obra *Essai sur la Richesse et sur l'Impôt* (1767), posição semelhante à adoptada pelo abade Raynal. O abade Galiani, com *Dialogues sur le Commerce des Blés* (1770), incidia as suas reservas sobre a fundamentação basilar do sistema geral fisiocrático, a ordem natural. Por extensão, questionava a plausibilidade intrínseca do conjunto de princípios abstratos, universais e imutáveis ambicionados pela fisiocracia. A popularidade considerável obtida por esta obra resultou, parcialmente, da projecção dada por Voltaire, que secundava as dúvidas e reservas de



Galiani, de forma sarcástica, em *L'Homme aux Quarante Écus*. Para Rousseau, a fisiocracia antagonizava com a sua perspectiva contratualista, embora convergisse no reconhecimento de leis eternas proporcionadas pela natureza e pela ordem. Divergia, no entanto, na apreciação do interesse e do dever individuais, entendendo o primeiro em razão inversa do segundo, ao invés do pressuposto fisiocrático, de justaposição plena entre ambos. Mably, por seu turno, incidia as suas críticas na refutação do despotismo legal e perfilhava-se como partidário da ascendência do poder legislativo sobre o executivo. Diversa seria a oposição expressa por Necker em *La Législation et le Commerce des Grains*, obra editada em 1775, favorável, entre outros aspetos, à regulamentação do comércio de cereais, uma medida que viria a instituir enquanto ministro de Estado (1776-1778 e novamente entre 1788-1790). No contexto europeu, a reacção à fisiocracia ganhava particular alento no espaço alemão, onde o tema inspirou um elevado número de publicações entre os anos de 1771 e 1832; neste movimento, evidenciava-se Johan Friedrich van Pfeiffer, com a obra *Der Anti-Physiocrat* (1780). Em Inglaterra, a reacção à fisiocracia encontrava-se no pensamento de Adam Smith, em *Riqueza das Nações* (1776). Sem prejuízo do mérito reconhecido à sistematização apresentada por Quesnay e da influência exercida pela mesma no trabalho de Smith, este autor distanciava-se dos fisiocratas em matérias fundamentais, como a origem do valor e, por extensão, a política tributária, cuja transversalidade e proporcionalidade deveriam aplicar-se ao corpo social e não apenas a um segmento específico. Esta orientação, aprofundada nas análises de J. B. Say sobre a produção de riqueza (*Traité d'Économie Politique ou Simple Exposition de la Manière Dont Se Forment, Se Distribuent et Se Consomment les*

Richesses, 1814) e D. Ricardo acerca do sistema de repartição (*Principles of Political Economy*, 1817), revelava-se basilar para a escola clássica.

Em Portugal, os ecos da fisiocracia, comumente associados às *Memórias Económicas da Academia Real das Ciências de Lisboa para o Adiantamento da Agricultura, das Artes e da Indústria em Portugal e Suas Conquistas* (1789-1815) e a outras publicações produzidas sob o signo da referida instituição (como as *Memórias Políticas sobre as Verdadeiras Bases da Grandeza das Nações e principalmente de Portugal*, da autoria de Joaquim José Rodrigues de Brito), suscitaram entendimentos diferenciados entre os teóricos do pensamento económico português, como se aprecia nas análises de Amzalak (1922), Castro (1980), Cardoso (1989; 2001), e Santos (1993), entre outros. Dotado de um carácter inquiritivo e vocacionado para a identificação das potencialidades económicas existentes, inexploradas ou não inteiramente aproveitadas, este memorialismo ocupava-se, indistintamente, dos espaços portugueses, metropolitano e colonial, segundo uma perspectiva de transversalidade aglutinadora dos segmentos de atividade acessíveis à iniciativa privada. Tal exercício, longe de privilegiar um perfil económico específico, caracterizava-se antes pelo esforço de diversificação, patente nos múltiplos estudos dedicados à produção agrícola e industrial, aos combustíveis, minérios e metais preciosos, aos fluxos comerciais e respetiva organização, às aptidões económicas regionais, à evolução verificada em alguns sectores e às relações entre demografia e desempenho económico. Neste panorama, subscreveram contributos autores diversos como Alexandre António das Neves Portugal, Alexandre António Vandelli, António Henriques da Silveira, António Barbosa, Constantino Botelho de Lacerda Lobo,



Estêvão Cabral, Francisco Pereira Rebelo da Fonseca, Guilherme B. de Eschwege, João António Júdice, João Botelho de Lucena Almeida Beltrão, P. João Loureiro, João Manuel de Campos e Mesquita, João Pinheiro de Freitas Soares, João da Silva Feijó, Joaquim de Amorim e Castro, Joaquim Foyos, Joaquim Pedro Fragoso da Mota Sequeira, José Pedro Gomes de Oliveira, José António de Sá, José Bonifácio de Andrade e Silva, José Henriques Ferreira, José Inácio da Costa, José Jacinto de Sousa, José Joaquim da Cunha Azeredo Coutinho, José Joaquim Soares de Barros, José Martins da Cunha Pessoa, José Pinto Ribeiro, José Veríssimo Álvares da Silva, Luís António de Oliveira Mendes, Luís Pinto de Sousa Coutinho, Manuel de Almeida de Soveral de Carvalho e Vasconcelos, Manuel Arruda da Câmara, Manuel Dias Baptista, Manuel Ferreira da Câmara Bettencourt e Sá, Rodrigo de Sousa Coutinho, Sebastião Francisco Mendo Trigo, Tomás António de Vila Nova Portugal, Vicente Coelho de Seabra Silva Teles.

Domingos Vandelli, considerado por alguns teóricos do pensamento económico português como “um dos mais inteligentes representantes da escola fisiocrata” em Portugal (AMZALAK, 1922, 21), na esteira de Frederico Laranjo e Marnoco e Sousa, ou antes, como o memorialista revelador com maior aptidão à receção de conceitos-chave da escola fisiocrática francesa, granjeava particular projecção em finais do séc. XVIII. Sublinhe-se, no entanto, o carácter híbrido das opções assumidas por Vandelli, conforme testemunhava na sua “Memória sobre a preferência que em Portugal se deve dar à agricultura sobre as fábricas”. Neste trabalho, secundava a via assumidamente heterodoxa do fisiocrata Boefnier de l’Orne (*De l’Esprit du Gouvernement Économique*, 1775), a qual demonstrava preferir, aduzido pelo balanço

crítico da experiência económica conduzida por Sully e pelas influências da visão construída por Manuel Severim de Faria. Aos olhos de Vandelli, o desenvolvimento da indústria não deveria pôr em causa as condições basilares ao desempenho agrícola, sob pena de comprometer não só a prosperidade geral como as possibilidades de sucesso industrial. Convicto da relevância primordial da agricultura, na esteira dos fisiocratas – “a fortuna do Estado está nas mãos dos cultivadores. A produção da terra é a única e verdadeira riqueza e a cultura dela o único princípio da sobriedade. Que o consumo, é o único agente, que dá valor à produção, que a anima, e a estende e a multiplica” (VANDELLI, 1789, 248) –, o autor não excluía o cenário de desenvolvimento do sector

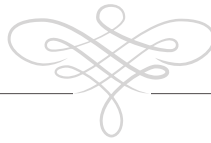
François Quesnay (1694-1774).





secundário português, cujo êxito dependia da adoção estrita do modelo inglês: “Queremos ser fabricantes, imitemos os ingleses, e sigamos as suas normas. Eles, no ano de 1689, excitando com prémios a extracção de combustíveis, promoveram a agricultura, depois aumentaram o seu comércio e multiplicaram as fábricas; e para que estas não prejudicassem a agricultura, inventaram máquinas para facilitar a mão de obra em aquelas fábricas” (*Id., Ibid.*, 250). A reflexão crítica ao movimento memorialista inspirado pela Academia das Ciências de Lisboa germinou, numa fase inicial, entre os meios ligados ao comércio, mormente luso-brasileiro. Em 1821, eram conhecidas as considerações formuladas por M. J. R. (Manuel Joaquim Rebelo, comerciante da praça de Lisboa, segundo CARDOSO, 1989 e *Economia Política...*, 1992) no ano de 1795. Neste opúsculo, enfatizava-se a relevância do desenvolvimento técnico e a sua articulação com a atividade comercial. Mais, procedia-se à demonstração dos benefícios resultantes do investimento nos domínios da fição e tecelagem de algodão, em Portugal. Em 1803, Manuel Luís da Veiga dava à estampa *Escola Mercantil sobre o Comércio assim Antigo como Moderno entre as Nações Comerciantes dos Velhos Continentes*, assente numa perspetiva de correlação desejável entre o estímulo da atividade comercial e o desenvolvimento industrial. No ano seguinte, José da Silva Lisboa rebatia os fundamentos da escola fisiocrática em *Princípios da Economia Política*, texto revelador da influência exercida por Adam Smith no pensamento deste autor. Segundo Lisboa, o trabalho constituía a origem e o fundamento de toda a propriedade e do valor, premissa onde radicava quer a defesa das nações comerciais e manufatureiras, quer a crítica à escola fisiocrática, conotada com a de-

fesa dos interesses dos grandes proprietários. Igualmente crítico da fisiocracia, José Acúrsio das Neves objetava à centralidade atribuída à agricultura como fundamento da riqueza nacional e contrapunha-a à função original do trabalho. Defensor da liberdade comercial, Neves demonstrava acolher os postulados defendidos por Jean Baptiste Say, de cuja aplicação ao contexto português resultava a ideia de atraso nacional, tributário de causas estruturais endógenas face ao desenvolvimento tecnológico das nações industriais. Em 1820, expandia estas premissas na sua *Memória sobre os Meios de Melhorar a Indústria Portuguesa Considerada nos Seus Diferentes Ramos*, uma obra onde procurava demonstrar os benefícios dos sectores industrial e comercial face à agricultura, condicionada pela fertilidade dos solos e extensão das áreas de cultura. Por esse motivo, refutava o progresso agrícola como requisito prévio ao desenvolvimento da indústria, à qual imputava efeitos multiplicadores, também apreciados pela agricultura, nas áreas de implantação. Salientava, no entanto, a importância da circulação monetária e, subsequentemente, da criação de bancos. Igualmente promotor do desenvolvimento da indústria, Francisco Solano Constâncio procedia a uma revisão crítica da obra de Acúrsio das Neves em *The State of Portugal during the Last Thirty Years*. Aduziria reservas ao pensamento de Adam Smith sobre as virtualidades do comércio externo, reconhecidas unicamente face à inexistência de rivalidades entre as potências, assim como críticas à visão de Malthus sobre evolução demográfica e subsistências. Entre os críticos da corrente fisiocrática na primeira metade do séc. XIX, pontificaram também José Ferreira Borges, um assumido defensor das ideias de Adam Smith, e Silvestre Pinheiro Ferrei-

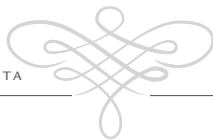


ra cujo rebate aos “novos economistas” não eximia o reconhecimento do seu contributo para a economia política, o qual enfatizava em *Pantólogo*, de 1842, ao considerar a anterioridade da agricultura e das minas face à indústria que, por seu turno, deveria ser exposta a um enquadramento concorrencial livre, com o objectivo de assegurar o progresso industrial das economias nacionais.

Bibliog.: AIRIAU, Jean, *L'Opposition aux Physiocrates à la Fin de l'Ancien Régime. Aspects Économiques et Politiques d'Un Libéralisme Écletique*, Paris, Librairie Générale de Droit et Jurisprudence, 1955; ALMEIDA, Manuel de, *Compêndio de Economia Política (1821)*, ed. lit. Maria de Fátima Brandão, Lisboa, Banco de Portugal, 1993; ALMODOVAR, António, *A Institucionalização da Economia Política Clássica em Portugal*, Porto, Afrontamento, 1995; AMZALAK, Moses, *A Economia Política em Portugal. O Fisiocratismo. As Memórias da Academia e os Seus Colaboradores*, Lisboa, s.n., 1922; ASTIGARRAGA, Jesús, e USOZ, Javier (orgs.), *L'Economie Politique et la Sphère Publique dans le Débat des Lumières*, Madrid, Casa Velazquez, 2013; BORGES, José Ferreira, *Princípios de Sintelologia (1831) e Instituições de Economia Política (1834)*, ed. lit. António Sousa Franco, Lisboa, Banco de Portugal, 1995; CARDOSO, José Luís, *O Pensamento Económico em Portugal nos Finais do Séc. XVIII (1789-1808)*, Lisboa, Estampa, 1989; *Id.*, *História do Pensamento Económico Português. Temas e Problemas*, Lisboa, Livros Horizonte, 2001; CASTRO, Armando de, “Fisiocracia e fisiocratas”, in SERRÃO, Joel (dir.), *Dicionário de História de Portugal*, vol. III, Porto, Figueirinhas, s.d., pp. 42-45; *Id.*, *O Pensamento Económico no Portugal Moderno (de Fins do Séc. XVIII a Começos do Séc. XX)*, Lisboa, Instituto de Cultura Portuguesa, 1980; CONSTÂNCIO, Francisco Solano, *Leituras e Ensaios de Economia Política: 1808-1842*, ed. lit. José Luís Cardoso, Lisboa, Banco de Portugal, 1995; *Contribuições para a História do Pensamento Económico em Portugal*, Lisboa, Dom Quixote, 1988; *Economia Política Feita em 1795 por MJR*, ed. lit. Armando de Castro, Lisboa, Banco de Portugal, 1992; FERREIRA, Silvestre Pinheiro, *Textos Escolhidos de Economia Política e Social (1813-1851)*, ed. lit.

José Esteves Pereira, Lisboa, Banco de Portugal, 1996; LARANJO, José Frederico, *Economistas Portugueses*, 2.^a ed., Lisboa, Guimarães Editores, 1976; LISBOA, José da Silva, *Escritos Económicos Escolhidos (1804-1820)*, introd. António Almodovar, Lisboa, Banco de Portugal, 1993; *Memórias Económicas da Real Academia das Ciências de Lisboa, para o Adiantamento da Agricultura, das Artes e da Indústria em Portugal e Suas Conquistas*, 5 t., Lisboa, Oficina da Academia, 1789-1815; *Memórias Económicas Inéditas (1780-1808)*, ed. lit. José Luís Cardoso, Lisboa, Academia das Ciências de Lisboa, 1987; *Memórias Políticas sobre as Verdadeiras Bases da Grandeza das Nações, principalmente de Portugal (1803-1805)*, ed. lit. José Esteves Pereira, Lisboa, Banco de Portugal, 1992; NEVES, José Acúrsio das, *Memória sobre os Meios de Melhorar a Indústria Portuguesa Considerada nos Seus Diferentes Ramos*, ed. lit. Jorge Custódio, Lisboa, Querco, 1983; *Id.*, *Variedades sobre Objectos Relativos às Artes, Comércio e Manufacturas, Consideradas segundo os Princípios de Economia Política*, Porto, Afrontamento, 1987; PEDREIRA, Jorge, “Agrarismo, industrialismo, liberalismo. Algumas notas sobre o pensamento económico português (1780-1820)”, in *Contribuições para a História do Pensamento Económico em Portugal*, Lisboa, Dom Quixote, 1988, pp. 63-83; *Pensamento Económico Português (1750-1960). Fontes Documentais e Roteiro Bibliográfico*, Lisboa, Centro de Investigação sobre Economia Portuguesa, 1998; RIVIÈRE, Paul-Pierre Lemerrier de la, *Ordre Naturelle et Constitution Essentielle du Gouvernement le plus Avantageux au Genre Humain*, t. II, London, Chez Jean Nourse, 1767; SANTOS, Rui, “A nuvem por Juno? O tema da fisiocracia na historiografia do pensamento económico português”, *Análise Social*, vol. XVIII, n.º 21, 1993, pp. 423-443; SOUSA, Marnoco e, *Ciência Económica: Preleções Feitas no Segundo Ano Jurídico de 1908-1909*, ed. lit. Maria de Fátima Brandão, Lisboa, Banco de Portugal, 1997; VANDELLI, Domingos, “Memória sobre a preferência que em Portugal se deve dar à agricultura sobre as fábricas”, in *Memórias Económicas da Academia Real das Ciências de Lisboa, para o Adiantamento da Agricultura, das Artes, e da Indústria em Portugal, e suas Conquistas*, t. 1, Lisboa, Officina da Academia Real das Ciências, 1789.

TERESA NUNES



Fim da história e história finimundista

A ideia de fim da história tem primeiramente na base uma compreensão teológica do tempo e um entendimento da vida humana como marcada pelas fronteiras do nascimento e da morte. Esta doutrina bíblica influenciou a mundividência e a historiovidência da civilização ocidental de fundo judaico-cristão, mas também a civilização islâmica. Ambas concebem a história humana balizada por uma protologia e por uma escatologia. No tempo protológico inaugural, teria acontecido a criação, por Deus, do universo e dos seres humanos, que assim passaram a protagonizar o dealbar da história. Esta história caminharia irreversivelmente em direção a uma escatologia, ou seja, para a sua consumação, ou o fim da história terrena e do Homem como ser perecível. Esta concepção linear do tempo histórico bíblico funda a ideia de progresso, na medida em que se entende que esse percurso é ascendente e ordenado, com vista a uma perfeição maior.

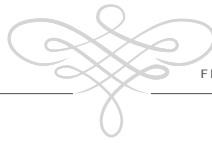
Só tendo como pano de fundo a visão bíblica do tempo é que se pode entender a teoria desenvolvida por Hegel no séc. XIX relativa ao fim da história, aos ciclos históricos, ou a uma estabilização da história humana, livre de sobressaltos e mudanças, atualizada posteriormente por Francis Fukuyama.

Este tema não pode ser desligado das especulações, de fundo mítico e religioso, em torno da datação e da caracteri-

zação desse fim do mundo ou da ordem da história e do tempo (que estão na base dos mais fabulosos mitos dos finais de século e de milénio) ou em torno de determinadas datas consideradas chave, as quais surgem como um limite cronográfico-histórico. A estes mitos do calendário podemos chamar, em geral, mitos do fim dos tempos ou do fim do mundo; eles assentam na associação hermenêutica do simbolismo dos números ao simbolismo dos fenómenos, na sua relação determinística com os textos proféticos fundadores que imprimiram no Homem de uma dada cultura a consciência do fim da história. A carga simbólica que envolve a construção deste tipo de mitologia apresenta-se, quanto à metodologia processual, na linha da definição de simbolismo desenhada por Gilbert Durand, como uma “espécie de gnose, isto é, um processo de mediação por meio de um conhecimento concreto e experimental. Como entende a gnose, o símbolo é um ‘conhecimento beatificante’, um ‘conhecimento salvador’ que, previamente, não tem necessidade de um intermediário social, isto é, sacramental e eclesial” (DURAND, 1995, 31).

A cultura ocidental, assente nos três grandes pilares da fé cristã, da racionalidade grega e do direito romano, não recebeu a ideia de fim da história apenas da teologia de configuração monoteísta judaico-cristã. Também a cultura greco-romana refletiu e desenvolveu esta ideia, tendo-a transmitido através das suas obras poéticas, filosóficas e dramáticas.

Temos, como exemplo emblemático, o caso do epicurista Lucrécio, que viveu no século precedente ao nascimento de Cristo, e que, em *De Rerum Natura*, apresenta uma visão organicista da vida do cosmos, comparando-o a um ser mortal. Tito Lucrécio Caro chega mesmo



a definir a lei de um ciclo da morte do universo: “Tudo o que foi enviado para as praias da luz, de novo será recolhido pelos espaços celestes; mesmo a grande muralha que circunda o mundo se há de abater, extenuada pelo tempo, e tornar-se-á uma ruína em putrefação” (vv. 235-350).

O autor exprime nesta espetacular descrição literária a tese do fim do mundo que a filosofia estoica vai expor sistematicamente desde os mitos hesiódicos das idades da Terra, que perdurarão até ao declínio do Império Romano, chegando depois a Flore e Ammiano Marcellino. Sendo certo que Zenão entende que a substância universal não está condenada a fenecer ou a degradar-se, não deixa de ter consciência da sujeição da história e do seu palco atual ao devir e ao fenechimento. A fé estoica na eternidade do cosmos não impede a consideração da impermanência e da ruína da ordenação presente na substância cósmica, organizada nas suas mais diversas formas. A realidade do fluir do tempo mostra que o mundo está destinado a uma desagregação; depois de esta ter sido consumada, através do seu princípio mais ativo, o fogo, operar-se-á um regresso ou uma restauração do idílico estado primigénio do cosmos. O prenúncio fundamental desta derrocada cósmica global já está implícito profeticamente no mito prometaico de Ésquilo, que tem na base uma visão circular do tempo.

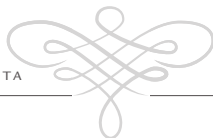
É certo que os mitos cosmogónicos do fim do universo integram elementos de diversas religiões orientais, os quais foram absorvidos e reformulados pela cultura clássica. Aqui tem um lugar importante o já referido mito das idades do mundo. Uma variante mais conhecida deste é a que está consignada em *Trabalhos e Dias*, de Hesíodo (c. séc. VIII a.C.), mito que está, na sua gênese, ligado



De Rerum Natura, cópia feita, em 1483, por Girolamo di Matteo de Tauris para o Papa Sisto IV.

ao zoroastrismo e a outras influências. Segundo a profecia de Zoroastro (ou Zaratustra), o mundo conheceria quatro idades, cada qual com 3000 anos, as quais estariam divididas em três períodos iguais. No milénio final da quarta idade, viria um libertador, que executaria um julgamento geral e daria início a um mundo renovado. Hesíodo acrescenta-lhe a idade da *renovatio temporum*, sendo a quarta a da raça dos heróis.

As quatro idades que precedem a idade da renovação são simbolizadas por quatro metais de valor decrescente: ouro, prata, bronze e ferro. Naturalmente, a desvalorização da qualidade dos metais representa a degenerescência progressiva da humanidade. O ouro é um metal cujo brilho é comparável ao do sol, símbolo do divino, do conhecimento



e da perfeição. Inferior a este é a prata, associada à ideia de purificação, mas aposta ao solar-celeste e ao masculino-ativo, pois brilha como o luar aquático e representa o feminino-passivo. Nesta graduação decrescente aparece, em seguida, o bronze, que pertence ao domínio das potências uranianas, como degeneração da prata. Como antítese da idade brilhante de ouro, a idade de ferro emerge como a idade das trevas, com características infernais e apocalípticas: o ferro é o instrumento diabólico da guerra e da mortandade, que propaga o domínio da sombra e da noite.

O tempo, cumprindo um círculo reiterativo, regressaria, no fim do ciclo, à idade de ouro inicial, que a palingenesia da última idade representa. Este esquema de leitura do tempo e da história em que não havia lugar para o novo, em que a idade do ouro é uma espécie de cognome simbólico, ou de outro nome dos idílicos Campos Elísios na promessa feita a Menelau no livro IV da *Odisseia*, significa o inexorável declínio do cenário do mundo, que o conduz a um quebrantamento extremo, a um fim “intolerável”. Este fim do mundo gritará eficazmente pela regeneração; mas o fim não será mais do que o cumprimento da promessa circular do regresso ao estádio fabuloso das origens, em que a Terra e o céu se desfazem em simpatias, para felicidade do Homem.

Apesar das influências, em termos de substrato cultural, dos mitos, oráculos e conceções da cultura grega e romana, predomina, na cultura ocidental, a visão linear do tempo fornecida pela conceção de temporalidade judaico-cristã. No quadro desta, os textos apocalípticos canónicos e apócrifos vão estar na primeira linha para servir as mais diversas especulações em torno da mensuração das chamadas idades do mundo. Além do texto paradigmático e fontal do Apo-

calipse 20, de S. João, temos um outro do Antigo Testamento, também ele matricial, que é uma versão judaica da doutrina grega das quatro idades: o texto de Daniel, no capítulo 2 do livro com o mesmo nome. O capítulo referido narra o misterioso sonho de Nabucodonosor e a sua interpretação pelo jovem judeu Daniel, depois das tentativas fracassadas de explicação dos magos e sábios da corte. Este foi o sonho do rei: “Era uma estátua. Enorme, extremamente brilhante, a estátua erguia-se diante de ti, de aspeto terrível. A cabeça da estátua era de ouro fino; de prata era o seu peito e os braços; o ventre e as coxas eram de bronze; as pernas eram de ferro; e os pés, parte de ferro e parte de argila. Estavas olhando, quando uma pedra, sem intervenção de mão alguma, se destacou e veio bater na estátua, nos pés de ferro e de argila, e os triturou. Então pulverizaram-se ao mesmo tempo o ferro e a argila, o bronze, a prata e o ouro, tornando-se iguais à palha miúda na eira de verão: o vento os levou sem deixarem traço algum. E a pedra que havia atingido a estátua tornou-se uma grande montanha, que ocupou a terra inteira” (Dn 2, 31-35). Seguidamente, Daniel apresenta a descodificação deste sonho, explicando ao soberano que a estátua constituída por diferentes metais representava os reinos do mundo que se haviam de suceder um a seguir ao outro; finalmente, chegaria um reino (representado pela pedra que pulverizou a estátua) que aniquilaria os reinos anteriores e os seus vestígios e subsistiria para sempre.

Aqui está estabelecido o esquema bíblico que vai servir de base a especulações sobre a sucessão das idades históricas e a sua aplicação concreta ao surgimento e decadência de diferentes impérios, povos e civilizações. Temos disto um exemplo emblemático em Portugal,

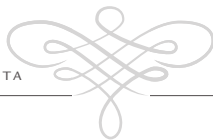


Apocalipse (1496-1498), “Os quatro anjos da morte”, de Albrecht Dürer.

o qual apresenta uma exegese deste passo de Daniel na linha daquilo que era, em grande medida, corrente na exegese cristã tradicional. Com efeito, o P.^c António Vieira lê a história com base nesta grelha hermenêutica da sucessão de idades, representadas pela vigência de grandes impérios: “A cabeça de ouro significava o Império dos Assírios, em que Nabucodonosor naquele tempo reinava; e o princípio de todos os impérios, por isso estava representado na cabeça, que é o princípio do corpo, e no ouro que é o primeiro entre todos os metais. A prata, que é o segundo metal, significa o Império dos Persas, que foi o segundo depois dos Assírios, e que se seguiu a eles, assim como o peito e braços se seguem à cabeça. O bronze, que é o terceiro metal, significava o Império dos Gregos, que foi o terceiro depois dos persas e se seguiu depois deles, assim como o ventre se segue depois do peito. O ferro, finalmente,

que é o quarto metal, significava o Império dos Romanos, que foi e é o quarto Império, que sucedeu aos três primeiros [...], assim como as pernas e pés são a última parte do corpo humano” (FRANCO e CALAFATE, 2013, 441-442). Findo o Império Romano, surgiria um quinto império, de carácter divino: “O Reino dos Santos do Altíssimo”, de acordo com o descrito na profecia de Daniel. Neste quinto império, muitos intérpretes quiseram ver prefigurada profeticamente a era milenar de Cristo sobre a Terra, que Vieira, *e.g.*, fez coincidir com o seu utópico Quinto Império Português ou o Reino de Cristo Consumado na Terra. O pensamento utópico quintoimperialista de Vieira entendia que a nova era, a era de vida harmónica e fraterna sobre a Terra, implicaria fechar o ciclo clássico das idades do mundo e inaugurar um novo ciclo histórico com uma nova qualidade e um novo carácter. Chegou mesmo a profetizar que 1666, o ano da Besta, identificada no livro do Apocalipse com o número 66, seria a data desse fim de ciclo; este ano de fronteira seria marcado por convulsões e perturbações sociais e cósmicas, simbolizadas pela significativa metáfora das dores de parto, para marcar essa passagem para um novo tempo de tranquilidade feliz.

A herança cultural portuguesa, à semelhança da ocidental no seu conjunto, está recheada de panfletos e tratados dedicados ao anúncio do fim da história, quer em torno de datas redondas e de significado simbólico, quer apresentando uma chave de leitura apocalíptica de acontecimentos que inspiraram preocupação e temor em parte da humanidade ou na humanidade no seu conjunto. A título ilustrativo, recorde-se mais um exemplo de um desses textos dedicados ao fim do mundo: *História do Trágico Drama dos Fins dos Tempos*, assinado por



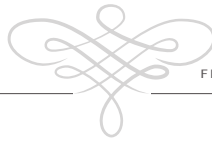
Alberto Lemos, que associa o tempo do fim ao advento da figura protagonista dessa etapa fatal; esta obra fala do aparecimento próximo do anticristo, com algum mau gosto antissemitico, carregando de negro o cenário do fim, o que não deixaria de assustar os seus leitores mais sensíveis: “O monstro surgirá no fim do décimo nono século, ou no vigésimo, assim o foi revelado pela Virgem Nossa Senhora. O personagem a que se refere a Virgem é sem sombra de dúvidas o Anticristo [...]. O Anticristo será o primeiro Judeu reinando no mundo. Senhor de toda a terra, escolherá para sua capital a cidade, onde o Senhor foi crucificado, isto é, Jerusalém. Logo que se julgue senhor dos corpos e das almas, decretará sua divindade e estabelecerá uma nova religião. Assentar-se-á no templo de Deus e declarar-se-á Deus. Será então segundo o profeta Daniel: ‘A abominação da desolação a se assentar no lugar santo’. Então por ordem do tirano, cessará o sacrifício perpétuo. As Igrejas serão destruídas, os vasos sagrados profanados, e os sacerdotes condenados à morte. O Anticristo comunicará o poder dos seus milagres a seus emissários, que irão por toda a parte conquistar-lhe adoradores, usando para isso de todos os meios humanos e diabólicos de que poderão dispor” (LEMOS, 1959, 3-49). Depois, o autor não faz mais do que adaptar as profecias do Apocalipse, descrevendo as ações fantásticas que o anticristo fará para impressionar a humanidade, se fazer adorar e obter o domínio universal; e conclui que, quando o mal tomar conta do mundo, Jesus Cristo virá para cumprir o julgamento final. Alicerçando-se num registro claramente messiânico-milenarista e proveniente da tradição profética cristã, que acredita na duração de 6000 anos para o mundo, aconselha os leitores à vigilância e avisa que este



Estátua do profeta Daniel, de António Francisco Lisboa, “O Aleijadinho” (c. 1738-1814).

tempo do fim do mundo está muito próximo, como os acontecimentos seus contemporâneos indiciam, pois, “segue-se que nos encontramos na sexta e última idade do Mundo” (*Id., Ibid.*, 15).

Cumprir nos referir que à visão linear do tempo judaico-cristã em que se fundam as projeções proféticas do fim da história subjaz ínsita, no âmbito das mitificações do fim da história, uma concepção, em determinado sentido, circular. E de uma circularidade triádica: a ideia de que houve uma idade de ouro, à qual sucedeu um tempo de decadência; esta, depois de baixar à mais funda degenerescência, conhecerá uma regeneração, que acabará por ser a restauração da idade dourada dos primórdios. Restauração que deverá ser efetuada por um messias, um redentor ou um salvador, que intervirá poderosamente sobre a história.



Esta circularidade triádica do tempo é, no entanto, apanágio de praticamente todos os sistemas religiosos, quer das religiões cosmogónicas e geracionais, quer das religiões criacionistas. Neste sentido, como explica Maria Teresa Pinto Coelho, a profetização da catástrofe do fim do mundo é um elemento estruturante de todas as religiões: “a catástrofe não constitui um ato de destruição último e definitivo, mas, não só permite, como é condição necessária para a renovação cíclica do universo, repetida *ad infinitum* através do regresso a um *illo tempore*, a Idade dourada em que tivera lugar a criação. Este é o tempo mítico das origens concebido como o tempo da perfeição” (COELHO, 1996, 25). Importa aqui ter em conta o que conclui Jacques Le Goff, contextualizando: “A maior parte das religiões concebe uma idade mítica feliz, senão perfeita, no início do universo. Por vezes, as religiões perspetivaram outra idade feliz no fim dos tempos, quer como o tempo da eternidade, quer como a última época antes do fim dos tempos” (GOFF, 1997, 311). E acrescenta significativamente este historiador francês: “Nalguns casos, particularmente nas grandes religiões e civilizações, as idades de ouro inicial e final estão ligadas por uma série de períodos. A evolução do mundo e da humanidade, ao longo desses períodos, é geralmente uma degradação das condições naturais e morais da vida. A idade mítica final é, muitas vezes, a repetição da inicial” (*Id.*, *Ibid.*).

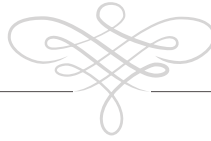
Com o judeo-cristianismo, e especialmente com o desenvolvimento doutrinal fornecido pela filosofia cristã, com destaque para S.^{to} Agostinho, a idade de ouro pagã é, em certa medida, cristianizada e transposta para o futuro. O acontecimento central da história passa a ser a vinda de Cristo, quer aquela que já foi

cumprida no passado, quer aquela que é anunciada para o tempo escatológico. Assim sendo, como explica Daniel Boorstin, “para cada homem, o acontecimento fundamental continua a estar contido na promessa da história, que transportou a Idade de Ouro dos clássicos do passado remoto para o futuro, remoto, mas certo” (BOORSTIN, 1993, 74).

Bibliog.: ATTALI, Jacques, *Dicionário do Século XXI*, Lisboa, Notícias, 1999; BOORSTIN, Daniel J., *Os Criadores. Uma História dos Heróis da Imaginação*, Lisboa, Gradiva, 1993; COELHO, Maria Teresa Pinto, *Apocalipse e Regeneração. O Ultimatum e a Mitologia da Pátria na Literatura Finissecular*, Lisboa, Cosmos, 1996; DURAND, Gilbert, *A Imaginação Simbólica*, Lisboa, Edições 70, 1995; ELIADE, Mircea, *Le Mythe de l'Éternel Retour: Archétypes et Répétition*, Paris, Gallimard, 1949; FRANCO, J. Eduardo, e FERNANDES, J. Manuel, *O Mito do Milénio*, Lisboa, Paulinas, 1999; FRANCO, José Eduardo, e CALAFATE, Pedro (dirs.), *Obra Completa Padre António Vieira*, t. 3, vol. 1, Lisboa, Círculo de Leitores, 2013; FUKUYAMA, Francis, *O Fim da História e o Último Homem*, Lisboa, Gradiva, 1999; GOFF, Jacques Le, “Idades míticas”, in *Enciclopédia Einaudi*, vol. 1, Lisboa, INCM, 1997; LEMOS, Alberto, *História do Trágico Drama dos Fins dos Tempos*, s.l., Oficinas do Diário Insular, 1959; LUCRÉCIO, *De Rerum Natura*.

JOSÉ EDUARDO FRANCO
JOSÉ MANUEL FERNANDES





Anti-Garrett

As manifestações episódicas ou persistentes de espírito anti-Garrett inserem-se no quadro da receção da obra literária do “divino”, mas decorrem muitas vezes da reação à sua notoriedade de homem público, à sua escrita de jornalismo político e à sua eloquência parlamentar, à sua conturbada vida de exílios e conflitos com instâncias de poder, bem como à vida de relação (social, amorosa) pouco convencional e à presença intensa, polifacetada e controversa no espaço público da incomum personalidade psicológico-moral do “janota”.

Inscrevem-se, pois, naquelas “contrariedades incessantes da vida” para que Garrett alertava realisticamente a filha Adelaide, nos desencontros e confrontos inerentes à existência de um invulgar homem de intervenção cívica e cultural – dramaturgo e ator na juventude, desde então poeta e articulista, cedo exilado e expedicionário, logo legislador e depois diplomata, deputado de notáveis dotes oratórios (sob diversas situações político-partidárias, mesmo na adversa ditadura de Costa Cabral) e mais tarde ministro na dealbante Regeneração, cronista-mor do reino e inspetor-geral dos Espetáculos, vice-presidente ou diretor do Conservatório Real de Lisboa (que tentou dotar equilibradamente de adequada biblioteca e tornar moderna escola de arte dramática, rica de consequências socioculturais, a que haveria de corresponder uma dramaturgia atenta e reativa às realidades coevas da vida portuguesa), fundador do Teatro Nacional D. Maria II e renovador da dramaturgia portuguesa (com fase

mais intensa entre o final dos anos de 1830 e o início de 1840, muito próximo dos setembristas e em consonância com a persistente convicção de que “o drama é a expressão literária mais verdadeira do estado da sociedade”, como reafirmará na memória “Ao Conservatório Real”, em 1843 [GARRETT, 2004a, 40]), proponente de uma lei da propriedade literária e promotor de jornais de teatro (*Entreacto*, *Jornal do Conservatório*) – e sempre criador de uma literatura de intuítos, nas suas três goetheanas formas naturais (lírica, narrativa, dramática), que, além de obviamente inserida na dinâmica coeva do campo literário e nos seus mecanismos de disputa e conflitualidade, surge imbricada, pelas motivações e pelos efeitos, com os interesses e as tendências atuantes no movente contexto social e político da primeira metade do séc. XIX – e por igual surge vinculada tanto à conceção cívica e pedagógica da literatura (que exprime naquele e noutros textos programáticos) quanto às referidas características da sua personalidade e da sua trajetória existencial e, por consequência, indissociável da admiração e dos despeitos, da empatia e das animadversões que elas suscitaram.

Logo a publicação de *O Retrato de Vénus*, em 1821, pela Imprensa da Universidade, desencadeou uma intensa polémica que acabou por levar o jovem Garrett a tribunal, sob a acusação de ateísmo e imoralidade (movida sobretudo pelo truculento verbo de José Agostinho de Macedo). Foi ilibado, depois de assumir ele próprio a sua defesa.

Tão consequente com o *ethos* de exemplaridade interventiva de *Catão* (1822), depois modulado na constante de combate efabulado e figurado a tiranias e oportunismos (de *Camões*, 1825, a *Um Auto de Gil Vicente*, 1838, de *O Alfageme de Santarém*, 1842, às *Viagens na Minha Terra*, 1843-45), o ímpeto ideológico da juvenil



Almeida Garrett (1799-1854).

composição de poemas como “O campo de Santana”, “A liberdade” e “Aniversário da Revolução de 24 de agosto” não só identifica Garrett com uma posição política que o leva, por 1923 e na sequência da Vila-Francada, ao primeiro exílio, mas abre a perene confrontação com a opinião legitimista (e suas sequelas anti-Garrett em tempos póstumos).

Entretanto, tudo quanto esse exílio e o que virá após a Belfastada, bem como a seguinte carreira da emigração liberal, a caminho da ilha Terceira e do Mindelo, lhe proporciona de apropriação civilizacional (modos e hábitos de traje e convívio, *e.g.*) e de enriquecimento cultural (línguas e literaturas europeias) revertirá em ambiguidade de estrangeirado, *i.e.*, fecundo substrato do seu pensamento e da sua obra, mas também traço idiossincrático para uns estimável e para outros censurável (no fundo, para todos invejável e por todos associado ao gosto garretiano pelo brilho na vida mundana e por um dandismo que, em geral, era superficialmente entendido).

Em 1824, a seguir à Abrilada, vive segundo exílio em Inglaterra, onde colabora em *O Popular*, e depois em França.

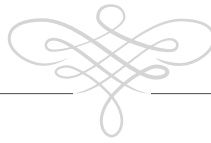
A Intendência Geral da Polícia emitiu em 1825, para o ministro do Reino, um parecer negativo sobre o pedido formulado por Garrett para anulação da proscrição que sobre ele pesava. A Polícia dizia que ele era de um carácter empreendedor e revolucionário, tinha pertencido às sociedades secretas e continuava a propagar as doutrinas que publicara em diferentes obras bem próprias do seu exaltado génio, em que se continham ideias subversivas da monarquia.

Após a outorga da Carta Constitucional por D. Pedro (1826), à qual Garrett aderiu, regressou ao país e colaborou em dois importantes jornais, *O Português* e *O Cronista* (este, de 1827, quase inteiramente redigido por ele), muito acusados pelos sectores absolutistas.

Com a tomada do poder por D. Miguel, sofre prisão de alguns meses no Limoeiro em 1828; e, de seguida, exila-se pela terceira vez, emigrando para Inglaterra, onde em 1829 colabora no *Chaveco Liberal*.

Em 1832, desloca-se para a ilha Terceira, onde se junta ao batalhão académico como “simples soldado raso”. Durante a permanência nos Açores, colabora com Mouzinho da Silveira na elaboração do quadro legislativo para a nova ordem política, tornando-se mal visto quer pela opinião reacionária, quer por certos sectores liberais.

Após findar a Guerra Civil, com a vitória liberal, Garrett é nomeado encarregado de negócios ou cônsul geral na Bélgica (1834). Queixa-se de falta de instruções e de dinheiro. É acusado de despesas excessivas e até fraudes, motivadas por gastos com fatuidades (roupas elegantes, vida social intensa), e vê-se finalmente demitido. Num ato desamistoso que terá



Primeira página de *O Português*, n.º 1.

recidivas, a Rainha ordenou que o lugar fosse dado a Luís da Câmara e o Governo exonerou-o em janeiro de 1836 – lance que marca indelevelmente a sua relação com a situação cartista, de que se distancia, a ponto de se sugerir que o ressentimento pessoal pesou, se é que não prevaleceu, no ulterior alinhamento *pro tempore* com o setembrismo.

Certo é que, de regresso a Lisboa, desenvolve intensa atividade jornalística, sobretudo como redator principal de *O Português Constitucional*. Distingue-se por posições críticas sobre a permanência do reacionarismo, as fações liberais e o regime de favores políticos. Em contrapartida, se não lhe falta combatividade (evidenciada, e.g., na oposição a Joaquim António de Aguiar), não mingua também as animosidades à sua volta; e continuam a propalar-se acusações sobre

a sede de honrarias e a ganância política de Garrett.

Com o advento da Revolução de Setembro, em 1836, Garrett adere, por entre premonitórios receios. Os seus artigos em *O Português Constitucional* haviam de algum modo preparado o terreno para essa viragem política – e, ao mesmo tempo, prenunciavam o caminho dos reincidentes conflitos com o cabralismo.

Mais vastas, porém, serão as ambivalentes consequências do relevante envolvimento, político e literário, de Garrett com a nova ordem setembrista: encargo de fundação e plano de organização do Teatro Nacional, fomento do Conservatório de Arte Dramática, motivação da criação da Inspeção-Geral dos Teatros, renovação da sua dramaturgia, etc.

Ganha então particular relevo na trajetória de Garrett e no devir dos seus agravos/gravames o início da vida parlamentar nas Cortes Constituintes. Consolida aí os anúncios de fulgor oratório, que doravante se tornará fonte principal da sua notoriedade pública – com as inerentes ambivalências de apreciação pelos que lhe são afetos ou adversos. Ao longo de 1837-1838, as suas intervenções vão definindo um perfil mais conservador, propenso a um terceiro partido de compromisso ordeiro, entre o setembrismo e o cartismo formal. Apesar de beneficiado pela revolução setembrista com cargos, Garrett continua a motivar opiniões desencontradas, empatias e inimizades, encaminhando-se até 1840 para a oposição.

Garrett vive então período de intensa intervenção na vida pública, promovendo o espírito conciliador e o centro ordeiro, defendendo o ultramar, atacando o anticlericalismo e a ganância agiota. Ironizado por inimigos de vários quadrantes como “poeta e utopista”, enfrenta os dissabores oriundos de sectores menos emancipalistas do campo liberal, que



continuaram a mostrar que não esqueciam o contributo que dera ao fomento da revolução setembrista.

Acusado, por Costa Cabral e outros, de incoerência política, tanto sofre remoques nesse sentido de Costa Cabral e outros conservadores, quanto suporta ataques em que se excede a divergência progressista de opiniões perante o seu confronto parlamentar com José Estêvão Coelho de Magalhães. O celebrado “Discurso do porto Pireu”, o despique com José Estêvão e as objurgatórias contra o radicalismo jacobino valeram a Garrett os protestos à esquerda contra a sua defeção, sem lhe merecerem a confiança dos conservadores que o olhavam como “filho bastardo da revolução”.

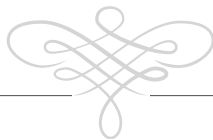
Em 1842, sobre a vida política portuguesa e sobre a posição e a imagem de Garrett no espaço público abate-se a “ordem feroz” de Costa Cabral, em nome do cartismo puro e duro. Embora apoiado não apenas na vontade do trono e no Exército, mas também numa maioria parlamentar disciplinada, o autoritarismo cabralista depressa foi tido por ditatorial, tanto pelos ordeiros centristas como pelos radicais setembristas; e Garrett sofreu de imediato as consequências, com a demissão compulsiva dos cargos de inspetor-geral dos Teatros e de cronista-mor do reino. Essa atitude persecutória não o impediu de pugnar contra a chamada “lei das rolhas”, em 1849-1850.

No plano ambivalente da manifestação da obra literária e teatral, um vetor propício às receções contrapolares traça-se pelo nacionalismo de *O Alfageme de Santarém* (1842) e o portuguesismo de *Frei Luís de Sousa* (1843), em conexão com o patriotismo cívico da cidadania liberal e o ideal romântico de regeneração pátria ameaçados pela degradação oligárquica do capitalismo burguês (o regime do

“barão” denunciado nas *Viagens*) e pela sedução das falsas alternativas do “socialismo” e do “comunismo” (visados na nota K a *O Arco de Santana*).

Se já *Um Auto de Gil Vicente*, em 1838, inculca marcas de sintonia com a dinâmica do setembrismo no projeto de renascença do teatro genuinamente português e sofre por isso maculações do seu valor e alcance na difusa receção crítica, maiores implicações empíricas, favoráveis e desfavoráveis a Garrett, terá o alongado processo de conceção (génese por 1832), elaboração (avançada durante o cerco do Porto), publicação originária do tomo I (1845) e publicação do tomo II (1850) de *O Arco de Santana*.

Em consonância com o melhor entendimento romântico do historicismo e do medievalismo, o romance *O Arco de Santana* não se quer narrativa de evasão no tempo, entregue ao pitoresco da cor histórica como sub-rogação do confronto com as questões da contemporaneidade do escritor, mas sim exercício de transposição estética numa ficção interventiva, em que a prepotência da personagem do bispo do Porto e a ação em torno dela desenvolvida remetem iniludivelmente para a inaceitada situação política sob o autoritarismo cabralista e a recuperação da oligarquia eclesiástica, ao mesmo tempo que certos passos denunciam a manipulação demagógica das classes populares e dos protagonistas exaltados em situações de crise similares. O prefácio programático da 1.^a edição (não desautorizado pelo da 2.^a edição) apresenta o romance como exemplo de prática política inconformista, justiceira e retificadora, não se cingindo à “Advertência ao benévolo leitor” de que “O romance é deste século; se tirou o seu argumento do décimo-quarto, foi escrito sob as impressões do décimo-nono”; naturalmente fez com que a crítica da época impusesse a imagem parcial de



Passos Manuel, Almeida Garrett, Alexandre Herculano e José Estevão (1926), de Columbano. Sala dos Passos Perdidos do Parlamento.

O Arco de Santana como romance da oposição e obrigasse Garrett a defender-se na praça pública – surpreendido, aliás, pela acusação de ceticismo e riso corrosivo de qualquer convicção, a que talvez dera azo com a índole paródica de títulos capitulares e de abundantes páginas, mormente visando o parlamentarismo coevo.

Por isso, se a crítica oitocentista não poupou Garrett e essa sua obra romanesca a censuras de ordem estético-literária com subentendidas motivações ideológicas – deficiente reconstituição histórica, prática discricionária de anacronismos, excessos de sátira – e a receção posterior juntou às reservas perante a infração do código genológico e os desvios do modelo consagrado na Europa e aclamado entre nós no caso da obra de Alexandre Herculano, não estudando seriamente nem valorizando o que de extravagante e vulnerável o próprio Garrett assumia como desrespeito das “severas regras do romance histórico professo e confesso”, os estudos garrettianos da nossa atualida-

de lamentam a explicitude do intuito interventivo na alegoria política e a quebra da emoção, do dramatismo e, logo, da persuasão, por causa do excesso didático ou humorístico no vaivém entre enredo da revolta popular do séc. XIV e reenvios para o contexto político do séc. XIX, afetando o papel de inferência interpretativa do leitor e pondo em causa a seriedade histórica e a seriedade ideológica.

A consciência da fragilidade da intriga e a sensibilidade às críticas ao volume I surgidas na imprensa terão levado Garrett a acrescentar nas sucessivas versões do romance, além de longos passos com maior densidade psicológica das personagens, numerosos excursos (como a reflexão metatextual que é o capítulo 19) e apartes de humor.

O conhecimento dos casos sentimentais que lhe povoavam a imaginação através da análise dos malogrados romances *Memórias de João Coradinho*, *Doas Irmãs* e *As Três Cidras do Amor* (levada a cabo por Ofélia Paiva Monteiro em *Viajando com Garrett*

pele Vale de Santarém) permite captar melhor as valências semântico-pragmáticas que a inserção num contexto sociopolítico de atualidade lhes traz identicamente na obra-prima *Viagens na Minha Terra*. Após composição ligada por contrapostos nexos às movimentações políticas do momento, a sua primeira publicação em folhetins da *Revista Universal Lisbonense* (1843) será temporariamente suspensa por razões não de todo aclaradas, mas decerto por causa da reação cabralista perante os drásticos comentários de Garrett à política rasteira de pragmatismo ganancioso. Retomada nesse periódico em 1845, para sair em livro um ano depois, a obra não se quer narrativa de viagem e ficção novelesca de evasão no espaço, entregue ao pitoresco da “cor local”, e de amenização da aventura do eu romântico em deriva de escape sentimental, mas sim discurso multimodo de complexidade ideológica e de dialogismo interpelativo com fortes incidências de crítica sociocultural e política.

Ambas obras de inegável cariz político, *O Arco de Santana* e *Viagens na Minha Terra* refletem – em paralelo com a correspondência para vultos como Rodrigo da Fonseca Magalhães – a reprovação da Guerra Civil e a preocupada tentativa de equilíbrio político num ardiloso jogo de forças, que Garrett sabe não se reduzir à oposição entre miguelistas e liberais, antes se complica pelas tensas movimentações entre cartistas puros (cabralistas), cartistas progressistas (os ordeiros de Rodrigo da Fonseca Magalhães) e setembristas (polarizados por Passos Manuel, mas com variadas tendências).

Particularmente nas *Viagens* – em recorrentes desabafos do relato construído e no destino de Carlos, em boa parte projeção ficcional de Garrett –, refletem-se também já, como nas cartas dos anos 50 e nos discursos finais na Câmara dos Pares,

as decepções e os agravos de quem lutara por um moderado progressismo e um vívido patriotismo cívico na implementação do sistema representativo monárquico, com tolerante conciliação de liberdade e tradição católica, com aquele módico de crítica geracional e de autocritica até onde o egotismo vaidoso lhe deixava ir. Garrett não rasura nesses vários registos o sentimento de homem, cidadão e escritor, que se julga ora incompreendido e mal-amado, ora atraído e injustiçado – no rescaldo da confiança depositada no cartismo ilustrado de Rodrigo (e seu ato adicional de 1852) entre a queda de Costa Cabral e a Regeneração, tal como da passagem pelo governo regenerador (entre março e agosto de 1852) e da penosa saída do cargo.

Com efeito, na sequência do pronunciamento militar de Saldanha que, em abril de 1851, põe fim ao segundo consulado de Costa Cabral, Garrett apoia a Regeneração, dominada pelo seu amigo Rodrigo da Fonseca Magalhães, e, segundo alguns, desliza para a conveniente complacência com a degradação dos ideais fundadores do liberalismo. O certo é que a nova situação política se apressa a favorecê-lo com honrarias e com lugares de destaque, alguns dos quais afinal se tornaram (por forçadas razões e decisão própria) bem efémeros – logo em 1851, é nomeado ministro plenipotenciário para a negociação da concordata com a Santa Sé, reintegrado na direção do Conservatório e na Inspeção-Geral dos Espetáculos, recolocado como cronista-mor do reino, agraciado com o título de visconde, nomeado membro efetivo do Conselho Ultramarino; em 1852, ano em que é admitido como membro efetivo da Academia Real das Ciências, é feito par do reino (por empenho de Rodrigo e a contragosto da Rainha) e escolhido, em março, para ministro dos Negócios



Estrangeiros – mas, num ambiente de acusações de incoerência política e de pouca honestidade nas diligências para um tratado de comércio com a França, vê-se compelido a demitir-se logo em agosto.

No que diz respeito às ligações femininas de Garrett, muita maledicência. Numerosas ligações passageiras – que nas insinuações de adversários e despeitados eram erroneamente feitas equivaler às situações recorrentes nas obras literárias de Garrett, em que “um homem, preso nas malhas sociais, *não sabe amar*, causando com essa incapacidade o deprecimento de quem se lhe dedicou integralmente” (MONTEIRO, 1987, 11).

Quando, em 1836, se separa judicialmente de Luísa Midosi (com quem se casara em 1822), correram insinuações muito malévolas, que o discípulo e biógrafo Gomes de Amorim procura destruir. Para alguns, Garrett ter-se-á feito passar por solteiro para conseguir conquistar Adelaide Pastor; e insinuações afins nem cedem perante a morte pungente de Adelaide, que lacera um trágico conflito íntimo de Garrett e da sua obra (depois de *Viagens* e de *Frei Luís de Sousa*, dramaticamente retomado por 1849 no fragmento de romance *A Cruz e o Perjúrio*).

A experiência passional com a viscondessa da Luz aumentou a fama donjuanesca de Garrett, mas acarretou novos custos para a sua imagem pública. A ligação adúltera com Rosa Montufar, que se reflete aliás na poesia de *Folhas Caídas* e particularmente na recorrência das palavras “rosa” e “luz”, foi mesmo objeto de caricaturas nos jornais cabralistas, por vezes legendadas, como em *A Matraca* por 1848: “Por largo campo, indómita e fremente / Corre a revolução, / Da vossa Luz a rápida torrente / Me alegre o coração”.

Não ficaram sem consequências perniciosas ou ingratas a insofismável característica idiossincrática de vaidade e o alto

apreço literário em que Garrett se tinha a si mesmo, cuja manifestação culmina na redação do prólogo de *Viagens na Minha Terra*, estrategicamente apresentado como da autoria dos editores. Nessa conformidade, “Garrett tornara-se, ingenuamente, um juguete nas mãos de políticos experimentados e ardilosos que, aproveitando-se da sua vaidade, exploravam os seus talentos”, como assinala o biógrafo José Calvet de Magalhães (MAGALHÃES, 1998).

A versatilidade de espírito e discurso que Garrett se apostou em patentear foi duradouramente confundida com caminhos sinuosos de um cético e ambicioso. Essas características combinar-se-iam, segundo os detratores de Garrett, tanto no gosto e brilho da sociabilidade espirituosa e elegante, quanto no pendor e no talento para a teatralidade.

Por outro lado, todos esses traços imputados à personalidade e ao projeto de vida de Garrett surgiam associados à ardência e mobilidade dos sentimentos amorosos; e, por seu turno, esse conjunto levava a uma consideração superficial do seu dandismo. A sua biografia revela uma relação muito cuidada com a indumentária pessoal, que, à época, ora o fez ser olhado como influente exemplo para janotas, ora lhe acarretou o sarcasmo de “adamado” (traje de afetada elegância, uso preocupado de postigos, etc.). Por isso, o editor do periódico *O Toucador* foi subestimado; e a sua publicação foi redutoramente lida como mero magazine sobre moda.

A publicação de *Folhas Caídas* (1853), com poemas maioritariamente compostos entre 1843 e 1850, origina desfocados ataques moralistas. Mas em verdade justifica reparos, por taldar a expressão do sentimento amoroso e do desejo erótico com traços de mundanidade e de exibicionismo – que também favorecem a leitura redutora do inegável donjuanism, aliás fulcral na constelação ideotemática



do melhor romantismo e em grandes textos garrettianos.

Depois, a imagem de Garrett “divino” e “janota” viu-se contaminada pelo contraste entre a sua fama de frivolidade e a aura de mestre austero e de referência moral que Herculano conquistou. Mais novo, mais longo, Herculano sobreviveu muitos anos à morte de Garrett e teve tempo de tirar partido do encenado retiro para Vale de Lobos e para daí acompanhar o advento da geração de 70 – acentuando um perfil que, por contraste, avivava a suspeita de brilho frívolo que ficara a pairar em torno da memória de Garrett.

A dimensão – disseminação e pervivência – das glórias e dos purgatórios do “janota” Garrett ressalta bem, à distância, num autor, Raul Brandão, que está nos antípodas da frivolidade e que, no entanto, resgata a imagem de Garrett à luz da sua convicção de que “é sempre com gozo que a humanidade rebusca as fraquezas dos seus grandes homens, para os puxar até si, para sentir mais próximos aqueles a quem nunca perdoa a admiração que lhes votou” (BRANDÃO, *O Século*, 27 abr. 1903, 3).

A par da admiração pela sua obra – “Até Garrett a literatura portuguesa era um chão pedregoso e seco, onde cresciam belas e estranhas árvores, é certo, mas a que faltava um não sei quê, murmúrios, sombras – talvez a Vida. Apareceu o grande escritor e dir-se-ia que naquela imensa secura tudo se transformou, como se entre as pedras e as raízes sequiosas tivesse de súbito brotado um veio de água pura e límpida. As árvores deram logo mais sombra, a sombra maior frescura...” (*Id.*, *Semana d’Évora*, 3 maio 1903, 2) –, Raul Brandão tanto regista nas *Memórias* a mania caricata de Garrett: “A vida feroz torna-nos grotescos. Consegue tudo. Deforma-nos. O próprio sonho entra às vezes no domínio da chacota. Onde, porém, Garrett chega ao ridículo, com três ca-

beleiras postíças, Gomes Leal, de casaco de borracha e discursos de propaganda, atinge o trágico...” (*Id.*, 1998, 84), quanto inverte, no emblemático artigo sobre “O janota”, a visão da condição humana que dá por subjacente à dita frivolidade garrettiana: “Aí está por que não olho as futilidades de Garrett com o riso banal de toda a gente. Através desses pequenos ridículos pressinto, nem sei bem porquê, um desespero enorme. Garrett sofreu decerto com essas futilidades. [...] Pois bem, sob a máscara do janota estava decerto um homem que sofria ao sentir-se imensamente ridículo. [...] Muitas vezes ao ler uma anedota sobre o janotismo de Garrett imagino o que ele se desesperaria quando sozinho, fechado a sete chaves, se encontrasse consigo mesmo. Oh essa figura, que vejo ali na minha frente, escarrecida, apesar da sua formidável grandeza, essa figura que desejaria talvez possuir energia suficiente para romper, para arrancar de vez todos aqueles trapos inúteis e bradar: – Sou assim! – Disforme, que importa! mas com certeza maior. Vejo a luta interior, o desespero, os risos presentidos, a mediocridade que procura abocanhá-lo – e ele passando, coração em carne viva e o riso na boca – cheia de dentes postíços. Adivinho a luta do homem que não soube fazer da velhice mais uma grandeza e a quem, não bastando o génio, foram necessárias as futilidades. Vejo-o passar, mesmo na morte, janota e ridículo como Brummel. [...] Revivo o desespero à medida que a velhice avança, e toda a tragédia feita de pequenas nótuas, que não chegam a ser gritos, mas que amontoadas lá vão bater à Dor. Essa figura passa nos meus sonhos e em lugar de me fazer sorrir, enche-me de aflição. Juro-vo-lo por todos os santos da terra que me põe os cabelos em pé. Porque, quando um janota qualquer finge que tem cabelos e se aperta com um espartilho, não sofre:

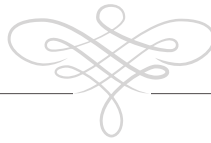


a futilidade dá-se bem com a futilidade. Mas um homem de génio nunca desce, sem sentir que se rebaixa, a tratar desses miúdos pormenores. [...] Era um drama íntimo que eu desejaria contar e que teve um só espectador: narrativa ao mesmo tempo dolorosa e cómica, com o coração apertado num círculo de ferro; era a história do deus que desce à praça pública, expondo aos homens, sempre maus, as suas misérias secretas... [...] As cabeleiras de Garrett, os seus espartilhos, a carregação de malas com que entrou em casa de Herculano, para passar um único dia com o seu ilustre amigo – tudo isto me pareceria bem banal, se por trás não estivesse, como sempre, uma figura conhecida, uma velha amiga perante a qual não há banalidade que resista, riso que não se apague – a Dor” (*Id.*, *O Século*, 27 abr. 1903, 3).

Embora pudesse parecer aproximar-se dos pendores neorromânticos de nacionalismo cultural e de lusitanismo literário, ou pelo menos da motivação de “reaportuguesar Portugal” que enaltece na famosa carta enviada em 26 de abril de 1894 a Oliveira Martins, a propósito da *Vida de Nun’Álvares*, Eça de Queirós contrasta inequivocamente o apreço pelo talento literário de Garrett (pelo menos na dramaturgia) e as severas reservas perante o vago projeto neogarrettista na muito conhecida carta a Alberto de Oliveira (Paris, 6 de agosto de 1894), na receção de *Palavras Loucas*: “Enquanto às suas ideias – não lhe parece que o Nativismo e o Tradicionalismo, como fins supremos do esforço intelectual e artístico, são um tanto mesquinhos? A humanidade não está toda metida entre a margem do rio Minho e o cabo de Santa Maria – e um ser pensante não pode decentemente passar a existência a murmurar extaticamente que as margens do Mondego são belas! Por outro lado, o tradicionalismo

em Literatura já foi largamente experimentado, durante trinta largos anos, de 1830 a 1860 – e certamente não resultou dele aquela renovação moral que Portugal necessita e que o meu amigo dele espera [...]”; “E, a propósito, o que é o Neogarretismo? Estou com muita curiosidade de saber a que nova conceção do Universo, ou a que novo método científico, ou a que feito original do espírito crítico, deu o seu grande nome o mestre genial do *Frei Luís de Sousa*. Se o Neogarretismo é um sistema que nos habilitará, a todos, a fazer com facilidade *Frei Luízes de Sousa* e *Autos de Gil Vicente*, então, por Júpiter! sejamos todos neogarretistas com fervente entusiasmo!” (QUEIRÓS, 1983, II, 326-328). Mas nem Eça, aliás réu para alguns de não assumir as dívidas da sua mestria estilística para com a revolução que, na sequência da sua escrita jornalística, Garrett introduz na prosa literária portuguesa com *Viagens*, poderá obstar nem sequer ficar imune à ascensão do neorromantismo lusitanista e à difusão da corrente neogarrettista no centro da sua vaga finissecular. Em breve o epíteto de “neo-Garrett” será alçapremado e disputado entre os paladinos desse tradicionalismo estético-ideológico, cabendo especialmente a Afonso Lopes Vieira. Verifica-se então uma irónica inflexão na desequilibrada ou injusta prática de receção oitocentista, que depressa se rendera ao génio dramático de Garrett, enquanto oscilava perante o seu legado poético e tardava em apreender e valorizar devidamente a excelência na modernidade temático-formal da sua narrativa.

Todavia, as próprias iniciativas cerimoniais e textuais de comemoração do centenário do nascimento de Garrett não rasuraram as ambiguidades do reconhecimento prestigioso. E até aquela linha de consagração aurática conhecerá aspetos perniciosos para a imagem do escritor,



que passam pelas empobrecedoras leituras antológicas e chegam à trivialização escolar dos versos, em verdade magníficos e densos de sugestão de sentidos, de poemas como “Barca bela”.

Bibliog.: AMORIM, Francisco Gomes de, *Garrett. Memórias Biográficas*, 3 vols., Lisboa, Imprensa Nacional, 1881-84; BRANDÃO, Raul, “O janota”, *O Século*, sup. lit. *Revista Literaria, Científica e Artística*, 27 abr. 1903, p. 3; *Id.*, “Homenagem a Almeida Garrett”, *Semana d’Évora*, 3 maio 1903, p. 2; *Id.*, *Memórias*, ed. José Carlos Seabra Pereira, vol. 1, Lisboa, Relógio d’Água, 1998; *Id.*, *A Pedra ainda Espera Dar Flor*, recolha de dispersos, introd. e notas Vasco Rosa, Lisboa, Quetzal, 2013; GARRETT, Almeida, *O Arco de Sant’Ana*, ed. crítica Maria Helena Santana, Lisboa, INCM, 2004; *Id.*, “Ao Conservatório Real”, in GARRETT, Almeida, *Frei Luís de Sousa*, Porto, Caixotim, 2004a, pp. 35-56; *Id.*, *Cartas de Amor à Viscondessa da Luz*, introd. e notas Sérgio Nazar David, Vila Nova de Famalicão, Quasi, 2007; *Id.*, *Viagens na Minha Terra*, ed. crítica Ofélia Paiva Monteiro, Lisboa, INCM, 2010; *Id.*, *Correspondência Familiar*, ed. introd. e anot. Sérgio Nazar David, Lisboa, INCM, 2012; *Id.*, *Correspondência para Rodrigo da Fonseca Magalhães*, introd. e anot. Sérgio Nazar David, Lisboa, INCM, 2016; MAGALHÃES, José Calvet de, *Garrett. A Vida Ardente de Um Romântico*, Lisboa, Bertrand, 1998; MONTEIRO, Ofélia Paiva, *Viajando com Garrett pelo Vale de Santarém*, Coimbra, Gráfica de Coimbra, 1966; *Id.*, *A Formação de Almeida Garrett. Experiência e Criação*, 2 vols., Coimbra, Centro de Estudos Românticos, 1971; *Id.*, “Introdução”, in GARRETT, Almeida, *Frei Luís de Sousa*, Porto, Civilização Editora, 1987, pp. 7-28; MORAIS-ALEXANDRE, Paulo, *Garrett e a Moda*, Lisboa, Escola Superior de Teatro e Cinema, 2001; QUEIRÓS, Eça de, *Correspondência*, ed. Guilherme de Castilho, 2 vols., Lisboa, INCM, 1983; SALGADO, Maria Antonieta, *A Polémica sobre ‘O Retrato de Vénus’*, Lisboa, INCM, 1980; SANTANA, Maria Helena, “Um romance histórico heterodoxo: O Arco de Santana”, in MONTEIRO, Ofélia Paiva (coord.), *Sociedade e Ficção*, Coimbra, Centro de Literatura Portuguesa, 2007, pp. 47-56.

JOSÉ CARLOS SEABRA PEREIRA

Antiglobalização

O termo “antiglobalização” é utilizado para denominar o movimento de oposição ao fenómeno de globalização que teve início da déc. de 1990.

Tem sido denominado de globalização o conjunto de transformações políticas, económicas, sociais e culturais ocorridas no final do séc. xx e que permitem considerar que o mundo se encontra interligado numa espécie de “aldeia global”. Através do processo de globalização, as pessoas e os mercados de diversos países aproximam-se e interagem.

A globalização manifesta-se através do desenvolvimento económico, político, tecnológico e cultural. O processo de interação entre os Estados e as comunidades nacionais promove a globalização e permite defender a existência de comunidades humanas universais.

Não obstante considerar-se que o fenómeno de globalização ocorre na última década do séc. xx, os Descobrimientos portugueses e a Revolução Industrial são os seus antepassados mais remotos. Os Portugueses foram, nas palavras de Martin Page, os criadores da “primeira aldeia global”.

A globalização é facilitada pelo intercâmbio económico e financeiro, pela diminuição ou abolição de barreiras aduaneiras, pela criação de blocos económicos, como a União Europeia e o Mercosul, pelo desenvolvimento tecnológico, nomeadamente através da revolução informática e dos meios de comunicação, terrestres, aéreos e de massas, que, neste último caso, permitem o acesso a informação global.

O incremento de um sistema mundial de livre comércio, com a diminuição da



presença dos Estados, centrado em empresas presentes numa diversidade de países, tem potenciado os movimentos antiglobalização. A acumulação de capitais e de lucros pelas grandes empresas e a tentativa de criação de um mercado global é criticada pelos movimentos antiglobalização, que se opõem também à existência de empresas globais, que dominam o comércio mundial e atravessam os Estados, pondo-os em causa.

Dentro do conceito de antiglobalização, encontramos uma pluralidade de movimentos que contestam a globalização económica, financeira, ambiental, cultural. Não obstante os diversos fatores de crítica, o acento tónico é sempre colocado no combate à existência de um mercado global.

Na contestação à globalização económica, tida como capitalista, encontramos grupos socialistas, comunistas, anarquistas, ecologistas, católicos progressistas, entre outros. Na génese do movimento, encontra-se a oposição a determinadas políticas económicas e a defesa de ideologias políticas anticapitalistas.

As críticas à globalização centram-se também numa luta ideológica em que se “misturam sentimentos nacionalistas e protecionistas, o ressentimento e a inveja relativamente aos mais bem-sucedidos ou ainda a luta pela hegemonia e a ambição de poder” (COSTA, 2004, 448).

No domínio da especulação financeira, as empresas de *rating*, que avaliam o risco de concessão de créditos a entidades individuais e empresariais, constituem um sério risco para a democracia e soberania dos Estados, gerando falências, desemprego, pobreza, tumultos, tensões sociais, violência. Estas agências têm sido muito contestadas, nomeadamente após a última crise financeira mundial, iniciada em 2008.

Os opositores dos movimentos de globalização alertam para o facto de este sistema ter posto em causa o Estado-providência e

acentuado as diferenças entre os países ricos e os pobres, entre o hemisfério norte e o hemisfério sul. As assimetrias económicas e regionais aumentaram nas últimas décadas do séc. xx e primeiras do séc. xxi.

Os movimentos antiglobalização pretendem criar um novo sistema internacional, que valorize a cooperação entre Estados e povos, e não a competição entre eles. Defende-se uma revitalização das comunidades locais como fator de crescimento e de melhoria das condições de vida das populações, em especial as que vivem em países subdesenvolvidos.

Para algumas correntes, a globalização leva a um antinacionalismo, por defender a superação das nações na criação de uma sociedade mundial. Os ideais de defesa dos nacionalismos podem também constituir um movimento antiglobalização.

Entre os movimentos antiglobalização, encontramos ainda os ambientalistas, que contestam os impactos negativos para o meio ambiente provocados pela exploração insustentável de matérias-primas (necessárias para responder às exigências dos consumidores mundiais), pela poluição ligada à industrialização, pelas alterações climáticas, pela redução de camada de ozono e pelos desastres ambientais e ecológicos decorrentes do denominado sistema económico capitalista.

Bibliog.: COSTA, Miguel Dias, “Implicações ético-políticas da globalização como ideologia”, *Brotéria*, vol. 159, n.º 5, nov. 2004, pp. 441-452; PAGE, Martin, *A Primeira Aldeia Global*, Lisboa, Casa das Letras, 2008; PINHEIRO, Luís de Lima, “Portugal, Europe and globalization in the private law perspective”, in *Portugal, Europe and the Globalization of the Law*, Lisboa, Faculdade de Direito da Universidade de Lisboa, 2015, pp. 46-57; QUADROS, Fausto de, “Portugal, Europe and legal globalization”, in *Portugal, Europe and the Globalization of the Law*, Lisboa, Faculdade de Direito da Universidade de Lisboa, 2015, pp. 78-83.

PEDRO CARIDADE DE FREITAS

Antígramática

Constitui uma atitude ou uma corrente contrária ao estudo e, sobretudo, ao ensino da gramática. Formado pela junção do prefixo grego “anti-”, contra, à forma “gramática”, que deriva igualmente do grego “grammatiké”, *i.e.*, arte de ler e escrever, mas difundida pela palavra do latim “grammatica”.

O questionamento da utilização e/ou do ensino da gramática baseou-se, sobretudo, no facto de este se revelar, por vezes, inconsistente e apresentar a lacuna de não ter em conta todos os usos reais da língua, já que uma gramática de tipo prescritivo nada mais era do que um amálgama de regras escritas a seguir, muito desfasado da realidade da língua usada pelos falantes.

Nas décadas de 80 e 90 do séc. xx, esta problemática levou a várias discussões científicas, perspetivando-se uma visão diferente, agora de uma gramática que explicasse, essencialmente, o funcionamento das línguas, revolucionando-se, deste modo, o próprio conceito de gramática.

Com efeito, a gramática normativa (também chamada tradicional) cinge-se aos aspetos da norma culta e aproxima-se muito da língua escrita (ou identifica-se até, não raras vezes, com ela), recusando usos que divirjam dessa norma culta.

A aceção da gramática como descritiva, contrariamente à anterior, já enuncia as regras com base no uso real da língua, descrevendo e explicando esse uso, sem prescrever regras incontornáveis e aceitando a variação que é natural em qualquer idioma vivo. Para esta gramática, o erro só ocorre nas formas ou estruturas

que se desviam das diversas variedades linguísticas de um dado idioma, havendo, portanto, um critério social, e não linguístico, para a correção.

Associada a esta aceção de gramática está a gramática funcional, que abarca preocupações mais vastas do que as regras gramaticais por si próprias e tem em conta aspetos sociolinguísticos e pragmáticos.

A gramática dita intuitiva constitui um conjunto de regras que o falante conhece e domina e com as quais comunica, ainda que a gramática prescritiva as considere viciosas. Ultrapassa a aprendizagem da língua, pois considera inato o conhecimento dos falantes sobre o funcionamento da linguagem. Trata-se de uma teoria iniciada por Noam Chomsky – a gramática também denominada gerativa –, que descreve um conjunto finito de regras que gerariam todas as frases de uma língua.

Existem ainda a gramática contrastiva, que compara duas ou mais línguas, e a gramática histórica, que traça a evolução e as transformações linguísticas sofridas por um dado idioma ao longo dos tempos.

A gramática tem sido, para além de trabalhos científicos e académicos, vocacionada para o ensino das línguas, quer maternas quer segundas ou estrangeiras. É certo que o objetivo primordial é ensinar a norma culta, uma vez que a aprendizagem da fala não é realizada na escola e sim em casa, no meio familiar. No entanto, isso não implica que não se aceite a variedade do aluno, desde que saiba usar a língua adequadamente conforme as situações de comunicação.

Há autores que condenam o ensino da gramática por esta atribuir maior valor à língua escrita e por avaliar uma determinada variedade como a melhor, dando primazia à variedade de uma elite e privilegiando os escritos de autores consagra-



dos, ao mesmo tempo que não tem em conta usos da atualidade.

A gramática, lê-se no *Dicionário da Língua Portuguesa Contemporânea*, é a “descrição dos princípios que organizam e regem a fonologia, a morfologia e a sintaxe de uma língua; o sistema de regras que atuam na construção dessa língua”. Entre várias outras aceções, também é definida como “uso correto ou o bom uso de uma língua, tanto escrita como falada”. O conceito de gramática inclui, muitas vezes, a ortografia da língua em causa.

Nascida no Oriente (Índia, nos sécs. VI e V a.C.), no mundo ocidental a gramática desenvolve-se a partir do séc. III a.C., na Grécia, constituindo um marco importante a *Arte da Gramática*, atribuída a Dionísio de Trácia, nos sécs. II-I a.C. Com base nos modelos gregos, surge a gramática latina, que está claramente na base das gramáticas existentes até ao Renasci-

mento, que apresentavam já pressupostos e designações ainda hoje em voga.

As primeiras gramáticas portuguesas datam, como se sabe, do séc. XVI: a de Fernão de Oliveira, de 1536, a de João de Barros, de 1540, seguindo-se, a partir daí, vários outros trabalhos, incluindo, também – a partir do séc. XVIII –, o ensino da língua portuguesa a falantes estrangeiros (franceses, italianos, etc.). Neste século há o advento da gramática comparativa, chegando-se à conclusão – através da análise das características comuns entre línguas de diferentes famílias – da existência de uma base comum à maior parte dos idiomas: o indo-europeu.

O séc. XX conhecerá a descrição gramatical daí decorrente, desenvolvendo várias bases científicas para a descrição da estrutura e do funcionamento, do ensino e da abordagem das línguas. Com os vários estudos e investigações realizados chegou-se à conclusão de que a noção do que é correto e errado depende de vários fatores, e de que mudança e permanência se conjugam, exigindo-se regras que definam os limites de aceitabilidade para que a comunicação se possa efetuar.

No ensino das línguas e, nomeadamente, no de uma língua segunda ou não materna, houve sempre uma enorme tradição gramatical, provinda do ensino do latim como língua estrangeira, e que era uma metodologia baseada na gramática e na tradução, largamente utilizada até finais do séc. XIX. Tratava-se de uma gramática prescritiva e também fundada na dedução e memorização de regras e vocabulário, que são, aliás, importantes para a aprendizagem de uma nova língua.

Já em finais de Oitocentos se começa a questionar esse método e o facto de o ensino de uma língua morta poder ser aplicado a línguas vivas, criando-se uma reação contra o modelo anterior. A esse novo método, mais intuitivo e que dá

Folha de rosto da *Grammatica da Lingoagem Portuguesa* (1536), de Fernão de Oliveira.



primazia à língua em estudo, chamou-se também método antigramática.

Segue-se, com fundamento neste último método, um outro, agora estruturalista, que vai entender a aprendizagem da língua como um conjunto de hábitos que são resultado de uma reação de estímulo-resposta. A gramática surge majoritariamente em capítulo à parte. A repetição de estruturas que pressupunha foi muito criticada e, a partir de Chomsky, com o gerativismo – também ele não isento de fortes críticas, como a sua inaplicabilidade a todas as línguas –, baseado numa perspectiva cognitiva e na teoria do inatismo, a gramática passa a ser vista de maneira indutiva, ao mesmo tempo que a pragmática coloca a ênfase na comunicação.

Após os anos 90 do séc. xx, deu-se grande importância à realização das tarefas sugeridas pelo Quadro Europeu Comum de Referência para as Línguas – que foi aplicado ao ensino das línguas estrangeiras e é estruturado por níveis de conhecimentos e competências de cada aprendiz, que vão de A1 a C2, sendo este último o nível mais elevado da aprendizagem, quase equivalente a falante nativo –, tarefas essas que têm como principal objetivo o comunicar na sociedade. A gramática é vista mais como útil do que como imprescindível, parecendo ser mais necessária na escrita.

No seu texto a propósito da gramática tradicional, Marcos Bagno refere que a diferença essencial entre quem defende o ensino da norma-padrão e os seguidores da gramática tradicional está no facto de haver já investigações que provam que “para aprender as formas mais padronizadas e prestigiosas da língua, não é necessário conhecer a nomenclatura gramatical tradicional, as definições tradicionais, nem praticar a velha e mecânica análise lexical e muito menos a torturante análise sintática” (BAGNO, *Ciberdúvidas da Lín-*



Folha de rosto da *Grammatica da Língua Portuguesa* (1540), de João de Barros.

gua Portuguesa, 4 nov. 2001). Bagno cita, neste contexto, o linguista brasileiro Ataliba de Castilho, que nota que devem ser consideradas as variedades socioculturais do português, sem preconceito ou discriminação contra a fala do aluno, que, com o tempo, aprenderá a adequar-se às situações da comunicação. Segundo este linguista, “a gramática deixará de ser vista pelos alunos como a disciplina do certo e do errado” (*Id., Ibid.*). Aliás, acusa-se a doutrina gramatical ensinada na escola de ter sido instrumento de discriminação e exclusão social, relegando para o estatuto de inculto, bárbaro e socialmente inaceitável quem não soubesse a língua, *i.e.*, quem não conhecesse/dominasse na perfeição as regras da gramática (nas suas várias vertentes: fonética, fonologia, morfologia, sintaxe, ortografia, léxico, etc.) desse idioma.



“Para além da gramática”, *Contra Impugnantes*, 25 jun. 2014.

Outro linguista, Celso Luft, combate veementemente o ensino da gramática na sala de aula, apontando “a maneira tradicional e errada de ensinar a língua materna, as noções falsas de língua e gramática, a obsessão gramaticalista, a inutilidade do ensino da teoria gramatical, a visão distorcida de que ensinar a língua é ensinar a escrever certo, o esquecimento a que se relega a prática linguística, a postura prescritiva, purista e alienada – tão comum nas ‘aulas de português’” (SCARTON, s.d., [1]). Defende ainda que o aluno, agora livre de preconceitos e do artificialismo das definições, nomenclaturas gramaticais, etc., poderá desenvolver cabalmente o seu espírito crítico.

A atitude da corrente antigramática é, assim, fundamentalmente, uma fuga à memorização, ao peso das definições e das teorias, ao artificialismo (baseado *grosso modo* em grandes autores de outros tempos) e a purismos linguísticos que caracterizaram o ensino das línguas (materna e segunda) ao longo de vários séculos, não só em Portugal ou no Brasil, mas um

pouco por todo o mundo, como mostram as imagens acima.

Também as dificuldades associadas às terminologias, às novas nomenclaturas, à ortografia e à complexidade gramatical se encontram retratadas em vários blogues e caricaturas, assim como a crítica às prescrições gramaticais, tão do agrado dos defensores da corrente antigramática.



Bibliog.: impressa: BRITO, Ana Maria (org.), *Gramática: História, Teorias, Aplicações*, Porto, Centro de Linguística da Universidade do Porto, 2010; CASTILHO, Ataliba Teixeira de, *A Língua Falada no Ensino de Português*, São Paulo, Editora Contexto, 1998; *Dicionário da Língua Portuguesa Contemporânea da Academia das Ciências de Lisboa*, vol. II, Lisboa, Verbo, 2001; MADEIRA, Fábio, “Crenças de professores de português sobre o papel da gramática no ensino de língua portuguesa”, *Linguagem & Ensino*, vol. VIII, n.º 2, jul.-dez. 2005, pp. 17-38; **digital:** BAGNO, Marcos, “Contra a doutrina gramatical tradicional”, *Ciberdúvidas da Língua Portuguesa*, 4 nov. 2001: <https://ciberduvidas.iscte-iul.pt/artigos/rubricas/controversias/contra-a-doutrina-gramatical-tradicional/1316> (acedido a 27 dez. 2016); PARDO, Jorge Juan Plaza, “En busca de la gramática perdida”, *Revista Escuela Oficial de Idiomas de Alicante*, n.º 6, jun. 2010: http://eoi.alicante.edu.gva.es/revista_eoi/?page_id=65 (acedido a 27 dez. 2016); SCARTON, Gilberto, “Um gramático contra a gramática”, *Faculdade Alfredo Nasser*, s.d.: [http://www.faculdadealfredonasser.edu.br/files/pesquisa/MODELO%20DE%20RESENHA%20\(Um%20gram%C3%A1tico%20contra%20a%20gram%C3%A1tica\).pdf](http://www.faculdadealfredonasser.edu.br/files/pesquisa/MODELO%20DE%20RESENHA%20(Um%20gram%C3%A1tico%20contra%20a%20gram%C3%A1tica).pdf) (acedido a 27 dez. 2016).

MARIA CARMEN DE FRIAS E GOUVEIA

Glocalização

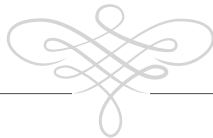
Pode ser considerado um conceito atenuante da influência negativa do globalismo e, neste sentido, ser definido como um antiglobalismo moderado. “Glocalização” é um termo neologístico que funde de forma sincopada dois vocábulos: “localização” e “globalização”; foi criado no contexto da gestão e da economia nos inícios da déc. de 80 do séc. xx, pelo pensamento estratégico mercadológico japonês, e visava valorizar a inscrição local das produções, com vista a atenuar os efeitos perniciosos das derivas globalizantes, que desenraizavam as referências de origem em favor da distinção da marca e do nome. Assim, procurou-se afirmar o local e o diverso como fator de prestígio e qualidade face à deriva homogeneizante do global.

Em Portugal, já no início da déc. de 70 do séc. xx, em plena emergência da dinâmica transformadora do xadrez mundial que veio a ser chamada era da globalização, o P.^c Manuel Antunes defendia que “duas forças antagónicas, centrípeta e centrífuga, solicitaram os povos na década que finda: o mundialismo e o etnocentrismo” (ANTUNES, 2008, 121). Estes dois movimentos pendulares acentuaram-se em tensão permanente desde a auspiciosa déc. de 60 até ao séc. XXI. De facto, o incremento do processo de globalização contribuiu para acicatar o seu inverso, como forma de resistência à massificação cultural uniformizadora e diluidora das identidades locais, regionais e nacionais. A glocalização acaba por sugerir um ponto de equilíbrio, uma terceira via atenuante dos efeitos negativos

de dois poderosos movimentos da cultura humana: o fechamento num horizonte restrito de compreensão e de vivência da relação com a humanidade e com o cosmo; e um movimento globalista, homogeneizante dos valores e dos produtos e, no limite, detrator das peculiaridades das culturas locais.

Bibliog.: ANTUNES, Manuel, *Obra Completa*, vol. 1, t. II, coord. Guilherme d’Oliveira Martins, Lisboa, FCG, 2008; FRANCO, Augusto, *Globalização, Glocalização, Localização*, Belo Horizonte, Aed, 2014.

JOSÉ EDUARDO FRANCO



Anti-Herculano

A vida multifacetada de Alexandre Herculano (1810-1877) foi sustentada por várias polémicas (*e.g.*, sobre a propriedade literária, com Garrett) que evidenciaram a sua cidadania empenhada, liberdade de pensamento e personalidade poliédrica, deixando à posteridade um legado, testemunha da sua convicção inabalável, do seu talento argumentativo, da sua vasta cultura e de uma eloquência hábil.

As posições assumidas suscitaram vivas reações anti-herculanianas. Na busca incessante da verdade histórica, Herculano desmistificou o milagre de Ourique (aparição de Cristo a Afonso Henriques antes da batalha contra os mouros, em 1139) e deu origem à sua mais longa controvérsia pública, iniciada em 1846 (e terminando em 1857), com a publicação do livro II da *História de Portugal*, onde reduz a batalha a um “fossado” e o milagre a um documento mal forjado.

Já Damião de Góis (séc. XVI) e Luís A. Verney (séc. XVIII) tinham questionado o milagre, mas Herculano enquadra-o “numa explicação global de nacionalidade” (BUESCU, 1987, 156). Só quando Herculano é atacado particularmente pelo clero, é que responde, em 1850, com *Eu e o Clero. Carta ao Ex.^{mo} Cardeal Patriarca* (o primeiro de cinco opúsculos até 1851), obra na qual apresenta a base da sua intervenção e leitura da querela, reacendendo a questão (cujo *corpus* é constituído por 25 estudos), com uma assinalável repercussão na imprensa e uma acérrima campanha anti-Herculano, em que se destacaram António Magessi Tavares, José Fonseca Pereira e o P.^e Francisco

Recreio, que defendiam o milagre como um facto indiscutivelmente histórico. Também Camilo Castelo Branco interveio com um folheto anónimo onde parece refutar Herculano.

Bibliog.: BEIRANTE, Cândido, *Alexandre Herculano. As Faces do Poliedro*, Lisboa, Vega, 1991; [BRANCO, Camilo C.], *O Clero e o Sr. Alexandre Herculano*, Lisboa, Imprensa de Francisco Xavier de Sousa, 1850; BUESCU, Ana, *O Milagre de Ourique e a História de Portugal, de Alexandre Herculano. Uma Polémica Oitocentista*, Lisboa, Instituto Nacional Investigação Científica, 1987; HERCULANO, Alexandre, *Opúsculos*, org., introd. e notas Jorge Custódio e José M. Garcia, vol. IV, Lisboa, Presença, 1985; *Id.*, *História de Portugal*, vol. I, Lisboa, Bertrand, 2007; JORGE, Teresa Margarida, *Alexandre Herculano nos Seus Papéis. Estudo e Edição da Correspondência Autógrafa*, 3 vols., Dissertação de Doutoramento em Estudos Portugueses apresentada à Universidade Nova de Lisboa, Lisboa, texto policopiado, 2009; LOPES, Óscar, *Álbum de Família*, Lisboa, Associação Portuguesa de Escritores, 2001; MACEDO, Jorge Borges de, *Alexandre Herculano. Polémica e Mensagem*, Amadora, Bertrand, 1980; PONTES, Juvenália, *Alexandre Herculano e o Clero. O Ponto de Vista de Herculano*, Dissertação de Licenciatura em Ciências Filosóficas apresentada à Universidade de Coimbra, Coimbra, texto policopiado, 1965; TRINDADE, Manuel, “Herculano polemista”, in ANSELMO, Artur (dir.), *As Grandes Polémicas Portuguesas*, vol. II, Lisboa, Verbo, 1967, pp. 39-71.

TERESA MARGARIDA JORGE



Anti-herói

Ainda que possa parecer recente, a categoria literária do anti-herói tem uma longa história, sendo os seus exemplos conhecidos desde o teatro clássico greco-romano e a poesia épica oral em muitos povos e culturas. Como personagem, aparece na poesia épica, no romance ou no teatro. Entre os primeiros anti-heróis da literatura universal, será necessário mencionar a Antígona de Sófocles, que transgride a lei para mostrar o amor pelo irmão, e o Rei Édipo, que mata o próprio pai e se casa com a mãe, gestos dos quais deriva toda a sua tragédia pessoal e humana. Tristão, protagonista de *Tristão e Isolda*, tem igualmente elementos de anti-herói, porque entre o amor pela sua dama e a lealdade ao seu Rei – marido de Isolda – escolhe a primeira opção e comete o adultério, pecado grave no imaginário medieval, justificado pela sua paixão avassaladora.

A investigadora sérvia Tanja Popović, no seu dicionário *Rečnik Književnih Termina* (2006), trata os conceitos de “anti-herói” e “herói negativo” quase como sinónimos, referindo que o que os caracteriza é o facto de serem portadores de traços de carácter que os contrapõem ao herói idealizado, adornado com todas as virtudes e excelentes capacidades. Apesar da sua aparente identificação com a personagem negativa, o vilão, é imperioso salientar que o anti-herói não é o adversário do protagonista, o seu inimigo ou o seu *alter ego*, mas apenas o seu polo oposto em termos de características psicológicas ou morais. Os comportamentos impróprios do anti-herói são muitas vezes

explicados e justificados pelas circunstâncias sociais em que cresceu. As suas ações negativas tornam-se menos reprováveis quando se dá a entender a causa das mesmas (família, origem ou estatuto social). Desta forma, os seus maus hábitos, os seus pecados ou as suas transgressões causam no público compaixão, consideração e, por vezes, até desejo de identificação. Incompreendido pela sociedade, rejeitado, marginalizado, inadaptado, supérfluo – a tal ponto que, por vezes, se sente até um maldito –, o anti-herói não é um ser repugnante, sujeito a uma forte condenação moral. Ele é fruto da sua época, carregando as limitações e os estigmas da comunidade em que viveu e foi criado.

Édipo e a Esfinge (1808), de Jean-Auguste Dominique Ingres.





Em alguns casos, o principal problema desta personagem é o facto de estar demasiado à frente do seu tempo, propagando em seu redor ideias e atitudes até então impensáveis.

Assim sendo, o anti-herói é uma personagem mais verosímil que o herói, pois é mais fácil acreditar na existência de uma pessoa real, com os seus comportamentos, os seus medos, as suas dúvidas, os seus rancores, a sua raiva, a sua indecisão ou a sua passividade. Massaud Moisés vê nesta caracterização psicológica do anti-herói a constante e crescente desmitificação e humanização da personagem principal. Defende o autor que, não sendo necessariamente marcado por um defeito físico ou uma tara que possam condicionar o seu desenvolvimento emocional, o anti-herói, muito simplesmente, “não alcança emprestar altitude ao seu comportamento” (MOISÉS, 1978, 29-30). Quando engana os demais ou comete outro erro do ponto de vista ético, não o faz apenas por maldade, mas por ser influenciado por diversos fatores, externos ou inerentes a si, que o tornam uma personagem complexa, o que abre caminho para múltiplas interpretações. J. A. Cuddon, no *The Penguin Dictionary of Literary Terms*, ao considerar o carácter anti-heroico de alguns protagonistas, sublinha a sua vocação para o fracasso, que é uma força quase superior a eles: estas personagens são acompanhadas pelo azar, são incompetentes, desajeitadas, desprovidas de tato e, por vezes, pouco inteligentes. Devido a estas características, o anti-herói entra com frequência em situações que comprometem a sua honra, a sua reputação, o seu estatuto social, a sua profissão, os seus relacionamentos e, até, a sua saúde mental. Ross Murfin e M. Ray Supryia consideram esta personagem demasiado ordinária e desonesta para ser tida como uma figura grande e admirável. É uma pessoa com

frustrações, inquietações e problemas, sendo, muitas vezes, uma personagem desacreditada e desqualificada, considerada perdedora à partida, devido à demasiada banalização dos seus comportamentos, dos seus pensamentos ou das suas atitudes. Joseph T. Shipley encara esta personagem como revoltada contra as convenções, alguém que se desvia do padrão do herói. Para além da destruição e do questionamento dos tabus e da manifestação das características negativas, o anti-herói pode distinguir-se do herói pela sua não ação, pela sua passividade, pelo seu não conflito com o mundo que o rodeia e pela sua esperança de que tudo em seu redor se resolverá sem necessidade da sua intervenção nos acontecimentos. Assim sendo, Vladimir e Estragon, protagonistas de *À Espera de Godot* de Samuel Becket, seriam os anti-heróis por excelência do drama do absurdo, sendo a passividade a sua única e predominante qualidade.

Na perspectiva de Carlos Reis e Ana Cristina Lopes, a função do anti-herói dentro de uma obra literária é exatamente a mesma que a do herói, entendido no sentido tradicional da palavra: tal como o seu antecedente, também o anti-herói protagoniza uma obra, polarizando as restantes personagens em função das suas atitudes. Tendo o mesmo poder de suscitar a simpatia dos leitores que o herói positivo, o anti-herói falha, no entanto, na realização dos seus planos, parecendo não estar à altura das tarefas. Na construção desta personagem, estão frequentemente presentes elementos de paródia, ironia e comicidade, embora não com o intuito didático de ridicularizar os seus vícios, como era habitual nas obras literárias do séc. XVIII. Nas atitudes negativas que o anti-herói manifesta, esconde-se uma denúncia perspicaz de determinados fenómenos sociais. Esta personagem não se enquadra no ambiente que a rodeia, quer



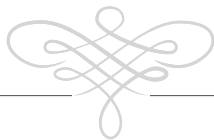
por ser demasiado excecional (como é o caso do D. Quixote de Cervantes), quer por ser portadora de características que a tornam trágica (como acontece com os protagonistas das obras românticas, especialmente as de Lord Byron). José R. Valles Calatrava afirma que, no aparecimento dos anti-heróis na literatura, se revela a “materialização de uma sociedade em crise” (CALATRAVA, 2002, 226) e a decadência de todos os preceitos morais que adornavam o herói positivo.

Na literatura espanhola, são considerados anti-heróis a personagem Celestina, alcoviteira da célebre obra homónima atribuída a Fernando de Rojas, os pícaros, Lazarillo de Tormes, protagonista da obra com o mesmo nome de autoria desconhecida, e D. Pablos, o célebre *buscón* de Francisco de Quevedo. Os dois últimos são anti-heróis sobretudo na medida em que, embora consigam aparentemente realizar-se, na realidade representam, no contexto da Espanha seiscentista, marcada pelos conceitos de honra, limpeza de sangue e desejo de ascensão social, a caricatura de um contexto histórico-social particular. O mais célebre anti-herói literário, criado na literatura espanhola mas já reconhecido a nível mundial, é provavelmente Alonso Quijano El Bueno, que, depois de ter lido demasiados romances de cavalaria, se tornou D. Quixote da Mancha, alguém cujo idealismo e cujas virtudes se opõem ao pragmatismo e ao materialismo do seu escudeiro Sancho Pança. Esta é, no entanto, apenas uma das leituras possíveis do carácter, ao mesmo tempo heroico e anti-heroico, desta magnífica personagem literária. D. Juan Tenório, personagem central do drama *O Burlador de Sevilha e Convidado de Pedra*, de Tirso de Molina, também cabe dentro desta categoria; pertencendo a uma família nobre e prestigiada, este jovem seduz as damas da corte e as camponesas

de diferentes formas: as primeiras, com a sua arte de galanteio; as segundas, com promessas de casamento, ridicularizando as questões da honra, do carácter sagrado do vínculo matrimonial e até da salvação eterna da alma. Ainda na literatura espanhola, os caracteres construídos por Ramón de Valle-Inclán, António Buero Vallejo ou Fernando Arrabal são outros exemplos de anti-heroísmo literário. São pessimistas, anticonformistas, questionam as autoridades – a escola, a família, a religião – e procuram um sentido na vida. Desta forma, Emanu, protagonista de *O Cemitério de Automóveis* de Fernando Arrabal, é uma caricatura de Jesus Cristo, sendo que o próprio nome “Emanu” em hebraico significa conosco, enquanto “Emmanuel” nessa mesma língua significa conosco Deus. Esta figura representa uma sociedade consumista, laicizada, sem Deus nem ideais em que acreditar.

Os anti-heróis literários em Portugal são, entre outros, António Faria, protagonista da *Peregrinação* de Fernão Mendes Pinto, Calisto Elói de Silos e Benevides e Barbuda, personagem central de *A Queda de Um Anjo* de Camilo Castelo Branco, Teodorico Raposo, de *A Relíquia* de Eça de Queirós, e Tomás de Alencar, de *Os Maias*, também de Eça de Queirós, tal como algumas das personagens de José Saramago e António Lobo Antunes. No espaço lusófono, vale a pena mencionar Jaime Bunda, criado por Pepetela, e o próprio Gato Malhado de Jorge Amado, que, embora seja um animal, representa uma personagem falhada: mal-humorada, marginalizada, de má fama, odiada por todos menos pela Andorinha Sinhá.

Na literatura russa, os anti-heróis mais conhecidos são Eugénio Onegine, da obra homónima de Pushkin, Perchorine, protagonista de *O Herói do Nosso Tempo* de Lermontov, Raskolnikov, de *O Crime e o Castigo* de Dostoiévski, e algumas das



personagens de Bulgakov. No feminino, certamente, o protótipo de anti-heroína literária é a Anna Karenina de Tolstoi. Na literatura francesa, o primeiro anti-herói conhecido é Hylas, personagem da obra *L'Astrée* de Honoré d'Ufré. Emma Bovary de Flaubert e Merceau de Camus pertencem também a esta categoria. Na literatura islandesa, o anti-herói por excelência é Páll, o jovem doente psiquiátrico que protagoniza a obra *Os Anjos do Universo*, de Einar Már Gudmundsson. Outros exemplos conhecidos da literatura mundial são Dorian Gray, de Oscar Wilde, Willy Loman, o vendedor da obra *The Death of a Salesman* de Arthur Miller, Leopold Bloom, de *Ulisses* de James Joyce, Jozef K., de *O Processo* de Kafka, Harry Haller, de *O Lobo da Estepe* de Herman Hesse, e Mr. Hyde, personagem de Louis Robert Stevenson.

Bibliog.: CALATRAVA, José R. Valles, *Diccionario de la Teoría de la Narrativa*, Granada, Alhulia, 2002; CUDDON, J. A. (org.), *The Penguin Dictionary of Literary Terms*, London, Penguin Books, 1999; MOISÉS, Massaud, *Dicionário de Termos Literários*, São Paulo, Cultrix, 1978; MURFIN, Ross, e SUPRYIA, M. Ray, *The Bedford Glossary of Critical and Literary Terms*, Boston, Bedford Books, 1997; POPOVIĆ, Tanja, *Rečnik Književnih Termina*, Beograd, Logos Art, 2006; REIS, Carlos, e LOPES, Ana Cristina, *Dicionário de Narratologia*, Coimbra, Almedina, 1994; SHIPLEY, Joseph T., *Dictionary of World Literary Terms*, London, George Allen & Unwin, 1970.

ANAMARIJA MARINOVIC



Heresia e ortodoxia

O conceito de heresia remete para o campo semântico das escolhas entre caminhos possíveis, das opções em jogo. A ideia de heresia codificou-se na cultura ocidental de matriz cristã com a noção de divergência e desvio em relação a uma doutrina estabelecida como ortodoxa por uma dada autoridade legitimadora. Portanto, a heresia constitui-se teologicamente e depois também culturalmente como o negativo da ortodoxia, o seu lado crítico, irreverente, mas também o seu lado derrotado nos debates teológicos.

A ortodoxia é a doutrina definida e proclamada solenemente pela autoridade de um Concílio ou do Magistério da Igreja, este exarado pelos detentores do poder de definição doutrinal por sucessão apostólica: os bispos e o papa de Roma, no quadro confessional da Igreja Católica.

Execução de Anneken Hendriks, séc. XVI.



Se nos situarmos em campos divergentes e opostos de outras igrejas cristãs, como são o luteranismo ou o calvinismo, a catalogação das heresias será necessariamente diversa.

A heresia é a afirmação de aspetos e linhas doutrinárias que não se coadunam com a doutrina ortodoxa, desde o campo da moral, passando pelos da teologia da criação, da cristologia, da eclesiologia, até à pneumatologia e à mariologia. Assim sendo, a ortodoxia é o ponto de negação ou de anulação da heresia.

A ortodoxia configura-se em modelos doutrinários, morais e éticos, definidos por uma autoridade competente como os verdadeiros e conformes a uma matriz de validação da verdade originária, tendo por referência o livro dos livros que é a Bíblia.

Estamos perante um conceito que se desenvolveu no universo religioso cristão, mas que depois foi aplicado, por extensão semântica, a outros campos, como os da política, da arte e da economia. Assim, se soa mais natural falar-se de ortodoxia religiosa, com o tempo foi-se tornando habitual falar, *e.g.*, de ortodoxia capitalista, ou de comunistas ortodoxos no campo ideológico-político.

Aos conceitos de heresia e ortodoxia devemos ajuntar, no seu universo semântico, os conceitos de cisma, apostasia, heterodoxia, entre outros.



Bibliog.: JÚNIOR, João Ribeiro, *Pequena História das Heresias*, Campinas, Papirus, 1989; PIÑERO, Antonio, *Los Cristianismos Derrotados: ¿Cuál Fue el Pensamiento de los Primeros Cristianos Heréticos y Heterodoxos?*, Madrid, Edaf, 2007.

JOSÉ EDUARDO FRANCO

Hipertexto e antitexto

O hipertexto pode ser entendido como uma tecnologia da inteligência. Nas modalidades emergentes, segundo a perspectiva do conexionismo, considera-se a problemática hipertextual como a simples conexão de palavras e de frases. O hipertexto é, pois, um híbrido do ponto de vista informático. O hipertexto é um instrumento, uma provisão, e não uma visão excêntrica.

O hipertexto apresenta uma nova ecologia cognitiva. Ao ser definido como um instrumento, é antes de mais um instrumento mediático. O seu oposto é o meio impresso. O hipertexto é destino do pensamento. Se a organização hipertextual deve ser pensada num quadro da pragmática do conhecimento, esta, por sua vez, deve ser englobada num quadro mais lato: o de uma ecologia cognitiva do ciberespaço, mobilizando três tipos de agenciamentos – coletivos de enunciação (logosfera), maquinais (mecanosfera) e de *res* (toposfera), podendo cada um deles ser considerado uma solução hipertextual.

Se o antitexto está associado à ideia de texto alternativo, que se afirma contra o estabelecido por um determinado cânone tradicional, o hipertexto pode assumir as características de antitexto no plano formal, enquanto reação à tecnologia da fixação do texto nos moldes estáticos tradicionais. Será, pois, um antitexto na medida em que subverte o modo clássico de entender a estabilização do conhecimento num suporte estático de papel, de pedra, ou outro. Assiste-se, pois, no hipertexto a uma desagregação da ideia



definitiva de texto tradicional enquanto última palavra sobre um assunto, passando agora o mesmo a ser entendido como uma realidade dinâmica, compósita, metamórfica, que abre janelas para uma caleidoscópica possibilidade de complementos e acrescentos em espiral inacabada.

Bibliog.: MOURÃO, José Augusto, *Obra Seleta de José Augusto Mourão: o Vento e o Fogo; a Palavra e o Sopro; o Espelho e o Eco*, Lisboa, INCM, 2017.

† JOSÉ AUGUSTO MOURÃO
JOSÉ EDUARDO FRANCO

Iconoclastia

A existência do pensamento e ação iconoclastas deve-se à avaliação da palavra “imagem” enquanto significante de um conceito que acarreta traços semânticos de tal forma expressivos e consequentes que potenciam comportamentos humanos tradutores de significados ideológicos muito fortes, não raramente consubstanciados em posicionamentos políticos e religiosos. Bastará aquilatar os universos semânticos que a palavra “ícone” (do grego “eikon”) carrega – e bem assim os universos semânticos que acarretam os conceitos que dela derivam (imagem, ídolo, fantasma) – para percecionar a reação que estes ambientes semasiológicos suscitam nas diferentes conjunturas históricas, sempre assentes em correntes filosóficas, múltiplas vezes antinómicas.

O facto de a imagem se tomar como elemento que apresenta uma realidade e que, indissociavelmente, a representa fez com que a imagem fosse lida como apropriação da realidade, *i.e.*, como mecanismo de comunicação (visual, literária, etc.) pelo qual se faz rosto da realidade, apresentando-a, representando-a e tornando-a presente (perenizando-a). Tais características mostraram-se incompatíveis com determinados sistemas de pensamento, sendo tipicamente demonstrativos disso os sistemas religiosos que assentam nas chamadas religiões do livro, que pretendem revelar um Deus-Criador que não pode ser apresentado-representado na forma matérica e, por isso, representado por qualquer traço desenhado pela mão da criatura. Assim, a legislação destas religiões é fortemente iconoclasta, sobretudo apoiada na ideia de que as ima-



gens podem gerar ídolos que ataquem as atenções do Deus ciumento descrito no Pentateuco (Dt 4, 24; 5, 9; 6, 15). Não obstante mantidas sob suspeita, as religiões, mesmo as abraâmicas, usaram imagens e consentiram – cada uma com especificidades próprias – na representação do mundo sagrado, sobretudo quando este se enlaçava com a vivência dos membros da grei. Antes das atitudes iconoclastas que virão a florescer no universo protestante já inaugurado no contexto finimedieval, que tomam esta questão como forte bandeira da sua pregação (primeiramente John Wycliffe e depois Lutero, Calvino, Zuínglio), é célebre na história do cristianismo, já bem depois de os cristãos terem assumido a destruição das representações das divindades do panteão greco-romano, o iconoclasmo, movimento que, no séc. VIII, destruiu imagens e as proibiu de forma perentória, não sem que a essa determinação subjazessem políticas relacionadas com a gestão de fiéis relativamente à cristandade de então. Este importante episódio só veio a ser vencido com a argumentação segura de vários Padres, entre os quais João Damasceno, assente no raciocínio segundo o qual o próprio pensamento cristão só era possível a partir da ideia de encarnação, e de que esta assumia claramente a imagem de Deus com rosto humano e, portanto, passível de ser apresentado e representado.

A todos estes capítulos históricos subjaz a importância conferida à imagem como uma especial linguagem, que, não raramente aliada aos cuidados e potencialidades da arte, faz transmitir ideais e, muitas vezes – se não todas as vezes –, não está inocente de propaganda. Por esta razão, a imagem se viu associada à transmissão da doutrina e, inexoravelmente, à transmissão das contracorrentes religiosas, por conseguinte, múltiplas vezes usada quer para dizer Deus, quer para pregar contra os que, em cada conjuntura, foram co-



John Wycliffe (1330-1384).

notados como amigos de Deus. Situação essa que se aplica a todas as religiões, mas que, pela dimensão da presença cultural, claramente se observa na imagética católica, tantas vezes antijudaica (lembre-se a representação, nos códices medievais, da sinagoga como figura alegórica que, de olhos vendados, é apresentada sobre um jumento) ou antiprotestante (lembre-se a alegoria que mostra o triunfo da Igreja sobre o mundo protestante, por vezes exposta sob a designação “a religião a açoiar a heresia”, nas figurações da Idade Moderna), etc.

Desta importância da imagem tiveram completa consciência todos os sistemas políticos de governação que a ela recorreram para transmitir a sua forma de pensar e a forma de pensar que queriam fosse assumida pelos que governavam. Foi esta a razão que os fez usar não apenas a imagem, mas a anti-imagem, porquanto, por diversas razões, o poder instituído tem necessidade de condenar as imagens do sistema a que sucede. Os programas iconográficos do poder são, assim, também, não raras vezes, programas iconoclastas no sentido da *damnatio memoriae*, quer por fazerem es-



quecer programas antigos, quer por fazerem a destruição de imagens anteriormente reinantes, quer por fazerem acontecer, através de novas imagens, outras narrativas múltiplas vezes antinômicas, que configuraram programas iconográficos ao serviço desse mesmo poder político.

Não estranha, por conseguinte, que a própria arte, quando, sobretudo na era contemporânea, se pretende libertar de todos os preconceitos com que se entendeu enformada e com os quais se sentiu aprisionada, haja querido lançar vivos manifestos, também eles entendíveis no quadro do conceito de iconoclastia, a partir da forma de apresentar e representar o mundo e os seus ideários, destruindo imagens feitas e ideias preconcebidas do belo que serviam determinados regimes societários. Assim, não raramente se veem, na história da arte contemporânea, autores que, ao proporem novas reflexões artísticas, ao pretenderem negar a própria arte, sobretudo nos seus valores academistas, se mostram rebeldes relativamente a historicismos e subvertem, inclusivamente e através do uso de imagens de obras de arte, os paradigmas antigos, criando, outrossim, através do conceito de desconstrução e de destruição, novas linguagens, e reabilitando, inclusive, temas arcaicos nessas épocas entendidos como anticivilizacionais (veja-se, cada um com a sua *forma mentis*, o cubismo, o dadaísmo, o surrealismo, a *arte povera*, etc.).

Entendendo também que a imagem pressupunha a figuração, a arte virá a defender a abstração como antinomia da imagem, do ícone, não obstante essas abstrações serem entendíveis, inexoravelmente, como verdadeiras imagens, não raramente legendadas com a formulação “sem título”, que remete, também, para a negação da criação de uma imagem-apreensão única e que poderá fazer potenciar a criação de outras imagens. Assim

aconteceu não somente na pintura e na escultura, mas também na própria arquitetura, designadamente no universo da arquitetura minimalista que vê na imagem uma concorrente do discurso depurado que, também *per se*, pode ser avaliado como um ícone.

Paralelamente ao questionamento da arquitetura religiosa na segunda metade de Novecentos – e, nalguns casos, numa relação intelectual de causa-consequência –, o próprio discurso eclesiológico do catolicismo que a si próprio se reflete no Concílio Vaticano II levou também a que a atitude artística relativa aos espaços culturais gizada a partir da *Sacrosanctum Concilium* os requeresse despojados de imagens e a que os mesmos fossem tomados, por determinado sentir crítico, como iconoclastas, não obstante a depuração formal dessas igrejas pretender apresentar como ícone maior a *ecclesia* reunida.

Embora todas as conjunturas históricas tenham usado a imagem, e por isso todas elas se possam estudar a partir do uso que desta fizeram, a epistemologia tem dado à sociedade moderna, porventura inaugurada com o século das Luzes – que, paradoxalmente, coabitou com a ambiência barroca da sociedade do espetáculo e com o seu sentido de *horror vacui* –, esse estatuto de querer contrariar, através da fobia à imagem tantas vezes responsável pelo desinvestimento nas artes figurativas, o axioma popularizado de que “uma imagem vale mais que mil palavras”.

Dentro da temática iconoclasta, pode ainda ser lido, quer na arte antiga (veja-se, *e.g.*, as representações dos *marginalia* dos códices medievais), quer na arte contemporânea, o uso dos assuntos interditos, de que são exemplo a bandeira nacional e outros símbolos da comunidade (políticos e religiosos): ou por serem institucionais, e, por isso, intocáveis (*e.g.*, Manuel Casimiro e Nikias Skapinakis sobre a bandeira



nacional; Júlio Pomar, Costa Pinheiro, Bento Condado, Luís Macieira, João Abel Manta, João Machado e André Carrilho sobre o busto oficial da República Portuguesa; João Cutileiro sobre a temática do 25 de Abril; e ainda as obras de Otto Muehl, M. K. Kaehne e Erwin Olaf); ou por serem demasiadamente populares e, por conseguinte, apartados do mundo da crítica que tabela o que é estético (veja-se Joana Vasconcelos); ou ainda por serem moralmente intocáveis (confronte-se *O Menino de Sua Mãe*, de Clara Menéres; ou, em sentido contrário, as obras de Rudolf Herz e Piotr Uklansk e tantos exemplos que usam imagens relativas ao Holocausto e aos seus protagonistas; as obras de Damien Hirst, de Marina Abramović e do paradigmático Paolo Pasolini; ainda, e.g., Jake e Dinos Chapman sobre a temática escatológica e sexual e as barreiras do que pode ou não ser admitido à vista).

Neste contexto, o exercício da iconoclastia tem sido levado a cabo também através da proibição da imagem, e da consequente ausência de imagem: através da utilização da imagem com sentido negativo ou agressor – exposição de pianos partidos (Rebecca Horn), esqueletos que rezam aos quais são dados os nomes de anjos (Marc Quinn), líderes políticos que caem (Maurizio Cattelan, Ciprian Muresan), obras de arte antigas citadas com sentido irónico (Andres Serrano); e através da destituição de imagens que, por si, cria novas imagens (retirada da fotografia oficial de um ditador, retirada de esculturas institucionais do espaço público e permanência de determinadas figurações nas reservas dos museus, ataque a obras de arte e a património da humanidade com sentido ideológico).

Na inesgotável perscrutação de sentido que a iconoclastia encerra, este conceito é, como a iconofilia, uma forma de pensamento assente nas potencialidades da

comunicação e levada a cabo de modo consciente e com a argumentação que as sociedades legitimam.

Bibliog.: impressa: ALTET, Xavier Barral i, *Dictionnaire Critique d'Iconographie Occidentale*, Renne, Presses Universitaire de Renne, 2003; BARASCH, Moshe, *Icon: Studies in the History of An Idea*, New York/London, New York University Press, 1992; BOLDRICK, Tacy et al., *Striking Images: Iconoclasm Past and Present*, Surrey/Burlington, Taylor & Francis, 2013; BONOTTO, Luigi et al., *Sentieri Interrotti. Crisi della Rappresentazione e Iconoclastia nelle Arti dagli Anni Cinquanta alla fine del Secolo. Vanished Paths. Crisis of Representation and Destruction in the Arts from the 1950s to the end of the Century*, Milano, Charta, 2000; CHEVALIER, Jean, e GHEERBRANT, Alain, *Dicionário dos Símbolos. Mitos, Sonhos, Costumes, Gestos, Formas, Figuras, Cores, Números*, s.l., Círculo de Leitores, 1997; GASSET, José Ortega y, *A Desumanização da Arte*, Lisboa, Vega, 1996; HALL, Stuart, *A Identidade Cultural na Pós-Modernidade*, Rio de Janeiro, DP&A Editora, 2006; LATOUR, Bruno, e WEIBEL, Peter, *Iconoclasm*, London/Cambridge, Massachusetts Institute of Technology Press, 2002; MARTINS, Fausto Sanches, “As imagens das nossas igrejas”, in *I Congresso sobre a Diocese do Porto – Tempos e Lugares de Memória. Homenagem a D. Domingos de Pinho Brandão*, Porto/Arouca, Centro de Estudos D. Domingos de Pinho Brandão/Universidade Católica/Faculdade de Letras da Universidade do Porto, 2002, pp. 211-221; PAPANONI, Demetrio, *Eretica. The Transcendent and the Profane in Contemporary Art*, Milan, Skira Editore, 2007; PLATE, S. Brent, *Blasphemy: Art That Offends*, London, Black Dog Publishing, 2006; **digital:** *Artis On*, n.º 5, 2017: <http://artison.letras.ulisboa.pt/index.php/ao/issue/view/10/showToc> (acedido a 5 jan. 2018); DUARTE, Marco Daniel, “As cores da crise: a iconografia de Portugal e da Europa na arte dos inícios do século XXI”, *Portugal, Europa e Crise – Seminário de Jovens Cientistas*, Lisboa, Academia das Ciências de Lisboa, 2015, pp. 34-49: http://www.acadciencias.pt/document-uploads/9663254_portugal,-europa-e-crise-atas-do-coloquio-sjc.pdf (acedido a 4 jan. 2018).

MARCO DANIEL DUARTE



Ideologia

“Ideologia” é um termo introduzido por Destutt de Tracy (1754-1836) para designar uma nova disciplina, também denominada “gramática geral ou lógica” (TRACY, 1801, 5), com um objetivo específico: a formação e a associação de ideias. A sua ambição é, em termos genéricos, compreender o funcionamento do espírito humano; daí que o termo “ideólogo” tenha sido usado para qualificar um leque variado de pensadores: Condorcet, Pinel, Laplace, Dupuis, Cabanis, Bichat, Lamarck.

Na segunda metade do séc. XIX, Marx e Engels conferem à ideologia uma conotação negativa, assumindo-a como um sistema de representações socialmente vinculado a uma determinada classe, que tem como principal função mascarar a realidade social e disfarçar o seu próprio conteúdo (de classe). A ideologia forneceria, pois, uma imagem invertida do mundo e das relações que os homens estabelecem entre si: “E se em toda a ideologia os homens e as suas relações nos surgem invertidos, tal como acontece numa *câmara obscura*, isto é apenas o resultado do seu processo de vida histórico, do mesmo modo que a imagem invertida dos objetos que se forma na retina é uma consequência do seu processo de vida diretamente físico” (MARX e ENGELS, 1974, 25 e 26). No contexto dos inícios do séc. XXI, o termo “ideologia” designa um sistema de ideias e de valores frequentemente ligado a um ideário ético-político.

Em Portugal, o debate ideológico e a análise teórica da noção de ideologia, bem como do seu lugar e da sua função,



Destutt de Tracy (1754-1836).

ocuparam um lugar significativo no espaço público na déc. de 70 do séc. XX, em especial no período imediatamente subsequente ao 25 de Abril de 1974.

Não sendo necessariamente ilusória, a ideologia carece de um estatuto teórico respeitável. O seu âmbito compreende simultaneamente representações teóricas, práticas e valores. O fim das ideologias, proclamado por diversas vozes, sinaliza uma transformação do discurso político, mas esquece a força da ideologia na organização mental dos indivíduos de uma população e na mobilização para a ação.

Bibliog.: BELO, Fernando, *Notas para o Conceito de Ideologia. Teoria e Prática*, Lisboa, Regra do Jogo, 1977; MARX, Karl, e ENGELS, Friedrich, *A Ideologia Alemã*, vol. I, Lisboa/São Paulo, Presença/Livraria Martins Fontes, 1974; PINTO, José Madureira, “Ideologias: Inventário Crítico dum Conceito (I)”, *Análise Social*, vol. XII, n.º 45, 1976, pp. 127-152; *Id.*, “Ideologias: Inventário Crítico dum Conceito (II)”, *Análise Social*, vol. XIII, n.º 49, 1977, pp. 97-144; TRACY, Antoine-Louis-Claude Destutt de, *Projet d’Éléments d’Idéologie à l’Usage des Écoles Centrales de la République Française*, Paris, Didot, 1801.

ADELINO CARDOSO

Anti-insularidade

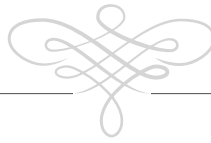
Descobrir o contraditório ou o negativo nos diversos discursos não se torna tarefa fácil para a cultura portuguesa e mesmo para a ocidental. As vozes são quase sempre as do silêncio e atuam de forma velada e indireta, sem que tenhamos a possibilidade de as descobrir em discurso direto. Não é clara a nossa cultura do reverso ou do negativo, como acontece com a cultura oriental, que tem, no símbolo do tao, a personificação da dualidade e a ideia de que os opostos se completam e formam uma unidade. Mais difícil ainda se torna definir os discursos e as expressões da anti-insularidade, quando não é inequívoca a definição de insularidade e a sua insistente confusão com o isolamento, o que terá levado a que, no discurso político insular do séc. XIX, a insularidade fosse assumida como sinónimo de isolamento, o que tem gerado confusões com realidades como a continentalidade, onde o isolamento também se faz sentir.

O facto de a escola geográfica francesa estabelecer uma aproximação clara do conceito com o teor geográfico do isolamento leva a que não estabeleça qualquer diferença com a continentalidade. Também por tradição vimos a insularidade associada ao isolamento que, juntamente com o provincianismo, é considerado a parte negra da insularidade. Foi também com a escola francesa de geografia, a partir da déc. de 80 do séc. XX, que surgiram novas reflexões sobre esta realidade, bem como uma maior explicitação dos fatores que definem o conceito, apelando-se cada vez mais a uma utilização do conceito de ilheidade como uma expressão mais

ampla e mais aberta para este fenómeno, certamente numa tentativa de afastar a insularidade do fantasma do isolamento.

Entende-se ainda que a insularidade não é um modo de ser, mas sim de estar. Enquanto modo de ser, confunde-se com a ilheidade (*îlêité*, dos Franceses), conceito mais amplo, na medida em que nele se afirma a diferenciação de uma identidade insular. Entendida como modo de estar, confunde-se com o isolamento. Mas aquilo que é mais importante na insularidade não é a ideia ou a presença negativa do fenómeno geográfico do isolamento, mas sim a permanência do mar, que estabelece uma noção clara de finitude do espaço, de descontinuidade territorial, como também da capacidade (ou não) que o insular tem para o vencer ou dominar. Nada disto colhe a atenção da noção de continentalidade, onde quase só domina a ideia negativa do isolamento. Tal como nos indicam os vários estudos de que dispomos sobre o fenómeno, e referindo-nos aqui apenas aos espaços insulares, são vários os aspetos em que ele se exprime e que contribuem para a sua definição. Desta forma, a maioria dos discursos da anti-insularidade, nomeadamente no âmbito político, acontecem por oposição a continentalidade, interioridade ou mesmo transmontanidade, no quadro português, nomeadamente quando, a partir de 1976, se começou a medir a insularidade, como forma de retribuição dos custos financeiros dos arquipélagos da Madeira e dos Açores. A partir de então, estes conceitos entraram, de forma abusiva, no discurso político e começaram a ter uma forte influência, por aquilo que significavam.

Há ainda uma outra expressão negativa, “insularismo”, que, sendo tomada como próxima de “regionalismo”, é entendida como uma afirmação excessiva das especificidades insulares, uma plena



afirmação da identidade cultural, como se servisse de justificativo, no momento de buscar algum benefício ou alguma vantagem no plano político. Nas Canárias, a expressão define, ainda, os particularismos insulares das duas províncias (Tenerife e Gran Canária), que militam no sentido de ser o centro do arquipélago. Esta ideia pode, ainda, ser transportada para os Açores, com expressão da rivalidade distrital entre a Terceira e São Miguel. Já em Inglaterra, é entendido como expressão da anticontinentalidade. E, por fim, na ilha de Porto Rico, significa o estado de isolamento mental da sua população. A par disso, a atitude insular pode ser entendida como um mecanismo de resistência ao outro não insular, e como uma barreira às interferências externas que definem o processo de globalização e que têm em vista apagar a insularidade e abrir caminho à hipoinsularidade. Esta última é entendida como um discurso de negação da insularidade, pelo simples facto de que pretende abater todas as fronteiras de uma determinada ilha e continentalizar os espaços insulares.

Pelo contrário, o turismo visa promover a reinsularização destes espaços. Há nos continentes um desejo de ilha, que domina o fenómeno turístico, associado à ideia de isolamento, de um espaço perdido no tempo, como a ilha de Robinson Crusoe, idealizada em 1719. Será isto a negação do discurso da anti-insularidade e o retorno forçado à ilha como espaço marcadamente insularizado para usufruto dos continentais? Será isto o retorno da *Utopia* de Thomas More, para cortar de novo as amarras que prendem a ilha ao continente e encontrar a sociedade ideal, numa época de crise dos sistemas políticos?

Não podemos esquecer que a insularidade anda necessariamente associada

à relação íntima que se estabelece entre o Homem e o espaço e ao modo como este condiciona o primeiro e o identifica na sua ação. Esta percepção – ou este modo de conquista – do espaço atua com clareza nas ilhas, e define uma forma distinta de ser e de estar no mundo do insular. Devemos entender, porém, que o conceito de insularidade só apareceu em 1838, como um conceito operativo dos naturalistas que, desde o séc. XVIII, estudaram, de forma afincada, as ilhas. Com o tempo, o discurso construiu-se com nova terminologia: como insulamento, na sua reafirmação com a subinsularidade, na sua negação com a hipoinsularidade ou, então, a visão exagerada com o insularismo. Antonio Diegues, seguindo de perto as ideias de Moles, Péron e Meisterheim, define a insularidade como: “Fenómenos sociais resultantes do relativo isolamento dos espaços insulares, que podem ser quantificados

Robinson Crusoe Avista Pegadas dos Canibais (1894), de Walter Paget.





(distância do continente, e etc.)” (DIEGUES, 1998, 51). E acrescenta: “A insularidade refere-se à identidade cultural do ilhéu diferenciada do continental, mas é resultante das práticas económicas e sociais em um espaço limitado, cercado pelo oceano. A ilheidade é um neologismo de origem francesa utilizado para designar as representações simbólicas e imagens decorrentes da insularidade e que se expressam por mitos fundadores das sociedades insulares e lendas que explicam formas de conduta, comportamento, etc.” (*Id., Ibid.*, 93).

No quadro da biogeografia, a insularidade afirma-se pelos endemismos, na língua e na literatura, pelos arcaísmos, enquanto na economia e na política é o isolamento que conta, *i.e.*, o afastamento dos centros de decisão e dos mercados. O discurso histórico, quanto a isto, não tem posição clara, fazendo sempre depender a insularidade da dimensão do tempo, dos múltiplos enquadramentos que se sucedem nos espaços insulares e das conjunturas e estruturas dos espaços próximos ou de dominação, transmitindo uma ideia de contacto e de permanente interligação entre eles, em que o próprio Homem, através de diversos mecanismos, pode reforçar a sua posição e contribuir para a sua valorização, nos diversos corredores oceânicos.

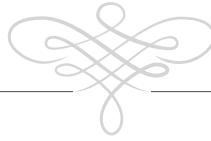
Apela-se insistentemente à história para referir o papel relevante que as ilhas tiveram no desbravamento e na afirmação dos oceanos e dos impérios. Insiste-se na sua abertura ao mundo e no seu protagonismo, como que a dizer que a insularidade terá desaparecido das ilhas com os Descobrimientos europeus dos sécs. xv e xvi. Desta forma, o processo iniciado pelos Portugueses no séc. xv não só desinsularizou a Europa, mas também algumas ilhas oceânicas. Pela sua função económica na navegação, estas acabaram

por ser um dos principais centros da periferia europeia.

Não obstante as evidências da história, que clamam por um protagonismo e por uma afirmação dos espaços insulares, haverá ainda lugar para o discurso da insularidade, aqui entendido como fator resultante de um isolamento que a história nega e que afirma, pela evidência do seu curso, ter sido um espaço aberto ao mundo e bem posicionado nos eixos de influência dos impérios coloniais, ou um espaço também aberto, desde muito cedo, ao turismo? Em certa medida, afirmar este discurso da insularidade, como sinónimo de isolamento, não será negar o processo histórico de algumas ilhas e, de forma especial, da Madeira, que se construiu a partir do Funchal como um espaço do mundo e para o mundo?

Ainda neste contexto, deveremos ter em conta a necessidade do recurso a outros conceitos operatórios para entender os mecanismos que constroem ou destroem a insularidade. Daí a operacionalidade das noções de centro e periferia, bem como da mais recente reformulação de perifericidade e ultraperifericidade, ou do conceito de economia e política colonial. É no quadro deste conjunto de relações de dependência e de subordinação que se constrói a insularidade, o que faz com que ela não seja uma realidade permanente.

Neste universo, é de assinalar a realidade que se afirma no espaço da ilha e dos arquipélagos, que obedece à mesma lógica. Daí as chamadas insularidades internas de cada ilha ou arquipélago, como se pode verificar nos Açores e nas Canárias. Vem a propósito uma opinião expressa no jornal *O Lidador de Angra*, em 1863, que, face à localização do Tribunal da Relação dos Açores, em Ponta Delgada, reclamava: “Hoje os povos das ilhas estão mais relacionados com o continente que



com a ilha de S. Miguel. Todos preferem um pronto expediente dos seus negócios em Lisboa a um expediente moroso na relação açoriana” (CORDEIRO, 1992, 56). Perante isto, podemos afirmar que a fronteira não é definida pelo litoral da ilha, nem é o mar que a afasta do mundo, mas é a atuação do Homem, a partir de dentro ou de fora da ilha, que contribui para a sua definição e presença física específica. Daí que Raul Brandão, ao visitar os arquipélagos da Madeira e dos Açores, em 1924, vá ser testemunha de múltiplas insularidades, e afirme o cosmopolitismo da urbe do Funchal, ignorando a periferia que lhe está associada e que está marcada pelo estigma da insularidade.

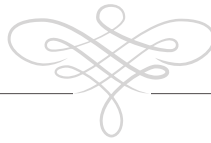
O mar, mais do que a terra, não obstante as contingências das condições atmosféricas ou da pirataria e do corso, atuou sempre como uma porta e como uma via de abertura ao mundo, fazendo apagar a ideia de isolamento e de abandono, que só surge por autocriação do Homem. O mar é uma porta que se abre e se fecha de forma contínua. O ilhéu viveu nesta permanente ambiguidade de abertura ao exterior e de ensimesmamento, daí que haja um ritmo próprio das ilhas, que o turismo, as telecomunicações, nomeadamente a Internet e a televisão, ao conduzi-las para a globalização, tendem, porém, a fazer desaparecer.

Nos começos do séc. XXI, o debate sobre o problema da insularidade tem feito finca-pé em questões que ultrapassam a mera questão do isolamento, chamando a atenção para a finitude e a pequena dimensão dos espaços insulares. Não será por acaso que, no discurso político, a insularidade deu lugar à ultraperificalidade. Este conceito, que surgiu no quadro político europeu a partir do Tratado de Amesterdão, é o que legitima a política de ajudas europeias aos espaços insulares.

Construir a insularidade com base no conceito geográfico de isolamento será renegar a própria insularidade, porque esta se constrói de múltiplas formas: pela finitude e pela dimensão do espaço, pela omnipresença do mar na vida das populações litorais, pela distância que as separa dos continentes de que dependem política e economicamente, pela própria intervenção do insular na valorização ou na redução do impacto destes fatores, pela forma como os continentais “insularizam” ou “continentalizam” as populações insulares. No caso português, o facto de a Constituição de 1822 definir os arquipélagos da Madeira e dos Açores como ilhas adjacentes atuou de forma clara no sentido de os continentalizar, procurando, pela letra da lei, amarrá-los ao continente, situação que, de facto, não sucedeu. Na verdade, aquilo que faz com que isso aconteça é a definição de uma adequada política de transportes.

Foi o turismo a mola propulsora da definição de uma política de aproximação e de abertura ao mundo, fazendo com que as ilhas entrassem num processo de mundialização. Assim, a insularidade pode ser entendida como algo do passado, sendo que se fala da chamada aldeia global. Os defensores da ideia de insularidade chamam a atenção para o facto de esta não ser apenas uma questão de ordem física.

As múltiplas posições e os diversos discursos da insularidade evidenciam que, entre grande número de especialistas continentais, é maior a dificuldade em entender esta condição como uma especificidade insular. É no seio dos estudiosos insulares ou insularizados que esta compreensão se torna clara. Os geógrafos debatem-se, muitas vezes, com a existência ou a inexistência da insularidade; os estudiosos da literatura insularizam aquilo que era habitualmente conhecido como regionalismo; e os economistas



estabelecem modelos para medir os impactos da insularidade nas economias insulares, optando declaradamente por uma aceitação do fenómeno. Algumas correntes da Geografia não atribuem particular significado às ilhas, considerando-as apenas como um espaço igual ao continental, negando assim a insularidade. Há que ter em linha de conta algumas características incontornáveis do território insular, como a sua delimitação por uma fronteira fixa natural e sempre presente, assim como a sua exiguidade. A descontinuidade territorial é aqui evidente, sendo uma das condicionantes mais significativas no processo de desenvolvimento económico, e, no quadro autonómico da Madeira e Açores, uma justificação para uma intervenção mais generosa do Estado do ponto de vista financeiro.

Passou-se da constatação daquela realidade à avaliação do seu impacto em termos do desenvolvimento das sociedades insulares, definindo-se mesmo os chamados “custos de insularidade”, que justificam o valor das verbas que os Estados metropolitanos transferem para estas regiões. Definem-se políticas anti-insularidade, como que para compensar os insulares dos efeitos da insularidade. Fala-se, até, no efetivo desaparecimento da insularidade do quotidiano das ilhas, por força do desenvolvimento económico e social, resultante das grandes transformações ocorridas nos domínios dos transportes e das telecomunicações e da afirmação das ilhas pelo turismo, ao ponto de se questionar a utilização do termo “insularidade” e de se afirmar o fim dessa realidade.

A partir da déc. de 60 do séc. xx, o debate das ciências foi marcado, de uma forma ou de outra, pela discussão em torno da existência ou da inexistência da insularidade e do impacto da insularidade. Em quase todos os ramos das ciências

sociais e humanas há lugar para os discursos da insularidade. As ilhas perdem o seu significado específico e afirmam-se como um espaço entre outros. Daí as noções de ilhas de mar, ilhas urbanas, ilhas de terra, sendo exemplo destas últimas os chamados oásis.

Se, no plano da biogeografia, os consensos são evidentes quanto à presença e à definição de insularidade, nos demais ramos do conhecimento esta ideia não se apresenta de forma tão clara, merecendo diferentes interpretações, nomeadamente junto dos geógrafos. É aqui que vamos encontrar uma mais cuidada atenção por parte dos especialistas ao tema da insularidade, mas também os discursos mais marcantes da anti-insularidade.

Os diversos discursos das ciências e da política trouxeram, na segunda metade do séc. xx, a insularidade para o primeiro plano no campo da sua conceptualização. Alguns contrapõem a insularidade à continentalidade em sentido fraco (como hipoinsularidade), enquanto outros a reforçam, enriquecendo o dicionário das insularidades com novos conceitos como hiperinsularidade, insulamento, ilheidade, insularismo, ultraperiferia, ultraperifricidade. No quadro das ciências, a ilheidade, como o modo de existir próprio das ilhas, substituiu a insularidade. Daí que Paulo Cunha seja forçado a afirmar que a insularidade “é mais um estado de alma que uma condição geográfica” (CUNHA, 2010, 74). É neste sentido que cada vez mais é entendida, apagando-se a ideia de isolamento e a carga negativa que sempre a acompanhou.

A chamada hipoinsularidade é uma forma de expressão do discurso da anti-insularidade novamente fundada na ideia de isolamento. Daí certamente Thierry Nicolas apelar à necessidade de revisão da noção de insularidade, e a progressiva afirmação do conceito de ilheidade, que

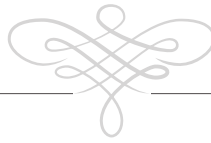


Ilustração para *Utopia*, de Thomas More.

acaba por se tornar a envolvente conceptual mais ajustada ao discurso científico dos espaços insulares.

É na política e nos discursos dos políticos que mais se faz sentir o discurso da anti-insularidade. As mudanças políticas ocorridas em Portugal a partir de 1974 transformaram o espectro político e deram lugar a uma nova construção do espaço de administração institucional e política, o que colocou em relevo o papel dos espaços insulares, *i.e.*, dos arquipélagos da Madeira e dos Açores. Portugal é agora constituído por uma faixa litoral da península Ibérica e pela Madeira e pelos Açores, que de ilhas adjacentes passam a regiões autónomas. É no relacionamento entre as ilhas e o continente que se iniciam, em 1976, os discursos e afrontamentos que evidenciam a plena afirmação do discurso da anti-insularidade.

Por muito tempo, os discursos insulares foram de hipervalorização da distância real e da situação de abandono; do outro lado, na metrópole, contrapunha-se com o discurso da indiferença e da oposição, nunca expresso em palavras, mas quase só em omissões. A partir de 1822, a voz insular ganha extensão no espaço continental, através das representações dos

deputados. Seria necessário um sismo nos Açores para que alguém, Sousa Meneses, fosse à tribuna proferir, pela primeira vez, a palavra “insularidade”, tendo como característica típica a “saude e o regresso à vista imensa do mar” (ASSEMBLEIA NACIONAL, *Diário das Sessões*, 16 jan. 1951, 256). Depois, em 1952, outro deputado, Amando Cândido, associa-a às dificuldades que sentiam os insulares.

Aos poucos, o discurso da insularidade começa a ecoar, com muita indiferença continental, no espaço do Parlamento (esta indiferença poderá também ser entendida como uma expressão negativa). Os deputados insulares são o seu porta-voz. A insularidade começa a servir o discurso justificativo da autonomia, como em Ramiro Valadão, ou da afirmação de uma condição especial, diferenciadora do espectro continental, que implica atenções especiais no plano político, como sucede no discurso de Agostinho Cardoso, de 11 de março de 1959. A insularidade é apresentada como algo negativo, que afeta a vida dos insulares, e não como a entidade metafórica e nostálgica dos poetas e pensadores. Cabe aos deputados insulares a chamada de atenção para os fatores nefastos da insularidade, hiperbolizando os seus efeitos e a urgência de medidas, nomeadamente nos sectores dos transportes. Nisto colhem quase sempre o apoio da demais Câmara dos Deputados (*Id.*, 11 mar. 1959, 286). A assunção destes custos pelo todo nacional também parece ser clara e nunca é posta em causa.

Finalmente, na déc. de 70, o discurso da insularidade e dos seus custos associados agarrou-se, de forma clara, ao discurso dos insulares no Parlamento e cativou a atenção e o apoio dos demais parlamentares. O motivo que despoletou esta situação foi o debate em torno da lei n.º 5/70, que estabeleceu a livre circulação de mercadorias entre o continente e a Madeira.



A insularidade entrara definitivamente no dicionário parlamentar e assumia-se como um dado fundamental do discurso insular.

Na ilha da Madeira, a insularidade era vivida e sentida, mas raras vezes as auto-ridades, muitas vezes oriundas do continente em comissões esporádicas de serviço, se apercebiam dela, talvez para não sentirem o seu peso. Será apenas a partir da déc. de 60 do séc. XX que a palavra “insularidade” começa a andar na boca dos políticos locais ou dos membros do Governo de visita à Madeira. A ideia que ambos fazem desta realidade é clara: de um lado, os insulares reclamam das influências negativas desta condição sobre as suas vidas; do outro, os políticos de visita sentem a pressão política desta realidade e fazem tudo para minorar os seus efeitos e acentuar a ação governamental.

A insularidade deixou de ser apenas uma realidade vivida e sentida, para entrar no debate político. Há, na verdade, um conjunto de cumplicidades e silêncios que marcam o quadro político e governamental, bem como os discursos públicos, quando se enfrentam as autoridades madeirenses e as continentais. Em 1973, foi notório o carácter anti-insularidade dos discursos dos representantes governamentais de visita. Nesse momento, porém, não se fez sentir qualquer voz a reclamar a perspectiva insular, por pudor ou cortesia. Paulatinamente, a insularidade sai da gaveta e começa a assumir-se como uma arma reivindicativa dos políticos insulares. É a justificação dos atrasos ancestrais, assim como o fundamento para a reclamação de mais apoios do Governo central. Parece haver uma consonância com o discurso dos deputados na Assembleia Nacional. De uma primeira fase de constatação dos problemas e de reivindicação, passou-se à ação, de forma que, no IV Plano de Fomento, as questões da insularidade da Madeira e dos Açores serão tidas em conta. Assim, a pro-

posta de lei n.º 8/73, de 26 de dezembro, contemplava, no n.º 2, “os fortes condicionalismos decorrentes da insularidade”, tendo contado, na sua aprovação, com a anuência clara de alguns deputados continentais, como foi o caso de Armando Júlio de Reboredo e Silva, natural de Meda. Mas as vozes dos discursos anti-insularidade fazem-se ouvir e começam a ganhar relevo através da equiparação da insularidade aos problemas derivados da interioridade e continentalidade. Desta forma, o deputado Pinto Castelo Branco fala de uma “insularidade das regiões interiores do continente”. Foi uma das poucas vozes claras do discurso anti-insularidade, e mereceu uma atenuação nas palavras de outro deputado, Mendonça Morna, que afirmava que “a insularidade dos Açores ou da Madeira é bem diferente daquela outra que nos afasta do nosso interior subdesenvolvido” (*Id.*, *Diário das Sessões*, 14 dez. 1973, 327).

A partir daqui, entra no dicionário dos políticos regionais uma nova expressão, “os custos da insularidade” – os custos da insularidade confundem-se com os custos da soberania e serão o principal cavalo de batalha dos tempos que se avizinham com a Revolução de abril de 1974 e a conquista da autonomia política dos espaços insulares de 1976. A Terceira República trará a autonomia quase plena à Madeira e aos Açores, mas será responsável por uma importante clivagem política no entendimento e na aceitação da insularidade. Há uma marca muito visível do discurso da anti-insularidade quer nas múltiplas intervenções parlamentares, quer na imprensa nacional. Por diversas vezes se levantam várias vozes a reclamar contra os chamados custos da insularidade das regiões autónomas, a opor a continentalidade e a interioridade à insularidade. O discurso da anti-insularidade, que se fazia de silêncios e atitudes cúmplices ao nível governamental, ganha agora plena



expressão e torna-se, por vezes, o campeão do debate político, incendiando as tribunas, os microfones ou as páginas dos meios de comunicação social.

O discurso da anti-insularidade é claro e assume-se em diversas frentes. Paulatinamente, vão-se esbatendo as clivagens, o desenvolvimento dos meios de comunicação com o exterior permite uma rápida integração no quadro nacional e quase se anulam os fatores nefastos da adjacência, para se afirmar o princípio da continuidade territorial. A evolução do sistema de comunicações e telecomunicações permite esta integração quase plena e o esbatimento das clivagens, de forma que o discurso da anti-insularidade e da oposição entre insularidade e continentalidade ficou gasto e obsoleto, apesar de persistirem algumas das suas vozes. O turismo interno foi um fator propiciador desta integração praticamente total e uma ponte entre o espaço continental e o insular (e, talvez, o elemento gerador da unidade nacional que os políticos nunca foram capazes de construir).

A Constituição de 1976 reconhece e estabelece um estatuto especial para os arquipélagos da Madeira e dos Açores, em que as adversidades resultantes da insularidade têm um peso significativo nas responsabilidades financeiras do Estado, no sentido de assegurar a unidade e a continuidade do território nacional, traduzindo-se no orçamento como “custos de insularidade e desenvolvimento”. Estes princípios geram obrigações financeiras por parte do Estado, as quais demoram muito a ser medidas e sistematizadas, ficando, por isso, à mercê das negociações políticas entre os Governos regionais e central. Será esta mais uma das formas de expressão negativa da insularidade?

Por outro lado, a entrada de Portugal na Comunidade Económica Europeia

foi importante no reconhecimento dos fatores adversos da insularidade e da ultraperiferidade no desenvolvimento das regiões insulares. Estas situações ficaram salvaguardadas apenas nos Tratados de Maastricht (1992), Amsterdão (1998), Nice (2000) e Lisboa (2007). Recorde-se que um estudo do Planistat Europe usava o conceito de ultraperiferia como sinónimo de insularidade, no que foi criticado pelas Regiões Ultraperiféricas, situação que foi ultrapassada mediante um reparo da Madeira. Esta atitude pode também ser encarada como uma manifestação anti-insularidade.

Enquanto os caminhos do direito constitucional nacional e comunitário apontavam para a insularidade como fator específico dos espaços insulares, outros eram os caminhos do debate político-partidário, com expressão na imprensa e no Parlamento nacional. À insularidade, aos respetivos custos e às reivindicações que lhe estavam associadas, por parte dos Governos regionais e dos deputados insulares, opõe-se a continentalidade, argumentada por deputados do interior, nomeadamente do Nordeste Transmontano, que pretendem chamar a atenção para o atraso a que também as regiões do interior estavam votadas.

A diferente interpretação da noção de insularidade, ou a sua incompreensão, é materializada na oposição de expressões como “ilhas do interior”, “continentalidade”, “interioridade” e “transmontanidade”, manifestações claras de um discurso da anti-insularidade quase permanentemente presente, desde 1976, nas diversas bancadas dos grupos parlamentares da Assembleia da República. Atente-se à atuação unânime dos deputados insulares dos diferentes partidos, no sentido de um correto entendimento da assunção, por parte do Estado, dos custos da insularidade, que parte de condições reais geradas



pela insularidade e pela ultraperiferia, e não apenas da condição de isolamento. A par disso, justificam-se estes custos como um meio de assegurar a continuidade territorial e a coesão social.

O primeiro grito de guerra foi lançado em 1979 pelo deputado Ferreira Lima e foi uma arma relevante em alguns debates parlamentares nas décadas de 80 e 90. E as vezes seguiram-se em catadupa. Entre 1980 e 1990, esta dialética de contraoposição persiste em intervenções de Vital Moreira, Fernando Cardote, Almeida Santos, Vilhena de Carvalho, César de Oliveira, Daniel Bastos, Pita Guerreiro, Abreu Lima, Armando Vara, Guerreiro Norte. Na década de 90, parece ter acontecido uma pacificação no discurso anti-insularista. Tirando as duas intervenções isoladas de António Martinho e Defensor de Moura, não mais vimos a oposição dos discursos da interioridade.

A anti-insularidade, quer na comunicação social, quer no Parlamento, muda de estratégia e transfere-se para o ataque às personalidades, realidades e situações que fazem o discurso autonómico. Incidem, abertamente, nas ideias dos espaços insulares como despesistas e dos seus governantes como maus utilizadores dos dinheiros públicos ganhos à custa da insularidade. Atente-se, *e.g.*, nas inúmeras vezes em que a figura do presidente do Governo regional da Madeira foi levada, pelas mais diversas razões, à tribuna.

Embora o campo da política seja, em Portugal, o domínio mais fértil para entender as formas de expressão da anti-insularidade, importa realçar que a insularidade e os seus opositores não se manifestam apenas aqui. São múltiplas as suas formas de expressão. Neste caso, deveremos realçar a literatura e a teoria literária, onde quase sempre se confunde insularidade com ilheidade. Quer na Madeira, quer nos Açores, a insularidade

interveio de diversas formas junto de poetas e escritores. Neles não é apenas a ideia de isolamento que domina, mas acima de tudo o modo de ser e estar do insular, em que o mar e as fronteiras naturais estabelecidas pela linha de costa são determinantes. Daí o debate em torno do conceito de açorianidade e, posteriormente, de madeirensidade ou madeiridade. A questão da definição de uma literatura insular específica para cada arquipélago esbarra com a universalidade da escrita e dos seus fazedores, sem nunca se estabelecerem fronteiras claras em termos dos discursos de afirmação ou negação da insularidade. O escritor ou poeta que nasceu ou vive na ilha parece preso ao estigma do regionalismo e da insularidade e procura, formalmente, demarcar-se desta realidade que a sua experiência de vida constitui, apesar de o espaço-ilha estar sempre presente e preso às suas palavras.

As insularidades madeirenses expressam-se tanto na poesia como na prosa, mesmo dos escritores e poetas que vivem fora da Madeira. Horácio Bento de Gouveia, em 1949, com *Ilhéus*, assume e hiperboliza essa ligação ao espaço-ilha, que se resume quase por completo ao reduto da freguesia de Ponta Delgada. Outros, como João França, seguem pelos mesmos caminhos. Na poesia, a indignação ou dita indiferença pela insularidade, certamente uma formalidade atreita ao anti-insularismo, lutam por se afirmar e justificar como globais, quando afinal não ultrapassam as fronteiras da ilha. A par disso, alguns poetas, ainda que não identificados ou que não se identificam com a ilha, denunciam, em múltiplas situações, uma forte influência e presença da insularidade. As evidências vão de Cabral do Nascimento a Herberto Helder e José Agostinho Baptista. Nos Açores, não se sente esta revolta formal com a ilha nem esse apelo insistente à aldeia



global, talvez porque o arquipélago se tenha mantido historicamente mais fechado ao mundo. Mesmo em escritores que ocupam lugar de relevo a nível nacional, como Vitorino Nemésio ou João de Melo, há uma aposta plena na insularidade, que se assume como um traço claro de diferenciação de uma identidade no quadro nacional. Também na poesia há uma afirmação deliberada da insularidade, sem qualquer medo ou vergonha, como podemos verificar em Roberto Mesquita ou Almeida Firmino.

A anti-insularidade é real e expressa-se em diversas vozes. É quase sempre um discurso marcado pela política partidária, onde a fronteira entre as opções e ideias se torna mais clara. A tribuna parlamentar e os discursos foram e são a sua expressão, chegando, por vezes, à comunicação social. Mais do que vozes claras e assumidas da anti-insularidade, sucedem-se diariamente os murmúrios que a refletem e que fazem avolumar a sua dimensão na cultura, na política e na sociedade. Daí a dificuldade em medi-la e em descobrir as suas fontes. Tudo isto porque a nossa tradição cultural é incapaz de estabelecer balizas, fronteiras claras entre o positivo e o negativo, o bem e o mal.

Bibliog.: impressa: ASSEMBLEIA NACIONAL, *Diário das Sessões*, 16 jan. 1951, p. 256; 3 mar. 1952, p. 369; 30 out. 1958, p. 1229; 11 mar. 1959, pp. 286 e 299; 14 dez. 1973, p. 327; 22 mar. 1979, pp. 1493-1494; BONNEMAISON, J., “Vivre dans l’île, une approche de l’îlet océanique”, *L’Espace Géographique*, t. XIX-XX, n.º 2, 1991, pp. 119-125; BRIGAND, Louis, *Îles, Îlots et Archipels du Ponant. De l’Abandon à la Surfrequentation. Essai sur la Question des Usages, de la Gestion et de la Conservation depuis 1950*, Dissertação de Doutoramento em Geografia apresentada à Université de Paris I-Panthéon-Sorbonne, Paris, texto policopiado, 2000; CERVEAU, Marie-Pierre, *Les Îles Marquises. Insularité et Développement*, Pessac, Univer-

sité Bordeaux 3, 2002; CORDEIRO, Carlos, *Insularidade e Continentalidade: os Açores e as Contradições da Regeneração, 1851-1870*, Coimbra, Livraria Minerva, 1992; CUNHA, Paulo Ferreira da, “Direito, utopia e insularidade”, *Atlântida*, vol. LV, 2010, pp. 73-82; DEPRAETERE, C., “Le phénomène insulaire à l’échelle du globe: tailles, hiérarchies et formes des îles océanes”, *L’Espace Géographique*, t. XIX-XX, n.º 2, 1991, pp. 126-134; DIEGUES, Antonio Carlos, *Ilhas e Mares. Simbolismo e Imaginário*, São Paulo, Hucitec, 1998; FEBVRE, L., *La Terre et l’Évolution Humaine*, Paris, La Renaissance du Livre, 1922; FERNÁNDEZ, Martín, *Islas y Regiones Ultraperiféricas de la Unión Europea*, La Tour-d’Aigues, Éditions de L’Aube, 1999; FORT, C. Murillo *et al.*, “El coste de la insularidad y la fragmentación territorial”, *Papeles de Economía Española*, n.º 15, 1995, pp. 305-315; FOSSIER, Arnaud, e GARDELLA, Édouard, “Insularités théoriques. De la circulation conceptuelle à la communication langagière entre chercheurs”, *Tracés. Revue de Sciences Humaines*, n.º 3, 2003, pp. 105-113; GODENAU, D., e MARTIN, R., “Insularidad: un concepto de relevância analítica?”, *Estudios Regionales*, n.º 45, 1996, pp. 177-192; HENRIQUES, Eduardo Brito, *Distância e Conexão. Insularidade, Relações Culturais e Sentido de Lugar no Espaço da Macaronésia*, Lisboa, Instituto Açoriano de Cultura/Centro de Estudos Geográficos da Universidade de Lisboa, 2009; JOÃO, Isabel, “Reflexões sobre a insularidade e integração. O caso do arquipélago dos Açores”, *Mare Liberum*, n.º 4, 1992, pp. 299-306; JOLLARD, P., *El Tratamiento de la Insularidad em el Ámbito Europeo*, Palma de Mallorca, Gobierno de Las Illes Balears, 2001; MACARTHUR, R. H., e WILSON, E. O., *The Theory of Island Biogeography*, Princeton, Princeton University Press, 1969; MARROU, Louis, “Ruralité et insularité dans l’archipel des Açores. Le cas de l’île de Corvo”, *Norois*, n.º 186, 2000, pp. 187-200; MATIAS, J., “Açores – os custos de insularidade”, *Economia & Prospectiva*, n.ºs 13-14, jul.-dez. 2000, pp. 111-121; MEISTERSHEIM, A., “Insularité, insularisme, îleté, quelques concepts opératoires”, *Cahiers de l’Institut de Développement des Îles Méditerranéennes*, n.º 1, 1988, pp. 96-120; MERCIER, Guy, “Etude de l’insularité”, *Norois*, n.º 145, 1990, pp. 9-14; NERO, Karen, “The end of insularity”, in *The Cambridge History of*

the Pacific Islanders, vol. 1, Cambridge, Cambridge University Press, 1997, pp. 439-467; NICOLAS, Thierry, “L’hypo-insularité’, une nouvelle condition insulaire: l’exemple des Antilles françaises”, *L’Espace Géographique*, n.º 4, t. 34, 2005, pp. 329-341; PEDREIRA, Antonio S., *Insularismo*, Rio Piedras, Edil, 1988; PERÓN, F., *Des Îles et des Hommes. L’Insularité aujourd’hui*, Rennes, Éditions de la Cité/Éditions Ouest-France, 1993; *Id.*, “Désir d’île ou l’insularité dans ses dimensions contemporaines”, in *Le Littoral. Regards, Pratiques et Savoirs. Études Offertes à Fernand Verger*, Paris, Éditions Rue d’Ulm/Presses de l’École Normale Supérieure, 2002, pp. 285-301; RACAULT, Jean-Michel, *Robinson & Compagnie. Aspects de l’Insularité Politique de Thomas More à Michel Tournier*, Paris, Pétra, 2010; *Id. et al.*, *L’Insularité. Thématique et Représentations*, Paris, L’Harmattan, 1995; ROSA, Victor M. P. da, e TRIGO, Salvato, “Da insularidade à açorianidade: algumas reflexões”, *Arquipélago*, n.º 2, 1987, pp. 187-201; ROYLE, S., *A Geography of Islands. Small Island Insularity*, London/New York, Routledge, 2001; RUE, E. Aubert de la, *L’Homme et les Îles*, Paris, Gallimard, 1935; SANGUIN, André-Louis (dir.), *Vivre dans Une Île. Une Géopolitique des Insularités*, Paris, L’Harmattan, 1997, pp. 11-17; SANTOS, Aquiles Celestino Vieira Almada e, *A Insularidade e as Suas Condicionantes Económicas. O Caso dos Pequenos Estados Insulares em Desenvolvimento*, Dissertação de Doutorado em Geografia Humana apresentada à Universidade de Lisboa, Lisboa, texto policopiado, 2011; SOULIMANT, Nina de, *Faire face au Changement et Réinventer des Îles*, Dissertação de Doutorado em Geografia apresentada à Université de La Rochelle, La Rochelle, texto policopiado, 2011; STÉPHANE, Gombaudo, *Iles, Insularité et Îléité. Le Relativisme dans l’Étude des Espaces Archipélagiques*, Réunion, Université de la Réunion/Unité de Formation et de Recherche de Géographie, 2007; TAGLIONI, François, “Les petits espaces insulaires face à la variabilité de leur insularité et de leur statut politique”, *Annales de Géographie*, n.º 652, 2006, pp. 664-687; *Id.*, “Insularity, political status and small insular spaces”, *Shima. The International Journal of Research into Island Cultures*, vol. 5, n.º 2, 2011, pp. 45-67; *Id.* (dir.), *Insularité et Développement Durable*, Paris, Institut de Recherche pour le Développement Éditions,

2011; TISSIER, J.-L., “Îles, insularité, isolement”, *Documents pour l’Histoire du Vocabulaire Scientifique*, n.º 3, 1984, pp. 49-67; TRABELSI, Mustapha, *L’Insularité. Études Rassemblées*, Clermont-Ferrand, Presses Universitaires Blaise Pascal, 2005; VALENTE, Isabel Maria Freitas, *As Regiões Ultraperiféricas Portuguesas. Uma Perspectiva Histórica*, Funchal, Centro de Estudos de História do Atlântico, 2008; VEIGA, Manuel (coord.), *Cabo Verde. Insularidade e Literatura*, Paris, Karthala, 1998; VILATTE, Sylvie, *L’Insularité dans la Pensée Grecque*, Paris, Belles-Lettres, 1991; WALLACE, A., *Island Life*, London, MacMillan, 1880; **digital**: ROUX, Michel, “Le ré-enchantement du territoire. (Le territoire dans les sillages de la complexité)”, *Programme Européen “Modélisation de la Complexité*, 2001: <http://archive.mcxapc.org/docs/ateliers/roux1.pdf> (acedido a 24 nov. 2016); TAGLIONI, François, “La périphéricité: du concept au lobby politique”, *L’Espace Politique*, n.º 2, 2007: <http://espacepolitique.revues.org/index594.html> (acedido a 21 nov. 2016); VALENTE, Isabel Maria Freitas, “As regiões ultraperiféricas portuguesas: discurso político e imprensa regional”, *Mneme. Revista de Humanidades*, vol. 10, n.º 26, 2009, pp. 39-57: <https://periodicos.ufrn.br/mneme/article/view/7/4> (acedido a 21 nov. 2016).

ALBERTO VIEIRA





Anti-Internet

A Internet, face mais visível das redes digitais de informação e comunicação, representa uma assinalável inovação face aos meios que a precederam.

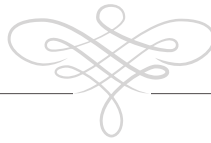
Germinou no projeto de mobilização das tecnologias da informação a partir dos anos 80 do séc. xx, como motor de um amplo processo de mutação económica, social e política, que conduziu à configuração do vasto sector da comunicação, do conhecimento, da cultura e da educação como novo ramo industrial destinado a rentabilizar a mercadoria que é a informação.

A Internet e as outras redes possibilitam meios e modos de comunicação bidirecional mediatizada, diacrónica e sincrónica, com vantagens face aos *media* precedentes, como assinala Feenberg: “Na radiodifusão uma única fonte envia mensagens para uma vasta audiência silenciosa. As redes de computadores restauram o padrão normal da comunicação humana, em que se ouve e fala alternadamente. [...] A Internet possibilita a comunicação recíproca entre pequenos grupos. [...] É um avanço importante” (FEENBERG, 2012, 6). As redes digitais geram atualizações do papel da informação e da comunicação como recursos do conhecimento e da ação social, com repercussão em praticamente todos os planos da vida em sociedade. No debate dos seus contornos e implicações, os discursos apologeticos – fascinados pelos encantos e promessas dos novos *media* – confrontam-se com diferentes abordagens cétricas e críticas, por vezes em tom anti-Internet, tanto no plano académico, como na esfera pública.

Nos estudos académicos de matriz crítica, inspirada na tradição marxista, a reflexão sobre as redes digitais e a Internet retoma anteriores sensibilidades, por vezes recombinaadas.

Segundo Graham Murdock e Peter Golding a análise da teoria crítica visa a procura de alternativas a uma ordem social injusta. Douglas Kellner situa o desígnio da teoria crítica na resistência à dominação e opressão, em nome de uma teoria de libertação. Nicolas Garnham precisa a especificidade de diferentes enfoques críticos: a economia política da comunicação considera “a classe – a estrutura do acesso aos meios de produção e a estrutura da distribuição do excedente económico – como a chave da estrutura da dominação” (GARNHAM, 1998). Os estudos culturais entendem “género e raça, a par de outros potenciais marcadores de diferença, como estruturas de dominação não determinadas pela classe” (*Id., Ibid.*). Em termos das temáticas privilegiadas, os estudos culturais incidem com maior ênfase sobre aspetos relacionados com a cultura, o entretenimento, o quotidiano, a identidade e a comunidade. A economia política da comunicação dedica atenção aos contornos e implicações das novas indústrias culturais e criativas e ao seu papel na mutação do capitalismo; à globalização e concentração de riqueza e poder nas mãos de corporações planetárias (Google, Microsoft, Facebook, Amazon, entre outras); discutindo a relevância de umas e outros nos planos económico, simbólico e ideológico, político e geopolítico.

Tendo presente que a sociedade em rede se desenvolve sob o regime capitalista, Christian Fuchs refere a necessidade de ligar a análise da Internet às características do sistema económico e social, sublinhando que “os estudos críticos da Internet se centram na análise do papel desta



no capitalismo [...] e na procura de maneiras de a usar para libertar os seres humanos da opressão, da desigualdade e da exploração” (FUCHS, 2013, 215). Robert McChesney complementa, notando que a abordagem crítica “dedica uma particular atenção à relação entre comunicação, capitalismo e democracia. [...] A tecnologia tanto pode ser destrutiva como ser fator de progresso. [...] O modo como o capitalismo funciona determina o papel que a Internet pode desempenhar na sociedade” (MCCHESENEY, 2013, 13 e 20).

Analisando o capitalismo da era digital, Eran Fisher assinala-lhe alguns traços definidores: (a) é um tecno-capitalismo em rede, tomado como “pináculo do progresso humano”, sob uma orientação marcada por “um mercado forte, um Estado fraco, um empoderamento individual e uma privatização da esfera social” (FISHER, 2010); (b) articula tecnologias e mercados, que deste modo se pressupõe que serão mais eficientes, racionalizando a produção, a economia e a sociedade entendida à imagem do mercado; (c) opera no quadro de uma globalização desregulada, dominada pelas grandes corporações transnacionais e pelas elites que as dirigem; (d) dissocia a política e os Estados da direção da economia globalizada; (e) segue uma orientação tecnocrática, dita apolítica, apoiada na visão de uma sociedade sem classes, segundo o postulado de que não há alternativa; (f) verifica-se num contexto em que o trabalho se torna flexível, precário, incerto e escasso, sob contratação individual (já não coletiva); (g) apela a um sujeito humano de identidade e mente informacional e virtual, a quem se propõe a liberdade individual como alternativa à igualdade e solidariedade social; (h) promove a fragilização do Estado-providência, a inviabilidade da democracia representativa e a atro-

fia da social-democracia face ao ideário neoliberal. Christian Fuchs conclui que as “redes de poder corporativo, dominação política e homogeneização cultural são a realidade da ‘sociedade em rede’” (FUCHS, 2007, 67-68). Robert McChesney precisa a questão afirmando que o enorme potencial democrático da Internet está a ser minado pelo controlo capitalista dos meios digitais.

Relativamente aos temas da vigilância e da privacidade na época das redes digitais, sobressai uma controvérsia crucial: privacidade para quem? Segundo Eran Fisher, evidencia-se um paradoxo: “Enquanto o capitalismo está habituado à exigência de privacidade (*e.g.*, das contas e participações bancárias) para legitimar a desigualdade de riqueza, promove a vigilância dos trabalhadores para aumentar o seu controlo e tornar o processo de acumulação mais eficiente” (FISHER, 2012, 181). Do ponto de vista do interesse público, “são desejáveis a vigilância pública do rendimento dos ricos e das empresas, e mecanismos que tornem a sua riqueza transparente, para tornar visíveis as diferenças de riqueza e rendimento no capitalismo, sendo também importante a proteção da privacidade dos trabalhadores e consumidores contra a vigilância das empresas” (ALLMER *et al.*, 2014, 51).

Tendo em vista não apenas criticar, mas também propor alternativas à ordem capitalista dominante, alguns autores equacionam os parâmetros de uma visão diferente. Christian Fuchs propõe uma sociedade de informação participativa, cooperante e sustentável, que garanta uma vida boa para todos: “Como qualidades específicas da cooperação numa PCSIS, podemos identificar a preservação ambiental, uma tecnologia centrada no ser humano, a equidade socioeconómica, a liberdade política, e a sabedoria cultural” (FUCHS, 2010, 43).



No debate público, a Internet surge frequentemente visada no questionamento de comportamentos viciantes e atuações dolosas materializadas *online*, ou relacionada com outros efeitos sociais negativos, *e.g.*: incremento da criminalidade em geral e do cibercrime em particular; exploração da violência e pornografia; risco acrescido, para crianças e jovens, que se encontram alegadamente desprotegidos face a conteúdos potencialmente agressivos. As visões céticas e negativas, questionando as faces ocultas da Internet e das redes digitais, apesar de surgirem em contracorrente, registam notoriedade e ponderação pública. Não sendo aqui possível fornecer mais do que uma nota abreviada, compilam-se, de seguida, observações de algumas destas vozes críticas.

Rebecca Mackinnon assinala e documenta os limites da atual gestão da Internet, sublinhando o controlo que as corporações e os governos sobre ela exercem, assim como a inação perante questões críticas como a privacidade *online*, a regulação da neutralidade da Internet, a proteção da liberdade de expressão, a proteção dos direitos de propriedade intelectual, entre outras.

Shaheed Nick Mohammed salienta a tendência de os utilizadores permanecerem ligados às suas comunidades tradicionais, o que indicia desinteresse face a novas realidades. O uso da Internet contribui assim para a perpetuação do desconhecimento e da ignorância.

Mark Bauerlein atribui à Internet parte da responsabilidade pelo desconhecimento e desinteresse dos jovens pelas realidades sociais e políticas. Considera que o uso intensivo desta está a tornar os jovens americanos “estúpidos e desleixados”, sem capacidade para contextualizar e conhecer a história das ideias e dos acontecimentos relevantes (BAUERLEIN, 2008).

Em *The Filter Bubble*, Eli Pariser alerta para o risco da personalização exacerbada no uso da Internet, referindo os limites do acesso a informação ditados pelas definições de motores de busca como o Google. Orientados por critérios comerciais, estes isolam o utilizador em temas e visões circunscritos aos seus interesses. Para este autor, representam uma perda da capacidade de inovação e da criatividade, da capacidade de enfrentar a incerteza e o desconhecido, de procurar soluções por si, favorecendo uma atitude passiva. Tal contribui para o isolamento intelectual, reduz o diálogo, a capacidade discursiva e o confronto com opções diferentes, prejudicando a democracia, que exige “cidadãos capazes de pensar para lá do seu estrito interesse pessoal” (PARISER, 2011).

Nicholas Carr, retomando contributos da psicologia e das neurociências, assinala, entre outros aspetos, que, a par das suas vantagens, a Internet tem um preço: torna os seres humanos “escravos das máquinas”; “altera o modo como lemos, pensamos e recordamos, e o modo como funciona o cérebro humano, transformando a noção de humanidade” (CARR, 2010).

Jaron Lanier, investigador pioneiro na área da realidade virtual, afirma que o mais importante no que toca à tecnologia é o modo como afeta as pessoas e as suas vidas. Recorda que as posições críticas não visam demonizar as redes sociais ou a Internet, mas equacionar-lhes as consequências, para prevenir usos indesejáveis e ineficientes. Questiona os contornos da economia digital, a qual gera uma concentração de riqueza assimétrica e injusta, em benefício de uma minoria, e que terá estado na origem dos problemas financeiros sentidos a nível mundial nos últimos anos do séc. xx e primeiros do séc. xxi. Apela a uma outra economia



digital, mais equilibrada e digna, observando que uma parte do desafio reside no facto de a maioria das pessoas não ter noção do valor dos seus dados. Sublinha ainda os riscos da crença – muito partilhada – na sofisticação dos algoritmos de programação, quais bolas de cristal para prever e antecipar o curso da realidade. É uma ilusão pensar que a automatização do pensamento é infalível. Isso não se tem confirmado: “[As] empresas de gestão de risco e os esquemas para gerir hipotecas já falharam” (LANIER, 2013). O Google e Facebook também podem falhar.

Andrew Keen, autointitulado “Anticristo de Silicon Valley”, argumenta que os *media* sociais estão a enfraquecer, desorientar e dividir as pessoas, em vez de contribuírem para o advento de uma nova era, mais comunitária e igualitária. Assinala uma tensão entre a procura de amizade e de ligação comunitária *online* e o etos individualista que a inspira: quanto mais digitalmente conectados, mais sós e menos soberanos somos. Noutro plano, assinala a relação entre vigilância, privacidade e rentabilização de dados pessoais: “os dados são o novo petróleo”, “os novos barões do séc. XXI são gente ligada à rentabilização de dados”; “esta tentação exibicionista de difundirmos a nossa intimidade, globalmente, para o mundo inteiro, dá cabo de nós” (KEEN, 2012).

Evgeny Morozov questiona a euforia à volta do papel democratizante da Internet, nomeadamente face aos dados que mostram o controlo exercido por Estados e corporações sobre os utilizadores. Assinala que muito do discurso apologético combina um misto de utopia e ignorância, ilustrado na crença de que a cultura da Internet é inerentemente emancipatória, e de que as mais importantes questões sobre a sociedade e a política podem ser debatidas *online*. E nota, ironicamente, que alguns ativistas da Internet parecem estar

convencidos de que clicar numa petição no Facebook equivale a uma ação política direta. Propõe, pois, um “ciber-realismo” que pondere as vantagens e os limites da Internet para objetivos específicos e em situações concretas (MOROZOV, 2011).

As redes sociais e a Internet são, em muitos aspetos, apelativas e úteis. Interessa que se lhes possam discernir oportunidades e limitações, benefícios e riscos, acautelando os aspetos potencialmente negativos para que as abordagens críticas e céticas sensibilizem.

Bibliog.: impressa: ALLMER *et al.*, “Social networking sites in the surveillance society: critical perspectives and empirical findings”, in JANSSON, André, e CHRISTENSEN, Miyase (orgs.), *Media, Surveillance and Identity. Social Perspectives*, New York, Peter Lang, 2014, pp. 49-70; BAUERLEIN, Mark, *The Dumbest Generation: how the Digital Age Stupefies Young Americans and Jeopardizes Our Future (or, don't Trust Anyone under 30)*, New York, Tarcher/Penguin, 2008; CARR, Nicholas, *The Shallows: how the Internet Is Changing the Way We Think, Read and Remember*, London, Atlantic Books, 2010; FEENBERG, Andrew, “Introduction: toward a critical theory of the Internet”, in FEENBERG, Andrew, e FRIESEN, Norm (orgs.), *(Re)Inventing the Internet, Critical Case Studies*, Boston, Sense Publishers, 2012, pp. 3-17; FISHER, Eran, *Media and New Capitalism in the Digital Age*, Basingstoke, Palgrave Macmillan, 2010; FUCHS, Christian, “Transnational space and the ‘network society’”, *21st Century Society*, vol. II, n.º 1, 2007, pp. 49-78; *Id.*, “Theoretical foundations of defining the participatory, co-operative, sustainable information society”, *Information, Communication & Society*, vol. XIII, n.º 1, 2010, pp. 23-47; *Id.*, “Class and exploitation on the Internet”, in SCHOLZ, Trebor (org.), *Digital Labor. The Internet as Playground and Factory*, New York, Routledge, 2013, pp. 211-224; GARNHAM, Nicholas, “Political economy and cultural studies: reconciliation or divorce?” in STOREY, J. (org.), *Cultural Theory and Popular Culture*, Harlow, Pearson, 1998, pp. 600-612; KEEN, Andrew, *The Cult of the Amateur: how Today's Internet Is Killing Our*



Culture, New York, Currency, 2008; *Id.*, *Digital Vertigo: how Today's Online Social Revolution Is Dividing, Diminishing, and Disorienting Us*, London, Constable & Robinson, 2012; KELLNER, Douglas, *Critical Theory, Marxism and Modernity*, Baltimore, Johns Hopkins University Press, 1989; *Id.*, *Cultural Studies, Identity and Politics between the Modern and the Postmodern*, New York, Routledge, 1995; LANIER, Jaron, *You Are not a Gadget: A Manifesto*, New York, Alfred A. Knopf, 2010; *Id.*, *Who Owns the Future?*, New York, Simon & Schuster, 2013; MACKINNON, Rebecca, *Consent of the Networked: the Worldwide Struggle for Internet Freedom*, New York, Basic Books, 2012; MCCHESENEY, Robert, *Digital Disconnect: how Capitalism Is Turning the Internet against Democracy*, New York, New Press, 2013; MOHAMMED, Shaheed Nick, *The (Dis)Information Age: the Persistence of Ignorance*, New York, Peter Lang, 2012; MOROZOV, Evgeny, *The Net Delusion: how not to Liberate the World*, London, Allen Lane/Penguin, 2011; *Id.*, *To Save Everything, Click here: the Folly of Technological Solutionism*, New York, Public Affairs Books, 2013; MURDOCK, Graham, e GOLDING, Peter, "Culture, communications and political economy", in CURRAN, James, e GUREVITCH, Michael (orgs.), *Mass Media and Society*, 4.^a ed., New York, Hodder Arnold, 2005, pp. 60-83; PARISER, Eli, *The Filter Bubble: What the Internet Is Hiding from You*, New York, Penguin Press, 2011; **digital**: FISHER, Eran, "How less alienation creates more exploitation? Audience labour on social network cites", *TripleC*, vol. 10, n.º 2, 2012, pp. 171-183: <http://www.triple-c.at/index.php/tripleC/article/view/392> (acedido a 4 set. 2017).

JOSÉ JORGE BARREIROS



Anti-Junqueiro

Guerra Junqueiro (1850-1923), poeta e *persona* poliédrica, foi porventura a mais controvertida figura da história da Modernidade portuguesa. Desde cedo a obra do poeta de Freixo de Espada à Cinta suscitou vagas de entusiasmo e repulsa de igual vulto. E se as primeiras foram manifestamente mais ruidosas em vida, não significa que as segundas não fossem audíveis; se as segundas ganharam peso e altura após a sua morte, não é líquido que as primeiras deixassem de se ouvir.

A crítica desenvolvida em torno do poeta raramente é da ordem da prova. Extremada entre a apoteose e o repúdio, poucas vezes é verdadeira e raramente é honesta. Parte substancial do que muitos sustentaram por escrito, de forma aparentemente especializada e isenta, tem por base a superficialidade e a coerção de questões políticas e religiosas. Julgamentos circunstanciais, aparentemente efêmeros e simplistas, deitaram, não raro, raízes na posteridade. Esquecido o contexto em que emergiram, atribuiu-se-lhes valor de dado adquirido ou irrefutável. Também por via disso, Guerra Junqueiro foi sendo erodido quase até ao esquecimento. Instaurar posições de equilíbrio no estudo da obra e seu autor, há décadas singularizado com o nome de Guerra, é tudo menos fácil.

Com *A Velhice do Padre Eterno* (1885), Guerra Junqueiro sentenciou, em parte, o seu destino. Despertou a ira dos católicos e desse modo ativou uma primeira batalha. Com ele, em aplauso e servindo-se daquela poesia como instrumento de militância, estavam os anticlericais. Se os católicos justamente reativos não viram

na obra o grito destemperado de um cristão, aos seus ruidosos apoiantes não era pedido que o vissem.

Com *Finis Patriae* (1891) e *Pátria* (1896), o poeta atacou a monarquia e a plácida aliança entre o trono e o altar. Aos contundidos monárquicos aliam-se os católicos que há muito o tinham no ponto de mira, e, assim, sem armistício da primeira, mas bem como prolongamento, Guerra Junqueiro abre uma segunda batalha, porventura de consequências mais pesadas. Com Junqueiro, em esdrúxula aclamação, encontram-se os republicanos e os anticlericais. Na iminência da Implantação da República, encomendaram-lhe, a ele e a Bruno, o texto que a devia proclamar. O ideal exarado não se mostrava conforme ao pretendido por quem o encomendara. O texto acabou por ser relegado.

Não era a primeira nota suspeita que o aparelho recebia provinda do aclamado “poeta da Revolução”. Meses antes do 5 de Outubro, em contra curso à opinião dominante, Guerra Junqueiro defendera a separação da Igreja e do Estado, mas “sem hostilidade para a Igreja e, reconhecendo que a Igreja tem uma missão social importante a desempenhar na sociedade portuguesa”. Em direção radicalmente oposta se avançou. A Lei de Separação do Estado das Igrejas remetia a prática religiosa ao foro privado e ao interior dos templos, interditando quaisquer manifestações públicas dessa natureza. Daí que Junqueiro a impute de “lei monstruosa” e “satânica”. A sua república, bem como a de alguns outros, era a liberdade, e algemavam-se os crentes; era a igualdade, e escravizava-se a religião.

A Lei de Separação configurava um ponto de cisão, mesmo dentro do Partido Republicano. Sendo, à época, a questão religiosa a questão política por excelência, nela chocavam de frente as duas for-



Guerra Junqueiro (1850-1923).

ças em conflito. Àquela atitude suspeita, os republicanos anticlericais somavam as “Orações”, uma “infanda” nota aposta em certo texto das *Prosas Dispersas*, e, por fim, o declarado apoio de Guerra Junqueiro à defesa do ensino religioso nas escolas. O ideal de pátria que Guerra Junqueiro propunha assemelhava-se a panaceia de contrabandista para a latejante ferida monárquica. Por seu lado, aos católicos nada parecia bastante para subtrair os agravos infligidos com *A Velhice do Padre Eterno* e *Pátria*. No conjunto das duas obras liam “o evangelho do anticlericalismo em Portugal” (NEVES, 1942, 47). Contudo, não se coíbiavam de fazer reverter em seu favor as posições da última fase do poeta.

De que lado se encontrava afinal o poeta? Do lado em que, com maior ou menor justiça, mas em acordo com a sua consciência, sempre esteve. O conhecido juízo autodefinitório, seja ele original ou retocado, segundo o qual “os políticos consideram-me um poeta; os poetas, um político; os católicos julgam-me um



ímpio; os ateus, um crente”, traduz satisfatoriamente o xadrez que tentámos esboçar (GUIMARÃES, 1942, 10-11).

O poeta de *Os Simples* sabia que “o embeste mais inacreditável, se o enxertarem com destreza num ódio político ou religioso, tem logo seiva para alimento, deita vergôntes e dá frutos” (JUNQUEIRO, *A Pátria*, 23 abr. 1910, 3; *Id.*, 1945, 133-193). Pior, “a cínica audácia das injúrias, além do prazer que desperta em todos os malandros, é acolhida, embora com vaga indecisão, por muitos ingénuos e ignorantes” (*Id.*, *Ibid.*, 135). Retrospectivamente, do ponto em que nos encontramos, vê-se que o poeta não podia ser mais certo no diagnóstico que traçou.

À luz das duas questões apontadas há de pesar-se-lhe o passado e quase se lhe hipoteca o futuro, uma vez que a própria crítica literária feita à sua obra, se bem que desejavelmente autónoma, será também ali enxertada. Pequeno exemplo paradigmático disso será o seu “caso” com Sena Freitas. Durante oito longas décadas se disse que uma tal sátira foi vingativa e vergonhosa retaliação de Guerra Junqueiro à *Autópsia* operada por Sena Freitas em *A Velhice do Padre Eterno*. Apenas em 2005 se demoliu tal “adquirido”, provando-se que a controversa sátira foi escrita dez anos antes da *Autópsia*, à qual, aliás, Junqueiro nunca deu explícita resposta; acresce que a sátira não foi escrita para ser publicada (como de facto, abusivamente o foi) e Junqueiro tudo fez, chegando ao ponto de usar tesoura, para que aqueles destemperados alexandrinos fossem esconjurados pelo silêncio.

Com efeito, em Junqueiro se “cristalizaram certas obsessões geracionais de sinal vári- o, alimentando falsas querelas, de que se aproveitaram as ortodoxias e os poderes em confronto, que as utilizaram como um meio de congelar as leituras e interpretações das respetivas obras e ações, muitas ve-

zes numa convivência recíproca” (SEABRA, *JN*, 2 jan. 1997, 42).

A questão propriamente dita do “caso literário de Junqueiro” (LOPES e SARAIVA, 1982, 979), embora com raízes longínquas, mas não despiciendas, no texto de Moniz Barreto sobre a literatura portuguesa sua contemporânea (1889), tem início na déc. de 20 do século passado, com “O caprichismo romântico na obra do Sr. Junqueiro”, célebre texto de António Sérgio. O pensamento (e ação) do seu autor, estruturado pela questão política, impôs-se como força motriz extensiva a vários domínios, tendo sido na educação o pensador “que mais aceitação colheu junto da opinião pública portuguesa pertinente” (PATRÍCIO, 2004, 31). No caso de Junqueiro, não será exagero dizer-se que a crítica sergiana se projeta como sombra imensa por todo o séc. xx. Nela enforma uma imagem global do autor. A subsequente apreciação ou uma certa crítica literária – mais intelectual e de empenhamento (estético, político, filosófico) do que especializada –, adotando-a como base racional teórica, nela há de fermentar e ressumar.

Um certo antijunqueirismo é caracteristicamente presencista. Por outro lado, deve notar-se que Fernando Pessoa, porventura “o mais verdadeiro”, é aquele que admirou Junqueiro, considerando-o o poeta da obra “máxima” da nova poesia portuguesa.

Gaspar Simões e Casais Monteiro, apontados como contestatários do magistério sergiano, estavam, afinal, no que toca a Junqueiro, em pleno acordo. Quanto a José Régio – indicado pelos seus pares como “o principal doutrinário da *presença*” (SIMÕES, 1977, 8) ou, de forma mais genérica e consensual, como “a grande figura que se avanta no grupo da *Presença*” (SENA, 1977, 63) – não restavam dúvidas de que sintonizou com



o ensaísmo de Sérgio. Prova-o, em 1925, em *As Correntes e as Individualidades na Moderna Poesia Portuguesa* e depois na *Pequena História da Moderna Poesia Portuguesa*, em 1941 e edições subsequentes. Mostrar que foi esta, bem como o “caprichismo” de Sérgio, a fonte privilegiada de Gaspar Simões e Casais Monteiro seria fácil, mas, além de demorado, ocioso.

Lendo com a devida atenção os críticos visados e quantos, posteriormente, até aos nossos dias, afinaram a crítica a Junqueiro pelo mesmo diapasão, apura-se que nem um só argumento se aditou ao processo de “liminar depreciação” aberto por Sérgio e Régio. Tudo fermenta e ressuma deles, afastando-se, contudo, do foco crítico psicológico-social ou político-filosófico visado pelo primeiro. Dito de outro modo, e sob pena de repetição, a “crítica estética unilateral e insuficiente” (SÉRGIO, 1950, 6/5-7) que poderia ser lida no remoto “Caprichismo” transformou-se em crítica estética global, viçosa, inquestionável e duradoira.

Que Sérgio e Régio leram e estudaram a obra de Guerra Junqueiro não nos suscita qualquer dúvida. Parece-nos óbvio, mesmo pelas influências, já sobejamente apontadas, que Junqueiro exerceu neste último. Que Gaspar Simões e Adolfo Casais Monteiro a tivessem lido e estudado, na íntegra, queremos dizer, tal já não nos parece livre de suspeita. Deste ponto de vista, tendo no horizonte quantos se mostraram seus meros repetidores, temos afirmado o que a nossa história literária demasiadas vezes testemunha: leem-se mais os críticos que o criticado, havendo muitos críticos que, intencional ou distraidamente, não leem e outros tantos que apenas leem os críticos que não leram.

Guerra Junqueiro encontrava-se, enquanto objeto de crítica, fragmentado, misturado e confundido nas suas dimensões de poeta e homem. A seu respeito,

não dispúnhamos, até há pouco, sequer de uma cronologia segura ou de uma bibliografia minimamente competente capaz de conduzir uma investigação honesta. Fez-se, entretanto, caminho e demoliram-se renitentes “adquiridos”; continua, porém, a faltar uma justa, cuidada e necessária obra completa do poeta que aos olhos de Miguel de Unamuno foi um dos maiores do mundo.

Bibliog.: GUIMARÃES, Luís de Oliveira, *Junqueiro e o Bric-à-Brac*, Lisboa, Gráfica Portuguesa, 1942; JUNQUEIRO, Guerra, “A execução de uma quadrilha”, *A Pátria*, 23 abr. 1910, p. 3; *Id.*, *Horas de Luta*, Porto, Lello e Irmão, 1945; LEONE, Carlos, e REAL, Miguel, “Quadro configurativo da recepção da obra de António Sérgio: 1969-2001”, in *Actas do Colóquio António Sérgio: Pensamento e Acção*, vol. II, Lisboa/Porto, INCM/Universidade Católica Portuguesa, 2004; LOPES, Óscar, e SARAIVA, António José, “Guerra Junqueiro”, in LOPES, Óscar, e SARAIVA, António José, *História da Literatura Portuguesa*, 12.^a ed., corrig. e atualizada, Porto, Porto Editora, 1982; NEVES, Moreira das, *Guerra Junqueiro: o Homem e a Morte*, Porto, Domingos Barreira, 1942; PATRÍCIO, Manuel Ferreira, “O pensamento pedagógico de António Sérgio”, in *Actas do Colóquio António Sérgio: Pensamento e Acção*, vol. I, Lisboa/Porto, INCM/Universidade Católica Portuguesa, 2004, pp. 31-54; PEREIRA, Henrique Manuel, *Guerra Junqueiro: Fragmentos de Unidade Polifónica*, Porto, Cosmorama, 2015; SEABRA, José Augusto, “A reabilitação de Junqueiro”, *Jornal de Notícias*, 2 jan. 1997, p. 42; SENA, Jorge de, *Régio, Casais, a “Presença” e Outros Afins*, Porto, Brasília Editora, 1977; SÉRGIO, António, “O caprichismo romântico na obra do Sr. Junqueiro”, in SÉRGIO, António, *Ensaícos*, vol. I, Rio de Janeiro, Anuário do Brasil, 1920, pp. 307-343; *Id.*, *Notas de Esclarecimento*, Porto, Edições Marânus, 1950; SIMÕES, João Gaspar, “Prefácio”, in RÉGIO, José, *Páginas de Doutrina e Crítica da “Presença”*, Porto, Brasília Editora, 1977, p. 8.

HENRIQUE MANUEL PEREIRA



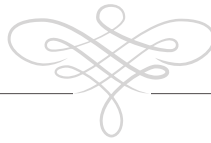
Anti-Lisboa

São muitas as razões pelas quais alguém pode adotar um discurso anti-Lisboa. Lisboa pode ser atacada enquanto realidade física, como cidade feia (ou desfeada), mas também, num discurso investido em contrapor campo e cidade, enquanto a cidade por excelência, dado ser a maior de Portugal, ou ainda, por antonomásia, enquanto representação do poder central, nela sedeados. O discurso anti-Lisboa pode, além disso, assumir a forma de uma crítica à cultura local e ao jeito próprio de ser das gentes da capital ou ainda de um protesto contra o que é percecionado como uma atenção desmedida da parte do Estado à cidade que concentra os principais órgãos de soberania, e até, mais em geral, contra o prejuízo, real ou imaginado, infligido ao resto do país em favor de Lisboa. Por último, o discurso antilisboeta pode ser entendido como resposta local ou regional à assunção corrente de que Lisboa é a primeira entre as cidades portuguesas (pouco importa o domínio em que a comparação é feita). Um discurso do género não tem de concluir necessariamente pela superioridade do espaço que contrapõe a Lisboa; basta-lhe que a primazia desta última saia relativizada.

Estas diferentes linhas de ataque não se excluem, muito pelo contrário: uma pode ser convocada em reforço de outra. Isso é particularmente visível na confusão frequente entre algumas das últimas, precisamente as privilegiadas por este verbete. De facto, Lisboa, quando objeto de crítica na arena pública, é-o predominantemente enquanto cidade sobrede-

envolvida em relação ao, e eventualmente à custa do, resto de Portugal. Dessa situação se lamentava já Sá de Miranda, em “Carta a António Pereira”: “Mas temo-me de Lisboa/que, ao cheiro desta canela,/o reino nos despovoa” (MIRANDA, 2011, 187). A língua registou o facto na oposição capital/província e no dito, erradamente atribuído a Eça, “Portugal é Lisboa e o resto é paisagem”. Ao protesto contra a macrocefalia do país facilmente se associa um discurso crítico de Lisboa e dos lisboetas, o qual, por seu lado, com naturalidade se conjuga com a revalorização da terra de origem daquele que fala. Ilustração acabada deste fenómeno é o discurso anti-Lisboa popular no Norte e, em especial, no Porto.

A rivalidade entre as duas maiores cidades do país é antiga. Dela nos dão um testemunho particularmente pitoresco uma crónica anónima de 14 de setembro de 1855 do então recém-fundado *O Comércio [do Porto]* (reproduzida em *A Porta Nobre*, a 24 de novembro de 2013) e dois nortenhos célebres que se mudaram para a capital, Eça (QUEIRÓS, 2004, 527) e Ramalho (ORTIGÃO, 1876, 32-33). A tempos, as profundas diferenças, a todos os níveis, entre as duas urbes e, mais latamente, entre Norte e Sul acharam expressão política, em episódios como a Revolta da Maria da Fonte (1846) e a Monarquia do Norte (1919). Se é possível, no séc. XXI, olhar com alguma bonomia para o despique entre Porto e Lisboa (QUEIRÓS e SANTOS, 2009), esta última surge ainda, no discurso de muitos políticos durienses, como força ativamente contrária ao progresso do Norte. Assim, *e.g.*, na campanha para as eleições autárquicas de 2013, Nuno Cardoso, candidato independente à Câmara do Porto (da qual já fora o presidente), queixava-se de que “Lisboa não nos [ao Porto] reconhece importância e vai decidindo



Torreão da Alfândega no Terreiro do Paço (Lisboa) na déc. de 1920.

sempre a seu bel-prazer” (PEREIRA, *Porto24*, 12 set. 2013). O vencedor do sufrágio, Rui Moreira, reeleito em 2017, afina pelo mesmo diapasão, confessando que “também o Porto se sente, muitas vezes, como a salsicha no meio da francesinha. Entalada entre o fiambre da autonomia galega e o bife tenro do centralismo capital” (MOREIRA, *CM*, 21 fev. 2016, 29). Acrescente-se que a própria eleição de Moreira foi lida por muitos como um sinal da diferença da Invicta, uma afirmação do orgulho próprio da cidade, não disponível para responder perante as lideranças partidárias na capital.

Neste contexto de alguma tensão, o Futebol Clube do Porto (FCP) ascendeu ao estatuto de símbolo da resistência portuense contra o centralismo lisboeta. Sobretudo a partir do 25 de Abril, o FCP afirmou-se como um clube em tudo a par dos dois grandes de Lisboa, o Sport Lisboa e Benfica (SLB) e o Sporting Clube de Portugal, permitindo ao Porto reclamar o respeito que a cidade acredita que os habitantes da capital lhe sonegam. O FCP, com as suas vitórias sucessivas,

contribuiu decisivamente para a projeção, nacional e internacional, da cidade que lhe dá o nome. O obreiro-mor desta transformação do clube, o seu presidente Jorge Nuno Pinto da Costa, assume frontalmente o papel político do FCP: “Antigamente o país estava dividido entre o Norte e o Sul, mas agora está dividido entre Lisboa e o resto. É neste resto que o FC Porto se insere como baluarte da luta contra o centralismo” (“Existe uma divisão...”, *JN*, 4 mar. 2016). A rivalidade entre o FCP e, em particular, o SLB tem ajudado significativamente a manter viva a animosidade nortenha contra a capital; recorde-se, a esse propósito, o cântico das claques portistas dos anos 90 do séc. xx: “Nós só queremos ver/Lisboa a arder!”.

Não é apenas a norte, porém, que Lisboa é tida por uma cidade desatenta ao resto do país ou, pior, empenhada em travar o desenvolvimento de outras regiões. No Centro do país e nas ilhas, *e.g.*, são frequentes os queixumes contra o centralismo lisboeta. Já em 1911, a promulgação, a 14 de março, de uma nova lei eleitoral que mantinha a divisão do território em



círculos plurinominais – contra o que o Partido Republicano Português (PRP), então no poder, sempre havia defendido – foi entendida pelos próprios militantes coimbrões do PRP como uma afirmação violenta de Lisboa contra a província, um exercício de centralismo que culminaria na escolha por parte do diretório nacional dos candidatos locais à Constituinte (VALENTE, 2010, 180-182).

Nas ilhas, por sua vez, Alberto João Jardim, ao longo dos seus 37 anos como presidente do Governo regional da Madeira (1978-2015), foi particularmente vocal nas suas críticas a Lisboa enquanto símbolo do poder central, que acusava repetidamente de cercear a autonomia do arquipélago: “Nós não somos separatistas, mas é altura de a Constituição portuguesa não ser um conjunto de palavras que dá para os tribunais julgarem sempre a favor de Lisboa e decidirem sempre contra o povo madeirense. [...] [N]ão há que aceitar o colonialismo” (“Jardim contra ‘centralismo’...”, *RTP Notícias*, 2 jul. 2012). No seu discurso, a capital como que ocupa um lugar análogo àquele que Bruxelas tem num certo imaginário político europeu (veja-se o argumentário dos defensores da saída do Reino Unido da União Europeia).

Mencione-se, por fim, a imagem negativa de Lisboa que perpassa nos debates em torno da regionalização, prevista na Constituição (arts. 255.º-262.º) mas nunca levada a cabo (veja-se, por todos, a obra de Carlos de Brito, *Regionalização. Uma Questão de Coragem*, e.g., pp. 39 e 93). É improvável que a eventual criação de regiões administrativas conduza a um esvaziamento do discurso anti-Lisboa aqui destacado, embora este tivesse, nesse novo cenário, de se metamorfosear. Em qualquer caso, a animosidade contra a capital, que pode ter múltiplas razões na sua base, dificilmente esmorecerá en-

quanto a cidade sobrepujar as demais, impondo-se como a referência imediata contra a qual as outras, com razão ou sem ela, se sentem obrigadas a medir-se.

Bibliog.: impressa: BRITO, Carlos de, *Regionalização. Uma Questão de Coragem*, Cascais, Rui Costa Pinto Edições, 2009; MIRANDA, Francisco Sá de, *Poesias*, ed. Márcia Arruda Franco, Coimbra, Angelus Novus, 2011; MOREIRA, Rui, “Ponte aérea centralista”, *Correio da Manhã*, 21 fev. 2016, p. 29; ORTIGÃO, José Ramalho, *As Praias de Portugal. Guia do Banhista e do Viajante*, Porto, Magalhães e Moniz, 1876; QUEIRÓS, António Eça de, e SANTOS, António Costa, *Porto versus Lisboa*, 2.ª ed., Lisboa, Guerra e Paz, 2009; QUEIRÓS, José Maria de Eça de, “À alma de D. Pedro IV, nos Elísios (agosto 1872)”, in ORTIGÃO, José Ramalho, e QUEIRÓS, José Maria de Eça de, *As Farpas. Crónica Mensal da Política, das Letras e dos Costumes*, coord. geral e introd. Maria Filomena Mónica, 2.ª ed., São João do Estoril, Principia, 2004, pp. 524-530; VALENTE, Vasco Pulido, *O Poder e o Povo. A Revolução de 1910*, 6.ª ed., Lisboa, Alêtheia, 2010; **digital:** “‘Existe uma divisão em Portugal entre Lisboa e o resto’, diz Pinto da Costa”, *Jornal de Notícias*, 4 mar. 2016: <https://www.jn.pt/desporto/interior/existe-uma-divisao-em-portugal-entrelisboa-e-o-resto-diz-pinto-da-costa-5062094.html> (acedido a 13 fev. 2018); “Jardim contra ‘centralismo’ defende referendo sobre estatuto da Madeira”, *RTP Notícias*, 2 jul. 2012: https://www.rtp.pt/noticias/politica/jardim-contra-centralismo-defende-referendo-sobre-estatuto-da-madeira_n567113 (acedido a 13 fev. 2018); PEREIRA, Ana Isabel, “Entrevista a Nuno Cardoso: ‘No turismo, falta-nos uma peça que é um grande centro de congressos nas Antas’”, *Porto24*, 12 set. 2013: <http://porto24.pt/autarquicas2013/2013/09/entrevista-a-nuno-cardoso-no-turismo-falta-nos-uma-peca-que-e-um-grande-centro-de-congressos/> (acedido a 13 fev. 2018); “A rivalidade Porto-Lisboa”, *A Porta Nobre*, 24 nov. 2013: <https://aportanobre.blogspot.pt/2013/11/a-rivalidade-porto-lisboa.html> (acedido a 13 fev. 2018).

JOÃO DIOGO R. P. G. LOUREIRO

Antiliterata

Em posição de antagonismo, o antiliterata assume-se expressão de uma atitude conjunta contra quem se esforça por se notabilizar nas letras e denota predisposição por se cultivar no caminho da erudição. Ao contrário do iliterato, que não compreende o que lê, o antiliterata interpreta bem que uma mulher culta e que tivesse acesso à informação, por meio de uma educação decente, poderia destroná-lo de lugares até então vedados à percepção da sua extensa inteligência feita de adorno. Resumidamente, a literata procura aceder a uma educação que a dote de instrumentos adequados a conhecer, a interpretar e a intervir no mundo; o antiliterata é quem procura desviar a mulher raciocinante desse rumo. Tentando desmotivá-la a cultivar a sua mente, baseava-se o antiliterata em diferenças fisiológicas que a distanciavam desta capacidade, dada a sua natureza e a sua configuração biologicamente mais frágil, o que estaria na origem de uma suposta intelectualidade inferior. Como tal, jamais se encontraria apta a receber educação. Revelando-se este um argumento insustentável, adotou-se um outro tipo de abordagem: apercebendo-se de que a mulher educada casava mais tarde e tinha menos filhos, os médicos aduziam que o esforço implicado num processo de aprendizagem desviava a energia essencial dos ovários para o cérebro, provocando fenómenos de esterilidade. Outras instâncias optavam por um recurso moral, para justificar que o conhecimento conduzia à degradação comportamental das mulheres.

De modo a evitar que, na narrativa da humanidade, viesse a substituir o homem, a mulher era remetida ao silêncio. A sua figura, toldada, não tinha devir nem autonomia históricas. Receando o poder social, em diferentes vertentes, da mulher, era ela condicionada por um discurso alheio, que lhe relevava mais os atributos físicos e menos, ou nada, as competências intelectuais. Aliás, em vários testemunhos ao longo da história, a mulher é invariavelmente identificada pelo seu epíteto maternal e sponsal, que justifica qualquer orientação que sobre a mesma se teça. Logo, a valorização exclusivamente pessoal não era uma realidade considerada. Em resultado, ainda no final do séc. xx, incipientes são os estudos que assinalam a mulher como igual protagonista nas movimentações que operam extraordinárias mudanças na história da humanidade. O séc. xviii inibiu-a na leitura e na escrita, sobretudo se produto de meios rurais e de uma vivência de classe social mais desfavorecida. O seu papel na vida política, económica, cultural, educacional é secundarizado em função da sua gestão reprodutora de homens, a quem competiria exercer nesses domínios. Portanto, em qualquer análise que sobre a mulher se faça, independentemente da temática, a sua condição de única disseminadora de corpos justifica o seu encobrimento e apagamento da história e a anulação de direitos, como o do acesso igualitário à educação e à formação cultural, e o do desempenho de funções nessas mesmas áreas. Não lhe sendo permitido relatar-se em espaço público, o exercício do livre-pensamento era-lhe vetado.

Manuel de Figueiredo (1725-1801) foi dos poucos autores que, durante o período romântico e por meio das suas peças teatrais, denunciou o enclausuramento a que o género feminino, sedento por ser mais que um corpo reprodutor e por se

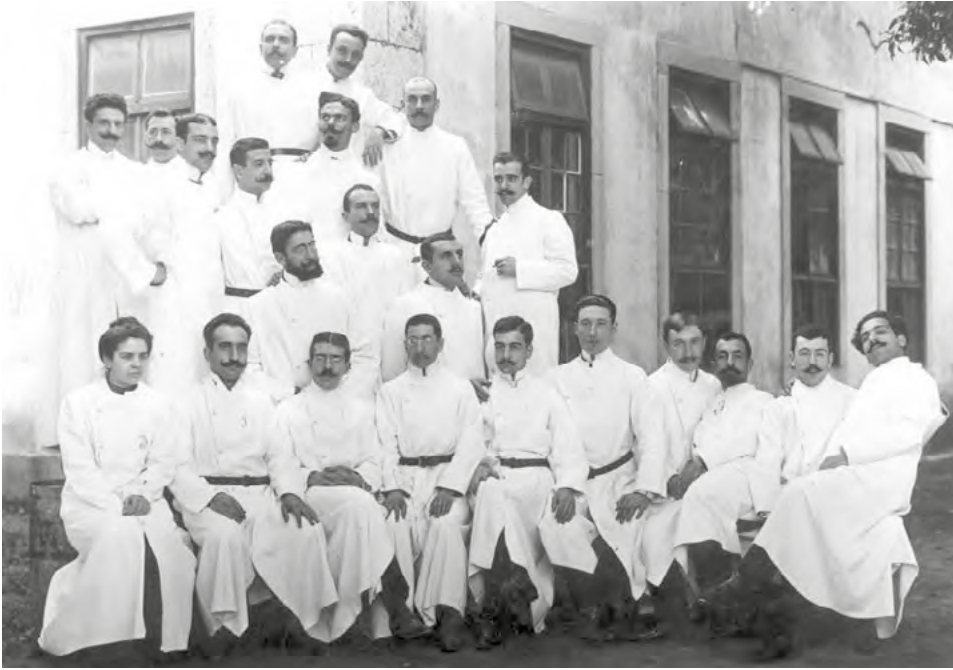


cultivar literariamente, se via sujeito, por parte de quem o temia.

A reforma educacional do marquês de Pombal não contempla o género feminino, com a criação de escolas para o efeito; pelo contrário, será através das ordens religiosas das Ursulinas e da Visitação (ambas provenientes de França) que uma pequena percentagem terá acesso a alguma formação, indubitavelmente condicionada, porém, porquanto segundo rígidos modelos de orientação mística e, em alguns casos, visando aconselhamentos para um bem sucedido matrimónio. Apenas no séc. XIX surgem os primeiros estabelecimentos escolares femininos, refletindo precisamente que, não existindo igualdade em termos de oportunidade, os programas de ensino também apresentavam diferenças no seu conteúdo, além de que a construção desses edifícios dependia do que sobrasse do subsídio literário (imposto lançado por Pombal com o objetivo de suportar as despesas aplicadas na sua reforma da instrução) e da disponibilidade parca de um número, também reduzido, de mulheres profissionais na área. Acrescente-se que as professoras (mestras) auferiam um salário inferior ao dos professores e tinham de sujeitar a sua conduta pedagógica ao parecer e aprovação de superiores (maioritariamente religiosos), que também regulavam os conteúdos de aprendizagem.

De um modo geral, a resistência à formação erudita da mulher era uma realidade evidente em Portugal, tanto por parte de homens quanto de outras mulheres, as que consideravam imorais e despropositadas as inclinações literárias de quem as ambicionava, quando o seu lugar sempre fora o do canto do lar, o seu controlo, o do braço do marido/pai, e a sua voz, a do gesto do outro. As literatas eram, por isso, motivo de crítica, explanada de vários modos, nomeadamente através da literatura

de cordel de José Daniel da Costa, que, em cada um dos seus títulos versando sobre o assunto, desdenhava da mulher que aos estudos se dedicava, apodando-a de inútil à sociedade. Luís António Verney consagra no seu *O Verdadeiro Método de Estudar* (1746) um – atente-se no título – “Apêndice sobre os estudos das mulheres”, no qual reflete que “Certamente que a educação das mulheres neste Reino é péssima; os homens quase as consideram como animais de outra espécie: e não só pouco aptas, mas incapazes de qualquer género de estudo e erudição” (RIBEIRO, 2002, 38). Talvez esta meditação seja um indício do pensamento que, em geral, atravessava a sociedade portuguesa, explicando a resistência à educação literária e cultural da mulher. Em boa verdade, poucos eram os homens que se importavam com valores culturais, dedicando-se, por força de circunstâncias exteriores que se prendiam com a própria sobrevivência, a matérias mais utilitárias e imediatas. Ora, em função da mentalidade da época, fundamentava-se como válida a premissa de que, não sendo o homem – ser superior – alfabetizado, que argumentos explicariam que a mulher o fosse? O progresso e a edificação social estavam apenas reservados ao homem. Ignorando o paradigma preconizado pelo racionalismo, segundo o qual a razão é uma faculdade humana, a sociedade portuguesa não permitia, pois, que essa verdade se aplicasse à mulher. Ainda no contexto que se vivia na época, Verney não diferia em muito do pensamento reinante, na medida em que considerava essencial a educação da mulher apenas para benefício do lar, pois dela dependia a educação dos filhos, a gestão doméstica, a serenidade do marido, a agradabilidade no momento convivial. Neste caso, seria pertinente evitar que a mulher nutrisse elevados pensamentos literário-filosóficos, e tentar que exercitasse competências mais concordantes com



Alunos e uma aluna de curso médico.

matérias práticas. Outros autores também defendiam este princípio: seria imprete-riavelmente importante que as mulheres, especialmente porque futuras esposas e mães, afastassem o seu entendimento de manifestações questionantes e existencia- listas que se pudessem revelar interventivas e disruptivas de uma aparente estabi- lidade emocional entre os dois géneros. Ribeiro Sanches, *e.g.*, em *Cartas sobre a Edu- cação da Mocidade*, vai mais longe no pre- conceito, afirmando que, no seu entender, a educação da mulher seria extremamen- te importante porque contribuiria para a consequente educação do homem, na sua inequívoca função de mãe.

Francisco Xavier (ou Cavaleiro) de Oli- veira, em muitos escritos seus, que relatam, de modo pitoresco, os costumes e ambien- tes da época, “reputava a mulher incapaz de emitir um bom parecer”, fundando-se nas mesmas ideias de Cícero, que “consi- derava uma mulher sábia tão inútil como

um cavalo de circo, e não lhes reconhecia sua capacidade para o raciocínio abstrato” (*Id., Ibid.*, 50). Considerava-as eficientes em armas de sedução, mas não em maté- rias de ciência enquanto acúmulo de co- nhecimento, julgando, depreciativamen- te, que a inteligência feminina só assim era tida num país de muitos medíocres e poucos doutos, que excediam os entusias- mos ante coisa rara, a de vislumbrarem uma mulher que compusesse belamente umas frases.

Em síntese, “o discurso normativo que a sociedade impingia [era o de que]: mu- lher não deve ser letrada” (*Id., Ibid.*, 51). *I.e.*, embora se reconhecendo a importân- cia de se libertar a mulher da submissão cega e gratuita, a sociedade em geral, e até superiores religiosas encarregadas de mi- nistrar a educação das mulheres em suas ordens, concordava em limitar esse anseio nos moldes estatuídos nas alíneas de Ver- ney, instruindo-as para serem regradas.



Tudo o mais poderia revelar-se perigoso e desnecessário para o único destino que se lhes traçava, realidade essa com presença forte até à segunda metade do séc. xx.

A mudança forçada por um contexto agreste de guerra e de necessidade de sobrevivência a uma vida de esgotamento paupérrimo levou muitas famílias a dinâmicas migrantes, que, por sua vez, aproximaram mundos que já não se queriam distantes, e, no seu seguimento, a emancipação da mulher, a vários níveis, deixa de tremer e ancora-se como um conseguido espalhado. Mais que não fosse por uma outra bizarria da incoerência governativa: na déc. de 70 do séc. xx, portanto, durante o regime do Estado Novo, votavam somente as mulheres que soubessem ler e escrever, muito embora esse requisito não se exigisse aos homens, os mesmos a que competia autorizar a sua esposa alfabetizada a viajar. António Oliveira Salazar, em plena vigência de mandato, continuava a propugnar que, pela diferença de sexo, era da responsabilidade dos homens o governo da família feito a partir do exterior; o do interior ficava a cargo das mulheres, que não deveriam concorrer socialmente com os seus esposos, pais e filhos, regressando, então, à proteção do lar.

Bibliog.: PINTO, Maria Teresa Valente, *A Formação Profissional das Mulheres no Ensino Industrial Público (1884-1910). Realidades e Representações*, Dissertação de Doutoramento em Estudos sobre as Mulheres apresentada à Universidade Aberta, Lisboa, texto policopiado, 2008; RIBEIRO, Arilda Inês Miranda, *Vestígios da Educação Feminina no Século XVIII em Portugal*, São Paulo, Arte & Ciência, 2002; VAQUINHAS, Irene, “Estudos sobre a história das mulheres em Portugal: as grandes linhas de força no início do século XXI”, *InterThesis*, vol. 6, n.º 1, jan.-jul. 2009, pp. 241-253.

SUSANA VIEIRA

Anti-Luzes

Na sua forma plural, o termo “luz” pode adquirir uma aceção própria, significando saber, conhecimento, instrução, cultura: “Na ignorância ou nas luzes, está ou deixa de estar a liberdade das nações. [...] Dai luzes ao povo e o povo quererá ser livre” (GARRETT, 1985, 260 e 261). Este sentido de “luzes” não tem um significado temporal. A sua forma plural pode, todavia, ter outro significado, designando a especificidade do pensamento e da cultura do séc. XVIII europeu, o “Século das Luzes”: as “Lumières” dos Franceses, o “Enlightenment” dos Ingleses, a “Aufklärung” dos Alemães ou o “Iluminismo” dos Italianos (a última designação tem também uso em Portugal, a par de “Luzes” e de “Ilustração”). Usaremos aqui as duas aceções, e estenderemos a análise dos fenómenos, na sua vertente anti em Portugal, aos tempos que precederam o século em cujo legado assenta indissolivelmente o homem moderno e a modernidade, prolongando-a até 1820, início da nossa modernidade em liberdade.

Há peculiaridades nas histórias dos povos que, pelo seu alcance, a sua duração e o seu carácter estruturante, se tornam elementos fulcrais no grau e no sentido civilizacionais que os enformam, podendo os seus efeitos persistir intensa e longamente. Pois bem, a ambiência anti-Luzes foi uma destas particularidades em Portugal – e, por sinal, uma das mais dramáticas da sua história. A ação ideológica, considerada enquanto aparelho justificador de projetos e programas de ação, na conceção de Destutt de Tracy, foi um campo fértil de construção e manutenção



dessa atmosfera. Mas foram a Inquisição e a censura os instrumentos primordiais responsáveis por ela. Pela sua eficácia, violência e duração, elas haveriam de condicionar, negativa e indelevelmente, toda a vida material e mental da nação. E, se a sua eficácia e violência se tornaram notórias a nível internacional, a sua duração foi impressionante. De facto, se tivermos em conta os quase quatro séculos e meio que medeiam entre a criação do Santo Ofício da Inquisição (1536) – e, consequentemente, o início da censura formal – e a Revolução de Abril de 1974, verificamos que durante quase três séculos fomos sujeitos à primeira, a Inquisição, e que estivemos livres da segunda, a censura, apenas durante cerca de um século. As consequências daí provenientes foram abundantemente assinaladas, em plena época das Luzes, não só por vezes do exterior, mas também internamente. Na primeira forma, encontramos numerosos registos de olhares que tiveram o ensejo de contactar, nessa época, com a nossa realidade, desde J. Bourgoing e Ange Goudar a J. B. F. Carrère ou ao *comite* d'Albon, a Dumouriez, M. Link, Carl Ruders, Jacome Ratton, Ph. Stevens, e a tantos outros. Em geral, pintaram Portugal como império de frades e freiras, onde moravam a ignorância, a imbecilidade e a barbaridade, a superstição e o fanatismo, a tirania opressiva e o mais sanguinário tribunal inquisitório. Voltaire apodou a nação portuguesa de a mais ignorante e fanática da Europa, e não deixou de celebrar com ironia a sorte de Newton, e com ele a da razão, por não ter nascido em Portugal, livrando-se, assim, de ter de vestir um sambenito e acabar queimado num auto de fé. Internamente, muitos pensaram o mesmo, e alguns o disseram, como o P.^c António Vieira, D. Luís da Cunha, Verney, Ribeiro Sanches, o Cavaleiro de Oliveira, Filinto Elísio, a marquesa de

Alorna, e depois Garrett, Herculano, Antero de Quental, Eça de Queirós, António Sérgio, Jorge de Sena, Eduardo Lourenço, entre outros. Teodoro de Almeida, culto e viajado, lastimará, orando em sessão de abertura da Academia das Ciências de Lisboa, as humilhantes representações que de Portugal se faziam por essa Europa fora e que em tantas ocasiões o haviam feito corar de pejo e emudecer. E, se toda a nação sofreu os efeitos desta degradação, a intelectualidade foi um dos seus campos mais visíveis. Carrère sintetizou cruamente a situação: quem queria manter-se tranquilo no reino de Portugal calava-se e não escrevia (CARRÈRE, 1797, 236). Entre os Portugueses, Teófilo Braga mudaria a fórmula, que não o sentido: “Não ter ideias era tino prático” (BRAGA, 1876, 82). E quem queria tê-las e exprimi-las arriscava a tortura, a prisão, o exílio voluntário ou forçado, a morte – os exemplos disso são incontáveis.

Portugal abria-se à realidade renascentista e tornara-se notado. A cultura humanista adquirira raízes bem visíveis e a literatura e a ciência legaram criadores e criações de projecção internacional. Mas esta realidade começaria a inverter-se ainda durante o séc. XVI. A Inquisição foi instituída em Portugal através da bula *Cum ad Nihil Magis* (23 de maio de 1536), depois de longas, persistentes e muito onerosas negociações com Roma. O interesse da Coroa portuguesa, cujo território tinha especificidades paralelas ao da Espanha (onde se verificava a presença das heterodoxias judia e muçulmana), era conseguir, para o reino, um modelo que favorecesse o amplo controlo da instituição pelo poder real, como o que fora obtido pelos Reis Católicos em 1478. Isso não se alcançou de imediato, mas em 1547 este controlo era já muito significativo. Desta forma, uma instituição originariamente criada com intuítos



religiosos tornava-se, em grande escala, uma instituição com forte tutela da Coroa, sem menosprezar aqueles intuitos. Formalizava-se, assim, na península, um dos mais resistentes elos da cumplicidade europeia entre trono e altar. Combatia-se a heresia religiosa para preservar a legitimidade dos dois poderes; fortalecia-se o poder político para cimentar e fortalecer a estrutura da dualidade convergente. A cumplicidade tornou-se notória em numerosos campos. A sua ação estendeu-se à Índia em 1560, e aos restantes territórios ultramarinos (Brasil e possessões em África) no domínio filipino.

A jurisdição do Tribunal do Santo Ofício era muito lata e servia motivações e interesses de natureza vária, nomeadamente económicos. No entanto, se, na primeira fase, a polimorfa e calculista questão dos judeus e cristãos-novos era, de longe, a mais relevante e comum, não há dúvida de que a vertente da censura sempre se revestiu nele de uma importância especial, acabando por se tornar uma das matérias de maior proeminência em termos de interesse e organizacionais. Não é de admirar, pois tratava-se do instrumento que traçava o sentido evolutivo da cultura e que controlava as mentalidades. Tendo em conta a sua natureza, a sua organização e as suas formas de agir, a censura aplicava-se de forma preventiva ou repressiva. A primeira tentava impedir a impressão ou a entrada no país de escritos que afrontassem a religião, o poder político, a moral ou os costumes; inicialmente, era exercida pelo Conselho Geral do Santo Ofício e pelo ordinário da diocese, mais tarde, também pelo Desembargo do Paço (1576), fazendo-se, mais uma vez, jus ao conluio trono-altar, e dificultando-se ainda mais a liberdade de escrita e de leitura. A segunda era de natureza remediativa e exercia-se sobre prevaricações decorrentes de ineficácias na prevenção

ou de incumprimentos (quanto à posse, leitura, venda de obras, etc.); casas de impressão, livrarias, bibliotecas públicas e particulares, alfândegas e portos eram os seus alvos rotineiros.

A censura era prática muito antiga. A Igreja exerceu-a desde os primeiros séculos da sua existência. Os livros de Ario, *e.g.*, foram condenados em Niceia, em 325. Em Portugal, nasceu formalmente com a Inquisição, mas a sua prática foi anterior a ela. Recordem-se as providências prometidas por D. Manuel ao Papa Leão X contra o luteranismo, em 1521, e as cautelas reveladas pela participação de teólogos portugueses na assembleia de Valhadolid, em 1527, para atuação contra a heterodoxia erasmiana. E, no mesmo ano da criação da Inquisição, publica-se *Antimoria*, de Aires Barbosa, uma obra de combate ideológico contra o *Elogio da Loucura* e o humanismo de Erasmo.

De início, investiu-se muito na censura preventiva, e as suas formas evoluíram rapidamente. Uma das primeiras medidas tomadas foi a concessão de privilégios de impressão e venda. Estes eram outorgados depois de analisados os escritos por gente “de piedade e doutrina”, como se dizia. O primeiro de que se conhece registado foi concedido por D. João III ao escritor e poeta madeirense Baltazar Dias, em 1537. Em 1539, as obras *Insino Christão*, de autor anónimo, e *Grammatica da Língua Portuguesa com os Mandamentos da Santa Mãe Igreja*, de João de Barros, aparecem ambas com chancela de autorização concedida pela Santa Inquisição, sendo que a primeira exhibe também privilégio real. Entretanto, em 1540, as análises prévias e outras incumbências passaram a ter comissão fixa. Mas o grande salto qualitativo seria o da adoção dos índices, listas muito extensas de livros cuja impressão, venda, compra, posse, leitura ou empréstimo estava interdita. Poupava-se, assim,

muito esforço, aumentando-se a eficácia do trabalho com a obrigação universal de denúncia daquelas situações, sob pena de severas penas face a omissões. O nosso primeiro *Índice* data de 28 de outubro de 1547. Manuscrito, elaborado com base noutros, tinha muitas lacunas e não constava nele qualquer obra de autores portugueses. Depois aparecerão, já impressos, o *Rol dos Livros Defesos*, em 1551, o *Index Auctorum et Librorum*, em 1559, outro *Rol dos Livros Defesos*, em 1561, o *Index Librorum Prohibitorum*, nas edições de 1564, de 1581 e de 1597, e, finalmente, o extensíssimo *Index Auctorum Dãnatae Memoriae, tum etiam Librorum Qui vel Simpliciter vel ad Expurgationem usque Prohibeentur vel Denique iam Expurgati Permittuntur*, em 1624, que se manterá em vigor até ao consulado pombalino. Cada um dos índices terá mais obras proibidas que o anterior. O de 1551 já incluía vários autos de Gil Vicente, e com ele conquistaríamos – em volume, minúcia e rigor – a vanguarda dos países católicos, posição que não mais abandonaríamos. Este desvelo estendia-se aos róis vindos de Roma que adotávamos, como o de 1759; considerado excessivo por muitos países, Portugal acolheu-o com entusiasmo e foi o único país que lhe concedeu o privilégio de impressão própria; tinha 78 páginas e incluía uma lista de tipografias. Esta diligência e a aquisição de competências que implicava tornaram-se tão notórias que o autor do rol de 1561, Francisco Foreiro, se tornou um elemento fundamental do Concílio de Trento nesta matéria, sendo levado por Pio IV a trabalhar num novo *Índice*, o tridentino, que sairia em 1564 e seria publicado também em Lisboa, meses depois. Nele, figuram as célebres regras tridentinas, por aquele criadas, e que se tornaram uma espécie de pedagogia normativa censória de âmbito universal. No *Catalogo dos Livros Que Se Prohibem*, de 1581, a nota mais saliente é a



Folha de rosto de *Index Auctorum Dãnatae Memoriae* (1624).

da extensão da parte dedicada a obras em língua portuguesa: 88 páginas. Lá, constam, *e.g.*, Bernardim Ribeiro, Gil Vicente, João de Barros, Jorge de Montemor e Fr. Gaspar de Leão. Mas o afincio da Inquisição portuguesa não esmorecia e tentava responder à cada vez mais fértil atividade possibilitada pela invenção de Gutenberg. Aparece, então, esse inultrapassável “monumento repressivo” (REGO, 1982, 95), o *Index Auctorum Dãnatae Memoriae*, de 1624, da responsabilidade do P.^o Baltazar Álvares, Jesuíta da escola conimbricense. Com mais de 1050 páginas, foi o suprassumo dos róis em Portugal e no mundo católico da época, e um apoteótico instrumento anti-Luzes. Lá permanecem, como nos anteriores, as regras tridentinas de Francisco Foreiro, bem como outros elementos normativos, prescrições, penas ou indicações de pedagogia censória. A parte I é universal, a parte II, com 119 páginas, trata



dos livros proibidos especificamente em Portugal, e a parte III, com mais de 850, é sobre expurgações. Tudo se inscreve no combate ao novo, ao heterodoxo, à opinião, e na necessidade de unicidade de pensamento, obtida mediante proibições, declarações, cortes de folhas, riscos de palavras ou nomes, substituições de texto. Lá estão Dante, Petrarca, Cervantes, Erasmo, a par de santos canonizados, papas, clérigos, e de muitos livros e autores portugueses, não tendo sequer escapado os consagrados e modelares censores Francisco Foreiro e Jerónimo de Azambuja.

É difícil enumerar as consequências, por vezes trágicas, da feroz e generalizada obstaculização à inteligência portuguesa na fase que se estende até meados do séc. XVIII, tanto para essa época como para as posteriores. Mas podem imaginar-se, percorrendo parte da galeria dos nomes que sofreram, por meio do cárcere e até da morte, os efeitos da sua própria criação, do seu inconformismo, da sua apetência cultural, da sua abertura aos novos padrões de pensamento: o humanista e poeta Diogo de Teive, o cronista Damião de Góis, o poeta Baltasar Estação, o matemático André de Avelar, o juriconsulto Velasco de Gouveia, o erudito Cón. Vicente Nogueira, o Jesuíta P.^o António Vieira, o poeta Serrão de Castro, o Cavaleiro de Oliveira. Não ficámos alheios ao fervilhar das novas ideias da Europa transpirenaica, mas as aquisições conseguidas divulgaram-se cá “tardamente, algumas vezes mal e quase sempre por portas travessas” (DIAS, 1953, 272). Não podia ser de outra forma, com tais torniquetes.

Quando se chega ao séc. XVIII, os tempos são outros. A filosofia moderna entrelaçara experiência e razão, permitindo a Newton configurar um novo e avassalador paradigma epistemológico, que afrontou e abalou os alicerces do velho edifício teológico, e cujo lastro contaminaria de

forma irreversível os vetores axiológico e político. As Luzes tornavam-se um valor e um ideal: os referenciais imanentes suplantavam os transcendentais, conciliava-se o positivo com o racional, assistia-se a uma reação organizada contra os padrões políticos reinantes, a rigidez económica, a estratificação social, o autoritarismo religioso. O grupo dos enciclopedistas tornava-se líder no combate ideológico, a filosofia renascia das cinzas, afastado o império da teologia, a Revolução Francesa mudava a história da Europa e do mundo, a religião deixava de ser o principal elemento estruturante das sociedades, a Igreja perdia protagonismo. Nesta base, perdia consistência seguir um modelo isolacionista, por meio do qual se quisesse continuar a controlar o país e a salvaguardar o trono e o altar, e centrado num grupo de ideólogos de perfil teológico, numa Inquisição e numa censura inquisitorial focadas no combate às heresias e às impurezas da fé. A própria Igreja mostrava assimilar a ideia da necessidade de uma mudança, patente no largo espectro de intervenientes que alimentaram a célebre polémica em torno do *Verdadeiro Método de Estudar*, de Verney, e na variedade de matérias aí envolvida. Impunham-se o descentramento de alvos específicos e a mudança de modelo instrumental no combate às variadas heterodoxias que das Luzes irradiavam.

No desencadear deste processo, interferiu um acontecimento histórico e emergiu um nome: a mudança de Monarca e a decorrente escolha de Sebastião José de Carvalho e Melo, futuro marquês de Pombal, para ministro. Lúcido e abrangente reformador e lídimo tirano, Sebastião José foi uma figura incontornável da história portuguesa e também uma das mais controversas quanto ao exercício do poder, muito pela forma como concebeu e encarou as Luzes, usou a Inquisição e reorganizou a censura. Relativamente às

Luzes, o ministro de D. José colocou a Coroa portuguesa na esfera de outros países que se moviam no quadro do despotismo esclarecido, como a Áustria de Maria Teresa, cuja corte havia frequentado. A sua política cultural e as reformas pedagógicas que promoveu em todos os graus de ensino foram emblemáticas e corajosas cá e muito admiradas no estrangeiro. Movido por uma ideologia secular e concentracionária, ditou uma política regalista, teoricamente sustentada, em que participou uma importante e esclarecida parcela da intelectualidade do reino. Assim, ao mesmo tempo que intentou retirar a Igreja portuguesa da alçada de Roma, moveu-se no sentido da separação de poderes e da inversão dos pesos da balança na relação altar-trono.

A expulsão, em 1759, dos Jesuítas, que dominavam a cultura e o ensino, tinham enorme poder político, económico e social e eram elemento fundamental da instituição inquisitorial e censória, foi um momento fulcral desta estratégia. As motivações do ato depreendem-se logo do conteúdo da lei da expulsão (3 set. 1759) e do alvará de extinção de todas as escolas reguladas pelos seus métodos, mas o seu significado pleno entender-se-á mais cabalmente com o libelo da *Dedução Chronologica e Analytica* (1767) e a subsequente lei de criação da Real Mesa Censória (1768), bem como, posteriormente, com o célebre projeto que fundamentará os *Estatutos da Universidade de Coimbra* (1772), de sugestivo título: *Compendio Historico do Estado da Universidade de Coimbra no Tempo da Invasão dos Denominados Jesuítas e dos Estragos Feitos nas Sciencias e nos Professores, e Directores Que a Regiam pelas Maquinações, e Publicações dos Novos Estatutos por Elles Fabricados* (1771). Na verdade, para além do atentado ao Rei, a que Sebastião de Carvalho e Melo vinculou os Jesuítas, a expulsão é sempre por ele ligada à ação anti-

-Luzes da “seita”, vista como a primeira responsável pelo facto de o reino se achar nos antípodas culturais de outrora e se ter afastado dos padrões de progresso da Europa. Aliás, Verney – que fora formado na escola daquela Ordem e que era tão acarinhado pelo ministro – já insinuara o mesmo no *Verdadeiro Método*; idênticas denúncias haviam sido feitas por alguns Orationários e intelectuais, foragidos ou não.

Semelhante atitude não ocultará o sentido concentracionário e despótico do seu projeto político global, e este requeria, impreterivelmente, uma mudança radical no figurino dos Tribunais do Santo Ofício que seria estultícia o ministro dispensar. Era imperioso torná-los um instrumento ao serviço do Estado, do “seu” Estado, e, atente-se, torná-los menos sujeitos às “severas críticas, que as nações mais polidas, e cultas da Europa [lhes] têm feito” (lei de 5 abr. 1768). Foi, então, esvaziando, enfraquecendo e descaracterizando o seu antigo perfil, equiparando-os a tribunais régios. Dada a matriz filosófica e política dos novos tempos, retirou da alçada daqueles tribunais a censura literária, já que aí residiria um dos principais esteios de desenvolvimento e consolidação do seu projeto, gizando para esta censura um corpo próprio de natureza secular e criando a Real Mesa Censória (pela lei atrás referida). Desta forma, a censura persistia, mas pintada com as cores do seu pincel.

Neste âmbito, tornou os antigos mentores da Inquisição, os Jesuítas, seus alvos; suspendeu a jurisdição do volumoso *Index Expurgatório* de 1624, do inaciano P.^o Baltazar Álvares, e proscreeu do reino as bulas da *Ceia do Senhor* e todos os *Índices Expurgatórios*, que faziam residir a responsabilidade executiva em censores “destituídos das letras necessárias para conhecerem, e julgarem as obras” (lei de 5 abr. 1768, base 1), que agiam de forma a “proibirem-se os livros, que se deviam permitir”,



e permitirem-se “os outros que se deviam proibir” (*Ibid.*), e que precipitavam todos os “Vassalos de Portugal no inculpável, e necessário idiotismo” (*Ibid.*, preâmbulo). Nasciam agora os censores régios, que, servindo outros intentos e outro projeto político, não divergiam afinal do sistema precedente quanto às finalidades de ação: velar contra os “estragos da Religião, do Trono, do sossego público” e pela “perfeita harmonia entre o Sacerdócio, e o Império, para se ajudarem um ao outro nos casos ocorrentes” (*Ibid.*, base 1).

Além disso, não se diferenciavam dele nos seguintes aspetos: incumbências jurisdicionais (censura sobre livros e papéis já introduzidos no reino e nos domínios, sobre os que nele entrassem pela primeira vez, sobre os que se pretendiam reimprimir, sobre os de nova composição, sobre impressores, mercadores e livreiros [*Ibid.*, base IX]); ordenações de apreensões e sequestros (*Ibid.*, base X); decisão de penas criminais e emissão de normativos em nome real (*Ibid.*, base XIII). Também não se alterou a ação nem a preocupação pedagógica; esta está patente nos documentos anónimos *Livros de Authores Estrangeiros Que Devem Ser Prohibidos por Edital* e na segunda parte de *Juizo sobre os Authores Impios, e Obscenos Que Devem Ser Condenados, ou pelo Index, ou pelo Edital desta Meza, Precedido de Alguas Reflexões sobre a Condenação e Queima dos Livros*, bem como em numerosas censuras concretas.

A ação não se modificou na sua amplitude e na fúria censória sobre as atividades e a produção, tanto nacionais como estrangeiras, como prova a vastidão de processos existentes no Arquivo Nacional da Torre do Tombo (ANTT) e em outros arquivos portugueses. Não escaparam as bibliotecas dos conventos, de bispos, padres, civis, livreiros, impressores, leitores. Os escritos estrangeiros, em especial os franceses, eram – e haveriam de conti-

nuar a ser, no reinado de D. Maria I – um dos maiores quebra-cabeças para o poder reinante, quer em matérias de índole política, quer religiosa. O primeiro alvo indicado da lei constituinte da Mesa Censória era o controlo do conjunto de escritos que já se achavam introduzidos ou que se pretendiam introduzir em Portugal. Constituíram-se, para isso, novos instrumentos legais e complexas e apertadas redes de controlo de entrada, posse e circulação, acompanhados de mecanismos de repressão. A par de infundáveis e arreliantas censuras, havia os numerosos editais, as obrigatórias denúncias, as devassas, os confiscos, a prisão, a tortura, o degredo, e até a morte. Os perigosos fantasmas vindos de fora, embrulhados naqueles livros e papéis, carregados de heresia religiosa, social e política, e indutores de revolução, apoquentavam cada vez mais.

Entre as medidas tomadas em prol da contenção e eliminação de obras suspeitas, reportamos dois exemplos paradigmáticos: o da grande devassa nacional de 10 de julho de 1769 e o do edital de 24 de setembro de 1770. Com a primeira, Pombal projetava conhecer inteiramente a realidade do país, intimando a elaboração de um catálogo fiel de todos os livros, impressos ou manuscritos, que cada pessoa, organismo ou instituição tivessem. Tratava-se de uma obrigação, aprazada a seis meses, de autocensura, de autodenúncia e, até, de autoflagelo, por sujeição à confiscação, a apertada vigilância e a ações persecutórias. Tal tentativa não terá surtido grande efeito, pois, apesar dos cerca de 2420 catálogos enviados, é restrito o número de livros proibidos que neles se acha. Por sua vez, o edital de 1770 é uma enorme lista, a três colunas, de “detestáveis escritos” e de autores que já haviam feito soçobrar “os Países mais próximos ao seu nascimento”, como consta na introdução; urgia pois precaver dos funestíssimos efeitos do seu disfarçado veneno,



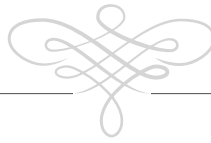
Reprodução do edital pombalino de 24 de setembro de 1770.

e impedir a continuação da sua “inundação monstruosa”, já que eles serviam “para atacar os Princípios mais sagrados da Religião, para invadir os mais sólidos fundamentos do Trono, e para romper assim aqueles felicíssimos vínculos com que mutuamente se sustentam” (SILVA, 1844, 240). Nesse edital, pede-se aos vassallos de qualquer estado, qualidade ou condição, e a livreiros e impressores que “não detenham, comuniquem, vendam, introduzam, imprimam, distribuam, ou de qualquer modo espalhem” as ditas obras que devem entregar (*Id., Ibid.*, 244). Algumas eram destinadas à fogueira na praça do Comércio. No texto, são referidas muitas dezenas de títulos e nomes de ampla difusão, *e.g.*, Argens, Bayle, Boulanger, La Mettrie, La Fontaine, Hobbes, Morgan, Espinosa, Tindal, Tolland, Rousseau, Voltaire.

Assim seria a toada até ao fim do consulado pombalino – e não será diferen-

te a do período de D. Maria, em termos de prevenção e repressão. É fecunda a divisão da Real Mesa Censória do ANTT que se ocupa dos processos instaurados a impressores e livreiros, neles se encontrando referências a vastas confiscações de obras aos Borel, Debeux, Reycend, Rolland, a Paul Martin, a Francisco Sabino dos Santos, mas também a muitos conventos, nobres, intelectuais, cidadãos comuns. As Luzes europeias eram incendiárias. Os medos aumentavam proporcionalmente à constatação das ineficácias da rede de controlo. Os remédios também. Os autos de fé públicos, erradicados por Pombal, voltaram a surgir com D. Maria, como foram o de 1778, em Lisboa, onde figuraram Anastácio da Cunha com mais oito militares de Valença, ou o de 1781, com carácter académico, em Coimbra, onde desfilaram vários estudantes, como Pereira Caldas, Melo Franco e Francisco José de Almeida, com acusações, nos dois casos, assentes na matéria em apreço. Tentou também a Rainha dar mais eficácia à Real Mesa Censória, reformulando-a e designando-a de Real Mesa da Comissão Geral sobre o Exame e Censura dos Livros (carta de lei de 21 jun. 1787).

Contudo, o fantasma dos livros estrangeiros continuava a pontificar. Nesta base, o poder político, surpreendido e acosado pela Revolução Francesa de 1789, intensificou o cuidado com aqueles, em detrimento do tido com livros nacionais, como bem mostra a advertência do ministro da Justiça Seabra da Silva ao principal Abranches nesse sentido (3 dez. 1789). Mas isso não bastou. A “inutilidade” e a “ineficácia”, imputadas agora à Real Mesa da Comissão, que continuava a possibilitar a propagação de “novos, inauditos e horrorosos princípios, e de sentimentos Políticos, Filosóficos, Teológicos, e Jurídicos”, seria argumento central para a sua cessação e a consequente ereção de uma



censura tripartida (lei de 17 dez. 1794), fórmula da velha Inquisição. O zelo e a fúria censória exacerbaram-se com a execução de Luís XVI e Maria Antonieta. Por isso, o recurso à ação policial, através da intendência de Pina Manique e das suas “moscas” (agentes que eram como que os olhos e os ouvidos do intendente e que, de forma discreta, esquadrihavam e denunciavam elementos, pessoas e situações que lhes parecessem heterodoxos ou subversivos), bem como à hierarquia da Igreja e aos governos da Universidade (que, por meio de editais e da ação, apelavam freneticamente à denúncia, mesmo que secreta, de livros perigosos, pedreiros-livres, jacobinos, sectários e partidários dos Franceses), tornou-se uma prática obsessiva. E, se a prevalência de alvos de natureza filosófica e política já existia desde Pombal, agora tornava-se quase absoluta. O influente ministro do Reino, Seabra da Silva, sintetizava esta situação em recado enviado ao vice-reitor da Univ. de Coimbra, sobre a necessidade de uma mudança curricular na formação dos regulares, que continuava mergulhada em matérias de religião e teologia: “Não têm os teólogos de combater Arianos nem Calvinistas. Têm que combater Filósofos, que atacam os governos e a política e zombam da Teologia” (BRAGA, 1898-1904, III, 735 e 736). Não era por acaso que o *Contrato Social* de Rousseau, que antes da Revolução Francesa pouca atenção concitara – fosse de sentido elogioso, fosse depreciativo –, era agora profusamente achado por visitantes e censores. Com efeito, entre as existências encontradas em sede da Comissão Geral sobre o Exame e Censura dos Livros, aquando da transformação deste organismo na censura tripartida – Santo Ofício da Inquisição, Ordinário e Mesa do Desembargo do Paço –, por lei de D. Maria I, de 17 de dezembro de 1794, descobriu-se, a par de outros exemplares

isolados, “um atado” deles (MACHADO, 2000, 39). O “não é bom vassalo quem não for bom cristão” convertia-se, por pena do cardeal patriarca D. José II numa pastoral, em “não é bom cristão quem não for bom vassalo” (JOSÉ II, 1789). Bispos e clérigos reconheceram e seguiram, em geral, esta precedência do bom vassalo sobre o bom cristão. A heresia política sobrepunha-se, em gravidade e em penas, à heresia religiosa. O processo de Bocage demonstrará muito bem isso.

A agressividade censória e repressiva contra tudo o que punha em causa os baluartes do *status* e contra a sublevação política continuaram até à Revolução Liberal de 1820. Mas as circunstâncias da Guerra Peninsular e da fuga da corte real para o Brasil, aliadas a uma progressiva deterioração da eficácia inquisitorial a partir de Pombal, laxaram claramente as capacidades de atuação censória contra os novos e persistentes ventos que as Luzes traziam. Esta realidade foi tremendamente potenciada pela criação de numerosos periódicos portugueses com sede no estrangeiro, e de alguns no reino, que fintaram, em grande escala, a eficácia da máquina obstaculizante. Fazia-se neles eco dos novos saberes, das novas técnicas, das criações literárias, das novas filosofias, dos novos valores, e até das novas práticas políticas testadas no exterior. Enfim, fazia-se a pedagogia em vista da revolução que já se adivinhava.

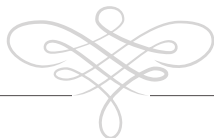
Para além da Inquisição e da censura, acolitadas por uma acutilante ação policial e estruturadas por um forte edifício normativo, também a ideologia foi, desde Pombal até ao liberalismo, um importante instrumento de contenção das Luzes do século e de combate a elas. Considerado o seu recurso pouco pertinente, porque pouco necessário, no período pré-pombalino, tornou-se muito intenso a partir da segunda metade do séc. XVIII.

Assentou no protagonismo assumido pelos espaços religioso e civil – mais no protagonismo do primeiro – face à luta premente que se impôs entre o religioso e o secular, entre a teologia e a filosofia, entre a autoridade e a razão, entre o dogmatismo e a opinião, enfim, entre a Igreja e o século. É que agora a heterodoxia também alastrava em Portugal, alimentada sobretudo pelas novas ideias que penetravam através da literatura, acalentando curiosidades, inconformismos, desejos, e até necessidades. Na Diocese de Coimbra, *e.g.*, antes de 1768 difundiam-se Rousseau, Voltaire, Helvétio, d’Holbach, d’Argens, Hume, Marmontel, Dupin, Febrônio e a *Encyclopédie*, como atesta o seu bispo, Miguel da Anunciação. Todos liam o proibido – sobretudo o proibido –, adquirindo muitas vezes após consulta dos róis e editais de proibição. Existiam, até, escolas clandestinas de heterodoxia. E, muitas vezes, quando se lia a literatura apologética da ortodoxia era para, por via negativa, contactar com a heterodoxia que lá se combatia, conhecê-la e entendê-la.

Ora, urgia contraditar, ao nível das ideias, as impiedades, as heresias e os libertinismos religiosos, morais e políticos que avassalavam as mentes e a nação. Era, contudo, exíguo o número dos indivíduos apetrechados para tal. Eis a razão da fertilidade do recurso às obras estrangeiras. Elas constituíram a base mais sólida e abrangente para a preparação e a consecução do combate aos “novadores do século”. Todas as obras significativas para esse efeito estavam disponíveis em Portugal, como transparece das listas de existências. As mais importantes receberam o benefício da tradução, para facilitar a sua difusão e alargar a sua eficácia: as de Bergier, Barruel, Formey, Caraccioli, Gérard, Jamin, Lamennais, Montals, Nonnotte, Burke, Peñalosa, mas também as de autores anónimos (*e.g.*, *Atalaia contra os*

Pedreiros-Livres, Cartas de Certa Mãe a Seu Filho, O Evangelho em Triunfo, A Voz da Natureza sobre a Origem dos Governos, entre muitas outras). Apesar do cuidado posto na escolha das obras, não se dispensou, e frequentemente, a ação dos “limpa-nódoas” militantes, com adaptações, supressões, acrescentos e até adulterações às escancaras e sem restrições. Mas há também obras e autores da nação perfilados neste combate: Francisco Coelho da Silva, França Galvão, Pedro Lopes, Agostinho de Macedo, Lourenço Roussado, Francisco Leal, José Mayne, José Morato, José António de Sá, Teodoro de Almeida, António Soares Barbosa, Mesquita de Quadros, o marquês de Penalva. A par disto, assistiu-se à ação prescritiva, coativa, apelativa, pedagógica, punitiva e tremendamente eficaz do corpo eclesiástico – cardeais, bispos, vigários apostólicos, padres, frades –, em pastorais, na parenética, durante confissões e outros misteres. É certo que alguns exibiam uma certa abertura à mudança, ainda que contida, sendo admoestados ou até perseguidos por isso; mas a maioria mostrava-se inflexivelmente fechada numa ortodoxia anacrónica.

A Inquisição foi banida de Portugal em março de 1821, e a Constituição de 1822 consagraria a “livre comunicação dos pensamentos” como “um dos mais preciosos direitos do homem [...] sem dependência de censura prévia” (art. 7.º). Com interregnos até 1834, a liberdade de imprensa tornar-se-ia definitiva a partir desta data. Tão longo e violento período de vigência deste e de outros organismos ou formas de inibição e repressão estiolou tanto a criação como o florescimento da intelectualidade portuguesa. É certo que, apesar de tudo, muitas fendas se abriram no muro que isolava Portugal, muito preito se fez às Luzes, e algumas brilharam – mas foram apoucadas e muito esforçadas e sofridas. Portugal foi, em grande escala, um país de



estrangeirados, que cavou uma enorme distância da circunstância europeia além-Pirenéus. E é claro que esta “fatalidade”, embora situada no tempo, deixou marcas que se manifestavam ainda nos começos do séc. XXI. O “país de cafres”, de acordo com o desabafo de Vieira (VIEIRA, 1970, 177) no séc. XVII, continuou a ser tido, no séc. XVIII, como “cadaveroso reino” por Ribeiro Sanches (SANCHES, s.d., 78), ilustre exilado, e como “reino da estupidez” (FRANCO, 1818), refletido na nossa universidade, pelo estudante Melo Franco (1881), depois famoso médico. Também assim o apodaram, já no séc. XX, António Sérgio, seguindo Sanches, e Jorge de Sena, seguindo Franco. Sempre ao abrigo da mesma razão: o fado anti-Luzes.

Bibliog.: manuscrita: ANTT, Real Mesa Censória, Censuras e Pareceres, cx. 3, n.º 22, *Livros de Authores Estrangeiros Que Devem Ser Proibidos por Edital*, s.d.; *Ibid.*, Real Mesa Censória, Censuras e Pareceres, cx. 3, n.º 23, *Juizo sobre os Authores Impios, e Obscenos Que Devem Ser Condenados, ou pelo Index, ou pelo Edital desta Real Meza, Precedido de Alguas Reflexões sobre a Condenação, e Queima dos Livros*, s.d.; **impresa:** ALMEIDA, Teodoro de, “Oração na abertura da Academia das Sciencias em 1 de julho de 1780”, in AIRES, Cristóvão, *Para a História da Academia das Ciências de Lisboa*, Coimbra, Imprensa da Universidade, 1927, pp. 94-104; AZEVEDO, João Lúcio de, *O Marquês de Pombal e a Sua Época*, Lisboa, Clássica Editora, 1909; BAIÃO, António, *Episódios Dramáticos da Inquisição Portuguesa*, 3.ª ed., 3 vols., Lisboa, Seara Nova, 1972-73; BRAGA, Teófilo, *Bocage. Sua Vida e Época Literária*, Porto, Imprensa Portuguesa Editora, 1876; *Id.*, *História da Universidade de Coimbra nas Suas Relações com a Instrução Pública Portuguesa*, 4 t., Lisboa, Typographia da Academia Real das Ciências, 1898-1904; CARRÈRE, J. B. F., *Tableau de Lisbonne, en 1796; Suivi de Lettres Écrites de Portugal sur l'État Ancien et Actuel de Ce Royaume*, Paris, H. J. Jansen, 1797; COELHO, António Borges, *Inquisição de Évora*, 2 vols., Lisboa, Caminho, 1987; DIAS, José Sebastião da Silva, “Portugal e a cultu-

ra europeia (sécs. XVI a XVIII)”, *Biblos*, vol. XXVIII, 1953, sep.; FRANCO, Francisco de Melo, *Reino da Estupidez. Poema*, Paris, A. Bobée, 1818; GARRETT, Almeida, *Obra Política. Escritos do Vintismo (1820-1823)*, Lisboa, Estampa, 1985; HERCULANO, Alexandre, *História da Origem e Estabelecimento da Inquisição em Portugal*, 3 vols., Amadora, Bertrand, 1975; JOSÉ II, *Pastoral sobre a Defesa da Fé*, Lisboa, Officina de Antonio Rodrigues Galhardo, 1789; MACHADO, Fernando Augusto, *Rousseau em Portugal. Da Clandestinidade Setecentista à Legalidade Vintista*, Porto, Campo das Letras, 2000; MARQUES, Maria Adelaide Salvador, “A Real Mesa Censória e a cultura nacional. Aspectos da geografia cultural portuguesa no século XVIII”, *Boletim da Biblioteca da Universidade de Coimbra*, vol. XXVI, 1963, sep.; *Id.*, “Pombalismo e cultura média – Meios para um diagnóstico através da Real Mesa Censória”, *Brotéria*, vol. 115, n.ºs 2-4, ago.-out. 1982, pp. 181-208; MARTINS, A. Coimbra, “Luzes”, in SERRÃO, Joel (dir.), *Dicionário de História de Portugal*, vol. IV, Porto, Figueirinhas, s.d., pp. 86-106; RAMOS, Luís A. de Oliveira, *Sob o Signo das “Luzes”*, Lisboa, INCM, 1988; REGO, Raul, *Os Índices Expurgatórios e a Cultura Portuguesa*, Lisboa, Instituto de Cultura e Língua Portuguesa, 1982; RODRIGUES, Graça Almeida, *Breve História da Censura Literária em Portugal*, Lisboa, Instituto de Cultura e Língua Portuguesa, 1980; SANCHES, A. N. Ribeiro, *Dificuldades Que Tem Um Reino Velho para Emendar-se e Outros Textos*, ed. lit. Vítor de Sá, Porto, Inova, s.d.; SENA, Jorge de, *O Reino da Estupidez*, Lisboa, Livraria Morais, 1961; SÉRGIO, António, “O reino cadaveroso ou o problema da cultura em Portugal”, in SÉRGIO, António, *Ensaio*, t. II, Lisboa, Sá da Costa, 1972, pp. 25-57; SILVA, António Delgado da (comp.), *Supplemento á Collecção de Legislação Portuguesa do Desembargador Antonio Delgado da Silva pelo mesmo. Anno de 1763 a 1790*, Lisboa, Typ. de Luiz Correa da Cunha, 1844; TRACY, Antoine L. Claude Destutt de, *Eléments d’Ideologie*, Paris, Courcier, 1804; VIEIRA, António, *Cartas*, coord. e anot. J. Lúcio de Azevedo, t. III, Lisboa, INCM, 1970; VOLTAIRE, “Newton et Descartes”, in VOLTAIRE, *Oeuvres Complètes de Voltaire*, t. VIII, Paris, Furne, 1836, pp. 88-89.

FERNANDO AUGUSTO MACHADO



Libertários

São libertários aqueles que defendem a filosofia política e social do libertarismo, cujas raízes assentam no séc. XIX. Os libertários procuram introduzir na política a noção de que o Homem deve ser encarado antes de mais como um indivíduo autónomo, capaz de assumir decisões individuais e de escolher, à margem do que o sistema vigente lhe propõe, um rumo para a sua vida, não constringido por qualquer tipo de autoridade e não interferindo, do mesmo modo, com a esfera alheia.

Tendo o movimento libertário como origem o socialismo anarquista, deveremos, no entanto, sublinhar que o libertarismo é uma noção plural, com vertentes muito distintas e em alguns aspetos opostas, existindo manifestações que se designam como libertárias por referência aos princípios fundamentais do liberalismo clássico, que propõem a recusa de todo o tipo de ideologias comuns, promovendo a igualdade dos indivíduos em termos de circunstâncias, de acordo com uma lógica social, política e económica de livre concorrência; e um modelo de libertarismo mais próximo de ideais socialistas, que procura condicionar o próprio sistema capitalista e impor um centralismo político mínimo, no caso dos minarquistas, ou mesmo abolir todas as formas de governo, no caso das manifestações anarquistas. O denominador comum de todas estas noções reside na apologia da liberdade individual como valor acima de todos os constringimentos e de todas as autoridades, distinguindo-se depois os movimentos pelo grau de desconfiança

que exprimem relativamente à lei, enquanto elemento coercitivo e normalizador, e aos sistemas governamentais.

O pensamento anarquista começou provavelmente a dar que falar a partir do diálogo em que, provocatoriamente, Proudhon se autodefine: “O senhor é democrata? – Não. – Constitucionalista? – Deus me livre! – Você é, portanto, aristocrata? – De maneira nenhuma! – Você defende um governo misto? – Menos ainda. – Então o que é o senhor? – Eu sou anarquista” (PROUDHON, 1966, 296).

Proudhon era um homem que gostava de expressões fortes, que percutiam intensamente as ideias feitas do seu tempo. Porém, apesar de Marx ter procurado minorizar (e quase ridicularizar) o pensamento deste autodidata francês, a sua obra económica, política e mesmo filosófica iluminou os debates ideológicos do séc. XIX, alguns dos quais discutiram problemas ainda hoje pertinentes. Ora, Proudhon empregou a maior parte do seu tempo propondo formas radicais de renovação da sociedade em que vivia, mas, simultaneamente, práticas, credíveis e equilibradas: vejam-se os exemplos das suas posições perante a Revolução Republicana de 1848 e o apoio a candidaturas eleitorais operárias durante o consulado de Napoleão III, numa altura em que todos pareciam fascinados pela grandeza do novo império. Daí o facto de ser considerado um revolucionário, mas também um reformador.

Esta tensão original entre radicalismo e pragmatismo vai prosseguir ao longo de um século, pelo menos, na história do movimento anarquista internacional. Outro exemplo eloquente do mesmo contraste encontra-se em Kropotkine, ou entre o Malatesta ousadamente revolucionário e insurreto ao longo da maior parte da sua vida e o Malatesta da maturidade, quando observou o fracasso das



Errico Malatesta (1853-1932).

revoluções na Rússia e em Itália após 1917 (e assistiu aqui ao advento do fascismo de massas). O sindicalismo revolucionário francês e americano do início do séc. XX pode também ser visto como uma tentativa interessante de operacionalizar os dois conceitos – a ideia de uma rutura fundamental nos valores sociais vigentes e uma preocupação de assunção de práticas promotoras de relações de sentido emancipatório entre os indivíduos – através da ação quotidiana de associações de produtores guiadas pela entreajuda, o envolvimento de todos os seus membros e a recusa do tribunismo e do oficialismo.

O movimento anarco-sindicalista espanhol, pelo contrário, tendeu sempre a privilegiar a perspectiva da insurreição emancipatória que, num acesso de entusiasmo coletivo, procedesse à “liquidação social” (como se escrevia por volta de 1890), *i.e.*, a “pôr a zeros” todo o contencioso histórico das desigualdades económicas e sociais, resgatando as iníquas memórias do passado e convidando (ou forçando, em caso de resistência) as antigas classes

dirigentes e possidentes a entrarem em igualdade de condições com o povo, na tarefa de construção de uma sociedade nova, feita de indivíduos livres e guiada por princípios de solidariedade humana. Esta visão otimista e positiva da bondade das soluções propostas pelo anarquismo tinha alguma correspondência na dos defensores (sobretudo franceses) da propaganda pelo facto – estes, porém, descrentes da eficácia da educação escolar, da leitura e dos discursos proselitistas, mas acreditando que, removidos alguns obstáculos (por condenação à morte de governantes e atemorização dos poderosos), as massas trabalhadoras assumiriam com evidência o caminho da revolução social.

Assim se foi construindo entre certos segmentos do militantismo acrata a fixação de objetivos que, pela negativa, constituíam a seu ver os principais impedimentos à “emancipação dos trabalhadores” (conforme a expressão gravada no lema da primeira Associação Internacional dos Trabalhadores, de 1864). Três desses obstáculos históricos foram objeto de uma quase unanimidade entre a larga variedade de tendências libertárias: o Estado (visto como uma instituição de opressão e domínio de uns poucos sobre a grande maioria da população de uma nação), o capitalismo (enquanto mecanismo de exploração do trabalho pelos detentores de propriedades produtivas) e as Igrejas (que em geral justificavam as injustiças existentes e as consagravam, em nome de um Deus suposto). Assim nasceram os três antis fundamentais que deram base doutrinária ao anarquismo: o antiestatismo (↗Antiestatismo), o anticapitalismo (↗Anticapitalismo) e o antiteologismo.

Seria interessante investigar até que ponto, nos processos de difusão social, estas oposições conflituais propiciam uma maior expansão de uma doutrina ou

teoria, em alternativa a outras posições mais viradas para o consenso, a tolerância e a cooperação. Contudo, não há dúvida de que escritos panfletários como *Deus e o Estado*, de Bakunin (1871), tiveram muito mais sucesso entre os ativistas posteriores (e, simultaneamente, foram alvo de uma oposição mais feroz) do que o *Apoio Mútuo*, de Kropotkine (1902). Assim sendo, o movimento anarquista tornou-se mais conhecido pelas negações que propagandeava e pelas ações violentas praticadas por alguns dos seus adeptos (muitas vezes com a complacente hesitação de muitos dos seus correligionários) do que pelas propostas construtivas e iniciativas benfazejas para a condição humana em que também se empenharam inúmeros dos seus proselitistas. Mesmo a crítica ao Estado moderno existente nos sécs. XIX e XX poderia ser mais compreensiva se fosse acompanhada das alternativas de participação cidadã, controlo do poder e federalismo que os ideólogos anarquistas haviam também elaborado. E o mesmo se diga das lutas anticapitalistas – destaque-se, e.g., o americano Benjamin Tucker e a defesa do anarquismo individualista, Tucker que traduziu pela primeira vez para inglês *O Único e a Sua Propriedade*, obra escrita em 1845 por Max Stirner, que concebia o indivíduo como único e proprietário de si próprio, assim liberto de toda a autoridade alheia – e da crítica ao fenómeno religioso, com a indispensável referência a Tolstói.

Nestas circunstâncias, aqueles três antis fundamentais facilmente se desdobraram em outras oposições mais particulares. Da crítica ao Estado, derivou o antieletoralismo, o antiparlamentarismo (↗Antiparlamentarismo) e o antipartidarismo (↗Antipartidarismo) – tudo processos que ainda hoje levantam problemas não resolvidos; e derivou também o antimilitarismo (↗Antimilitarismo) e a crítica



Piotr Kropotkine (1842-1921).

aos sistemas judiciais autoritários, ambos muito marcados por aquilo que haviam sido as experiências históricas mais recuadas e que ainda predominaram até ao dealbar do séc. XX. Do anticapitalismo resultou um excesso de poder social do sindicalismo quando, sem que aos anarquistas tal possa ser imputado, passou a predominar o corporativismo e a motivação do “sempre mais poder aquisitivo” (Samuel Gompers), ou a sua instrumentalização, onde vingou o modelo da “correia de transmissão” leninista, Lenine que vivera obcecado com a perspetiva da tomada do poder político. Do antiteologismo, promanou o anticlericalismo (↗Anticlericalismo) (compreensivelmente, se pensarmos no séc. XIX), que deu base ao avanço das maçonarias.

O caso do anarquismo português não foi substancialmente diferente dos contornos aqui enunciados, tendo em conta a preponderância tomada pelo sindicalismo revolucionário, com alguns afloramentos de radicalismo individualista e insuficiente extensão do educacionismo – próximos de uma tendência mais



Max Stirner (1806-1856).

avançada do nosso republicanismo, que soçobrou com a ditadura militar e o salazarismo.

O termo “libertário” surge dicionarizado, provavelmente pela primeira vez em Portugal, em 1906, na *Encyclopedia Portuguesa Ilustrada. Dicionario Universal*, de Maximiano Lemos, com a seguinte definição: “Partidário da liberdade absoluta, da abolição de toda a lei, de todo o governo. O mesmo que anarquista” (LEMOS, 1906, 470).

Um dos principais doutrinários portugueses do pensamento libertário no início do séc. xx foi Campos Lima. O seu contributo para a teorização dos ideais anarquistas e libertários fortaleceu-se na primeira vintena do séc. xx, com a publicação de *A Revolução em Portugal* (coletânea de textos que incluía um capítulo e um subcapítulo dedicados aos libertários, bem como a apresentação completa de um programa revolucionário) e a brochura *A Teoria Libertária ou o Anarquismo*. Juntam-se a Campos Lima, como intelectuais do libertarismo português, Silva Mendes, autor da obra *Socialismo Libertario ou Anarchismo: Historia e Doutrina*, e Eduardo Maia, com o livro *Da Propriedade* (1873).

Segundo o historiador António Ventura, a constituição da secção portuguesa da Associação Internacional dos Trabalhadores, em 1871, é um marco fundamental para a história do movimento anarquista e libertário em Portugal; para além disso, a presença do anarquista Elisée Reclus em Portugal, em 1886 e 1887, terá ajudado a dividir os socialistas portugueses em sociais-democratas e anarquistas. Ventura afirma, contudo, que “os nossos autores foram, regra geral, meros retransmissores de ideias deficientemente assimiladas, marxistas que nunca leram Marx e anarquistas que conheceram Bakunin e Kropotkine através das brochuras de propaganda espanholas ou francesas” (VENTURA, 2000, 79).

Uma das facetas mais vincadas do movimento libertário português foi a constituição de grupos ou agrupamentos anarquistas libertários. Os primeiros agrupamentos anarquistas portugueses foram o Grupo Comunista Anarquista O Revoltado, de Lisboa, e o Grupo Comunista Anarquista do Porto, formados ambos em 1887, seguidos por muitos outros. Entre 1893 e 1895, os libertários começaram também a chegar às bases das associações de classe, ou seja, a organismos criados autonomamente pelos diferentes ramos profissionais do operariado para defesa e proteção dos seus interesses, seja porque eram operários, seja porque eram intelectuais que iam aderindo à causa específica da libertação do operariado. O grupo Germinal, fundado em 1903 (Setúbal), durou até aos primeiros anos da Primeira República, tendo outro grupo homónimo sido fundado em Lisboa, em 1915, mas durado apenas até 1917. Por sua vez, o grupo Semeador esteve em atividade de 1923 a 1927.

Um importante grupo de divulgação das ideias libertárias foi o Grupo de Propaganda Libertária do Porto, criado em

1904 e que existia ainda em 1925. Por ele passaram militantes como Serafim Cardoso Lucena, Manuel Joaquim de Sousa, António Alves Pereira, Guilherme Moreira Alves e outros, estando associado a jornais libertários como *A Vida*, *A Aurora*, *A Comuna*. Efetivamente, também a imprensa libertária era muito importante para a divulgação dos ideais, destacando-se os jornais *Revolução Social* (1887-88), *O Libertário* (1895, com apenas um número, sob a direção de Francisco Machado Fontão), *Propaganda* (1895), *A Ideia: Folha do Socialismo Libertário* (1902, dirigido por Luís A. Gouveia), *O Libertário: Semanário de Propaganda Livre* (1912-14, cujo diretor era António Sousa Palma), *A Revolta: Órgão da Federação Anarquista da Região do Sul* (1913-18), sem esquecer *A Sementeira* (1908-17). Nos anos 70 e 80 do séc. xx, surgiram publicações importantes, em Portugal e noutros países, mas por iniciativa de indivíduos e grupos libertários portugueses, como *A Batalha* (1974, anteriormente publicada entre 1919 e 1927, mantendo alguns números clandestinos entre 1927 e 1974, ano em que regressa legalmente), *Portugal Libertário* (Meaux, 1975), *Satanás* (Almada, 1976), *Sabotagem e Subversão Internacional* (Lisboa, 1976) ou *A Revolta* (Leiria, 1986).

Durante as primeiras décadas do séc. xx, as principais cidades do país criaram também federações ou uniões anarquistas e libertárias, à maneira de superestruturas capazes de dar uma unidade à atividade libertária: uma das primeiras foi a Federação Socialista Livre (1902-1906); destacam-se ainda a Federação Anarquista da Região do Norte (1907-1914), a União Anarquista Portuguesa (1923-1927) e a Aliança Libertária, fundada em 1931 e que sobreviveu, em modo semiclandestino, durante os anos 30 e o Estado Novo. Com o Estado Novo, no entanto, o ritmo de fundação e a atividade libertária



Samuel Gompers (1850-1924).

abrandou consideravelmente em relação às décadas anteriores. Aliás, tal atividade durante todo o período em que durou este regime está ainda por conhecer em pormenor.

O movimento anarquista libertário exerceu, mais do que se possa imaginar, uma contundente influência na forma de repensar a sociedade portuguesa, especialmente entre os anos de 1886 e 1936, conforme indica Carlos da Fonseca, não apenas por ter provocado agitação com as suas ações mais ou menos violentas contra as várias instituições e formas de autoridade, mas também no campo das ideias, deixando um legado no pensamento socialista antiautoritário português.

De tudo isto se pode talvez concluir que, no plano do pensamento, as doutrinas anarquistas – de resto, como a maior parte das suas contemporâneas – procuraram articular uma visão crítica de certos aspetos da realidade histórica que julgavam imperativo e urgente modificar profundamente, com modelos conceptuais alternativos nos quais (como militantes sinceros e empenhados) acreditaram piamente, mas que em muitos casos não terão resistido ao confronto com



a realidade. Essa é, porém, uma lição que só os analistas posteriores foram capaz de entender com clareza, já usufruindo de condições suficientes de liberdade e bem-estar para a tal se poderem dedicar sem grandes constrangimentos.

Porém, no plano das percepções públicas, é plausível pensar que os ideais libertários – indubitavelmente marcados por valores de justiça e dignidade humana – tenham ficado prejudicados pelas imagens de negação contidas nos discursos e em certos tipos de ação política. É, porventura, uma situação que ainda hoje perdura.

Bibliog.: CHORÃO, Luís Bigotte, *Para Uma História da Repressão do Anarquismo em Portugal no Século XIX Seguido de “A Questão Anarquista” de Bernardo Lucas*, Lisboa, Letra Livre, 2015; FONSECA, Carlos da, *Para Uma Análise do Movimento Libertário e da Sua História*, Lisboa, Antígona, 1988; FREIRE, João, “Os agentes da ação libertária”, in FREIRE, João, *Anarquistas e Operários. Ideologia, Ofício e Práticas Sociais: O Anarquismo e o Operariado em Portugal, 1900-1940*, Porto, Afrontamento, 1992, pp. 259-304; LEMOS, Maximiano, “Anarchismo”, in *Encyclopedia Portuguesa Illustrada. Dicionário Universal*, vol. I, Porto, Lemos & C.^a, Sucessor, 1900, p. 296; *Id.*, “Libertário”, in *Encyclopedia Portuguesa Illustrada. Dicionário Universal*, vol. VI, Porto, Lemos & C.^a, Sucessor, 1906, p. 470; LIMA, Campos, *A Revolução em Portugal*, Lisboa, Edições Spartacus, 1925; *Id.*, *A Teoria Libertária ou o Anarquismo*, Lisboa, Edições Spartacus, 1926; MENDES, Silva, *Socialismo Libertário ou Anarchismo: História e Doutrina*, s.l., s.n., 1896; PALMER, Tom, *Realizing Freedom. Libertarian Theory, History, and Practice*, Washington, Cato Institute, 2009; PROUDHON, Pierre-Joseph, *Qu’Est-Ce Que la Propriété?*, Paris, Garnier-Flammarion, 1966; VENTURA, António, *Anarquistas, Republicanos e Socialistas em Portugal: as Convergências Possíveis (1892-1910)*, Lisboa, Cosmos, 2000.

JOÃO FREIRE
ANA CATARINA ROCHA
RUI SOUSA

Libertinos

A diversidade de significados que o termo “libertino” tem conhecido, assim como os diferentes contextos em que foi utilizado ao longo dos tempos, dificultam uma definição concisa do mesmo. No entanto, é possível encontrar um nexo comum a partir da sua origem etimológica, a palavra latina “libertinus”. Observa Pierre Marlière que “l’étymologie latine du nom a le mérite de nous renseigner sur l’essence du libertinage. On découvre en son cœur l’idée directrice de liberté qui implique le passage d’un état à un autre, celui d’esclave à homme libre. Il y a à la racine du libertinage le principe premier d’affranchissement, un libertin serait donc avant tout un individu qui a su briser les chaînes qui l’entravaient. Le dérèglement des mœurs qu’on lui attribue de nature n’est en fait que la conséquence directe de cette double libération, autant de corps que d’esprit [a etimologia latina do nome tem o mérito de nos esclarecer quanto à essência da libertinagem. Descobrimos no núcleo da mesma a ideia diretora de liberdade, que pressupõe a passagem de um estado a outro, do estado de escravo ao de homem livre. Na raiz da libertinagem, encontra-se o princípio primeiro da libertação, pelo que um libertino é, antes de mais, um indivíduo que foi capaz de quebrar as cadeias que o limitavam. O desregramento de costumes que se lhe atribui por natureza mais não é, na verdade, do que uma consequência direta desta dupla libertação, tanto do corpo como do espírito]” (MARLIÈRE, 2014, 10). Salientemos nesta definição, como em boa parte dos sentidos que o termo

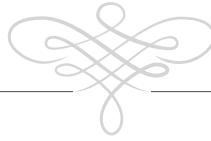
conheceu no seu percurso, aspetos como o impulso consciente para uma determinada libertação, o carácter crítico e desconstrutivo de valores consagrados, a sua vertente espiritual (e portanto, em determinadas derivas, filosófica e artística) e a posterior cristalização em torno dos domínios do erótico, do pornográfico e do obscuro. Este último sentido, longe de corporizar a amplitude complexa do conceito, é aquele que conhece particular expansão nos começos do séc. XXI, em torno de reduções como a que identifica a libertinagem com a arte da sedução calculista conforme expressa nos romances libertinos do séc. XVII (de que *Les Liaisons Dangereuses*, de Choderlos de Laclos, seria o grande exemplo, de acordo com a recuperação novecentista de Roger Vailland); está portanto relacionado com o violento exercício de derrisão comportamental e sexual da obra do marquês de Sade, sobretudo depois das releituras iniciadas, no começo do séc. XX, com Guillaume Apollinaire e prosseguidas pelo surrealismo e por uma série de importantes filósofos e teóricos da literatura, como Georges Bataille, Pierre Klossowski, Maurice Blanchot, Jean-Jacques Pauvert, Roland Barthes, Michel Foucault, Gilles Deleuze ou Michel Onfray; ou com a associação entre o comportamento libertino e o contexto da contracultura da segunda metade do séc. XX, em torno do imaginário da música *rock*, da geração *beatnik* norte-americana e do movimento *hippie*.

Na *Histoire du Libertinage*, obra na qual Didier Foucault procura evidenciar as raízes profundas da libertinagem, que começa a manifestar-se com particular impacto cultural a partir da transição do séc. XVI para o séc. XVII, o autor defende que a libertação procurada pelos libertinos remete para os mais diversos domínios, entre os quais os da liberdade de consciência e da liberdade de pensamen-



Guillaume Apollinaire (1880-1918).

to (a *libertas philosophandi* dos libertinos eruditos estudados por René Pintard); o da liberdade de costumes, coincidente com a oposição aos dogmas religiosos e com um entendimento essencialmente materialista da natureza humana; o da liberdade política, aspeto em que coincide com estudiosos como Sergio Zoli, Juan Velarde Fuertes e Péter Nagy, que pensam os diferentes sentidos da contribuição libertina para o desenvolvimento do conceito de razão de Estado na França de Richelieu, para a construção política, social e económica da Europa moderna e para o percurso ideológico que conduziu ao contexto da Revolução Francesa; e, finalmente, no domínio da literatura, a liberdade de procedimentos estéticos, que corrobora considerações como a de Agostinho de Campos a respeito da anomalia representada pelo soneto libertino. É de reter também, quanto à atitude de oposição ao cristianismo, que será provavelmente a primeira preocupação sistemática do pensamento libertino, a importante distinção que Didier Foucault estabelece entre o conceito de libertino e outros conceitos que lhe poderiam parecer próximos, como os de herético e de pecador, pois, por um lado, não existe na ofensiva libertina contra os interditos morais



e ideológicos do cristianismo qualquer intenção ou propósito de corrigir supostos desvios doutrinários e, por outro, a resistência libertina é típica dos *esprits forts*, que assumem moral e intelectualmente a sua dissidência.

A pluralidade dos comportamentos, indivíduos e grupos que receberam o epíteto de libertinos, evidenciando a natureza de negativo por excelência que lhe subjaz, está na base de outra consideração importante de Jean-Pierre Cavaillé, um dos mais persistentes estudiosos da libertinagem nos começos do séc. XXI: “libertin’ est une qualité extrinsèque aux sujets qu’il étudie, une qualification externe à visée polémique, produite dans les discours contemporains. Le libertin n’est libertin que dans un contexte social qui le désigne comme tel. Pour envisager une analyse sociale du libertinage, il faut accepter de considérer qu’il n’est pas l’état d’esprit spécifique de ceux que l’on appelle ainsi, mais la manière dont est à la fois perçue et construite socialement, dans le conflit et la dénonciation, une forme d’altérité négative. Il convient d’être autant attentif à la manière dont s’imposent, dans le miroir inversé de ces altérités, des formes d’identité positive, elles-mêmes nécessairement travaillées, affectées par l’altérité libertine [libertino é uma qualidade extrínseca aos sujeitos que estuda, uma qualificação externa de alcance polémico, produzida nos discursos contemporâneos. O libertino só o é num contexto social que o designa como tal. Para proceder a uma análise social da libertinagem, é preciso primeiramente considerar que ela não é o estado de espírito específico daqueles que são assim designados, mas a maneira como é simultaneamente percecionada e construída socialmente, no conflito e na denúncia, uma forma de alteridade negativa. Convém prestar a mesma atenção à forma

como se impõem, no espelho invertido destas alteridades, formas de identidade positiva, elas próprias necessariamente trabalhadas e afetadas pela alteridade libertina]” (CAVAILLÉ, 2010, 24). Neste sentido, a alteridade libertina foi deslizando para designar, em momentos distintos, as igrejas protestantes; determinadas derivas no interior do calvinismo; o pensamento de alguns filósofos heterodoxos italianos do séc. XVI, como Vanini ou Giordano Bruno; o comportamento de seitas epicuristas inglesas do séc. XVII, como os Ranters; os pensadores dissidentes franceses seiscentistas, como Cyrano de Bergerac, assim como os desregramentos comportamentais e sexuais da juventude aristocrática francesa no mesmo período, sendo o poeta Théophile de Viau um icónico representante dos dois domínios; uma determinada expressão literária concretizada num discurso romanesco erótico e satírico com impacto no decorrer do séc. XVIII, em autores como Choderlos de Laclos, Crébillon Fils ou, na sua peculiaridade, Sade; ou mesmo as posturas heterodoxas de personalidades singulares como *lord* Byron, Oscar Wilde, Jean Genet e Pier Paolo Pasolini. Luiz Pacheco, em “O Sade aqui entre nós”, publicado em 1966 na controversa edição de *A Filosofia na Alcova*, acentua a dimensão performativa que é própria da polémica transgressão existencial dessas personalidades: “[O libertino] é o que faz da sua vida amorosa um espetáculo – por atitudes, palavras ou escritos; é o que gosta dela, em suma, por isso o proclama” (PACHECO, 1966, 18).

Implicado num permanente quadro de relações especulares, o libertino seria assim o equivalente ao contexto do outro negativo das consolidações culturais de cada momento, contribuindo para cindir a realidade entre dois conjuntos de indivíduos consoante o seu suposto grau

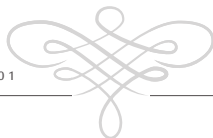
de consciência ou de libertação relativamente aos dogmas e mitos cristalizadores. A tese defendida por José Cardoso Pires em *A Cartilha do Marialva* (1960), e.g., deriva desta segmentação, que no caso português seria entre o tradicionalismo católico, machista, rural e antiprogressista dos marialvas e a atitude calculista, sexualmente igualitária, empreendedora e cosmopolita dos libertinos. É nesse sentido que Giovanni Lista, no livro *Dada Libertin & Libertaire*, procura estabelecer a relação direta entre o carácter negativo da contestação libertina seiscentista e o programa dissidente do movimento dadaísta, salientando as diferenças entre este movimento e as outras vanguardas históricas das primeiras décadas do séc. XX: “Le nihilisme dadaïste se concrétise plutôt dans une philosophie du comportement et dans une conception totalement mondaine de l’art et de la vie: Dada envisage de rendre l’homme enfin capable de supporter la condition de l’être libre sans éprouver l’angoisse inhérente à la liberté. Ni méprisable, ni sublime, l’existence humaine peut être vécue en fonction du plaisir, comme un simple jeu des possibilités combinatoires, si l’on ne perd jamais de vue le néant qui vide les catégories de l’éthique et de la morale, qui détruit le monde des hiérarchies et des symboles. C’est précisément dans cette absence radicale de pathos que Dada se sépare de la réalité historique de l’anarchie et des avant-gardes pour rejoindre le travail critique des libertins qui furent les fondateurs de la pensée négativiste au sein de la culture européenne. Le dadaïsme apparaît en fait comme le seul mouvement libertin de l’avant-garde historique [O nihilismo dadaísta concretiza-se principalmente numa filosofia do comportamento e numa conceção toralmente mundana da arte e da vida; o dadá pretende tornar o homem capaz

de suportar a condição de ser livre sem experimentar a angústia inerente à liberdade. Nem desprezível nem sublime, a existência humana pode ser vivida em função do prazer, como simples jogo de possibilidades combinatórias, se nunca se perder de vista o nada que esvazia as categorias da ética e da moral, que destrói o mundo das hierarquias e dos símbolos. É precisamente nesta ausência radical de pathos que o dadá se afasta da realidade histórica da anarquia e das vanguardas, colocando-se do lado do trabalho crítico dos libertinos que foram os fundadores do pensamento negativista no seio da cultura europeia. Efetivamente, o dadaísmo aparece como o único movimento libertino da vanguarda histórica]” (LISTA, 2005, 210).



Bibliog.: CAMPOS, Augusto de, *Estudos sobre o Soneto. Três Conferências*, Coimbra, Coimbra Editora, 1936; CAVAILLÉ, Jean-Pierre, “Libertinisme et philosophie: catégorie historiographique et usage des termes dans les sources”, *Libertinage et Philosophie au XVII^e Siècle*, n.º 12, 2010, pp. 11-32; FOUCAULT, Didier, *Histoire du Libertinage. Des Goliards au Marquis de Sade*, Paris, Éditions Perrin, 2010; FUERTES, Juan Velarde, *El Libertino y el Nacimiento del Capitalismo*, Madrid, Pirámide, 1981; LISTA, Giovanni, *Dada Libertin & Libertaire*, Paris, L’Insolite, 2005; MARLIÈRE, Pierre, *Variations sur le Libertinage. Ovide et Sollers*, Paris, Gallimard, 2014; NAGY, Péter, *Libertinage et Révolution*, Paris, Gallimard, 1975; PACHECO, Luiz, “O Sade aqui entre nós”, in SADE, Marquês de, *A Filosofia na Alcova*, Lisboa, Edições Afrodite, 1966, pp. 11-25; PIRES, José Cardoso, *A Cartilha do Marialva*, Lisboa, Dom Quixote/Círculo de Leitores, 1989; VAILLAND, Roger, *Ladlos: par Lui-Même*, Paris, Seuil, 1959; ZOLI, Sergio, *Dall’Europa Libertina all’Europa Illuminista*, Firenze, Nardine Editore, 1997.

RUI SOUSA



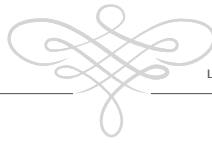
Lisboa Capital do Nada – Marvila 2001

Lisboa Capital do Nada (LXCN), evento promovido pela Associação Extra]muros[em 2001, ostenta uma designação que é uma operação metafórica, poética e performática. Traduzindo uma filosofia de intervenção urbana e cultural, núcleos de argumentação claros e específicos estimularam uma concatenação efémera de vontades e contextos numa plataforma colaborativa, cujo culminar foi um conjunto de experiências que entraram em complexa ressonância com o lugar – a freguesia de Marvila. A força interpelativa de LXCN começa na ironia romântica do título – a cidade do Porto era Capital Europeia da Cultura; em Lisboa, Expo’98 e Lisboa’94 eram memórias relativamente remotas. O subtítulo completa o sentido de aforismo urbano do título, com o território oriental de Marvila – situado entre o centro (Baixa) e a nova centralidade que viria a ser a zona do Parque das Nações – conceptualizado como um nada/da capital.

A partir da consciência de que se estava em presença de um contexto em que a arte se faria sentir entre o excedente e o privilégio, o programa da ação-intervenção funcionou de modo ostensivamente retórico, gerando um potencial de conversação sobre o sentido da arte na cidade. Sob o mote “criar, debater e intervir no espaço público”, foram criadas as condições para uma rara cooperação entre instituições, associações culturais, grupos informais e a comunidade artística, destacando-se o enquadramento local

pela junta de freguesia e a viabilização da iniciativa pelo Programa Operacional da Cultura. No centro de tudo, esteve a problemática da visibilidade social e da participação das pessoas num território dotado de ricos património e história, mas sofrendo de uma imagem pública em que surge como desqualificado, excluído, negativo. Note-se que nesta zona da cidade, que em tempos alimentou Lisboa através dos seus campos e quintas (Qt. do Armador, Qt. da Bela Vista...), a identidade semirural – simultaneamente semi-industrial, dadas as muitas fábricas e os armazéns ali existentes desde a segunda metade do séc. XIX – estava a desaparecer, para ceder o protagonismo aos novos bairros sociais (bairro do Armador, bairro da Bela Vista...), agentes de uma nova identidade. Esta, por sua vez, via-se sujeita a fortes tensões, como a decorrente da pressão imobiliária visando a ocupação normalizada dos muitos espaços vagos.

Perante tal realidade de enormes contrastes, o que esteve em causa foi pensar o destino urbano de uma freguesia marginalizada e revelar o seu vasto potencial, inclusive humano. Sofrendo a população local de uma “condição urbana problemática e periférica”, causada por uma “elevada especialização do solo” (NUNES e SEQUEIRA, 2011), a lógica da implementação do evento – metaforicamente derrubando muros – colocou questões de espaço público e estimulou uma ampla reflexão tanto sobre as partes (caso das obras de arte) como sobre o todo (enquanto dinâmica sociocultural). Como num espelho gigante e multifacetado, um campo da intervenção cultural urbana tornou-se visível através de momentos colaborativos *in situ*, que auscultaram a cidade existente – um espaço vasto e fragmentado – para nela encontrar aspetos ou elementos aos quais se impunha dar ênfase. Tal envolvimento na leitura dos



“territórios do nada” (ALVES *et al.*, 2002, 53), digamos que porosos e híbridos, aliado à abrangência dos discursos coletivamente produzidos a partir do quartel-general instalado no bairro da Flamenga, assegurou ao evento o cariz de acontecimento. Dado o grau de abertura à imponderabilidade do relacional – uma partilha de vivências –, “foram momentos raros” e um “convite de dois gumes incitando para o abismo” (CAMPINO, 2006, 196).

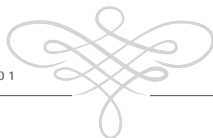
Projetos *off* como a LXCN tentam superar constrangimentos formais de campos e disciplinas. No plano de uma generosidade militante e em favor da indecidibilidade comunicacional, investigam registos alternativos para uma consciência democrática em que o contacto performático com o real inscreve iluminações estéticas que demonstram como certas coisas poderiam ser diferentes, sem jamais ceder ao paternalismo reformista ou à provocação gratuita. A LXCN foi, portanto, anti relativamente ao que os seus mentores entenderam como redutoramente cultural (quando os aspetos mais profundos da cultura são delimitados pelo *habitus* e alienados pelas indústrias criativas e culturais, também ao nível do território). O que aconteceu foi assim a aplicação direta de um modelo imanente de conscientização urbana em toda a sua radicalidade, exemplaridade e complexidade inerentes. Mais exploratória que laboratorial, a ação atualizou aspetos do situacionismo – um movimento europeu de crítica social, cultural e política reunindo poetas, arquitetos, cineastas, artistas plásticos e outros profissionais – num quadro de grande cinismo perante sistemas e aparelhos, fossem da arte, da arquitetura, do urbanismo ou do *design*.

Monumental exercício de contacto com a paisagem (problemática ecológica) e a vida na cidade (problemática da coesão social), a LXCN reagiu às descontinuidades

simbólicas e físicas da forma urbana (modelada pela planificação urbana dos anos 60 do séc. xx, e depois pelos programas e políticas de habitação dos anos 70), de maneira a que as principais peças se constituíssem como gestos não apenas de interpelação e interação participatórias, mas também coreográficos ou de sinalização. Esta espetacular tradução do tecido urbano em inovadoras situações sociais assentou na capacidade de o projeto estabelecer objetivamente premissas para

Porque É Que Existe o Ser em vez do Nada? (2001), de José Maças de Carvalho.





o envolvimento e a empatia, logo uma noção de pertença capaz de combater vários tipos de exclusão. Por outras palavras, a LXC�N operou retoricamente a partir de uma ambígua noção do nada como vazio urbano, inaugurando um território discursivo, plástico e ético caracterizado pela atualização meta e transdisciplinar, no espaço público, de tensões criativas, tais como: negativo *vs.* afirmativo; abertura *vs.* fechamento; efémero *vs.* permanente; processualidade *vs.* obra; ação *vs.* objeto; modernidade *vs.* modernismo.

O valor intrínseco da ação decorreu, sublinhe-se, sobretudo da sua processualidade dialógica. Meses de encontros e reuniões preparatórios com os mais diversos protagonistas locais afirmaram um *modus operandi* sem preconceitos, com a equipa de coordenação sempre pronta a receber todo o tipo de contributos inesperados (no regime de trabalho em andamento), para além das intenções e da qualidade intrínseca de cada projeto (autonomamente gerido por cada autor). Ou seja, uma série de experiências urbanas, através de processos abertos de reconstrução das mentalidades (ao invés do planeamento de alterações nas condições materiais do espaço público), induziu mudanças perceptivas, desnaturalizando hábitos e padrões de comportamento, estimulando novos repertórios de práticas quotidianas capazes de contestar a mercantilização do corpo e da cidade. Enquanto prática de acesso ao espaço, logo no âmbito da efémera reconstrução simbólica de uma paisagem de difícil legibilidade, a LXC�N não apenas prestou a devida atenção à memória social como, ancorando-se nesse sentimento nostálgico, propôs a legítima participação de todos na metrópole do futuro.

O programa da LXC�N integrou interpretações originais da arte enquanto serviço, provocações cónicas (do grego

“kunikós”), o embelezamento sensível de espaços e atos performativos que deram voz ao sítio; pelo seu rigor científico e pelo facto de a sua produção ter sido monitorizada e profusamente documentada (na escola da arte conceptual), permitiu que participantes, colaboradores e outras posteridades passassem a ter da cidade um conhecimento vivido. O evento manteve em suspenso a questão de como otimizá-lo em futuras ações de responsabilidade cívica, no quadro de uma cidadania continuamente em construção, pois qualquer resposta seria contra a metaforologia que se encontrava no cerne da sua narrativa crítica. Um legado da LXC�N são, em suma, imagens icónicas que dizem mais sobre os paradoxos do projeto que muitos dos comentários por este provocados.

Nestes termos, a *durée* da LXC�N e a sua dimensão mítica permanecem como resiliência a todos os fechamentos e referências, em Portugal, de uma arte extramuros que, ao longo dos tempos – seja sob as modalidades do antiobjetualismo ou do anti-institucionalismo (↗Anti-institucionalismo) –, jamais deixou de afirmar a sua potência. Na sua circunstancialidade, a LXC�N funcionou, portanto, como mais um recomeço na cultura portuguesa (↗Alternativa Zero). A novidade – a origem da sua espessura (espácio-)temporal – foi a escala urbana, a eloquência criativa de uma geração de artistas emergentes, a transparência da abordagem organizacional, e uma atitude de projeto compassiva, promovendo o valor e a experiência da comunidade. Neste quadro, a LXC�N atualizou antigas operatividades (vanguardas artísticas, animação socio-cultural), ao mesmo tempo intuindo um movimento global e contemporâneo de atenção à cidade – da arte pública crítica e/ou comunitária ao *design* urbano e aos urbanismos radical e tático. Tratou-se de

um *aggiornamento* face ao panorama internacional, realizado nos seus próprios termos, que evitou cair em vários logros (o participativo, o político, o ativista), restando saber em que medida acabou por delimitar um nicho de autorreferencialidade, ou se, pelo contrário, jamais perderá um poder concreto, o de um manifesto.



Bibliog.: impressa: ALVES, Teresa *et al.*, *Lisboa Capital do Nada/Lisbon Capital of Nothing – Marvila 2001. Criar, Debater e Intervir no Espaço Público/Create, Debate, Intervene in Public Space*, Lisboa, Extra]muros[, 2002; BRASIL, Daniela, *Experimenting with the Urban Experience: Rio, Lisbon and Weimar. A (Re)Search for Creative Collaborations and Active Exercises of Citizenship*, Dissertação de Doutoramento apresentada à Bauhaus-Universität Weimar, Weimar, texto policopiado, 2011; CAEIRO, Mário, *Arte na Cidade. História Contemporânea*, Lisboa, Círculo de Leitores/Temas e Debates, 2014; CAMPINO, Catarina, “Anteprima Bovisa. Milano Europa 2000. Fine secolo: 1 semi del futuro. Padiglione d’Arte Contemporanea, Milão, Itália. 2011. Lisboa Capital do Nada. Marvila 2001. Marvila, Lisboa. 2001”, in PÉREZ, Miguel von Hafe (coord.), *Anamnese. O Livro*, vol. 1, Porto, Fundação Ilídio Pinho, 2006, pp. 194-196; MILES, Malcolm, *Para além do Espaço Público*, Lisboa, Associação Extra]muros[/Centro Português de Design, 2001; NUNES, João Pedro Silva, e SEQUEIRA, Ágata, “O fado de Marvila. Notas sobre a origem cidadina e o destino metropolitano de uma antiga zona industrial de Lisboa”, *Forum Sociológico*, n.º 21, 2011, pp. 33-41; SANTOS, David, “Da singularidade na condição pós-moderna, ou a mediação possível da arte contemporânea (a propósito de um projecto de José Maças de Carvalho)”, *Arqa*, n.º 13, 2002, pp. 72-79; **digital:** XAVIER, Sandra, “Arte fora de portas”, *Homeless Monalisa. Arquivo*, s.d.: http://homelessmonalisa.com/arquivo/SandraXavier/arte_fora_de_portas.htm (acedido a 5 jul. 2017).

MÁRIO CAEIRO

Antimemória

A memória constitui um precioso conceito que, desde há séculos, inspira os mais profundos cuidados aos povos e as mais estimulantes reflexões aos filósofos. Neste verbete não nos aventuraremos nos seus labirintos intelectuais, optando por não aprofundar a reflexão do seu significado propriamente dito, centrando-nos antes na exploração do uso que dele tem sido feito ao longo dos séculos. Como tal, partiremos de uma simples definição de memória, esse “glorioso e admirável dom natural, através do qual reevocamos as coisas passadas, abraçamos as presentes e contemplamos as futuras, graças à sua semelhança com as passadas”, nas palavras de Boncompagno (GOFF, 2000, 36), enquanto habilidade de lembrar o que foi vivido, ou seja, “a capacidade que o ser humano apresenta de reter os factos e experiências vivenciadas no passado e transmiti-los às novas gerações” (SAMPALIO e OLIVEIRA, 2013, 39). Neste sentido, adotamos a conotação de memória entendida em geral, enquanto memória coletiva de um povo.

Freud promoveu o início do debate sobre a memória no séc. XIX, destacando o seu carácter seletivo. De acordo com o neurologista, lembramo-nos das coisas de forma parcial, escolhendo as recordações que desejamos manter. Freud discorria ao nível psicológico, argumentando acerca das consequências de episódios traumáticos – sobretudo de natureza sexual – que o nosso subconsciente reprime como mecanismo de autodefesa. No entanto, à semelhança dos indivíduos, também as sociedades filtram as memórias



que desejam manter, rejeitando as que não lhes são convenientes. O reflexo deste mecanismo é salientado pela distinção que Fernando Catroga aponta entre memória social e memória coletiva, que, segundo a tradição durkheimiana, fundamenta a distinção entre sociedade e sociedades. Assim, referindo-se aos dois tipos de memória, “enquanto que a primeira se supõe ser uma criação social espontânea e eterna, a segunda refere-se ao modo concreto e histórico como os vários grupos constroem e transmitem o passado comum” (CATROGA, 2001, 19).

Neste sentido, as várias memórias coletivas fixam-se no tecido materno da memória social, da qual constituem uma interpretação, dado que se trata de uma construção operada pelos grupos sociais. Por conseguinte, tal como todas as construções, é subjetiva. Maurice Halbwachs exprime esta noção ao diferenciar memória coletiva e história, defendendo que existe uma história, mas muitas memórias. Encontramo-nos perante a questão da subjetividade e parcialidade da história, segundo a qual a ideia que temos dos episódios da ação humana nem sempre traduz os acontecimentos.

Segundo Pierre Nora, no estudo “Between memory and history” (1989), entre os aliados mais preciosos da memória na luta pela verdade histórica estão os documentos de arquivo, na medida em que, à sua natureza orgânica e funcional, enquanto produto natural das atividades de uma entidade individual ou coletiva, é acrescentado um terceiro fator, de constituição de memória dessas mesmas atividades. Apesar disto, os arquivos constituem apenas uma fração da panóplia de elementos da transmissão cultural humana. Segundo Nora, a história é feita a partir do estudo dos lugares da memória coletiva: “lugares topográficos, como os arquivos, as bibliotecas e os museus; luga-

res monumentais, como os cemitérios ou a arquitetura; lugares simbólicos, como as comemorações, as peregrinações, os aniversários ou os emblemas; lugares funcionais, como os manuais, as autobiografias ou as associações: estes monumentos têm a sua história” (NORA, 1978, 401). Poderíamos acrescentar os lugares comunicacionais, englobando os meios de comunicação social, as redes sociais e os mais tecidos onde ocorre a criação, a partilha e o consumo informacional em massa.

Como consequência, estes lugares de memória têm-se revelado, ao longo da história, como zonas de guerra que provocam a perda ou a falta de património cultural, com um tremendo impacto na identidade coletiva. Como defende Jacques Le Goff, “a memória coletiva foi posta em jogo de forma importante na luta pelo poder conduzida pelas forças sociais. Apoderar-se da memória e do esquecimento é uma das grandes preocupações das classes, dos grupos, dos indivíduos que dominaram e dominam as sociedades históricas” (GOFF, 2000, 12). Os silêncios e os esquecimentos que permeiam a história revelam-se com uma presença ausente que traduz a manipulação da memória coletiva.

Os Romanos denominaram este esquema deliberado de orquestração de *damnatio memoriae* [condenação da memória]. Se tanto a memória coletiva como a social são fundadas na comunicação, a condenação da memória assenta na erradicação de todo e qualquer elemento que possa evocar a existência da figura censurada às gerações futuras. No seguimento das sanções aplicadas pelo Senado romano, os *hostes*, os inimigos oficiais do Estado, viam o seu nome e os seus títulos retirados das listas oficiais; as suas representações eram banidas dos funerais; às suas estátuas eram substituídas as cabeças, aproveitando os troncos para homenagear

outras figuras; os livros que haviam escrito eram confiscados e queimados; as suas propriedades eram apreendidas; os seus testamentos anulados; o dia do seu aniversário era assinalado como um *dies nefastus* [dia nefasto] para o povo romano, ao passo que a data da sua morte era celebrada com regozijo. Como é evidente, tratava-se de um processo com uma declarada intenção política e de exercício de poder, em que o vencedor pretendia erradicar da história a marca do vencido, derrotando-o tanto no presente, como nas crônicas do futuro. Assim, foram apagadas estátuas de bronze de Domiciano e de Sejano, bem como os retratos de Nero, de Lucila e de Calígula, entre tantos outros. Os Romanos nutriam uma especial preocupação pela censura da memória, uma vez que acreditavam que um indivíduo apenas desfrutava da vida depois da morte se fosse lembrado, pelo que a abolição da sua memória representava a destruição da sua essência como ser. Apesar disto, esta prática estava longe de ser específica deste povo.

Na verdade, a luta pela supressão dos registos manifesta-se há 55 séculos. Quando, há aproximadamente 5300 anos, surgiram os primeiros livros na Suméria, na Mesopotâmia, logo começaram a ser alvo de destruição na sequência das guerras. Já no hino a Ishbi-Erta, Monarca sumério que reinou entre 1953 e 1921 a.C., se declarava o objetivo de “aniquilar a estrutura cultural” dos inimigos (PEINADO, 1988, 167). No momento em que se lançaram os dados da memória escrita, nasceram incontáveis episódios que choveram tempestuosamente sobre os frágeis baluartes calcários da memória. Traçando um panorama geral e diverso, começamos pelo Egito, onde o Faraó Akhenaton (reinado de 1353 a 1336 a.C.) promoveu a destruição de textos sagrados, como forma de consolidar a sua religião. Por vingança,



Imperador Shi Huangdi (259-210 a.C.).

os seus sucessores apagaram o seu rosto das estátuas e eliminaram o seu nome; na Grécia, no séc. v a.C., não só o próprio Platão queimou poemas de Sócrates, na defesa da sua república ideal, de onde repudiava os poetas, como também o tratado *Dos Deuses*, de Protágoras, foi confiscado e queimado; na China, por volta de 210 a.C., o imperador Shi Huangdi ordenou que todos os livros que não fizessem a apologia do seu regime, nos quais se incluíam escritos de Confúcio, fossem confiscados e queimados numa pira; em Roma, no ano 8, Augusto destruiu milhares de obras alegando razões de Estado e proibiu a circulação da *Ars Amatoria*, de Ovídio; na América do Sul, mais especificamente em Tezcoco, no México, em 1530, o frade espanhol Juan de Zumárraga fez uma fogueira com todos os escritos e ídolos dos Maias, com a clara intenção de apagar o passado e dar lugar a uma nova etapa; em Washington, nos EUA, em 1814, as tropas inglesas atearam as chamas que consumiram a Biblioteca do Congresso e todo o seu património cultural; na África do Sul, o Governo eliminou, entre 1990 e 1994, volumes consideráveis de documentos de arquivo fundamentais



para a compreensão das lutas contra o *apartheid*. Mas a Europa dos últimos séculos também não é exceção: na Renascença inglesa da primeira metade do séc. XVII, o poeta épico John Milton viu o seu tratado *Eikonoklastes* transformar-se em cinzas por atacar a hipocrisia religiosa; na Alemanha nazi, o Governo de Hitler iniciou uma campanha para incinerar os livros dos judeus.

Em Portugal, um dos casos registados foi a dura política do marquês de Pombal contra a presença e influência dos Jesuítas, tendo logrado a sua expulsão do reino, a suspensão das suas práticas pedagógicas e a eliminação de todos os livros de sua autoria, de sua pertença ou de seu uso.

Além deste, é importante destacar também três momentos marcantes do séc. XX português ao nível da manipulação da memória: a proclamação da república, por substituição da monarquia, a 5 de outubro de 1910, o funcionamento do Estado Novo, órgão único do poder entre 1933 e 1974 e, finalmente, a instauração da democracia, a 25 de abril de 1974.

Com efeito, a transição para o regime republicano esteve profundamente marcada pela questão religiosa. Após a Implantação da República, três dias bastaram ao novo Governo, na pessoa do ministro da Justiça, Afonso Costa, para decretar a expulsão dos Jesuítas e das demais congregações religiosas, repondo em vigor a expulsão dos Jesuítas decretada pelo Governo do marquês de Pombal. Além da extinção das congregações, o Governo presidido por Teófilo Braga ambicionava o fim da confessionalidade religiosa do país ou da religião oficial em termos constitucionais, traduzido na separação oficial da Igreja em relação ao Estado.

Ao longo dos primeiros dois meses de governo, estes pontos programáticos traduziram-se numa pluralidade de medidas, tais como a abolição dos juramen-

tos de carácter religioso, substituídos por declarações de honra; a supressão do ensino da doutrina cristã nas escolas de ensino primário; a erradicação das obrigações religiosas da Univ. de Coimbra, tal como a extinção da sua Faculdade de Teologia; a introdução do divórcio na legislação portuguesa; a proibição de o Exército intervir em cerimónias religiosas; e ainda de direitos sobre pessoas e bens das congregações religiosas. Em síntese, a Primeira República buscava a supressão da vida religiosa, mais especificamente, da influência jesuítica na sociedade portuguesa. Para tal, resumizou a época monárquica na sua vertente religiosa e declarou guerra contra o conceito do jesuíta, enquanto educação religiosa infrutífera, nefasta e deturpadora dos espíritos progressistas, encerrando nele todo um passado e todo um paradigma de sociedade e de Homem com o qual queria romper. Na sua essência, “o jesuitismo significava a antirrepública” (MATTOSO, 1994, 353).

Esta luta pelo apagamento dos traços do adversário declarado não era isenta de um forte carácter político. Conforme destaca José Eduardo Franco, “o jesuitismo era nome da ameaça mais imaginada e imaginária que real, a face do inimigo de que a República precisou ou que continuava a precisar para melhor mobilizar as massas populares e os diferentes sectores ideológicos laicistas em favor da sua causa” (FRANCO, 2007, II, 245). Tratava-se, em grande parte, de um *fait-divers* para desviar as atenções da opinião pública dos reais e mais complexos problemas da política nacional. Convém recordar a profunda instabilidade deste regime: entre 1910 e 1926, houve 7 parlamentos eleitos, 8 presidentes da República e 50 governos, além dos frequentes motins militares e da forte desvalorização da moeda após a Primeira Guerra Mundial.

Quanto ao Estado Novo, desenvolvido a partir da Ditadura Militar, desde cedo assentou fortemente no controlo das manifestações sociais, de que são exemplo o estabelecimento da censura na imprensa e nas artes, logo desde 1926; a criação do Secretariado da Propaganda Nacional, em 1933; a constituição da Polícia Internacional e de Defesa do Estado (PIDE) e a reorganização das forças policiais de modo a assegurar a vigilância e a repressão política dos indivíduos e das associações que fossem avessos à ideologia do regime. O silenciamento de vozes contestatárias, traduzido na eliminação das forças da oposição política, era conseguido através de dois poderosos mecanismos complementares: por um lado, a criação de um monopólio de acesso aos cargos públicos através de um sistema eleitoral restritivo que apenas contemplava uma minoria elegível de homens que soubessem ler e escrever, e que nunca tivessem manifestado ideias adversas ao regime; e, por outro, a dissolução de numerosas organizações políticas e sindicais, incluindo os partidos republicanos, implicadas na reposição da legalidade constitucional. A prisão ou o exílio foram os destinos de quaisquer opositores do regime cuja atividade fosse descoberta.

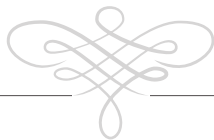
O terceiro caso é o da passagem do regime salazarista para a primeira verdadeira democracia portuguesa, com eleições livres e sufrágio universal, que ocorreu de uma forma socialmente mais agitada, com um golpe militar que deu aso a uma revolução social. Mais do que uma ação prolongada de repressão da memória da ditadura, a rutura deu-se no instante em que foi proclamada a nova ordem social, procurando-se de imediato romper com a memória do fascismo. As primeiras medidas tomadas pelos democratas comportaram o restabelecimento das liberdades recusadas ao povo português ao longo



Destruição de livros por nazis.

de décadas, traduzindo-se na dissolução imediata da polícia política e prisão dos seus membros, na libertação dos presos políticos, na extinção dos órgãos políticos do regime, como a Legião Portuguesa e a Mocidade Portuguesa, bem como no afastamento imediato de todos aqueles que, associados à ditadura, ocupassem cargos de relevância no Governo, em empresas, em universidades, em jornais, etc. Assim, segundo Fernando Rosas, “a Revolução portuguesa de 1974/75 [...] colocou imediatamente no centro dos seus discursos e práticas, como fonte primeira de legitimação, a memória dos oprimidos, dos perseguidos, dos torturados, dos humilhados por quase meio século de ditadura, isto é, a memória do antifascismo” (ROSAS, 2007, 16).

Além destas grandes medidas políticas, também não se pouparam esforços nos gestos simbólicos de atribuir novas denominações a várias ruas do país, sobretudo da capital, substituindo os nomes de indivíduos relacionados com o salazarismo pelos dos heróis da Revolução. O caso mais emblemático é o da ponte 25 de Abril, sobre o Tejo, que assim viu o seu antigo nome, Salazar, apagado da memória.



Todavia, não pensemos que deparamos com práticas exclusivas do séc. xx. Já no séc. xxi, uma comunidade religiosa do Novo México, EUA, queimou uma série de livros da escritora britânica J. K. Rowling, que considerava um produto do Diabo. Assistiu-se igualmente à destruição, pelo Estado Islâmico, de valioso património museológico iraquiano, num atentado ao património da memória coletiva da humanidade.

Os exemplos são numerosos e potencialmente infinitos, pois intermináveis são os episódios de destruição do património com vista à supressão de uma memória coletiva. Estes funestos acontecimentos estendem-se por todo o mapa terrestre, permeando todas as eras. Em comum partilham o facto de eliminarem a memória de um determinado passado de modo a servir a sua própria agenda política, ideológica, religiosa ou cultural. Conforme argumenta Fernando Catroga, as noções de memória e de esquecimento são indissociáveis, pelo que apenas se pode recordar uma parte do que passou. A escolha dessa parte que se lembra não é casual, sendo definida pelas necessidades contemporâneas que vão inscrevendo na história a sua própria história. Assim, ao escrever uma “história social da memória”, deveríamos obrigatoriamente redigir uma “história social do esquecimento” (CATROGA, 2001, 55). Estas “formas institucionais do esquecimento”, como Paul Ricoeur as denomina (RICOEUR, 2004, 452) ou, numa linguagem mais forte, uma “state-imposed amnesia [amnésia imposta pelo Estado]” (HARRIS, 2002, 205), representam os esforços daqueles que estão no poder para impor a sua visão do mundo, deturpando e/ou silenciando as visões que não servem os seus interesses.

Um importante exemplo de falseamento da memória coletiva portuguesa é

o mito do Seiscentismo. A conotação do nosso imaginário do séc. xvii com uma idade negra onde nada de proveitoso aconteceu para a nação deve-se à bem-sucedida campanha do marquês de Pombal para ferozmente denegrir a influência e o pensamento dos Jesuítas, identificados como ordem maliciosa que pretendia a destruição do Estado através de esquemas obscuros, causa única da decadência da outrora gloriosa nação portuguesa. Na verdade, é possível que a principal origem deste profundo ódio radicasse no receio que José de Carvalho e Melo tinha da ascendência dos Jesuítas sobre o Rei, com risco para a sua própria influência. Em suma, um declarado interesse político motivou toda uma manipulação da memória coletiva. Por esta razão, Élio Espartano, um dos seis autores da *História Augusta*, escreveu que: “É incomum e difícil fornecer um testemunho imparcial daqueles que têm sido caracterizados como tiranos, tanto devido à vitória de outros, como pelo facto de que praticamente nada sobre estes homens está corretamente preservado em monumentos ou em histórias. Na verdade, antes de mais, os grandes acontecimentos que contribuíram para a sua honra estão indevidamente representados pelos historiadores, enquanto outros são omitidos e, por fim, não é dada grande diligência à exploração dos seus antepassados ou das suas vidas, uma vez que parece suficiente revelar a sua audácia, a batalha onde foram conquistados e punidos” (*Pescennius Niger*, I, 1-2). Este historiador escrevia a propósito do Imperador romano Pescênio Níger, como exemplo de imperadores e reis derrotados, mas o mesmo raciocínio pode ser alargado a entidades coletivas. O vencedor conquista o direito de inscrever o seu nome nos anais da história. De modo a consolidar o seu domínio, declara datas de celebração nacional (como tão



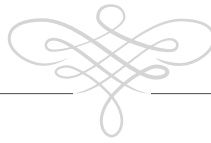
frequentemente tem ocorrido na Europa desde o séc. XIX), autênticas “manipulações ideológicas” (CATROGA, 2001, 33), que exacerbam as vitórias do passado, apontando o caminho para o modelo de sociedade que pretende implementar no futuro. São eco desta intenção as palavras de ordem que Joseph Goebbels, ministro de Hitler, proferiu momentos antes de se acender uma pira com livros judeus: “O passado recente perece nas chamas; os novos tempos renascem dessas chamas que se queimam nos nossos corações” (BAÉZ, 2009, 251).

A necessidade do momento histórico impôs, para a perseguição dos objetivos políticos, religiosos ou ideológicos, o fogo bibliófago. E ele, portanto, existiu, dando origem a enormes silêncios. A supressão do apelido Távora num determinado momento histórico e a proliferação dos apelidos portugueses relativos a nomes de árvores, germinados aquando do batismo forçado dos judeus em cristãos-novos, aos quais era exigido o recomeço com uma nova identidade, são exemplos notórios de manipulação intencional da memória coletiva através da modificação ou eliminação do verbo, de documentos e de práticas.

Por este motivo, a utopia dos arquivistas – o legado total – é isso mesmo: uma utopia. Não é possível conhecer uma grande parte da história universal da humanidade. Conhecemos porções, relances, visões fragmentadas narradas pelos vencedores, que conquistaram o direito de inscrever a sua versão na memória coletiva. Conhecemos algumas histórias dos vencidos por intermédio de outros autores, mas desconhecemos os casos em que a supressão teve sucesso absoluto, pois a nossa ignorância é a prova verdadeira da concretização desse objetivo. Por tudo isto, nunca iremos ter preservado e disponível, de um modo geral e completo, o património e, de um

modo mais particular, o património arquivístico. Quer devido a causas acidentais, como a falta de vigilância da preservação da informação, que redundava na incapacidade de acesso – um problema enfatizado pela vulnerabilidade da informação digital, que se torna ela própria inimiga da memória na sua exacerbação do consumo imediato, como se percebe pela natureza efémera da comunicação nas redes sociais –, quer devido a incidentes intencionais, como a manipulação ou eliminação diretas da informação a fim de servir uma agenda específica, os lapsos de memória no percurso da nossa história são inevitáveis. De certa forma, são parte da natureza humana, definindo épocas e mentalidades na medida em que proclamam uma memória coletiva pelo seu negativo. Por outras palavras, quase paradoxalmente, a antimemória afirma-se como uma componente da história da cavalgada do Homem no tempo, ela própria definidora da nossa identidade.

Bibliog.: impressa: BAÉZ, Fernando, *História Universal da Destruição dos Livros. Das Tábuas Sumérias à Guerra do Iraque*, Lisboa, Texto Editores, 2009; CATROGA, Fernando, *Memória, História e Historiografia*, Coimbra, Quarteto Editora, 2001; CRUZ, Manuel Braga da, *As Origens da Democracia Cristã e o Salazarismo*, Lisboa, Presença, 1980; FRANCO, José Eduardo, *O Mito dos Jesuítas. Em Portugal, no Brasil e no Oriente (Séculos XVI a XX)*, 2 vols., Lisboa, Gradiva, 2006-07; GOFF, Jacques Le, *História e Memória*, vol. II, Lisboa, Edições 70, 2000; HARRIS, Verne, “‘They should have destroyed more’. The destruction of public records by the South African State in the final years of the apartheid, 1990-1994”, in COX, Richard, e DAVID, Wallace (orgs.), *Archives and the Public Good*, Westport, Quorum Books, 2002, pp. 205-208; MARQUES, A. H. Oliveira, e SERRÃO, Joel (dirs.), *Nova História de Portugal*, vol. XII, Lisboa, Presença, 1992; MATTO-SO, José (coord.), *História de Portugal*, vol. VI,



Lisboa, Círculo de Leitores, 1994; MEDINA, João (dir.), *História do Portugal dos Tempos Pré-Históricos até aos Nossos Dias*, vol. xii, Alfragide, Clube Internacional do Livro, 1995; NORA, Pierre, “Mémoire collective”, in GOFF, Jacques Le *et al.* (orgs.), *La Nouvelle Histoire*, Paris, Retz, 1978, pp. 398-401; PEINADO, Federico Lara (ed. lit.), *Himnos Sumerios*, Madrid, Tecnos, 1988; RICOEUR, Paul, *Memory, History and Forgetting*, Chicago, University of Chicago Press, 2004; ROSAS, Fernando, “Memória da violência e violência da memória”, in PIMENTEL, Irene *et al.*, *Vítimas de Salazar. Estado Novo e Violência Política*, Lisboa, A Esfera dos Livros, 2007, p. 16; SILVA, Armando Malheiro da, e RIBEIRO, Fernanda, *Das «Ciências» Documentais à Ciência da Informação. Ensaio Epistemológico para Um Novo Modelo Curricular*, 2.ª ed., Porto, Afrontamento, 2008; SILVA, Kalina, e SILVA, Maciel, *Dicionário de Conceitos Históricos*, 2.ª ed., São Paulo, Contexto, 2009; SOUTELO, Luciana, “A memória pública sobre a Revolução e a ditadura em Portugal. Da valorização do antifascismo ao desenvolvimento do revisionismo histórico”, in SOUTELO, Luciana *et al.*, *A Revolução de 1974-75. Repercussão na Imprensa Internacional e Memória(s)*, Lisboa, Instituto de História Contemporânea, 2014, pp. 114-127; VARNER, Eric, *Mutilation and Transformation. Damnatio Memoriae and Roman Imperial Portraiture*, Leiden, Brill, 2004; **digital**: NORA, Pierre, “Between memory and history. Les lieux de mémoire”, *Representations*, n.º 26, primavera 1989, pp. 7-24: <http://dx.doi.org/10.2307/2928520> (acedido a 18 mar. 2017); SAMPAIO, Débora, e OLIVEIRA, Bernardina, “Memória, museus e ciência da informação. Uma perspectiva interdisciplinar”, *Biblios*, n.º 52, 2013, pp. 35-42: <http://biblios.pitt.edu/ojs/index.php/biblios/article/view/121/174> (acedido a 15 jun. 2017); STEWART, Katy, “Entre a memória e o seu apagamento. O ‘Grande Kilapy’ de Zézé Gamboa e o legado do colonialismo português”, *Comunicação e Sociedade*, n.º 29, 2016, pp. 239-254: [http://dx.doi.org/10.17231/comsoc.29\(2016\).2418](http://dx.doi.org/10.17231/comsoc.29(2016).2418) (acedido a 18 mar. 2017).

ANDRÉ PACHECO

Antimestiçagem

Por ocasião da fundação da nacionalidade, e tendo como fundamento a fixação do povoamento no então território português, o primeiro Rei de Portugal, Afonso Henriques (1109-1185), promoveu a convivência pacífica entre os cristãos, os judeus e os muçulmanos que habitavam a cidade de Lisboa, que foi conquistada em 1147. A partir dos sécs. xv e xvi, a época da expansão marítima veio reforçar o contacto dos portugueses com grupos humanos de outros continentes. Terá sido a partir deste momento que se começou a construir um pensamento colonialista. Mas a questão da mestiçagem só passou a ser debatida por cientistas e políticos, e a ser um foco essencialmente importante, quando decorreu o reforço colonial português em África, entre os finais do séc. xix e os anos 30 e 40 do séc. xx, altura em que atinge o seu auge. O tema das relações raciais no contexto do império colonial português, nomeadamente até ao início do séc. xix, foi estudado pelo historiador inglês Charles Boxer (1967). Este assunto também foi importante no debate e no estudo sobre a nacionalidade brasileira (SKIDMORE, 1989). Apesar de o elemento autóctone – o índio – continuar um pouco invisível na história do Brasil, este país é descrito amiúde como o das três “raças”. No período compreendido entre o final do séc. xix e meados do séc. xx, a miscigenação foi vista como uma ameaça e chegou a ser promovida uma solução de branqueamento para o Brasil. O Brasil sempre foi considerado um país de democracia racial, mas isto



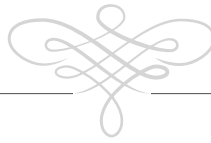
é um mito que deve ser desconstruído e criticado.

Após a sua independência (1822), e sobretudo durante o Estado Novo (1933-1974), o Brasil foi considerado a grande ex-colônia portuguesa e um exemplo de colonização a seguir nos territórios ultramarinos então ainda existentes, principalmente em África (ALEXANDRE, 1993). Até essa altura, os Portugueses contactavam essencialmente com as populações que estavam próximas da costa e não com as que estavam no interior, e estas relações eram sobretudo mercantis. Este panorama manteve-se até aos finais do séc. XIX. A corrida para África por parte das potências europeias e a disputa pelos seus territórios intensificou-se a partir de 1880. Na Conferência de Berlim (1884-1885) e na Conferência Antiesclavagista de Bruxelas (1890) as potências europeias dividiram África e estabeleceram programas políticos específicos para ocupar as terras. No início da Primeira Guerra Mundial, cerca de 90 % das terras estavam sob o domínio dos países europeus, mas as guerras de ocupação prolongaram-se até ao início do séc. XX em alguns locais (PÉLISSIER, 1986). Foi durante este período que em Portugal se assistiu ao despoletar de uma organização mais sistemática dos saberes, o que incluiu as categorizações e as classificações raciais, e à emergência e institucionalização de várias ciências, incluindo as que se debruçavam sobre o estudo do ser humano e a sua diversidade. Além do estímulo dado ao desenvolvimento de estudos sobre os povos colonizados, urgia inculcar na população da metrópole a motivação para emigrar para as colónias. Contudo, essa emigração podia levantar problemas, uma vez que ficariam em contacto seres humanos muito distintos.

Na Conferência de Paz de 1919, decorrida em Versalhes, o Governo português foi criticado por não conseguir admi-

nistrar devidamente as suas colónias e por ainda manter formas de escravatura ou de trabalho forçado. Pensou-se nessa altura que a melhor forma de evitar sanções seria forçar a abertura dos mercados coloniais portugueses ao comércio internacional. O Governo concedeu então uma autonomia relativa a Angola e a Moçambique, e prometeu desenvolver a administração colonial e incrementar a melhoria económica, social e cultural das populações nativas. A nomeação de altos-comissários para essas colónias, em 1921, e a descentralização da administração colonial e das finanças procuraram, pelo menos teoricamente, assegurar esses objetivos. Neste contexto, a colonização de assentamento com famílias da metrópole também foi promovida pelo Governo, nomeadamente através da oferta de bilhetes de barco para África. Contudo, no contexto da ocupação das primeiras duas décadas do séc. XX, a escassez de forças militares, nomeadamente em Angola, fazia emergir uma vulnerabilidade nesse colonialismo que pressupunha a existência de famílias e, especificamente, de mulheres; com efeito, a presença do elemento feminino europeu nesses locais era considerada necessária para a domesticação do Império, pois contribuiria para um maior controle da sexualidade dos homens, evitando-se a miscigenação com elementos locais, e para a afirmação moral e identitária dos colonizadores.

Este colonialismo de povoamento desenvolveu-se em Angola desde os finais do séc. XIX, e em Moçambique desde o séc. XX. Estes territórios constituíam, em termos económicos, o núcleo central do Império; 90 % do total de migrações para o ultramar destinava-se a estes países (CASTELO, 2007). A política de emigração apostou na seleção e no crescimento da população branca em África, mas a escolha dos colonos era importante.



Enquanto Norton de Matos, ministro das Colónias e da Guerra (1915), governador (1912-1915), e mais tarde alto-comissário de Angola (1921-1923), defendeu a imigração de todas as famílias brancas que o desejassem, já Armino Monteiro, ministro das Colónias (1931-1935), que na conferência dos governadores coloniais (1934) sustentou a limitação da imigração em África, defendeu que os potenciais colonos só deveriam viajar com uma “carta de chamada”, pois não se devia suscitar a ideia de que as colónias eram habitadas por desempregados ou fugitivos.

Os princípios orientadores da política colonial portuguesa, expressos em 1930 no Ato Colonial, onde é definido o império colonial português, onde são identificados os territórios que o constituem e onde são descritos os seus habitantes, ingressaram na nova Constituição aprovada pelo Estado Novo em 1933. As populações que habitaram esse império foram idealizadas a partir de uma perspectiva racial, e por vezes racista, influente entre o final do séc. XIX e o início do séc. XX. A legislação discriminava sobretudo os “indígenas”, que não eram considerados cidadãos portugueses, tendo para tal um fundamento racial, discriminatório do ponto de vista social, o que influenciou as relações entre os diferentes habitantes do Império Português.

Os discursos antimestiçagem fortaleceram-se principalmente no contexto das referidas colónias de assentamento, mas ocorreram também em outros territórios. Alguns governadores coloniais, como Norton de Matos ou Vicente Ferreira, ministro das Finanças (1912-1913 e 1921) e das Colónias (1923), não eram favoráveis à mestiçagem, embora fossem a favor da “elevação social de pretos e mulatos”, salvaguardando que estes constituíssem “grupos cuidadosamente separados” (RI-

BEIRO, 1981, 155). Como descreve Ann Laura Stoler (1995), a sexualidade nas colónias foi influenciada por fatores raciais e de classe social. A contaminação dos ricos pelos pobres, dos urbanos pelos rurais, dos saudáveis pelos doentes, e a suposta perturbação de hierarquias e das ordens instituídas seguiam a par e passo com as ansiedades relacionadas com a miscigenação racial.

No campo literário, as representações parecem amiúde responsabilizar a falta de mulheres portuguesas pela miscigenação – vista como patológica e perturbadora pelos homens solteiros em África. Maria Lamas (1893-1983) escreveu duas novelas – *Diferença de Raças* (1923) e *O Caminho Luminoso* (1927) – que ilustram o modo como as mulheres burguesas foram comprometidas no esforço por colonizar África, em alternativa à emigração para o Brasil ou para os EUA. A mesma autora, que viveu em Angola (1911-1913) na qualidade de esposa de um militar republicano, esboçou os caracteres femininos moralmente fortes e religiosos considerados necessários para que os Portugueses mantivessem relações sociais e sexuais estritamente endogâmicas, tanto no Novo Mundo como nos territórios africanos (FERREIRA, 2012, 104). Por seu turno, Ana de Castro Osório defendeu a endogamia na obra *Mundo Novo* (1927), onde trata a “colónia” portuguesa Nova Esperança, que ficava em São Paulo (Brasil). Maria Archer (1899-1982), colaboradora do periódico *Cadernos Coloniais*, aborda as relações raciais na sociedade colonial e sugere que as “raças”, assim como as classes, devem permanecer separadas e diferenciadas. Gastão de Sousa Dias também destaca a falta de mulheres brancas na história da Angola colonial, e sugere que só a sua presença poderia evitar a miscigenação e elevar o nível de civilização daquela colónia; para o autor, o grau

de desenvolvimento que a colónia estava a experienciar devia-se à presença de mulheres brancas portuguesas. Porém, também surgiram opiniões favoráveis à mestiçagem, como a de José de Osório Oliveira, que parece concordar com Gilberto Freyre (1900-1987), autor da tese lusotropicalista, que defende que os Portugueses não tinham problemas em miscigenar-se com as populações nativas dos trópicos, enaltecendo o fenómeno já na déc. de 30 e inícios da déc. de 40, numa altura em que o regime político português ainda não a tinha adotado (OLIVEIRA, 1934; 1934a; 1939).

No campo científico, uma das figuras que mais contribuiu para a discussão sobre a miscigenação foi Mendes Correia (1888-1960), um antropólogo e arqueólogo com formação em medicina, que foi deputado à Assembleia Nacional. Em 1934, escreveu um texto que resultou de um inquérito que elaborou no Instituto de Antropologia da Univ. do Porto, que tinha como objetivo determinar o que designou por “índice de eficiência racial” (CORREIA, 1934, 334). No texto ficou registada a consideração de que, apesar de o número de mestiços estar a aumentar nas colónias, as investigações sobre os cruzamentos com cabo-verdianos e com chineses de Macau mostravam que, fisicamente, os mestiços eram mais parecidos com os “negros” e com os “amarelos” do que com os Portugueses. Este inquérito sobre o mestiçamento e as “condições biológicas, psíquicas, morais e sociais dos mestiços em confronto com as raças originárias”, realizado a pessoas conhecedoras das colónias, levou Mendes Correia a concluir que o método que adotou, o de Porteus e Babcock, autores de um estudo feito em 1925 sobre diferenças raciais no Havai, revelava “dificuldades e defeitos,” e que a maioria dos inquiridos era contrária ao favorecimento do mestiçamento

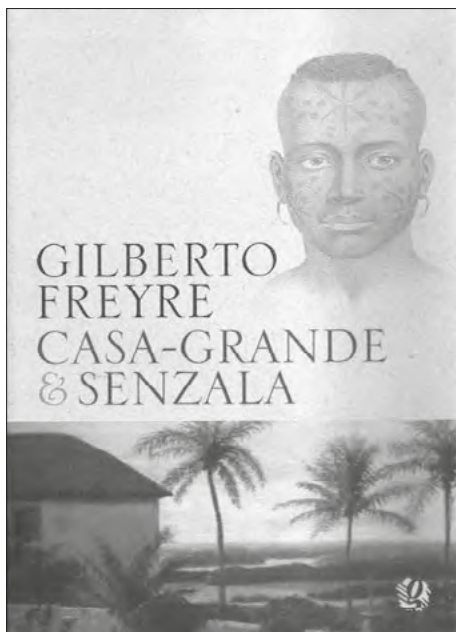


José Norton de Matos (1867-1955).

em nome dos altos interesses da nação e da humanidade (*Id., Ibid.*, 347).

Eusébio Tamagnini (1880-1972), antropólogo com formação em medicina que foi ministro da Instrução Pública, defendeu o esforço para incutir nos Portugueses o desejo de emigrar para as colónias e de aí se fixarem definitivamente, mas alertou para os perigos da mestiçagem, pois, como notava o médico e eugenista alemão Ernst Rodenwaldt (1878-1965), era “um risco para todas as sociedades humanas” e devia desaconselhar-se (TAMAGNINI, 1934, 63). Tamagnini questionou se a alta capacidade colonizadora dos Portugueses não se deveria à fraca repugnância que manifestavam pelas aproximações sexuais a elementos de outras origens étnicas; para ele era indispensável modificar radicalmente semelhante atitude, mesmo que ela existisse como característica étnica própria. Assim, desaconselhou a mestiçagem, acrescentando ainda que o mestiço assume uma posição social infeliz, uma vez que é rejeitado pelo lado materno e pelo lado paterno.

Entre 10 de novembro e 8 de dezembro de 1935, o escritor e historiador suíço Gonzague de Reynold veio a Portugal, e escreveu um livro sobre o país onde afirmou que os pontos fracos deste eram



Capa de *Casa Grande & Senzala* (1933), de Gilberto Freyre.

os mesmos que os do povo português: falta de higiene, analfabetismo, ausência de educação física e fraqueza da “raça”. Segundo o mesmo autor, o povo estava muito miscigenado com raças exóticas, sobretudo a sul de Coimbra, e essa mistura de sangues teria prejudicado a nação. Adiantava ainda que, por essa razão, o regime deveria tomar medidas urgentes em defesa da “raça”.

Num artigo publicado na revista *Ocidente*, onde foram editados inicialmente os textos depois agrupados no seu livro *Raízes de Portugal*, Mendes Correia expõe a tese de que a ciência não condena sistematicamente o mestiçamento. Contudo, ao reconhecer que os mestiços não são idênticos física e psicologicamente às “raças” de que descendem, aconselha, “embora consagrando-lhes os melhores sentimentos de fraternidade e simpatia”, a que não lhes seja entregue a “suprema direção dos destinos nacionais” (CORREIA,

1944a, 129). No mesmo artigo, refere que os defeitos de muitos mestiços eram atribuíveis a condições educativas e sociais desfavoráveis, embora tenha procurado na genética fundamento para as suas preocupações, defendendo que era um domínio que merecia um estudo sério. Nomeou ainda artigos de revistas como a inglesa *Nature*, que publicou as conclusões de um relatório acerca de casamentos mistos na África do Sul; a comissão que elaborou o relatório concluiu que a indesejabilidade do produto do mestiçamento era de ordem social, económica e política, e não de ordem biológica.

O tema da miscigenação volta a estar em discussão nos Congressos do Mundo Português (Lisboa, 1940). No seu âmbito, Mendes Correia considera importante impedir a “interferência social e política dos mestiços na vida portuguesa” e o desfiguramento da “fisionomia tradicional da Pátria” (CORREIA, 1940a, 121). Gonçalo de Santa-Rita, professor da Escola Superior Colonial, também se revelou contrário à existência de mestiços nas colónias (SANTA-RITA, 1940, 20-21). Todavia, em 1944, Mendes Correia (1944b) faz uma revisão de *O Mestiçamento*, publicado em 1940; o texto revisto e publicado com o mesmo título defende a mestiçagem como uma via subsidiária da manutenção e da consolidação do Império, o que significa que o autor atualizou as suas ideias. O excerto introduzido em 1944 contempla ainda a possibilidade de os mestiços ocuparem cargos políticos e na administração, ideia que em 1940 tinha sido desaconselhada.

Surgiram também formulações que, embora reconheçam a existência de mestiçagem, consideram que a mesma não terá destruído ou alterado o património genético português (MATOS, 2010). A ideia de raças puras é um mito com raízes longínquas. Alguns autores procuraram provar que existia uma certa pureza



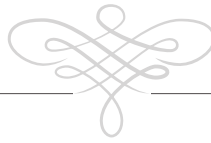
racial entre os Portugueses; entre eles, contam-se o ensaísta e político António Sardinha; Lopo Vaz de Sampaio e Mello, professor da Escola Superior Colonial; Eusébio Tamagnini; e os médicos Joaquim Alberto Pires de Lima e Aires de Azevedo. Este último apelou inclusivamente à definição urgente de uma política demográfica para o país e ao aumento da população branca no Império (AZEVEDO, 1940).

Sobre este assunto, é importante destacar três elementos: o casamento inter-racial, a degenerescência e a segregação social. O estudo levado a cabo pela historiadora Maria Eugénia Mata (2007) sobre a relação entre o casamento e a “raça” nas décadas de 40 e 50 do séc. xx, que teve como base de investigação os anuários estatísticos das colónias portuguesas, permitiu concluir que existia um preconceito social relativo ao casamento inter-racial e que a homogenia racial era predominante. A miscigenação foi considerada em alguns momentos a responsável pela degenerescência biológica, que poderia estender-se ao nível sociocultural. Esta ideia encontrava uma referência crucial em Arthur de Gobineau (1816-1882), e foi discutida nos EUA, na América Central, na América do Sul, na Europa e, especificamente, em Portugal. O escritor José Maria Andrade Saraiva (1929) defendeu o estancamento da imigração para a Europa para travar a adulteração da “raça branca”. Contudo, o médico Alberto da Silva Germano Correia afirmou que as populações indo-portuguesas não sofreram “nem degenerescência, nem diversificação rática na grei lusodescendente” (CORREIA, 1940, 663). A possível degenerescência também foi tratada pelo já referido investigador Mendes Correia, que em 1940 apontou o mestiçamento como um possível fator degenerativo, não porque o mestiço fosse necessariamente inferior, mas porque da mistura

de elementos heterogêneos podiam surgir resultados inesperados e pouco felizes (CORREIA, 1940a). Contudo, o que acaba por destacar é apenas isso mesmo, a imprevisibilidade do mestiçamento e a diluição de caracteres, não aprofundando qualquer fundamentação científica que estabeleça uma relação entre o mestiçamento e a degenerescência (Id., 1940).

Embora raramente, surgiram no contexto português determinações relativas ao casamento: o art. 4 do dec.-lei 31.107, proveniente do Ministério da Guerra e publicado no *Diário do Governo* a 18 de janeiro de 1941, definia que os oficiais do exército que requeressem licença para casar deveriam provar que “a futura consorte é portuguesa originária, nunca tendo perdido essa nacionalidade, filha de pais europeus, não divorciada”. Contudo, não se verificaram, em Portugal ou nas suas colónias, leis de segregação racial como as leis de Nuremberga (1935), aplicadas na Alemanha nazi, as leis do *apartheid*, aplicadas na África do Sul, ou as leis de Jim Crow (1876-1965), aplicadas nos EUA, que procuraram manter brancos e negros separados e em posições e circunstâncias desiguais.

A posição dos autores que viram a mestiçagem como desestabilizadora, embora influente, não representou a totalidade dos discursos da época. Houve outros autores que contrastaram com estes, sobretudo no período pós-Segunda Guerra Mundial. A valorização da miscigenação está presente na obra *Casa Grande & Senzala* (1957 [1933]) onde Gilberto Freyre, que se terá inspirado em Franz Boas e outros autores culturalistas, valoriza o contributo das culturas africanas e ameríndias na formação da sociedade do Brasil, e defende que essa sociedade foi favorecida pela miscigenação durante o período colonial. Sendo um país considerado livre de preconceito racial, o Brasil



podia servir de exemplo para o resto do mundo. Além da democracia racial, o autor destaca a predisposição dos Portugueses para o contacto fraterno com as populações tropicais, o que talvez fosse devido ao seu passado étnico e cultural de povo indefinido, entre a Europa e a África.

Historicamente, também existiram indivíduos a defender uma política de casamento misto. Afonso de Albuquerque, governador da Índia, encorajou os seus homens a casarem-se com mulheres de origem ariana convertidas ao cristianismo, embora não quisesse que eles se casassem com mulheres negras de Malabar. Albuquerque procurava “criar uma raça cristã legítima, porém mista, através do casamento com mulheres hindus selecionadas” (BOXER, 1967, 98-99). A sua visão político-militar, posta em prática no início do séc. XVI, foi considerada inspiradora e precursora das ideias que se quiseram pôr em prática nos territórios coloniais no séc. XX. Num documento publicado por ocasião da Primeira Exposição Colonial Portuguesa, realizada no Porto em 1934, é mencionado o plano de Albuquerque, que procurava levar sangue novo para a população da Índia portuguesa (Goa, Damão e Diu). Todavia, a política de Albuquerque não chegou a aplicar-se nos territórios africanos. Além dos preconceitos associados às populações nativas de África, como a crença de que eram culturalmente inferiores, registaram-se, como se assinou, vários discursos antimestiçagem, que chegaram a declarar, em alguns momentos, a mestiçagem como uma ameaça à integridade da nação.

Com o fim da Segunda Guerra Mundial (1945) os sistemas coloniais, de um modo geral, entraram em processo de decadência. Na Ásia e em África surgiram novos movimentos nacionalistas e os já existentes foram reforçados. A fundação da ONU, no dia 24 de outubro de

1945, e a aprovação da Carta das Nações Unidas, fizeram cair sobre Portugal uma pressão internacional pelo facto de possuir territórios coloniais. Foi necessário proceder a uma reformulação da atitude portuguesa, pelo que se assistiu a uma transformação da imagem imperial, o que também aconteceu com países como a França, a Inglaterra e a Holanda. Foi neste contexto que Sarmento Rodrigues foi nomeado para a pasta do Ultramar (1950-1955) e procedeu à revisão da legislação. A expressão “colonização” passou a ser gradualmente substituída pela expressão “integração”. Apesar disso, o censo de 1950 indica que há uma percentagem mínima da população das colónias a apresentar o estatuto de “civilizada” ou “assimilada”. Mas o novo contexto internacional exigia a validação do projeto colonial português e a aposta na legitimação da sua diferença, e, nesse sentido, defende-se uma nação pluricontinental constituída por Portugueses de todas as raças, com a qual todos se identifiquem. As ideias discriminatórias do Ato Colonial começam a ser abandonadas. O termo “indígena” começa a ser substituído por termos mais neutros, embora se continuem a utilizar estereótipos para o identificar. Os argumentos sobre a “vocação imperial” alteram-se. Ao contrário de outros países, Portugal ter-se-ia caracterizado por uma colonização desinteressada, baseada na transmissão dos ideais cristãos e na procura da integração das populações colonizadas na civilização ocidental. No dia 26 de abril de 1951, Mendes Correia, enquanto deputado à Assembleia Nacional, pronunciou-se contra o “estatuto de indígena”, defendendo que todos os habitantes do Império Português – metrópole e colónias – deveriam ser considerados cidadãos portugueses. Ainda nesse ano, afirma que os exemplos de mescla racial



encontrados nas colónias testificam a tolerância racial dos Portugueses (CORREIA, 1951); esta asserção também presupunha a ausência de racismo no Brasil, que é muitas vezes encarado como o país da democracia racial e considerado um bom exemplo da colonização portuguesa. Mendes Correia passou a afirmar que o mestiçamento era “um dos agentes mais poderosos da expansão portuguesa” e que testemunhava a “ausência de preconceitos raciais” por parte dos Portugueses (*Id.*, 1954, 258-259).

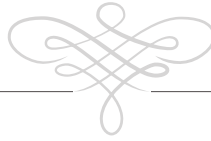
A resolução das Nações Unidas de 1948 sobre a abolição do preconceito racial, que depois permitiu à UNESCO difundir um documento que considerava que as misturas raciais não eram nefastas, contribuiu para a mudança de pensamento e para as reformulações que se registaram. Uma vez que não existia evidência de que ocorressem efeitos desvantajosos, não existia justificação biológica para impedir o casamento entre pessoas de diferentes “raças”. Nos anos 50 do séc. xx, a doutrina oficial do Estado Novo adotou de modo geral a tese lusotropicalista de Gilberto Freyre. Nesta altura começam a aparecer títulos exemplificativos da nova perspectiva, como *Muitas Raças, Uma só Nação*, do historiador António Alberto de Andrade.

Durante a Conferência de Bandung, realizada na Indonésia no dia 18 de abril de 1955, foi reafirmada a necessidade de se conceder a independência aos territórios coloniais. Neste contexto, os povos asiáticos começam a ganhar consciência do seu valor e da necessidade de se solidarizarem com os africanos. Já na política seguida pelo Estado Novo começa a alterar-se a legislação sobre a extinção das culturas obrigatórias (que implicavam contratos de trabalho pouco favoráveis aos nativos) e sobre o “estatuto do indigenato”, abolido em 1961, na altura em que eclodiu a guerra em Angola e em

que Adriano Moreira ocupava a pasta do Ultramar (1961-1962).

A ideia de que a colonização portuguesa foi diferente encontra-se presente em outros autores, como Ruth Benedict, uma antropóloga americana, que refere, talvez por influência de Gilberto Freyre, que os Espanhóis, os Portugueses e os Holandeses não partilhavam do horror que os Ingleses sentiam em relação à miscigenação; estes últimos impuseram rígidas distinções de casta, como nem os Franceses o fizeram. Gerald Bender afirmou que tanto Portugal como o Brasil tentaram relacionar, no início dos anos 30, o seu esplendor com o lusotropicalismo, acentuando a natureza positiva da mescla portuguesa de raças nos trópicos; o mesmo autor adianta ainda que, apesar de haver diferenças na interpretação brasileira e na interpretação portuguesa do lusotropicalismo, o ponto central da ideologia inerente às mesmas foi a existência de um colonialismo não racista e completamente *sui generis* (BENDER, 1980).

Como se mostrou noutro trabalho (MATOS, 2013), a sociedade colonial era hierarquizada e, mesmo no período depois de 1945, continuou a verificar-se um grande fosso entre brancos e negros; em alguns casos chegou mesmo a haver uma diminuição da mestiçagem, tendo em conta o maior número de mulheres que vinha da então metrópole (RIBEIRO, 1981). Estes aspetos comprovam que alguns discursos políticos, científicos e jornalísticos andavam desfasados das práticas que se registavam nas colónias. Como vários autores referiram, o lusotropicalismo foi uma ideologia adotada pelo Estado para legitimar o colonialismo e manter as suas províncias ultramarinas. Já o Brasil, ao ser visto como uma criação portuguesa, embora independente, acaba por ser uma representação subalterna de Portugal.



A déc. de 60, durante a qual a segregação e a discriminação racial foram declaradas ilegais nos EUA, beneficiou do período pós-Segunda Guerra Mundial, no qual se desacreditou o racismo científico. Contudo, mesmo neste contexto pós-Segunda Guerra Mundial e da Guerra Fria, o regime sul-africano conseguiu manter-se, e em 1948 aprovar o *apartheid*. Em Portugal não existiu um regime de segregação instituído, mas isso não significa que não se promovessem ou sugerissem separações. No caso das colônias portuguesas, em alguns locais públicos, como os passeios ou as salas de cinema, podiam registar-se situações de segregação, embora esta não estivesse fundamentada na lei. Quando começaram a ocorrer as ameaças dos movimentos de libertação nacional africanos, procurou-se reforçar o estabelecimento de colonos em África e o “estilo de vida colonial”, assim como o seu papel em termos de missão e desenvolvimento. A partir de 1974, ano em que ocorreu o golpe militar de 25 de abril que derubou o regime ditatorial e em que se avançou para a descolonização, registou-se um processo de reestruturação que influenciou tanto os países colonizadores como os países colonizados, assim como as relações entre os diferentes grupos sociais. O período pós-colonial passou por várias fases: a nova lei da nacionalidade (1981), que privilegiava os laços sanguíneos; a entrada de Portugal na Comunidade Europeia (1986); e a criação e institucionalização da Comunidade dos Países de Língua Portuguesa (1996). Estes momentos permitiram a integração de distintos indivíduos em novas realidades: de Portugal (e de quem tinha a nacionalidade portuguesa) na Europa, mas também a manutenção das relações de Portugal com o Brasil e com os países africanos.

Existem trabalhos científicos sobre a existência (ou inexistência) de racismo entre os Portugueses, que denunciam aquilo a que chamam racismo subtil (VALA *et al.*, 1999). A população portuguesa resulta de uma mistura de vários grupos, embora isso nem sempre seja reconhecido e, muito menos, enaltecido. Mas a ideia de que o lusotropicalismo e a colonização portuguesa terão sido diferentes e terão permitido uma coexistência tolerante entre diferentes culturas e religiões, tal como o afirmou Gilberto Freyre (1954, 1954a) embora tenha sido alvo de descrédito científico, sobreviveu ao período pós-independência das ex-colônias portuguesas. Esta idealização parece coadunar-se, segundo alguns historiadores e antropólogos, com algumas ideias preconcebidas, nomeadamente sobre o nacionalismo português, a identidade nacional e a adaptação dos Portugueses a diferentes territórios. Nos anos 50, alguns autores escreveram sobre a especial capacidade de adaptação dos Portugueses. Jorge Dias (1971, 1990) tenta compreender a nação a partir da relação entre miscigenação e identidade nacional. Todos estes assuntos continuam a ser estudados e a constituir pistas de investigação no âmbito da naturalização da discriminação racial e da cultura popular de massas.

Pode concluir-se que a condenação da miscigenação esteve sobretudo relacionada com o contexto colonial, no qual a desigualdade de poder e a manutenção de hierarquias conduziram a uma forma racial de encarar as diferenças. Como referiu George Fredrickson (2004, 13), o racismo não necessita do apoio do Estado ou de leis, nem de uma ideologia centrada no conceito de desigualdade biológica para se manifestar. A questão da miscigenação foi debatida, essencialmente, quando ocorreu o reforço colonial em África, ou seja, após a conferência de Berlim e

até aos anos 30 e 40 do séc. xx, quando atinge o seu auge. Em geral, numa primeira fase, a deslocação de europeus e de Portugueses, especificamente para terras africanas, foi estimulada (MATOS, 2016), mas a miscigenação com as populações locais não o foi. Apesar de alguns discursos terem enaltecido a colonização portuguesa e os contributos da miscigenação, a obra de Freyre não foi bem recebida em Portugal na déc. de 30 e inícios dos anos 40. A ideia do renascimento do Império estava ainda imbuída de imagens racistas, onde não havia lugar para a visão culturalista presente em Freyre, ou para o elogio do mestiço. Além disso, discutia-se ainda uma certa especificidade própria dos Portugueses, em termos biológicos e de psicologia coletiva, o que não dava espaço a uma valorização de elementos externos. Nesta fase, entre outros, os discursos de Mendes Correia alertam para os possíveis malefícios da mestiçagem e valorizam comunidades onde os “elementos de cor”, como refere, não são a maioria social, política e económica.

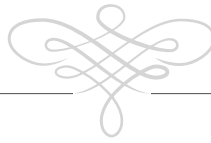
A questão da mestiçagem foi abordada no campo literário e científico, mas também teve apropriações políticas. Não se pode concluir que os políticos referidos não tomaram uma posição face à miscigenação com base no facto de não terem existido leis que especificamente a proibissem, ou no facto de António de Oliveira Salazar (1889-1970), enquanto chefe do Governo, não se ter pronunciado contra tal, ou ter referido até que os Portugueses defendem princípios de igualdade racial (SALAZAR, 1951, 283), ou ainda que são habilidosos no que concerne à fusão de raças (GARNIER, 1952, 147). Parte das pessoas que repudiaram ou desaconselharam a miscigenação vinha do campo científico, mas algumas também exerceram cargos políticos, e estas acabaram por ter uma grande in-



António Augusto Mendes Correia (1888-1960).

fluência na sociedade portuguesa, como o presidente da Câmara Municipal do Porto e deputado à Assembleia Nacional, Mendes Correia, ou o ministro da Instrução Pública, Eusébio Tamagnini. Embora mais tarde Mendes Correia tenha considerado a miscigenação como via subsidiária da colonização, tal exposição ocorre no contexto pós-Segunda Guerra Mundial, no qual se verificou uma reformulação geral dos discursos, que tinha como objetivo fazer face às pressões internacionais.

O elogio da mestiçagem no contexto português nunca ocorreu efetivamente, quer no que concerne ao seu território europeu, quer, e muito menos, no que se refere aos territórios ultramarinos que outrora estiveram sob a sua administração. O lusotropicalismo limitou-se a ser uma retórica falaciosa de propaganda com motivações políticas. Provavelmente, e em certa medida, só terá sido aceite e facilmente difundido devido a duas razões: porque o debate sobre a miscigenação não chegou a ser suficientemente alargado e porque a conjuntura internacional que veio pressionar a política portuguesa



a partir de 1945 conduziu à apropriação de uma tese que, embora indevida, foi muito oportuna.

Bibliog.: ALEXANDRE, Valentim, *Os Sentidos do Império: Questão Nacional e Questão Colonial na Crise do Antigo Regime Português*, Porto, Afrontamento, 1993; ANDRADE, António Alberto de, *Muitas Raças, Uma só Nação*, Lisboa, Agência Geral do Ultramar, 1953; AZEVEDO, Ayres de, “A pureza bioquímica do povo português”, in *Congressos do Mundo Português. Congresso Nacional de Ciências da População*, t. 1, sec. 2, Lisboa, Comissão Executiva dos Centenários, 1940, pp. 551-564; BENDER, Gerald J., *Angola: Mito y Realidade de su Colonización*, México, Siglo Veintiuno Editores, Sa, 1980; BENEDICT, Ruth, *Race and Racism*, Londres, Routledge e Kegan Paul, 1983; BOXER, Charles, *Relações Raciais no Império Colonial Português. 1415-1825*, Rio de Janeiro, Tempo Brasileiro, 1967; CASTELO, Cláudia, *Passagens para África: o Povoamento de Angola e Moçambique com Naturais da Metrópole (1920-1974)*, Porto, Afrontamento, 2007; CORREIA, Alberto Carlos Germano da Silva, “Antropologia na Índia portuguesa”, in *Congressos do Mundo Português. Congresso de História da Atividade Científica Portuguesa*, t. 1, sec. 2, 1.^a pt., Lisboa, Comissão Executiva dos Centenários, 1940, pp. 663-678; CORREIA, Mendes, “Os mestiços nas colónias portuguesas”, in *Trabalhos do I Congresso Nacional de Antropologia Colonial*, Porto, Edições da I Exposição Colonial Portuguesa, 1934, pp. 331-349; *Id.*, “Fatores degenerativos na população portuguesa e seu combate”, in *Congressos do Mundo Português. Congresso Nacional de Ciências da População*, t. 1, sec. 2, Lisboa, Comissão Executiva dos Centenários, 1940, pp. 577-589; *Id.*, “O mestiçamento nas colónias portuguesas”, in *Congressos do Mundo Português. Congresso Colonial*, vol. XIV, t. 1, sec. 1, Lisboa, Comissão Executiva dos Centenários, 1940a, pp. 113-133; *Id.*, “O mestiçamento nas colónias portuguesas”, *África Médica*, n.º 12, 1944, sep.; *Id.*, *Raízes de Portugal. Portugal “Ex-Nihilo”!... Terra e Independência. A Raça*, Lisboa, Edição da Revista “Ocidente”, 1944a; *Id.*, “A cultura portuguesa na África e

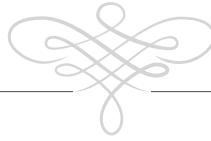
no Oriente”, *Estudos Coloniais: Revista da Escola Superior Colonial*, vol. II, 1951, pp. 19-51; *Id.*, *Antropologia e História*, Porto, Imprensa Portuguesa, 1954; DIAS, Gastão Sousa, “A mulher portuguesa na colonização da Angola”, *Portugal Maior. Cadernos Coloniais de Propaganda e Informação*, n.º 10, Luanda, Casa da Metrópole, 1947; DIAS, Jorge, *Estudos do Carácter Nacional Português, Estudos de Antropologia Cultural*, Lisboa, Junta de Investigação do Ultramar, 1971; *Id.*, *Estudos de Antropologia*, vol. 1, Lisboa, INCM, 1990; FERREIRA, Ana Paula, “Contesting miscegenation and ‘lusotropic’ women and the portuguese colonial order”, in BRUGIONI, Elena et al., *Itinerâncias: Percursos e Representações da Pós-Colonialidade*, Famalicão, Húmus, 2012, pp. 101-120; FREDRICKSON, George M., *Racismo: Uma Breve História*, Porto, Campo das Letras, 2004; FREYRE, Gilberto, *Aventura e Rotina: Sugestões de Uma Viagem à Procura das Constantes Portuguesas de Carácter e de Acção*, Lisboa, Livros do Brasil, 1954; *Id.*, *Um Brasileiro em Terras Portuguesas: Introdução a Uma Possível Lusotropicologia*, Lisboa, Livros do Brasil, 1954a; *Id.*, *Casa Grande & Senzala: Formação da Família Brasileira sob o Regime de Economia Patriarcal*, Lisboa, Livros do Brasil, 1957; GARNIER, Christine, *Férias com Salazar*, Lisboa, Companhia Nacional Editora, 1952; MATA, Maria Eugénia, “Interracial marriage in the last portuguese colonial empire”, *E-Journal of Portuguese History*, vol. 5, n.º 1, 2007, pp. 1-23; MATOS, Patrícia Ferraz de, “Aperfeiçoar a ‘raça’, salvar a nação: eugenia, teorias nacionalistas e situação colonial em Portugal”, *Trabalhos de Antropologia e Etnologia*, n.º 50, 2010, pp. 89-111; *Id.*, *The Colours of the Empire: Racialized Representations during Portuguese Colonialism*, Oxford/New York, Berghahn Books, 2013; *Id.*, “Entre el mito y la realidad: desplazamientos de personas, propaganda de Estado y imaginación del imperio colonial português”, *Studia Africana*, n.º 24, sec. panorama, 2016, pp. 11-28; OLIVEIRA, José Osório de, “O negro: contribuição brasileira para o seu estudo”, *O Mundo Português*, vol. 1, n.º 4, 1934, pp. 135-138; *Id.*, “A mestiçagem: esboço duma opinião favorável”, *O Mundo Português*, vol. 1, n.º 11, 1934a, pp. 367-369; *Id.*, “A suposta inferioridade do mestiço”, *O Mundo Português*, vol. 6, n.º 62, 1939,

pp. 57-60; PÉLISSIER, René, *História das Campanhas de Angola: Resistência e Revoltas (1845-1941)*, Lisboa, Estampa, 1986; REYNOLD, Gonzague de, *Portugal*, Paris, Spes, 1936; RIBEIRO, Orlando, *A Colonização de Angola e o Seu Fracasso*, Lisboa, INCM, 1981; SALAZAR, António de Oliveira, “A nação portuguesa, irmandade de povos (11 de julho de 1947)”, in SALAZAR, António de Oliveira, *Discursos e Notas Políticas (1943-1950)*, vol. 4, Coimbra, Coimbra Editora, 1951, pp. 281-284; SANTA-RITA, José Gonçalo de, “O contacto das raças nas colónias portuguesas: seus efeitos políticos e sociais, legislação portuguesa”, in *Congressos do Mundo Português: Congresso Colonial*, t. 2, sec. 2, Lisboa, Comissão Executiva dos Centenários, 1940, pp. 13-70; SARAIVA, José Maria Andrade, *Perigos Que Ameaçam a Europa e a Raça Branca*, s.l., s.n., 1929; SKIDMORE, Thomas, *Preto no Branco: Raça e Nacionalidade no Pensamento Brasileiro*, Rio de Janeiro, Paz e Terra, 1989; “Statement on the nature of race and race differences”, in *The Race Concept: Results of An Inquiry*, Paris, UNESCO, 1952; STOLER, Ann Laura, *Race and the Education of Desire: Foucault’s History of Sexuality and the Colonial Order of Things*, Durham, Duke University Press, 1995; TAMAGNINI, Eusébio, “Os problemas da mestiçagem”, in *Trabalhos do I Congresso Nacional de Antropologia Colonial*, Porto, Edições da I Exposição Colonial Portuguesa, 1934, pp. 39-63; VALA, Jorge et al., *Expressões dos Racismos em Portugal*, Lisboa, Imprensa de Ciências Sociais, 1999.

PATRÍCIA FERRAZ DE MATOS

Marginalidade

Este conceito, e outros derivados, como marginal ou marginalização, expressam nos seus múltiplos sentidos uma mesma bipolaridade. A margem constitui o pólo entendido como negativo, para o qual são remetidas todas as manifestações contrárias ao paradigma dominante, partindo da leitura metafórica que entende as organizações sociais como organismos coerentes que funcionam de acordo com determinados mecanismos e possuem determinados fins, emanados por um determinado centro, por contraste com o qual tudo quanto diverge ou contraria os valores tidos por modelares é idealizado como estando à margem do sistema. Seguindo de perto a leitura de Bronislaw Geremek, perceberemos que o conceito de marginalidade pode aplicar-se aos mais distintos contextos, que o autor reduz a quatro: a marginalidade económica, típica dos que não contribuem para um determinado sistema produtivo, que se torna especialmente relevante a partir do triunfo do capitalismo; a marginalidade social, que circunscreve todos aqueles que, não conseguindo aceder aos domínios mais privilegiados de uma comunidade, ficam reduzidos a um amplo quadro de precariedade social; a marginalidade espacial ou ecológica, relativa aos grupos que vivem à margem de um determinado *habitat* organizado ou violam as determinações de conservação que lhe estão associadas; e a marginalidade cultural, enquadrando a recusa de aceitar as atitudes, os comportamentos, os valores religiosos e morais, os cânones literários estabelecidos pelas várias instituições veiculadoras



dos ideais de cultura considerados essenciais para a compreensão, a estabilidade e a manutenção histórica de uma determinada comunidade. Geremek resume-o considerando que “a condição marginal se caracteriza pela não-participação nos privilégios materiais e sociais, na divisão do trabalho e na distribuição dos papéis sociais, nas normas e no *ethos* social dominantes na sociedade global” e acentuando a sua tónica negativa, na medida em que “se refere às realidades da sociedade global e às decisões desta última que definem o que é nómico e o que é anómico, e consequentemente também quem é marginal. São de facto as instituições da ordem estabelecida que procedem à exclusão dos grupos e dos indivíduos considerados como inúteis à ordem comum ou indignos” (GEREMEK, 1999, 190).

Sendo, portanto, uma noção resultante da perspectiva de um determinado núcleo definidor sobre o quadro que o envolve, os sentidos da marginalidade, e, por via dela, do que é considerado como anormalidade, heresia, desvio, perversão, patologia ou foco de contaminação, entre outros sentidos possíveis da questão, diferem de sociedade para sociedade e, dentro de cada uma, acompanham os diferentes ritmos históricos e os pontos de vista de cada época. Em todos os momentos, os marginais são entendidos, de acordo com um padrão algo maniqueísta, como o outro interno que, recusado, reprimido ou segregado, é contudo indispensável para a definição, por contraste, do padrão universal a preservar do contágio de influências nefastas que colocariam em causa a sua reprodução ao longo dos tempos. Daí o peso decisivo dos grandes aparelhos da ordem constituída – as instituições da religião, da ideologia e do poder político – na constituição de uma força repressiva que encara com particular hostilidade aqueles que assumem

a sua insubmissão e o potencial crítico da sua excentricidade face ao padrão, o que será especialmente relevante, *e.g.*, no desenvolvimento do imaginário artístico moderno. Em reação a esse espírito orientador que, de acordo com Eric Landowski, segmenta a sua intervenção em mecanismos de assimilação neutralizadora do diferente e de segregação marginalizadora do que não é assimilável (LANDOWSKI, 1997, 21-22), deu-se muitas vezes a conjugação de indivíduos em comunidades que se estruturam em função da proximidade da sua experiência periférica, resultando, consoante as suas características, em seitas, grupos literários, gangues criminosos, entre outros.

Os tipos humanos considerados marginais conhecem, como referimos, alguma variação consoante as culturas e as épocas que tomemos como exemplos, uma vez que as tendências condenáveis e recusadas são arquétipos em que se conjugam os contra-valores de um determinado ponto artificial idealizado, enquanto representação da ordem que se pretende alcançar. Segundo Geremek, “a marginalidade supõe a existência de uma organização social que estabelece certas regras de participação e certas normas de comportamento cuja transgressão é considerada como um ato hostil ao interesse coletivo” (GEREMEK, 1999, 191). Os tabus e os interditos, mesmo quando mantidos na tradição cultural de uma determinada comunidade, e conhecendo, portanto, diferentes expressões de uma mesma reação afim do contrapoder típico da atitude carnavalesca e do conceito de parte maldita, cunhado por Georges Bataille, variam de intensidade e de enquadramento, enquanto alguns tipos negativos são típicos de cada momento histórico, contribuindo para inserir a marginalidade na história, sofrendo “as suas disjunções e as suas descontinuidades” (*Id., Ibid.*, 192).



No decorrer da Idade Média, *e.g.*, em que os laços de reconhecimento pela comunidade eram indispensáveis para a existência social, a condição marginal era particularmente incômoda e os seus alcances diversos e flutuantes, constituindo, de acordo com Humberto Baquero Moreno, “nuances contrastantes e refratárias a um ordenamento social subordinado a uma estratificação organizativa desse mesmo corpo” (MORENO, 1985, 32). Entre esses focos de divergência, contavam-se os camponeses que se afastavam das suas comunidades para procurarem o espaço urbano, os pobres e os que não possuíam residência fixa ou caíam na vagabundagem, os criminosos e os degredados, as minorias religiosas, os acusados de feitiçaria e de superstições heterodoxas, e as vivências da sexualidade consideradas desviantes, da prostituição à concubinação e à homossexualidade. A partir dos sécs. XVI e XVII, na sequência dos Descobrimentos, dos movimentos reformistas e do progressivo peso cultural do ceticismo, serão sucessivamente integrados na proteiforme família dos marginais os estrangeiros, sobretudo os escravos, as diferentes confissões protestantes, bem como os representantes do amplo e multifacetado domínio associado às ideias libertinas, quer na componente filosoficamente questionadora das ortodoxias religiosas, sociais e morais, quer na vertente dos comportamentos sexualmente transgressivos.

O universo do fado, *e.g.*, foi um dos principais representantes do imaginário da marginalidade portuguesa durante décadas, conjugando a tradicionalmente ambígua vivência da noite com a indigência, a criminalidade e a prostituição. Uma crónica de António Guerreiro, de 9 de janeiro de 2015, na qual se pensava a hipocrisia de determinados discursos contemporâneos sobre a homossexualidade

a partir da atribuição de um prémio da Associação ILGA Portugal a um banqueiro português que assumira publicamente a sua opção sexual, atentava na necessidade de “lutar para que todos os indivíduos tenham a possibilidade e o direito de viver a sua sexualidade sem os constrangimentos impostos pela normatividade e pelo preconceito que excluem e reprimem” (GUERREIRO, 2015, 31). De facto, o universo da sexualidade foi um dos que mais persistentemente cristalizou os seus paradigmas, pelo menos desde o impulso de patologização de fenómenos como o onanismo e a homossexualidade, largamente estudado por Michel Foucault em obras como *História da Sexualidade* ou *Les Anormaux*.

Também as manifestações de correntes literárias e artísticas contrárias aos sucessivos paradigmas consagrados poderão ser lidas de acordo com uma ideia de marginalização cultural, coincidente, muitas vezes, com a oposição política e a leitura crítica dos principais motivos da atualidade política, religiosa e cultural, e com um discurso que procurava repudiar e neutralizar as suas perspetivas heterodoxas, vanguardistas e renovadoras, por via da identificação entre a arte moderna, o ambiente de boémia e dissidência sócio-política e os respetivos comportamentos desviantes, a degenerescência e a loucura. João Pedro George observa que “a recusa do aburguesamento, símbolo da renúncia aos valores comuns e às posições instituídas, conduziu a uma espécie de marginalização assumida, senão mesmo procurada” (GEORGE, 2013, 130), que, conhecendo ecos desde o séc. XVI, se identificaria, a partir do séc. XIX, com a atitude dos chamados poetas malditos, que elevavam a independência artística a um ideal de combate às instituições literárias e ao pensamento académico e, mais tarde, designando outras realidades,



serviria de expressão congregadora das produções de minorias étnicas, políticas e sexuais. Poderemos juntar a este âmbito outros que têm sido estudados sistematicamente por Arnaldo Saraiva, em que cabem obras que vão do texto anónimo, do texto oral e da literatura dita popular ao vasto domínio da literatura dita pornográfica, erótica e obscena, transgredindo uma ideia de cânone enquanto “catalogação [...] feita de acordo com a lógica mecânica da tradição ou [...] simplesmente em nome de preconceitos” (SARAIVA, 1995, 18).

Apesar da relativa alteração dos enquadramentos e dos suportes ideológicos a partir dos quais evoluíram os discursos sobre a marginalidade, o impulso para a “produção, repressão e regeneração de uma identidade marginal com múltiplos rostos” (BASTOS, 1997, 13) permaneceu ativo no imaginário português, concentrando-se ao longo do Estado Novo em tipos não muito distintos dos observáveis desde a Idade Média. Susana Pereira Bastos assinala “o papel das elites e de certos discursos dominantes na criação das identidades desviantes e na sua exclusão das malhas sociais”, analisando o mecanismo pelo qual os indigentes acumulam os traços negativos tradicionais “de serem ‘impuros’, ‘imorais’, ‘ociosos’, ‘perigosos’” (*Id.*, *Ibid.*, 61).

A moralidade, a inadequação a um determinado ideal de produtividade tipicamente iluminista, o facto de representarem potenciais focos de contágio, e de a qualquer momento serem prováveis núcleos de contestação ideológica, são certamente pilares constantes e que, quando conjugados com o domínio das artes, propiciam o desenvolvimento de outro aspeto decisivo: a escolha da marginalidade como forma de combate ou meramente de recusa individual ou coletiva dos valores padronizados, num movi-

mento especular típico do diálogo entre alteridades conflituosas que mutuamente se recusam e se configuram como outros radicais dos emblemas associados arquetipicamente ao inimigo.

Bibliog.: BALANDIER, *Le Désordre: Éloge du Mouvement*, Paris, Fayard, 1988; BASTOS, Susana Pereira, *O Estado Novo e os Seus Vadios*, Lisboa, Dom Quixote, 1997; BATAILLE, Georges, *A Parte Maldita Precedido de A Noção de Despesa*, Lisboa, Fim de Século, 2005; FOUCAULT, Michel, *História da Sexualidade*, 3 vols., Lisboa, Relógio d'Água, 1994; *Id.*, *Les Anormaux: Cours au Collège de France (1974-1975)*, Paris, Gallimard/Seuils, 1999; GEORGE, João Pedro, *O Que É Um Escritor Maldito?*, Lisboa, Verbo, 2013; GEREMEK, Bronislaw, “Marginalidade”, in *Einaudi*, vol. 38, Lisboa, INCM, 1999, pp. 185-212; GUERREIRO, António, “Sexualidade e política”, *Ípsilon*, 9 jan. 2015, p. 31; LANDOWSKI, Eric, *Présences de l'Autre: Essais de Socio-Sémiotique II*, Paris, PUF, 1997; MORENO, Humberto Baquero, *Marginalidade e Conflitos Sociais em Portugal nos Séculos XIV e XV: Estudos de História*, Lisboa, Presença, 1985; PAIS, José Machado, *A Prostituição e a Lisboa Boémia do Século XIX aos Inícios do Século XX*, Lisboa, Quercus, 1985; SARAIVA, Arnaldo, *Literatura Marginalizada: Vanguarda, Tradução, Crítica, Literatura Pobre, Linguagem e Política, Gralha: sobre o Slogan “o Povo Unido jamais Será Vencido”*, Porto, s.n., 1975; *Id.*, “O conceito de literatura marginal”, *Discursos*, n.º 10, maio 1995, pp. 15-23.

RUI SOUSA



Modernidade

Derivado do termo latino “modernitas”, que, por sua vez, tem origem no termo “modo” (traduzível por “desde já”, “neste momento”), “modernidade” designa genericamente a qualidade daquilo que é novo ou recente. Por isso, o conceito é muitas vezes associado a fenómenos que determinado grupo ou indivíduo entendem como inovadores ou distintos.

Nas ciências sociais e humanas, o termo tem designado, mais ou menos consensualmente, o grande período histórico que sucede a Idade Média e se estende até ao séc. xx ou até ao séc. xxi. Entretanto, as fronteiras temporais atribuídas ao período variam amiúde, em função de inúmeros elementos, como o tempo histórico e a ideologia do autor, a sua área de estudo, e as realidades políticas, geográficas e culturais que ele toma em consideração. Assim, o início da Idade Moderna tem sido identificado com fenómenos mais ou menos difusos no tempo, como os primeiros impulsos da Reforma Cristã, a emergência da arte renascentista, a conquista de Constantinopla pelo Império Otomano (1453), ou a chegada de Cristóvão Colombo à América (1492).

No que respeita à delimitação deste período, os autores dividem-se consideravelmente. Com base na historiografia positivista, ao longo do séc. xx tem sido comum estabelecer-se a Revolução Industrial ou a Revolução Francesa como termo da Modernidade e início da Idade Contemporânea. Outros autores, por seu turno, entendem a Revolução Francesa como momento marcante de transição

para o que chamam Modernidade clássica, que se prolongaria até ao início do séc. xx, para Marshall Berman, ou até ao começo da Primeira Grande Guerra, em 1914, no caso de Eric Hobsbawm. O filósofo Jean-François Lyotard encontra no final da Segunda Grande Guerra e na queda do Muro de Berlim os indícios de uma nova idade, o pós-modernismo; o sociólogo Anthony Giddens fala de uma “alta Modernidade”; Zigmunt Bauman, de uma Modernidade líquida.

Grosso modo, as fronteiras da Modernidade parecem depender da reflexão que cada autor desenvolve acerca das derivações do projeto moderno ou de alguns dos seus aspetos, nomeadamente: a emergência de um pensamento individual e autónomo, fundado na razão; o pensamento de uma política e de um direito humanos, isentos da lei e do poder divinos; o desenvolvimento tecnológico e a industrialização; a emergência do sistema de produção capitalista; a globalização.

Contudo, a crítica também alertou para os problemas que a periodização macro-histórica encerra, apesar da sua manifesta utilidade pedagógica e propedêutica. Entre eles, encontra-se o facto de as suas categorias serem reproduzidas, muitas vezes de forma pouco escrutinada, por estudiosos de diferentes épocas, prolongando preconceitos e visões deturpadas acerca de acontecimentos ou fases históricas, generalizando uns aspetos em detrimento de outros, e elidindo fenómenos de continuidade. Para além disso, esta periodização tem sido também criticada por traduzir uma visão eurocêntrica do mundo, que atribui aos grandes impérios europeus um papel cimeiro na condução dos desígnios de todos os humanos, ao mesmo tempo que reproduz narrativas de progresso e de civilização uniformizadoras, que impõem uma lógica de competição entre nações.



A ponderação de uma Modernidade portuguesa suscita também questões metodológicas específicas, quando olhada à luz da Modernidade europeia. Muito sinteticamente, ela implicará manter um equilíbrio difícil entre o estudo da forma como a intelectualidade e os poderes portugueses interagiram com as ideias que vigoravam na Europa, e a atenção à especificidade do contexto português.

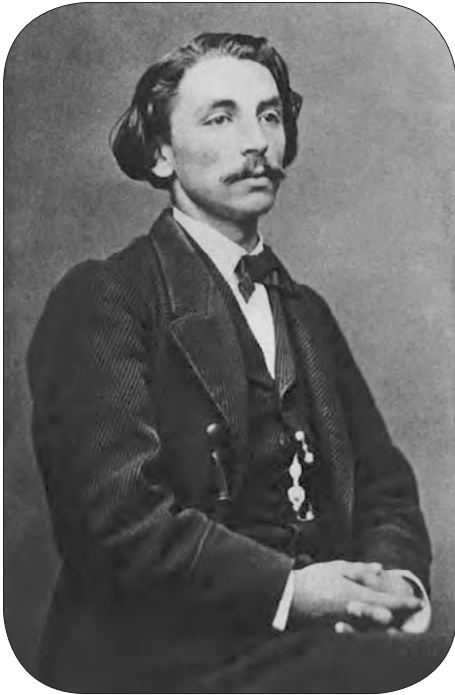
Bibliog.: BARRETO, Luís Filipe, *Caminhos do Saber no Renascimento Português: Estudos de História e Teoria da Cultura*, Lisboa, INCM, 1986; BAUMAN, Zigmunt, *Liquid Modernity*, Cambridge, Polity Press, 2000; BERMAN, Marshall, *All That Is Solid Melts into Air: the Experience of Modernity*, New York, Simon and Schuster, 1982; BESSERMAN, Lawrence L. (org.), *The Challenge of Periodization: Old Paradigms and New Perspectives*, New York/London, Garland Publishing, 1996; DIAS, José Sebastião da Silva, *Portugal e a Cultura Europeia (Séculos XVI a XVIII)*, Porto, Campo das Letras/Fondazione Cassamarca, 2006; FRANCO, José Eduardo, e CALAFATE, Pedro (orgs.), *A Europa segundo Portugal. Ideias de Europa na Cultura Portuguesa, Século a Século*, Lisboa, Gradiva, 2012; GIDDENS, Anthony, e PIERSON, Christopher, *Conversations with Anthony Giddens: Making Sense of Modernity*, Stanford, Stanford University Press, 1998; GREEN, William A., “Periodization in european and world history”, *Journal of World History*, vol. 3, n.º 1, 1992, pp. 13-53; HOBBSBAWM, Eric, *A Era das Revoluções*, Lisboa, Presença, 1985; LYOTARD, Jean-François, *A Condição Pós-Moderna*, Lisboa, Gradiva, 1989.

RICARDO VENTURA

Mundividência

Na sua obra *Os Tipos de Concepção do Mundo*, Wilhelm Dilthey defende que as diversas mundividências, apesar do seu antagonismo e das suas diferenças – sublinhemos, aliás, que o termo “mundividência” é uma das traduções possíveis para *Weltanschauung* –, se constroem segundo dois ou três momentos diversos que se repetem em todas elas, mesmo nas aparentemente mais afastadas. Todas partem, em primeiro lugar, daquilo a que Dilthey chama “enigma da vida”, que mais não é, de facto, do que o enigma da finitude, ou seja, o facto incompreensível da morte. Este enigma da vida, por sua vez, dá lugar ao que Dilthey intitula “disposições vitais” – que poderíamos colocar na esteira das afecções fundamentais, das *Stimmungen* de Heidegger, *i.e.*, das diversas formas de afetividade que abrem o mundo enquanto tal. Como afirma Dilthey: “Estas disposições vitais, os inúmeros matizes da posição perante o mundo, constituem o estrato inferior para a formação das mundividências” (DILTHEY, s.d., 14). No entanto, não chegam estas disposições afetivas para a formação das mundividências e é necessário o estabelecimento de todo um conjunto de conexões que têm que ver com a história, o clima, a região, a cultura, etc., para que surja uma particular cosmovisão: “Ao longo do percurso dos estádios da conduta afectiva constitui-se, por assim dizer, uma segunda camada na estrutura da mundividência: a imagem do mundo transforma-se em fundamento da valoração da vida e da compreensão do mundo” (*Id.*, *Ibid.*, 16).





Stéphane Mallarmé (1842-1898).

Apesar de a abertura do mundo, o seu desvelamento, já surgir no primeiro momento, é apenas neste segundo momento que o mundo enquanto tal surge e aparecem os seus modos de compreensão fundamentais – relacionados com determinações éticas (como agir, o que é o bem, etc.), com determinações ontológicas (qual o lugar do outro, *e.g.*, o valor do real, etc.), determinações epistemológicas, etc. “Esta (a mundividência) consiste sempre numa conexão em que, sobre a base de uma imagem cósmica, se decidem as questões acerca do significado e do sentido da vida e daí deduzem o ideal, o sumo bem, os princípios supremos da conduta da vida” (*Id.*, *Ibid.*, 15).

Apesar de Dilthey reconhecer que as diversas mundividências se recortam segundo três grandes tipos – religiosas, poéticas e metafísicas – e de, de certa forma, conferir um maior grau de generalidade ao tipo

metafísico, a poesia preenche uma função necessária neles. É nela, defende Dilthey, que se encontra condensado o enigma da vida: “A poesia não pretende conhecer a realidade como a ciência, mas deixar ver o significado do acontecimento, dos homens e das coisas, que reside nas referências vitais; o enigma da vida concentra-se aqui, pois, numa conexão interna dessas referências vitais tecidas a partir dos homens, dos destinos e da ambiência da vida” (*Id.*, *Ibid.*, 24).

Se a poesia, seguindo aqui Dilthey uma tradição romântica, tem este lugar privilegiado em qualquer mundividência, é igualmente certo que ela nos permite interrogar mais de perto o próprio conceito de *Weltanschauung*. Porque, de facto, este lugar privilegiado conferido à poesia é algo de controverso: numa carta a Verlaine, Mallarmé, seguindo aliás uma pista aberta por Baudelaire, fala da sua época como “um interregno para o poeta que não tem que se meter” (GUSMÃO, 2010, 17). Esta perda da auréola por parte do poeta e da poesia – que se vê remetida a um exílio, muitas vezes procurado ou desejado – vem abalar o próprio conceito de mundividência, na medida em que a poesia seria o ponto de articulação entre os acontecimentos singulares e a sua “confluência com o mundo circundante e com o destino (que se convertem nela, na experiência da vida) num saber objetual e universal” (*Id.*, *Ibid.*, 12). Na realidade, depois de Baudelaire a poesia já não se coloca nesse lugar de transição que constitui a experiência da vida, na medida em que foi a própria experiência que sofreu um grande abalo. Como nos dá conta Walter Benjamin: “É cada vez mais manifesto o embaraço num grupo de pessoas quando alguém pede para ouvir uma história. É como se uma valiosa capacidade que parecia inalienável, a mais segura entre as que eram seguras, nos tivesse sido retirada:



a capacidade de trocar experiências” (BENJAMIN, 2015, 148).

Esta incapacidade de contar uma história não diz respeito, apenas, a uma incapacidade ficcional por parte da contemporaneidade do poeta, mas diz qualquer coisa em relação ao conceito de experiência em geral, que se teria entretanto perdido, segundo Walter Benjamin, nos escombros da Primeira Guerra Mundial. E, com ela, é a própria mundividência que se encontra em causa, já que, como vimos, esta apela para uma primeira abertura do mundo. Como refere Giorgio Agamben, ao falar das *Stimmungen*: “A nossa sensibilidade, os nossos sentimentos, já não nos prometem nada: sobrevivem ao nosso lado, faustosos e inúteis como animais domésticos de apartamento. E a coragem – perante a qual o nihilismo imperfeito do nosso tempo não cessa de bater em retirada – consistiria precisamente em reconhecer que já não temos estados de alma, que somos os primeiros seres vivos não afinados por uma *Stimmung*, os primeiros seres humanos, por assim dizer, absolutamente não musicais: somos sem *Stimmung*, ou seja, sem vocação” (AGAMBEN, 1999, 87).

Esta ausência de mundo, que marcaria, não a nossa condição, mas o lugar onde se encontra o nosso tempo, tem também o seu reverso violento: só sob a forma de uma radicalização é que, no começo do séc. XXI, podemos abraçar mundividências.

Bibliog.: impressa: AGAMBEN, G., *Ideia da Prosa*, Lisboa, Livros Cotovia, 1999; BENJAMIN, W., *Linguagem, Tradução, Literatura*, Lisboa, Assírio e Alvim, 2015; GUSMÃO, M., *Tatuagem e Palimpsesto: da Poesia em Alguns Poemas e Poetas*, Lisboa, Assírio e Alvim, 2010; **digital:** DILTHEY, W., *Os Tipos de Conceção do Mundo*, s.d.: https://www.lusosofia.net/textos/dilthey_tipos_de_concep_ao_do_mundo.pdf. (acedido a 27 nov. 2017)

JOÃO DUARTE

Não lugares

PERSPETIVA DA ANTROPOLOGIA

A antropologia do próximo, atenta ao quotidiano e ao mundo contemporâneo, disciplina que foi objeto de construção e de reflexão desde a déc. de 80 do séc. xx, obteve por parte do etnólogo e antropólogo francês Marc Augé (n. 1935) um forte interesse, consistente com a sua atitude analítica e inquiridora de campos e pontos de vista menos tradicionais, que não obtiveram, no início, a completa adesão do mundo da antropologia clássica e histórica. Publicações como *La Traversée du Luxembourg* (1985), *Un Ethnologue dans le Métro* (1986) ou *Pour Une Anthropologie du Monde Contemporain* (1994), em conjunto com os seus trabalhos sobre as sociedades sul-americanas e africanas, procuram fazer convergir o interesse dos etnólogos do distante no tempo e no espaço com o interesse dos estudiosos do aqui, da proximidade.

Augé analisa o mundano e a formação dos processos de significação da sociedade, repensando os conceitos fulcrais da antropologia e dotando esta ciência de um novo campo de pesquisa, ainda que complexo e com objetos de difícil estudo, dada a constante circulação, mobilidade e transformação do mundo. Considerando que as culturas são dinâmicas e que nenhum indivíduo é isento de alteridade, Augé defende que os indivíduos podem ser estudados como interdependentes, como verdadeiras totalidades, não no sentido que lhe deu Marcel Mauss, de “fait social total [facto social total]”

(MAUSS, s.d., 102), mas como uma totalidade sem um espaço e tempo fixos e com um sistema semiótico fechado, como explica Mark Matienzo. Assim, o aqui, a história e a identidade individual, o que está próximo, por oposição ao que está longe, as intersecções, as imagens e os olhares, as fronteiras e os limites são conceitos entendidos como passíveis de serem explorados de forma válida pela antropologia do próximo, no sentido de permitirem retratar e compreender as práticas sociais do homem moderno.

A análise da modernidade urbana, a reflexão sobre os contributos para o pensamento do quotidiano de Michel de Certeau (1925-1986), em particular *L'Invention du Quotidien. 1. Arts de Faire* (1980), conduzem Marc Augé ao desenvolvimento da teoria dos não lugares, sobre a qual publica, em 1992, *Non Lieux. Introduction à Une Anthropologie de la Surmodernité*. Os não lugares constituem os espaços característicos da superestrutura da sobremodernidade, marcada pelo excesso de tempo, de espaço e de individualidade, que, no seu conjunto, cria e se manifesta numa conjuntura definida pela superabundância, pela aceleração e pelo anonimato. Ao contrário da noção do lugar antropológico, que representa um tempo passado (geográfico, histórico, relacional e identitário), o não lugar acentua as transformações que se operaram e ocorrem na sociedade contemporânea, no presente e num provável futuro; *i.e.*, se o lugar antropológico representa o que a sociedade e as relações entre os indivíduos foram, o não lugar retrata o que somos e o que poderemos vir a ser.

Vias rápidas, aeroportos, quartos de cadeias de hotéis, grandes superfícies comerciais, restaurantes de cadeias de *fast food*, campos de trânsito de refugiados são não lugares da sobremodernidade, espaços-tempo efémeros, sem o poder de evo-



D.R.

Marc Augé (n. 1935).

car no Homem um sentido de pertença e de identidade e sem interação do indivíduo com os outros. Não são, no entanto, lugares vazios, abandonados, ou terrenos desabitados, mas instalações dedicadas à circulação acelerada das pessoas, pontos de trânsito, espaços de ocupação provisória exigidos pelo (e cónsonos com o) viver dos começos do terceiro milénio. No sentido tradicional, o lugar antropológico não só fixa a cultura num dado espaço, mas dá também significado e identidade a todas as entidades que nele residem. Numa sociedade marcada pela saturação e exaltação, pelo consumismo e excesso, os espaços apresentam limites fluidos, pouco definíveis, o que os distingue dos lugares antropológicos, marcados por limites de identidade e de história. Os não lugares não podem, assim, ser definidos através de um ponto de vista relacional, histórico ou identitário (“un espace qui ne peut se définir ni comme identitaire, ni comme relationnel, ni comme historique se définirait comme un non-lieu [um espaço que não se possa definir nem como identitário, nem como relacional, nem como histórico será definido como um não lugar]” [AUGÉ, 1992, 100]),



sendo apenas espaços criados para fins específicos numa sociedade prevalentemente supermoderna, e que satisfazem necessidades quer individuais quer sociais.

A relação de referência (social, histórica, semiótica, de memória, e, por vezes, de várias camadas de memória) com o lugar deixa de existir nos não lugares, ainda que não se possa ignorar o facto de não existirem formas puras de não lugares, já que, como esclarece Augé, lugares e não lugares interpenetram-se na realidade concreta, e o Homem, geralmente, move-se do não lugar para o regresso ao lugar: “Le lieu et le non-lieu sont plutôt des polarités fuyantes: le premier n’est jamais complètement effacé et le second ne s’accomplit jamais totalement – palimpseste où se réinscrit sans cesse le jeu brouillé de l’identité et de la relation [O lugar e o não lugar são antes polaridades fugidias: o primeiro nunca está completamente apagado e o segundo nunca se realiza totalmente – palimpsesto onde se reinscreve incessantemente o jogo turvo da identidade e da relação]” (*Id., Ibid.*, 100-101). O conceito de não lugar afasta-se quer do “lieu pratique [lugar prático]” de Certeau, “selon lequel des éléments sont distribués dans des rapports de coexistence [segundo o qual há elementos que são distribuídos em relações de coexistência]” (CERTEAU, 1980, 208), quer do lugar “monumentalizado”, que requer reconhecimento memorial, como os “lieux de mémoire [lugares de memória]” de Pierre Nora (“un lieu de mémoire dans tous les sens du mot va de l’objet le plus matériel et concret, éventuellement géographiquement situé, à l’objet le plus abstrait et intellectuellement construit [um lugar de memória, em todos os sentidos do termos, vai do objeto mais material e concreto, eventual e geograficamente situado, ao objeto mais abstrato e intelectualmente construído]” [NORA,



D.R.

Michel de Certeau (1925-1986).

1984, XVII]), quer ainda dos lugares que se poderiam intitular de narrativa, os que contam uma história de interpelação, interpretação e inter-relação. Os homens passam uns pelos outros nos não lugares sem se tocarem, sem interagirem, sendo a maior parte das vezes levados de um espaço para outro, numa superabundância de elementos espaciais, temporais e identitários, num mundo sem sólidas referências espaciais, que, portanto, não permite a inter-relação duradoura e significativa.

A sobremodernidade encontra-se, para Augé, marcada pela conceção do tempo como aceleração, e, por isso, incapaz de funcionar como princípio de inteligibilidade, pelo excesso de eventos, momentos e estímulos, pela ideia da multiplicidade e sobreposição de espaços – num mundo que possibilitou o conhecimento geográfico e antropológico, mas fez o planeta mais pequeno (“De l’excès d’espace nous pourrions dire d’abord, là encore un peu paradoxalement, qu’il est corrélatif du rétrécissement de la planète: de cette mise à distance de nous-mêmes à laquelle

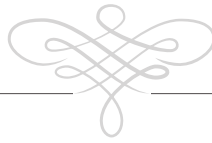


correspondent les performances des cosmonautes et la ronde des satellites [Sobre o excesso de espaço, poderíamos dizer em primeiro lugar, e também de forma um tanto paradoxal, que é correlativo do encolhimento do planeta, desse distanciamento de nós próprios ao qual correspondem os desempenhos dos cosmonautas e a ronda dos satélites] [AUGÉ, 1992, 40] –, em que a globalização, ao ir tornando obsoletas as oposições entre lugares, entre o eu e os outros e o aqui e o lá, transforma, ao mesmo tempo, o conceito de espaço próprio; este é mais individualizado, no sentido de interiorizado de forma isolada, e menos coletivo. Os não lugares, não podendo ser definidos como relacionais, históricos e com potencialidade identitária, mantêm sempre uma relação com o indivíduo no que toca ao usufruto de uma função – a mobilidade, o comércio, o entretenimento –, mesmo que esta seja marcada pela diminuta dimensão social, pela efemeridade funcional e pela aleatoriedade das relações estabelecidas entre os homens.

Uma outra característica da supermodernidade e do não lugar é, justamente, a do domínio do ego, a par, singularmente, do anonimato. O indivíduo reconceptualiza-se no espaço: centrado nas suas necessidades, o Homem procura os não lugares pela sua funcionalidade, mas, ao frequentá-los, fá-lo de forma solitária, às vezes sem interação humana, sem investimento emocional e numa situação de anonimato (“Assailli par les images que diffusent surabondamment les institutions de commerce, des transports ou de la vente, le passager des non-lieux fait l’expérience simultanée du présent perpétuel et de la rencontre de soi [Assalto pelas imagens que as instituições de comércio, dos transportes ou da venda difundem de forma superabundante, o passageiro dos não lugares faz a experiên-

cia simultânea do presente perpétuo e do reencontro de si]” [*Id.*, *Ibid.*, 132]). Ora, não sendo um lugar um aparato ou conceito, algo pré-existente, que sirva como princípio de inteligibilidade para quem observa e de significado para quem o habita, depende do profundo investimento de um eu em conjunto com a comunidade: de facto, são os atos coletivos da existência que o constroem e inauguram.

O homem da supermodernidade vive uma crise de significados pela impossibilidade de compreender a totalidade do presente, pelo excesso e pela superabundância. No entanto, o verdadeiro drama, como afirma ainda Augé, existe porque o Homem sente a necessidade intrínseca e intensa de dar significado ao mundo, de o imbuir de sentidos, mesmo quando transita pelos não lugares: “Ce qui est nouveau, ce n’est pas que le monde n’ait pas, ou peu, ou moins de sens, c’est que nous éprouvions explicitement e intensément le besoin quotidien de lui en donner un: de donner un sens au monde, non à tel village ou à tel lignage. Ce besoin de donner un sens au présent, sinon au passé, c’est la rançon de la surabondance événementielle qui correspond à une situation que nous pourrions dire de ‘surmodernité’ pour rendre compte de sa modalité essentielle: l’excès [O que é novo não é que o mundo não faça sentido, ou faça pouco ou menos sentido, mas que experimentemos, explícita e intensamente, a necessidade quotidiana de lhe conferir sentido: de conferir sentido ao mundo, e não a esta ou àquela aldeia ou linhagem. Esta necessidade de dar sentido ao presente, ou mesmo ao passado, é o resgate da superabundância de acontecimentos que corresponde a uma situação a que podemos chamar de ‘supermodernidade’, para dar conta de sua modalidade essencial: o excesso]” (*Id.*, *Ibid.*, 40-42).



Os não lugares, por isso, podem induzir um sentimento de dissociação, de falta de coordenadas, de não construção de espaços concretos e simbólicos na vida individual e na vida coletiva, como adverte Ian Buchanan. Não é, todavia, uma mensagem negativa a análise de Marc Augé, já que retrata a supermodernidade como possibilidade de união de antigo e novo e de coexistência de indivíduos distintos, mas similares: “L’espace du non-lieu ne crée ni identité singulière, ni relation, mais solitude et similitude. Le non-lieu est le contraire de l’utopie: il existe et n’abrite aucune société organique. Néanmoins, l’errance individuelle, dans la réalité d’aujourd’hui comme dans le mythe d’hier, reste porteuse d’attente sinon d’espoir [O espaço do não lugar não cria identidade singular nem relação, mas solidão e semelhança. O não lugar é o contrário da utopia: existe e não alberga uma sociedade orgânica. No entanto, a errância individual, na realidade de hoje como no mito de ontem, continua a ser portadora de espera, e mesmo de esperança]” (*Id., Ibid.*, 130). O perigo está na indiferença que possa intrometer-se entre estes indivíduos, *i.e.*, em que que a sua interação não crie lugares.

O conceito de não lugar desenvolvido por Marc Augé não teve uma recepção única e homogênea por parte dos estudiosos, sendo por alguns considerado contraditório e ambíguo. Erdem Üngür sistematiza e divide as interpretações e o uso do conceito em três grupos: o grupo que entende Augé como existencialista, no sentido heideggeriano, e como um metafísico sedentarista, a que pertencem Ian Buchanan, Judith Okely e Ilke Tekin; o que o vê como pioneiro no campo da antropologia, abrindo caminho a novas possibilidades na era da supermodernidade, como defendem Tim Creswell e Buchanan; e um grupo, mais alargado e heterogêneo,

que interpreta o não lugar como conceito de transição, ambíguo, todavia aberto a nova reflexão e a novos desenvolvimentos, na senda de Buchanan, Peter Osborne e Bruno Bosteels. Neste último, o autor inclui os que designa como expansionistas, aqueles pensadores e estudiosos que não limitam o não lugar à esfera dos espaços de trânsito (Merriman, Ayse Boren, Chiara Libera, Tim Gregory).

No seguimento da teoria dos não lugares, vários estudiosos propuseram novas perspectivas, como o espanhol Manuel Castells, com o conceito de espaços de fluxos, desenvolvido em *La Era de la Información*, e centrado no mundo da informação em rede, e a Italiana Daniela Marcheschi, que, em 2013, propôs o conceito de interlugar no I Simpósio Internacional Que Saber(es) para o Século XXI? História, Cultura e Ciência na/da Madeira, realizado no Funchal, e sobre o qual escreveu em 2015. Partindo da ideia de Augé, de que existem diversos graus de relação, a estudiosa dialoga com o conceito de não lugar, admitindo a possibilidade de lugares de trânsito ou de tantos outros espaços/tempos nos quais se estabelecem relações – não próximas, mas ainda assim relações – durante as quais o Homem nunca deixa de ver, perceber e refletir. Esta condição antropológica de ligação com o mundo permite que pensemos, imaginemos e sintamos o lugar como base essencial de qualquer ação ou movimento: “Luoghi ed interluoghi non sono dunque polarità. Ma piuttosto proiezioni incessanti del nostro Io corporeo [Lugares e não lugares não são, portanto, polaridades, mas antes projeções incessantes do nosso Eu corpóreo]” (MARCHESCHI, 2015, 31) que habita a Terra, lhe dá sentido e dela recebe sentido.

Considerando as diversas reflexões, análises, reconstruções e propostas que o conceito de Marc Augé produziu no



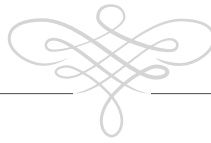
campo da antropologia, pode-se verificar a importância e centralidade da sua contribuição no que toca ao pensamento sobre o que nos está próximo, sublinhando a centralidade da necessidade de entender e analisar a contemporaneidade para que se possa pensar o presente e o futuro.

PERSPETIVA DAS ARTES

Com o conceito de génio do lugar, Michel Butor quis expressar o poder único que uma cidade ou um lugar exerce no espírito dos seus habitantes ou visitantes (BUTOR, 2007, 5): o sujeito que percorre/vive os lugares pode representá-los através de formas poéticas, narrativas, geográficas, e encontrá-los nas vozes múltiplas dos homens que sobre eles falaram ou escreveram. A Terra apresenta-se não como diversidade de espaços definitivamente delimitados e separados, mas como constituída por faces de um sólido geométrico, que formam uma totalidade apreensível pelo diálogo estabelecido entre os textos. Esta conceção difere da posição subjetivista de Julien Gracq, cujo entendimento de génio do lugar se afasta do programa de Butor, ao centrar-se na experiência íntima que o sujeito sente ao atravessar um lugar, sendo o interior do Homem construído, de forma subjetiva, de fragmentos de lugares que o identificam e, simultaneamente, o podem modificar. O Homem, por seu lado, também tem o poder, pela sua ação e pela sua personalidade, de transformar a paisagem, como se apreende das recolhas de ensaios *Les Eaux Étroites* (1976) e *Autour des Sept Collines* (1988). É especialmente à expressão consagrada “génio do lugar” que Georges Didi-Huberman agrega, não como oposição, mas como o outro lado do espelho, a expressão “génio do não lugar”, procurando através dela explicar a presença que

existe na ausência, presença que se sente nas marcas, nos traços, nas sombras, nas pegadas, na cinza e no pó, restos do que foi. Se o génio do lugar evoca o poder do lugar, as marcas do que ruiu, foi destruído, se queimou evocam o não lugar, porque através dos traços deixados da vida que já foi se pode entrever a vida do lugar-antes. A partir da leitura das obras do artista italiano Claudio Parmiggiani, autor de uma série de instalações intitulada *Delocazione*, nas quais usa figuras de tempo e ausência recorrendo ao pó, ao fumo, às marcas no chão, às cinzas de uma casa queimada, Didi-Huberman vê a “ville morte” e a “ombre des choses”: “*Delocazione* est une oeuvre où se figure-rait le ‘climat d’une ville morte’ et incendiée, quand il ne reste plus – comme à Hiroshima – que les ‘ombres des choses’ [*Delocazione* é uma obra onde se imagina o ‘ambiente de uma cidade morta’ e incendiada, quando apenas resta – como em Hiroshima – a sombra das coisas]” (DIDI-HUBERMAN, 2001, 20). Não se trata, em Didi-Huberman, nem de nostalgia, nem de uma ideia metafísica da forma pura de ausência, mas das marcas de uma ausência-presença que têm o mesmo poder evocatório do génio de Butor: o pó de uma cidade reduzida a cinza pode criar, através da obra de um artista, o não lugar Hiroshima. O Homem é colocado face à efemeridade do lugar, do mundo, da sua vida, ao desaparecimento, mas também à perenidade da recordação, da “assombração” que habita o não lugar.

Nesta perspetiva, o não lugar é criado por obras cuja matéria principal são o pó, as cinzas, a forma, uma marca, que são elas próprias lugares, mas que são simultaneamente deslocções para não lugares, como resume Corine Bigot. A assombração, os fantasmas metamorfoseiam o espaço em lugar, e o génio do



não lugar vai evocar outro lugar, deslocado no tempo. É justamente a relação entre os poderes do espaço, do tempo e da assombração/da recordação/do resíduo que Bigot considera central na proposta de Didi-Huberman. É esta instauração de ligações, que se pode considerar verdadeira tensão, que, na obra dos artistas, é essencial na criação do não lugar: “c’est en soufflant l’espace que, dans son oeuvre, Parmiggiani met le lieu en mouvement [sopraando o espaço, Parmiggiani põe o lugar em movimento na sua obra]” (*Id.*, *Ibid.*, 38). O poder do lugar coloca em movimento o poder do tempo, recriando o passado através da memória, ajudados pelo *genio loci* – estátuas, fantasmas, densos, tenazes: o lugar sofre o poder da assombração e a assombração sente o poder do lugar, na tensão do não lugar, simultaneamente matéria e ausência, e nasce um “lieux paradoxal [lugar paradoxal]”, “pour éprouver en même temps le contact et la distance [para experimentar simultaneamente o contacto e a distância]” (*Id.*, *Ibid.*, 146).

Didi-Huberman não limita este conceito à obra de arte pictórica ou escultórica, abrindo a reflexão à literatura sobre o espaço, o lugar e o não lugar. Este último permite a restituição e visão do lugar através dos traços, dos resíduos, como acontece na obra de Edgar Allan Poe *The Fall of the House of Usher*, ou em *Jane Eyre*, de Charlotte Brontë, na qual o lugar reduzido a cinzas e ruínas de Thornfield Hall continua vivo como não lugar pelo poder da evocação.

Noutra perspetiva, Graham Swift também afirmou o seu interesse pelo não lugar como oposto de lugar, espaço “where fixture and definition give way to indeterminacy [onde elemento e definição cedem à indeterminação]”, um “non-place [não lugar]” marcado por um “apparent



Georges Didi-Huberman (n. 1953).

emptiness [aparente vazio]”, um cenário “unclattered [vazio]” no qual pudesse fazer desenrolar o seu drama (SWIFT, 2009, 300).

Além desta dimensão de oposição de lugar, o conceito operatório de não lugar atraiu estudiosos do campo da literatura, que o aplicam, nem sempre com o mesmo sentido, à interpretação das obras, como faz Pascale Tollance, refletindo precisamente sobre *Wish You Were here* de Swift, Andrea Del Lungo, que privilegia o estudo comparativo de Leopardi, Borges e Calvino, e Michael Gerard Kelly, numa perspetiva ligada ao discurso e à utopia. Se para Tollance o não lugar, à maneira de Swift, inquieta o lugar, interrogando a noção de lugar e a ideia de que um lugar, criado por autor e leitor através da imaginação, pode ser único, certo e palpável, para Del Lungo, que declara a influência de Didi-Huberman na sua conceção, o não lugar é a transgressão dos limites, a representação de espaços inconcebíveis, dando como exemplo o infinito pós-moderno, que tende a confundir-se com o ilimitado/sem confins dos não lugares.



Del Lungo é interessante pelo que nega ser o não lugar: não corresponde à utopia, não é necessariamente um espaço fantástico, não é ausência de lugar, não tem a ver com o fragmentário e não é o contrário de lugar. É um espaço de tensão da palavra e da representação literária na figuração de espaços inconcebíveis, meio de subversão das categorias de significação, indo para lá dos limites entre sujeito e espaço. Espaço de concentração, o universo inconcebível que entende existir nos autores que estuda aponta para uma imagem conceptual de uma espécie de totalidade ilimitada, um infinito interior, um espaço indefinível, engolido pelo não lugar. O autor faz, assim, uma adaptação da teoria de Didi-Huberman à criação de espaços literários que constituem verdadeiros não lugares, pela tensão das marcas das palavras e do transporte que permitem.

No caso de Michael Gerard Kelly, também ele consciente da teoria de Didi-Huberman, o conceito de não lugar é aplicado ao espaço poético seu contemporâneo e à sua ligação com o utópico, percecionado não de forma tradicional, estática, mas como uma verdadeira dinâmica (que contém em si uma tensão entre espaço, tempo e movimento). Tendo como objetivo a análise da produção poética francesa do séc. XX, de difícil categorização pela sua forma fragmentada e pela apresentação de diversas soluções artísticas, Kelly propõe um princípio estruturador e uma caracterização da poesia fazendo uso da dinâmica da utopia, partindo dos ensinamentos sobre o espaço de Henri Lefebvre, em *La Production de l'Espace* (1974), em que a prática social é teorizada em três campos, social, físico e mental, e, no que toca ao não lugar, de algumas das contribuições de Didi-Huberman. A estrutura tripartida a que chega pela adaptação das várias colaborações é composta de “lieu commun

[lugar comum]”, “haut lieu [lugar elevado]” e “non-lieu [não lugar]”. O primeiro corresponde ao espaço social, no qual o trabalho poético visa, através da energia da utopia, construir uma união entre o sujeito poético e a comunidade humana: “The first axis considered is that of social space of communication, rendered by the topos of lieu commun. [...] the ‘poetic’ will be argued to tend towards the reconciliation of the figure of the poetic subject [...] and the figure of human community [O primeiro eixo considerado é do espaço social de comunicação dado pelo topos do lieu commun [...] o ‘poético’ tenderá para a reconciliação da figura do sujeito poético [...] e da figura da comunidade humana]” (KELLY, 2008, 23). O “haut lieu” corresponde ao espaço referencial da experiência poética, compreendido como impulso utópico para compreender, aderir e exceder o mundo material. O “non-lieu” não invalida o conhecido, nem é um lugar nulo ou de atopia, a parte vazia do papel, o lugar não situável ou o que desafia a geografia; ele representa a abertura de um espaço, apenas eufemístico, do texto no qual cada identidade pode ser lida como uma possibilidade ou presença “lingering [prolongada]”. A forma, o texto, torna-se, assim, expressão da “formlessness [ausência de forma]”, do que não está, mas pode bem, afinal, estar.

Bibliog.: impressa: AUGÉ, Marc, *Non-Lieux. Introduction à Une Anthropologie de la Surmodernité*, Paris, Seuil, 1992; *Id.*, *Le Sens des Autres. Actualité de l'Anthropologie*, Paris, Fayard, 1994; BUCHANAN, Ian, “Space in the age of supermodernity”, *Social Semiotics*, vol. 9, n.º 3, 1999, pp. 393-398; BUTOR, Michel, *Oeuvres Complètes*, t. 5, vol. 1, Paris, Éditions la Différence, 2007; CASTELLS, Manuel, *La Era de la Información*, vol. 1, Madrid, Alianza, 1996;



CERTEAU, Michel de, *L'Invention du Quotidien*, vol. 1, Paris, Gallimard, 1980; DIDI-HUBERMAN, Georges, *Génie du Non-Lieu. Air, Poussière, Empreinte, Hantise*, Paris, Les Éditions de Minuit, 2001; KELLY, Michael G., *Strands of Utopia. Spaces of Poetic Work in Twentieth-Century France*, London, Legenda-Modern Humanities Research Association and Maney Publishing, 2008; LUNGO, Andrea del, "Le génie du non-lieu. Leopardi, Borges, Calvino" in METER, Helmut, e GLAUDES, Pierre (orgs.), *Le Génie du Lieu. Expériences du Ravissement, du Transport, de la Dépossession*, Münster, LIT Verlag, 2003, pp. 155-171; MARCHESCHI, Daniela, "Dai nonluoghi agli 'inter-luoghi': per una critica a Marc Augé", *FuoriAsse. Officina della Cultura*, n.º 15, nov. 2015, pp. 25-31; NORA, Pierre, *Les Lieux de Mémoire*, t. 1, Paris, Gallimard, 1984; SWIFT, Graham, *Making An Elephant, Writing from Within*, London, Picador, 2009; **digital**: BIGOT, Corinne, "Compte-rendu de lecture: 'Génie du Non-Lieu: Air, Poussière, Empreinte, Hantise' de Georges Didi-Huberman", *FAAAM: Femmes Auteurs Anglo-Américaines*, 2011: <http://faaam.u-paris10.fr/spip.php?article76> (acedido a 5 jul. 2017); MATIENZO, Mark A., "The ethnology of nowhere, everywhere: Marc Augé's *Non-Places* as an analytical tool for supermodern history and transience", *Mx A. Matienzo. Works. Publications. Miscellaneous Unpublished Papers*, 2004, pp. 1-10: <http://matienzo.org/storage/2004/2004-EthnologyOfNowhere.pdf> (acedido a 5 jul. 2017); MAUSS, Marcel, *Essai sur le Don. Formes et Raisons de l'Échange dans les Sociétés Primitives*, s.d.: http://classiques.uqac.ca/classiques/mauss_marcel/socio_et_anthropo/2_essai_sur_le_don/essai_sur_le_don.pdf (acedido a 1 dez. 2017); TOLLANCE, Pascale, "Lieu et non-lieu dans *Wish You Were here* de Graham Swift", *Études Britanniques Contemporaines*, n.º 47, 2014: <http://ebc.revues.org/1772> (acedido a 5 jul. 2017); ÜNGÜR, Erdem, "Contradiction and ambiguity in non-place: non-place as a transitional spatial concept", *Academia.edu*, s.d., pp. 1-12: http://www.academia.edu/2061331/Contradiction_and_Ambiguity_in_Non-Place_Non-Place_as_a_Transitional_Spatial_Concept (acedido a 5 jul. 2017).

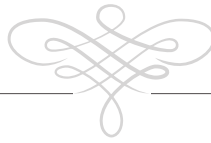
LUÍSA ANTUNES PAOLINELLI

Narcisismo

“O conflito do narcisismo reside no sentimento profundo de se sentir prisioneiro de si próprio por impossibilidade de aceitar o olhar do outro, tornando-se assim escravo do mundo das suas próprias sombras” (ALEXANDRE, 2014, 59). Ou seja, o sujeito acantona-se em si mesmo, centrando-se em excesso na sua própria pessoa. Consequentemente, surge a inevitável desvalorização do outro. A relação do sujeito narcísico é suficientemente egocêntrica – melhor seria dizer: ególatra – para (procurar) desinvestir quem quer que seja de autonomia. O narcísico, por regra, nega o direito à diferença do outro. Numa palavra, o sujeito acha-se enamorado de si mesmo.

Como se perceberá sem custo, o conceito de narcisismo, complexo e passível de múltiplos ângulos de abordagem científico-metodológica, sofreu diversas interpretações. Como qualquer conceito em análise, o narcisismo é diferentemente preenchido por significados em função da perspetiva adotada. Não sendo uma noção imutável e permanente, foi sucessivamente reinterpretada e mereceu profundos desenvolvimentos conceptuais e assinaláveis flutuações histórico-semânticas, em função de pressupostos e de valores de contextos devolutos. Trata-se, enfim, de um conceito plural e suscetível de contínuas revisões.

Consabidamente, a origem mitológica da noção de narcisismo radica num mito (grego) fundacional, o de Narciso. Fascinado e não menos apaixonado pela sua imagem refletida em águas límpidas, o jovem Narciso, perfeitamente alheio



ao cortejo das ninfas e de Eco, debateu-se com a impossibilidade de se aproximar de si mesmo. A cada tentativa, a sua imagem esquivava-se. Por essa razão, viu-se condenado a um intenso desejo por cumprir. Percebendo ser ele próprio o objeto do seu inelutável amor, não restou alternativa a Narciso senão experimentar sentimentos nefastos como a perda, a dor, a solidão.

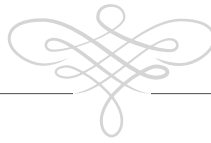
Desde cedo, a psicanálise percebeu a indiscutível pertinência, a vários títulos, do narcisismo enquanto comportamento (*Verhalten*) patológico, com o qual muitas vezes o analista se confronta para o entendimento da dinâmica da psique humana. Se a expressão “narcissus like” foi usada primeiramente por Havelock Ellis, em 1898, no sentido de caracterizar, justamente, a patologia do amor-próprio excessivo, e depois, em 1899, P. Nücke empregou a palavra “Narcismus” para significar uma perversão sexual, não menos certo é que foi com a psicanálise freudiana que o narcisismo adquiriu verdadeira ênfase no campo psicanalítico. Em *Zur*

Einführung des Narzissmus, Freud, cujo trabalho de investigação clínica passou muito pela aferição das diversas modalidades psíquicas envolvidas na escolha do objeto de amor narcísico, tece considerações sobre o narcisismo, que passam por uma decisiva distinção entre “libido do eu” (“libido narcísica”) e “libido objetal” (ou “objetiva”). Trata-se de uma distinção, refira-se, correlata da que diferencia os “instintos do eu”, como é o caso da fome, dos “instintos sexuais”, como é o do amor, e assente na diferenciação estipulada por Freud entre narcisismo primário (absoluto, quando se trata de um narcisismo não objetal, na medida em que o seu protótipo se refere à vida intrauterina, reportando-se à fase de evolução psicogenética em que *ego* e *id* surgem ainda indistintos) e narcisismo secundário.

O narcisismo primário corresponde à fase do desenvolvimento que vai da infância mais precoce ao período em que se instauram as relações de objeto. Freud começou por sustentar que a criança, após o estado do autoerotismo – porém,

Eco e Narciso (1903), de John William Waterhouse.





antes de adquirir consciência da figura materna enquanto entidade separada de si mesma –, investe narcisicamente em si própria o amor sentido por parte da mãe. O mesmo é dizer que a relação da criança com o seu próprio eu é a de um objeto de amor. O que, de resto, condiz com o autoerotismo típico da sexualidade infantil. Neste sentido, o narcisismo consiste num deslocamento da libido em direção ao próprio corpo e à própria pessoa do sujeito. Reconhece-se aqui, sem custo, a libido do eu. Mais tarde, Freud alargará o conceito de narcisismo primário: passará a abarcar o estado existencial indiferenciado definido pelo fundador da psicanálise como sendo aquele que precede a formação de um eu rudimentar. “Nesse estado, a criança beneficia da ternura e dos cuidados maternos, e é envolvida pela gratificação de sentimentos de amar e ser amada que não se dirigem nem a si própria nem ao objeto, ou talvez se referam às duas coisas ao mesmo tempo” (HOLMES, 2002, 42).

Desde logo, significa isto, como defende Freud, que o narcisismo é prévio ao amor objetual. E mais apregoa Freud: que se trata de um estado inapagável do sujeito; *i.e.*, nunca é possível suprimir o narcisismo, o qual persiste num estado latente ou razoavelmente residual, como se com o avançar dos anos o sujeito consentisse num crescente processo de retração narcísica. E apenas no sono se daria um regresso em pleno da força narcísica do sujeito – ou seja: o regresso da libido ao eu –, através de um como que retorno ao narcisismo feliz e absoluto da vida intrauterina. Fora do estado onírico, o narcisismo não ocuparia no adulto mais do que um lugar latente, ou, se quisermos dizê-lo em linguagem mais psicanalítica, recalçado.

Todavia, convirá notar que o recalçamento do narcisismo para um segundo

plano não quer dizer que este não desempenhe um papel fulcral na vida do sujeito adulto. Muito pelo contrário. Ocorre, com efeito, um decisivo investimento da libido no *ego* por intermédio de identificações com objetos, como acontece, a título de elucidativo exemplo, sempre que, numa relação amorosa, o parceiro é eleito em função das suas semelhanças com o sujeito. Quer dizer, o sujeito, em nítido processo de autoênfase, deseja no outro o que se lhe assemelha. Análogo mecanismo se verifica igualmente na circunstância de as relações interpessoais assentarem na satisfação de algumas das necessidades do sujeito. Exemplo suficiente disto acontece, e para prosseguirmos no âmbito das relações amorosas, quando a escolha do parceiro se perfila em resposta a uma motivação narcísica, nomeadamente a expectativa de suscitar inveja nos outros, sendo esse parceiro, em suma, sem o querer e sem o saber, essencialmente um “parceiro-troféu”. No fundo, o que o narcísico pretende é fácil de entender: centrar tudo em si, anulando o mais possível a posição diferencial dos outros no campo das relações interpessoais, de modo a que essa diferenciação não venha a afetar a centralidade que deseja para si mesmo.

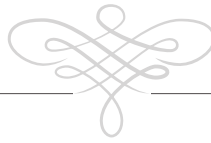
Neste e noutros exemplos de narcisismo, fica claro que as relações do sujeito constituem o objeto da sua libido. Freud apelida esta libido objetual “narcisismo secundário”. Nesta fase narcísica, que principia desde logo com a noção de um eu corporal unitário, nota-se, ao arrepio do que acontecia no estado primário, o predomínio de objetos totais (já não estamos perante a mera perceção de objetos parciais rudimentares), sendo que “o investimento libidinal do *ego* coexiste com os investimentos objetuais, surgindo um equilíbrio entre a pulsão de vida e a pulsão de morte” (ALEXANDRE, 2014, 62).



Compreende-se, assim, que o narcisismo secundário seja inextricável da formação do *ego*. O sujeito, em bom rigor, converte-se no objeto do seu próprio amor. O *ego*, com efeito, não deixa de ser investido do ponto de vista libidinal. Como é claro, este investimento é passível de resvalar, e não raramente, para situações patológicas. Acontece isso sempre que ocorre uma regressão ao estado infantil – melhor dizendo, ao estado de desenvolvimento da libido intermediário entre a fase do autoerotismo e a da escolha do objeto. Acontecendo uma fixação aí, estaremos perante uma patologia narcísica. Ou, para dizê-lo em registo mais especificamente psicanalítico, perante uma neurose narcísica. O indivíduo rompe com o mundo externo, enclausurando-se em si mesmo. E, ao interagir com o mundo, fá-lo, *e.g.*, buscando duplos de si mesmo. A regressão à autoestima infantil – por intermédio da qual o sujeito, guiado por um amor-próprio irrestrito, escolhe situações ou relações objetuais suscetíveis de refletirem sentimentos insatisfatórios ou, pior ainda, altamente destrutivos – faz com que o sujeito seja incapaz de valorizar as qualidades psíquicas dos outros, porque sobrestima as suas e, mais, tenta subordinar os outros, sem tréguas, à sua onnipotência infantil (“Sua Majestade o bebé”, para recordar a célebre expressão usada por Freud para elucidar o narcisismo renascido presente no embevecido amor paternal). Veja-se que, se num primeiro momento os sujeitos padecentes de narcisismo destrutivo tratam com excessiva consideração – leia-se: idealização – as pessoas próximas, por nelas julgarem vislumbrar objetos suscetíveis de refletirem os seus ideais de grandiosidade e por delas esperarem o preenchimento das suas próprias lacunas psíquicas, a verdade é que, numa segunda fase, à conta do *ego* tirânico destes narcísicos, surge

a inevitável rivalidade, intolerante e não pouco destrutiva. E as relações de reciprocidade tornam-se insuportáveis, como seria de esperar. Até porque o sujeito incrustado de um narcisismo deste tipo se acha condenado à permanente decepção/insatisfação em relação a quem quer que seja. Pois “as pessoas com narcisismo negativo [...] constroem um mundo em seu redor, acalentando a esperança de que todos estarão ao seu serviço e que, assim, podem curar ou redimir as feridas da insatisfação”. Porque, em boa verdade, este “desejo de criar um mundo feito à sua medida, levantando obstáculos a tudo o que é diferente, mostra como estas pessoas escondem um desespero e uma ferida viva de constante decepção” (*Id., Ibid.*, 64). Na origem deste género de narcisismo, não raramente caracterizado por um permanente estado de ansiosa autoinsatisfação, descortinam-se razões várias e por vezes difíceis de aferir com exatidão, como é óbvio. Contudo, não é ocioso sublinhar que muitas vezes a origem da “ferida narcísica” assenta na vulnerabilidade decorrente de um marcado sentimento de vazio do sujeito, mais não sendo o narcisismo do que o expediente mental do sujeito para preencher a lacuna causada pelos sentimentos de insignificância e de inferioridade que o minam.

Como quer que seja, é certo que a fixação do sujeito, por regressão, ao estágio narcísico – quer dizer, a uma patológica satisfação autoerótica infantil – pode ser responsável por graves doenças psicóticas ou por psicoses (ilusões paranoicas, audição de vozes, depressões, hipocondria, esquizofrenia, megalomania, etc.). Estes estados psicóticos narcísicos resultam, portanto, de um elevado grau – patológico – de concentração (narcísica) do eu sobre si próprio. O que se nota, logo à partida, pelo facto de os sujeitos se acharem muito nitidamente inclinados para



a subalternização dos outros. Noutros termos: são indivíduos pautados por um fenómeno de idealização (investimento de modo não sublimado num ideal) ou, então, por uma flagrante megalomania (engrandecimento do eu face aos objetos). Segundo Freud, ocorre uma repressão patogénica na circunstância de as tendências instintivas libidinosas colidirem com as representações ético-culturais do sujeito. Neste sentido, a repressão presume a formação de um eu ideal com o qual o sujeito não cessa de se comparar. Trata-se de um eu ideal imposto do exterior, em direção ao qual se desloca a libido, afastando-se do narcisismo primário. Em certos casos, o eu ideal pode ser investido de um amor egoísta. Quando assim acontece, dá-se uma fatal rutura com a realidade, um corte com os objetos reais, o que pode desencadear uma patologia como a paranoia. Os sujeitos atingidos por uma demência paranoica (mania da grandeza, delírio da perseguição, ciúme maníaco, etc.) sofreram a deterioração mental causada por um processo psíquico pelo qual se deu a transferência, para o próprio eu, de toda a energia libidinal dos objetos.

Também pode dar-se, diz-nos Freud, uma mobilidade do fluxo libidinal inversa. Quando as pulsões do eu (essencialmente conservadoras) entram em conflito com as pulsões sexuais, e o indivíduo renuncia a parte do seu narcisismo em prol do objeto, regista-se uma mobilidade irregular do fluxo libidinal, que se vira ora para o eu, ora para o objeto. Numa situação, digamos, de radical esvaziamento da libido do lado eu, o que temos é um esvaziamento narcísico por via do qual o indivíduo como que fica escravo de um objeto sobreinvestido de matéria libidinal. O paradigmático exemplo apontado por Freud para dar conta desta insuficiência libidinal do eu a favor do objeto é o estado da paixão amorosa.

É preciso ainda recordar que, para Freud, o narcisismo infantil não se desvanece com o avançar da idade. Não querendo privar-se da perfeição narcísica da sua infância, o sujeito preserva parte dela. Como? Na criação de um ideal do eu (*Ideal Ich*) com o qual não cessa de comparar o seu eu ideal (*Ich-Ideal*). O ideal do eu detém um estatuto de modelo e é, assim, o substituto do narcisismo perdido da infância, o narcisismo segundo o qual o ideal do eu era nada menos que o próprio eu. Ora, com o desenvolvimento do eu, a satisfação passa a resultar da concretização de um ideal do eu imposto a partir do exterior. Estas duas instâncias ideais do eu permitem-nos, sem dúvida, estabelecer uma ligação com o narcisismo lacanianiano. Porque a dinâmica instaurada entre estas instâncias, indissociável – note-se – da estruturação imaginária, afigura-se explicitamente consentânea com o esquema ótico lacanianiano do chamado “ramo invertido”. Como elucida Lacan: “Este esquemazinho não passa de uma elaboração muito simples daquilo que eu tento explicar-vos desde há anos com o estádio do espelho” (LACAN, 1986, 171). E veja-se que o estádio do espelho, por sua vez, não é senão uma releitura aprofundada e sagaz do narcisismo freudiano. O que Lacan vem acrescentar ao narcisismo freudiano é precisamente a ênfase na imagem. Marie-Claude Lambotte resume a questão da seguinte forma: “O narcisismo resultaria, assim, não somente do investimento libidinal do que chamamos habitualmente de ‘imagem de si mesmo’, mas também da própria formação dessa imagem, que sabemos, com o ‘estádio do espelho’ de Lacan, ter algo de uma identificação com a forma da espécie e com aquilo que, num primeiro olhar, foi dirigido ao sujeito. Assim também o narcisismo remeteria a diversos tipos de afecções patológicas doravante diferenciadas: do



vasto quadro das depressões subtendidas pelo ódio à imagem até ao das doenças psicóticas subtendidas pela falta de imagem ou por seu despedaçamento, em outras palavras, da avaliação mais ao menos boa da imagem de si mesmo à maior ou menor precisão do seu contorno” (LAMBOTTE, 1996, 351).

Lacan distingue dois narcisismos. O primeiro, localizado ao nível da imagem real do esquema ótico e correlacionado com um certo número de quadros pré-formados da realidade, é aquele que se prende com o investimento afetivo nos objetos, ou, se se preferir, com o facto de os objetos receberem um valor afetivo narcísico – um símbolo imaginário, digamos assim. Este primeiro narcisismo, apregoa Lacan, correlaciona-se com a imagem corporal, já que essa “imagem é idêntica para o conjunto dos mecanismos do sujeito e dá a sua forma ao seu *Umwelt* [mundo-envolvente], na medida em que se trata de um homem e não de um cavalo. Faz a unidade do sujeito e vemo-la projetar-se de mil maneiras, até naquilo a que se pode chamar a origem imaginária do simbolismo, que é aquilo através do qual o simbolismo se liga ao sentimento (*Selbstgefühl*), que o ser humano (*Mensch*), tem do seu próprio corpo” (LACAN, 1986, 171).

Quanto ao segundo narcisismo, refletido pelo espelho, é definido por Lacan como sendo o investimento de si em si mesmo ou, então, no outro. “O outro tem para o homem valor cativante, pela antecipação que a imagem unitária representa tal qual ela é apercebida quer no espelho quer em toda a realidade do semelhante”. E logo a seguir: “O outro, o alterego, confunde-se mais ou menos, segundo as etapas da vida, com o *Ich-Ideal*, esse ideal do *eu* [...]. A identificação narcísica [...], a do segundo narcisismo, é a identificação ao outro que, no caso normal, permite ao homem situar com pre-

cisão a sua relação imaginária e libidinal ao mundo em geral”. Ou seja: “O sujeito vê o seu ser numa reflexão em relação ao outro, quer dizer, em relação ao *Ich-Ideal*” (*Id., Ibid.*, 172). É de referir que estes dois narcisismos equivalem a duas formas de amor. O amor do objeto sobre o qual projetamos afetos; e o amor do outro, desde que esse outro nos reflita a nós, *i.e.*, mantenha connosco uma relação de pura semelhança. Nos dois narcisismos fica patente a crucial preponderância do investimento imaginário instigado pela libido.

Conclua-se, chamando novamente a atenção para a conexão do narcisismo com o campo escópico. Como afirma um especialista na matéria: “Si l’identité est toujours affaire d’altérité et de parole, le narcissisme se voudrait une image spéculaire, silencieuse, purifiée de toute altérité. Et si l’établissement de l’identité consiste à mieux observer les autres pour mieux savoir qui l’on est, la provision narcissique consiste à mieux capter le regard d’autrui pour mieux avoir conscience d’exister” [“Se a identidade é sempre uma questão de alteridade e de palavra, o narcisismo será uma imagem especular, silenciosa, purificada de qualquer alteridade. E se o estabelecimento da identidade consiste em melhor observar os outros, para melhor sabermos quem somos, a provisão narcísica consiste em melhor captar o olhar de outrem para melhor ter consciência de existir”] (MARCELLI, 2012, 222). Quer isto dizer, no fundo, que o corpo se sexualiza na medida em que se oferece ao olhar do outro. Dito de outra maneira: a consistência libidinal do eu é muito razoavelmente tributária da projeção da imagem do corpo, sendo o corpo, narcisicamente, um corpo olhado. Nas sociedades dos começos do séc. XXI, não é difícil perceber o alcance sociológico destas palavras de Daniel Marcelli: “Dans une société où l’identité se voudrait non



plus sociale mais individuelle, le regard sur soi devient le critère indispensable du narcissisme de chacun [Numa sociedade onde a identidade já não é social mas individual, o olhar sobre si torna-se o critério indispensável do narcisismo de cada um"] (*Id., Ibid.*, 227); de facto, já na obra *The Culture of Narcissism*, Christopher Lasch falava das sociedades inscritas sob o signo do extremo individualismo, sociedades marcadamente narcísicas, sendo esse narcisismo visível no seu divórcio tanto das gerações passadas quanto da posteridade: “estamos a perder o sentido da continuidade histórica, o sentido de pertencer a uma sucessão de gerações originadas no passado e prolongando-se no futuro” (LASCH, 1980, 5). Se quisermos convocar novamente Lacan, forçoso é voltarmos a pensar no estádio do espelho e, com isso, no facto de “a imagem especular circunscreve[r] de certo modo o lugar de projeção do eu, e este ganha[r] consistência a partir da relação com o outro na perceção de uma forma e no afeto de um olhar”. E isto porque, na ausência dessa relação, “o sujeito cai na sideração de uma imagem ‘megalomaniaca’ de si mesmo, imagem que o fita por sua vez num jogo de espelhos face a face que se refletem infinitamente” (LAMBOTTE, 1996, 352).

Suficiente ilustração do olhar ao serviço do narcisismo encontra-se na abertura de *Um Copo de Cólera*, do escritor brasileiro Raduan Nassar, numa sugestiva cena que subverte o tradicional erotismo da mulher sensual e ostensiva perante o olhar masculino sedento: “E foi sempre na mira dos olhos dela que comeci a comer o tomate, salgando pouco a pouco o que me ia restando na mão, fazendo um empenho simulado na mordida pra mostrar meus dentes fortes como os dentes de um cavalo, sabendo que seus olhos não desgrudavam da minha boca, e sa-

bendo que por baixo do seu silêncio ela se contorcia de impaciência, e sabendo acima de tudo que mais eu lhe apetecia quanto mais indiferente eu lhe parecesse” (NASSAR, 1998, 10).

Bibliog.: ALEXANDRE, Maria Fernanda, *A Experiência Psíquica. Ensaios sobre a Construção do Processo Psicanalítico*, Lisboa, Fenda, 2014; FREUD, Sigmund, *Zur Einführung des Narzissmus*, Leipzig et al., Internationaler Psychoanalytischer Verlag, 1924; HAAR, Michel, *Introdução à Psicanálise. Freud*, Lisboa, Edições 70, 2005; HOLMES, Jeremy, *Narcisismo*, Lisboa, Almedina, 2002; LACAN, Jacques, *Os Escritos Técnicos de Freud*, Lisboa, Dom Quixote, 1986; LAMBOTTE, Marie-Claude, “Narcisismo”, in KAUFMANN, Pierre (org.), *Dicionário Enciclopédico de Psicanálise. O Legado de Freud e Lacan*, Rio de Janeiro, Jorge Zahar Editor, 1996, pp. 348-356; LASCH, Christopher, *The Culture of Narcissism*, New York, Norton & Company, Inc., 1980; MARCELLI, Daniel, *Les Yeux dans les Yeux*, Paris, Albin Michel, 2012; MEDEIROS, Margarida, *Fotografia e Narcisismo. O Auto-Retrato Contemporâneo*, Lisboa, Assírio e Alvim, 2000; NASSAR, Raduan, *Um Copo de Cólera*, Lisboa, Relógio d’Água, 1998.

SÉRGIO GUIMARÃES DE SOUSA



Antiobjetualidade

Para compreender plenamente o conceito – ou melhor, a realidade – da antiobjetualidade, pode-se começar por propor e definir uma série de (quase) sinónimos.

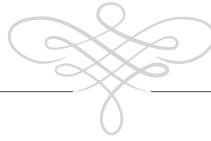
Assim, podemos aproximar a antiobjetualidade de um primado da efêmera (ainda que marcante na carne do espírito, partindo da “carne” que, em Michel Henry, sente e ama e conhece a imaterialidade) sensação ou impressão, que nos poderá levar do impressionismo ao Fernando Pessoa sensacionista; da superação, busca de uma nova arte pura e de um mundo puro limpo pela guerra futurista, de Marinetti a Almada Negreiros; da desmaterialização da arte (utopia pretendida nos anos 60, como descrita e antologada por Lucy Lippard), que é também uma desmaterialização do corpo e do eu (novamente Pessoa e a sua “gente sem drama” (LOURENÇO, 1986, 52), ou Mário de Sá-Carneiro) ou, no limiar, uma destruição da arte e da obra abeirada da loucura, que é uma conquista enquanto ausência de obra, *e.g.* em Santa Rita Pintor.

Podemos aproximá-la ainda da autorreflexividade formal e disciplinar, que nos levará de Maurice Denis – para quem a pintura não passa de uma superfície onde ordenamos cores – à proposição analítica ou tautológica de Joseph Kosuth ou à autodefinição de Clement Greenberg; e, por fim, da espiritualidade, que pode ter facetas racionais (como a equação entre ciência e metafísica em Sampaio Bruno) ou místicas. Facetas que, todavia, são contentoras de realidades criativas radicais,

como novas experiências com o *medium* de cada arte vocacionalmente abstratizante em Malevich, Kandinsky, Mondrian, Pessoa, o desmaterializador português por excelência, desde o eu fragmentado a António Mora e ao neopaganismo, e James Joyce, todos eles assumidamente tocados pelo misticismo de Helena Blavatsky e a sua teosofia.

Teremos de analisar todos ou alguns destes tópicos antiobjetuais, fugidios, antitíficos ou renovadamente espirituais num vasto contexto internacional ou internacionalista, uma vez que o universalismo é outra das facetas da Modernidade, utópica aspiração kantiana (como sempre sublinhada por Greenberg), longe de fronteiras e particularidades identitárias.

No caso da sensação/impressão ou do sensacionismo (se nos ativermos aqui, como será adequado, à filosofia pessoana), podemos evocar a obra de Monet: o célebre quadro iniciador do impressionismo intitulado *Impression, Soleil Levant*, de 1872. O impressionismo, como muitos momentos artísticos até pelo menos ao expressionismo abstrato, procura claramente, utilizando ideias de Michael Fried, ultrapassar o objeto dentro do objeto. Criticando o objeto específico minimal (ou então Donald Judd, em texto de 1965), que considera literal, Fried afirma: “a pintura moderna [mas também a escrita, de Pessoa a Joyce] procura tratar como imperativo a derrota e suspensão da sua própria objetualidade, e o fator crucial deste empreendimento é a configuração (*shape*) [...]”. Enquanto isso, a arte literalista [minimalismo] apoia-se numa configuração enquanto propriedade dada pelos objetos, se não mesmo num objeto em seu pleno direito. O literalismo não aspira derrotar nem suspender a sua objetualidade, mas, pelo contrário descobrir e projetar a objetualidade enquanto



tal” (FRIED, 1998, 151). A modernidade antiobjetual começa, pois, logo no impressionismo, onde o trabalho na tela (a mistura subtrativa das cores) passa claramente para a retina (diremos mistura aditiva) e o objeto é mais um conjunto de relações lumínicas, suspensas além do objeto quadro e dependentes de nós (ação).

Por outro lado, o sensacionismo pessoano pode ser equivalido ao impressionismo num ponto: se este pretendia escapar-se do objeto tela para a retina como arena, o sensacionismo intenta também escapar-se da literatura e chegar à síntese de todas as artes e de tudo. Cesário Verde, Caetano de Almeida, Reis e Campos são poetas sensacionistas. Sentir tudo de todas as maneiras, ser tudo e todos (e aqui se pode desde já afirmar que Pessoa é o epítome da antiobjetualidade em Portugal) é uma síntese eficaz tanto do sensacionismo como do interseccionismo ou paulismo, que liga Pessoa a Sá-Carneiro, definindo Pessoa, de forma assaz curiosa, o interseccionismo (que se intersecta com o sensacionismo) como um quase futurismo ou a versão nacional do futurismo. Uma harmonia alquímica que liga Homem e máquina e Deus e o Diabo. Neste sentido, é óbvio que sensacionismo e drama em gente/heteronímia são equivalentes. E que dizer da superação como forma de antiobjetualidade?

Consideramos aqui a vontade de superar ou ultrapassar a contingência e a história – “The sublime is now [o sublime é agora]”, clamava Barnett Newman em 1948 (NEWMAN, 1990, 170) – e o humano, vontades bem expressas na chamada higienização – do mundo, do homem e da arte –, a efetivar pela guerra, como proclamado por Marinetti no seu *Manifesto* de 1909 e por Almada Negreiros no “Ultimatum futurista às gerações portuguesas do século XX” (de 1917). Trata-se de um elogio da força e da negação, por

parte do poeta, da história – “the sublime is now”, ou seja, nas palavras de Almada: “Ide buscar na guerra da Europa toda a força da nossa nova pátria. No *front* está concentrada toda a Europa, portanto a Civilização actual. [...] A guerra não é apenas a data histórica de uma nacionalidade; a guerra resolve plenamente toda a expressão da vida. *A guerra é a grande experiência*” (NEGREIROS, 2006, 26). Almada parte de Marinetti para reivindicar um novo mundo sem história higienizado pela guerra, um novo país (esta é uma especificidade nacional) e uma nova arte, onde, certamente, o automóvel é mais belo do que a *Vénus de Milo*.

Esta é, portanto, a necessidade de superar o objeto e de o superar “para dentro”, com a obsessão de renovar o *corpus* do respetivo *medium* de qualquer ação criativa (da poesia de Maiakovsky e de Sá-Carneiro à instalação de Schwitters, Malevich ou El Lissitzky, sem paralelo em Portugal); e “para fora”, colocando a arte num para além da temporalidade, num “presentness is grace [a presencialidade é graça]”, como escrevia Michael Fried em 1967 (FRIED, 1998, 168). A superação é estruturadora da modernidade ou, para ser mais concreto, é estruturadora e estruturante das chamadas vanguardas históricas, que balizaremos entre o *Manifesto* de Marinetti (o futurismo) e a sua conclusão aquando do pragmatismo da emergência pedagógica dos realismos na União Soviética na déc. de 30 (com Gorki e Zdanov).

A desmaterialização da arte, por seu lado, remete-nos claramente para problemas das neovanguardas dos anos 60 e 70 do séc. xx e para a longa pesquisa de Lucy Lippard em *Six Years: The Dematerialization of the Art Object*, um estudo centrado nas artes performativas e expressões efémeras – a que, em Portugal, Ernesto de Sousa foi sensível nas suas



Auto-Retrato (1948), de Almada Negreiros.

releituras do movimento Fluxus, como visto na exposição Alternativa Zero, de 1977, mostra da arte necessária pós-25 de Abril –, no *earth work*, no minimalismo e no conceptualismo. Convoque-se Allan Kaprow e Douglas Huebler, com a sua declaração de que “o mundo está cheio de objetos, não desejo acrescentar-lhe mais nenhum”, popularizada em 1969; e Bruce Nauman (“Films are about seeing [os filmes dizem respeito ao ato de ver]” [MORGAN, 2002, 43]). Em Portugal, o projeto radical de Helena Almeida, de fazer transitar a pintura para outro *medium* (imaterializando-a e rematerializando-a) e de a fazer viver no espaço da vida da autora, tem de ser sublinhado.

Mas podemos dizer, e novamente recorrendo a Pessoa, que a nossa contribuição para a desmaterialização da arte se cruzou com uma profunda desmaterialização do eu. Na famosa carta a Casais

Monteiro de 13 de janeiro de 1935 (ZENITH, 2007, 417-426) – onde explica os heterónimos, e onde afirma ao destinatário que bem pode estar a julgar ter caído num manicómio (Eduardo Lourenço sempre descartou qualquer hipótese de patologia em Pessoa, sublinhe-se) –, Pessoa fala de Bernardo Soares (*Livro do Desassossego*) como sendo ele próprio, mas sem força, sem energia, cansado e confundido, nunca desperto, com sono, mecânico e sem alma (nem corpo, claro). E aqui reside o auge da nossa antiobjetualidade. Mas continuemos até ao gesto de Santa Rita Pintor, outro expoente (voluntário ou involuntário) deste tema, ao queimar toda a sua produção, queimando e destruindo objetualidade e antiobjetualidade, negando nesse gesto até o próprio futurismo e abrindo caminho para um nada absoluto.

Há três possibilidades interessantes para definir a antiobjetualidade moderna, ligada à autorreflexividade (ou autodefinição) da arte: a recusa do natural mimético em Kandinsky e Mondrian, sendo o primeiro marcado pela atração do som (das cores), uma vez que é o som que toca diretamente a alma, sendo também este fim da *mimesis* a forma de abordar o invisível no visível (Michel Henry); a recusa de Amadeo de Souza-Cardoso em se definir: “Nós, os novos, só procuramos a originalidade. Sou impressionista, cubista, futurista, abstraccionista? De tudo um pouco. Mas nada disso forma uma escola” (MARTINS, 2008, 822); e por fim, a ideia de Clement Greenberg, também da déc. de 60 do séc. xx, de que cabia a cada disciplina artística encontrar os meios da sua própria definição (na pintura, seria a plenitude; na literatura, a narrativa, etc.).

Quanto à espiritualidade, teremos de trabalhar nos modos como Pessoa se relacionou com Aleister Crowley (e o encontro na Boca do Inferno) e Blavatsky,



Fernando Pessoa por Almada Negreiros.

o dadaísmo com a gnose, como Kandinsky fez equivaler abstração e absoluto, e Mondrian foi influenciado pela teosofia. Neste caso deste último, temos a considerar que o seu neoplasticismo é oriundo do conceito de Blavatsky de essência plástica, que é a preocupação com a origem cósmica de toda a existência. Em Mondrian, a pintura *Evolútie*, de 1911, é a sua obra teosófica, onde revela o modo de trocar o mundo físico por uma energia espiritual e a pintura por uma cosmogénese. Aqui, cada cor é evocativa de uma ascense do físico ao cósmico (vermelho-físico, azul-espírito, branco-cósmico), sendo essa uma outra forma de desmaterialização mística e metaestética. Evoquemos, finalmente, a relação Pessoa-Blavatsky. Escreve o poeta ao seu amigo Sá-Carneiro a 6 de dezembro de 1915: “A [crise intelectual] que apareceu agora deriva da circunstância de eu ter tomado conhecimento das doutrinas teosóficas [...]. Abalou-me a um ponto que eu julgaria impossível” (PESSOA, 1999, 182).

E em *A Hora do Diabo* Pessoa põe na boca do diabo (como um Bernardo Soa-

res segundo): “Confesso-lhe que estou cansado de Universo. Tanto Deus como eu de bom grado dormiríamos um sono que nos libertasse dos cargos transcendentes em que, não sabemos como, fomos investidos. Tudo é muito mais misterioso do que se julga, e tudo isto aqui – Deus, o universo e eu – é apenas um recanto mentiroso da verdade inatingível” (*Id.*, 1997, 34-35).

Bibliog.: ALLINGTON, Edward, “About time”, *Frieze*, n.º 92, jun. 2005; BLAVATSKY, Helena, *A Voz do Silêncio*, trad. e notas Fernando Pessoa, Lisboa, Assírio e Alvim, 1998; BRUNO, Sampaio, *A Ideia de Deus*, Porto, Livraria Chardon-Lello e Irmão, 1902; FRIED, Michael, “Art and objecthood”, in *Art and Objecthood: Essays and Reviews*, Chicago, The University of Chicago Press, 1998; GREENBERG, Clement, *The Collected Essays and Criticism*, vol. 1, Chicago, The University of Chicago Press, 1986; HENRY, Michel, *Incarnation: Une Philosophie de la Chair*, Paris, Seuil, 2000; KANDINSKY, Wassily, *De lo Espiritual en el Arte*, Barcelona, Barral, 1982; LIPPARD, Lucy R., *Six Years: the Dematerialization of the Art Object*, Oakland, University of California Press, 1984; LOURENÇO, Eduardo, *Fernando Rei da Nossa Baviera*, Lisboa, INCM, 1986; MARTINS, Fernando Cabral (org.), *Dicionário de Fernando Pessoa e do Modernismo Português*, Lisboa, Caminho, 2008; MORGAN, Robert C. (org.), *Bruce Nauman*, Baltimore, The Johns Hopkins University Press, 2002; NEGREIROS, Almada, *Manifestos e Conferências*, Lisboa, Assírio e Alvim, 2006; NEWMAN, Barnett, *Selected Writings and Interviews*, New York, Alfred Knopf, 1990; PACQUEMENT, Alfred (org.), *Traces du Sacré*, Paris, Centre Pompidou, 2008; PESSOA, Fernando, *A Hora do Diabo*, Lisboa, Assírio e Alvim, 1997; *Id.*, *Correspondência 1905-1922*, Lisboa, Assírio e Alvim, 1999; *Id.*, *Sensacionismo e Outros Ismos*, Lisboa, INCM, 2009; *Id.*, *O Regresso dos Deuses e Outros Escritos de António Mora*, Lisboa, Assírio e Alvim, 2013; ZENITH, Richard (org.), *Fernando Pessoa: Cartas*, Lisboa, Assírio e Alvim, 2007.

CARLOS VIDAL

Anti-Papa Francisco

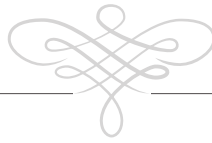
As grandes figuras históricas, detentoras de especial força carismática e que se vieram a tornar protagonistas de mudanças significativas em termos políticos, sociais e religiosos, suscitaram antagonismos, hostilidades e a produção de leituras negativas, ora para combater a sua ação, ora para explicar a origem e o sentido do ideário que as movia.

O argentino Jorge Bergoglio foi o primeiro cardeal do novo mundo, *i.e.*, da América do Sul, a ser elevado ao trono de S. Pedro. Este cardeal de Buenos Aires, que escolheu pela primeira vez na história do papado o nome de Francisco, foi eleito Pontífice Máximo da Igreja Católica e bispo de Roma a 13 de março de 2013. Suscitou de imediato um grande entusiasmo entre as multidões de católicos de todo o mundo devido ao facto de ter inaugurado um novo estilo discursivo e uma nova forma de estar e de se relacionar – de índole simples e frontal, sem grandes e complexos arranjos teológicos –, e por ter defendido uma nova atitude pastoral para a Igreja: uma pastoral de proximidade, mais efetiva e aberta às periferias, especialmente aos mais pobres e marginalizados. Os que propugnavam a necessidade de reformas profundas na Igreja Católica, quer do ponto de vista disciplinar, quer moral, quer ainda da própria estrutura de poder em vigor na Cúria romana, começaram a ver no Papa Francisco essa almejada possibilidade de mudança.

A esperança de renovação acentuou-se com os discursos do próprio Papa que apelavam a uma forma de vida mais consentânea com o evangelho, a começar pelos

altos dignatários da Igreja, mas também com a publicação de documentos orientadores que pareceram lançar as bases para operar uma mudança, como a criação de grupos de análise e de estudo, um inquérito universal lançado aos católicos de todo o mundo, os sínodos de reflexão sobre o amor dentro da família, também com vista a abrir caminhos para repensar determinadas posições da Igreja, nomeadamente o acolhimento de divorciados e homossexuais. Além disso, o Papa tem incorporado nas suas homilias algumas conclusões consolidadas da exegese bíblica contemporânea em relação aos géneros literários dos livros sagrados, em particular aqueles relacionados com o relato metafórico da criação do mundo patente no Génesis, e com a doutrina da identidade do Diabo e da eternidade do Inferno.

Se, por um lado, a disponibilidade manifestada e até promovida pelo Papa para debater e repensar alguns temas tabu no seio da própria Igreja Católica, o tem tornado muito querido e apreciado e até feito dele uma espécie de *pop star*, por outro, tem também suscitado uma corrente de oposição dentro da Igreja da parte de sectores apelidados de mais conservadores, que defendem a integridade doutrinária e da macroestrutura da Igreja, com os seus graus, as suas ordens, as suas tradições e os seus protocolos intactos. Essa oposição tem-se adensado em crescendo, tendo criado já uma verdadeira corrente de interpretação negativa do ideário, da motivação fundamental e da identidade do Papa Francisco. Se esta corrente anti-Francisco tem fortes protagonistas no seio da Cúria romana, e, a nível mais global, com especial incidência nos EUA e na Alemanha, tem também adeptos em Portugal. A expressão destes movimentos observa-se nomeadamente em sítios na Internet onde a manifestação desta crítica é mais contundente.



A atitude do Papa, o seu discurso reformista, as suas críticas a práticas pouco consentâneas com o evangelho de alguns membros do alto clero têm sido vistos como inadequados e explicados como vindas de alguém que chegou à cadeira de Pedro para destruir a Igreja. Por isso, os seus detratores tendem a identificá-lo como alguém que proveio dos mais icónicos sectores que tradicionalmente combateram a Igreja: os meios protestantes, maçons ou comunistas. A acusação de heresia também é muito frequente entre os críticos do Papa, fazendo dele uma espécie de antipapa, ou “papa negro”, anunciado pelas profecias apocalípticas que previam a eleição de um papa herege no fim dos tempos a anteceder a parusia, *i.e.*, a consumação da história da salvação, numa perspectiva cristã, com a última vinda de Cristo Salvador para julgar a humanidade e abrir as portas da eternidade.

Esta corrente crítica do Papa Francisco ganhou mais força e visibilidade com a iniciativa de quatro cardeais que, em 2016, confrontaram o Papa com algumas questões sobre supostas afirmações doutrinárias que poderiam estar em rota de colisão com a doutrina firmada pelo magistério tradicional que estabeleceu a ortodoxia fixada pelos concílios da Igreja Católica. Esta correção filial, tendo por objeto central a exortação apostólica *Amoris Laetitia* (2015), assinada pelo Papa Francisco na sequência da realização do Sínodo sobre a família convocado em outubro de 2014 e 2015, foi novamente endereçada, em setembro de 2017, ao Sumo Pontífice por um grupo de várias dezenas de teólogos, sacerdotes e académicos católicos, pedindo ao chefe máximo da Igreja Católica para se pronunciar sobre as questões colocadas, dado que os cardeais emitentes do pedido de clarificação doutrinária não tinham ainda obtido resposta.

Por seu lado, os que esperavam do Papa Francisco uma revolução imediata na Igreja começaram a refrear o seu entusiasmo decorridos os primeiros anos deste pontificado. Todavia, os sectores desiludidos tenderam a justificar as pouquíssimas mudanças verificadas com o facto de não se ter assistido a um amplo debate no seio da Igreja, não tanto por inoperância e incapacidade do Papa para atualizar a Igreja, mas devido à “máquina” da Cúria romana que o impediria.

De algum modo, podemos observar que, nas reações ao fenómeno Papa Francisco, se misturam aspetos de outras correntes antis paralelas provenientes, tanto do antipapalismo como do anticurialismo romano.

Bibliog.: impressa: FRANCISCO, *Amoris Laetitia*, 2016; FRANCO, Joaquim, e MARUJO, António, *Papa Francisco. A Revolução Imparável*, Lisboa, Manuscrito, 2017; **digital:** AGÊNCIA LUSA, “Teólogos conservadores acusam Papa Francisco de espalhar a heresia”, *Observador*, 24 set. 2017: <http://observador.pt/2017/09/24/teologos-conservadores-acusam-papa-francisco-de-espalhar-a-heresia> (acedido a 19 out. 2017); DIMOND, Miguel, e DIMOND, Pedro, “Um herege não pode ser papa”, *Igreja Católica, a Verdadeira Fé Cristã*, 10 jun. 2014: <http://www.igrejacatolica.pt/herege-nao-pode-ser-papa/#.WDxjWnetH-Y> (acedido a 19 out. 2017); MATEUS, “Francisco é três coisas maçom, comunista e protestante”, *Amor Mariano*, s.d.: <http://www.amormariano.com.br/artigos/francisco-e-tres-coisas-macon-comunista-e-protestante/> (acedido a 19 out. 2017); MEIRELES, Ana, “Críticas abertas ao Papa ensombream nomeação de 17 novos cardeais”, *Diário de Notícias*, 20 nov. 2016: <http://www.dn.pt/mundo/interior/criticas-abertas-ao-papa-ensombream-nomeacao-de-17-novos-cardeais-5507352.html> (acedido a 19 out. 2017).

JOSÉ EDUARDO FRANCO

Anti**petróleo**

Este termo integra o sentimento coletivo que despontou na sociedade ocidental durante a segunda metade do séc. xx, com o propósito de reduzir, ou mesmo evitar, a utilização energética do petróleo. Duma forma mais radicalizada, esta intenção pode alargar-se aos outros combustíveis fósseis: carvão e gás natural. As razões que justificam esta exigência residem, fundamentalmente, nos efeitos nefastos que a indústria do petróleo e o consumo maciço dos combustíveis petrolíferos (gasolina, queroseno, diesel, etc.) podem causar ao meio ambiente. Assim, uma das principais preocupações do Homem do séc. XXI é o aumento da concentração de anidrido carbónico (CO₂) na atmosfera, que provoca o efeito de estufa responsável pelo aquecimento global do planeta. O CO₂ é um dos componentes dos efluentes gasosos produzidos na queima dos combustíveis fósseis, contribuindo, por isso, para criar entre as populações uma reação que se opõe à utilização daqueles combustíveis, especialmente os derivados do petróleo. Esta posição é justificada por ser o petróleo o combustível fóssil mais utilizado no quadro civilizacional atual.

As ações antipetróleo aparecem em duas circunstâncias: reação a danos ambientais causados pelas atividades da indústria petrolífera e denúncia dos riscos existentes na fase de lançamento de novos projetos. Estas ações são uma maneira pública de atuação para os seus promotores divulgarem as suas opiniões, numa tentativa de cativar outras pessoas e influenciar as políticas governamentais.

Com o objetivo de conseguirem as mudanças desejadas, perante um caso concreto, as populações organizam-se coletivamente, promovendo manifestações (marchas, protestos de rua, etc.) ou outras formas de ação direta (resistência não violenta, ocupações, etc.).

As atividades petrolíferas que têm suscitado maior apreensão por parte da sociedade, conseguindo aglutinar maiores consensos de rejeição, são as seguintes: i) Perfuração de poços durante a fase de exploração, já que esta atividade tem vindo a intensificar-se em novas áreas de frágeis equilíbrios ecológicos e fora das geografias tradicionais para a pesquisa de petróleo; ii) Descargas anómalas e inesperadas de petróleo bruto que causam a contaminação de terrenos, a poluição de cursos naturais de água e derrames no mar durante o transporte por navio; iii) Emissão de gases poluentes pelos escapes dos motores de combustão interna da maioria dos automóveis existentes no globo. Menos importantes são as emissões originadas na produção mundial de eletricidade a partir do petróleo e seus refinados, pois esta forma de produção elétrica é relativamente diminuta e tem tendência a reduzir-se no futuro; iv) Poluição produzida pelas unidades de refinação de petróleo, principalmente quando estas estão localizadas junto dos grandes centros populacionais.

Note-se que uma preocupação comum a todas as atividades indicadas é a sua tendência para a produção de CO₂ – forte contribuinte para o aparecimento do efeito de estufa do planeta Terra.

Localizemos no tempo a ocorrência destas ações contra o uso do petróleo. Embora o desenvolvimento da indústria do petróleo tenha sido iniciado a partir das últimas décadas do séc. XIX, as movimentações sociais contra a sua utilização começaram a ganhar maior força nos



anos 60 e 70 do séc. xx. Inicialmente, estas ações surgiram no mundo ocidental como reação das populações às consequências mais visíveis da poluição, tais como contaminação das águas, deterioração do ar atmosférico e desastres devastadores ocorridos na natureza. Após a Segunda Guerra Mundial, num mundo que assistia a sucessivas inovações científicas e técnicas, as questões relativas à deterioração do meio ambiente assumiram maior importância entre as inquietações humanas.

Em oposição ao lado bom dos benefícios propiciados pelo petróleo, começava a aparecer o outro lado, relativo aos malefícios que o seu uso intensivo começava a criar. Esta situação ocorreu após décadas de consumos crescentes de combustíveis petrolíferos, em simultâneo com a inexistência de medidas que restringissem ou controlassem as consequências nocivas dos seus produtos de combustão.

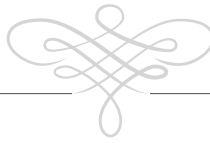
Esta preocupação alastrou do Ocidente ao resto do mundo nas últimas décadas do séc. xx, constituindo uma perturbação globalizada em todo o planeta no começo do séc. xxi. Para este alargamento contribuiu o aumento populacional mundial, com o conseqüente acréscimo de consumo de produtos petrolíferos necessários à civilização atual. Esta globalização veio acelerar os danos causados ao meio ambiente, obrigando os governos a incluírem a problemática ambiental como fator importante das suas políticas governamentais.

Situemos agora na geografia os locais onde podem acontecer danos ambientais derivados do uso do petróleo. Sendo o petróleo o principal vetor energético da humanidade, é expectável que as atividades ligadas a esta indústria estejam localizadas em qualquer ponto da Terra onde exista exploração, produção e refinação de petróleo bruto ou distribuição de produtos

refinados. É difícil encontrar duas situações iguais, tão vincada é a especificidade da interação entre as operações petrolíferas e o meio ambiente onde elas se desenvolvem. Isto implica que não seja possível determinar critérios universais que normalizem a luta contra a utilização do petróleo, tornando assim difícil o aparecimento de uma direção única que coordene todas as ações desta luta a nível global.

Considerando esta dispersão na tipologia e na localização, o aparecimento dum caso concreto que mereça uma manifestação social contra o uso do petróleo origina reações espontâneas, com as quais as populações atingidas criam movimentos geograficamente localizados, orientados na defesa do meio ambiente. Para difundir esta informação a toda a comunidade, a proliferação das redes sociais assume um papel importante na mobilização e aglutinação dos cidadãos. O aparecimento destas ações adota contornos específicos de criatividade, ligados às tradições e culturas locais, tornando difícil prever o âmbito e a forma das reivindicações determinadas pelas populações na sua luta anti. No entanto, são dominantes aquelas que procuram a introdução de energias renováveis em substituição do petróleo, ou as que defendem a introdução da mobilidade elétrica ou da economia hipocarbónica. Como exemplo, refere-se o Dia da Bicicleta, evento que acontece num mesmo dia do ano, com divulgação e adesão em muitos países, que se traduz num apelo às populações urbanas para fazerem, nesse dia, as suas deslocações em bicicleta. Procura-se, assim, sensibilizar os habitantes para reduzirem os impactos ambientais causados pelo uso do automóvel privado, e promover, ao mesmo tempo, outros meios alternativos de mobilidade.

Num contexto internacional, os acontecimentos que criaram maior repulsa



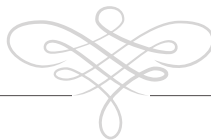
Incêndio da sonda Deepwater Horizon no golfo de México (2010).

em relação à atividade petrolífera foram os desastres com navios e as explosões de poços, responsáveis por derrames incontrolláveis de petróleo. Para isso, ajudou o testemunho dos meios de comunicação, que mostraram as terríveis consequências ecológicas daqueles desastres, os quais obrigaram a trabalhos, sempre difíceis, de limpeza e reposição das condições ecológicas existentes.

Seguindo uma classificação baseada no volume de petróleo bruto derramado, os 11 maiores desastres são os seguintes: 1) Guerra do Golfo, incêndio de poços, 1991, Kuwait; 2) Ixtoc 1, explosão, 1979, México; 3) *Atlantic Empress*, navio, 1979, Trinidad e Tobago; 4) Vale de Fergana, explosão, 1992, Uzbequistão; 5) Nowruz, campo de petróleo, 1983, golfo Pérsico; 6) *ABT Summer*, navio, 1991, Angola; 7) *Castillo de Bellver*, navio, 1983, África do Sul; 8) *Amoco Cadis*, navio 1978, França; 9) *Odyssey*, navio, 1988, Canadá; 10) *Haven*, navio, 1991, Itália; 11) *Deepwater Horizon*, explosão, 2010, golfo do México.

Em Portugal, país onde existem, esporadicamente, atividades de exploração e produção petrolífera, as ações de protesto antipetróleo que atingiram maior impacto, aconteceram em 2016, contra as concessões para exploração de petróleo ou gás nas costas vicentina e algarvia. Grupos de cidadãos organizaram-se em associações (Movimento para o Algarve Livre de Petróleo, Plataforma do Algarve Livre de Petróleo, Zero, Associação de Surf e Atividades Marítimas, etc.) por discordarem dos contratos das concessões de pesquisa e produção naquelas áreas geográficas, tendo as companhias concessionárias abandonado estes projetos meses mais tarde.

Sendo a deterioração do meio ambiente a principal razão que suporta o sentimento antipetróleo, é reconhecido que as estruturas com capacidades próprias para desencadear este tipo de ações são as organizações ambientalistas. Vocacionadas diretamente para o alerta e a oposição à exploração e produção de



Manifestação no Algarve (2016).

petróleo em áreas ambientais sensíveis, aparecem organizações transnacionais, *e.g.*, Oceana, Greenpeace, Committee Against Oil Exploration, Southern Alliance for Green Energy, Friends of the Earth, Sierra Club e Oil Watch (mais atuante no Equador).

Em suma, embora não se possa identificar uma organização nacional ou internacional que possa ser identificada como responsável pela mobilização da luta contra o petróleo, as associações ambientalistas, ligadas ou não a manifestações espontâneas das populações, podem desempenhar um papel atuante como catalisadores dos movimentos sociais antipetróleo.

Bibliog.: impressa: ECONOMIDES, Michael, e OLIGNEY, Ronald, *The Color of Oil*, Katy, Texas, Round Oak Publishing Company, Inc., 2000; GOMES, Jorge Salgado, e ALVES, Fernando Barata, *O Universo do Petróleo da Indústria Petrolífera*, Lisboa, FCG, 2007; GORE, Al,

A Nossa Escolha, Lisboa, Esfera do Caos, 2009; HOFMEISTER, John, *Why We Hate the Oil Companies*, New York, Palgrave Macmillan, 2010; KUNSTLER, James Howard, *O Fim do Petróleo*, Lisboa, Bizâncio, 2006; PARRA, Francisco, *Oil Politics: A Modern History of Petroleum*, London/New York, I. B. Tauris & Co. Ltd., 2004; PULIDO, João P. N. Garcia, e FONSECA, Pedro M. Moreira da, *O Petróleo e Portugal*, Lisboa, Tribuna, 2004; RIBEIRO, Fernando Ramôa (coord.), *A Energia da Razão: por Uma Sociedade com Menos CO₂*, Lisboa, Gradiva, 2009; SOROMENHO-MARQUES, Viriato, *Metamorfooses – Entre o Colapso e o Desenvolvimento Sustentável*, Mem Martins, Europa-América, 2005; VELHO, José Lopes, *Petróleo. Dívida e Maldição. 150 Anos de História*, Lisboa, Deplano Network SA, 2010; **digital:** “10 largest oil spills in history”, *The Telegraph*, 7 out. 2011: <http://www.telegraph.co.uk/news/worldnews/australiaandthepacific/newzealand/8812598/10-largest-oil-spills-in-history.html> (acedido a 12 jul. 2017); “Associação Zero quer que Governo suspenda consulta sobre pesquisa de petróleo em Aljezur”, *Expresso*, 20 jun. 2016: <http://expresso.sapo.pt/sociedade/2016-06-20-Associao-Zero-quer-que-Governo-suspenda-consulta-sobre-pesquisa-de-petro>

leo-em-Aljezur (acedido a 12 jan. 2017); *BP Statistical Review of World Energy June 2015*, 2015: <http://www.bp.com/content/dam/bp/en/corporate/pdf/bp-statistical-review-of-world-energy-2015-full-report.pdf> (acedido a 12 jan. 2017); EXXONMOBIL CORPORATION, *The Outlook for Energy: A View to 2040*, Irving, Texas, ExxonMobil Corporation, 2016: <http://cdn.exxonmobil.com/~media/global/files/outlook-for-nergy/2016/2016-outlook-for-energy.pdf> (acedido a 12 jan. 2017); INTERNATIONAL ENERGY AGENCY, *Energy Supply Security 2014*, 2014: https://www.iea.org/media/freepublications/security/EnergySupplySecurity2014_PART1.pdf (acedido a 12 jan. 2017); *Id.*, *Energy and Climate Change*, 2015: <https://www.iea.org/publications/freepublications/publication/WEO2015SpecialReportonEnergyandClimateChange.pdf> (acedido a 12 jan. 2017); *Oil & Gas for Beginners*, London, Deutsch Bank AK, 2013: <http://www.wallstreetoasis.com/files/DEUTSCHE-BANKAGUIDE%20TO%20THE%20OIL%20INDUSTRY-130125.pdf> (acedido a 12 jan. 2017); WORLD RESOURCES SERIES, *World Resources 2010-2011*, 2011: http://www.wri.org/sites/default/files/pdf/world_resources_report_2010-2011.pdf (acedido a 12 jan. 2017).

ANTÓNIO PEREIRA

Antipoesia

Termo cunhado em 1935 pelos poetas chilenos Nicanor Parra, Pablo Neruda, Vicente Huidobro e Pablo de Rokha na *Revista Nueva*, a antipoesia surgiu para designar um movimento literário de vanguarda, de pendor humorístico e autoirónico, disruptivo face ao lirismo, às normas e ao bom gosto da poesia canonicamente instalada.

Nicanor Parra, influenciado pelo dadaísmo e pelo surrealismo, destaca-se dos seus companheiros por ter concebido uma vasta obra manifestamente antipoética, entre a déc. de 50 do séc. xx e a primeira década do séc. xxi, na qual desconstrói o conceito convencional de poema. Constituída por “antipoemas” (textos que dessacralizam o conceito tradicional de poesia) e por “artefactos” (instalações pós-modernas de objetos quotidianos, feitas de palavra e imagem, e criadas a par do desenvolvimento da arte *pop*, da arte conceptual, do minimalismo e do hiper-realismo), a produção poética de Nicanor Parra é marcada pelo recurso ao absurdo, a temas do quotidiano, a uma linguagem coloquial, e à subversão de uma lógica narrativa linear e de aspetos formais canónicos, pretendendo satirizar o poder eclesiástico do Chile e o poder político da ditadura militar de Augusto Pinochet.

O outro que esta antipoesia pretende desfigurar é a tradição poética convencional que se caracterizava por um sentimentalismo vazio, pela manutenção das normas formais num tempo de vanguardas artísticas, e pela não participação na vida pública num século de guerras, de sistemas políticos opressores e de





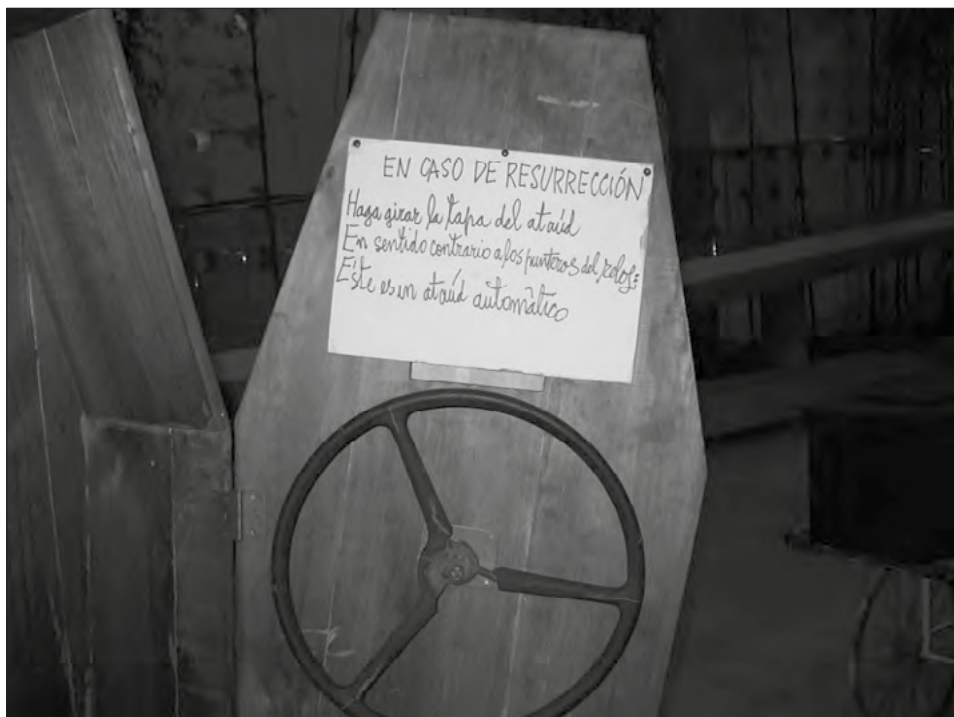
convulsão social, impossível de ser representado em textos com temáticas, tons e estruturas tradicionais. Sendo, à época, estas questões globalmente fraturantes, e apesar de este termo ter sido cunhado no Chile, verifica-se a presença de um conjunto de atitudes antipoéticas em várias vanguardas literárias europeias e americanas do séc. xx. Refere-se, de entre estas vanguardas, o futurismo, o dadaísmo, o modernismo, o surrealismo, a poesia *beat*, a poesia experimental, a poesia fonética e a poesia visual, ligadas pelo seu carácter subversivo de negação da poesia retoricamente conformista, tradicional segundo os conceitos canónicos (clássicos, renascentistas e românticos) de texto poético, bem como pela capacidade comum de desafiar o pensamento teórico acerca do que constitui a poesia.

Em Portugal, esta atitude antipoética, de negação de uma outra forma de fazer

poemas, de um outro tipo de poemas, de outros poetas e da própria poesia, está presente em textos críticos, anti artes poéticas, manifestos e poemas de autores dos sécs. xix, xx e xxi, tais como Cesário Verde, Mário de Sá-Carneiro, Alberto Caeiro, José de Almada Negreiros, Alexandre O'Neill, António Maria Lisboa, Mário Cesariny, Pedro Oom, Fiamma Hasse Pais Brandão, Ana Hatherly, Al Berto, Maria Gabriela Llansol, Nuno Moura, entre outros.

É na lírica de Cesário Verde, no fim do séc. xix, que se denota uma das primeiras marcas antipoéticas da literatura portuguesa – o prosaísmo, que, acompanhado de uma preferência do poeta por temáticas naturalistas, de um novo interesse pelo quotidiano e de uma linguagem coloquial, transforma o objeto de observação poética e o papel do poeta no texto, deslocando o cânone

Artefacto (2006), de Nicanor Parra.



poético romântico da interioridade e do sentimentalismo do autor para a exterioridade e para o posicionamento político e crítico do mesmo. Esta estética do quotidiano será desenvolvida, especialmente a partir da déc. de 40 do séc. xx, por autores surrealistas como Alexandre O'Neill e Mário-Henrique Leiria, que desfiguram a imagem romântica do poeta e do poema enquanto vasos comunicantes do sagrado, num movimento de reinvenção deste último, que poderá ser uma mosca, como no poema "Albertina" ou "O inseto-insulto" ou "O quotidiano recebido como mosca", de O'Neill, ou uma sopa, como em "Lisboa revisitada ainda em 70!", de Leiria. Cria-se, assim, uma nova mitologia poética, baseada em assuntos pouco elevados ética e esteticamente segundo o cânone então vigente.

Esta dessacralização da poesia verifica-se também no cariz antipoético de textos que se alicerçam na negação de outros poetas como forma da sua própria autoafirmação na tradição literária. Em 1916, inicia-se com *Manifesto Anti-Dantas*, de José de Almada Negreiros, célebre paródia doutrinária a Júlio Dantas e à geração que por este se deixa representar literariamente, tornada sinónimo deste futurista canónico, uma tradição de discursos que afirmam poeticamente os seus autores, explorando as diferenças entre eles e outros poetas. Esta tendência vai continuar a verificar-se na déc. de 50 do séc. xx, em "Aviso a tempo por causa do tempo", texto de Os Surrealistas, também conhecido como Grupo Surrealista Dissidente, que traduz a ética dos seus autores ao afirmar que estes não participam numa literatura convencional e politicamente acrítica; e também numa série de poemas, como "Pastelaria", de Mário Cesariny, construídos a partir da inversão da mensagem imanente – "Afinal o que

VLTIIIIIIIIIM... .

BRÁ-ÔH... BRÁ-ÔH... BRÁ-ÔH!...

FUTSCH! FUTSCH!...

ZING-TANG... ZING-TANG...

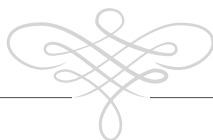
TANG... TANG... TANG...

PRÁ A K K!...

Excerto do poema "Manucure" (1915),
de Mário de Sá-Carneiro.

importa não é a literatura" (CESARINY, 1991, 18) –, num claro antagonismo a uma sociedade fútil e materialista, que, embora leia, desconhece o sentido da poesia. Na déc. de 90 do séc. xx, encontramos novamente esta atitude de negação do outro literário em poemas como "Nova asmática portuguesa", de Nuno Moura, em que é criticado o propósito financeiro, perverso, da escrita poética sua contemporânea em Portugal.

O cariz antipoético da literatura portuguesa é também construído a partir de processos operativos formais, influenciados pelas técnicas dadaístas, surrealistas e por processos experimentais, utilizados para subverter a poesia canónica. Consta-se primeiramente este facto nas metáforas pré-surrealistas patentes em "O sentimento dum ocidental" e em "Num bairro moderno", de Cesário Verde; e, de uma forma mais expressiva, ao longo de todo o séc. xx, destacando-se, em 1915, no poema "Manucure", de Mário de Sá-Carneiro, um experimentalismo tipográfico sem par até então, bem como em diversos textos do futurismo português. Este espírito lúdico de transformação



meu braço rema no vento

h
l é
a l i
t u i
v i r t u e
c a l m a

meu braço rema no vento

Poema “Meu braço rema no vento” (1951),
de Ana Hatherly.

formal do que era considerado um poema reveste, a partir da déc. de 40 do séc. xx, grande parte das experiências poéticas surrealistas, concretizando-se em técnicas como o pastiche entre a escrita, a pintura, o desenho e a colagem transversal ao Grupo Surrealista de Lisboa e ao Grupo Surrealista Dissidente, à paráfrase de poemas canónicos sem citação, tão reveladora de uma rejeição do culto da originalidade quanto de uma angústia da influência, presente em poemas como “Artur Rimbaud, mestre do silêncio”, de António Maria Lisboa, em que o surrealista português se apropria do poema rimbaudiano “Ophèlie”. Esta experimentação encontra o seu apogeu nas décadas de 70 e 80 do séc. xx pela mão de poetas visuais como Ana Hatherly e os seus companheiros da PO.EX, que, teorizando ensaisticamente sobre o que é poesia e sobre o que é desenho, estabelecem as suas composições interartes como poemas, questionando a inscrição da poesia numa só disciplina como a literatura.

Para a construção de uma antipoesia portuguesa contribuíram ainda diver-

sas anti artes poéticas criadas ao longo do séc. xx, que modificaram a ideia de poesia e de arte poética, ou negando as regras do processo de escrita tradicional, como em *Actuação Escrita*, de Pedro Oom, na afirmação de ser possível escrever sem saber escrever, ou reformulando a complexidade das mesmas, na deslocação destas para o terreno da filosofia, como na obra de Maria Gabriela Llansol.

Bibliog.: impressa: CASTRO, E. M. de Melo e, *As Vanguardas na Poesia Portuguesa do Século Vinte*, Lisboa, Instituto de Cultura e Língua Portuguesa, 1987; CESARINY, Mário, *Primavera Autónoma das Estradas*, Lisboa, Assírio e Alvim, 1980; *Id.*, *Pena Capital*, Lisboa, Assírio e Alvim, 1982; *Id.*, *Nobilíssima Visão*, Lisboa, Assírio e Alvim, 1991; *Id.*, *A Intervenção Surrealista*, Lisboa, Assírio e Alvim, 1997; HATHERLY, Ana, e CASTRO, E. M. de Melo e, *PO.EX: Textos Teóricos e Documentos da Poesia Experimental Portuguesa*, Lisboa, Moraes Editores, 1981; LISBOA, António Maria, *Poesia*, Lisboa, Assírio e Alvim, 1995; MARTUSCELLI, Tania, *A Poesia Portuguesa dos Anos 30 aos Anos 70: Mário-Henrique Leiria Inédito*, Ann Arbor, ProQuest Company, 2006; MOURA, Nuno, *Nova Asmática Portuguesa*, Lisboa, Mariposa Azul, 1998; NEGREIROS, Almada, *Obra Completa*, Rio de Janeiro, Editora Nova Aguilar, 1997; O’NEILL, Alexandre, *Obra Completa*, Lisboa, Assírio e Alvim, 2000; OOM, Pedro, *Actuação Escrita*, Lisboa, Publicações Culturais Engrenagem, 1980; PARRA, Nicanor, *Obras Completas & Algo + (1935-1972)*, Barcelona, Galaxia Gutenberg/Círculo de Lectores, 2006; SÁ-CARNEIRO, Mário de, *Poemas Completos*, Lisboa, Assírio e Alvim, 2001; VERDE, Cesário, *O Livro de Cesário Verde*, Lisboa, Assírio e Alvim, 2004; **digital:** ROCCA, Adolfo Vásquez, “Nicanor Parra: antipoemas, parodias y lenguajes híbridos. De la antipoesía al lenguaje del artefacto”, *Nómadas. Revista Crítica de Ciencias Sociales y Jurídicas*, n.º especial, 2012: http://pendientedemigracion.ucm.es/info/nomadas/americalatina2012/adolfovasquezrocca_2.pdf (acedido a 12 out. 2017).

JOANA LIMA

Antipróverbio

Para analisar o conceito de antipróverbio é inevitável apresentar algumas definições do termo “próverbio”, que permitirá fazer uma distinção conceptual o mais correta e completa possível e obter uma visão mais clara da relevância do antipróverbio nos estudos contemporâneos de paremiologia.

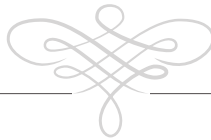
Na perspectiva de Maria Alice Moreira dos Santos, “os provérbios são a sabedoria de um povo. Dão-nos indicações para a vida, interrogam-nos, enriquecem as conversas, traduzem a nossa maneira de pensar, o que nos vai na alma: alegrias, tristezas, anseios, medos [...], falam de todas as idades, profissões, ricos e pobres, diferentes terras e culturas e ainda sobre as transformações da natureza” (SANTOS, 2000, 8). Esta tentativa de definição é bastante explicativa, embora não englobe as características formais, linguísticas, estilísticas e gramaticais de um provérbio. Concentrando-se mais nos seus temas, na difusão geográfica e no carácter sábio (quer como parte das conversas quotidianas, quer como ensinamentos transmitidos geracional e culturalmente), a autora provavelmente pretende salientar a inevitabilidade dos provérbios na linguagem e no pensamento humano, estando implícita também uma certa simpatia na forma como este fenómeno é abordado.

Procurando dar uma abordagem mais científica do conceito, Adriana Baptista qualifica o provérbio como um “utensílio linguístico, capaz de caber em mil contextos que anda de boca em boca [...] [e] um ato de polivalência linguística. O provérbio fixa uma forma particular de traduzir

verbalmente o modo como o homem ousou resolver as suas relações com o inexplicável, com o que o oprime ou amedronta” (BAPTISTA, 2000, 9). Nesta definição já se pode notar um paralelismo entre o provérbio e o ato de fala, atribuindo-se-lhe funções polivalentes, que dependem do contexto em que o mesmo é proferido. Nesta perspectiva, o provérbio começa a ser observado e a ganhar importância também do ponto de vista da pragmática. Outro pormenor importante na abordagem do provérbio, estudado por esta investigadora, é a sua forma particular, onde podem estar subentendidas as características formais e gramaticais, os elementos de rima, etc. Outra dimensão introduzida por Adriana Baptista na definição do provérbio é a estreita relação do homem com o mundo que o rodeia, adquirindo os provérbios um carácter psicológico, expresso pelos verbos “oprimir” e “amedrontar”. Porém, os provérbios não exprimem apenas os sentimentos humanos negativos, podendo transmitir valores como o amor, a amizade, o temor de Deus, o respeito pela família, a humildade, a felicidade.

Por vezes, há provérbios que, aparentando contradizer-se, apenas mostram duas facetas do mesmo fenómeno. Desta forma, em *O Livro dos Provérbios*, constam provérbios como “O amor é cego” e “Quem não vê, não sabe amar” (PARENTE, 2005), indicando, em simultâneo, subjetividade e objetividade do sentimento amoroso e convidando a uma reflexão mais profunda acerca das duas expressões.

João Malaca Casteleiro refere-se ao provérbio como “máxima ou sentença de carácter prático e popular, expressa em poucas palavras e geralmente rica em imagens e sentidos figurados”. Como segundo significado desta entrada lexical, o autor refere “sentença moral”



(CASTELEIRO, 2001, 2994). A sua tentativa de explicar o conceito de provérbio abrange vários critérios: o carácter prático, subentendendo algum ensinamento ou lição de vida; a proveniência popular, diferenciando-se, desta forma, do aforismo, da citação, da glosa, da máxima e de qualquer outra forma gnómica de autoria conhecida, geralmente erudita.

O carácter sucinto, a linguagem metafórica e a dimensão didático-pedagógica constam como elementos obrigatórios em quase todas as definições do conceito de provérbio, distinguindo-o de fraseologismos, expressões idiomáticas, locuções, frases feitas e outras criações linguísticas.

Para terminar o enquadramento teórico do termo “provérbio”, referir-se-á uma das definições de trabalho, criadas por Wolfgang Mieder, que define o provérbio como “um enunciado conciso de uma verdade aparente que tem a sua ocorrência entre o povo” (MIEDER, 2008, 82). Este estudioso destaca ainda a brevidade e o carácter discutível das verdades que os provérbios transmitem, sublinhando que, para que uma declaração ou enunciado tenha o estatuto proverbial, é necessário que circule entre o povo, e com uma certa frequência.

Sem pretender dar uma definição demasiado pormenorizada de provérbio, G. L. Apperson, refere-se a este termo como o “sumário cristalizado da sabedoria popular” (APPERSON, 1996, VII), chamando a atenção para a difusão do provérbio na linguagem popular, muito antes de ele ser incorporado na literatura, sendo as fontes clássicas muito ricas em material sentencioso ou proverbial. Neste dicionário, quando possível, foram referidas as fontes literárias de frases de carácter gnómico; porém, apesar de o ano da publicação ser relativamente recente, não encontramos nenhum antiprovérbio, sendo claramente sublinhado que

não tinham sido incluídos provérbios de conotação vulgar ou indecorosa. Sendo uma das características do antiprovérbio a referência (direta ou indireta) à sexualidade, a determinadas partes do corpo e às atividades que podem ser consideradas indecorosas ou obscenas, pode entender-se o motivo pelo qual os antiprovérbios não fazem parte deste dicionário.

Como se verificou, nem para um conceito aparentemente tão simples e arraigado nas culturas como o provérbio existe uma definição única e conceituada. A questão agrava-se ainda mais com o aparecimento dos provérbios novos ou modernos, como os denomina Mieder, e (consequentes) antiprovérbios.

Depois de terem sido recolhidos e registados por escrito pelos célebres compiladores do folclore e da literatura popular do séc. XIX, os provérbios tradicionais quase adquiriram uma dimensão consagrada e intocável. Durante muito tempo, essencialmente nas primeiras décadas do séc. XX, mesmo nos círculos académicos, existia a ideia de que os provérbios, como um elemento anacrónico da cultura, já não correspondiam às exigências do Homem contemporâneo, preocupado com a incerteza existencial e a ausência de segurança e de verdades absolutas que os avanços tecnológicos e mudanças sociais lhe proporcionaram. Por esta razão, Adriana Baptista atribui aos provérbios tradicionais, na sua forma canónica e no seu conteúdo conhecido e consagrado, “imobilismo cultural, atemporalidade, aparente estatismo, receio de mudança, conservadorismo e submissão” (BAPTISTA, 2000). A autora teve provavelmente em consideração determinados provérbios que parecem discriminar a mulher, que defendem a autoridade e o sistema de valores patriarcais, que condenam certos comportamentos hoje em dia considerados aceitáveis (referentes à vida

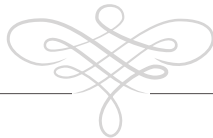


amorosa ou sexual, aos relacionamentos interpessoais ou familiares e ao questionamento das instituições de poder, *e.g.*, a Igreja, o Exército, a escola). Wolfgang Mieder parece discordar do absolutismo e do anacronismo dos provérbios tradicionais, defendendo tanto as formas antigas e conhecidas, como as criações inovadoras: “Eles enquadram-se perfeitamente na modernidade e são citados tanto na ordem tradicional das palavras quanto em fascinantes inovações” (MIEDER, 2004, 132). Vale destacar que um provérbio moderno ou contemporâneo ainda não é um antiprovérbio. Tal como caíram em desuso certos provérbios que abordavam fenômenos sociais ou culturais que já não existem, *e.g.*, a escravatura ou a Inquisição), criaram-se outros, mais próximos da realidade quotidiana do Homem que já conhece e domina as novas tecnologias e os novos modelos comportamentais. Como refere Peter Grzybek, “os provérbios não são apenas usados, como também novamente criados hoje em dia” (*Id.*, 2008, 73). Como exemplos desses provérbios do séc. xx, podem citar-se: “Uma imagem vale mais do que mil palavras”, que começou a ser usado com o desenvolvimento da fotografia, do cinema, da televisão e dos anúncios publicitários; e “O cliente tem sempre razão”, que reflete as novas necessidades de conquistar os mercados e angariar o maior número possível de potenciais clientes para um produto. “Uma mulher sem homem é como um peixe sem bicicleta” indica novas tendências de emancipação da mulher e o seu desejo de ser independente, com uma certa ironia, dirigida aos homens, caracterizando-os como desnecessários na vida da mulher moderna; refletindo, aproximadamente, a mesma tendência, “Os homens são como os autocarros: se se perde um, vem outro logo a seguir” expressa uma maior liberdade

sexual da mulher, a sua pouca disposição para sofrer por causa de um relacionamento acabado e o desejo de se mostrar sempre atraente e preparada para novas aventuras. Os novos provérbios não têm necessariamente um carácter humorístico ou irónico, o aspeto que mais os diferencia dos antiprovérbios.

Peter Grzybek questiona a função normativa e didática dos novos e modernos provérbios, referindo que, quando o objetivo principal de um provérbio é o desmantelamento das “verdades axiomáticas”, já se trata de antiprovérbio (*Id.*, *Ibid.*). Wolfgang Mieder denomina os provérbios contemporâneos de “neologismos proverbiais”, sublinhando que a prova do tempo desempenha um papel relevante na permanência e na divulgação dos provérbios modernos e dos antiprovérbios, tal como acontecia com os provérbios tradicionais. Para um antiprovérbio adquirir o estatuto proverbial, deve possuir pelo menos um marcador em comum com os provérbios tradicionais (estrutura, linguagem metafórica, paralelismo, rima, aliteração ou qualquer outra marca fonética importante). Apesar da possibilidade de ter tido um autor conhecido, o antiprovérbio começa a ser transmitido oralmente, passando muito rapidamente a fazer parte da coletividade, divulgando-se não apenas através das piadas e da comunicação diária, mas também através de grafitos, da Internet, das redes sociais e de outros meios de comunicação (televisão, jornais e rádio), podendo os antiprovérbios fazer parte de títulos de textos, de filmes, de telenovelas ou de canções de vários géneros musicais.

Com as grandes mudanças que marcaram o mundo e a vida do Homem no séc. xx, (duas guerras mundiais, a perda das colónias das antigas potências coloniais, a queda dos regimes totalitários, a desintegração de países europeus como



a União Soviética, a Checoslováquia e a Jugoslávia, a permeabilidade das fronteiras), alteraram-se também as noções de identidade, de tradição, de autoridade e de sabedoria. As verdades axiomáticas oferecidas pelas autoridades científicas, políticas, religiosas e culturais estabelecidas começaram a ser questionadas e alteradas, de forma a satisfazer as necessidades do Homem contemporâneo, ao mesmo tempo negando as certezas existentes e procurando novas respostas para os problemas que o preocupavam na vida quotidiana. Desta forma, começou a duvidar-se de tudo, até da estrutura e do carácter consagrado dos provérbios e da sua sabedoria; deste modo, começaram a eliminar-se partes de provérbios ou a substituí-las por outras palavras e conceitos, refletindo segmentos da nova realidade. Foi assim que surgiu o conceito de antiprovérbio. O primeiro a legitimar este termo na linguagem e na ciência foi Wolfgang Mieder, paremiólogo austríaco naturalizado americano, seguido pela Russa Anna Tóthné Litovkina e por outros investigadores em todo o mundo. Entre os países de língua oficial portuguesa, é no Brasil que o conceito de antiprovérbio suscita mais interesse.

Anna T. Litovkina e Wolfgang Mieder definem o antiprovérbio como “inovações deliberadas sobre provérbios (aliterações, variações, paródias, quebra-cabeças, provérbios fraturados)” (LITOVKINA *et al.*, 2006, 5). As partes interessantes da definição são “inovações” e “deliberadas”. A primeira palavra implica a rutura com a tradição e, simultaneamente, o desejo de traçar uma tradição nova, diferente, mais atual e contemporânea, mais adequada às necessidades da sociedade. O carácter deliberado nem sempre é de todo garantido nos antiprovérbios, porque pode haver antiprovérbios que surgiram por mero equívoco de língua, *e.g.*, substituindo

uma palavra por outra que é parónima. Porém, quando se trata de alterações deliberadas na estrutura ou no conteúdo do provérbio tradicional, é necessário existir, não só uma profunda compreensão do sentido do provérbio de partida, como também a ironia ou a paródia intencional desse sentido, com o propósito de desfazer o mito que englobava essa afirmação, destacando o seu anacronismo ou carácter inadequado na linguagem e no sistema de valores em vigor.

Tal como o provérbio tradicional, o antiprovérbio tem a sua estrutura, rima, utiliza os mesmos tempos verbais, tem um carácter aparentemente didático, com a diferença fulcral na segunda metade, em que se ironiza com a ideia inicialmente pensada. Em termos de estrutura gramatical, o antiprovérbio respeita as regras aplicáveis ao provérbio tradicional: é geralmente composto por duas orações coordenadas ou uma subordinante e outra subordinada. A segunda parte do antiprovérbio representa a conclusão da hipótese exposta na primeira parte do enunciado. Para ilustrarmos esta afirmação, citaremos o exemplo de um provérbio tradicional e do seu antípode antiproverbal. “Quem para os outros abre buracos neles cai” indica que uma maldade, feita de propósito aos outros, é sempre retribuída da mesma forma; porém, o antiprovérbio, “Quem para os outros abre buracos trabalha nas obras/na construção civil”, frequente na linguagem falada, pode denunciar a exploração dos trabalhadores por parte dos patrões podendo também limitar-se a constatar a existência de empregadores e de empregados, sem qualquer conotação didática implícita. Em última análise, uma das possibilidades interpretativas desta frase antiproverbal é a denúncia da incapacidade de o trabalhador encontrar um emprego melhor, tendo de trabalhar para



outra pessoa e conformar-se com uma tarefa difícil e pouco valorizada na sociedade, como a construção civil. A última variante interpretativa está aparentemente afastada dos dados que nos oferece o material antiproverbial, porque nenhuma das palavras usadas indica, diretamente, tratar-se de um trabalho humilhante e duro; a interpretação é derivada do processo associativo e das conotações atribuídas aos termos “outros”, “abrir buraco” e “trabalhar nas obras/na construção civil”, sempre imaginadas como difíceis ou pouco agradáveis. O vocabulário do antiprovérbio é modernizado, mencionam-se elementos da vida contemporânea, podem aparecer palavras da gíria de uma determinada profissão, elementos de linguagem coloquial ou calão, banalizando o conteúdo do enunciado, ou camuflando uma ideia humorística por detrás de uma estrutura, da qual se espera um carácter axiomático ou mais sério do que o da linguagem quotidiana. Deste modo, o antiprovérbio parodia ou ridiculariza elementos da sabedoria tradicional, defendendo novos postulados e valores, com frequência radicalmente opostos aos valores que o provérbio tradicional apregoa. Daí, o carácter cómico, lúdico e antididático do antiprovérbio.

No que respeita aos tempos e modos verbais, nos antiprovérbios portugueses, tal como nos provérbios tradicionais, usam-se o presente do indicativo, a combinação presente/futuro simples, e a combinação futuro do conjuntivo/futuro simples, particularmente depois dos conectores “se” e “quando”. Desta forma, salienta-se a credibilidade no conteúdo do antiprovérbio e a relação causal entre os constituintes da frase, implicando uma maior certeza da verdade dos enunciados.

Justamente pela facilidade de associar o antiprovérbio e o seu antepassado tradi-

cional, estas breves fórmulas linguísticas usam-se muito em gritos, *slogans* publicitários, livros de autoajuda e de psicologia destinados a públicos mais vastos, títulos de jornais, desenhos animados e caricaturas, bandas desenhadas, *t-shirts*, materiais turísticos, conversas na Internet e nas redes sociais, campanhas políticas e eventos sociais, porque chamam a atenção, são divertidos e fazem refletir.

Muitos antiprovérbios são conhecidos como “leis de Murphy”, ou seja, sentenças humorísticas com um olhar para situações quotidianas e para o seu lado negativo: “Tudo o que pode correr mal, correrá mal” é apenas um exemplo, com o qual se poderá identificar um grande número de pessoas, particularmente quando enfrentam determinados contratempos, quer na esfera profissional, quer na pessoal. Por vezes, trata-se de permutar apenas uma letra ou uma palavra no provérbio, outras vezes moderniza-se um termo antigo ou usa-se uma palavra de múltiplas conotações e possibilidades interpretativas, outras vezes ainda altera-se o tempo verbal na segunda parte da frase, perturba-se a lógica da frase inicial, rompe-se a relação de causa e efeito, exposta no provérbio tradicional. Embora, aparentemente, não mantenham qualquer relação, no antiprovérbio, as duas orações da frase estabelecem uma nova relação, baseada na confusão, na ironia e no equívoco, formando um novo enunciado, que denuncia determinados comportamentos sociais (problemas conjugais, instabilidade económica, desemprego, intolerância cultural com os emigrantes ou em relação à liberdade de expressão). De forma lúdica e cómica, os antiprovérbios também ensinam, questionam, transmitem ideias e não deixam indiferentes os participantes das conversas. Surgiram primeiramente na oralidade, para depois serem transpostos para o registo escrito,



dando-se-lhes, desta forma, uma maior visibilidade e relevância científica.

Anna T. Litovkina explica como usou os provérbios e antiprovérbios americanos no contexto do ensino das línguas nas universidades e colégios húngaros (LITOVKINA, 2008, 134). O resultado das suas pesquisas forneceu-lhe muito material para os estudos “A proverb a day keeps students awake” e “A proverb a day keeps boredom away”, este último em coautoria com Oleg Dobrovol’skiy e outros investigadores. A autora é da opinião de que quem não adquire competências que lhe permitam utilizar provérbios tradicionais terá limitações na comunicação oral, na leitura dos meios de comunicação, na compreensão da literatura e da civilização americana, e não compreenderá os antiprovérbios, que mantêm uma estreita relação com os provérbios originais. A experiência desta investigadora enquanto docente de inglês como língua segunda ou língua estrangeira na Hungria demonstrou que os seus alunos, quando começavam a estudar inglês, não tinham quase nenhuma noção dos provérbios, e muito menos dos seus equivalentes em português, nessa língua. Daí, a necessidade que sentiu de abordar este fenómeno numa perspetiva científica e pedagógica. Com o uso dos antiprovérbios na sala de aula, a autora confirma a criação de um ambiente relaxado, que facilita a aprendizagem da língua inglesa e que, simultaneamente, demonstra as variedades das possíveis utilizações do material proverbial na atualidade. Os provérbios e os antiprovérbios podem servir para os alunos escreverem histórias ou para recontarem contos tradicionais, geralmente parodiando o conteúdo moralista ou pedagógico dessas narrativas.

No que respeita ao nome, o termo “antiprovérbio”, hoje em dia, é mundialmente aceite, embora, no espaço cultural

anglo-saxónico, exista também “perverb”, provérbio permutado, um termo considerado menos científico. Em Portugal, como refere Arnaldo Saraiva, propuseram-se designações como “trocavérbio”, “contravérbio”, entre outras, até ser aprovado o nome “antiprovérbio” (SARAIVA, 2009, 32). Segundo este autor, foram criados antiprovérbios na imprensa portuguesa graças a vários mecanismos: ampliações, intercalações de elementos, modificações na ordem das palavras, fusões de dois provérbios conhecidos e outros. Para falar de qualquer uma das primeiras duas designações poder-se-ia testemunhar a existência de construções como: “Em abril, gaitas mil”, derivada do provérbio tradicional português “Em abril, águas mil”. Este antiprovérbio, usado como *slogan* de um evento cultural que teve lugar em abril, em que participaram várias bandas portuguesas e em que um dos membros tocava gaita de foles transmontana, poderia entender-se mais como um trocavérbio (provérbio trocado), porque é alterada apenas uma palavra e o novo provérbio não tem nenhum sentido irónico. No entanto, atualmente, nos estudos paremiológicos, qualquer desvio da forma proverbial canónica é considerado antiprovérbio.

Wolfgang Mieder define os antiprovérbios como “provérbios parodiados, retorcidos ou fraturados que revelam um jogo de palavras humorístico ou satírico com a sabedoria proverbial tradicional” (MIEDER, 2004, 28). Neste contexto, o investigador austríaco sublinha o carácter abrangente do antiprovérbio, englobando frases de sentido cómico e de conteúdo irónico. No antiprovérbio, a alusão, o equívoco, o contexto inapropriado e o uso pragmático incorreto desempenham um papel relevante, acentuando ainda mais o efeito humorístico ou antididático. Para reconhecermos

um antiprovérbio, devemos primeiro dominar muitos provérbios tradicionais, para podermos estabelecer alguma relação entre o antiprovérbio e o seu antepassado tradicional.

Dorđe Otašević, autor e organizador do *Dicionário dos Antiprovérbios Sérvios*, entende este conceito da seguinte forma: “Os antiprovérbios são expressões ilustrativas que surgiram como resultado das transformações semântico-estilísticas não apenas de provérbios, mas também de ditados, adágios, aforismos, conhecidos *slogans* políticos, frases, enunciados e eufemismos. Habitualmente, usam-se para comentar satírica, irônica ou humoristicamente determinadas situações, acontecimentos e afins” (OTAŠEVIĆ, 2012, 10). No dicionário deste autor, não se encontra um único antiprovérbio baseado nos provérbios tradicionais sérvios, sendo todos os exemplos derivados de anúncios publicitários, ideias políticas e frases de escritores ou jornalistas célebres. A absoluta ausência, neste dicionário, de antiprovérbios baseados na sabedoria tradicional poderia ser uma desvantagem para a obra, uma vez que, na língua sérvia, sobretudo no seu registo coloquial, abundam exemplos de material antiproverbial. Porém, a data de publicação da obra pode ser um indicador de que, neste país, há um crescente interesse em investigar os antiprovérbios, coligi-los e analisá-los do ponto de vista científico. Neste dicionário, são inevitáveis as referências à realidade da antiga Jugoslávia, a personagens políticas, a Tito, a figuras importantes da vida política durante a desintegração do país que teve lugar nos anos 90 do séc. xx, a algumas abordagens menos tolerantes entre as diversas etnias e nacionalidades desse espaço cultural, a meros jogos de variantes dialetais de determinadas palavras, que enriquecem este domínio da investigação, podendo forne-

cer material valioso para outros estudos (sociológicos, antropológicos, linguísticos, políticos, identitários, culturais e outros).

Anna T. Litovkina, no seu artigo “Paronomasia, homonymy and homophony on the anglo-american anti-proverbs”, refere que um dos mecanismos para a criação dos antiprovérbios é a paronomásia, ou seja, a utilização de parónimos, palavras de sonoridade e significados semelhantes, sendo o equívoco entre a semelhança de sons e a diferença nos significados o principal efeito humorístico no novo provérbio. Como exemplos, esta autora cita “Children must be seen and not hurt/and not had” e “Children must be obscene and not heard”, derivados do provérbio tradicional “Children must be seen and not heard” (LITOVKINA, 2009, 299). Com estes antiprovérbios, denuncia-se a violência contra as crianças, afirma-se a que a beleza das crianças é agradável, mas que elas representam uma grande obrigação para os seus responsáveis, sendo quase recomendável não as ter, e, por último, sugere-se que é melhor não prestar atenção à linguagem e a algumas atitudes menos próprias das crianças.

Um dos critérios formais, pelo qual se reconhecem os antiprovérbios, é o mecanismo da associação. Desta forma, o antiprovérbio “The early worm gets caught first” resulta da sua associação ao provérbio “The early bird catches the worm”, que tem um significado próximo do provérbio tradicional português “Quem madruga, Deus o ajuda”. Neste caso, o substantivo “bird” (pássaro) é substituído pelo substantivo “worm” (verme), constante do verdadeiro provérbio, porque é muito provável que ele seja conhecido do público. Realizada a associação, desenvolve-se um novo raciocínio, não completamente desprovido de lógica. Com a imagem do verme que aparece cedo e é o primeiro a ser apanhado, sugere-se



que, na vida, a imprudência é castigada. Outros mecanismos formais mediante os quais se constroem antiprovérbios são a permutação, a combinação de dois provérbios ou aforismos, a troca de palavras homónimas, bem como formas de resumir o provérbio, omitindo uma parte, geralmente a menos esperada. Quando dizemos que “Tudo está bem quando acaba”, perdemos a parte moralizadora expressa no advérbio “bem”. Deste modo, banaliza-se a ação, sendo o seu fim o único facto que realmente importa, o que pode implicar o carácter monótono, aborrecido ou inútil da atividade a que faz alusão a primeira parte do antiprovérbio. Katlalin Vargha e Anna T. Litovkina citam, como mecanismos de criação de material antiproverbial, os jogos de palavras com nomes próprios, a divisão de palavras compostas nos elementos que as integram, a paronímia, a inversão da ordem das palavras do provérbio tradicional, o equívoco de determinados sons, entre outros. Ao traduzir antiprovérbios (como ao traduzir provérbios), têm de se ter em conta as referências culturais que estes comportam, o contexto linguístico e cultural em que surgiram e as características da própria língua, porque não é frequente que o efeito cómico, irónico ou inusitado de uma língua possa permanecer, como tal, noutra. Por outro lado, um fenómeno social censurável numa sociedade e digno da ironia dos antiprovérbios pode, noutra cultura, ser completamente aceitável; por isso, o antiprovérbio não teria a devida compreensão no segundo contexto.

Em termos de temas, no antiprovérbio podem surgir questões relativas à situação política, económica ou social, à sexualidade, às novas tecnologias (“Palavras, leva-as o Skype”), às doenças descobertas no séc. xx, sobre as quais não existiam dados ou não se falava anteriormente,

às guerras, à globalização, à imigração, numa aproximação progressiva da realidade imediata do homem contemporâneo e dos seus problemas quotidianos.

Os efeitos humorísticos na linguagem, de acordo com Sigmund Freud, estão estreitamente relacionados com o subconsciente, expressando as verdadeiras preocupações e inquietações humanas. Freud considera que os erros linguísticos, as piadas e os jogos de palavras são a verdadeira expressão do pensamento, que é habitualmente censurado pelo ego e superego. É possível que esta tenha sido uma das razões pela qual se introduziram alterações aos provérbios considerados consagrados.

Isso acontece também com os antiprovérbios que, por vezes, surgem espontaneamente, e outras, como já se referiu, são inovações deliberadas dos provérbios tradicionais. Quer as alterações ao provérbio tradicional sejam introduzidas inconscientemente ou com algum propósito, é necessário salientar a sua sabedoria retorcida (*twisted wisdom*), como a qualificam Wolfgang Mieder e Anna T. Litovkina no seu livro homónimo. Estes autores, recolhendo e investigando os antiprovérbios, pretendem dar-lhes o devido valor científico, lado a lado com os seus antepassados tradicionais.

A visibilidade dos antiprovérbios torna-se cada vez maior na Internet, que constitui também um dos modos mais frequentes de os pesquisar. Para além dos motores de busca, Melita Aleksa cita os questionários em que é pedido aos informantes para inventarem antiprovérbios a partir de provérbios conhecidos. A mesma autora menciona um *software* específico, intitulado Ngram Statistic Package, da língua programática Perl, usado para verificar a existência e frequência de provérbios, antiprovérbios, sequências de palavras, colocações e fraseologismos; este



software já foi experimentado em várias línguas, entre elas, o inglês, o alemão e o croata, possibilitando a criação de bases de dados proverbiais e antiproverbiais. As fontes literárias ou gnômicas (máximas, aforismos e citações) britânicas e americanas também são fontes preciosas de material antiproverbal.

No espaço linguístico lusófono, a matéria antiproverbal ainda não está devidamente estudada, sendo principalmente aplicada na prática. Como acontece noutros países, os antiprovérbios são usados para efeitos publicitários, como títulos de textos jornalísticos, aparecem em grafitos, nas conversas informais e nos meios de comunicação virtuais. Apenas para darmos alguns exemplos, em algumas paróquias portuguesas existe o antiprovérbio “À falta de pão, boas são as tortas”, que representa uma clara alusão ao provérbio tradicional português “À falta de capão, cebola e pão” (PARENTE, 2005, 53). Nas fontes eletrônicas, estes provérbios encontram-se, muitas vezes, qualificados como “provérbios humorísticos”, “provérbios engraçados”, “provérbios cômicos”, “novos provérbios”, etc., podendo encontrar-se exemplos como: “O importante não é ganhar, é fazer o outro perder”, aludindo ao ditado “O importante não é ganhar, mas participar”, frequentemente usado nos eventos desportivos; “Nem tudo o que baloiça está no parque”, que se associa facilmente a “Nem tudo o que brilha é ouro”, desta vez transportado para o mundo das crianças e para o universo dos baloiços; “Ter a consciência limpa é ter a memória fraca”, que questiona os valores de honestidade e de preocupação com a consciência, por motivos morais ou por medo de uma punição, implicando que todos os seres humanos cometem erros ou recorrem a atitudes desonestas ou censuráveis; “Errar é humano, persistir no erro é americano, acertar no

alvo é muçulmano”, mais um exemplo de antiprovérbio que reflete estereótipos culturais e elementos da realidade contemporânea (a ideia de que os norte-americanos não desenvolvem muito o seu raciocínio e que, na resolução de problemas concretos, permanecem à superfície do assunto, o que se pode dever à ideia estereotipada de que o sistema de ensino americano é demasiado simplista e facilitista, e o estereótipo dos muçulmanos terroristas suicidas); “Quem ri por último, é de raciocínio lento” e “Quem ri por último, Ri quelme”, que são variantes do provérbio tradicional português “Quem ri por último, ri melhor”; outra transformação do mesmo provérbio deu título à famosa peça de teatro do humorista brasileiro Jorge Paulo “Quem ri por último, ou é loira, ou é português”, que põe em evidência estereótipos sobre as mulheres louras e características negativas do povo português (e.g., que os Portugueses não têm um sentido de humor particularmente desenvolvido).

O discurso antiproverbal também parece estar presente em *O Livro da Treta*, uma obra que surgiu após o grande sucesso, nos começos do séc. XXI, da peça de teatro e da série televisiva *Conversa da Treta*, de António Feio e José Pedro Gomes. As personagens de Toni e Zezé, dois lisboetas desocupados, passam o tempo a comentar a atualidade, expressando a sua opinião sobre múltiplos assuntos. Os antiprovérbios que criam baseiam-se mais em versos de canções populares, em versos mal interpretados de poetas célebres e em títulos errados de filmes (como “A perna é mobile” em alusão à ária “La donna è mobile”, da ópera *Rigoletto*, de Giuseppe Verdi). Com este uso inadequado das citações, os autores pretendem denunciar a ignorância e a superficialidade das conversas e da vida quotidiana em Portugal.



No espaço linguístico sérvio, para além do dicionário de Otašević, têm-se realizado investigações esporádicas do tema, tendo sido os antiprovérbios aplicados em vários contextos e situações. Como exemplo mais flagrante, referiremos os dez mandamentos montenegrinos, conjunto de fórmulas utilizadas frequentemente nos postais e no material turístico que promove as férias de verão neste país. Este facto merece uma explicação: existe uma ideia estereotipada de que os montenegrinos são preguiçosos, o que se pode dever tanto a fatores climatéricos (a proximidade do mar Adriático, a beleza das praias e as temperaturas muito altas nos meses de verão), quanto a fatores históricos e geográficos (devido às numerosas guerras nos Balcãs, uma grande parte da população masculina do Montenegro morreu, e as mulheres ficaram sozinhas para se dedicarem, não apenas às tarefas domésticas, mas também aos trabalhos tradicionalmente destinados aos homens, ficando assim sobrecarregadas), mas também ao sistema patriarcal, no qual o homem dava ordens e a mulher cumpria; por último, a “preguiça” montenegrina derivará do facto de algumas zonas deste país, especialmente no norte, serem muito pobres. Por tudo isto, os dez mandamentos montenegrinos englobam antiprovérbios como: “Ama a tua cama como a ti mesmo”, derivado do mandamento cristão: “Ama o teu próximo como a ti mesmo” e “Não trabalharás, o trabalho mata”, aludindo ao quinto mandamento: “Não matarás”.

Note-se ainda que, tal como os provérbios tradicionais, os antiprovérbios têm equivalentes em várias línguas, sendo “Quem ri por último...” um dos exemplos mais transformados. O antiprovérbio português “Há duas palavras que abrem muitas portas: ‘Puxe’ e ‘Empurre’” faz recordar o provérbio sérvio “Uma palavra

bonita abre portas de ferro”; o antiprovérbio português põe em evidência o sentido literal (abrir as portas), e o provérbio sérvio refere uma boa comunicação, capaz de fazer ceder o interlocutor mais rígido.

Irónicos, atuais, por vezes obscenos, outras vezes triviais, negando os valores antigos e apregoando novos (frequentemente contrários aos tradicionais), baseados em jogos de palavras, fontes populares ou eruditas, os antiprovérbios convidam à reflexão, revelam uma determinada sabedoria, transmitem-se rapidamente e de forma oral, fornecendo material precioso para futuros estudos científicos, ideias criativas na área do *marketing* ou do humor e da comédia. Abundantes em “sabedoria retorcida”, procuram afirmar-se e ganhar estatuto proverbial junto dos provérbios tradicionais.



Bibliog.: impressa: ALEKSA, Melita, “Finding anti-proverbs in large scale corpora: automatic corpus analysis with NSP”, in SOARES, Rui, e LAUKAHANGAS, Ouri (coords.), *1st Interdisciplinary Colloquium on Proverbs, Proceedings*, Tavira, Tipografia Tavirense, 2008, pp. 298-308; APPERSON, G. L., *The Wordsworth Dictionary of Proverbs: A Lexicon of Folklore and Traditional Wisdom*, Hertfordshire, Wordsworth, 1996; BAPTISTA, Adriana, “Prefácio”, in SANTOS, Maria Alice Moreira dos (comp.), *Dicionário de Provérbios, Adágios, Ditados, Máximas, Aforismos e Frases Feitas*, Porto, Porto Editora, 2000, pp. 9-13; CASTELEIRO, João Malaca, “Provérbio”, *Dicionário da Língua Portuguesa Contemporânea*, vol. 2, Lisboa, Verbo/Academia das Ciências de Lisboa, 2001, p. 2994; FREUD, Sigmund, *The Psychopathology of Everyday Life*, New York/London, W. W. Norton Company, 1989; LITOVKINA, Anna Tóthné, “A proverb a day keeps students awake”,

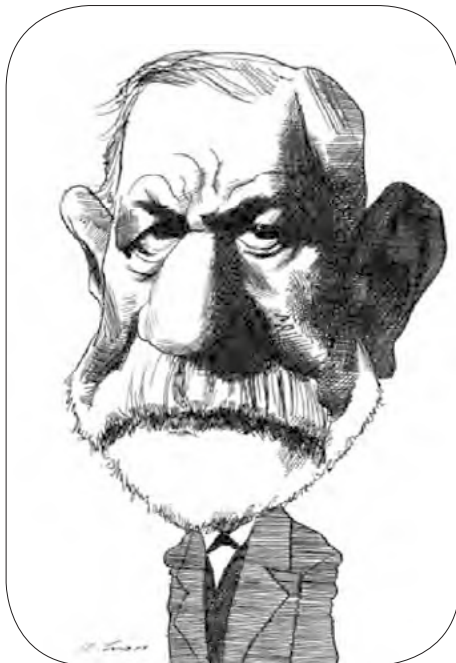
NoVely, dez. 1996, pp. 58-69; *Id.*, “A proverb a day keeps boredom away: proverbs and anti-proverbs in the language classroom”, in SOARES, Rui, e LAUKAHANGAS, Outi (coords.), *1st Interdisciplinary Colloquium on Proverbs, Proceedings*, Tavira, Tipografia Tavirense, 2008, pp. 133-145; *Id.*, “Paronymasy, homonymy and homophony in the anglo-american anti-proverbs”, in SOARES, Rui, e LAUKAHANGAS, Outi (coords.), *2nd Interdisciplinary Colloquium on Proverbs, Proceedings*, Tavira, Tipografia Tavirense, 2009, pp. 298-308; *Id.*, e DOBROVOLSKIY, Oleg, *A Proverb a Day Keeps Boredom away*, Kóny, Pécz-Szekszars, 2000; LITOVKINA, Anna Tóthné, e VARGHA, Katalin “Proverb is as proverb does: a preliminary analysis of a survey on the use of hungarian proverbs and anti-proverbs”, *Acta Ethnographica Hungarica*, n.º 52, jun. 2007, pp. 135-155; LITOVKINA, Anna Tóthné *et al.*, *Old Proverbs never Die, They just Diversify: A Collection of Anti-Proverbs*, Burlington, University of Vermont, 2006; MIEDER, Wolfgang, *Proverbs: A Handbook*, Westport/London, Greenwood Press, 2004; *Id.*, “New proverbs run deep: prolegomena to a dictionary of modern anglo-american proverbs”, in SOARES, Rui, e LAUKAHANGAS, Outi (coords.), *1st Interdisciplinary Colloquium on Proverbs, Proceedings*, Tavira, Tipografia Tavirense, 2008, pp. 69-87; *Id. et al.*, *A Dictionary of American Proverbs*, New York/London, Oxford University Press, 1992; OTAŠEVIĆ, Đorđe, *Rečnik srpskih Antiposlovica*, Beograd, Alma, 2012; PARENTE, Salvador, *O Livro dos Provérbios*, Lisboa, Âncora, 2005; SANTOS, Maria Alice Moreira dos, “Os meus provérbios”, in SANTOS, Maria Alice Moreira dos (comp.), *Dicionário de Provérbios, Adágios, Ditados, Máximas, Aforismos e Frases Feitas*, Porto, Porto Editora, 2000; SARAIVA, Arnaldo, “A citação proverbial em Portugal: estratégias, marcas, modalidades”, in SOARES, Rui, e LAUKAHANGAS, Outi (coords.), *2nd Interdisciplinary Colloquium on Proverbs, Proceedings*, Tavira, Tipografia Tavirense, 2009, p. 32; “A survey on the use of hungarian proverbs and anti-proverbs”, *Acta Ethnographica Hungarica*, n.º 52, n.º 1, 2007, pp. 35-56; **digital:** *Frases e Provérbios, Uma Coletânea com as Melhores Frases e Provérbios: www.proverbiosesfrases/provebios-engracados/php* (acedido a 15 dez. 2017).

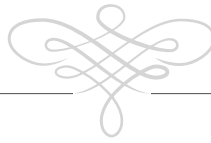
ANAMARIJA MARINOVIC

Antipsicanálise

A psicanálise foi criada por Sigmund Freud, na Áustria, em 1890, como um método de investigação, uma forma de tratamento das perturbações mentais e um conjunto de teorias acerca do funcionamento mental. Deve a sua origem ao método clínico, principalmente à observação de produções negativas da consciência – sonhos, lapsos linguísticos, omissões de memória, somatizações – que Freud concluíra serem perturbações do pensamento por intrusão de um conteúdo traumático na consciência do sujeito. Este conteúdo, normalmente de natureza sexual, e tão mais invasivo e perturbador quanto mais proveniente

Sigmund Freud, de David Levine.





da impulsividade e imaturidade infantis, deu origem à ideia de inconsciente. O escândalo provocado pelas afirmações de Freud deveu-se não tanto à ideia de que o eu racional estaria subordinado ao domínio de um conjunto de instintos irracionais, mas sobretudo à forma como essa irracionalidade criava um conteúdo incompatível com as exigências da cultura e da civilização. Assim, Freud considera que o inconsciente não é o reservatório de movimentos selvagens que constituem uma verdade com a qual o sujeito se deve identificar, mas o lugar de uma verdade insuportável sobre si mesmo com a qual ele tem de aprender a viver. É nesse sentido que terá afirmado que o homem é muito mais imoral do que imagina, mas também muito mais moral do que pensa.

De uma forma geral, a antipsicanálise divide-se em três fases: a primeira, durante a vida de Freud, aquando da disseminação da nova disciplina pela classe médica e pelo grande público; a segunda, durante a déc. de 70, em França, pelo grupo dos chamados filósofos pós-modernistas da Univ. Paris-Sorbonne, para quem, muito embora a psicanálise fora uma referência incontornável, se tinha tornado num símbolo do poder médico com autoridade suficiente para ser integrado nas experiências teóricas da antipsiquiatria (que também devia os seus fundamentos teóricos e métodos clínicos a um hibridismo entre a psicanálise e o Maio de 68); e uma última, que aparece no séc. XXI, proveniente de um grupo de autores associados às terapias cognitivo-comportamentais, à filosofia de inspiração positivista e à psiquiatria biológica, que, com o objetivo de “desmascarar a psicanálise”, fez e publicou uma lista de alegados erros teóricos e clínicos que Freud teria deliberadamente ocultado.

A divulgação pública e científica da psicanálise custou a Freud 30 longos

anos de rejeição, ataques ferozes e uma receção irónica, principalmente por parte dos seus pares da classe médica. Estes anos de tempestade e ímpeto, como Freud os caracterizaria na sua correspondência, seriam esperados, sobretudo numa sociedade pouco habituada a que fossem tecidas considerações públicas sobre a sexualidade, ainda que da forma algo esquemática e mecanicista com que Freud – inspirado por uma herança positivista proveniente da sua formação médica, que vai abandonando aos poucos – o faria nos seus *Três Ensaios*. Assim, Freud encontrou-se, durante grande parte da sua vida, numa situação de relativo isolamento, que duraria até por volta do seu 50.º aniversário, e, mesmo por essa altura, apesar de usufruir de um enormíssimo reconhecimento internacional (uma consulta com Freud custava várias vezes a diária no melhor hotel de Viena), de lhe ter sido atribuído o prémio Goethe, de ter recebido o doutoramento *honoris causa*, em 1910, pela Univ. de Clark, em Massachusetts, nos Estados Unidos, o alto oficial para os assuntos médicos, Wilhelm Weygandt, ainda o qualificava como um caso de polícia.

Após a sua morte, é em França, pouco depois do Maio de 68, que a psicanálise é entendida como uma disciplina afinal conservadora e tradicionalista, facto que se deveu também às circunstâncias sociais e políticas que o país atravessava, ainda muito influenciado pelos ideais de liberdade e de revolução. Deleuze e Guattari publicam, em 1972, *O Anti-Édipo: Capitalismo e Esquizofrenia* – na verdade, uma reapropriação da obra de Freud contra a interpretação de Lacan – onde acusam a psicanálise de inscrever o desejo num sistema de dívida e pagamento, ao colocá-lo como uma usurpação dentro da família edipiana, restringindo assim as potencialidades desterritorializadoras, sobretudo

vitalistas e afirmativas, da vida pulsional. Com efeito, segundo estes autores, se a psicanálise tinha descoberto o imenso potencial de uma libido sem significado específico nem intenção manifesta, logo se teria posto a moralizar com a ideia de culpa do complexo de Édipo. Anos antes, em 1969, na sua *Lógica do Sentido*, Deleuze já tinha revisto a teoria edipiana, alegando que “jamais a criança teve melhores intenções na sua confiança narcísica, jamais se sentirá tão boa e, longe de se lançar num empreendimento angustiante e culpável, jamais, nesta posição, acreditou-se tão próxima de conjurar a angústia ou a culpabilidade das posições precedentes” (DELEUZE, 1969, 238), sendo Édipo, antes de tudo, um herói pacificador.

Por sua vez, Michel Foucault associa a técnica psicanalítica a uma forma de controlo social, que teria instituído rituais de confissão dentro das normas de regularidade científica, reprimindo e controlando assim os movimentos de libertação dos indivíduos a partir da regulamentação do corpo e da sexualidade. Na mesma altura, também tiveram início protestos provenientes do movimento feminista, que se mantiveram, acusando a psicanálise de se determinar através de um heterossexismo falocêntrico, devido sobretudo à associação freudiana entre feminilidade e passividade.

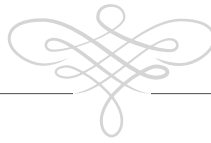
No séc. XXI, um conjunto de autores associados a modelos de intervenção alternativos às psicoterapias de orientação psicanalítica – tendo as últimas entretanto conquistado, de forma discreta, mas nem por isso menos preponderante, os serviços de saúde mental e apoio psicológico prestados nas instituições e serviços de saúde pública – lança, em 2005, *Le Livre Noir de la Psychanalyse*, onde caracteriza a psicanálise como uma fábrica de contos de fadas sem valor clínico ou gnosiológico, em oposição à objetividade científica



Gilles Deleuze (1925-1995).

das terapias cognitivo-comportamentais e do tratamento através da prescrição de medicação. Freud é caracterizado como mentiroso e charlatão, e a profissão de psicanalista como devendo a sua existência e a sua propagação a uma multidão crédula, disposta a abdicar da sua soberania mental e a transferir a responsabilidade da sua vida para outra pessoa. Imediatamente após esta publicação, um grupo de psicanalistas lacanianos, liderados por Jacques Alain Miller, responde com o *L'Anti-Livre Noir de la Psychanalyse*, onde apresenta uma série de argumentos contra a abordagem positivista e cientificista das teorias da mente propostas pelo modelo biológico e pelas terapias cognitivo-comportamentais, destacando que os seus paradigmas visam apenas o restabelecimento dos comportamentos funcionais e normalizadores dos sujeitos, ignorando o seu sofrimento mental e o seu desejo de subjetivação.

A psicanálise foi introduzida em Portugal durante o regime do Estado Novo e foi dentro do regime democrático que espoletou mais antipatias. Devido sobretudo ao contexto político, a psicanálise



foi introduzida, num primeiro momento, de forma prudente, tendo por isso obtido uma receção discreta. No primeiro livro de Freud, chegado em 1932, pela editora Ática, e denominado somente *Sexualidade* – mais tarde reeditado com o título *Três Ensaios sobre a Teoria da Sexualidade* –, o tradutor, Osório de Oliveira, introduz uma nota explicativa, afirmando que das teorias de Freud resultaria um verdadeiro pansexualismo, que contrariava a sua própria conceção da vida, filha do platonismo, do cristianismo e do romantismo. Em 1945, o psiquiatra João Seabra-Dinis critica o entusiasmo renovado, após a Segunda Guerra Mundial, em relação à psicanálise e à sua abordagem às regiões abissais do inconsciente.

No entanto, a Sociedade Portuguesa de Psicanálise, inicialmente denominada Grupo de Estudos Português, tendo recebido, na altura da sua constituição, em 1973, um parecer negativo das secções regionais de Psiquiatria de Lisboa e do Porto da Ordem dos Médicos, obteve a autorização de constituição devido aos pareceres positivos das restantes secções e do ministro da Educação, José Hermano Saraiva. Paralelamente, também o Instituto Superior de Psicologia Aplicada, responsável pela formação psicanalítica de inúmeros psicólogos portugueses sob a direção posterior de Frederico Pereira, fora introduzido no país pela Congregação das Ordens Religiosas Católicas, em 1962, com a designação de Instituto de Ciências PsicoPedagógicas.

Finalmente, em 1990, o antropólogo cultural José Gabriel Pereira Bastos, professor da licenciatura em Antropologia da Faculdade de Ciências Sociais e Humanas da Univ. Nova de Lisboa, na qual lecionava a cadeira de Antropologia e Psicanálise, é, segundo o próprio, levado a abandonar o ensino da cadeira através de uma reconversão curricular, e a lecionar exclusivamente

Psicologia I e II, Psicologia Geral e Psicologia Social. Esta situação, que se manteve durante seis anos, foi considerada pelo professor como “um claro bloqueio departamental do exercício da [sua] formação de antropólogo”, que atribuiu ao aumento da resistência à abordagem psicanalítica da cultura a partir da aliança entre biólogos e antropólogos disciplinares, “tanto mais defensivos quanto o ensino [de Pereira Bastos] ganhava fôlego e discípulos” (BASTOS, 2014). Em 2001, concretizou a agregação à mesma universidade com um relatório de cadeira em Antropologia e Psicanálise, que lhe é atribuída cinco anos depois, e que vem a lecionar, enfim, sob o nome de Antropologia do Simbólico – atividade que manteve até à data da sua reforma, em 2010. Nos anos seguintes, assistiu-se a um abrandamento destes conflitos, permanecendo a psicanálise integrada, quer no espaço académico, quer clínico.

Freud deixaria inúmeros discípulos distribuídos por instituições de ensino, formação e tratamento psicanalítico em todo o mundo e um legado intelectual que influenciaria de maneira definitiva o campo da psicologia, da medicina, da filosofia, das ciências sociais e dos estudos culturais, da crítica de arte, dos estudos cinematográficos, dos estudos literários e mesmo das neurociências (com o surgimento posterior da neuropsicanálise). Em 2011, a Associação Americana de Psicologia realizou 103 comparações entre tratamentos de orientação psicanalítica e outras formas de psicoterapia, tendo-os considerado empiricamente válidos e com resultados terapêuticos mais definitivos. Ainda, no campo da psicanálise aplicada às humanidades, a Sociedade de Psicanálise Teórica da Eslovénia efetuou, a partir da déc. de 80, um extenso trabalho de desenvolvimento conceptual da psicanálise em relação com a filosofia,

que constitui grande parte da vitalidade da chamada filosofia continental a ser desenvolvida no séc. XXI, e na qual participam, entre outros, Giorgio Agamben e Slavoj Žižek.

Bibliog.: impressa: DELEUZE, Gilles, *Logique du Sens*, Paris, Les Editions de Minuit, 1969; *Id.*, e GUATTARI, Felix, *O Anti-Édipo, Capitalismo e Esquizofrenia*, vol. 1, Lisboa, Assírio e Alvim, 2004; FOUCAULT, Michel, “The subject and power”, in DREYFUS, Hubert L., e RABINOW, Paul (coords.), *Michel Foucault: beyond Structuralism and Hermeneutics*, Chicago, University of Chicago Press, 1983, pp. 208-226; FREUD, Sigmund, “Three essays on sexuality”, in STRACHEY, J. (coord.), *The Standard Edition of the Complete Psychological Works of Sigmund Freud*, vol. 7, London, The Hogarth Press, 1968, pp. 125-243; HORNEY, Karen, *The Collected Works of Karen Horney*, 2 vols., New York, W.W. Norton, 1964; KOFMAN, Sarah, *The Enigma of Woman: Woman in Freud’s Writings*, Ithaca, Cornell University Press, 1985; MEYER, Catherine et al., *Le Livre Noir de la Psychanalyse*, Paris, Les Arènes, 2005; MILLER, Jacques-Alain et al., *L’Anti-Livre Noir de la Psychanalyse*, Paris, Seuil, 2006; QUEIRÓS, Alírio, *A Recepção de Freud em Portugal: 1900-1956*, Coimbra, Imprensa da Universidade de Coimbra, 2009; STANNARD, David, *Shrinking History: on Freud and the Failure of Psychohistory*, Oxford, Oxford University Press, 1982; WEBSTER, Richard, *Freud Estava Errado. Porquê?: Pecado, Ciência e Psicanálise*, Porto, Campo das Letras, 2002; **digital:** BASTOS, José Gabriel Pereira., “Da investigação por objetivos à antropologia dos processos identitários: um ponto de vista transdisciplinar e integrativo”, *Etnográfica*, vol. 18, n.º 2, 2014, pp. 341-364: <http://etnografia.revues.org/3718> (acedido a 3 nov. 2017).

MARIA JOÃO NOBRE

Patologia

O vocábulo “patologia” deriva etimologicamente dos étimos gregos “pathos” e “logos”. O primeiro deles, e a despeito da sua longuíssima tradição enquanto *terminus technicus*, significa aquilo que sucede a uma pessoa ou a uma coisa, uma experiência, emoção ou paixão, ou seja, designa um sofrimento – qualquer coisa em relação à qual se é passivo ou que se sofre; o segundo, e também a despeito das suas múltiplas traduções, utilizações e derivações, inclusive enquanto *terminus technicus*, introduz, no caso em questão, a ideia de discurso, razão, explicação ou estudo. Assim, a patologia é o estudo do sofrimento, ou, na sua aceção moderna, o estudo da doença – a tentativa de produzir um discurso que dê conta do que é o sofrimento ou a doença.

Entendida deste modo, a patologia tem uma história tão antiga quanto a própria medicina. No âmbito da tradição ocidental, ou, por outras palavras, no âmbito das diversas tradições que compõem aquilo que designamos uniformemente como tradição ocidental, a sua origem remonta aos antigos egípcios. Prova disso são o papiro Edwin Smith (séc. XVII a.C.), que regista 48 casos de feridas e fraturas (algumas na medula espinal), cada um deles acompanhado de um texto introdutório, uma lista de sintomas significativos, um diagnóstico e ainda um tratamento recomendado, aos quais se acrescenta, por vezes, uma explicação dos termos menos familiares; e o papiro Ebers (séc. XVI a.C.), que, apesar do seu carácter mágico, porquanto abre com um feitiço a ser dirigido aos deuses e executado aquando da



aplicação de um medicamento a qualquer parte do corpo, não deixa de conter informação considerada médica, como seja a identificação de remédios para problemas gástricos e unguentos para problemas de pele.

No entanto, e por mais relevantes que possam ser, o facto de serem tratados fragmentários e com resquícios de fetichismo leva a que o documento decisivo para a constituição de uma arte ou perícia médica seja o *corpus hippocraticum* – a coletânea de textos que resta da escola de Hipócrates (c. 460 a.C.-c. 375 a.C.). De entre o *corpus*, com importância determinante para a patologia, destaca-se a obra *Sobre a Doença Sagrada*, mais conhecida pelo seu título latino *De Morbo Sacro*. As razões que fazem com que este texto mereça especial atenção desenham-se logo nas suas primeiras linhas. Nelas, o autor declara a sua intenção de tratar da doença sagrada (epilepsia), não enquanto sagrada, *i.e.*, de origem divina, mas enquanto doença natural, com causas que são perfeitamente identificáveis assim que se supera a in experiência daqueles que lidam com ela, o espanto perante as suas manifestações sintomáticas e a falta de conhecimento acerca das coisas que são propriamente divinas e das que não são. Opõe-se, por isso, à conceção falsamente médica ou terapêutica daqueles que designa por magos, purificadores (que se servem de processos purgativos), sacerdotes mendicantes (da deusa Cibele) e charlatães errantes. São esses que, sob o pretexto de serem piedosos e detentores de um conhecimento superior, apontam os deuses e os *daimones* como responsáveis pelas enfermidades de que sofrem os humanos, bem como pelas respetivas curas; ao fazerem uso de purificações, encantamentos e sacrifícios, pretendem aplacar o agente ou os agentes que se encontram na origem da corrupção corporal.

Ora, aquilo que está em causa na medicina e na patologia hipocráticas é precisamente o esforço de demonstrar que a conceção fetichista da saúde e da doença humanas é, na verdade, ímpia e profana, assim como desajustada. Nesse sentido, acaba por ser simultaneamente uma reformulação do pensamento religioso da Antiguidade e a instituição da medicina propriamente dita, agora compreendida como investigação racional das causas naturais das doenças: as entidades sobrenaturais são preteridas a favor dos humores (sangue, fleuma, bÍlis amarela e bÍlis negra ou melancolia), de cujo equilíbrio depende a saúde e que podem ser influenciados quer por causas internas (deficiências orgânicas), quer por causas externas (*e.g.*, alimentação, traumas, águas contaminadas), e de tratamentos baseados na observação, na experiência, e, sobretudo, no conhecimento da natureza do corpo.

Apesar de ter mudado muito ao longo dos séculos, e desde o tempo de Hipócrates, a patologia permaneceu sempre como um sistema de conhecimento usado para tirar conclusões acerca da enfermidade. Validada pela ciência e pela filosofia de cada época, constituiu-se como: etiológica, na medida em que procura explicar o sofrimento pelas suas causas; diagnóstica, porquanto procura identificar e categorizar a enfermidade de que se sofre; prognóstica, ao justificar o curso de determinados tratamentos mediante a previsão dos resultados; e probatória, na verificação da razoabilidade do curso de ação que foi seguido na terapêutica, pelo que é assim, também, autótica, no sentido em que vê pelos seus próprios olhos e depende da observação na primeira pessoa, *i.e.*, do testemunho ocular do patologista.

Jacalyn Duffin, na sua obra *History of Medicine: A Scandalously Short Introduction*, apresenta três teorias fundamentais da



Capa de *History of Medicine. A Scandalously Short Introduction* (1999), de Jacalyn Duffin.

doença com que a medicina e a patologia trabalham ao longo da sua história: a orgânica, a ontológica e a fisiológica. De acordo com o modelo orgânico, as doenças são más, descontínuas, e afetam os indivíduos; porém, e apesar de se focar naquele que sofre de uma doença, este modelo é insuficiente no que concerne à explicação das causas da doença. Já o modelo ontológico defende que as doenças são diferentes umas das outras e existem independentemente do indivíduo, uma vez que são provocadas por causas externas – a doença existe enquanto ente separado. Por outro lado, o modelo fisiológico sustenta que as causas são internas ao próprio organismo doente, ou seja, as doenças não existem enquanto entes separados dos indivíduos afetados. Esses modelos, acrescenta o autor, fazem-se acompanhar, na contemporaneidade,

de uma distinção – já de si antiga, mas pensada noutros termos – entre doença e enfermidade: por doença, deve entender-se o conjunto de ideias médicas sobre a enfermidade (sofrimento individual) e não a própria enfermidade enquanto tal. Da mesma maneira, e a propósito, não se deve confundir patologia com enfermidade, pese embora algum mau uso dos termos. Isto significa, então, que os conceitos da doença, construídos a partir de observações feitas a muitos indivíduos de natureza similar, são precisamente isso – conceitos. A doença, enquanto distinta de enfermidade, é a teoria construída para explicar a enfermidade, e são as doenças, no plural, quer dizer, as diferentes teorias ou complexos organizados de saber, que compõem a patologia. De sorte que daqui resulta o seguinte: a patologia é uma representação, mais especificamente uma representação do sofrimento individual (ou seja, da dor e da corrupção do corpo) e das causas que o provocam, dependente da experiência, da observação e da interpretação do médico. Trata-se, essencialmente, do cumprimento do programa contido no 1.º aforismo de Hipócrates: “A vida é breve, a arte é longa, a ocasião passageira, a experiência traiçoeira, o juízo difícil” (*Hippocrates*, 1959). Enquanto forma eficaz de saber que intervém num determinado campo de realidade (a saber, o corpo humano, o indivíduo doente) – ou enquanto pretensão disso –, a medicina (e, com ela, a patologia) procura superar, de alguma maneira, as limitações a que se encontra sujeita, ou, para dizer melhor, as circunstâncias da vida humana que impedem a constituição de um saber rápido e imediato acerca da doença e da enfermidade: a formulação de um juízo é difícil porque a especialização do saber em questão é demorada e o próprio saber é extraordinariamente extenso, ao mesmo



tempo que os meios de que dispomos são falíveis. Temos indícios de que assim é, por um lado, na enorme dificuldade que tem a patologia em distinguir, com precisão, entre o normal e o anormal, ou seja, em fixar uma natureza a ser encontrada em todos os casos, e, por outro, na sua longa história.

Depois do abandono das descrições sobrenaturais a favor das descrições naturais (científicas), nomeadamente da patologia hipocrática, que descrevia, previa, interpretava e justificava a doença segundo a teoria humoral, o grande marco na história do pensamento médico e patológico (respeitante à patologia) foi Galeno (129-c. 210 d.C.), o médico nascido em Pérgamo cujas ideias dominaram a Europa até aos tempos modernos. O seu profundo estudo dos muitos saberes disponíveis, a extensão do seu trabalho e o diálogo permanente com a escola médica de Hipócrates e com as grandes escolas filosóficas herdeiras do platonismo e do estoicismo, para nomear apenas algumas, bem como as suas investigações em anatomia (circunscritas ainda, à época, a dissecações e vivisseções de animais) levaram a que a sua influência se estendesse, inclusivamente, ao mundo árabe, onde o seu pensamento encontrou um fecundo acolhimento. Dos seus muitos trabalhos, destaca-se a obra *De Placitiis Hippocratis et Platonis Libri Novem* [*Sobre as Doutrinas de Hipócrates e Platão em Nove Livros*], na qual se encontra uma discussão absolutamente central para a medicina e a patologia da época, herdada de Platão, que era a da tripartição da alma (que Galeno defendia, em detrimento daquilo que considerava ser a tese monista dos estoicos).

No séc. IX, justamente no mundo árabe, encontramos Abu Bakr Muhammad ibn Zakariyya al-Razi, mais conhecido por Rasis (c. 854-c. 930), o médico e filósofo muçulmano que estabeleceu a distin-

ção clínica entre as duas grandes doenças febris que se faziam acompanhar de erupções cutâneas: a varíola e o sarampo. Uma das suas principais obras, intitulada *al-Hawi* (*Continens Liber*, em latim, *i.e.*, *Livro Abrangente*), com uma significativa extensão de notas médicas postumamente compiladas, foi traduzida para latim em 1280 com o objetivo de a difundir pelo mundo latino.

Posteriormente, no Renascimento, assistiu-se a um revivalismo de Hipócrates contra Galeno, e a uma recuperação da experimentação fisiológica, promovida pelo iatromecanismo e pela iatroquímica, quer dizer, pela redução (*i.e.*, recondução) do fenómeno vital a forças físicas e químicas, em que todas as manifestações de vida mais não são do que ações mecânicas governadas pelas leis da física. Compreende-se, assim, que uma das principais inovações diagnósticas deste período tenha sido a uroscopia, que analisava as propriedades químicas da urina para auxiliar o diagnóstico.

De entre os autores renascentistas, merece especial destaque Antonio Benivieni (1443-1502), responsável pela preeminência da patologia enquanto especialidade separada. A sua obra *De Abditis Nonnullis ac Mirandis Morborum et Sanationum Causis* [*Sobre Algumas Causas Desconhecidas e Surpreendentes das Doenças e Tratamentos*] foi publicada postumamente em 1507; contém o registo de 111 casos médicos e autópsias.

Chegada ao séc. XVII, a patologia recebeu nova contribuição decisiva, desta feita por Thomas Sydenham, “o Hipócrates inglês”. Além de ter ficado conhecido pela distinção que fez entre a escarlatina e o sarampo, este médico foi determinante para a fundação da epidemiologia e para o estudo da importância da observação nos casos clínicos e dos perigos da teoria para a prática médica. O índice da

sua obra *Observationes Medicae* [*Observações Médicas*] terá sido escrito por John Locke, o renomado filósofo inglês, o qual, suspeita-se, seria também médico ou conhecedor das artes médicas, ainda que sem prática clínica atestada.

No séc. XVIII, a patologia sofre nova contribuição decisiva, desta feita motivada pelo estabelecimento sério da nosologia, que passa a classificar as doenças segundo árvores conceptuais com ramificações destinadas às classes, às ordens, aos géneros e às espécies de cada perturbação. Das personalidades representantes dessa área, destacam-se François Boissier de Sauvages e Philippe Pinel, de França, William Cullen, da Escócia, e Carolus Linnaeus, da Suécia.

Feita a olho nu até 1830, a anatomia patológica passou a ser ajudada, no séc. XIX, pelos avanços tecnológicos do microscópio. Pouco tempo depois, cerca de 1880, a teoria dos germes como agentes externos responsáveis pelas agressões aos organismos foi comprovada e o modelo ontológico adquiriu particular preeminência, sobretudo com os estudos e as experiências de Louis Pasteur, Joseph Lister e Robert Koch (prémio Nobel em 1905). Os postulados deste último passaram a determinar as orientações das pesquisas médicas a respeito dos micro-organismos: o organismo em causa teria de ser encontrado em todos os casos; ser isolado e cultivado numa cultura pura; produzir a mesma doença quando injetado em animais; e ser recuperado em todos os casos experimentais. Depois da descoberta da estrutura do ADN, em 1952, a genética levou a que o modelo seguido nos sécs. XX e XXI fosse uma combinação entre o ontológico e o fisiológico.

No que diz respeito a Portugal, e à patologia em particular, é também difícil separar a evolução desta da evolução da própria medicina. Na origem dos



John Locke (1632-1704).

estudos de medicina estão as ordens religiosas, responsáveis pela receção, apropriação e transmissão (sob a forma de ensino e prática) dos textos médicos clássicos, desde logo a partir do Mosteiro de Santa Cruz de Coimbra, que inaugurou um hospital escolar no séc. XII. O Rei D. Dinis, no séc. XIII (1288 ou 1289), contribuiu decisivamente para o trabalho que tinha sido iniciado ao permitir a fundação do Estudo Geral de Lisboa, fundação essa confirmada em 1290 pelo Papa Nicolau IV com a bula *De Statu Regni Portugaliae*, no mesmo ano em que o Estudo se converte em Universidade; aí passou a ser lecionada medicina de acordo com os estudos de Aristóteles sobre os animais e as obras conhecidas do *corpus hippocraticum* e do *corpus galenicum*. Mais tarde, no séc. XV, conjugam-se duas iniciativas fundamentais: a construção do Hospital de Todos-os-Santos, em Lisboa, ordenada por D. João II, e a fundação das Misericórdias, para a qual contribuiu decisivamente a Rainha D. Leonor. No séc. XVI, destaca-se Garcia de Orta, cujos estudos sobre plantas providas



Rainha D. Leonor (1926), de José Malhoa.

da Índia se tornaram sobejamente conhecidos. Durante o séc. xvii, Portugal sofreu as consequências da presença e influência da Inquisição, bem como da expulsão dos judeus (muitos deles médicos). Essas consequências só não tiveram um impacto mais nefasto porque, no séc. xviii, algumas importantes personalidades influíram positivamente no progresso médico, mais especificamente no campo da patologia médica. Os nomes mais reconhecidos são Francisco Henriques, João Mendes Sachetti Barbosa, Simão Felix da Cunha, e António Nunes Ribeiro Sanches, com a sua obra *Tratado de Conservação da Saúde dos Povos* (1750). Este último recebeu, inclusive, um convite da parte do marquês de Pombal para empreender uma reforma do ensino médico na universidade portuguesa, para a qual foi fundamental não só o texto *Método de Aprender a Estudar a Medi-*

cina (1763), como também as investidas prévias de Luís António Verney contra o domínio jesuíta. Graças a essa reforma, a disciplina de patologia tornou-se obrigatória como parte integrante dos estudos em Medicina. Essa obrigatoriedade permaneceu, de uma maneira ou de outra, ao longo dos anos e até aos dias de hoje, nomeadamente, e para sublinhar apenas dois marcos, como componente dos estudos em cirurgia, a partir de 1815, e, nas últimas décadas do séc. xix, no ensino de patologia geral ministrado por José Tomás de Sousa Martins (1843-1897) na Escola Médico-Cirúrgica de Lisboa.

Bibliog.: DUFFIN, Jacalyn, *History of Medicine: A Scandalously Short Introduction*, Toronto/Buffalo/London, University of Toronto Press, 1999; *Hippocrates*, vols. II e IV, London/Cambridge, William Heinemann Ltd./Harvard University Press, 1959; LAKHANI, Sunil R. et al., *Basic Pathology: An Introduction to the Mechanisms of Disease*, 4.ª ed., s.l., Hodder Arnold, 2009; MAULITZ, Russell C., *Morbid Appearances: the Anatomy of Pathology in the Early Nineteenth Century*, Cambridge, Cambridge University Press, 2002; OLIVEIRA, A. J., *História da Medicina em Portugal: Apontamentos*, Coimbra, Imprensa Litteraria, 1883; SILVA, J. Martins e, “Anotações sobre a história do ensino da medicina em Lisboa, desde a criação da universidade portuguesa até 1911 – 1.ª Parte”, *Revista da Faculdade de Medicina de Lisboa*, sér. III, vol. 7, n.º 5, 2002, pp. 237-249.

ÁLVARO ALMEIDA



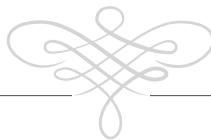
Anti-renascença portuguesa

Uma leitura que incida sobre a renascença lusitana ou, como é comumente referida, renascença portuguesa, não poderá ser tentada sem uma referência contextual que aluda, de imediato, à sua relação com a república e o surgimento de movimentos culturais afins no séc. xx. O alvor do movimento, fundado no Porto, surgiu pouco depois da proclamação da república (1910). A este propósito, a cidade do Porto assume aguda relevância com as lutas liberais – lembrem-se a Revolução de 1820, os “bravos do Mindelo” e, com eles, as figuras de Almeida Garrett (1799-1854) e Alexandre Herculano (1810-1877) –, às quais os fundadores da renascença não ficarão indiferentes, perfilhando dos ideais do liberalismo romântico e patriótico, do idealismo puro já de feição messiânico-sebastianista e, outrossim, desse espírito revolucionário que inunda a épica *Questão do Bom Senso e Bom Gosto*, tal como defendido por José-Augusto França. Nesta época, as correntes do cientismo e do positivismo, bem como as correntes literárias do realismo e do naturalismo logravam apoiantes e defensores. Ainda que a renascença, sob alguns aspetos poliédricos, se insurgisse contra o seu pendor pessimista e cético, não se poderá ignorar a importância dessa figura de relevo maior – entenda-se, Antero de Quental – naquele movimento, tal como sugere a leitura de Alfredo Ribeiro dos Santos. Passados 22 anos do Ultimato (1890), podemos descobrir desígnios reformadores comuns aos da Junta

Patriótica do Norte num claro e inequívoco encómio ao ideal da república.

Vasta e ilustre é a nomenclatura deste movimento, porém os seguintes vultos afiguram-se como os seus proeminentes fundadores: Álvaro Pinto, Jaime Cortesão, Joaquim Pereira Teixeira de Vasconcelos (Teixeira de Pascoaes) e Leonardo Coimbra. Certo é que, precedentemente à fundação do órgão representativo da renascença, *A Águia*, Jaime Cortesão e Leonardo Coimbra, e, posteriormente, Álvaro Pinto, assumem a direção de uma revista literária, *Nova Silva* (fev. a abr. de 1907), cujos cinco números dados à estampa apontam para uma declarada inclinação anarquista, sobretudo com a iniciativa *Os amigos do A. B. C.*, ao resgatar os ideais presentes em os *Miseráveis* de Victor Hugo e *Les amis de L’Abaissé*, como apontado por Alfredo Ribeiro dos Santos. É assim que, poucos meses depois da Implantação da República e sob a égide diretiva e exclusiva de Álvaro Pinto, surge a primeira série da *Revista Ilustrada de Literatura e Crítica, A Águia* (datada de 1 de dezembro de 1910 a julho de 1911, com a publicação de 10 números), que “alarga as asas no gesto impetuoso de arranque e já devora os ares, com fervor de vida e luta. [...] Para lá, para longe, para o alto – sempre mais para longe e para mais alto!...” (“Vária – A Águia”, 1910, 16). Para esta primeira série já contribuem, entre tantas outras, figuras como Manuel Laranjeira, Leonardo Coimbra, Sampaio Bruno, Jaime Cortesão e Teixeira de Pascoaes, que lhe imprime o tom poético e filosófico ao exaltar esse sentimento-ideia que é a saudade, enquanto *acme* do movimento, proclamando Pascoaes em carta a Álvaro Pinto que “A Renascença é revelação, não é regresso ao Passado” (PASCOAES, 1953).

À segunda série da revista *A Águia* (1 de janeiro de 1912 a outubro de 1921, com



a publicação de 120 números), sob a direção literária de Teixeira de Pascoaes, acresce a denominação de *Órgão da Renascença Portuguesa*, propondo como subtítulo *Revista Mensal de Literatura, Arte, Ciência, Filosofia e Crítica Social*. Encontra-se aqui um acentuado relevo do *locus* artístico, cujas expressões lírica e romântica, ainda que sofrendo um inciso impacto do modernismo – lembra Alfredo Ribeiro dos Santos, a este propósito, o I Salão dos Humoristas Portugueses em 1912 e o II Salão dos Modernistas –, denotam uma clara sensibilidade contemplativa, tão presente no movimento portuense de índole poético-metafísica. Esta mesma sensibilidade atinge o seu apogeu pictórico e escultórico com o tríptico *A Vida*, de António Carneiro, e o *Desterrado*, de Soares dos Reis.

A terceira série (julho de 1922 a dezembro de 1927, com a publicação de 60 números) tem como diretor Leonardo Coimbra, que esteia como axiais as ações pedagógica e filosófica, justamente com a sua tese sobre o criacionismo. A quarta série (janeiro de 1928 a dezembro de 1929, com a publicação de 12 números) apresenta na comissão diretiva Hernâni Cidade, Leonardo Coimbra, José Teixeira Rego e António Carneiro, que, a partir de janeiro-março de 1929, passa a ser constituída por Leonardo Coimbra, Sant'Anna Dionísio, António Carneiro e Adolfo Casais Monteiro, integrando-se este último, posteriormente, no movimento da *Presença*. Aqui foram apresentadas novas secções dedicadas à prosa, ao verso, à ilustração e à bibliografia, contendo pela primeira vez, segundo Alfredo Ribeiro dos Santos, a indicação de revisão pela Comissão de Censura. A quinta e última série, com um hiato de dois anos entre as duas edições (janeiro a junho de 1932, apenas com três números), mantém como diretores Leonardo Coimbra e Sant'Anna Dionísio



Leonardo Coimbra (1883-1936).

e, posteriormente, Delfim Santos e Aarão de Lacerda.

Ficaria incompleta esta abordagem se se não referisse que, a par da publicação da revista *A Águia*, sai a lume no Porto, registada como propriedade da renascença portuguesa, *A Vida Portuguesa – Quinzenário de Inquérito à Vida Nacional*. Este boletim promove a discussão e aponta medidas de resolução dos problemas nacionais de índoles religiosa, pedagógica, económica e social, entre outras. Porém, as forças do boletim são dirigidas, sobretudo, para o problema educativo, com a criação das universidades populares (Porto, a 9 de junho de 1912; Coimbra, a 24 de novembro de 1912; Vila Real, a 1 de dezembro de 1913, e Póvoa de Varzim, a 27 de dezembro de 1913), congregando lições públicas, cursos especiais noturnos e outras ações educativas, e para a questão editorial, com a ideação de bibliotecas temáticas como, *e.g.*, a Biblioteca Lusitana,

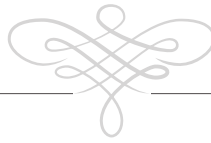


José Sant'Anna Dionísio (1902-1991).

a Infantil e Popular, a direcionada para a educação, a Histórica, a Jurídica, a de edições escolhidas, entre outras, conforme regista Paulo Samuel.

Desde o seu dealbar, este grupo heterogéneo congregou descoincidentes vozes, a par de intervenções e posições antitéticas, atestando não tanto fissuras nos propósitos inaugurais do movimento, mas uma plasticidade gnósica inerente ao pensamento livre, crítico e isento que inundava a época. É neste contexto que, parafraseando Paulo Samuel, se indignam, a título exemplar, três das principais controvérsias que marcaram o perfil desta sociedade organizada e regida por estatutos constitutivos. A primeira sobreveio em 1912 com a publicação do jornal lisboeta *República*, cujo Inquérito Literário, da lavra de Boavida Portugal, intimou posicionamentos discordes, ora em tom de clara apologética do programa do movimento e dos seus pressupostos (destacando-se aí, *e.g.*, as figuras de Raul Proença e Fernando Pessoa), ora de teor antagónico e hostil, tais como os depreciativos pareceres, ainda que regidos por princípios diversos, de Júlio de Matos e Gomes Leal. Optando por não inserir neste ponto os desacordes de Pessoa (conduzindo à posterior autodesvinculação do movimento) e de Proença, pela especificidade pontual dos mesmos, dir-se-ia que aquele primeiro sinal dissonante se distingue dos ulteriores pela matriz extrínseca ao grupo, posto que as subsequentes colisões teóricas, de elevado pendor filosófico, não poucas vezes mordaz e corrosivo, reunirão dois dos seus fundadores – Jaime Cortesão e Teixeira de Pascoaes – e a figura comum de António Sérgio.

Ora, a notável e extensa segunda controvérsia (1912-1914), ainda que cronologicamente entrecortada, entre o “arcanjo da espada dum relâmpago”, Pascoaes, e o “homem da espada de pau”, Sérgio, é um ponto axial da polémica, *grosso modo*, entre uma perspectiva positivista e uma posição saudosista-universalista. É, com efeito, Pascoaes o primeiro a firmar “a plena identificação do Porto com a Renascença e o seu programa” (PASCOAES, 1912, 113), considerando o saudosismo como “nada incompatível com o moderno espírito europeu, mas antes acompanhando o, embora sem poder [perder] o seu perfil inconfundível” (*Id., Ibid.*, 114). Explica, ainda, os pressupostos do sentimento-símbolo da nova renascença e da gradação inerente dessa “ideia-mãe” que não deverá ser entaipada “entre as quatro paredes sem buracos do Positivismo” (*Id.*, 1914, 33), porque intraduzível, “invulnerável e incombustível” (*Id., Ibid.*, 35), enquanto “a grande criadora do Futuro” (*Id.*, 1913, 106), que, à semelhança das grandes verdades, se afirma e não discute. O segundo, numa perspectiva “voluntarista-intelectualista” (SÉRGIO, 1914, 1)



e numa leitura de manifesto cariz positivista, materialista e economicista, diz ser o saudosismo “uma ideia artificial e convencional da literatura” (*Id.*, 1913a, 98), contrapondo o argumento da mobilidade e do avanço para a ação e para o novo à suposta imobilidade e inércia cristalizante da saudade. Apresenta, assim, António Sérgio uma “estrada não-saudosista, não-isoladora, ou não-purificadora” (*Id.*, 1914a, 109) que faz das afirmações saudosistas “*precisamente o contrário da realidade*” (*Id.*, 1914b, 174). A este propósito, leiam-se, ainda, os ecos deste pleito na tessitura posterior portuguesa, em *Poesia e Filosofia do Mito Sebastianista* de António Quadros.

Por fim, e talvez de menor impacto posterior, irrompe a terceira divergência ideológica, de inequívoco foro histórico-pedagógico, no boletim *A Vida Portuguesa*, com um escrito de António Sérgio intitulado “Golpes de malho em ferro frio”. Aqui, Sérgio aponta erros de cronologia às três causas de decadência dos povos peninsulares analisadas por Antero de Quental e não deixa de lançar farpas ao “viver parasitário” lusitano, propondo uma “*revolução construtiva*” (SÉRGIO, 1913, 128). A redarguição não se deixa tardar e é dado à estampa o escrito “O parasitismo e o anti-historismo”, em defesa do génio peninsular e dos sentimentos que o definem – o misticismo e o individualismo –, bem como a hábil e vigorosa desconstrução do argumentário estrangeirista “apoucado, estreito, fracionário até” (CORTESÃO, 1913, 139) de Sérgio, segundo a leitura de Jaime Cortesão. A réplica assume contornos de cáustica e mordaz ironia, com o título “O parasitismo peninsular” de Sérgio, que opõe à suposta “fantasia do poeta” Jaime Cortesão as “doutrinas que se apoiam em factos” (SÉRGIO, 1913b, 159). As epístolas públicas terminam; contudo, os artigos

anteriores do boletim, condutores deflagrantes da polémica, bem como os consequentes, não deixam de ser altíssimos da divergência destas duas figuras no seio de um dos mais altos movimentos da cultura e do pensamento portugueses, cujos ecos se pressentem ainda no surrealismo português, tal como defende António Cândido Franco.

Bibliog.: CORTESÃO, Jaime, “O parasitismo e o anti-historismo”, *A Vida Portuguesa*, n.º 18, 2 out. 1913, pp. 137-139; FRANÇA, José-Augusto, *O Romantismo em Portugal: Estudo de Factos Socioculturais*, Lisboa, Livros Horizonte, 1993; PASCOAES, Teixeira de, “O saudosismo e a *Renascença*”, *A Águia*, sér. II, n.º 10, out. 1912, pp. 113-115; *Id.*, “Os meus comentários às duas cartas de António Sérgio”, *A Águia*, sér. II, n.º 22, out. 1913, pp. 104-109; *Id.*, “Resposta a António Sérgio”, *A Águia*, sér. II, n.º 26, fev. 1914, pp. 33-38; *Id.*, “Mais palavras ao homem da espada de pau”, *A Águia*, sér. II, n.º 31, jul. 1914, pp. 1-5; *Id.*, “Carta a Álvaro Pinto, 24 de setembro 1911”, *Ocidente*, n.º 178, fev. 1953, p. 51; SAMUEL, Paulo, *A Renascença Portuguesa, Um Perfil Documental*, Porto, Fundação Engenheiro António de Almeida, 1990; SANTOS, Alfredo Ribeiro dos, *A Renascença Portuguesa, Um Movimento Cultural Portuense*, Porto, Fundação Engenheiro António de Almeida, 1990; SÉRGIO, António, “Golpes de malho em ferro frio”, *A Vida Portuguesa*, n.º 16, 2 ago. 1913, pp. 121-128; *Id.*, “Epístolas aos saudosistas”, *A Águia*, sér. II, n.º 22, out. 1913a, pp. 97-103; *Id.*, “O parasitismo peninsular”, *A Vida Portuguesa*, n.º 20, 1 dez. 1913b, pp. 153-159; *Id.*, “Regeneração e tradição, moral e economia”, *A Águia*, sér. II, n.º 25, jan. 1914, pp. 1-9; *Id.*, “Despedida de Julieta”, *A Águia*, sér. II, n.º 28, abr. 1914a, pp. 109-112; *Id.*, “Explicações necessárias do homem da espada de pau ao arcanjo da espada dum relâmpago”, *A Águia*, sér. II, n.º 30, jun. 1914b, pp. 170-175; “Vária - *A Águia*”, *A Águia*, sér. I, n.º 1, dez. 1910, p. 16.

SOFIA A. CARVALHO

Anti-Renascimento

Falar hoje de anti-renascimento já não reveste um carácter tão inovador nem tão polémico como quando o conceito foi enunciado na obra provocadora do historiador italiano Eugénio Battisti, publicada em 1962, com reedição em 1989, em 2 volumes, com notas e revisão do autor.

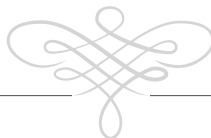
Verdadeiro “explorador de margens”, como o definiu Umberto Eco em artigo de homenagem (ECO, 1993, 167), Battisti colocava várias questões à historiografia italiana, e também europeia, em especial àquela que discutia e procurava fixar a identidade do renascimento italiano quatrocentista, considerado então como verdadeira matriz essencial do movimento cultural e artístico. Algumas dessas questões, mantidas precisamente nas margens da *main stream* da investigação então levada a cabo, ainda hoje, passados mais de 50 anos da data da publicação, nos continuam a interessar.

A questão essencial era saber como se implantam em contexto histórico, cultural e sociológico as novas tendências artísticas, mas, mais do que isso, o problema era saber como coexistem essas novas tendências artísticas e culturais com o tecido cultural preexistente. Como reage o classicismo florentino, compreendido e cultuado por uma franja da sociedade, por mais significante e em plena expansão que ela esteja, em face da arte que já existia? Como reage a sociedade portuguesa, nesse reino profundo, cuja geografia histórica hoje conhecemos muito melhor, em face das novidades culturais e formais que as intervenções régias,

quer de D. João II quer principalmente de D. Manuel I e de D. João III, introduzem, rapidamente emuladas por poderes mais locais? Como entidade coletiva, aprovam, rejeitam ou englobam no seu quotidiano esse racionalismo do pensamento e da plasticidade modernos, com *grotteschi* ou grutescos a coexistirem com formas vegetalistas tradicionais? Como foi, no dizer hodierno, o impacto efetivo e profundo destas novas práticas culturais e artísticas sobre o homem comum de finais do século de Quatrocentos e de início do seguinte?

Falamos, bem entendido, de conjuntura artística e cultural que em nenhum momento deixa de estar intimamente ligada aos conceitos alargados de cristandade e de catolicismo, mas falamos igualmente de uma arte que se instrumentaliza ao serviço de uma ideia imperial manuelina e joanina, de uma Igreja Católica cada vez mais universal, englobando os novos mundos descobertos e rapidamente comunicados, falamos de uma monarquia que cada vez mais se vê a si própria como providencial, assumindo como seu desígnio a missão de trilhar os caminhos de um apostolado renovado.

A resposta tem necessariamente de ser complexa e depende do contexto da amostragem em que historicamente se pretendam tirar conclusões, pois, como é compreensível, a traça destas geografias culturais, todas elas baseadas em complexas e variadas interações entre os vários membros da sociedade e suas práticas, é de difícil concretização sem o recurso a várias ciências e a várias teorias que apenas agora foram gizadas no âmbito das ciências sociais, obrigando ao cruzamento interdisciplinar com áreas tão distintas como a biologia, a ecologia, a economia, a arte e a literatura, a história das ideias e das práticas científicas e até a ciência política. É esta complexidade analítica de



um fenômeno cultural de contornos poliédricos e tridimensionais, quer no tempo, quer no espaço, que explica a sua resistência a uma análise simplista na qual os sintagmas se sucedem linearmente no seio de um sistema linguístico e formal ordenado e coerente. A questão interessa, mesmo intimamente, ao campo da história da arte, área científica cujo objeto de estudo é uma das mais criativas e interessantes manifestações da humanidade, dos seus anseios, da sua compreensão do mundo e da sua inventiva cultural e estética. Sabemos comprovadamente que a arte que um determinado tempo histórico concebe, realiza e frui é reveladora, para além de características expressivas que lhe são específicas como linguagem, de um conjunto de valores que são, a um tempo, próprios da conjuntura histórica em que aquela é criada, mas igualmente universais, quer dizer, transversais ao tempo, ao espaço e à história.

Nesse sentido, a arte cumpre o desígnio essencial de contribuir para a visão alargada do modelo tridimensional que constitui a existência e a prática cultural e sociológica do *homo socialis*. Muito se tem escrito sobre a transição entre a Idade Média e o Renascimento, e deste para o maneirismo, partindo de definições mais ou menos abrangentes de cada uma das correntes e tempos de representação artística. Estabelecidas as principais características culturais de cada época, definidas as formas e as linguagens artísticas que as caracterizam, tenta perceber-se que pensamentos e obras de arte são de vanguarda e quais as que, pelo evidente carácter mais arcaico, constituem bloqueios à evolução de uma prática artística dominante.

Este modo de ver o fenômeno artístico parte do modelo analítico criado na obra *Le Vite*, de Vasari, publicada em 1550 e reeditada em 1568, segundo a qual a arte tem uma evolução linear, seguindo



Frontispício de *Le Vite* (1550), de Vasari.

um modelo biológico natural, no qual a tendência predominante exclui, por obsoletas, todas as outras práticas artísticas e culturais, catalogando-as de retrógradas. A sequência de biografias que o erudito de Arezzo traçou tem o objetivo de identificar e, evidentemente, validar uma linha de evolução nas artes na Toscana, linha essa que se desejava demonstrar que havia constituído o fio condutor essencial entre o séc. xv e os inícios do século seguinte. Naturalmente, para o artista e teórico de Arezzo era importante que essa linha, que assumia claros contornos estéticos, políticos e mecenas, pudesse ser retomada com proveito na déc. de 50 e seguintes. Vasari criou um modelo que não só justificava a importância do sistema oficial na transmissão de conhecimentos e de práticas que conduziam à evolução da arte, qual saber cumulativo das sociedades e das práticas anteriores,



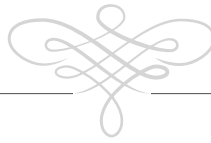
cujo desembocar era a proposta da criação da academia; paralelamente, criou também, em *Le Vite*, um modelo de análise baseado única e exclusivamente no que entendia como o alinhamento das vanguardas artísticas, cuja atividade era revelada nas obras de arte que podiam ser lidas e interpretadas segundo cânones estéticos e formais, assim como sequenciadas cronológica e geograficamente, e justificadas pela ligação estreita com uma ação mecênática forte e esclarecida.

Muita da reflexão historiográfica sobre a arte do Renascimento seguiu, consciente ou inconscientemente, este modelo biunívoco e maniqueísta. A questão colocada deste modo falseia o fenómeno cultural e artístico que o Renascimento efetivamente foi, pois oblitera a relação que, naturalmente, o pensamento novo, expresso em obras de arte ou não, manteve com outras correntes de pensamento e de prática artística, preexistentes, e em alguns casos mesmo divergentes. Este processo não é único, sabemos hoje, nem decorre em sincronia, sendo importante perceber o modo como artistas, encomendadores e fruidores, articularam as novidades com as expressões artísticas e culturais vigentes com forte expressão, em especial em zonas mais afastadas dos grandes centros cosmopolitas italianos ou nórdicos nos quais eram produzidas, fundamentadas e ensaiadas as novas ideias e soluções formais. Contudo, constata-se que o esforço de reflexão em torno da necessidade de sabermos como coexistiram o Renascimento e o humanismo com as outras correntes de pensamento e de prática cultural que, naturalmente, continuaram a existir ao longo dos sécs. xv e xvi, principalmente no que concernia à compreensão profunda da natureza e do papel que nela desempenhava o Homem, é muito mais reduzido do que aquele que foi necessário para o forjar de um cami-

nho evolutivo aparentemente arrumado e único.

Não nos interessa já compreender a arte de um determinado período unicamente do ponto de vista das elites culturais, no caso em análise estritamente na área régia, da alta aristocracia e do alto clero; interessa sim compreender o modo como a sociedade se relacionava com as novidades formais e teóricas que iam sendo introduzidas. E, neste caso, as reações raramente eram de entusiástica receção das novidades vindas de Itália, só matizadas as críticas pela continuada referência formal à natureza e pela possibilidade de leitura sistemática e quase exclusivamente associada à iconografia católica. Assim, a questão em relação ao renascimento não passa somente por considerar a possibilidade de existência de um anti-renascimento, consubstanciado ou não numa contracorrente em conflito aberto com o modelo anterior, identificada como maneirismo, mas sim por equacionar a realidade de um renascimento outro, percorrendo outros caminhos culturais e recorrendo a outras soluções formais, que não as estritamente baseadas na mimese da natureza e no modelo cultural e plástico da Antiguidade greco-latina. Ou pela necessidade que hoje é reconhecida de a história e a história da arte pensarem os seus campos de estudo a partir de uma arquitetura tridimensional do saber – quer dizer, não exclusiva mas inclusiva de práticas e de prevalências formais e culturais –, obrigando à consciência da existência de várias camadas de conhecimento e de vivência cultural e artística que, na mesma cronologia, coexistem sobrepondo-se, umas vezes interligando-se de modo estreito, outras, aparentemente sem qualquer relação, desconhecendo-se mutuamente.

Esta visão do fluir histórico e artístico, orgânica e tridimensional, mantém



Giorgio Vasari (1511-1574).

plena atualidade científica, e reapresenta a questão essencial do Homem como constante essencial em todo o devir histórico, não apenas de um ponto de vista marxista-hauseriano, mas sociológico e cultural. No contexto da arte e da cultura do Renascimento em Portugal, a necessidade de entender e equacionar esta simples questão na análise das práticas culturais e artísticas dos sécs. xv e xvi reveste extrema importância, porque permite salientar a singularidade do percurso cultural do nosso país, no qual se fundem várias tendências, como é reconhecido por muitos autores. No tempo que estudamos, a diversidade de percursos e de soluções estéticas e formais na arte portuguesa é espantosa e, por isso mesmo, tem sido transversalmente catalogada e categorizada como tardo-gótico, manuelino, mudéjar, renascimento, estilo-chão e maneirismo, revelando uma miríade de influências que evidentemente passam pela Europa culta (Flandres, Itália, França e reinos peninsulares), mas que não podem deixar de ecoar igualmente

as mais longínquas geografias que atingimos, presentes em algumas soluções estéticas, no gosto de encomendadores, e até nos materiais utilizados, principalmente no universo da ourivesaria, da cerâmica – seja faiança, seja porcelana – e dos revestimentos cerâmicos.

A arte e a cultura que ilustra o Portugal quinhentista, encarada no quadro mental traçado anteriormente, não é nem medievalizante, nem retrógrada em relação a outros modelos europeus, nem está ainda presa a atávicos sistemas de representação da imagem. Sendo a arte um sistema de representação/linguagem que recorre a vocábulos formais para transmitir conceitos, considerando que a eficácia da linguagem é independente da estética, no sentido em que um conjunto de formas já conhecidas pode transmitir novos conceitos, então, o que verdadeiramente acontece no Portugal da primeira metade de Quinhentos é a inexistência generalizada de uma verdadeira recusa da linguagem expressiva da arte que vinha de período anterior; desta afirmação estão propositadamente excluídos os mais eruditos membros da sociedade.

Existe, efetivamente, uma clara, inequívoca e valorizada ligação à natureza, enquanto veículo comunicativo e valorativo da qualidade dos artistas e do pensamento, continuamente presente na representação da figura humana, no uso da cor natural, no recurso à construção perspéctica empírica ou, em obras mais eruditas, com raiz aritmética, no uso da decoração vegetalista e naturalista, decorrente de uma herança tardo-gótica de matriz peninsular e centro-europeia. Acontece, sim, a inclusão, em linguagens artísticas preexistentes, de vocábulos que revelam a modernidade do presente e de conjunturas vanguardistas, principalmente abarcando o campo da decoração; seja pintada ou esculpida, assumindo a forma



dita “ao romano”, os grutescos e as *ferro-neries* bebidos, sem exceção, em gravuras, no saber de artistas viajantes e em modelos desenhados que circularam.

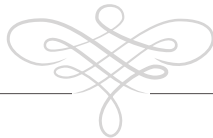
Não houve, em Portugal, uma reação antigótica, consubstanciada, como aconteceu na península italiana, num movimento cultural e artístico de clivagem profunda com modelos anteriores que recorreu a valores culturais e artísticos da Antiguidade, a partir do qual foi gerado todo um novo sistema formal, decorativo e iconográfico que havia de perdurar quatro séculos. Entre os Portugueses, o modelo de comunicação formal que a arte representa nunca foi recusado ou considerado obsoleto pela sociedade; limitou-se a evoluir na direção que sabemos hoje ter sido a que maior universalidade recolheu na Europa de Quatrocentos e de Quinhentos. Nem de outro modo poderia ser, pois não só a sociedade quinhentista portuguesa era cosmopolita e mantinha profundas relações com os dois mais importantes centros de inovação artística, como os nossos literatos estavam em contacto estreito com a vanguarda intelectual da Europa culta do tempo, como bem nos mostraram repetidamente Américo da Costa Ramalho, Pina Martins, Banha de Andrade, Luís Filipe Barreto, entre outros. Nessa vanguarda, as questões de representação do Homem e do seu lugar na criação, assim como a influência da cultura da Antiguidade clássica eram temas recorrentes, ecoados, naturalmente, nos textos dos nossos mais influentes literatos, como André de Resende e muitos outros.

A segunda questão levantada por Battisti passava pela necessidade, por ele sentida, de traçar o *limes*, as zonas de oposição e as complementaridades entre os conceitos de anti-renascimento e de maneirismo, então recentemente traçados por Briganti (em 1961) e outros. Battisti sem-

pre defendeu a individualidade de cada um dos conceitos, a sua não semelhança nas respostas encontradas para questões com a mesma raiz semântica, procurando, deste modo, evitar o risco de professar uma visão maniqueísta da realidade histórica ao considerá-los sinónimos.

Precisamente em Portugal, na segunda metade de Quinhentos, no dizer de Vítor Serrão, a sociedade evolui para uma prática cultural e artística em que se reconhece a presença de críticas eivadas de anticlassicismo que, do nosso ponto de vista, devem ser entendidas no seu sentido cultural mais do que estético, mais como anti-italianismo do que ecoando a recusa frontal da forma e da decoração “ao romano” de que atrás falámos. A importância da viagem, quer para Luís de Camões e outros literatos, quer para Francisco de Holanda e Campelo, igualmente destacada por Vítor Serrão, não pode aqui deixar de ser referida, pela revelação da verdadeira cultura de modernidade que este tempo aparentemente assume em Portugal e que o maneirismo que o representa ecoa, permitindo a entrada de novas ideias e formas provindas da conjuntura cultural e artística italiana. Esta é, ao tempo, já assumidamente maneirista, permitindo também o gosto e o reconhecimento da validade do modelo antuerpiano, como bem se revela no testemunho que Damião de Góis presta perante a Inquisição, defendendo a sua ortodoxia, citando a aquisição e oferta de obras de arte sacra de diversas proveniências, e revelando, assim, não haver oposição estética entre elas, antes prevalecer a funcionalidade da leitura iconográfica e os valores plásticos reconhecíveis como de qualidade técnica e mimética do real.

No entanto, contraditoriamente a esta aparente liberdade, quer Holanda quer António Campelo constituirão, como se sabe, oportunidades não aproveitadas em



pleno, provocando o que já foi definido como a “desilusão do retorno”, que Holanda combate publicando os seus tratados e os seus textos quase panfletários de uma modernidade neoplatónica, que já não é. Assim, com este maneirismo à italiana – ou, ainda e sempre, “ao modo da Flandres”, que nos agrada porque de clivagem –, incompreendido na nossa cultura dominante, coexiste, como não poderia deixar de ser, um outro maneirismo, que abarca as décs. de 50 a 60 de Quinhentos, de raiz católica contrarreformista, que, como afirmou Adriano de Gusmão, acontece deste modo: “sem uma subordinação perfeita aos modelos italianos [...] seguimos, discretamente, os novos padrões do Maneirismo [...] sobretudo na sua feição mais austera e clássica dos romanistas” (GUSMÃO, 1955, 26), o que revela bem, apesar de tudo, o carácter estrutural da adoção desta linguagem e deste modelo cultural. Vítor Serrão vai mais longe, considerando que neste contexto se produz uma reacção que trilha percursos vernaculares, revelando uma “continuidade de tradições e linguagens singulares, numa busca de afirmação original que toca todos os ramos da nossa produção” artística (SERRÃO, 2002, 171).

É exatamente esta questão da originalidade, da linguagem outra e do problema da não subordinação a modelos, por muito eruditos que sejam, que constitui uma das mais interessantes constantes na arte portuguesa de Quinhentos, que já havia estado bem patente nas manifestações híbridas e miscigenadas do manuelino, que bem patente está também nas manifestações da arte do Renascimento, que revela influências italianas, francesas, castelhanas, aragonesas, alemãs. Esta característica continua no maneirismo, não necessariamente como expressão de uma cultura ou de uma arte anti, mas precisamente como mais uma proposta de modernidade, um

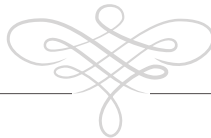
aggiornamento, que cedo verá a liberdade expressiva da sua linguagem conformada com as necessidades de expressão universal contrarreformista, e a sua linguagem recondicionada, ainda que não inteiramente abandonada. Em minha opinião, é precisamente essa necessária contextualização, centrada no Homem, criador e fruidor da obra de arte, mas também na crescente liberdade do artista que então é forjada, que nos permite hoje defender, com Walter Benjamin, Vítor Serrão e outros, a transcontextualidade da arte e a sua universalidade através do espaço e do tempo; precisamente porque em todas as épocas existem denominadores comuns de humanidade, chamemos-lhes assim, que permitem reconhecer e sentir as manifestações artísticas de outras épocas, quer munidos de um conjunto de conhecimentos históricos e artísticos que nos permitem a contextualização *ad tempora*, quer munidos apenas da nossa capacidade de ver e de criar empatia com objetos invocadores. A questão do anti-renascimento ilustra perfeitamente a reflexão necessária sobre esta espessa tridimensionalidade da história, da arte e da cultura, os parâmetros que a enquadram, as suas geografias e as diferentes respostas que conjunturas culturais e artísticas diversas lhe dão.

Bibliog.: ATANÁZIO, Manuel Cardoso Mendes, *A Arte do Manuelino*, Lisboa, Presença, 1984; BASTOS, Maria Antónia Pinto de, *Global by Design: Chinese Ceramics from the R. Albuquerque Collection*, catálogo de exposição patente no Metropolitan Museum of Art, 25 abr.-5 set. 2016, Londres/Lisboa, Jorge Welsh Research & Publishing, 2016; BATTISTI, Eugénio, *Rinascimento e Barocco*, Torino, Einaudi, 1960; *Id.*, *L'Antirinascimento*, Milano, Feltrinelli, 1962; ECO, Umberto, “Un ricordo di Eugenio Battisti”, *Arte Lombarda*, n.ºs 2-4, 1993, pp. 167-169, GINTIS, Herbert, e HELBING, Dirk, “*Homo socialis: an analytical core for sociological theory*”, *Review of Behavioral Economics*,

vol. 2, n.ºs 1-2, 2015, pp. 1-59; GRILLO, Fernando, *Andrea Sansovino em Portugal no Tempo de D. Manuel I*, 3 vols., Dissertação de Mestrado em História da Arte apresentada à Universidade de Lisboa, Lisboa, texto policopiado, 1991; *Id.*, “Flandes em Portugal, la escultura de influencia nórdica en el Portugal de los Descubrimientos”, in *El Fruto de la Fé. El Legado Artístico de Flandes en la Isla de la Palma*, Madrid, Fundación Carlos de Amberes, 2004, pp. 168-191; *Id.*, “Nicolau Chanterene na corte de D. João III em Évora (c. 1532-c. 1542). Cultura e arte no Renascimento em Portugal”, *Artis*, n.º 3, 2004, pp. 141-160; *Id.*, “O retábulo da igreja do Mosteiro de Nossa Senhora da Pena (1528-c. 1532). Fontes literárias e gráficas: de Vitruvius e Sagredo à Bíblia dos Jerónimos dos Attavanti”, in *Actas do II Congresso Internacional de História da Arte*, Porto, s.n., 2004, pp. 361-382; *Id.*, “A escultura flamenga em Portugal ao tempo dos Descobrimentos. Artistas, obras e influências”, in *Ao modo da Flandres. Disponibilidade, Inovação e Mercado da Arte na Época dos Descobrimentos (1415-1580)*, Lisboa/Madrid, Universidade de Lisboa/Fundación Carlos de Amberes, 2005; *Id.*, “Francisco de Arruda no contexto da arquitectura tardo gótica em Portugal. Mestres e estaleiros na disseminação de ideias, modelos, técnicas e formas”, in *Sphera Mundi, Arte e Cultura no Tempo dos Descobrimentos*, Casal de Cambra, Caleidoscópio, 2015, pp. 201-225; GSCHWEND, Annemarie Jordan, e LOWE, Kate, *A Cidade Global, Lisboa no Renascimento*, catálogo de exposição patente no Museu Nacional de Arte Antiga, 24 fev.-9 abr. 2017, Lisboa, Museu Nacional de Arte Antiga/INCM, 2017; GUEDES, Natália Correia, *Oito Séculos de Missão Portuguesa*, catálogo de exposição patente no Mosteiro de S. Vicente de Fora, 1994, Lisboa, Conferência Episcopal Portuguesa, 1994; GUSMÃO, Adriano, *Diogo Teixeira e Seus Colaboradores*, Lisboa, Artis, 1955; HAUSER, Arnold, *Mannerism, the Crisis of the Renaissance and the Origin of Modern Art*, Cambridge/London, Harvard University Press, 1986; MARINHO, Fernanda, “Eugenio Battisti e o l’antinascimento: uma nova proposta historiográfica”, in *Anais do XXX Colóquio do Comitê Brasileiro de História da Arte*, Campinas, Universidade Estadual de Campinas, 2010, pp. 319-324; MOREIRA, Rafael, “Alberti et Francisco de

Melo: renaissance cartographique et architecturale au Portugal”, *Albertiana*, vol. xvii, 2014, sep.; MUSEU NACIONAL DE ARTE ANTIGA, *Encompassing the Globe - Portugal e o Mundo nos Séculos XVI e XVII*, catálogo de exposição patente no Museu Nacional de Arte Antiga, 15 jul.-11 out. 2009, Lisboa, Museu Nacional de Arte Antiga, 2009; RÊGO, Raul, *O Processo de Damião de Góis na Inquisição*, Lisboa, Assírio e Alvim, 2007; SERRÃO, Vítor, *O Maneirismo e o Estatuto Social dos Pintores Portugueses*, Lisboa, INCM, 1983; *Id.*, “Entre a maneira moderna e a ideia de decoro: bravura e conformismo na pintura do maneirismo português”, in *A Pintura Maneirista em Portugal – A Arte no Tempo de Camões*, catálogo de exposição, Lisboa, Comissão Nacional para as Comemorações dos Descobrimentos Portugueses/Fundação das Descobertas, 1995, pp. 16-57; *Id.*, “Il pittore portoghese Antonio Campelo e la maniera moderna italiana 1550 – 1580”, in *Atti del Convegno Internazionale Pontormo e Rosso. La Maniera Moderna in Toscana 1494 – 1994*, Volterra/Empoli, Editori Marsilio, 1996, pp. 185-188; *Id.*, *História da Arte em Portugal. O Renascimento e o Maneirismo, 1500-1620*, Lisboa, Presença, 2002; SILVA, Jorge Henrique Pais da, “Rotas artísticas no reinado de D. Manuel I”, *Panorama*, sér. iv, n.º 32, 1969, pp. 12-20; *Id.*, *Estudos sobre o Maneirismo*, Lisboa, Estampa, 1983; SILVA, Nuno Vassalo e, e DIAS, Pedro, “A arte da ourivesaria na Índia portuguesa = The art of the goldsmith in the portuguese Asia”, in *A Herança de Rauluchantim = The Heritage of Rauluchantim*, Lisboa, Santa Casa da Misericórdia de Lisboa/Comissão Nacional para as Comemorações dos Descobrimentos Portugueses, 1996, pp. 16-29; VASARI, Giorgio, *Le Vite de’ Più Eccellenti Pittori, Scultori, e Architettori*, Firenze, Giunti, 1550.

FERNANDO GRILLO
JOANA BALSAS DE PINHO



Antirromance

Embora utilizado pela primeira vez por Charles Sorel para caracterizar a sua obra *Le Berger Extravagant* (1627), evidenciando um claro ataque ao romance pastoral então em voga, o termo apenas viria a adquirir plena relevância conceptual no âmbito dos estudos literários no séc. xx, nomeadamente após a sua utilização por Jean-Paul Sartre no prefácio a *Portrait d'Un Inconnu*, de Nathalie Sarraute.

Indicando o rompimento com a tradição do romance realista/naturalista que se afirmara no século precedente, o conceito viria a ser utilizado para caracterizar obras de ficção narrativa em que as tradicionais categorias de tempo, espaço, personagens, ação e narração são subvertidas por novas estratégias e técnicas composicionais, como a anulação de uma ordem temporal linear, a indeterminação espacial, a descrição superficial ou indireta das personagens, a ausência de um enredo evidente, a fragmentação da narração, experiências a nível do vocabulário, da sintaxe e da pontuação, ou mesmo a manipulação da dimensão física do livro, com a utilização de, *e.g.*, páginas em branco, colagens, jogos com elementos tipográficos, etc.

Associado às tendências mais vanguardistas do modernismo e à sua reação a uma cultura burguesa que se afirmara na segunda metade do séc. xix (Antiburguesismo), o termo viria a ser utilizado em relação a algumas das grandes obras literárias do séc. xx, como *Ulysses* (1922), de James Joyce, *The Waves* (1931), de Virginia Woolf, *La Nausée* (1938), de Jean-Paul Sartre, *L'Étranger*



Charles Sorel (1602-1674).

(1942), de Albert Camus, ou *Pale Fire* (1962), de Vladimir Nabokov, bem como a obras de autores associados ao *nouveau roman*, como Alain Robbe-Grillet, Claude Simon, Michel Butor ou Robert Pinget.

Em Portugal, e apesar embora certas experiências ficcionais anteriores, nomeadamente de autores ligados ao modernismo inicial e ao surrealismo, as práticas associadas ao conceito de antirromance apenas despontariam de forma sistemática na segunda metade do século, durante o período que Miguel Real designa como a fase desconstrucionista do romance português, com autores como Augusto Abelaira, Almeida Faria, Fernanda Botelho, José Cardoso Pires, Maria Gabriela Llansol, Maria Velho da Costa, Nuno Bragança e Ruben A., entre outros, indicando a desagregação das mundivisões prevaletentes e a busca por novas formas e novos horizontes ficcionais.

O termo viria a cair em desuso nas últimas décadas do séc. xx, embora o legado do antirromance continuasse a ser

sentido na produção ficcional posterior a 1974, nomeadamente em José Saramago e António Lobo Antunes, autores que, inclusivamente, viriam a pôr em causa o uso do conceito de romance em relação às suas obras. Haverá, porém, que considerar a conceção restrita de romance implícita em tais afirmações, bem como no próprio conceito de antiromance, tal como geralmente utilizado no período descrito, uma conceção que tem como referência primordial o romance realista/naturalista do séc. XIX e que tende a relegar para segundo plano a extrema versatilidade demonstrada pelo género ao longo da sua história.

Bibliog.: impressa: BRADBURY, Malcolm, e PALMER, David, *The Contemporary English Novel*, Londres, Hodder Arnold, 1979; JOSIPOVICI, Gabriel, *The World and the Book*, London, MacMillan, 1994; LOPES, Óscar, e MARI-NHO, Maria de Fátima (orgs.), *História da Literatura Portuguesa*, vol. 7, Lisboa, Alfa, 2012; OLIVEIRA, Marcelo G., *Modernismo Tardio*, Lisboa, Colibri, 2012; REAL, Miguel, *O Romance Português Contemporâneo (1950-2010)*, Lisboa, Caminho, 2012; REIS, Carlos (org.), *História Crítica da Literatura Portuguesa*, vol. 9, Lisboa, Verbo, 2005; ROBBE-GRILLET, Alain, *Pour Un Nouveau Roman*, Paris, Minuit, 1963; SARTRE, Jean-Paul, “Préface”, in SARRAUTE, Nathalie, *Portrait d’Un Inconnu*, Paris, Gallimard, 1956, pp. 7-14; **digital:** CEIA, Carlos, “Anti-literatura”, in CEIA, Carlos (coord.), *E-Dicionário de Termos Literários*: <http://edtl.fcsh.unl.pt/business-directory/6624/anti-literatura/> (acedido a 27 dez. 2016).

MARCELO G. OLIVEIRA

Revanchismo

O termo francês “revanchisme”, do qual deriva o termo português, ter-se-á generalizado no contexto das aspirações da Terceira República Francesa, presidida por Louis Adolphe Thiers, à recuperação dos territórios da Alsácia-Lorena, perdidos na Guerra Franco-Prussiana (1870-1871). A partir de então, o termo foi sendo mais especificamente associado à ideologia de cariz nacionalista que sustenta um propósito político e, em versões mais extremistas, bélico de recuperação de territórios perdidos por uma nação após uma guerra, uma mudança de sistema político ou um período de convulsão social. Assim, para além da vontade de vingança ou de retribuição pelas perdas impostas por uma nação vizinha, o revanchismo funda-se também em sentimentos de comunhão étnica e linguística com a população do território em disputa, e na convicção da posse de direitos históricos ancestrais sobre o mesmo. Nessa medida, o revanchismo é também associável ao irredentismo, ou à aspiração de anexar um território ou um povo sujeito a uma nação estrangeira, com o qual se entende existirem afinidades étnicas e linguísticas, de modo a completar a unidade nacional.

Ainda que o termo “revanchismo” se adegue mais rigorosamente a movimentos surgidos em consequência das profundas transformações geopolíticas sucedidas no centro da Europa entre o final da Guerra Franco-Prussiana e o começo da Segunda Guerra Mundial, ele não só tem sido adaptado a outros contextos, como também tem adquirido novos sentidos.



Metralhadora de fabrico francês usada na Guerra Franco-Prussiana.

Com efeito, em diversas situações discursivas, sobretudo na comunicação social e nos discursos políticos, este conceito é usado amiúde numa aceção menos específica, enquanto culto de uma atitude de vingança promovido por um indivíduo ou por um grupo em relação a um adversário. Aplicado à história de Portugal, esta aceção pouco rigorosa do conceito poderia vagamente adequar-se a vários períodos-chave em que ocorreram mudanças políticas profundas ou em que se agudizaram os conflitos entre partes opostas, *e.g.*, as reformas pombalinas, as guerras liberais e a Implantação da República.

Todavia, na história de Portugal é possível identificar alguns fenómenos que podem ser descritos como revanchismo numa aceção mais precisa do termo. A reivindicação da soberania portuguesa sobre Olivença será, talvez, o exemplo mais óbvio.

Pertencente ao reino de Portugal desde o Tratado de Alcanizes, celebrado entre Fernando IV de Leão e Castela e

D. Dinis em 1297, Olivença caiu sob o domínio espanhol em 1801, no contexto da Guerra das Laranjas, tendo a aneção sido confirmada pelo Tratado de Badajoz, celebrado nesse mesmo ano. D. João VI declararia nulo este tratado a 1 de maio de 1808, considerando inválidos os títulos de conquista. Na ata do Congresso de Viena (1814-1815), previa-se a restituição de Olivença à Coroa portuguesa, determinação que foi subscrita por Espanha em 1817, mas que nunca chegou a ser cumprida. Desde então, a Questão de Olivença permanece como um litígio diplomático entre Portugal e Espanha, que não suscita, todavia, grande animosidade entre os Estados ou as populações.

A perda de territórios coloniais, no contexto das disputas com os impérios emergentes ao longo dos sécs. XVII e XVIII, do Ultimato de 1890 e da descolonização, suscitaram também atitudes e discursos aproximáveis ao revanchismo. Porém, nestes casos, o discurso de legitimação do domínio português sobre estes territórios dependia não tanto do irredentismo, como da reformulação de tópicos da ideologia imperialista portuguesa, que a realidade colocou constantemente em causa.



Bibliog.: CONTAMINE, Henry, *La Revanche: 1870-1914*, Paris, Berger Levrault, 1957; COUTINHO, Lourenço Pereira, *Do Ultimato à República: Política e Diplomacia nas Últimas Décadas da Monarquia*, Lisboa, Prefácio, 2003; PINTO, António Costa, *O Fim do Império Português: a Cena Internacional, a Guerra Colonial e a Descolonização, 1961-1975*, Lisboa, Livros Horizonte, 2001; VENTURA, António, *A Guerra das Laranjas, 1801*, Lisboa, Academia Portuguesa de História, 2008.

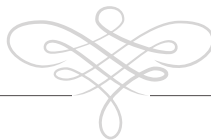
RICARDO VENTURA

Antissubjetividade

Na introdução à *Crítica da Faculdade do Juízo*, de 1790, Kant afirma que “aquilo que na representação de um objeto é meramente subjetivo, isto é, aquilo que constitui a sua relação com o sujeito e não com objeto, é a natureza estética dessa representação” (KANT, 1992, 73). A fruição do belo, *i.e.*, o sentimento de prazer implicado na relação estética, não depende, por conseguinte, de uma qualidade ou atributo imanente, mas sim de uma apreensão sensível do objeto, o gosto definindo-se então como a faculdade de julgar o belo. Caberá aos pensadores da escola de Constança (nomeadamente Wolfgang Iser e Hans-Robert Jauss) teorizar, nos anos 60 e 70 do séc. xx, as modalidades e as implicações desta distância ou deste hiato entre o espaço da criação e o universo da receção no qual se funda a relação estética e da qual depende o estatuto da própria obra de arte, cujo sentido (tanto na aceção espacial como semântica do termo) apenas se cumpre, se consuma plenamente através do ato de leitura. Da constante assimetria entre os dois polos nasce uma dinâmica que, ao perturbar incessantemente o nosso “horizonte de expectativa” (segundo a expressão de Jauss), permite alargar as fronteiras do cânone estético e redefinir a geometria das relações entre a repetição do mesmo e a experiência da alteridade que estrutura a ordem cultural. Como dirá Paul Ricoeur, é através da “intersecção entre o mundo do texto e o mundo do ouvinte ou do leitor” (última fase do tríplice movimento mimético que constitui a dinâmica de criação do tex-

to literário na sua relação mutuamente transformadora com o mundo, o discurso e o recetor) (RICOEUR, 1983, 109) que a temporalidade específica da obra se reconfigura e expande e, com ela ou através dela, a nossa própria “identidade narrativa” (*Id.*, 1990, 137-166). Depreende-se, por conseguinte, que o princípio de prazer, necessariamente subjetivo e parcialmente intransmissível, inerente a toda a relação estética, não instaura uma dimensão meramente gratuita, mas sim uma relação estruturante, na medida em que impulsiona a atividade cognitiva subjacente à “imersão mimética” nos dispositivos ficcionais criados pela obra literária (SCHAEFFER, 1999, 160). A fruição estética, na dupla vertente ontogenética e filogenética, cria assim um espaço privilegiado, onde a nossa relação com o outro, o mundo e connosco próprios é infinitamente “renegociada, reparada, readaptada e reequilibrada” (*Id.*, *Ibid.*, 327).

Esta extrema revalorização da subjetividade por algumas correntes teóricas contemporâneas tende a fazer-nos esquecer que a inscrição do sujeito no espaço da criação nem sempre é uma questão particularmente pacífica. Com efeito, um dos problemas filosóficos (e não só) implicados na crítica do gosto reside em grande parte no facto de este não depender de um assentimento externo nem de qualquer contrato social para existir. Mesmo que cem vozes, exemplificava Kant, se ergam para celebrar a beleza de um dado objeto no qual eu não reconheço beleza alguma, tal assimetria nunca poderá constituir “um argumento empírico capaz de impor um juízo de gosto” (KANT, 1992, I, § 33, 185-186). Sendo o juízo de gosto “sempre proferido como um juízo singular sobre o objeto” (*Id.*, *Ibid.*, 186), torna-se impossível formular qualquer princípio objetivo e universal, assente em fundamentos cognitivos, sobre o gosto e



Selo comemorativo dos 250 anos do nascimento de Immanuel Kant.

o belo. Poderá, quando muito, levar-me a duvidar do meu gosto, mas nunca a pôr em causa a sua legitimidade. Por conseguinte, a questão que se coloca é a da (im)possível articulação ou conciliação entre a relação estética e a atividade crítica entendida como “arte de julgar obras de espírito”. É, pelo menos, desta forma que as primeiras duas edições do *Dictionnaire de l'Académie Française* [*Dicionário da Academia Francesa*] (1694, 1718) definem a atividade crítica no verbete consagrado ao termo “critique”. A 3.^a edição (1740) acrescenta que o objetivo último desta arte ou faculdade de julgar consiste em “explicar” e “esclarecer” estas obras, incorporando assim na atividade crítica as ambições da filosofia iluminista de desdobrar os recantos secretos da máquina do mundo numa superfície finalmente inteligível. Em 1798, a 5.^a edição especifica que a operação de esclarecimento consiste na “discussão dos factos obscuros”, das datas incertas, na crítica como hermenêutica, juntando-se agora as preo-

cupações filológicas de ajuizar da “pureza dos textos” e da “autenticidade dos manuscritos”. Curiosa, mas significativamente, a 8.^a edição (1932-35) do mesmo dicionário volta a restringir o campo de atuação da crítica: apaga do seu horizonte as ambições hermenêuticas e, ao fazê-lo, regressa ao terreno mais estável da etimologia da palavra como “arte de julgar”, definição que predomina, de resto, na maior parte dos dicionários de língua portuguesa contemporâneos. Nesta lancinante hesitação, vislumbram-se as dificuldades em definir o estatuto da atividade crítica na sua relação paradoxal, e nem sempre pacífica, com uma subjetividade que nunca abandonará os estudos literários. Como efeito, ao mesmo tempo que era reconhecida como “presença da experiência incomunicável [do sujeito] no centro da crítica [que] sempre manterá a crítica na condição de arte” (FRYE, 1973, 35), a afirmação do processo crítico começava a implicar, na primeira metade do séc. xx, o afastamento do critério subjetivo (JÚDICE, 2010, 93), *i.e.*, a erradicação dos juízos de valor ou das afirmações de predileção, desenhando-se assim uma tendência “claramente proveniente do *ethos* filológico [que] encontra um excelente alibi nas técnicas e análise textual” (COELHO, 1987, 175) de que o estruturalismo ou a semiótica serão exemplos eloquentes.

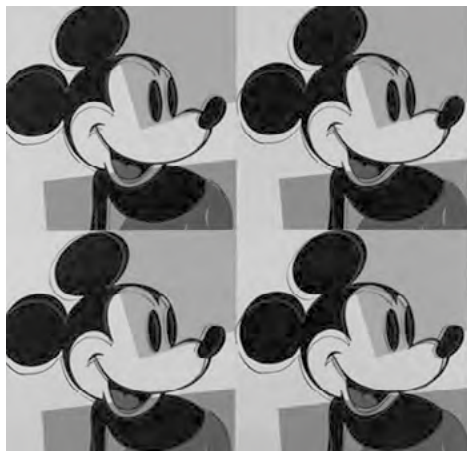
Não se julgue, contudo, que esta mutação afetou apenas o campo da crítica literária: como veremos, na mesma altura em que a crítica da subjetividade se assume como condição indispensável à legitimação e à autonomização dos estudos literários, é também em torno das polémicas relações entre objetividade e subjetividade que se desenham os novos desafios com que se deparam as ciências sociais. Recorde-se, a título de exemplo, o famoso debate que opôs Émile



Durkheim – cujo método insistia na neutralidade do observador, e para quem a orgânica social resultava de uma dinâmica coerciva que condicionava inelutavelmente o indivíduo, sempre subordinada a uma consciência coletiva (modelo determinista das ciências naturais) – a Max Weber, que colocava o indivíduo na origem e no centro da dinâmica da vida social. No campo da filosofia, poder-se-iam referir as importantes correntes de pensamento que irradiaram da extrema valorização cognitiva do sujeito em Hegel (*Fenomenologia do Espírito*) face às correntes empirista e racionalista, que valorizavam o mundo empírico (e.g., Hume) ou a pura razão como critério *a priori* (Kant). A psicologia, que se afirma como ciência a partir da segunda metade do séc. XIX, não foi alheia a esta tensão epistemológica – através, nomeadamente, da relação de oposição e de complementaridade entre teorias construcionistas (primado das estruturas e do meio) e teorias construtivistas (Piaget, entre outros), que inscrevem o sujeito no centro do processo cognitivo e identitário, resultado de uma constante interação com o meio e o outro. O próprio conceito ricœuriano, atrás referido, de “identidade narrativa” enquanto espaço dinâmico de mediação e refiguração da experiência e do sujeito, com implicações tanto do ponto de vista ontológico como hermenêutico, desempenhou, de resto, um papel decisivo na hipervalorização da subjetividade, com influências marcantes tanto no campo da filosofia como nos da teoria da literatura e da psicologia construtivista subordinada a uma abordagem interpretativa da cognição. Recordemos a noção de “paradigma narrativo”, em Bruner, ou a conceção do sujeito, patente em Sarbin, entre muitos outros, como construtor de significados implicando uma compreensão de si e do mundo que passa pela produção/

regulação de sistemas narrativos de significação que determinam toda e qualquer experiência humana, do sonho à mais racional das decisões, da fantasia ao ato de rememoração. Em contrapartida, a “condição pós-moderna”, tal como a descrevia e antevia Jean-Francois Lyotard, em 1979 (condição que nasce, recorde-se, em finais dos anos 50, com a era pós-industrial e a “decomposição das grandes narrativas” (LYOTARD, 1989, 36) referenciais ligadas a uma conceção unitária e linear da história), se caracteriza, em todos os campos das sociedades informatizadas (práticas e rituais linguísticos, relações sociais, conceção do saber científico, ensino, etc.), por uma notável diluição da subjetividade. Inserido “numa textura de relações mais complexas e mais móveis que nunca” (*Id., Ibid., 37*), o sujeito torna-se análogo a um átomo em constante deslocação, vendo-se envolvido num jogo, de contornos agonísticos, onde dominam, entre muitos outros aspetos, a descontinuidade, a desorientação labiríntica face à perda de marcadores de origens e à diluição das *auctoritates* discursivas, a indeterminação do sentido, a des-sacralização e a perda de transcendência precipitada pela massificação, mediatização e mercantilização do objeto estético (veja-se a *pop art*, a estética do *ready-made* de Duchamp ou as colagens artísticas de Warhol), a multiplicidade de perspetivas, o desmembramento ou a reorganização das categorias e dos modelos cognitivos e estéticos, a vertiginosa multiplicação cibernética das subjetividades.

No universo da literatura e da crítica literária, onde os campos das ciências sociais e humanas acabam, de certo modo, por confluir de forma privilegiada, Northrop Frye foi, porventura, um dos autores que melhor expressou, nos limiares da aporia, os paradoxos desta dinâmica subjetividade/antissubjetividade que marcou,



Mickey Mouse e Marilyn (1981), de Andy Warhol.

de forma indelével, todo o séc. xx. Com efeito, ao insistir, na “introdução polémica” à sua *Anatomy of Criticism* de 1957, na ilusão de qualquer juízo de valor demonstrável assente numa técnica supostamente definitiva (FRYE, 1973, 27), *i.e.*, na “ilusão da história do gosto”, afirmava perentoriamente que, se “os juízos se fundam no estudo da literatura, o estudo da literatura jamais pode fundar-se nos juízos de valores” (*Id., Ibid.*, 28), ou seja, que, sendo a experiência subjetiva do crítico um elemento imprescindível e impulsionador do processo crítico enquanto ato de criação singular, nunca a crítica pode todavia ser “construída sobre ela” (*Id., Ibid.*, 35).

Esta afirmação – na qual é já visível a centralidade do texto literário no processo crítico e a dimensão essencialmente relacional da função crítica assente num método de cariz científico – faz eco, na verdade, de duas expressões maiores do pensamento crítico europeu. Aponta, por um lado, para a crítica considerada como discurso cúmplice da literatura, numa relação de duplicidade que atingiu provavelmente o seu auge num período que é também o da idade da crítica: o romantismo. De uma parte, o romantismo

que assiste à intensa e poderosa (apesar de tantas vezes efêmera) divulgação do discurso crítico, através da florescente e lucrativa indústria da imprensa, contra a qual vocifera, sarcástica e ironicamente, um Théophile de Gautier, no seu prefácio ao romance *Mademoiselle de Maupin* (1835), defendendo a utilidade da arte (pela arte) contra a sua utilização e instrumentalização por uma crítica sensacionalista e hipócrita na forma como subitamente redescobre os encantos da moral e dos bons costumes. Mas também o romantismo de Novalis, dos irmãos Schlegel e da revista *Athenaeum*, que consagra, em vários dos seus fragmentos, a simbiose e a reflexividade totais entre poesia, teoria e crítica, unidas numa mesma energia *poiética* que transfigura o ser e o mundo. Designa, por outro lado, a crítica como desejo de neutralizar a subjetividade, ou seja, de regular a comunicação estética. Usurpação ilícita do lugar da criação, juízo de valor legítimo, mas indemonstrável, ou olhar indiscreto e impuro, que contamina e corrompe tanto o espaço textual como o juízo crítico que tende a ser concebido como o espaço neutral, controlado e regido por códigos e métodos



reprodutíveis que equilibram as relações de forças entre os polos criador e estético e instituem as regras do jogo hermenêutico, a subjetividade parece incomodar e perturbar profundamente a relação de significação entre o sujeito, a obra e o leitor que a crítica visa instaurar. Seria, no entanto, extremamente redutor considerarmos esta antissubjetividade (tão frequentemente associada ao novo paradigma da crítica moderna que se desenvolve no séc. XX) como uma pura questão estética-filosófica, debatida apenas no seio de um círculo restrito de intelectuais, sem qualquer impacto sobre o estatuto dos estudos literários e o lugar que deve – ou não – ocupar na sociedade. A questão não podia ser mais premente.

Com efeito, não somente a crítica do gosto e da subjetividade, que emerge no séc. XIX, romântico e positivista, marca o nascimento da crítica literária moderna, como está na origem de profundas mutações epistemológicas ligadas à legitimação dos estudos literários como disciplina acadêmica, o que implicou a promoção da crítica ao estatuto de ciência (moral ou humana) – uma ciência que começa por se construir recorrendo às ferramentas metodológicas, conceptuais e cognitivas das ciências naturais e do paradigma biológico. A questão tornou-se particularmente sensível (e também mais difundida) quando a Univ. de Oxford procurou criar, em finais do séc. XIX, uma Escola de Línguas e Literaturas Europeias Modernas, tendo, nessa altura, ficado célebre a posição de Edward Augustus Freeman, professor catedrático de História. Com efeito, pese embora reconheça a utilidade cultural e formativa do conhecimento da literatura, que tem consistido essencialmente, segundo ele, na leitura e na crítica dos livros a partir de uma elucidação da vida dos escritores (↗Antibiografismo), daquilo que são, do

que fizeram ou pensaram, conclui Freeman que esta prática se tem resumido fundamentalmente a uma questão de gosto. Por mais interessante, proveitosa e sedutora que seja, a crítica da literatura – reduzida a trivialidades e a discursos frívolos em torno de Addison, Pope ou Mary Shelley – é incapaz de produzir e de transmitir um novo conhecimento, não possuindo nem a solidez metodológica necessária, nem um campo de estudo suficientemente complexo, estruturado e estabilizado que lhe permita ascender ao nobre e prestigiado estatuto de uma disciplina académica cujas matérias possam ser – e esta questão é das mais determinantes – objeto de uma rigorosa avaliação em contexto pedagógico. Em idêntico sentido vai a violenta reação de John Churton Collins contra a ignorância, o descuido, as incongruências históricas e os erros de interpretação que grassam em tantos estudos de crítica literária em finais do séc. XIX. Movido, como muitos dos seus contemporâneos, pelo fervoroso e urgente desejo de criar os alicerces científicos de uma disciplina de literatura inglesa plenamente autónoma em relação aos tradicionais e consagrados domínios da filologia e dos estudos sobre a linguagem, Collins, nas primeiras linhas do prefácio a um ensaio publicado em 1901 (*Ephemera Critica or Plain Truths about Literature*), começa por constatar “quão deplorável e humilhante” é o contraste entre a condição e o estado de desenvolvimento da ciência, com os seus ramos perfeitamente estruturados de conhecimento, os seus objetivos claramente delineados, os seus métodos e regras, e esse misto de insipiência, amadorismo, estagnação e caos degradante que caracteriza a literatura, não existindo qualquer razão válida para que esta não siga os mesmos padrões rigorosos, tanto nos métodos como nos objetivos a



atingir, que a ciência (COLLINS, 1901, 3). A Collins se deve a clara distinção entre a crítica jornalística – tão irresponsável na sua tendência para a generalização e na sua indiferença para o com dever de exatidão – e a crítica académica, cuja missão consiste em engendrar um saber consistente, assente num profundo conhecimento da tradição literária, numa rigorosa e sistemática aplicação de métodos de observação e de interpretação, na clareza da expressão e da argumentação e numa constante avaliação/validação, por pares, de um corpo homogéneo de conhecimentos e de práticas partilhados por toda a comunidade académica (ideia absolutamente inédita à época).

A partir dos anos 30 do séc. xx, observa-se uma profunda viragem na conceção de crítica literária de que a revista *Presença*, fundada em 1927 por João Gaspar Simões e Branquinho da Fonseca, constitui um testemunho importante em Portugal. Na esteira das intuições de Novalis, quando compara a autonomia da linguagem poética a fórmulas matemáticas que criam um universo em si mesmo, da filosofia de Bergson, do pensamento de um Walter Benjamin e dos novos rumos tomados pela linguística graças aos contributos decisivos da semiologia saussuriana, a modernidade, enquanto consciência aguda da perda da transparência da linguagem, favorece a emergência de uma reflexão de cariz formalista sobre a linguagem e a literatura. Contrariamente ao que por vezes se tem afirmado, esta mutação não radica apenas num novo ideal poético, que resulta de um constante “autossacrifício do artista, de uma contínua extinção da personalidade” (ELIOT, 1950, 53) e da criação dessa “espécie de máquina de produção do estado poético através das palavras” (VALÉRY, 1957, 1337), cujos efeitos serão sempre incertos. Este imenso e complexo “drama em gente”, diria

Pessoa, caminha de mãos dadas com um ideal de crítica que sonha com a formação de um “juízo verdadeiro”, *i.e.*, com uma elucidação da obra literária suscetível de corrigir o gosto (ELIOT, 1961, 23-34) e de neutralizar os efeitos adversos ou perversos da subjetividade. Nesta perspectiva, tanto o *Practical Criticism* (1929), proposto por Ivor Armstrong Richards e centrado na técnica do *close reading* (parcialmente inspirada, de resto, em práticas de leitura que a sólida tradição dos estudos clássicos já implementara na Academia), como o *new criticism*, desenvolvido nos Estados Unidos, ou a *explication de texte*, advogada por Gustave Lanson (e cuja ambição de “ler atenta e fielmente” os textos para neles se encontrar “o que lá está, tudo o que lá está e apenas o que lá está” (LANSON, 1925, 40), de “ler para compreender e de forma a compreender; ler não apenas para criar impressões fortes ou impressões múltiplas, mas para adquirir uma inteligência clara, precisa e distinta dos textos” (*Id., Ibid.*, 44), a transformou numa autêntica e duradoura instituição crítica em França), vieram dar corpo à ambição, outrora formulada por Collins, de transformar a literatura num objeto e num campo autónomo de conhecimento e de a erguer finalmente ao estatuto de uma disciplina científica. Modernidade poética e crítica moderna reemergem assim, no início do séc. xx, sob o signo de uma singular gemeidade e de uma notável cumplicidade, fortalecida em torno desse combate comum à subjetividade ou à crítica do gosto e desse urgente imperativo de legitimar os estudos literários.

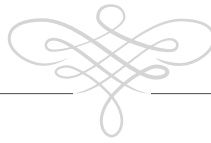
O outro lado do canal da Mancha não foi menos pródigo em tentativas, mais ou menos conseguidas, de cientificização da crítica. Marcando, de certo modo, o apogeu desta epistema da ordem, através da qual Michel Foucault definia o período



clássico, o séc. XIX positivista viu emergir uma importante – embora tantas vezes mal interpretada, estereotipada e deneigrada, décadas a fio, pelo império das abordagens formalista, estruturalista ou semioticista – corrente de pensamento que incansavelmente procurou, com as ferramentas cognitivas que tinha ao seu alcance, romper, por um lado, com “o gosto imoderado da forma [que] conduz a monstruosas e desconhecidas desordens” (BAUDELAIRE, 1885, 308) – entenda-se essencialmente a tradição retórica, na qual a significação da obra tendia a esgotar-se inteiramente na análise estilística –, e, por outro lado, distanciar-se de uma subjetividade que impedia o estudo rigoroso do texto literário. Essas tentativas respondem, cada uma à sua maneira, ao apelo profético que Baudelaire lançou em 1851, num pequeno artigo de contornos panfletários intitulado “A escola pagã”: “É preciso que a literatura regenere as suas forças numa atmosfera mais saudável. Não está longe o tempo em que toda a literatura que se recusa a caminhar fraternalmente entre a ciência e a filosofia é uma literatura homicida e suicida” (*Id., Ibid.*, 309).

É neste contexto que importa compreender e reabilitar a figura mal-amada de Charles Augustin de Sainte-Beuve, personagem complexa, plural, de múltiplas facetas em equilíbrio instável, algo camaleónico, que cedo desiste da sua carreira poética para se dedicar inteiramente, durante mais de 40 anos (1826-1869), à atividade crítica, que exerce em total e quase eremítica reclusão; personagem-palimpsesto de uma obra imensa e monumental, heterogénea, caleidoscópica, por vezes contraditória, em constante evolução, que revisita tanto os poetas da Antiguidade como autores franceses do período clássico, consagrando, no entanto, a maior parte da sua energia

à leitura e à avaliação ou reavaliação dos seus contemporâneos; personagem-chave da história da crítica literária, cuja trajetória se inicia nomeadamente com o desejo de romper com uma tradição crítica puramente retórica e normativa, descontextualizada, pouco preocupada com a verdade biográfica e excessivamente entregue ao falacioso e sempre mutável juízo do gosto. Percorrido por um incansável desejo de exaustividade e de sistematização, oscilando entre a análise psicológica e a minuciosa e sensível atenção à biografia e ao contexto histórico – sem, no entanto, ceder a uma mecânica transposição mimética da vida para a obra (ou vice-versa) –, Sainte-Beuve cria, nos limiares entre a biografia (prática que contava, de resto, com uma já longa e complexa história entre o século das Luzes e o romantismo) e a literatura, um género novo, que aperfeiçoa e sistematiza, para progressivamente o transformar em método e em sistema. Neste sentido, apesar das violentas – e em parte injustas e injustificadas – críticas que lhe dirigiram ilustres nomes como Planche, Vigny, Lanson e, provavelmente o mais célebre, Marcel Proust (Antibiografismo), Sainte-Beuve emerge claramente como o vulto fundador de um novo conceito de crítica literária. Num longo capítulo, datado de 1844 e consagrado a uma nova edição dos “Pensées, fragments et lettres” [“Pensamentos, fragmentos e cartas”] de Pascal (SAINTE-BEUVE, 1874, 193-224), inicia um breve balanço dos “diversos modos” (*Id., Ibid.*, 197) segundo os quais a crítica tem olhado para as obras-primas do período clássico. Em finais do séc. XVIII, constata, impera ainda o panegírico do gosto e a confirmação das teorias clássicas; tendência que começa, no entanto, a inverter-se no início do séc. XIX – o século de Sainte-Beuve, mas também o de Madame de Staël e de Benjamin Constant, que



Charles Augustin de Sainte-Beuve (1804-1869).

o autor refere nesta ocasião –, a teoria dando progressivamente lugar à história, através de uma análise crítica das obras (das suas qualidades, mas também das suas lacunas e dos seus defeitos) que passa a ter em consideração as circunstâncias e a sociedade na qual emergem. Da teoria à história, da sincronia à diacronia, do texto ao contexto, como abertura a uma alteridade constitutiva, da obra como entidade atemporal e imanente à obra como singularidade temporal irrepetível, vislumbram-se, na lúcida análise de Sainte-Beuve, os fundamentos epistemológicos das duas grandes correntes críticas que, na sua diversidade de expressão e de modelizações teóricas, dividiram entre si o espaço dos estudos literários no séc. xx: uma crítica que privilegia a forma e a obra como sistema fechado (formalismo, estruturalismos, semiótica, etc.) face a uma crítica atenta ao universo exterior que enforma a literatura (do biografismo de Sainte-Beuve aos estudos culturais, passando pela história literária, a filologia ou a sociocrítica, entre muitos outros). Mas voltemos um pouco atrás.

Nos seus comentários sobre Corneille, onde critica a atitude de um certo M. Taschereau, por se limitar a ordenar cronologicamente as obras do autor e a dar conta dos debates que estas motivaram, renunciando assim totalmente “à pretensão literária de julgar as obras, de caracterizar o talento [para] se contentar habitualmente com as conclusões que o tempo e o gosto consagraram” (*Id.*, 1862, I, 33), Sainte-Beuve levanta parcialmente o véu sobre o método (reduzidamente designado de biográfico) a que ficou para sempre associado. Para distinguir aquilo que pertence ao puro génio criador de um novo autor dos elementos externos que o influenciaram e que moldaram o seu estilo e a sua obra, é necessário, afirma, ter em consideração o peso relativo do “estado geral da literatura no momento em que o novo autor começa a escrever [e] a educação particular que recebeu” (*Id.*, *Ibid.*, 33). Na verdade, tal como Gustave Lanson via, na explicação de texto, uma forma privilegiada de alcançar a dimensão social e humana da atividade literária (ou, como dizia em *L'Éducation de la Démocratie*, de 1924, uma possibilidade única de “observar a vida humana inscrita nas formas literárias” (JEY, 2004, 22), também o método biográfico de Sainte-Beuve se reveste de uma ambição primordialmente antropológica: “O escritor – reitera Sainte-Beuve no seu prefácio a *Critiques et Portraits Littéraires* – é sempre fácil de julgar, mas o homem não [...]. Depois de anos de intimidade, descobrimos sempre algo de novo. Ah! Que um homem é difícil de conhecer, mesmo quando esse homem não somos nós, mas simplesmente um outro” (SAINTE-BEUVE, 1836, 3). Não estamos, por conseguinte, perante uma simples subordinação da obra ao homem, mas sim face a uma frenética e apaixonada busca do autor como outro “sob a máscara do



livro”, como ele próprio confessava num poema de 1843 dedicado a Boileau (*Id.*, 1862, I, 675). Mas é essencialmente nos seus *Nouveaux Lundis*, obra em 13 volumes publicada entre 1863 e 1870, que Sainte-Beuve expõe as ambições epistemológicas de seu monumental projeto: criar, a partir do paradigma das ciências naturais (da botânica, nomeadamente) e da sua metodologia de observação e de classificação sistemática das espécies, uma “ciência dos espíritos” (*Id.*, 1884, III, 17), *i.e.*, uma ciência moral da literatura. Assim, “um dia virá, que julgo já ter vislumbreado no decorrer das minhas observações, em que a ciência será constituída, em que as grandes famílias de espíritos e as suas principais divisões serão determinadas e conhecidas. Então, uma vez estabelecida a principal característica de um espírito, poder-se-ão deduzir várias outras” (*Id.*, *Ibid.*, 16). Reconhecendo a complexidade inerente ao ser humano, cuja liberdade confere à sua natureza uma “grande mobilidade de combinações possíveis” (*Id.*, *Ibid.*, 17), Sainte-Beuve não cede contudo à frieza da “autópsia moral” pela “dissecção anatômica” da vida dos autores que estuda (DIAZ, 2000, 66). Com efeito, se deseja, árdua e obsessivamente, perscrutar e desvendar a alma humana em toda a sua nudez por detrás da personagem e da falácia (do verniz) do discurso retórico, procura quase sempre matizar certas verdades, inconfessáveis ou inconvenientes, sob o véu diáfano da delicadeza e do respeito pelos recônditos segredos que nela habitam. Se o seu método ambiciona tudo questionar e elucidar, Sainte-Beuve nunca esquece, por outro lado, que a essência da obra literária está na sua eterna resistência à interpretação, nela existindo sempre “uma certa parte inexplicada, inexplicável, na qual consiste o dom individual do génio” (SAINTE-BEUVE, 1884, IX, 70). Neste sentido, rejeita sistemática-

mente a acusação de determinismo materialista ou mecanicista, afastando-se de um modelo que, de certa forma, enformava as teorizações românticas de Madame de Staël, com as suas conhecidas teses sobre a influência do clima e da geografia na formação da sensibilidade poética (*De l'Influence des Passions sur le Bonheur de l'Individu et des Nations*, de 1796; *De la Littérature Considérée dans Ses Rapports avec les Institutions Sociales*, de 1800; *De l'Allemagne*, de 1813-14), e que continuam a transparecer, embora com uma vindicação teórica e doutrinária cada vez mais pronunciada, nos ensaios de pensadores como Hypolyte Taine ou Ferdinand Brunetière.

Com efeito, num eterno intuito de reconciliar génio e ciência, subjetividade e método experimental, Hippolyte Taine desenvolve, no prefácio aos seus *Essais de Critique et d'Histoire [Ensaaios de Crítica e de História]* (1858), uma extensa e sistemática analogia entre o estudo das “coisas físicas” (ligadas à história natural) e o estudo das “coisas morais” (que caracterizam a filosofia e a psicologia da história humana), ambas ligadas por comuns relações de dependência e de necessidade, como a variação num único elemento (raça, meio ou contexto histórico), que desencadeiam alterações proporcionais em todos os restantes elementos de um “sistema [constituído] como um corpo organizado” (TAINÉ, 1866, IV). À semelhança de Sainte-Beuve, Taine procura também ele afastar ou neutralizar a subjetividade na compreensão da obra através de uma perspectiva antropológica da vida do autor, entendida como autêntica visão do mundo baseada tanto nos escritos como nas dimensões, ética, moral ou estética do autor, *i.e.*, no “seu olhar de conjunto sobre o bem e o belo” (*Id.*, *Ibid.*, III). Como o seu contemporâneo, também Taine ambiciona, em última



análise, integrar, através do seu método experimental, as características de um autor nessa intangível totalidade que forma “o coração invisível de que falam os poetas, que circula através das coisas e através do qual o universo eterno palpita” (*Id.*, *Ibid.*, XIII-XIV). O seu objetivo imediato consiste, no entanto, no conhecimento mais aprofundado possível das engrenagens que constituem a natureza humana, de forma a corrigi-la, a aperfeiçoá-la, a torná-la previsível, preservando-se assim a coesão e a integridade desse “grande mecanismo” (*Id.*, *Ibid.*, XX) que é o universo. Fortemente imbuído das teorias de Darwin (o tratado *Sobre a Origem das Espécies* é publicado em 1859, ou seja, apenas um ano depois dos *Ensaios de Crítica e de História*), o determinismo naturalista de Taine (com os seus conhecidos ecos na estética literária cultivada um pouco por toda a Europa durante esse período) refletiu-se em vários ensaios publicados na segunda metade do séc. XIX: refira-se a obra de Émile Hennequin, *La Critique Scientifique* [*A Crítica Científica*], publicada em 1888, que se propõe visitar os domínios da estética, da psicologia, da história e da sociologia à luz do paradigma biológico das ciências naturais. É nessa época de ouro do cientismo literário, que inaugura – volte-se a sublinhar – a ascensão da crítica literária ao estatuto de ciência e de disciplina académica autónoma, através da apropriação de ferramentas concetuais e metodológicas transferidas de um modelo cognitivo dominante, que surgem os contributos, porventura menos conhecidos, de Hermann von Helmholtz (*Handbuch der Physiologischen Optik* [*Ótica Fisiológica*], de 1867), de Ogden Rood (*Modern Chromatics, with Applications to Art and Industry* [*Teoria Científica das Cores*], de 1879), de John Addington Symond (“On the application of evolutionary principles to art and literature”

[“Sobre a aplicação da Teoria da Evolução na arte e na literatura”], de 1884) ou de Léon Dumont (*Théorie Scientifique de la Sensibilité* [*Teoria Científica da Sensibilidade*], de 1881), mas também o nome mais familiar de Ferdinand Brunetière, que, numa obra de 1890 (*L'Évolution de la Critique depuis la Renaissance jusqu'à Nos Jours* [*A Evolução da Crítica do Renascimento à Atualidade*]), procurou aplicar a teoria da evolução à dinâmica dos géneros literários, admitindo existir “na história da literatura e da arte algo análogo ao que é designado, na história natural, por concorrência vital, persistência do mais apto ou, mais genericamente, seleção natural” (BRUNETIÈRE, 1890, 22). A sua teoria sobre o nascimento, o desenvolvimento, a maturação e o declínio de qualquer género poético – teoria emblematicamente ilustrada pela tragédia e cujo objetivo era constituir e legitimar um cânone literário – pode não ter conhecido um grande sucesso (esta obra conheceu apenas uma edição), mas teve o mérito de transferir, pela primeira vez, o foco interpretativo do exterior (biografia ou contexto) da obra para o próprio sistema literário. E, mostrando, *e.g.*, que as escolas e as tradições poéticas resultam essencialmente da influência que as obras exercem umas sobre as outras, abria caminho para as teorias contemporâneas assentes no género e na estética da receção, ao mesmo tempo que apontava para a natureza intrinsecamente dialógica e intertextual da obra literária.

Não se julgue, no entanto, que o paradigma biológico ou naturalista, como modelo para o conhecimento da literatura (e da literatura como modelo de conhecimento), se esgota na e com a visão positivista do mundo. Nas primeiras linhas do seu prefácio à *Morphologie du Conte* [*Morfologia do Conto*], de 1928, o formalista russo Vladimir Propp estabelece



as leis que regem a estrutura do conto popular a partir da sua analogia com as formas orgânicas, nomeadamente da botânica, onde o termo “morfologia” designa “o estudo das partes constitutivas de uma planta, da sua relação [das plantas] umas com as outras e no seu conjunto; ou seja, o estudo da estrutura de uma planta” (PROPP, 1970, 6). E, já no contexto posterior ao *new criticism*, continua a ser à teoria da evolução biológica que o crítico canadiano Northrop Frye faz apelo para refundar a estrutura concetual e metodológica da crítica literária. Depois do triunfo dos estruturalismos e de uma visão autotélica e isolacionista dos estudos literários, é, entre outros, o campo das neurociências que vem oferecer inúmeras perspetivas inovadoras e relançar os desafios inerentes a um diálogo verdadeiramente interdisciplinar entre ciência e literatura, intuído e ensaiado pela crítica oiocentista.

Contra a crítica normativa e retórica, que se limitava a confrontar as obras com as suas fontes e os seus modelos, considerando-as à luz de uma conceção idealista e apriorística do belo; contra os biógrafos ultrarromânticos, cuja subjetividade tendia a usurpar totalmente o espaço da escrita; contra a “crítica anticrítica” (FRYE, 1973, 12) que, durante a segunda metade do séc. XIX essencialmente (recorde-se a questão coimbrã e a polémica em torno de *Bom Senso e Bom Gosto*), assombrou a obra, dilacerada entre a excessiva cumpricidade da “escola do elogio mútuo” – na conhecida farpa lançada por Antero de Quental a Feliciano de Castilho – e uma rivalidade destruidora entre o crítico e o autor, que matava, “na mesma pulsão suicidária do escorpião” (JÚDICE, 2010, 14), o objeto sem o qual não existe, vemos emergir e desenvolver-se, nos limiares da modernidade, uma crítica positiva, que procura explicar a gênese de uma

obra e a genealogia do talento criador, oferecendo ao leitor um método (*i.e.*, um caminho) seguro para a sua compreensão e a sua interpretação. Partindo do desejo de legitimar a literatura e os estudos literários a partir de um modelo epistemológico reconhecido, coeso, estável e unificado, a história atribulada da autonomização da crítica como ciência, entre o séc. XIX e o início do séc. XX, ajuda-nos também, em última análise, a questionar e a responder aos desafios inerentes à crise que afeta os estudos literários nos inícios do séc. XXI; crise que, paradoxal ou ironicamente, resultou, em parte, do segregacionismo ao qual a própria crítica como instituição se foi voluntariamente remetendo, a dado momento da sua trajetória, por razões de afirmação estratégica, e que implica novamente uma urgente e aprofundada reflexão sobre o estatuto epistemológico da literatura e a legitimidade dos estudos literários.

Bibliog.: impressa: BAUDELAIRE, Charles, “L'école païenne”, in BAUDELAIRE, Charles, *Œuvres Complètes*, t. III, Paris, Calmann-Lévy, 1885, pp. 301-309; BRUNETIÈRE, Ferdinand, *L'Évolution des Genres dans l'Histoire de la Littérature. Leçons Professées à l'École Normale Supérieure*, t. 1, Paris, Hachette, 1890; COELHO, Eduardo Prado, *Os Universos da Crítica. Paradigmas nos Estudos Literários*, Lisboa, Edições 70, 1987; COLLINS, J. Churton, *Ephemera Critica or Plain Truths about Literature*, Westminster, Archibald Constable and Co. Ltd., 1901; DIAZ, José-Luis, “Aller droit à l'auteur sous le masque du livre. Sainte-Beuve et la biographie”, *Romantisme*, n.º 109, 2000, pp. 45-67; ELIOT, T. S., “Tradition and the individual talent”, in ELIOT, T. S., *The Sacred Wood. Essay on Poetry and Criticism*, London, Methuen, 1950; *Id.*, *The Function of Criticism. Selected Essays*, London, Faber and Faber, 1961; FOUCAULT, Michel, *Les Mots et les Choses. Une Archéologie des Sciences Humaines*, Paris, NRF-Gallimard, 1966; FREEMAN, E. Augustus, “Literature and language”,



Contemporary Review, n.º 52, 1887, pp. 549-567; FRYE, Herman N., *Anatomia da Crítica*, São Paulo, Cultrix, 1973; JÚDICE, Nuno, *ABC da Crítica*, Lisboa, Dom Quixote, 2010; KANT, Immanuel, *Crítica da Faculdade do Juízo*, Lisboa, INCM, 1992; LANSON, Gustave, *Méthodes de l'Histoire Littéraire*, Paris, Les Belles Lettres, 1925; LYOTARD, Jean-François, *A Condição Pós-Moderna*, Lisboa, Gradiva, 1989; OLSEN, Stein H., "Progress in literary studies", *New Literary History*, vol. 36, 2005, pp. 341-358; PROPP, Vladimir, *Morphologie du Conte*, Paris, Seuil, 1970; RICHARDS, Ivor A., *Practical Criticism. A Study of Literary Judgment*, London, Kegan Paul, Trench, Trubner & Co. Ltd., 1929; RICOEUR, Paul, *Temps et Récit I*, Paris, Seuil, 1983; *Id.*, *Soi-Même comme Un Autre*, Paris, Seuil, 1990; SAINTE-BEUVE, Charles Augustin, *Critiques et Portraits Littéraires*, t. II, Paris, Eugène Randuel, 1836; *Id.*, *Portraits Littéraires*, nova ed. rev. e corrig., t. I-II, Paris, Garnier Frères, Libraires-Éditeurs, 1862; *Id.*, *Portraits Contemporains*, t. v, Paris, Michel Lévy Frères Éditeurs, 1874; *Id.*, *Nouveaux Lundis*, t. III e IX, Paris, Calmann-Lévy, 1884; SARBIN, Theodore R., "The narrative as root metaphor for psychology", in SARBIN, Theodore R., *Narrative Psychology. The Storied Nature of Human Conduct*, New York, Praeger, 1986, pp. 3-21; SCHAEFFER, Jean-Marie, *Pourquoi la Fiction?*, Paris, Seuil, 1999; TAINE, Hyppolyte, *Essais de Critique et d'Histoire*, 2.ª ed., Paris, Librairie de L. Gachette et C^{ie}, 1866; VALÉRY, Paul, *Œuvres*, ed. Jean Hytier, t. 1, Paris, NRF-Bibliothèque de la Pléiade, 1957; **digital**: JEY, Martine, "Gustave Lanson: de l'histoire littéraire à une histoire sociale de la littérature?", *Le Français aujourd'hui*, n.º 145, 2004, pp. 15-22: www.cairn.info/revue-le-francais-aujourd-hui-2004-2-page-15.htm (acedido a 18 nov. 2016).

CARLOS F. CLAMOTE CARRETO



Anti-subúrbio

Em *Bourgeois Utopias*, Fishman estabelece a gênese do subúrbio moderno na Inglaterra de finais do séc. XVIII. A emergência deste tipo de espaço urbano traduz-se então na edificação de *villas* nos arredores das cidades, em territórios concebidos para uma ocupação burguesa e abastada. Enquanto forma planificada de urbanização dos arredores das urbes, este tipo de subúrbio representa uma fuga à cidade, à sua congestão interna, ao empilhamento das suas gentes e atividades, e configura uma resposta burguesa à desordem espacial da cidade de finais de Antigo Regime, acelerada e diversificada, mais tarde, pela industrialização. Às famílias privilegiadas, os primeiros subúrbios britânicos e norte-americanos facultam espaço, quer para a invenção de valores paisagísticos e estéticos, quer para a criação de uma esfera doméstica apta à criação e ao exercício da moral familiar burguesa e sua afirmação de prestígio social. Enquanto "utopia burguesa" (FISHMAN, 1987, 39-50), o subúrbio anglo-americano opõe-se então às imagens e aos discursos acerca da perigosidade das multidões populares, à desordem social e urbana, à pobreza, à delinquência e à degenerescência moral como fenómenos da cidade industrial. Intensificando-se ao longo da primeira metade do séc. XX, a suburbanização anglo-americana incorpora, segundo Hayden, progressivamente maior diversidade nos modos de ocupação do espaço e nas formas residenciais produzidas. A comercialização dos empreendimentos e das habitações suburbanas alarga-se às classes médias e a sua relação com



a cidade é baseada nos movimentos pendulares diários – prática tornada economicamente mais acessível pelas redes de transporte como o metropolitano, o elétrico e, para maiores distâncias, o comboio.

A partir dos anos de 1950, as imagens comuns dos subúrbios norte-americanos dão a conhecer uma paisagem dominada por longas extensões de habitações unifamiliares, idênticas entre si ou exibindo pequenas variações de um mesmo modelo, dispostas ao longo de ruas bordadas de relvados, com garagens e árvores recém-plantadas na envolvente – em suma, um espaço residencial monofuncional, apoiado pela escola e pelo centro comercial, alojando o supermercado. Os movimentos pendulares diários mantêm-se como a pedra de toque da relação com a cidade mas agora, às antigas formas de deslocação casa-trabalho, junta-se a utilização do automóvel. A crítica ao subúrbio e à suburbanidade baseia-se na ideia de que em tais espaços e na relação cidade-subúrbio se desenvolve um modo de vida pautado pelo conformismo de atitudes e o consumismo das suas populações, por uma sociabilidade hipertrofiada e por forte competição aquisitiva. Em 1960, o pioneiro do estudo sociológico dos subúrbios de classe operária, Berger, interroga-se sobre o valor explicativo das propriedades do espaço suburbano na constituição daquele modo de vida. Anos mais tarde, em dois trabalhos sociológicos particularmente influentes, o sociólogo Gans defende que o modo de vida suburbano deve ser entendido através da posição no ciclo de vida e na classe social das famílias. Para Gans, a crescente suburbanização da classe média deve ser entendida no quadro da criação de mercado de compra e venda de habitação, fortemente subvencionada pelo Estado federal norte-americano, e em estreita relação com a ação dos promotores imobiliários e das

empresas de construtores, que orientam a sua produção para as preferências residenciais dos casais de classe média com filhos. Em obra recente, Hanlon, Vicino e Short salientam os recentes contributos da sociologia, da história e da geografia urbanas na revelação de que o subúrbio norte-americano é historicamente bem mais diverso do que se imagina: os autores passam em revista uma variada gama de tipos: dos subúrbios operários associados à industrialização aos subúrbios negros decorrentes de segregações ráticas instituídas no mercado de habitação; dos subúrbios “porta de entrada” de imigrantes aos subúrbios em decadência. Hoje, o crescimento suburbano continuado suscita, nos EUA, um debate académico e político acerca da constituição e do dever de vastas regiões metropolitanas, multinucleadas em termos de centralidades, onde mais de 4/5 da população reside. Tópicos como o governo dessas regiões e a sustentabilidade ambiental de territórios altamente urbanizados e povoados com extensão superior a 200 milhas revelam um entendimento claramente metropolitano do subúrbio contemporâneo.

No continente europeu, a suburbanização deu origem a espaços residenciais com tonalidades sociais e conteúdos culturais distintos face aos subúrbios anglo-americanos. Como salienta Fishman, na Europa continental a suburbanização oitocentista foi predominantemente industrial e de classe operária. O caminho de ferro suportou assim, em dois contextos urbanos distintos, suburbanizações de sentido oposto. A criação dos modernos centros urbanos das cidades europeias de Oitocentos ocorre em paralelo com a permanência da residência dos estratos sociais mais abastados. Se é no centro que se localizam as funções de direção e controlo das estruturas da administração pública, as administrações e estruturas de



comando e gestão das grandes empresas, as bolsas e os grandes mercados, é igualmente aí que se localizam novos espaços de consumo, como os *magazins*, de instrução e recreação, como os museus, os teatros, e, mais tarde, os cinemas. Enquanto forma de ocupação do espaço, o centro urbano das cidades europeias continentais articulava então a residência burguesa com as atividades e os espaços hierarquicamente superiores das novas funções urbanas. A oposição cidade/subúrbio recobre, neste contexto europeu e continental, a oposição centro/periferia. Para Fishman, a história da suburbanização de Paris é elucidativa da forma como a *banlieue* foi radicalmente transformada pela instalação industrial, pelo povoamento operário e pela edificação de habitação. Como bem mostra Fourcaut, no período entre guerras (1918-1939) e na periferia de Paris, a condição suburbana das populações das camadas populares é marcada pela crise de alojamento e de infraestrutura, ambas decorrentes de processos de transformação especulativa do solo, geradores de efeitos de desordem espacial. A *banlieue* torna-se então terreno de ação política para grupos conservadores e reformistas. Entre a Primeira Grande Guerra e a crise económica de 1929, emerge e consolida-se uma representação particularmente influente: a *banlieue rouge*, território constituído por municipalidades onde o Partido Comunista Francês governa (doravante será um “partido de gestão municipal”) e onde as suas vereações procuram oferecer melhorias no quadro de vida local e enquadrar, por via associativa e da sociabilidade local, a formação de uma identidade operária e suburbana. A oposição cidade/subúrbio recobre então um forte sentido político e de classe social.

Nos alvares da déc. de 1950, o investimento em habitação social marca terri-

torial e simbolicamente os subúrbios de Paris e das principais cidades francesas. Aos loteamentos de moradias edificadas nas primeiras décadas do séc. xx, junta-se então o *grand ensemble*. São vastos conjuntos de edificado residencial, baseados num urbanismo e numa arquitetura funcionalistas, originários do investimento de capitais predominantemente públicos, cujos alojamentos são distribuídos por populações social e administrativamente “pré-construídas” (CHAMBOREDON e LEMAIRE, 1970, 3). O grande conjunto residencial reveste-se então de vários significados: resposta à crise de alojamento, meio de institucionalização do Estado-providência, instrumento de política social e de habitação e, não menos importante, mecanismo de estímulo à produção industrial e à modernização produtiva. Enquanto elemento de paisagem suburbana em rápida transformação, o grande conjunto residencial suscita a retoma de vocábulos e evocações antigas como “dormitório”, mas engendra também novas imagens difundidas nos *media*, associando a condição suburbana das populações ao anonimato, ao vazio social e cultural, e ao isolamento, elementos bem analisados por Forcaut no *Dossier: le Grand Ensemble, Histoire et Devenir*. A sociologia urbana francesa tomará o grande conjunto residencial como objeto de estudo, seja do ponto de vista da economia política da sua produção, seja do ponto de vista da experiência urbana de populações em situação de “proximidade física”, evidenciando uma acentuada expressão de “distância social”, visível no famoso texto de Chamboredon e Lemaire. A partir dos anos de 1980, o discurso sobre as cidades francesas surge fortemente polarizado pelos subúrbios e pelo destino dos grandes conjuntos residenciais edificados nas décadas de 60 e 70 do séc. xx. Domínio de ação pública



continuada, os grandes bairros de habitação social franceses sofreram um processo de pauperização e os seus primeiros habitantes foram substituídos por populações migrantes recém-chegadas à cidade, em condição social vulnerável, como sublinha Vieillard-Baron. Estes bairros, conclui Stébé, surgem no discurso corrente como “lugares simbólicos da crise social, [encarnando] o sofrimento e a miséria, a exclusão e a marginalidade, a violência e o risco do *ghetto*, o fracasso urbanístico e a mediocridade arquitetural” (STÉBÉ, 1999, 5). Todavia, como bem alerta o autor, às interpretações correntes e aos discursos, por vezes hipermediatizados, no caso das metrópoles francesas, que constroem os subúrbios como problemáticos, e à tendência para representar os subúrbios como lugares simbólicos da crise social, importa contrapor uma análise fundamentada da pluralidade suburbana e da condição desigual de territórios e de populações uns face aos outros e face às grandes cidades.

Durante a primeira metade do séc. xx, a urbanização da capital portuguesa ocorre maioritariamente no interior da fronteira administrativa da cidade de Lisboa. Não apenas o crescimento demográfico da cidade se cifra então na ordem dos 100.000 habitantes por década, como o processo é fortemente apoiado pelas migrações internas com origem nos campos. Através da comparação de cartas da cidade relativas a 1911 e 1940, efetuada pelo Eng.º Augusto Vieira da Silva, fica patente quer a densidade e o carácter compacto da urbe lisboeta, quer o facto de o seu tecido urbano se encontrar, nos anos de 1940, ainda longe de atingir o limite administrativo, dispondo assim a cidade de um vasto território arrabaldino e expectante. Durante a primeira metade de Novecentos, o crescimento demográfico e urbano na cidade de Lisboa tem particular rela-

ção com a expansão da rede de elétricos, como estabelece Vieira, e com a ação de urbanizadores e loteadores privados, que Baptista tipifica como “construtores de bairros” e “construtores de prédios”, dois tipos de atores urbanos cujas práticas de loteamento e construção o autor analisa e discute sociologicamente a partir da história de edificação de um bairro “às portas da cidade” (BAPTISTA, 1994, 183-195). Em 1960, o peso demográfico dos principais núcleos suburbanos de Lisboa é ainda reduzido: nos concelhos situados a norte do Tejo (Sintra, Cascais, Oeiras, Loures e Vila Fraca de Xira) registam-se 376.000 habitantes e nos concelhos da margem Sul (Alcochete, Montijo, Barreiro, Moita, Seixal e Almada) registam-se 195.000 almas – sobretudo se em conta se tiver a população recenseada na cidade de Lisboa, cerca de 802.000 habitantes (NUNES, 2011, 70).

Não obstante esta morfologia suburbana, detetada à grande escala territorial, o mundo dos subúrbios de Lisboa é diferenciado em termos económicos, sociais e culturais, combinando, ao longo dos sécs. xix e xx, em graus diversos, indústria, vilegiatura e residência. A visão das elites acerca do subúrbio tende a privilegiar a apazibilidade, o pitoresco e o resguardo social face à experiência urbana na cidade industrial e comercial, e tende a denotar formas de apropriação do espaço suburbano associadas ao uso de quintas de recreio ou de estâncias balneares – descritas, *e.g.*, por Ramalho Ortigão em *As Praias de Portugal*, de 1876, nos capítulos “A Foz”, “Leça e Matosinhos”, em redor do Porto, “Pedrouços” e “De Pedrouços a Cascais”, em redor de Lisboa. Todavia, outras especializações suburbanas marcavam distintivamente os arredores da capital.

Desde meados do séc. xix que um importante e complexo mundo industrial



e operário se desenvolve na frente ribeirinha oriental de Lisboa. Como salienta José Sarmiento Matos, na apresentação à obra *Caminho do Oriente: Guia do Património Industrial*, a indústria foi ocupando os vazios deixados pelo fim da ocupação do Antigo Regime, bem expressa nas quintas, nas praias e nos cais que pontuavam o curso do Tejo e organizavam a vida comercial e agrícola que o rio suportava. Progressivamente, um mundo suburbano industrial foi ocupando a estreita faixa entre as colinas e o rio, constituindo-se como o maior centro industrial de Lisboa, de acordo com os *Inquéritos Industriais* de finais de Oitocentos. Uma forma específica de ocupação do espaço emerge nesse território a partir da concentração de trabalho industrial e de residência operária, forma essa que alimenta uma vida associativa local rica e uma “particular relação com a cidade” (NUNES e SEQUEIRA, 2011, 35). À imagem de outros subúrbios industriais europeus, Marvila, Xabregas, Beato e Sacavém funcionaram como moldes de socialização urbana, integrando população que rumava à cidade e servindo de base para trajetórias de mobilidade ocupacional e urbana.

Em *Memórias da Linha de Cascais*, obra publicada em 1943, encontra-se uma descrição de um outro histórico mundo suburbano de Lisboa, estruturado a partir das quintas e residências de veraneio que suportaram uma particular gama de usos suburbanos, balneares e de vilegiatura por parte da aristocracia e da burguesia. As suas autoras, Branca Colaço e Maria Archer, dão conta dos modos pelos quais se constituiu e diferenciou, de Pedrouços a Cascais, ao longo do séc. XIX e dos primeiros decénios de Novecentos, uma sucessão de formas de ocupação e de hierarquização das praias da linha e das famílias que as frequentavam. Com a abertura da estrada marginal, Colaço e

Archer diagnosticam o fim de uma era, antevendo talvez os efeitos esperados do Plano da Costa do Sol, instrumento de planeamento regional promovido por Duarte Pacheco, enquanto ministro das Obras Públicas: o reforço da ocupação residencial dos lugares suburbanos da linha de Cascais pelas camadas sociais médias com maior poder aquisitivo e o incremento da vocação turística do território.

A historiografia da Amadora é rica em imagens da natureza residencial deste subúrbio lisboeta ao longo das primeiras décadas do séc. XX. Através da história e da ação da Liga dos Melhoramentos da Amadora, com facilidade se deteta a dinâmica de transformação do quadro suburbano protagonizada pelas camadas burguesas com interesses na vila, patente nas ações de embelezamento urbano e recorte higienista, como os projetos de abertura de ruas e de parques, mas também de orientação reformista, como a criação da Escola Alexandre Herculano e a abertura dos Recreios da Amadora, que marcaram a Amadora nas décadas de 1910 e 1920. Mas a historiografia revela também o surto de industrialização, que arranca na década de 1930, e o concomitante surto de construção residencial, com forte cunho especulativo, que atinirá grandezas superiores a partir dos anos de 1960.

No final dos anos de 1950, emerge na esfera governativa e da alta administração do Estado Novo um entendimento “regional” de Lisboa. O Eng.º Arantes e Oliveira, ministro das Obras Públicas, estabelece as bases legais para a conceção do Plano Diretor do Desenvolvimento Urbanístico da Região de Lisboa (1959) – instrumento destinado a ordenar o crescimento urbano e o desenvolvimento industrial da aglomeração de Lisboa e a “estudar a construção de uma travessia rodoviária do Tejo” (LÔBO, 1988, 145). A dinâmica industrial da



região e os fluxos migratórios campo-cidade, que alimentam quer uma intensa procura de alojamento, quer a atividade de loteadores e construtores, constituem o pano de fundo de uma influente análise à suburbanização de Lisboa subsequente à Segunda Grande Guerra. Afirma o ministro: “À falta de um plano diretor do desenvolvimento da área de influência da capital, não tem sofrido praticamente limitações a instalação de indústrias nos seus arredores, nem tem sido possível impedir o crescimento desordenado das povoações suburbanas e a criação de novos núcleos populacionais, ao sabor das iniciativas particulares. Estas são movidas na maioria dos casos por simples propósitos de especulação de terrenos ou com o intuito de se evadirem da disciplina dos planos de urbanização a que estão sujeitos os centros populacionais mais importantes, incluindo a capital, reduzindo assim gravemente a eficiência desses planos e comprometendo até em muitos aspetos a sua utilidade” (Ministério das Obras Públicas, 1960, 10). Entre a ineficiência do Estado e os fortes interesses económicos dos investidores privados, o antigo carácter suburbano é entendido como em dissolução: “É assim que os subúrbios de Lisboa têm sido progressivamente invadidos por uma intensa actividade de construção que, tão depressa destrói a expressão tradicional e a beleza particular das povoações arrebalinas, como faz nascer múltiplos povoados amorfos e incaracterísticos que tendem a rodear a cidade por uma cintura asfíxica – cada vez mais profunda, à medida que aumentam as facilidades de transporte que eles próprios reclamam” (*Id., Ibid.*, 11). Uma categoria de leitura do fenómeno é avançada – o dormitório – e as suas propriedades são estabelecidas: “meros amontoados de construções inestéticas, desprovidos de personalidade e de vida própria, verda-

deiros dormitórios de massas populacionais muito importantes que diariamente afluem à capital para exercer nela a sua atividade” (*Id., Ibid.*, 11).

Em 1964, os autores da memória descritiva do Plano Diretor da Região de Lisboa elegem os subúrbios que melhores características apresentam para poderem vir a constituir núcleos autónomos: Olivais, Lumiar, Amoreiras, Benfica e Belém, no interior, perímetro administrativo de Lisboa, Moscavide, Portela, Sacavém, Olival de Basto, Odivelas, Loures, Pontinha, Amadora, Queluz, Algés, Dafundo, Carnaxide, Almada e Cova da Piedade, no exterior. O modelo das zonas concêntricas e da divisão sectorial do espaço da aglomeração é utilizado pela equipa ao serviço do Ministério das Obras Públicas para identificar as faixas de dormitórios e os riscos de alastramento entre si “em mancha de óleo”. Estabelecendo a origem destas novas propriedades espaciais e sociais suburbanas, bem como os seus efeitos, a equipa propõe medidas corretivas: “O grande desenvolvimento de construções residenciais que nessas áreas se tem processado [...] licenciadas ou clandestinas, permite afirmar que os seus males sociais e urbanísticos se agravam progressivamente: deverão portanto ser organizados de modo a viverem tanto quanto possível independentes, com elementos de vida própria capazes de satisfazer as conveniências económicas e culturais das suas populações, através do fomento do equipamento de interesse colectivo [...]. A parte da população que continuar a trabalhar em Lisboa sentir-se-á devidamente enquadrada, e não socialmente segregada, como vivendo em simples dormitórios, sem organização e vida local adequada” (*Id.*, 1964, 110).

Nas décadas de 1960 e 1970, o crescimento suburbano de Lisboa será rápido, volumoso e intenso. Com cerca de 9000



Retiro da Perna de Pau (1939), Areiro, Lisboa.

habitantes em 1940, 49.000 em 1960 e 112.000 em 1970, a vila da Amadora é um caso exemplar da suburbanização de Lisboa. Em 1963, uma reportagem publicada na revista *Eva* classifica e desclassifica a vila: “A Amadora, uma aldeia que é a sexta cidade do país e o maior dormitório de Lisboa” (NUNES, 2011, 216). O repórter utiliza o termo “dormitório” para descrever a desolação, a falta de serviços públicos e comércios, a população desenraizada da respetiva origem geográfica e sem ligação ao lugar de residência, deslocando-se de comboio da Amadora para Lisboa. Nos anos seguintes e de forma incessante, as redações dos jornais nacionais e locais praticam uma sintomatologia do dormitório e do mais populoso subúrbio de Lisboa – a Amadora. Tópicos como a ineficiência de serviços públicos (recolha de lixo, estação dos correios, instalação de telefones, manutenção dos espaços públicos) e a desordem espacial, identificada não apenas nas urbanizações clandestinas, são recorrentemente tratados. Progressivamente mais elaboradas, as peças publicadas revelam a violenta transformação territorial e social

engendrada pela instalação de vastos contingentes populacionais em novos espaços residenciais, como a Reboleira, grande conjunto edificado pela Empreendimentos Urbanos e Turismo J. Pimenta SARL, ou a Quinta da Brandoa, emblema do loteamento ilegal e da construção clandestina em altura. Mesmo sob censura prévia, a imprensa denuncia a fraca regulação do crescimento urbano por parte do Estado Novo e das suas estruturas político-administrativas. Sintomaticamente, em 1973, na revista *Observador*, uma longa reportagem acerca da Amadora culmina na expressão “pesadelo suburbano” (*Id., Ibid.*, 219). Estas imagens da desqualificação do espaço suburbano desdobram-se enquanto representação negativa do estatuto dos seus habitantes e da sua posição face às amenidades urbanas oferecidas em outras zonas da metrópole, sobretudo os espaços centrais e os bairros das camadas burguesas. Em fevereiro de 1974, Alberto de Alarcão, deputado da Ala Liberal, relata à Assembleia Nacional, em tom crítico, o percurso que efetuou pela Amadora e pelos seus subúrbios qualificando os resultados do



urbanismo praticado e consentido como “florestas de cimento armado” (*Id., Ibid.*, 306-308), dando assim um sentido político à vasta série de denúncias tornadas públicas pelas redações, tanto originárias de trabalho jornalístico como resultantes das cartas enviadas pelos residentes na freguesia às direções dos jornais.

Entre 1960 e 1981, a população de Lisboa e dos seus subúrbios aumenta em cerca de 900.000 habitantes; parte deste contingente é originário do retorno das ex-colónias portuguesas. As ciências sociais e o urbanismo dão conta da transformação territorial suburbana dessas décadas – na geografia e no urbanismo, é conferida atenção à edificação de vastos “pacotes residenciais”, na sociologia da habitação, são levantados e analisados os protagonistas e as estratégias subjacentes ao fenómeno do *habitat* “clandestino”, *e.g.*

Na obra *Bourgeois Utopias*, Fishman argumenta que a história dos subúrbios norte-americanos termina quando as condições tecnológicas associadas à circulação e à comunicação refizeram territórios predominantemente residenciais em regiões com vocação e uso produtivo e lúdico. A forma urbana que, dos anos de 1970 em diante, emergiu nos territórios suburbanos norte-americanos deve ser apreendida enquanto *technoburb*. Com a expansão e disseminação de tecnologias de informação e comunicação, a localização de atividades económicas adquire e desenvolve independência face às centralidades urbanas anteriormente estabelecidas. A inserção territorial da *technoburb* é a região com múltiplos centros, um território estruturado ao longo de vias de circulação rodoviária e de corredores de expansão que pode atingir mais de 100 km de extensão. *Technocity* e *technoburb* são designações que remetem para o facto de as funções urbanas se encontrarem cada

vez dispersas ao longo de paisagens que, como refere Fishman, não são nem urbanas, nem rurais, nem suburbanas.

Num influente artigo, o sociólogo Castells sugere que as áreas metropolitanas europeias têm vindo a ser redesenhadas por novas relações entre centros e periferias. Ao colocar em relação transformações urbanas e a globalização económica, o autor mostra como os processos globais originam e simultaneamente encontram resistência e oposição nas formas urbanas e nos processos sociais que subjazem à sua produção. A pluralidade espacial metropolitana das maiores cidades europeias é passada em revista. Se, acerca dos centros, é salientada a importância que os complexos processos fundiários, económicos e sociais têm vindo a ter na produção de condições de marginalidade social, de apropriações por sectores da contracultura e de processos de gentrificação, acerca do espaço suburbano, o autor identifica tendências de segmentação social e territorial, bem expressas nos bairros pobres e periféricos.

Em Lisboa, como noutras grandes cidades pelo mundo fora, as mudanças nas infraestruturas de comunicação e no transporte rodoviário implicaram um incremento na divisão territorial do trabalho na metrópole. A circulação de bens, informações e pessoas entre os antigos e os novos espaços de trabalho, residência e lazer, localizados nos vastos e populosos subúrbios, tornou-se mais volumosa e segmentada. Daí que nos subúrbios da capital portuguesa se observem vastas estruturas de *back-office*, sedes de empresas, *campus* universitários, laboratórios e espaços industriais de ponta, mas igualmente campos de golfe, grandes superfícies comerciais e grandes superfícies cultivadas e exploradas por agroindústria intensiva, lugares turísticos e lugares de lazer, e ainda lugares de acumulação e



de distribuição de variadas mercadorias. Estes espaços polarizam novos padrões de mobilidade, estruturam uma procura de mão de obra para atividades muito diferenciadas e, por fim, colocam os residentes na metrópole perante a condição da mobilidade generalizada. Nestas condições pós-suburbanas, o território que constitui a parte maior da metrópole de Lisboa é profundamente desigualitário. A jornalista Fernanda Câncio, na obra *Cidades sem Nome: Crónica da Condição Suburbana*, oferece uma profícua entrada para equacionar as desiguais condições biográficas e sociais, económicas e culturais dos residentes nos subúrbios de Lisboa, e vai ao encontro das suas práticas e dos seus discursos em lugares como a Brandoa (Amadora), o bairro da Bela Vista (Setúbal), o condomínio Belas Clube de Campo e Vila Franca de Xira. O argumento da jornalista é transponível para outros espaços suburbanos das grandes cidades portuguesas: “Talvez sejamos todos suburbanos. Mas uns, como no ditado orwelliano, são mais que os outros. É desses que trata este livro. É o ponto de vista deles – esse ponto de vista que por sistema o olhar sobre a periferia ilide e rasura, porque impróprio no poema – que se procura. Porque eles vivem” (CÂNCIO, 2008, 19).

Bibliog.: BAPTISTA, Luís Vicente, “Crescimento urbano e coexistência residencial: um caso de edificação não planeada ‘às portas da cidade de Lisboa’ (1900-anos 40)”, *Ler História*, n.º 26, 1994, pp. 171-195; BERGER, Bennett, “Myths of american suburbia”, in PAHL, R. E., *Readings in Urban Sociology*, Oxford, Pergamon Books, 1978, pp. 119-135; CÂNCIO, Fernanda, *Cidades sem Nome. Crónica da Condição Suburbana*, Lisboa, Tinta da China, 2008; CASTELLS, Manuel, “European cities, the informational society, and the global economy”, in LEGATES, Richard, e STOUT, Frederic, *The City Reader*, New York, Routledge, 2000,

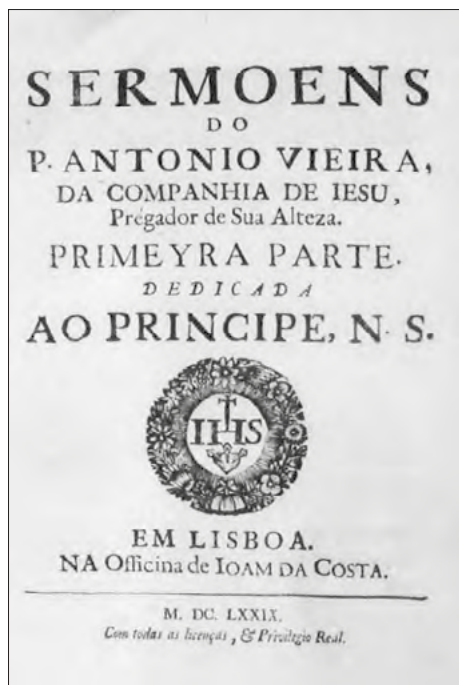
pp. 557-567; CHAMBOREDON, Jean-Claude, e LEMAIRE, Madeleine, “Proximité spatiale et distance sociale. Les grands ensembles et leur peuplement”, *Revue Française de Sociologie*, vol. XI, n.º 1, 1970, pp. 3-33; COLAÇO, Branca de Gonta, e ARCHER, Maria, *Memórias da Linha de Cascais*, Lisboa, Parceria A. M. Pereira, 1943; CUSTÓDIO, Jorge, e FOLGADO, Deolinda, *Caminho do Oriente. Guia do Património Industrial*, Lisboa, Livros Horizonte, 1999; FISHMAN, Robert, *Bourgeois Utopias: the Rise and Fall of Suburbia*, New York, Basic Books, 1987; FOURCAUT, Annie, *La Banlieue en Morceaux: la Crise des Lotissements Défectueux en France dans l’entre-Deux-Guerres*, Paris, Creaphis, 2000; *Id.* (coord.), *Dossier: le Grand Ensemble, Histoire et Devenir, Urbanisme*, n.º 322, 2002; GANS, Herbert, “Urbanism and suburbanism as ways of life”, in ROSE, Arnold M., *Human Behaviour and Social Process*, London, Routledge and Kegan Paul, 1962, pp. 625-648; HAYDEN, Dolores, *Building Suburbia: Green Fields and Urban Growth, 1820-2000*, New York, Vintage Books, 2003; LÔBO, Margarida Sousa, “Antecedentes de planeamento na Área Metropolitana de Lisboa”, in *Actas do 1.º Seminário Internacional Área Metropolitana de Lisboa: Que Futuro?*, Lisboa, Departamento de Geografia e Planeamento Regional/Faculdade de Ciências Sociais e Humanas da Universidade Nova de Lisboa/FCG, 1988, pp. 143-149; MINISTÉRIO DAS OBRAS PÚBLICAS, *Plano Diretor do Desenvolvimento Urbanístico da Região de Lisboa*, Lisboa, Ministério das Obras Públicas, 1960; *Id.*, *Plano Diretor da Região de Lisboa. Antepiano*, vol. 1, Lisboa, Ministério das Obras Públicas/Conselho Superior de Obras Públicas, 1964; NUNES, João P. S., *Florestas de Cimento Armado. Os Grandes Conjuntos Residenciais e a Constituição da Metrópole de Lisboa (1955-2005)*, Lisboa, FCG/FCT, 2011; *Id.*, e SEQUEIRA, Ágata D., “O fado de Marvila. Notas sobre a origem cidadina e o destino metropolitano de uma zona industrial em Lisboa”, *Fórum Sociológico*, n.º 21, 2011, pp. 33-41; ORTIGÃO, J. D. R. Malho, *As Praias de Portugal: Guia do Banhista e do Visitante*, Lisboa, Frenesi, 2002; STÉBÉ, Jean-Marc, *La Crise des Banlieues: Sociologie des Quartiers Sensibles*, Paris, PUF, 1999.

JOÃO PEDRO SILVA NUNES

Simulação e dissimulação

A definição de simulação e dissimulação passa pela fronteira fina que separa o ser do parecer. São dois conceitos marcados por níveis diversos de negação. A simulação pode ser considerada a ação de mostrar o que não se é. E a dissimulação é o ato de não mostrar o que se é. O P.^o António Vieira escreveu que “benevolência e dissimulação são afetos da mesma cor”, parecendo admitir o ato de dissimular como não necessariamente pecaminoso e moralmente

Folha de rosto do tomo I dos *Sermoens*, de P.^o António Vieira.



reprovável. Todavia, noutra passagem, escreve que a dissimulação teatralizada em nome da prudência pode ser mais uma estratégia de engano, relevando a fronteira muito ténue entre ambos: “Aonde a maior arte é o engano, a dissimulação prudência, a mentira, e a lisonja merecimento, quem se envergonhará de mentir?” (FRANCO e CALAFATE, 2013, 84).

Esta foi, recorde-se, muitas vezes, uma das estratégias ou artes que historicamente foram atribuídas aos Jesuítas pelos seus detratores. Aliás, é uma das técnicas mais utilizadas no exercício delicado da diplomacia, em que não mostrar o que se é pode constituir uma via eticamente aceitável em sede negocial.

Bibliog.: DOMINGOS, Simone Tiago, *Política e Memória: a Polêmica sobre os Jesuítas na Revista do IHGB e a Política Imperial (1839-1886)*, Jundiá, Paco Editorial, 2013; FRANCO, José Eduardo, e CALAFATE, Pedro (dirs.), *Obra Completa Padre António Vieira*, t. II, vol. 4, Lisboa, Círculo de Leitores, 2013; MARTÍNEZ, Gregorio Bartolomé, *Los Clérigos a la Greña: Sátiras, Mascaradas, Insultos, Infundios, Descaros, Libelos y Trampas entre Sí de la Gente de Púlpito y Altar*, Alicante, Editorial Clun Universitario, 2010.

JOSÉ EDUARDO FRANCO



Singularidade

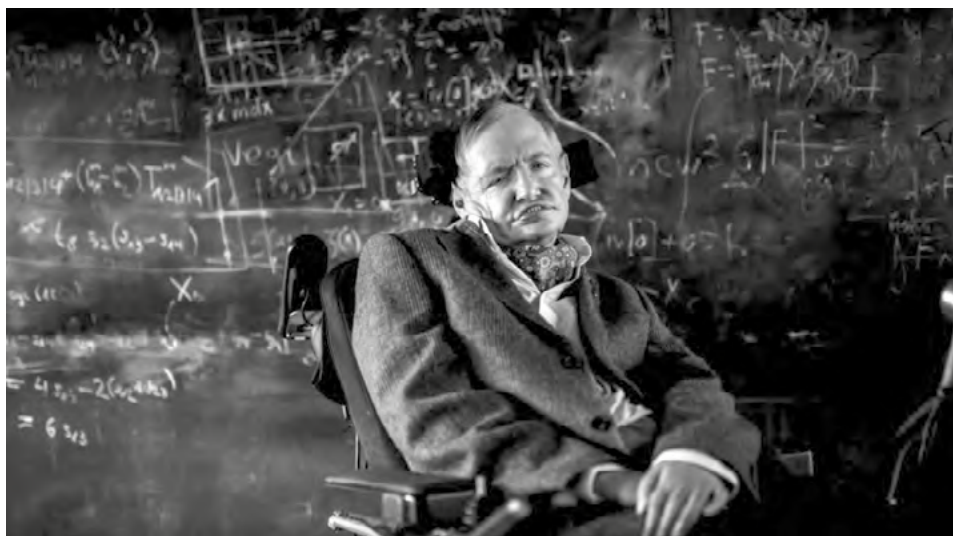
O termo “singularidade”, que em matemática designa um ponto onde um objeto matemático não está definido ou não tem um bom comportamento (e.g., a função $1/x$ tem uma singularidade no ponto $x=0$, pois o inverso de 0 é infinito), adquiriu um significado moderno: a singularidade tecnológica, muitas vezes abreviada para apenas singularidade. Trata-se da hipótese, proposta por autores como o matemático John von Neumann, o autor de ficção científica Vernor Vinge e o cientista computacional Ray Kurzweil, segundo a qual a inteligência artificial poderá ser desenvolvida a um ponto tal que desemboque numa superinteligência de alcance tão lato que implique uma mudança drástica da civilização humana, podendo-se falar do fim da humanidade tal como a conhecemos. Com efeito, de pou-

co ou nada valeria a inteligência humana se todos ou a maior parte dos problemas pudessem ser resolvidos pela hipotética superinteligência. A singularidade corresponderia, por isso, a um radical fim da história: à história humana que teve lugar até ao séc. XXI seguir-se-ia uma aceleração de base inteiramente tecnológica, que teria esse destino fatal.

A singularidade tecnológica é, evidentemente, um conceito especulativo e os cálculos e as opiniões diferem quanto à data em que poderia acontecer. Existem previsões, fundamentadas no desenvolvimento tecnológico ocorrido até ao séc. XXI (o poder de cálculo dos computadores tem vindo a duplicar num intervalo de menos de dois anos), de que a singularidade ocorreria, de uma maneira abrupta, por volta do ano 2040, altura em que a capacidade do cérebro humano seria excedida pela capacidade computacional.

Vários autores, como o psicólogo cognitivo Steven Pinker e o filósofo John Searle, não dão credibilidade à ideia de singularidade, por entenderem que as máquinas nunca poderão superar os humanos.

Stephen Hawking (1942-2018).



D.R.



A questão reside na definição de inteligência: serão todos os processos da mente humana resultados de cálculo que podem ser concretizados numa máquina? Poderá, *e.g.*, uma máquina ter crenças, desejos ou empatias como nós temos?

A questão da singularidade tem contribuído para o avolumar de críticas ao progresso científico e tecnológico, que no séc. XXI é acelerado, suscitando vozes de pessoas abalizadas das áreas da ciência e da tecnologia, como a do astrofísico Stephen Hawking (autor de *Breve História do Tempo*) e a do empreendedor Elon Musk (presidente do Conselho de Administração das empresas Tesla e SpaceX), que têm sido fortemente críticas do desenvolvimento da inteligência artificial, considerando-a um dos maiores perigos para o futuro da humanidade. Mas há também vozes de alerta quanto às ameaças da inteligência artificial por parte de representantes das ciências humanas e sociais, como a do historiador Yuval Harari (autor do livro *Homo Deus*).

Alguns autores falam de singularidade num sentido diferente: seria uma mudança abrupta na história, ainda que não se baseasse em tecnologia computacional – mas, *e.g.*, tecnologia biomédica, conseguida pela aplicação da nanotecnologia, que prolongasse a vida humana para limites muito superiores. Nesse caso, os humanos não se tornariam irrelevantes, mas a sociedade seria confrontada de forma drástica com questões como a sobrepopulação e o envelhecimento, que conduziriam a problemas dificilmente imagináveis.

Bibliog.: GANASCIA, Jean Gabriel, *Le Mythe de la Singularité: Faut-il Craindre la Intelligence Artificielle?*, Paris, Seuil, 2017; HARARI, Yuval Noah, *Homo Deus: Uma Breve História do Amanhã*, Amadora, Elsinore, 2017.

CARLOS FIOLEAIS

Anti**televisão**

Quando surgem, todos os *media* se fazem acompanhar de diferentes expectativas e receios sobre as potencialidades e os riscos que poderão comportar. A televisão não foi exceção, tendo sido alvo de diversas abordagens críticas, algumas em tom anti.

A televisão representou uma notável inovação. Proporcionava a distribuição ao domicílio de imagem sonorizada em movimento, combinando características do cinema e da rádio, numa emissão de fluxo regular destinada ao consumo doméstico, quotidianamente acessível a quem tivesse o respetivo recetor. Tornou-se especialmente relevante para os sectores menos instruídos e letrados: abria oportunidades de informação, conhecimento e entretenimento, não exigindo a alfabetização como condição de acesso e inclusão. Permitiu novas condições de desempenho social, com efeitos nos planos económico, cultural, político e geopolítico. Amplamente difundida, na segunda metade do séc. XX converteu-se em referência incontornável da vida social, familiar e pessoal.

A reação crítica à televisão – ao meio, ao projeto social de que emerge, aos programas transmitidos e aos efeitos do seu uso – iniciou-se cedo, na academia como no debate público, oriunda de diferentes orientações.

Uma das primeiras posições críticas vem dos teóricos da sociedade de massas, em reação conservadora às manifestações do projeto moderno a que a televisão se associa. Esta posição assume uma leitura negativa da cultura de massas, partilhada por sectores da academia e elites



intelectuais, desconfortáveis com modalidades de cultura e expressões de cidadania afins da sensibilidade das classes populares, consideradas “rudes, “incultas” e “impróprias”; representa o ponto de vista dos “defensores de uma posição pró-aristocrática e anticapitalista oposta a essa nova democracia burguesa industrial”. A denominada massificação da cultura e da sociedade era entendida como ameaça à erudição própria da “alta cultura” e ao mérito da “alta política”, exercida por “estadistas sábios e experimentados”, investidos com base “na tradição e nos privilégios hereditários” (BRETON e PROULX, 2000, 160).

Um tanto paradoxalmente, uma parte da matriz desta abordagem é partilhada pela teoria crítica da Escola de Frankfurt, também tocada por aguda sensibilidade pró-aristocrática, apesar de a assumida posição anticapitalista inspirada no marxismo apontar para outra argumentação. Por um lado, critica-se uma “cultura unidimensional” (Marcuse), padronizada e homogeneizadora; alienante, ao amolecer a iniciativa e autodeterminação do indivíduo, contribuindo, por isso, para o conformismo e a resignação; que molda a cultura de massas, como manipulação destinada a viabilizar o *status quo* da ordem social burguesa. Por outro, condena-se a instituição de uma “indústria cultural” (Horkheimer e Adorno), dirigida como sistema de difusão sistemática da ideologia capitalista; organizada em função da lógica do consumo e do lucro, como “pura mercadoria”; contribuindo para uma mercantilização da cultura, no quadro de uma oferta de bens culturais subordinada ao seu valor como espetáculo; e formatada “em função de um valor de troca num mercado, e não pelo seu valor de uso enquanto parte integrante de uma experiência estética autêntica enraizada na tradição” (*Id., Ibid., 162*).

Boa parte da posterior crítica ao desempenho dos *media* e da televisão retoma argumentos destas abordagens pioneiras. No prolongamento da Escola de Frankfurt, desenvolvem-se dois principais eixos de questionamento. A economia política da comunicação sublinha a importância da propriedade e do controlo económico, das estratégias da indústria e das políticas dos *media*, analisando e questionando as suas repercussões em diferentes vertentes da vida social e política, nacional e internacional, com particular atenção a temáticas como: a concentração da propriedade, o espaço público e a democracia, a questão do serviço público, o papel da televisão e da indústria dos *media* na construção da hegemonia americana, e suas repercussões nas relações internacionais, na geopolítica e na globalização. Os estudos culturais preocupam-se com as modalidades, os géneros, os significados e as implicações simbólicas e sociais, tanto nos quotidianos individuais e familiares como na organização e estruturação de diferentes planos da vida em sociedade, decorrentes das transformações do entretenimento, do conhecimento e da cultura na sequência dos processos de mediatização e industrialização que a televisão integra e promove.

Ao longo de toda a segunda metade do séc. xx, a crítica à televisão mobilizou académicos e analistas, de enfoques diversos, uma boa parte deles com origem no contexto anglo-americano.

Em pleno período de afirmação da televisão e das indústrias culturais como vetor de consolidação da hegemonia geopolítica americana, esta torna-se num dos focos das abordagens críticas inspiradas na economia política da comunicação. Herbert Schiller, economista norte-americano, professor em várias universidades americanas e europeias, dedica-se à análise da emergência da televisão

comercial nos EUA e da relação entre as grandes corporações, o sistema militar e a indústria dos *media* na construção do ambiente simbólico e cultural que sustentou um império capitalista global sob hegemonia americana. Os títulos dos seus livros evidenciam o foco da sua análise. Jeremy Tunstall, sociólogo britânico, que se debruça sobre os aspetos económicos e industriais dos *media*, reflete preocupações semelhantes. Na tradição francófona, cruzando aspetos relacionados com cultura, indústria e economia política, Armand Mattelart, sociólogo belga, posteriormente radicado em França, aproxima-se destes mesmos temas.

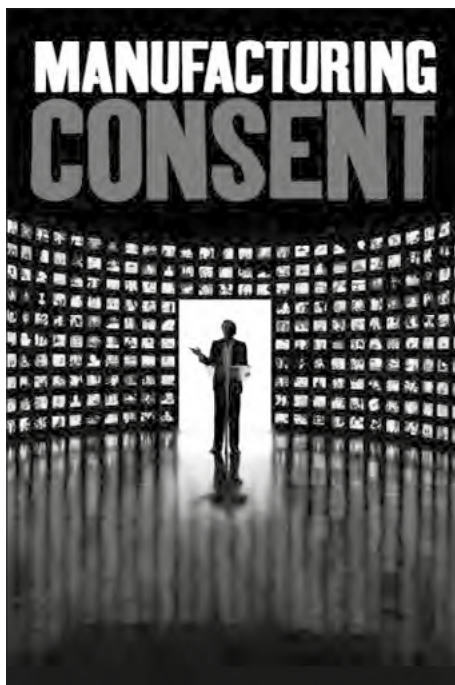
Questionando a relação entre *media* e democracia, Noam Chomsky, linguista, professor do Massachusetts Institute of Technology e ativista político, publica em 1988, com Edward Herman, *Manufacturing Consent* – passado a documentário em 1992 –, onde desenvolve uma análise das notícias de televisão com base no “modelo da propaganda”, interpretando o papel da informação televisiva como “fabrico de consentimento” para controlo da opinião pública, de modo a fazer funcionar os regimes democráticos em favor dos interesses dominantes. No ano seguinte, regressará com *Necessary Illusions. Thought Control in Democratic Societies*. Este tema será retomado posteriormente no trabalho de outros autores, como Robert McChesney.

A par do trabalho de académicos vai surgindo – nos EUA, como noutros contextos – uma crítica social face à televisão, por vezes em tom de preocupação exagerada pelos efeitos que se lhe atribuem.

Jerry Mander, um ex-executivo do mundo da publicidade, publica, em 1977, *Quatro Argumentos para Acabar com a Televisão*. Neste livro, explana a sua tese de que a televisão é irreformável e representa um perigo para a sanidade dos indiví-

duos e para a democracia, pelo que deve ser definitivamente eliminada. Considera a televisão um meio: (a) simplificador e reducionista, que limita a argumentação e o espírito crítico, tudo reduzindo a *slogans*; (b) que tolhe a capacidade de pensar e a iniciativa e autonomia próprias dos sujeitos; (c) cujos programas exibem um leque de conteúdos pouco diversificado; (d) promotor de um estilo de vida que aprisiona os indivíduos e gera sedentarismo; (e) que fecha as pessoas numa situação mental e física favorável à ocorrência de um controlo autocrático. A publicidade é vista como uma promoção do capitalismo, persuadindo o espetador a obter bem-estar, satisfazer desejos ou resolver problemas através da compra dos produtos que anuncia. A televisão, dando poder a um pequeno número de pessoas que se dirigem a todos os outros

Capa de *Manufacturing Consent* (1988), de Noam Chomsky e Edward Herman.





diariamente, acaba por afetar as ideias e a conduta de quem a vê. Em abordagem afim, Marie Winn publica, nesse mesmo ano, uma obra que perdurou como ícone da visão antitelevsão oriunda do contexto americano: *The Plug-in Drug: Television, Children, and the Family*, onde aborda os efeitos negativos da televisão nas crianças e nas famílias, um dos temas sucessivamente glosados na crítica negativa à televisão.

Neil Postman, professor universitário, comentarista e conferencista, desenvolve uma forte crítica às consequências da mediatização tecnologizada, a partir de uma ecologia dos *media* de inspiração humanista. Defende que a tecnologia não pode substituir os valores humanos, criticando uma cultura rendida ao entretenimento, em prejuízo da formação e educação, o que afeta a compreensão humana e o sentido da existência, nomeadamente na infância. Alguns dos seus textos adquiriram notoriedade no debate público sobre a televisão e os *media*.

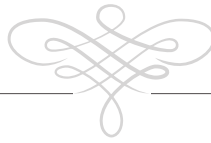
O discurso da crítica radical antitelevsão perdura na atualidade. Num estudo da Sociedade Americana de Pediatria, publicado em março de 2013 na revista *Pediatrics*, compilando 25 anos de pesquisa em crianças e adolescentes, conclui-se que “os jovens adultos que passaram mais tempo a ver televisão durante a infância e a adolescência mostram uma maior propensão para comportamentos antissociais que se traduzem em cadastro criminal, distúrbios de personalidade e agressividade, quando comparados com jovens adultos que viram menos televisão” (PRATT, 2013).

Analisando os alicerces culturais da crítica antitelevsão dos anos 70-80 do séc. xx, no contexto dos EUA, Jason Mittell alinha vários aspetos: (1) surge em “reação ao que então era entendido como uma hipermediatização da vida americana”; (2) encara a televisão como

“baixa cultura”, de estatuto inferior a outras práticas culturais; (3) toma-a como causa de problemas e disfunções sociais: comportamentos violentos e criminosos, problemas de saúde pública (inatividade, obesidade), degradação mental que prejudica o cérebro das crianças; (4) nomeia a televisão como “droga” (Marie Winn), comparável à adicção a narcóticos.

Situando-lhe o contexto, anota que o movimento antitelevsão: (a) esteve associado à campanha de Reagan e Bush contra os males da sociedade americana; (b) inscreveu-se na tendência de procura de estilos de vida mais simples, em torno de movimentos como o regresso ao campo e à vida em comunidade; (c) assenta numa leitura saudosista, mitificação nostálgica de um passado idealizado, “onde as famílias eram felizes, as crianças liam e brincavam em paz, e as comunidades eram integradas e livres de crime” (MITTEL, 2000, 219); (d) define-se em torno da “construção cultural da esfera doméstica e familiar como sede legítima da disciplina e do controlo social”, em palavras de Donzelot (*Id., Ibid.*, 219); (e) aborda a vida familiar e social a partir do comportamento individual, confinando-as à bitola do “natural” e “normal” da ciência médica e da psicologia; (f) sobrevaloriza a problematização dos riscos da televisão, enfatizando potenciais impactos nas crianças, cuja necessidade de proteção é consensual, sendo que “as crianças são usadas para justificar a necessidade de legislar contra e reprimir os utilizadores de drogas” (*Id., Ibid.*, 230). A televisão é responsabilizada, em exclusivo, por transformações sociais decorrentes de diferentes aspetos da modernidade, descontextualizadas do conjunto de fatores de que interdepende.

Importa assinalar que as reações antitelevsão constituem um fenómeno multifacetado, transversal a diferentes sectores



e ideologias. “Não sendo apenas um produto de forças conservadoras focadas no passado de uma América remota, inclui um *habitus* social liberal, exemplificado por elementos de esquerda como Neil Postman e Todd Gitlin”, assim como pelo livro da então primeira-dama Hillary Clinton, *It Takes a Village to Raise a Child*, de 1996 (*Id.*, *Ibid.*, 236).

As diferentes abordagens críticas da televisão tiveram repercussão em Portugal, sobretudo nos anos 90 do séc. xx, durante o processo de abertura da emissão televisiva a grupos privados, quando do debate público sobre as suas opções de programação, em particular no que tocou a *reality shows*, como “Big Brother”, emitido pela TVI em 2000.

Muitas das críticas à televisão podem ser consideradas justas. A consideração da televisão como algo a abater ou eliminar parece contudo excessiva. O muito que há a questionar nos desempenhos da televisão não anula a possibilidade do seu uso saudável, nem o seu potencial no exercício de cidadania.

Bibliog.: impressa: BRETON, Philippe, e PROULX, Serge, *A Explosão da Comunicação*, 2.^a ed., Lisboa, Bizâncio, 2000; CHOMSKY, Noam, e HERMAN, Edward S., *Manufacturing Consent*, New York, Pantheon Books, 1988; CHOMSKY, Noam, *Necessary Illusions. Thought Control in Democratic Societies*, Boston, South End Press, 1989; KELLNER, Douglas, “Critical perspectives on television from the Frankfurt School to postmodernism” in WASCO, Janet (org.), *A Companion to Television*, Oxford, Blackwell Publishing, 2006, pp. 29-49; MANDER, Jerry, *Quatro Argumentos para Acabar com a Televisão*, Lisboa, Antígona, 1999; MATTELART, Armand, *La Cultura como Empresa Multinacional*, Buenos Aires, Editorial Galerna, 1974; *Id.*, *L’Internationale Publicitaire*, Paris, La Découverte, 1989; *Id.*, e PIEMME, Jean-Marie, *Television: Enjeux sans Frontiers. Industries Culturelles et Politique de la Communication*, Grenoble, Presses Universitaires de Grenoble, 1980; MATTELART, Armand et al., *La Culture contre la*

Démocratie? L’Audiovisuel à l’Heure Transnationale, Paris, La Découverte, 1983; MCCHESENEY, Robert, *Corporate Media and the Threat to Democracy*, New York, Seven Stories Press, 1997; *Id.*, *Rich Media, Poor Democracy: Communication Politics in Dubious Times*, Champaign, University of Illinois Press, 1999; *Id.*, e HERMAN, Edward, *The Global Media: the New Missionaries of Corporate Capitalism*, London, Cassel Academic, 1997; MCCHESENEY, Robert, e NICHOLS, John, *It’s the Media, Stupid!*, New York, Seven Stories Press, 2000; *Id.*, *Our Media, not Theirs: the Democratic Struggle against Corporate Media*, New York, Seven Stories Press, 2002; MITTEL, Jason, “The cultural power of an anti-television metaphor: questioning the ‘plug-in drug’ and a TV-free America”, *Television & New Media*, vol. 1, n.º 2, 2000, pp. 215-238; POSTMAN, Neil, *The Disappearance of Childhood*, New York, Delacorte Press, 1982; *Id.*, *Amusing Ourselves to Death. Public Discourse in the Age of Show Business*, New York, Viking Penguin Publications, 1985; *Id.*, *Tecnopolia. Quando a Cultura Se Rende à Tecnologia*, Lisboa, Difusão Cultural, 1992; SCHILLER, Herbert, *Mass Communications and American Empire*, New York, Augustus M. Kelley, 1969; *Id.*, *The Mind Managers*, Boston, Beacon Press, 1973; *Id.*, *Communication and Cultural Domination*, New York, International Arts & Sciences Press, 1976; *Id.*, *Culture, Inc.: the Corporate Takeover of Public Expression*, New York, Oxford University Press, 1989; TUNSTALL, Jeremy, *The Media Are American*, New York, Columbia University Press, 1977; *Id.*, *Communications Deregulation. The Unleashing of America’s Communication Industry*, Oxford, Blackwell Publishing, 1986; *Id.*, e MACHIN, David, *The Anglo-American Media Connection*, Oxford, Oxford University Press, 2001; WINN, Marie, *The Plug-in Drug: Television, Children, and the Family*, New York, Viking Penguin Publications, 1977; **digital:** ACHBAR, Mark, e WINTONICK, Peter, *Manufacturing Consent*, 1992: <http://www.youtube.com/watch?v=PQhEBCWMe44> (acedido a 5 jan. 2014); PRATT, Maria João, “Estudo confirma que excesso de televisão provoca comportamentos antissociais”, *Crescer Sapo*, 5 mar. 2013: <http://crescer.sapo.pt/atualidade/noticias/estudo-confirma-que-excesso-de-televisao-provoca-comportamentos-antissociais> (acedido a 12 out. 2017).

JOSÉ JORGE BARREIROS



Antiteodiceia

A antiteodiceia, como fenómeno socio-cultural, encontra a sua origem num dos muitos nascimentos da era contemporânea: o terramoto de Lisboa de 1755. Ainda que o ambiente social e ideal do séc. XVIII já preparasse uma mudança qualitativa na mentalidade europeia, a reação ao terramoto concretizou a mudança que germinava. Tal alteração das mentalidades foi considerada por muitos pensadores o maior choque social desde a queda de Roma. Com o abalo da terra, ter-se-ão abalado de vez as ideias pré-iluministas, dessacralizando-se o sentido da história.

De facto, não se tratou apenas de uma colisão de placas tectónicas, do que na altura nem se desconfiava, mas de um choque civilizacional de enormes repercussões: se algo foi realmente questionado e maltratado, foi a teodiceia, não descuidando aqueles que na altura sucumbiram ao tremor, *tsunami* e incêndio decorridos.

O abalo terá provocado em Portugal uma discussão menos mediática e aprofundada do que no resto da Europa, porventura pelas necessidades imediatamente práticas de se reerguer uma capital literalmente desde os alicerces. No entanto, poder-se-á encontrar um exemplo dessas discussões no confronto entre o P.^o Gabriel Malagrida, Jesuíta de origem italiana, e o marquês de Pombal, a quem coube a responsabilidade de reconstruir Lisboa.

No que diz respeito à discussão no resto da Europa, o nome que surgirá à cabeça será, sem dúvida, Voltaire, de quem Adorno disse ter sido curado da teodiceia pelo

terramoto; logo depois, virá Jean-Jacques Rousseau, que não deixou de criticar Voltaire, em carta enviada ao próprio e tornada pública, por não referir as responsabilidades humanas dessa tragédia, nomeadamente a arquitetura lisboeta pré-terramoto; e Immanuel Kant, que procurou uma explicação natural para o sucedido e também foi influenciado pelos dois autores de língua francesa.

A dimensão do abalo causado ao pensamento europeu é tão mais assinalável quanto se podem encontrar as raízes da teodiceia na Antiguidade, em Epicuro, Filão de Alexandria e Plotino. Mais tarde, a contenda entre augustinismo, que defendia o livre-arbítrio humano mesmo aceitando a onipotência divina, e pelagianismo, que, ao contrário do primeiro, negava o pecado original, será assaz elucidativa desse distante enraizamento. A negação do dogma do pecado original, que teria como ponto alto da sua discussão o confronto entre a Reforma e os humanistas, parecia empurrar parte dos pensadores europeus para a teodiceia.

A teodiceia tratava, fundamentalmente, de uma justificação dos caminhos de Deus, o que encontra eco na junção das palavras gregas que a formam – “dikê” (justiça) e “theos” (de Deus). O conceito foi cunhado por Gottfried W. Leibniz quando procurava responder a Pierre Bayle, autor que afirmava a história como um relato de crimes e infortúnios da humanidade, chamando a atenção para o facto de que um Deus que o permitisse diretamente não poderia ser mais do que um “gigante criminoso” (NEIMAN, 2002, 18). Bayle defendia uma solução fideísta, dispensando a razão.

Pelo contrário, a teodiceia procurou uma conciliação entre a religião e a razão, uma vez que se tornava decisiva uma justificação do mal no mundo, que, à luz da razão, parecia contradizer a suma

bondade, onipotência e onisciência de uma providência como a crida. A solução foi considerar que não havia nenhum mal, nem nenhum pecado, que não estivesse compreendido dentro de um bem maior, ao qual apenas Deus teria acesso. Para Leibniz, a questão colocava-se no mal metafísico – o mundo não poderia ser tão infinito quanto o seu Criador –, e não propriamente em distinguir um mal físico de um mal moral, ambos compreendidos, por conseguinte, num plano superior.

Como Leibniz celebrizou nos seus *Ensaaios sobre Teodiceia*, este é o melhor dos mundos possíveis; nem Deus poderia ter escolhido de outro modo de entre as suas possibilidades de realização; e Alexander Pope, entre outros, secundou: “O que quer que seja, é certo” (POPE, 1988, 157). Assim se superaria a contradição e não se ficaria dependente da fé. Em Deus recairia toda a responsabilidade pelo mal no mundo, ainda que este fosse visto como tal apenas por causa dos limites da compreensão humana.

Em Portugal, Fr. António do Sacramento terá tentado uma versão adaptada de teodiceia para explicar os males do terramoto: estes deveriam ser compreendidos como a correção de um pai carinhoso, e não como uma sentença de um juiz furioso. O que viria a acicatar diversos opositores.

Rapidamente se escreveram notícias, epístolas, poemas, etc. sobre este assunto. Os religiosos reclamaram os pecados dos lisboetas como causadores de um castigo divino na forma de um terramoto, o que não condiz com a subsunção dos males e pecados num plano providencial. O texto mais conhecido será de Voltaire – *Poème sur le Désastre de Lisbonne* –, que criticou quem garantia que tudo estava bem. Foi defendido com fervor por Ribeiro Sanches, que aconselhou a leitura de *Candide* (conhecida sátira voltairiana à teodiceia



O terramoto de Lisboa de 1755.

leibniziana) ao poeta Pina e Melo. Não obstante, o poema de Voltaire acabou por ser criticado pelo P.^c Teodoro de Almeida, acompanhado pelo P.^c Neves Pereira, mesmo que não em defesa de uma teodiceia, pois nem todo o fenómeno dado como antiteodiceia defendia o mesmo ponto de vista.

A teodiceia conhecia, a partir dos seus opositores, os seus contornos mais problemáticos, a saber: um otimismo fatalista, como criticou o Jesuíta francês Louis-Bertrand Castel, e um otimismo metafísico, como criticou Voltaire, pois tal otimismo – “tudo está bem” – não poderia nunca explicar o sofrimento que o terramoto causou; a teodiceia consistia ainda, segundo Kant em *Sobre o Fracasso de Toda a Tentativa Filosófica na Teodiceia*, num conformismo que apelava a ter paciência e, em última instância, em desonestidade, por via de uma defesa além do razoável para a razão humana, que assim imaginava cair nas graças da Providência.

Apesar de Voltaire também vir a reconhecer ao ser humano a responsabilidade pelo mal, é com Rousseau que a questão passa definitivamente da metafísica para a moral e a política. A partir dos dois autores de língua francesa, dá-se a unidade da natureza e da história, sentido



P.º Gabriel Malagrida (1689-1761).

que algum tempo depois ganharia a sua maior expressão como filosofia da história – a procura de um fio condutor dos factos históricos sem a responsabilidade de Deus.

A política levaria a melhor: a responsabilidade da história (entenda-se, dos males no mundo que não acontecessem por acaso ou necessidade) seria humana, consistindo numa “politicodiceia”, na expressão de Broberg, por oposição à justiça de Deus. Seguiu-se uma viragem prática, ilustrada por Kant, o ruir da razão na religião, e nem as sociedades mais conservadoras continuaram a aceitar que o seu destino se encontrava nas mãos de uma Providência.

A vitória do marquês de Pombal sobre o P.º Malagrida mostrara porventura um dos pontos de vista da antiteodiceia (onde se situavam ambos, o primeiro por via de uma adesão à racionalidade humana de tipo iluminista e o segundo pela insistência no pecado original) como vencedor. Ficou para a história o auto de fé, com a última execução da Inquisição portuguesa a vitimar o padre jesuíta por heresia; porém, não apenas por este ir contra as pretensões políticas do marquês (justificação encontrada por alguns historiadores), mas por ter apelado aos lisboetas

para que se redimissem dos seus pecados, em vez de contribuírem efetivamente para o reerguer racional da cidade.

Ao contrário da teodiceia, uma antiteodiceia apontará a responsabilidade pelo mal à sociedade humana; neste sentido, em qualquer um dos seus pontos de vista parece estar dado o espaço para a moral, até então secundarizada pela primeira. Deus não teria mais lugar na vida pública.

Bibliog.: ADORNO, Theodor W., *Negative Dialektik*, Frankfurt, Suhrkamp Verlag, 1966; ALVAREZ, Evaristo, “Leibniz damnificado por el terremoto de Lisboa”, *Cuadernos Dieciochistas*, n.º 6, 2005, pp. 187-201; ARAÚJO, Ana Cristina, *O Terramoto de 1755. Lisboa e a Europa*, Lisboa, Clube do Coleccionador dos Correios, 2005; BENJAMIN, Walter, “Erdbeben von Lissabon”, in BENJAMIN, Walter, *Gesammelte Schriften*, vol. VII, Frankfurt, Suhrkamp Verlag, 1989, pp. 220-226; BROBERG, Gunnar, *Tsunamin i Lissabon: Jordbävningen den 1 November 1755, i Epicentrum och i Svensk Periferia*, Estocolmo, Bokförlaget Atlantis, 2005; GUNN, Angus M., “Lisbon, Portugal, earthquake and tsunami, 1755”, in GUNN, Angus M., *Encyclopedia of Disasters. Environmental Catastrophes and Human Tragedies*, vol. 1, Westport, Greenwood Press, 2008, pp. 75-80; KENDRICK, Thomas Downing, *The Lisbon Earthquake*, New York, J. B. Lippincott Company, 1957; NEIMAN, Susan, *Evil in Modern Thought. An Alternative History of Philosophy*, Princeton, Princeton University Press, 2002; PINNOCK, Sarah K., *Beyond Theodicy: Jewish and Christian Continental Thinkers Respond to the Holocaust*, Albany, State University of New York Press, 2002; POPE, Alexander, “An essay on man”, in SOWERBY, Robin (org.), *Alexander Pope: Selected Poetry and Prose*, London/New York, Routledge, 1988, pp. 151-157; SHKLAR, Judith, *The Faces of Injustice*, New Haven/London, Yale University Press, 1990; VOLTAIRE, “Poème sur le désastre de Lisbonne”, in VOLTAIRE, *Pièces en Vers, Oeuvres Complètes*, Naintre, L’Association Voltaire Intégral, 2006; WALSH, William H., *Philosophy of History. An Introduction*, New York, Harper Torchbooks, 1960.

PAULO FERNANDO ROCHA ANTUNES

Antiteoria

“Quem nos poderá dizer”, questiona George Steiner, “se grande parte da nossa racionalidade, análise e percepção organizada não é constituída por ficções pueris? Durante quanto tempo, e para quantos milhares, a Terra era plana?” (STEINER, 2015, 18). Cada época, com as coordenadas culturais e ideológicas que nela se vão historicamente enunciando, engendra problematizações conducentes a teorias explicativas do mundo. Max Horkheimer (um dos tenores da Escola de Frankfurt) definiu assim a noção de teoria: “Dans la recherche telle qu’elle est habituellement pratiquée, on admet que la théorie est un ensemble de propositions concernant un domaine de connaissance déterminé, et dont la cohérence est assurée par le fait que de quelques-unes sont déduites logiquement toutes les autres [Na investigação, tal como é habitualmente praticada, admite-se que a teoria seja um conjunto de proposições relativas a um domínio do conhecimento determinado, domínio cuja coerência é assegurada pelo facto de a partir de algumas serem deduzidas logicamente todas as outras]” (HORKHEIMER, 1973, 15). Ora, as teorias – ou seja: hipóteses de sentido com pretensões universalistas –, como toda a gente sabe, estão sujeitas a perderem referentes a qualquer momento, e, como tal, a sofrerem uma drástica revisão conducente à deslegitimação do fundamento universalista que ambicionavam assegurar. E isto pelo simples e evidente facto de a história dos movimentos teóricos se fazer como parte integrante da história humana, não

havendo nenhum constructo teórico concebido para durar ininterruptamente. É destino de toda a teoria, cedo ou tarde, cair nalguma irreparável obsolescência enquanto outras triunfam.

Qualquer teoria, com efeito, por consistente e eficaz que seja em dado momento, não se exime a refutações e a tornar-se uma falsa verdade; e as revisões teóricas, pelo vigoroso afastamento das referências até então comumente aceites como válidas, não só instabilizam as teorias existentes, como (sobretudo) não raramente desembocam em extinções de teorias que redefinem por vezes muito profundamente o campo do saber, operando uma mutação paradigmática e um conseqüente corte epistémico. Não é ocioso assinalar, em suma, que cada nova teoria, ao apropriar-se da centralidade do conhecimento, representa uma antiteoria relativamente à teoria anteriormente em vigor e à qual se contrapõe, pondo-a em xeque, e sobre os escombros da qual se erige. Quer isto significar o seguinte: o discurso de legitimação da teoria emergente, seja qual for, mede-se, desde logo, podemos dizê-lo, pelo seu alcance anti-teórico relativamente a outras propostas teóricas. *I.e.*, pela capacidade de se legitimar esvaziando os pressupostos científicos garantes de outras teorias. Neste sentido, não custa argumentar a favor do horizonte inescapável da evolução do pensamento e das ideias, marcado por diversas e constantes querelas científico-académicas, como mais não sendo senão uma nítida sucessão, digamos, de fraturas epistemológicas: aquelas pelas quais se viabiliza um destino museológico às teorias.

Assim, se na Antiguidade clássica se pressupõe a realidade enquanto cosmos, o mesmo é dizer, enquanto realidade inscrita sob o signo de uma ordem impecável e harmoniosa (Aristóteles vê o



mundo como realidade harmoniosa, hierarquizada e finalizada), esta visão do mundo como cosmologia não perdurará, como sabemos. A mundividência medieval, adstrita ao imaginário judaico-cristão, nortear-se-á, evidentemente, por outros pressupostos e implicações teóricas, quer dizer, por crenças, padrões e expectativas ideológico-culturais e estético-expressivos assaz distintos da cosmologia grega; para não falar nas Luzes, enunciadoras da ciência em sentido moderno, período pautado pelo triunfo de reflexões teóricas assentes numa ótica antropocêntrica da realidade e das coisas, ótica através da qual se redefine profunda e extensamente o horizonte científico-cultural.

Começemos com René Descartes, de certo o primeiro grande pensador a enfatizar o conhecimento radicado na subjetividade. O que fez com que, inevitavelmente, rompesse com teorias do passado. A revolução teórica cartesiana consistiu em advoGAR a possibilidade de a obtenção da certeza tanto na esfera ontológica como na gnosiológica se alcançar mediante a experiência da dúvida radical e metódica. Vale dizer, uma dúvida duvidosa de tudo, não obstante, ponto crucial, a sua condição provisória, em virtude de se destinar metodologicamente a indagar o conhecimento científico com a finalidade de apurar factos e realidades precisamente indubitáveis. Ou seja, Descartes, com a sua noção basilar de dúvida radical e metódica, propôs-se oferecer ao seu tempo uma radical reavaliação do mundo de acordo com parâmetros racionais.

Numa palavra, Descartes, por via racional, munido do método de duvidar radicalmente de tudo, esforçou-se por recensar certezas resistentes em absoluto à dúvida, lançando consideravelmente as bases para uma explicação racional de tudo.

E para Descartes a certeza incontestável por excelência residiria no seu famoso “cogito ergo sum [penso, logo existo]”. A partir desta certeza indubitável de o sujeito existir, e existir enquanto coisa pensante, e que passa a funcionar como modelo de aferição, o filósofo descobre na clareza e na distinção o duplo critério.

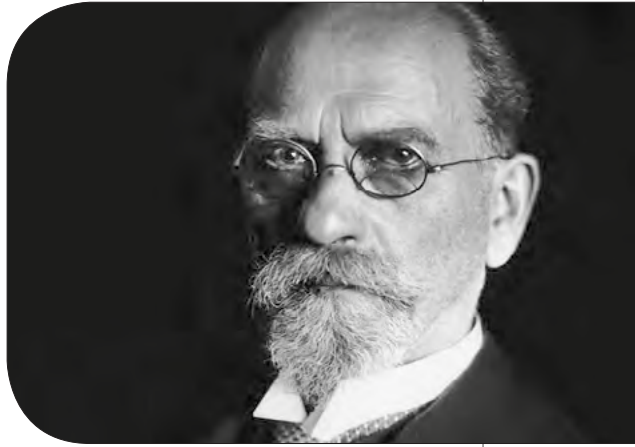
Como é claro, não faltou quem questionasse a argumentação cartesiana em torno do *cogito* (e.g., Kant e Husserl). Afinal, existir porque se pensa consistirá mesmo numa evidência clara e distinta? Será, de facto, a *res cogitans* uma realidade credível? Um facto afigura-se, em todo o caso, incontestável. Se Descartes deslocou decisivamente a reflexão teórica para a esfera da compreensão do mundo e da realidade a partir do ângulo do sujeito, fê-lo de um modo, apetece dizer, cartesiano. *I.e.*, o sujeito surge entendido em moldes puramente conscientes numa conexão de pura transparência em relação a si mesmo.

Como seria expectável, outros pontos sensíveis da teoria cartesiana foram também objeto de questionamento, como foi o caso do chamado argumento ontológico. Trata-se nada menos do que um silogismo com o qual Descartes julgava ter comprovado a existência de Deus e resumível num raciocínio pautado por três momentos: 1) Se o homem é marcado pela ideia de um Deus perfeito (omnipotente, onisciente), 2) se a existência é uma propriedade relevante, 3) então, Deus, em perfeita lógica, sendo perfeito, não carece seguramente dessa propriedade relevante que dá pelo nome de existência! Como é evidente, semelhante silogismo torna-se refutável sem dificuldade de maior. Por pretender deduzir a existência de algo (Deus) a partir do seu conceito, Descartes comete a falácia de extrair da compreensão de algo (da definição de um conceito) a sua realidade,

uma vez que a real existência de um objeto não é deduzível da sua definição. Não basta, pois, encadear uma sequência de raciocínios para provar a infalibilidade de um conceito.

Se a teoria cartesiana, como se constata com facilidade, não se imuniza à crítica devido às suas diversas debilidades argumentativas, como sucede com o problema da representação: se a percepção do sujeito relativamente ao mundo e às realidades supõe um conhecimento interior desse mundo e dessas realidades, como poderá, em bom rigor, o sujeito estar certo da plena adequação das suas representações mentais à realidade empírica? Não estará o sujeito a reconhecer aquilo que a sua mente vê? Para Descartes, a resolução deste dilema passou por dizer simplesmente isto: embora o sujeito não possa abdicar da sua representação da realidade para ajuizar da veracidade dessa realidade, dispõe de Deus, quer dizer, da garantia divina de a sua representação das coisas coincidir com as coisas. Kant tratou de desmontar sem custo este bem frágil argumento da garantia divina: se a percepção do mundo se deve a uma garantia divina, então nesse caso quem ratifica a garantia divina, ou seja, a quem recorrer para se estar certo de a nossa imagem de Deus Lhe corresponder sem falha? Se a teoria cartesiana não se exime à crítica, dizíamos, não é menos justo, todavia, reconhecer-lhe substancialmente o estatuto de antiteoria face a presunções teóricas anteriores. Estamos, pois, já bem afastados da tradição das deidades dos Helenos, *e.g.* exposta em Homero, como se de um livro sagrado se tratasse.

E se, manifestamente, o destino reservado a uma antiteoria consiste em adquirir o estatuto de alternativa teórica em relação à teoria cujo discurso dispensou e atacou, vê-se, a partir daí,

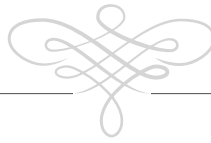


Edmund Husserl (1859-1938).

reconhecida como teoria universalmente válida.

Por ter, por um lado, restaurado um imaginário em que avulta um entendimento místico da natureza e da realidade (em larga porção inspirado no período medieval) e por ter, por outro, proclamado em voz alta o coração como órgão vital arrebatador no processo do conhecimento, o Romantismo, em certo sentido, pode ser lido como uma antiteoria do racionalismo cartesiano. Não será preciso especial clarividência para perceber que nada custaria mais à ontologia romântica do que reduzir o mundo e, por extensão, a experiência humana à condição de realidades unificadas em torno da lógica racional e da sua razão instrumental.

E já na nossa época, em *O Erro de Descartes*, António Damásio colocará, recorde-se, em xeque os pressupostos epistemológicos do dualismo cartesiano da razão e do sentimento ao comprovar o facto de o comportamento humano não se declinar em moldes de pura racionalidade e ao enfatizar o papel decisivo da emoção não só na tomada de decisões racionais como também (e sobretudo) no regular funcionamento da mente.



Por sua vez, G. W. Leibniz e Espinosa, embora muito marcados pelo racionalismo dogmático cartesiano e, nessa medida, sensíveis a uma discursividade analítica e predicativa, não deixarão de se afastar um tanto do cartesianismo. Eis, *e.g.*, a questão de fundo da teodiceia de Leibniz: se Deus existe, então qual a origem do mal?. A esta questão central responde Leibniz com esta argumentação: o mal não será senão uma ilusão espoletada pela ignorância da maioria dos homens. Assim, com uma lógica irrepreensível, em *Discurso de Metafísica*, Leibniz afirma: “possuindo Deus a sabedoria suprema e infinita, age da maneira mais perfeita, não só no sentido metafísico, mas ainda moralmente falando, e que se pode exprimir assim no que nos diz respeito, que quanto mais esclarecido e informado se estiver acerca das obras de Deus mais se estará disposto a achá-las excelentes e inteiramente satisfatórias para tudo o que se teria podido desejar” (LEIBNIZ, 1995, 35-36). Leibniz desloca, por conseguinte, a questão do mal do transcendente para a limitada condição humana. Tal deslocação permite ultrapassar este dilema: ou Deus é bom, mas nesse caso não tão poderoso como supõem as religiões, uma vez que não impede a emergência do mal; ou, em alternativa, é preciso admitir Deus como todo-poderoso, mas não totalmente isento de mal. Leibniz resolve o dilema desculpabilizando Deus do mal. Como? Dizendo que o que ao homem, cujo ponto de vista é forçosamente limitado e ignorante – e daí a sua ligação ao mal –, se afigura como mal pode, na verdade, do ponto de vista da totalidade – leia-se: do ponto de vista do Criador – constituir parte integrante da perfeição global do mundo e, mais latamente, do Universo. Deste modo, segundo Leibniz, Deus seria um ser perfeito e, sendo assim, racional. Logo, sujeito aos princípios básicos da ló-



Gottfried Wilhelm Leibniz (1646-1716).

gica (o princípio da não contradição ou o de identidade, o princípio da razão, o princípio do melhor). O que este racionalismo absoluto supõe é a crença num mundo, qual relógio afinado, enquanto realidade (poderíamos dizer: mecânica) perfeita e inteiramente determinada. Porque tudo estaria totalmente determinado por causas ao serviço de uma engrenagem perfeita; porque *nihil est sine ratione* – é a lei da inércia, de que nos fala Descartes; ou, em versão leibniziana, o princípio de razão suficiente.

Quanto à teodiceia proposta por Espinosa, tudo se subordina a um encadeamento de causas e efeitos, e o mal, como ilusão, não existe do ponto de vista da verdade, a qual procede da instância divina. Consequentemente, não há lugar para o livre-arbítrio; e, por essa razão, o bem e o mal morais são inexistentes, não sendo mais do que paixões reveladoras da esfera das ilusões dos possíveis. Tanto Espinosa como Leibniz pretendem ratificar, no fundo, a ideia de o mundo, como se se tratasse de uma pura engrenagem,

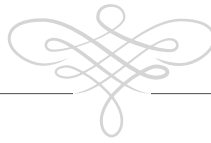


se achar governado por causas determinísticas. Ao invés do falível e não menos ilusório sentimentalismo, bastaria ao entendimento humano decifrar a lógica racional subjacente a cada causa para perceber o real funcionamento da realidade e, sendo assim, concluir pela perfeição do mundo. Como se compreende, todo este dogmatismo racional, tanto de Leibniz como de Espinosa, não se isenta de críticas e deu azo a várias refutações. Porque, como diria Luc Ferry, “le point de vue de Dieu, le point de vue de l’intelligence des causes et du déterminisme absolu n’est pas celui de l’homme, mais il est illégitime et parfaitement dogmatique, au sens philosophique du terme, de prétendre relativiser le second à partir du premier, comme si l’homme était dans l’erreur et Dieu dans la vérité alors qu’on peut à meilleur droit défendre une perspective inverse: c’est le point de vue de l’homme, de la finitude, de l’expérience réelle qui est dans la vérité, et celui de Dieu qui n’est qu’une fiction dogmatique, imaginée par l’esprit humain [o ponto de vista de Deus, o ponto de vista da inteligência das causas e do determinismo absoluto não é o ponto de vista do homem, mas é ilegítimo e perfeitamente dogmático, no sentido filosófico do termo, pretender relativizar o segundo a partir do primeiro, como se o homem estivesse no erro e Deus na verdade, ao passo que é possível com melhor razão defender uma perspectiva inversa: é o ponto de vista do homem, da finitude, da experiência real, que se encontra na verdade, e o ponto de vista de Deus não passa de uma ficção dogmática, imaginada pelo espírito humano]” (FERRY, 2014, 267).

De resto, a teoria determinística de Espinosa tinha sido já convincentemente rejeitada, em *Crítica da Razão Pura*, por Kant, por o determinismo dogmático

consistir num pseudorracionalismo. Desde logo, porque querer fazer valer o princípio da causalidade a tudo implicaria suspender as restrições da experiência e as conjunturas espaço-temporais. E isso apenas seria possível, considera Kant, se das duas hipóteses uma: ou procurando em cada efeito uma causa e remontando assim indefinidamente a causas de causas, sem nunca desembocar numa explicação última, por haver sempre a causa de uma causa (o determinismo enreda-se, portanto, numa contradição insolúvel); ou estabelecendo arbitrariamente uma causa primeira destituída de causa, rompendo com o princípio determinista. Obviamente, a única forma de conceder validade ao princípio da causalidade consiste em restringi-lo, pondo de lado questões teológico-metafísicas, aplicando-o somente ao empiricamente verificável, os objetos circunscritos num tempo e num espaço.

No que se refere a Kant, figura maior das Luzes, digamos que o seu pensamento emancipatório foi decisivo no sentido de reformular o estatuto e o papel da ciência. Com Kant, não se trata de contemplar uma ordem já previamente estabelecida – ou seja: o mundo na porção de um universo talhado à imagem de um organismo vivo, cabendo à teoria (*théoria*) descortinar a harmonia nele inscrita –, trata-se, pelo contrário, de uma atividade prática do espírito conducente ao estabelecimento de ligações coerentes entre as coisas e os acontecimentos mediante esse conector denominado princípio da causalidade. A bem da inteligibilidade e da coerência do mundo (nada nele se verificaria sem razão suficiente para tanto), correlacionando-se causas com efeitos, produzir-se-iam explicações tão racionais quanto possível dos fenómenos biológico-naturais ou socio-históricos. Este espírito construtivista de descobrir o modo mais apropriado para *construir* as regras/leis



pelas quais se explicam racionalmente os diversos fenómenos é, claro está, vasto de implicações e fundamentos, repercutindo-se em tudo.

No domínio da moral, *e.g.*, Kant, em *Crítica da Razão Prática*, perspetiva o Homem na medida de um ser preguiçoso e egoísta, sendo a civilidade que nele se possa inculcar (polidez, altruísmo, etc.) fruto precisamente da educação e não resultante da condição humana por inerência, digamos assim. Dizer isto significa professar que o bem é construído e interiorizado pelo homem à custa da aprendizagem. Tudo isto, como é óbvio, traduz a imperativa necessidade de um mundo moral novo.

O mesmo em relação ao estético. Se do ponto de vista clássico é belo o que favorece a harmonia e dela não destoa, em *Crítica da Faculdade de Julgar* Kant enfatiza a questão estética essencialmente em termos de subjetividade.

A todos estes filósofos até agora elencados, poderíamos acrescentar sem problema o nome de Hegel, já que também nele se nota a ambição de abarcar a compreensão do mundo e das coisas, expurgando desse mundo a contingência; tal como em Descartes, Kant, Leibniz e Espinosa, há em Hegel a profunda convicção de a realidade, pelo menos a empírica, assentar em bases racionalmente argumentáveis, sendo o objetivo da reflexão filosófica explicá-la nas suas diversas modalidades. E se as discrepâncias entre os mencionados, como não poderia deixar de ser, são várias, a verdade é que em todos eles o comprometimento com uma leitura racional do mundo, que não é sem supor um mundo racional, constitui o elemento comum e definidor essencial.

Ora, a estas teorias crentes na organização puramente lógico-dedutiva da realidade opõem-se, abalando-as, e em claro jeito de antiteoria, as de pensado-



Baruch Espinosa (1632-1677).

res como, para referir os mais sonantes, Schopenhauer, Nietzsche ou até Freud. Questionando a validade do modelo de conhecimento propiciado pelo desígnio de aferir em tudo racionalidade e em que as verdades da natureza empírica seriam logicamente demonstráveis, cada um destes autores oferece uma contribuição singular e incontornável para descortinar, pelo contrário, a irracionalidade subjacente à representação lógico-racional sob a qual o mundo se dá a ver. Não é, por esse motivo, porventura impertinente considerá-los como antiteóricos do racionalismo dogmático.

Que propõe Schopenhauer? Schopenhauer vive na suspeita de na origem desse real, tido como não problemático, porque explicável logicamente, se alojar, em boa verdade, sub-repticiamente uma avassaladora dimensão pautada por forças pulsionais e instintivas desgovernadas. Típicas de um mundo contingente e sem uma força superior transcendente. É, aliás, assaz significativo o facto de Schopenhauer abrir o seu texto maior (*O Mundo como Vontade e Representação*, 1819) com



esta frase a todos os títulos emblemática por resumir admiravelmente a sua epistemologia: “O mundo é a minha representação” (SCHOPENHAUER, 2008, 5). Schopenhauer suspeita do que da razão clara e transparente releva. Não significa isto, evidentemente, irracionalidade. Porque se há coisa que Schopenhauer faz é não se poupar a meios para argumentar com lógica, e com não poucas implicações éticas e espirituais: o sem sentido do mundo, a sua essência radicalmente absurda, a sua contingência. Duvidando das tradicionais visões do mundo, por supô-las superficiais e ilusórias, Schopenhauer impõe-se o desafio de desmistificar esse mundo ideal da representação, ou, se quisermos, da consciência. Segundo defende, ao mundo como representação, *i.e.*, ao mundo da consciência e da claridade, caracterizado por tudo nele ser identificável, racional (logo, explicável) e com sentido, mas na verdade carente de real fundamento – porque o que nele se constata é uma série infinita de causas elas próprias destituídas de causa, sendo, em rigor, o princípio da razão construído sobre a ausência de razão, já que todas as séries concatenadas de justificações científicas se afiguram flutuantes, não se prestam a um fundo de teor racional sólido –, opõe-se um mundo como vontade. Trata-se do mundo subterrâneo, formado por pulsões múltiplas e por toda a espécie de forças (a força do crescimento das plantas, a força gravitacional, etc.) e de instintos. Universo da vontade sem causa e sem explicação credível. Flutuante e contingente. O sentido aparente do mundo da representação, e de todas as ações quotidianas nele executadas, deve-se ao facto de não questionarmos o sentido do sentido. Sob pano de fundo schopenhaueriano, digamos, com Luc Ferry: “il y a des sens *dans* l’existence, mais il n’y a pas de sens *de* l’existence [existem senti-

dos *na* existência, mas não existe sentido *da* existência]” (FERRY, 2014, 477). Hegel, recorde-se, em sentido inverso, dizia algo como “O que é racional é real e o que é real é racional” (HEGEL, 1973, 13). Sendo a razão das coisas inalcançável, porque ilusória, por nada em rigor ser racional, para Schopenhauer, pelo contrário, a única racionalidade possível é a da constatação de o fundamento do mundo se afigurar irracional.

Quanto a Nietzsche, movido pela intenção de descobrir nas aparências conscientes e racionais o intrigante mundo do invisível e do obscuro, pulveriza – não é exagerado dizê-lo – todas as visões metafísicas, morais e religiosas tradicionais. O que Nietzsche almeja é nada menos do que destruir os ídolos da metafísica e da religião, por achar que, por causa da rendição dos homens a falsas teorias, a humanidade como que se tornou niilista (em sentido nietzschiano, lembre-se, niilismo define quem se deixa arrastar pela crença em ideais superiores, ou seja, Nietzsche inverte o sentido comum atribuído à noção de niilismo: vontade de nada), denegando as forças do real e vivendo na dependência ilusória de a vida possuir sentido. A consequência disso foi a desvalorização do real (*hic et nunc*) em prol de aspirações enganadoras e sem fundamento (religiosas, morais, ideológicas, políticas, etc.).

A teoria para Nietzsche, sejamos claros, é por excelência, como se vê, uma anti-teoria. Por consistir no dismantelamento crítico de todas as certezas associadas aos ídolos erguidos pelas religiões, pela metafísica clássica, pela moral platónico-cristã e inclusive pela ciência (uma crença como as outras). Nietzsche via em todas essas crenças a presença de um discurso dissimulador de escolhas irracionais e inconscientes. Nada, enfim, escapa, a bem dizer, ao radical antiteórico Nietzsche.



A sua genealogia foi, como faz notar Peter Sloterdijk, “um instrumento acerado de avaliação de tradições culturais” (SLOTERDIJK, 2014, 52). Sobre a questão moral, escreve, *e.g.*, em *Genealogia da Moral*: “Necessitamos uma crítica dos valores morais, e antes de tudo deve discutir-se o valor destes valores” (NIETZSCHE, s.d., 11). Nietzsche, em suma, contrapõe às teorias tradicionais a prática genealógica, com a qual escava até atingir a multiplicidade de pulsões vitais subjacentes ao discurso racional, pulsões a gravitarem em torno de um mundo subterrâneo de vida e de vontade de poder. Se Schopenhauer apregoava que “o mundo é a minha representação”, Nietzsche, analogamente, dirá não haver fenômenos morais, somente a interpretação moral dos fenômenos. Como é claro, coloca-se a questão: não será a antiteoria proposta pelo exercício genealógico em si mesmo uma teoria?

Finalmente, Freud. Certamente, se comparado com Schopenhauer e Nietzsche, o mais vasto em conseqüências. Talvez por apresentar de forma especialmente argumentada as suas descobertas (em Freud, é bom não esquecer, existe uma ostensiva preocupação de base científica: explicar detalhada e racionalmente os mecanismos psíquicos da mente humana). Efetivamente, devemos ao pai da psicanálise a presunção de haver um inconsciente onde se recalca tudo o que, por ser altamente perturbador, o consciente não consegue assumir e assimilar. Expulsas do consciente, as memórias de experiências dolorosas e traumáticas ficam soterradas nas profundezas enigmáticas do inconsciente. Filtro impeditivo do seu regresso, ou do seu regresso fácil, à superfície da consciência. Quanto maior for o recalçamento, mais fortes são, pois, as resistências ao retorno do passado indesejado à consciência.

Ao tripartir o sujeito em três instâncias fundamentais – o id (a libido, com as suas pulsões, os seus instintos e os desejos), o superego (censura moral e todo o tipo de interditos interiorizados pelo sujeito) e o ego (árbitro zeloso a mediar e regular os conflitos entre as anteriores instâncias psíquicas) –, Freud elabora um poderoso esquema explicativo das derrapagens mentais causadoras de angústia (um conflito entre o id e o superego que o ego não consiga resolver), cuja manifestação consciente mais palpável é o sentimento de culpabilidade. “A angústia é uma reação de repúdio, por parte do ego, de desejos recalçados que se tornaram mais intensos”, diz-nos Freud (FREUD, 2009, 42). A angústia é provocadora de doença, pois impede o sujeito de gozar e de agir, bloqueando-o.

Ao ambicionar dilucidar na sua totalidade a problemática do inconsciente, numa teoria competente e fiável, Freud, repare-se, veio dizer que todos os atos provenientes da nossa vida psíquica – os *lapsi linguae* ou os sonhos, *e.g.*, sonhos de resto considerados por Freud a via régia para o conhecimento do inconsciente – se revestem, não obstante a aparência delirante que possam exibir, de uma razão de ser. E à psicanálise cumpriria explicar essa razão de ser. A teoria freudiana dos sonhos é a esse nível suficientemente elucidativa. Para Freud, um sonho consiste numa ficção engendrada pela imaginação com o intuito de ludibriar a censura moral do superego. “O conteúdo manifesto do sonho” – observa Freud – “é o substituto deformado dos pensamentos inconscientes do sonho, e esta deformação é o produto das forças de defesa do ego, de resistências que vedam o acesso à consciência e que, no estado mais vulnerável do sono, são ainda fortes o suficiente para conseguirem encobri-los” (*Id., Ibid.*, 40). E isto por que



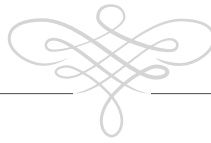
o sonho visa antes de tudo concretizar os desejos socialmente reprimidos. Em especial, os eróticos: “Quem aceitar o ponto de vista segundo o qual a *censura* é a principal razão para a deformação do sonho não ficará surpreendido ao conhecer os resultados da interpretação dos sonhos, segundo os quais a análise remete a maior parte dos sonhos dos adultos para *desejos eróticos*” (*Id.*, 2006, 79). Desta maneira, o sujeito, contornando o moralismo do superego (daí os sonhos se apresentarem frequentemente com conteúdos delirantes), através de uma encriptação, ditada pelo motor ficcional ao serviço da imaginação, satisfaz num plano simbólico os seus desejos inconscientes e frustrados na realidade. Nas situações de pesadelo, verifica-se uma incapacidade de ludibriar o superego, o que provoca angústia insuportável, sendo a única forma de se livrar dessa angústia acordar.

Mas a etiologia freudiana não se fica por aqui e ganha sobretudo alcance no contexto das doenças psíquicas como os sintomas nevróticos e psicóticos. Para se perceber devidamente esses sintomas, forçoso é observar que Freud estabelece os parâmetros do desenvolvimento à volta de vários estádios: o estágio autoerótico, onde a libido (conjunto de pulsões e de desejos), situada num puro plano de “narcisismo primário”, é autoerótica (vai do feto e abarca os primeiros meses de vida do bebé); o estágio oral, no qual a libido começa a descentrar-se de si mesmo e transfere-se para objetos exteriores, sendo dominada pela oralidade (o prazer proveniente de tudo o que se leva à boca); o estágio sádico-anal, marcado pela aprendizagem, não raro difícil, da higiene e por um certo prazer sádico na criança (torturar animais indefesos, *e.g.*); e, finalmente, o estágio da sexualidade adulta, caracterizado pela procura de um

parceiro amoroso, querendo isto dizer que o objeto do desejo se humaniza.

Os sintomas nevróticos despontam quando o objeto desejado é obstaculizado. E ou o sujeito consegue sublimar o objeto inalcançável noutra objeto (ou numa realidade simbólica); ou, não sendo possível a sublimação, resta à libido (afetos e/ou pulsões) fixar-se numa fase anterior (infantil) do seu desenvolvimento que lhe conferiu prazer. A fixação transforma-se em regressão nas situações com contornos patológicos. Ao regredir a um estágio de prazer infantil, o sujeito é de imediato alvo da censura do superego e vai, conseqüentemente, sublimar a regressão, como se de um sonho codificado se tratasse, para deste modo escapar à crítica do superego. Mas se acaso, e ao inverso do que sucede com o sintoma nevrótico, que é capaz de recalcar a regressão (soçobrando fobias, *i.e.*, angústias irracionais com objetos ou situações do quotidiano), por alguma razão não se der a intervenção do superego, o mais certo é ocorrer um regresso (perverso) ao estágio sádico-anal (com fetichismos sádicos, etc.). Não por acaso, Freud chegou a definir o tratamento psicanalítico como “uma educação contínua que visa superar os resíduos da infância” (*Id.*, 2009, 57).

Eis a traços largos os princípios basilares da teoria freudiana. Sem entrar agora em qualquer detalhe, convirá fazer notar que as novas teorias proporcionadas pelos avanços científicos, sem precedentes, no âmbito da cognição humana e das neurociências (com os critérios do discurso científico investidos de tecnologia, investimento iniciado essencialmente com os físicos das partículas do séc. xx), parecem indicar hoje um novo espectro: o de os mundos latentes da mente humana se consubstanciarem, ao inverso do que julgava Freud, sob o prisma de uma certa ordem ao nível do inconsciente.



I.e., o inconsciente não é, no fim de contas, tão inconsciente como se supunha e revela até por vezes, muito surpreendentemente, um apurado sentido. Trabalhos como o do neurocientista Lionel Naccache, recorrendo nomeadamente à técnica da imagiologia cerebral, comprovam inequivocamente esse fenómeno ao confrontarem o inconsciente freudiano com o cognitivo. Razão pela qual não será insensato sustentar que assistimos a uma redescoberta do inconsciente humano e, em consequência, de uma reformulação, com tudo o que isso implica de antiteoria, da teoria, neste caso, freudiana.

Toda esta sucessão de teorias, cada uma norteada por axiomáticas e prioridades epistemológicas específicas e por metodologias intrínsecas, umas unificadas, outras visando a unificação, apreciadas como método, são significativas do que fatalmente foi acontecendo com cada uma: a erosão. Se uma teoria é um enunciado descritivo de um estado de coisas, nenhuma se pode arrogar a pretensão de alcançar a potência de explicar cabal e definitivamente a realidade sobre a qual incide. Porque, entretanto, surge no horizonte científico um conjunto de valores e porventura a reformulação do quadro cultural existente, o que desacredita a racionalidade da teoria em vigor, expulsando-a para a periferia do campo teórico. *I.e.*, o sistema de valores correlacionados entre si por uma rede de proposições com relações lógicas começa a perder sentido face à emergência de uma outra teoria – ou se quisermos, de uma antiteoria das leis e dos princípios gerais questionados –, veiculadora de uma nova linearidade axiomática e de uma não menos nova rede de pressuposições.

Convirá assinalar, porém, que as sucessões teóricas não se inserem forçosamente na transição de uma teoria para uma antiteoria, a qual, por seu turno, se assu-

me como nova teoria. Por vezes, a fratura numa dada linha de racionalidade tendente a outra proposta racional acontece no seio de uma mesma realidade teórica, suficientemente abrangente e flexível para se reformular. Sucede isso quando uma teoria se revela reflexiva e resiste, se necessário, a parte do seu saber teórico, adaptando-o às novas circunstâncias, mesmo se por vezes à custa de alterações significativas operadas na sua lógica teórica (no seu núcleo semântico profundo, se quisermos). Desta forma, irrompe do interior da própria teoria uma nova teoria, a qual não resulta da invasão de um outro sistema de perceção e análise distinto, senão mesmo oposto, antes de uma reformulação dos seus pressupostos e fundamentos. Trata-se assim de fazer face às tensões que fatalmente, num momento ou noutra, afetam cada proposta teórica. Se muitas teorias sucumbem às tensões nelas acumuladas, tensões, não raro, instigadas por novidades teóricas em processo de emergência, a reflexividade impõe-se, como uma estratégia destinada a amortecer essas tensões, a fim de as reabsorver produtivamente em função da perdurabilidade da teoria em causa. Senão vejamos.

Um exemplo claro disto provém de uma das configurações paradigmáticas do marxismo ocidental, a teoria crítica (em rigor, teoria crítica social), cuja designação institucional dá pelo nome de Escola de Frankfurt. Associada à fundação, em 1923, do Instituto de Pesquisa Social da Univ. de Frankfurt, a teoria crítica agrupou pensadores sociais de matriz marxista, embora dissidentes do marxismo tradicional, quer dizer, do marxismo entendido como seleção limitada de ideias e propostas subordinadas ao suporte teórico dos partidos comunistas ortodoxos. Segundo estes cientistas sociais (Adorno, Horkheimer, Marcuse,



Fromm, Lowenthal, Pollock, Weil, para nos referirmos a nomes da primeira geração), o marxismo tradicional não estaria em condições teóricas de explicar a complexidade dos fenômenos sociais acarretados com a (inesperada) propagação do capitalismo e dos seus malefícios. Seria, por conseguinte, forçoso reinterpretá-lo e rejeitar as suas concretizações dogmáticas. Se a epistemologia do conhecimento da Escola de Frankfurt não deixa de residir, no essencial, no marxismo e nas suas ferramentas teóricas, socorreu-se bastante da filosofia crítica de Kant e do idealismo alemão (os conceitos hegelianos de dialética e contradição são nela cruciais), não sendo irrelevante acrescentar que, para perceber inteiramente as condições (sociais e psíquicas) da subsistência das formas de hegemonia social (sobretudo se autoritárias), cobrou ainda apoio da sociologia (Weber, Lukács), da psicanálise (Freud) e da filosofia existencialista (Sartre). Foi com esse poderoso arsenal teórico que a Escola de Frankfurt, apostada no potencial crítico das ciências humanas, ambicionou, no combate aos malefícios civilizacionais do capitalismo (especialmente a sua força na disseminação de hegemonias sociais autoritárias por via da cultura de massas, cujo poder reside na distração e na satisfação de desejos deslocados: intensifica-se a passividade dos sujeitos e afrouxa-se a sua individualidade autónoma), atingir uma alternativa ao socialismo apregoaado pela União Soviética e à doxografia do comunismo em circulação por essa altura (a de uma força legisladora do marxismo assente no socialismo científico), denunciando os limites do positivismo, do materialismo e do determinismo. Engels, recordemos, acreditava ser possível, recorrendo a essa teoria que é o *Manifesto do Partido Comunista*, medir com bastante exatidão as sociedades e as

civilizações. Ora, leia-se este significativo excerto, onde um dos nomes maiores da Escola de Frankfurt, Max Horkheimer, se reporta ao facto de a teoria crítica explorar formas de pensar que superam a irrelevância das classificações científicas – e da teoria presumida nessas classificações –, incluindo precisamente as da ortodoxia marxista, na compreensão de fenômenos sociais e humanos, como sucede com a loucura ou, mais latamente, com a questão do mal e das suas várias declinações. Uma consequência óbvia da esquematização da realidade a classificações científicas, segundo a qual para ler a realidade social e humana com o rigor desejável teríamos de nos confiar ao bisturi científico de uma tabela classificatória (ou seja, a teorias tendencialmente desprovidas de capacidade para explicar o mundo ou nulas o bastante para o deturparem flagrantemente), consiste no triunfo da teoria sobre a realidade, sempre que aquela atinja o patamar de uma reconhecida superioridade.

Em *Traditionelle und Kritische Theorie* (1937), Horkheimer deteve-se a distinguir a teoria tradicional da teoria crítica. A tradicional seria aquela regida por um padrão positivista e cientificista. Daí os seus resultados assentarem na prescrição de leis relativas ao funcionamento da realidade empírica e na pregnância ostensiva de uma formalização de tipo lógico-matemático.

Ora, a compreensão do mundo acantonada no modo puramente observacional e estribada em fundamentações lógico-matemáticas, como é típico das ciências naturais, revela-se, obviamente, insuficiente se aplicada ao campo social. Fazê-lo equivaleria a distorcer a realidade, a qual não se emoldura em generalizações fundadas em experiências puramente lógico-dedutivas. Porquê? Desde logo, porque, conforme advoga Horkheimer,



o cientista social não se exime às constricções do seu contexto histórico-social, querendo isto dizer que se acha moldado por ideologias e por motivações intrínsecas ao contexto social a que pertence. Sendo assim, os factos científicos apresentados como teoria na sua expressão mais pura, na verdade, refletem intuítos subjacentes inerentes à circunstância epocal.

Deste modo, todo o saber teórico e científico presumiria interesses, cabendo à teoria crítica descortiná-los, mesmo os situados ao nível profundo e menos acessível do inconsciente. Logo, mesmo a teoria mais tradicional, supostamente objetiva e impermeável à subjetividade social, se acharia, na realidade, animada por interesses dissimulados, sendo função da teoria crítica desvelá-los, para não falar nos condicionalismos ligados ao contexto.

Como é óbvio, esta conceção teórica, em que predomina sempre a suspeita em relação ao lugar do investigador, não é isenta de crítica, e arrepia, *e.g.*, a sensibilidade científica de um pensador como Popper, para quem recensear todos os interesses implícitos (ou supostamente implícitos) em cada proposta científica se afigura simplesmente inviável. Não somente pelo facto de poder sempre persistir uma motivação inconsciente a ludibriar o pensamento crítico, mas ainda pelo facto – e entramos aqui em pleno território teórico popperiano, o da epistemologia sem sujeito – de o único processo de assegurar uma objetividade inequívoca a uma hipótese científica consistir em submetê-la à contraprova da refutação, vendo se é ou não falsificável.

Seja como for, a implicação reflexiva da teoria crítica, operada em termos de historicização e não dogmatismo, não se esgota neste propósito de fazer saltar à vista as motivações sub-repticiamente alojadas nas hipóteses científicas e supõe

mais. A sua sensibilidade reflexiva, instigadora da sua vocação crítica, presume um comprometimento. Diferentemente da teoria tradicional, assente em padrões e na replicação de esquemas e com um poder de alcance limitado à explicação da realidade, a teoria crítica, certa de o conhecimento não significar certeza, enfatiza a sua dimensão crítica para entender a sociedade e os seus múltiplos fenómenos, afirmando-se na qualidade de uma prática teórica, onde pensamento e ação se refratam. Aquela através da qual o conhecimento é constantemente revisito e reequacionado em função das novas práticas, as quais são permanentemente reexaminadas e redefinidas em conformidade com as novas informações; mas ainda aquela prática teórica pela qual se conjuga o pensamento normativo (a identificação de normas objetivas) com uma clara finalidade prática: mudar a realidade, melhorando-a; quer dizer, dirigir-se ao futuro, nele perspetivando a emancipação dos seres humanos de (supostos) determinismos alienantes (o triunfo da razão instrumental). Quem se recordar da tese XI de Marx sobre Feuerbach perceberá aqui uma manifesta continuidade: “The philosophers have only interpreted the world, in various ways; the point is to change it [Os filósofos têm interpretado o mundo de maneiras diferentes; a questão, porém, é transformá-lo]” (MARX, 2011, 173).

Mas as virtudes da reflexividade não incidem apenas num questionamento destinado a reformular a realidade em sentido emancipatório. Boa parte do seu indesmentível potencial crítico afere-se pela readaptação à realidade, condição indispensável à sua sobrevivência. A teoria crítica, distante tanto quanto o pode ser um saber teórico do dogma e da alienação intelectual, na senda do conceito marxista de *praxis* revolucionária,



não dispensa a experiência prática, a partir da qual se alimenta e se redefine (a experiência prática suscita a transformação de circunstâncias, transformação essa que não é sem incidir sobre a teoria que nos (sobre)determina e que, por seu turno, engendra novas experiências práticas, e assim sucessivamente). Sucedeu precisamente isso com a teoria crítica. A certa altura, evitando um anunciado desgaste, reinventou-se por intermédio de uma segunda geração de pensadores como Albrecht Wellmer, com o seu *The Persistence of Modernity: Essays on Aesthetics, Ethics and Postmodernism*, e Karl-Otto Apel, com *Sur le Problème d'Une Fondation Rationnelle de l'Éthique à l'Âge de la Science, l'Apriori de la Communauté Communicationnelle et les Fondements de l'Éthique*, bastante crítica (é caso para dizer) das figuras doutrinárias da primeira e das suas principais figuras patriarcais. Refira-se, muito rapidamente, um exemplo, o de Jürgen Habermas. A propósito da vinculação da cognição ao interesse, este pensador alemão substituirá a razão instrumental pela razão comunicacional, alicerçada em universos pragmáticos. Mas também poderíamos invocar o nome de Craig Calhoun, autor de *Critical Social Theory: Culture, History and the Challenge of Difference*, e considerá-lo, sem grande esforço, descendente da linha genealógica da teoria crítica. Neste caso, redefinida pela imposição de um novo corpo doutrinário, o multicultural.

Para se compreender melhor a dinâmica da substituição de certas teorias por outras, num processo em que os elementos decisivos de uma determinada hipótese teórica são refutados, muitas vezes, por argumentos e lógicas de percepção que em si mesmos configuram uma antiteoria da teoria posta em causa, forçoso se torna abordar, ainda que muito à superfície, a questão dos paradigmas

tal como a concebeu, em *The Structure of Scientific Revolutions*, Thomas S. Kuhn. A compreensão dos mecanismos internos ao funcionamento das ciências não se faz, para Kuhn, à margem de uma análise da atitude e das decisões dos agentes do saber científico – os cientistas. São essas decisões que explicam a opção por certos modelos e por certas representações e interpretações do mundo, os quais, se universalmente reconhecidos como tal, fomentam leis, teorias, aplicações, etc., e passam, nessa medida, a constituir uma tradição científica – um paradigma, segundo Kuhn. A função primordial do paradigma consiste em, durante um certo período, fornecer à comunidade científica que gravita à volta desse paradigma condições científicas (padrões, esquemas conceptuais, argumentativos, etc.) passíveis de fornecerem problematizações e soluções para toda a espécie de problemáticas. Que significa isto? Significa, em rigor, práticas científicas filiadas em paradigmas a desembocarem em exercícios de ajustamento da natureza (e do mundo) nas balizas conceptuais, teóricas e metodológicas e instrumentais impostas por esse paradigma. E significa, como seria previsível, a prevalência científica de certas teorias sobre outras por competição e luta entre modelos explicativos. Pensemos, no campo do saber linguístico, no que sucede entre as teorias generativistas (N. Chomsky) e as cognitivistas (G. Lakoff e M. Turner). Esta rivalidade, apelidada por Kuhn de “ciência normal” (KUHN, 1970), característica da atividade científica provida de maturidade, seria, em seu entender, o modo como a ciência evolui. Aliás, mais do que uma evolução, trata-se de uma revolução, em virtude de a substituição de um paradigma por um outro não se fazer por acumulação gradativa de saber, numa lógica de continuidade progressiva



(respeitando-se o princípio da não contradição, integrando teorias compatíveis com as anteriores), antes, enveredando pela descontinuidade, por uma drástica mutação epistemológica. Ocorre, segundo Kuhn, invariavelmente um conflito seguido de uma rutura com as regras e os padrões com os quais os cientistas se achavam consensualmente comprometidos em determinada área do conhecimento. E as até então estáveis referências deixam de o ser.

Em que ponto se verifica a revolução paradigmática? Quando ocorre a comutação dos saberes teóricos instituídos por uma camada de saberes emergentes? Ocorre, basicamente, “quando se verifica uma efervescência do teórico, um exacerbamento da reflexão metodológica, um retorno ansioso à raiz das coisas e à problemática dos fundamentos, isso significa que uma mutação se prepara a partir deste clima exaltado em que a crise se manifesta. A mudança não é apenas no fio da racionalidade, atravessa a constituição dos grupos, a trama das consciências, desejos e crenças, sonhos e pesadelos” (COELHO, 1982, 33). Em termos de teoria, nota-se aqui, muito nitidamente, uma conceção eminentemente provisória do saber teórico. Nenhuma teoria está assim em posição de ambicionar o invejável estatuto de referência explicativa incontroversa, nenhuma se pode indefinidamente elevar à esfera canônica de verdade absoluta, porque se uma teoria científica se configura por proposições ligadas entre si por uma rede de pressuposições lógicas, a gênese desse sistema racional, por muito sustentável que possa ser a sua linearidade axiomática, fundamenta-se e justifica-se sempre num quadro cultural. E todo o quadro cultural se compagina com um conjunto de valores situáveis sempre num determinado presente (como bem

enfatizou a Escola de Frankfurt, como vimos). Ou seja, toda a teoria supõe um devir antiteórico, na medida em que se situa entre epistema e contextos.

Em resumo, as teses de Kuhn, embora controversas, razão pela qual suscitaram forte discussão e foram refutadas por gente proeminente (Bourdieu e Popper, para nos ficarmos por dois nomes), revelam-se, em todo o caso, elucidativas para compreender com mais nitidez as descontinuidades teóricas. De facto, Kuhn fornece uma explicação, com todas as debilidades que possa ter (como o facto de não contemplar a relevância do pluralismo teórico, em que várias teorias rivais enfatizam o potencial de cada uma), que nos ajuda a perceber como se transita do teórico para o antiteórico. O desabar de um paradigma acarreta sempre o colapso de um saber teórico, o qual se torna confuso face à realidade, incapaz de se adequar à sua cabal explicação, sendo as suas falhas denunciadas por uma contraproposta teórica – uma antiteoria – cujo sucesso se medirá pela capacidade de esmagar a teoria com a qual mede forças científicas.

Sublinhemos, ainda, duas outras modalidades da antiteoria. Não é incomum, tanto nas áreas do conhecimento com uma longa e nobre história como nas recentes – descontando os efeitos expansivos da sucessão de antiteorias de teorias que nelas se registam, capazes de redesenharem fronteiras e, mais, como se viu, reconstruírem ontologias –, o debate por menorizado ir mais longe, descambando para um questionamento incisivo da teoria em que se fundamentam a história e a tradição estabelecidas dessas áreas. E isto como se de repente se instalasse no seio do saber especificado pela área em questão uma crise só superável pela delapidação das riquezas e grandezas teóricas desse saber. No campo dos estudos literá-



rios, cuja tradição remonta pelo menos à *Poética* de Aristóteles, deve ler-se *Against Theory: Literary Studies and the New Pragmatism*, volume organizado por W. J. T. Mitchell (em particular o artigo “Against theory”, de Steven Knapp e Walter Benn Michaels). E podemos perguntar: não será a rejeição da teoria mais uma reformulação teórica de um campo que, muito salutarmente, “não permanece a mesma coisa por mais de uma ou duas gerações” (SILVESTRE, 2011, 528)? Um campo em que, continuando com Osvaldo Silvestre (a partir de Richard Rorty), “estamos a atualizar constantemente a nossa autoimagem, reescrevendo ativamente as nossas histórias, fazendo-o de forma desinibida e enérgica” (*Id.*, *Ibid.*, 529)? Convirá não esquecer, com conseqüências exportáveis para outros campos teóricos, o que nos dizia, em contexto de estudos literários, Paul De Man relativamente às resistências de que padecia (e padece) a teoria literária: a resistência à teoria (neste caso, a resistência à “leitura” e à “retórica”), em vez de provir de uma contingência histórica, radicaria no próprio empreendimento teórico. Vale dizer, a resistência à teoria definir-se-ia como parte integrante, se não mesmo imprescindível, do discurso da teoria; nessa medida, o questionamento das suposições e das possibilidades metodológicas da teoria seria, na verdade, o que lhe garantiria vitalidade e validade (MAN, 1989). A teoria, enfim, nutrir-se-ia, desta forma, de um seu ceticismo congênito, digamo-lo assim.

Em Portugal, o momento maior da teorização no campo dos estudos literários registou-se, sem dúvida, com a publicação de *Teoria da Literatura*, da autoria de Victor Manuel Aguiar e Silva. A primeira edição data de 1967 e veio a lume sob a forma de fascículos, com a chancela da Livraria Almedina em Coimbra. Desde então, a obra viria a merecer

várias edições sucessivas e diversas reimpressões, o que diz muito acerca do seu prestígio, tanto em Portugal quanto em países como o Brasil e a Espanha, tendo sido – note-se – assaz repensada a partir da 4.^a edição (1981).

Apesar do largo consenso sobre o seu valor científico-didático junto da comunidade académica, que fez com que fosse, com inteira justiça, considerada uma das cem mais significativas obras editadas em Portugal no séc. xx, a verdade é que, como sucede fatalmente com qualquer proposta científico-académica, trata-se uma obra com pontos discutíveis. Um desses pontos, assinalado por Américo António Lindeza Diogo (sob o pseudónimo de Gunvald Wahlöö), tem que ver com a presunção de que a teoria que nela se apresenta carece da reflexividade, uma vez que assenta os seus pressupostos no discurso científico-didático: “Qualquer coisa designada como ‘teoria’ (da literatura) não é questionada pela prática ‘científica’. Quem recebe a literatura do mundo social, como (in)formalmente garantida – isto é, como *palavra unitária* – é uma teoria que não se pensa como tal, ou seja, é uma teoria que se dispensa a partir da sua exigência mais-que-garantida como necessidade científico-didática” (WAHLÖÖ, 2002, 110). O que está aqui em causa é a possibilidade de a teoria (assente em pilares como os do rigor e da metodologia) não se coadunar com a prática (neste caso, literária) sobre a qual teoriza. Porque a literatura, incessantemente atualizada nas suas virtualidades, não seria, em boa lógica, passível de circunscrição teórica. Não é difícil aceitar, pois, que a criação literária, norteadas por intenções de originalidade e de constante inovação estético-expressiva, problematizando as suas formas genéricas e desnaturalizando a representação (pense-se no *nouveau roman*), dificilmente encaixa



os seus existentes textuais sob a autoridade de uma teoria, seja ela qual for. Ou seja: “Quando situados em atividades de leitura, os textos literários não são de todo convenientes à teoria, a qual não se lhes aplica bem” (*Id., Ibid.*, 115). *I.e.*: “A teoria da literatura é transmissível como teoria, a despeito da literatura” (*Id., Ibid.*, 115). Como diria William Faulkner, em entrevista à *Paris Review*: “Não há uma forma mecânica de escrever, nem há atalhos. O jovem escritor será um tolo se seguir uma teoria” (MARQUES, 2010, 66).

Já noutro território dos estudos literários, o do ensino da literatura, cresce a preocupação por um ensino carente de teorização. Em contexto de sala de aula, programas e manuais escolares, em nome de uma maior aproximação dos estudantes à leitura dos textos literários, abdicam, segundo Carlos Ceia, da contextualização do ponto de vista histórico-cultural dos textos; e, numa atitude claramente anti-teórica, repudiam o uso de terminologia crítica e conceptual na leitura dos textos; enfim, assumem uma defesa essencialista da literatura e rejeitam a intromissão do saber teórico. Carlos Ceia resume assim a situação: “Esta filosofia curricular não é já uma forma de resistência ao estudo da literatura, mas uma forma antiteórica de pensar a pedagogia do fenómeno literário” (CEIA, s.d., 2).

Em sentido análogo, José Augusto Cardoso Bernardes traça, com notável lucidez, o diagnóstico do movimento anti-histórico e antiteórico da literatura em contexto científico-pedagógico, movimento esse responsável por uma enorme perda de influência da história literária, a qual, por sua vez, desemboca em atitudes de resistência ou desistência descritas por Cardoso Bernardes deste modo: “Confrontados com a perda de influência da sua disciplina nos programas, os devotos da h. l. [história literária] encontram-se

hoje sujeitos a dois tipos extremos de tentação: a de resistir e a de desistir. Quem resiste, entrincheira-se muitas vezes em posições revivalistas, defendendo o regresso a soluções do passado. São os nostálgicos do ‘saber’ e os desenhadores das ‘competências’. Os seus argumentos resumem-se ao tópico do *ubi sunt*: ‘Antigamente sabia-se e hoje não se sabe’. E há os outros: os que desistem, confusos ou melancólicos, descrentes na mudança, mas também sem convicções suficientes para pugnar pelo *status quo*. Por detrás das suas diferenças, os dois grupos acabam por partilhar uma visão apocalíptica da Escola. Declaram-no ou não, temem o fim de um mundo e com ele receiam o fim da literatura ou mesmo do livro, cada vez mais entendido como produto descartável de supermercado, destinado a alguns gulosos incorrigíveis, que ainda não conseguem passar sem ele” (BERNARDES, 2002, 25).

E se estivéssemos a falar de psicanálise, para referir agora um território de conhecimento razoavelmente novo? Como fica claro em *La Théorie comme Fiction*, de Maud Mannoni, as resistências à teoria parecem aí mais acentuadas. Porque na psicanálise a nítida rejeição a cada passo de um saber fixo – o da teoria – se manifestou desde logo nos, hoje míticos, pais fundadores (e refundadores) da área disciplinar (Freud, Lacan, Groddeck ou ainda Winnicott). Muito especialmente pelo receio de esse saber se vincular à custa de uma prática descartada de um espaço a-teórico para o fluxo do imaginário (e para os dispositivos ficcionais que este desencadeia) e das novas hermenêuticas. Até porque não só a teoria corre sempre o risco de rapidamente descambar para “la pure répétition de l’identique [a pura repetição do idêntico]” (MANNONI, 1979, 18), mas em igual porção porque, como todos sabemos, uma boa prática não se inibe, nalguns casos, perfeitamente



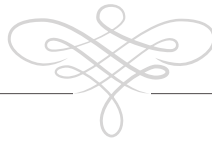
de fazer as vezes de uma teoria. Ou não fosse a teoria um produto da prática. E isso por muito que possa coincidir a teoria (ou certas teorias) com uma metodologia prática.

A segunda modalidade da antiteoria revela-se bem mais abrangente e diz respeito, a crer em Peter Sloterdijk, à liquidação da teoria contemplativa (aquela pela qual, como sucedia com Sócrates, o sábio é capaz, em nome da sabedoria, de se ensemblesmar profundamente num intenso monólogo interior) a que se assiste com a emergência do modernismo cognitivo. Entre outros ataques recensados por Sloterdijk, em *Morte Aparente no Pensamento*, regista-se a subordinação da vida teórica à prática, ou, se quisermos, “à fatal incurção do real na esfera da teoria” (SLOTERDIJK, 2014, 108) (Sloterdijk exemplifica com a teoria marxista, que fez com que a contemplação teórica fosse substituída, com a luta de classes, pela mobilização); a inclinação, na esteira de Nietzsche, de a nova crítica do conhecimento abdicar da sabedoria transpessoal, acantonando-se na perspectiva meramente singular, o que confere ao conhecimento uma dimensão local; a subversão da tradição da racionalidade contemplativa pela análise fenomenológica; a incurção do existencialismo “contra o pensamento filosófico sistemático e a ideologia das ciências naturais” (*Id.*, *Ibid.*, 111); a sujeição da teoria, pretensamente objetiva, a interesses conectados com padrões de sucesso académico e com os jogos de linguagem da maioria no poder; o feminismo, que vê em todas as ordens discursivas a proliferação da dominante masculina; etc.

Significará tudo isto o fim da teoria? Em guisa de resposta, leiam-se as palavras finais de um estudo em teoria literária já anteriormente citado: “a salvação da teoria, como do que quer que seja, implica uma teoria da salvação. Ora, a teoria,

como sabemos, é por definição agnóstica, pelo que não pode senão descrever a sua salvação. A única teoria que em rigor se pode salvar é a teoria da salvação. Essa, porém, não nos salva, no mundo da literatura, que não pode deixar de ser parte do mundo. Mas talvez nos vá ressalvando por mais algum tempo, sendo pois admissível que a teoria no seu outono possa não ser forçosamente o outono da teoria” (SILVESTRE, 2006, 299).

Bibliog.: impressa: APEL, Karl-Otto, *Sur le Problème d'Une Fondation Rationnelle de l'Éthique à l'Âge de la Science, l'Apriori de la Communauté Communicationnelle et les Fondements de l'Éthique*, Lille, Presses Universitaires de Lille, 1987; BERNARDES, José Augusto Cardoso, “História literária e ensino da literatura”, in MELLO, Cristina *et al.* (coords.), *II Jornadas Científico-Pedagógicas de Português*, Coimbra, Almedina, 2002, pp. 15-39; CALHOUN, Craig, *Critical Social Theory: Culture, History and the Challenge of Difference*, Cambridge, Blackwell, 1995; COELHO, Eduardo Prado, *Os Universos da Crítica*, Lisboa, Edições 70, 1982; DAMÁSIO, António, *O Erro de Descartes*, Lisboa, Temas e Debates, 2011; FERRY, Luc, *Sagesse d'hier et d'aujourd'hui*, Paris, Flammarion, 2014; FREUD, Sigmund, *Sobre os Sonhos*, Lisboa, Relógio d'Água, 2006; *Id.*, *Cinco Conferências sobre a Psicanálise*, Lisboa, Relógio d'Água, 2009; HABERMAS, Jürgen, *Knowledge and Human Interest*, London, Heinemann, 1972; *Id.*, *Theory of Communicative Action*, vol. 1, London, Heinemann, 1984; HEGEL, *Princípios da Filosofia do Direito*, Lisboa, Guimarães & C.^a Editores, 1973; HORKHEIMER, Max, *Théorie Traditionnelle et Théorie Critique*, Paris, Gallimard, 1973; *Id.*, *Notes Critiques (1949-1969)*. *Sur le Temps Present*, Paris, Éditions Payot, 1993; *Id.*, *O Eclipse da Razão*, Lisboa, Antígona, 2015; KANT, Emmanuel, *Critique de la Faculté de Juger*, Paris, Gallimard, 1985; *Id.*, *Critique de la Raison Pure*, Paris, PUF, 1986; KUHN, Thomas S., *The Structure of Scientific Revolutions*, Chicago, The University of Chicago Press, 1970; LEIBNIZ, G. W., *Discurso de Metafísica*, Lisboa, Colibri, 1995; MAN, Paul de, *A Resistência à Teoria*, Lisboa, Edições 70, 1989; MANNONI, Maud,



La Théorie comme Fiction, Paris, Seuil, 1979; MARQUES, Carlos Vaz (sel. e trad.), *Entrevistas da Paris Review*, Lisboa, Tinta da China, 2010; MARX, Karl, *Selected Writings*, Oxford, Oxford University Press, 2011; MITCHELL, W. J. T. (org.), *Against Theory: Literary Studies and the New Pragmatism*, Chicago, University of Chicago Press Journals, 1985; NACCACHE, Lionel, *Le Nouvel Inconscient: Freud, le Christophe Colomb des Neurosciences*, Paris, Éditions Odile Jacob, 2017; NIETZSCHE, Friedrich, *Genealogia da Moral*, Lisboa, Guimarães Editores, s.d.; SCHOPENHAUER, *O Mundo como Vontade e Representação*, s.l., Rés-Editora, 2008; SILVESTRE, Osvaldo Manuel, *Revisão e Nação: os Limites Territoriais do Cânone*, Coimbra, Faculdade de Letras da Universidade de Coimbra, 2006; *Id.*, “O lugar dos estudos literários”, in LOURENÇO, António Apolinário, e SILVESTRE, Osvaldo Manuel (coords.), *Literatura, Espaço, Cartografias*, Coimbra, Centro de Literatura Portuguesa, 2011, pp. 527-533; SLOTERDIJK, Peter, *Morte Aparente no Pensamento*, Lisboa, Relógio d’Água, 2014; STEINER, George, *Dez Razões (Possíveis) para a Tristeza do Pensamento*, Lisboa, Relógio d’Água, 2015; WALHÖÖ, Gunvald (pseud.), “Um pé na floresta”, in COIMBRA, Fernando (org.), *Partido em Pequenos. Literatura, Teoria, Sociedade*, Amares, Cadernos do Povo-Ensaio, 2002, pp. 107-157; WELMER, Albrecht, *The Persistence of Modernity. Essays on Aesthetics, Ethics and Postmodernism*, Cambridge, Polity Press, 1991; **digital**: CEIA, Carlos, “A resistência ao ensino da história literária”, s.d., pp. 1-15: www.fcsh.unl.pt/do-centes/cceia/images/stories/PDF/educare/ensino_hist_literaria.pdf (acedido a 15 dez. 2017).

SÉRGIO GUIMARÃES DE SOUSA



Antiteoria literária

Conjunto dos posicionamentos de estudiosos e escritores contra o estudo sistemático da natureza da literatura e os métodos criados pelo mundo académico para a analisar. Ainda que exista reflexão sobre o que é a literatura desde a Antiguidade clássica, com a *Poética* de Aristóteles, e que, desde então, diversos estudiosos gregos, romanos, medievais, renascentistas, neoclassicistas e românticos tenham conceptualizado o literário, é no séc. xx que a teoria literária, frequentemente associada à teoria crítica, e influenciada pela antropologia, pela filosofia continental e pela sociologia, se transforma numa disciplina autónoma no ensino universitário e num motivo de debate académico e polémica no âmbito dos estudos literários. Com efeito, as várias escolas de teorização originadas neste período que dissertaram sobre literatura – a neocrítica, o estruturalismo francês, o formalismo russo, a hermenêutica alemã, os estudos culturais, o pós-estruturalismo, a Escola de Yale, a ecocrítica, a crítica literária feminista, a crítica literária marxista, o pós-colonialismo, o pós-modernismo, a crítica literária psicanalítica e a teoria *queer*, entre outras –, criando não uma teoria literária homogénea mas várias teorias literárias, apresentaram diversas formas de ler um texto, de acordo com as suas perspectivas e áreas de interesse, constituindo esta heterogeneidade de escopo e método a base para uma grande discórdia na análise textual no séc. xx.

A oposição à teoria literária, especialmente presente nas universidades americanas entre a déc. de 70 do séc. xx e a

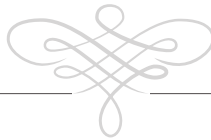
primeira déc. do séc. XXI, parte precisamente da dispersão hermenêutica gerada pelos vários modos de ler um texto, encontrando-se, de um lado da discussão, os novos teóricos da literatura, que seguem as escolas feminista, marxista, desconstrutivista ou pós-estruturalista, e pós-colonialista, e, do outro lado, os acadêmicos que argumentam que os primeiros estão a destruir os departamentos de estudos literários no ensino superior. Proliferam, a partir de então, livros destinados ao grande público não literato que servem de guias antiteoria literária para os amantes da leitura, frequentemente criados por acadêmicos ou escritores que creem no autotelismo do texto, seguindo a linha de pensamento da primeira grande teoria literária do séc. XX, a neocrítica. Paradigma desta tipologia de obra é *Reading like A Writer: A Guide for People Who Love Books*, em que a autora, Francine Pope, afirma que os alunos de Literatura são instruídos por professores que seguem as teorias literárias criadas a partir da déc. de 60 do séc. XX para acusar ou defender autores, como se estivessem num tribunal e não numa aula. Estes baseiam a sua argumentação em acusações relativas à origem, raça e classe social dos escritores, acrescentando ainda que o declínio da academia se deu quando esta se dividiu num campo de guerra entre professores desconstrucionistas, marxistas e feministas, que ensinam aos alunos que as ideias e a política patentes num dado texto literário são mais importantes do que o que o autor terá efetivamente escrito. Isto confluíu na criação de um fosso entre autores e críticos, bem como na divisão, ou mesmo destruição da academia.

Esta atitude antiteoria literária, que defende ser preferível ler uma obra do que a crítica sobre a obra, a última frequentemente classificada como *snob*, é partilhada por autores de charneira como Harold Bloom, que, em *How to Read and Why*, cri-



Virginia Woolf (1882-1941).

ta os acadêmicos que acreditam que o ser humano é sempre determinado pela história social e que veem as personagens literárias apenas como marcas numa página. O famoso académico coloca os seus pares nas gavetas do multiculturalismo, da sexualidade e do género, e caracteriza-os como pensadores que, levando o texto demasiado a sério, tendo uma atitude extremamente politizada, destruíram a ironia, e estão, conseqüentemente, a destruir a leitura. É, então, crucial restaurar a ironia e a leitura, cuja destruição, para o autor, está a colocar em causa a própria civilização. Em *How to Read A Poem*, o poeta e académico Edward Hirsch também defende o autotelismo do poema, argumentando que os académicos que seguem as novas teorias literárias já não reconhecem o que estão a ler, o que mina a capacidade de leitura na sociedade atual. Em *How to Read A Novel*, de John Sutherland, encontramos a mesma ideia autotélica e verificamos que as críticas feitas aos adeptos da teoria literária consistem em caracterizá-los como professores ou literatos que falam de uma forma tagarela e pouco precisa sobre literatura, legitimadas por Virginia Woolf, em “How one should read a book”. Neste ensaio



a autora defende que o único conselho que alguém pode dar sobre a leitura é não pedir conselhos, seguir os próprios instintos, fazer uso da razão e chegar às suas próprias conclusões. O problema para estes autores é o facto de os críticos feministas, marxistas e pós-estruturalistas não olharem para o texto como autotélico, o que, paradoxal e ironicamente, se apresenta como sendo um posicionamento teórico, defendido pela neocrítica na déc. de 30 do séc. xx.

Porém, a crítica tecida por estes autores não se atém à questão do autotelismo do texto, na medida em que estes defendem que o que é hoje considerado teoria literária são, na verdade, intuítos políticos ou estudos sociais que percecionam o mundo pela lente da literatura, feitos de uma linguagem académica imprecisa e vaga, que vai afastando muitos dos estudos literários. Este entrosamento da cientificidade no campo da literatura preocupa grandemente estes autores, que creem que a crítica literária atual é influenciada pelas teorias dos estudos culturais, embora sem usar os métodos científicos e colocar as questões empíricas referentes a essas teorias. Sendo estas últimas apenas usadas na leitura dos textos, aplicam-se erroneamente técnicas das ciências sociais no estudo da literatura, usando-as como lentes para ver algo que não é uma ciência. Acresce a este facto a ausência de formação dos críticos literários em ciência ou em ciências sociais, o que não os impede de pretendem pronunciar-se com autoridade acerca da sociedade, da cultura e da natureza humana, não reconhecendo que a literatura não é uma ciência social mas uma forma de arte.

Para além destas duas grandes críticas, provenientes da crença no autotelismo do texto e na falta de cientificidade das teorias literárias, que produziram vários relatórios e livros célebres contra a ramificação da teoria literária em diversas

versões políticas e identitárias (como *To Reclaim a Legacy*, de William Bennet, e *The Closing of the American Mind*, de Allan Bloom), encontram-se sobejos artigos de opinião de académicos apresentando críticas concretas à proliferação dessas teorias nas universidades. Entre estas, encontra-se o facto de professores e conferencistas citarem teóricos nas suas comunicações mas não saberem falar sobre as fontes desses autores nas perguntas colocadas no fim das mesmas; o cariz nefasto do espírito de grupo, a rivalidade e hostilidade criadas pelos seguidores de determinadas escolas teóricas, sobrevivendo daqui uma tendência passional e não académica; o polémico episódio ocorrido na Univ. de Stanford em 1998, em que o reverendo Jesse Jackson afirmou que a cadeira de História da Civilização Ocidental teria de sair do currículo, repto imediatamente aceite pelos professores de Literatura Inglesa, que, esquecidos da importância desta disciplina, permitiram que o multiculturalismo invadisse cegamente o currículo; e ainda algumas estatísticas, que mostram que os estudantes de Literatura leem mais textos teóricos do que obras não teóricas.

Bibliog.: BENNETT, William, *To Reclaim a Legacy: A Report on the Humanities in Higher Education*, Ann Harbor, University of Michigan Library, 1984; BLOOM, Allan, *The Closing of the American Mind*, New York, Simon & Schuster, 1987; BLOOM, Harold, *How to Read and Why*, New York, Simon & Schuster, 2000; HIRSCH, Edward, *How to Read A Poem: and Fall in Love with Poetry*, Washington, Harvest Books, 2000; POPE, Francine, *Reading like A Writer: A Guide for People Who Love Books and for Those Who Want to Write Them*, New York, Harper Collins, 2007; SUTHERLAND, John, *How to Read A Novel: A User's Guide*, London, Profile, 2006; WOOLF, Virginia, "How one should read a book", in WOOLF, Virginia, *The Second Common Reader: Annotated Edition*, New York, Harcourt Books, 2013, pp. 258-270.

JOANA LIMA

Teologia negativa

A corrente de pensamento teológico que nega a possibilidade de a linguagem humana traduzir em categorias positivas, mesmo que aproximativas, a ideia de Deus e do meio divino, foi consagrada com a designação de teologia negativa. Tem, na sua base, a questão dos limites da linguagem humana e a reflexão antropológica sobre a fraqueza da razão para abarcar o absoluto.

Esta é uma linha teológica que se define nos primeiros séculos do pensamento cristão e conhece uma tradição de longa duração no quadro do cristianismo, embora possamos encontrar aspetos similares em expressões teológicas de outras tradições e religiões, como é o caso do budismo e do hinduísmo, sem falar dos filósofos gregos, em particular Platão e os seus epígonos platónicos.

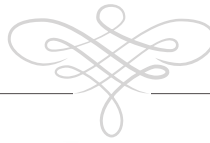
Os precursores desta corrente podem ser encontrados já entre os primeiros Padres da Igreja, ou seja, os teólogos antigos que, a partir do diálogo entre o legado da revelação bíblica e da filosofia greco-romana, estabeleceram as bases da filosofia e da teologia cristã. A impossibilidade de dizer Deus, de compreendê-lo e defini-lo através do uso da razão, por meio de categorias, ainda que traduzindo aspetos divinos com recurso a analogias e a outros artifícios da razão e da imaginação, tornou-se o grande princípio da teologia negativa. Os seus teólogos e místicos consideram que sobre Deus nada se sabe nem se pode dizer, podendo nós, apenas, referir-nos a Ele, reconhecendo e afirmando, por proposições negativas, o quanto não se sabe. Deus é para a teologia negativa

o inominável, o indizível, o impensável... A teologia negativa parte do reconhecimento da imperfeição natural do homem e da incapacidade da razão humana, marcada pela finitude, para abarcar Deus, que na sua essência é infinito. Nesta perspectiva, sobre Deus só poderemos dizer o que Ele não é e nada do que seja.

Entre os profundos desta corrente, encontramos Fílon de Alexandria, Justino e o Pseudo-Dionísio, com a sua teologia apofática, ou seja, o resultado do exercício de definir Deus pelo que Ele não seria. Eminentemente teólogos medievais também se defrontaram com a momentosa questão de traduzir Deus em linguagem humana, entre eles S. Tomás de Aquino. Segundo este teólogo maior da medievalidade, a demanda incansável da união do homem com Deus consiste fundamentalmente na procura da intimidade com o desconhecido.

Mas o intelectual cristão que ficou mais conhecido como referência da teologia negativa foi o Dominicano alemão Mestre Eckhart, figura central da chamada escola mística renana, que afirmou a inefabilidade de Deus: Deus é inefável e o seu nome é inominável e, mais do que isso, omninominável. Eckhart radicaliza a perspectiva da teologia negativa, afirmando que tudo o que se possa ou se queira dizer sobre Deus terá de ser somente o que Ele não é. É a mística do despojamento cognoscente radical, que perfila a douta ignorância como a melhor via para Deus, aceitando-o como o total desconhecido.

O conceito de douta ignorância já vinha de S.¹⁰ Agostinho e das suas especulações teológicas para tentar compreender Deus, especialmente na expressão dogmática da teologia trinitária. O Deus uno e trino foi objeto das preocupações teológicas de Agostinho de Hipona, cuja aceitação da impotência humana para abarcar Deus é prosaicamente transmitida na



Fragmento de um sermão
de Mestre Eckhart (1260-1328).

conhecida história atribuída a este santo, que narra o aparecimento de um menino a S.^{to} Agostinho quando este andava a passear na praia a cogitar sobre a Trindade divina; estando um menino a brincar na areia, fazendo uma poça e esforçando-se por deitar a água do mar naquele pequeno reservatório, Agostinho ter-lhe-ia dito que era vão o seu empenho para meter a água do imenso oceano naquela poça, ao que o menino teria retorquido que também era impossível a cabeça de um homem querer englobar Deus.

A perspetiva da douta ignorância na sua relação com a teologia apofática vai encontrar eco, na cultura ocidental, em pensadores preocupados com o modo humano de conhecer e se relacionar com Deus, sendo de destacar ainda pensado-

res como Nicolau de Cusa, Ângelo Silésio e as figuras relevantes da mística de tradição carmelita, que tomaram por centro o tema da noite escura, muito associado à figura maior de S. João da Cruz.

Em Portugal, a teologia negativa encontra ecos precisamente na literatura mística de influência carmelita e no âmbito da corrente da descalcez (ou seja, dos descalços que criaram os ramos das ordens descalças), que promoveu reformas transversais nas ordens religiosas clássicas. Entre os muitos exemplos que poderíamos chamar aqui, recorde-se a poesia do Franciscano arrábido Fr. Agostinho da Cruz. De resto, sublinhamos a existência de perspetivas posteriores que expressam a demanda intensa de um Deus que se quer aprender, mas não se consegue abarcar.

Os campos da heterodoxia da cultura portuguesa estão recheados de poesia e de outras criações literárias que refletem a procura e a dificuldade humana em conhecer e dizer Deus, com uma ténue fronteira entre o despojamento da razão arrogante e expressões de ateísmo e agnosticismo. Um dos autores que pode situar-se, em Portugal, na longa tradição da teologia negativa ou apofática, por oposição à teologia catafática (afirmativa, positiva) é José Augusto Mourão, que, tendo refletido e pensado sobre o significado civilizacional dos chamados mestres da suspeita, como Nietzsche e Sartre, perfila a teologia negativa como o despojamento da razão humana para libertar o espírito da estereotipia cultural que o teria aprisionado em chavões que mais obscurecem do que dizem o que Deus é. Escreve neste sentido o teólogo e semiólogo: “A via mística representa um ateísmo absolutamente mais radical do que aquele que destrói a imagem de Deus como ente (supremo, perfeito, etc.). Aliás, em teologia negativa, Deus só se diz na língua

que está para além da ‘palavra’, e de que a loucura da cruz é o símbolo. A ‘palavra’ só é dita para indicar o ‘trânsito’ através da palavra: afirma-se Deus para dizer o indizível. No Deus vingador, conquistador, controlador geral do universo, providencialista; no Deus dos deístas das Luzes, no Deus que justifica a violência e o terror, os valores erigidos em absoluto, a plena posse do meu ser também eu não acredito” (MOURÃO, 2017, 1171).

De algum modo, a teologia negativa associa-se a outros negativos como a iconoclastia, o antiteologismo, propondo uma ascese pela via da purificação das imagens humanas de Deus que o excesso de linguagem teológica teria conspurcado. Propõe-se no fundo um silenciamento da palavra para abrir o espírito para um encontro com Deus na pátria do silêncio, onde as dimensões da beleza e do simbólico acabam por ser vias mais importantes para a contemplação divina.

Bibliog.: FARIAS, José Jacinto de, “Será necessário hoje uma teologia negativa?”, *Diaskalia*, vol. 37, n.º 2, 2007, pp. 69-77; LA-COSTE, Jean-Yves, *Dicionário Crítico de Teologia*, São Paulo, Edições Paulinas/Edições Loyola, 2004; MAGALHÃES, Eugénia Maria da Silva Abrantes, *Erotismo e Metáfora no Discurso Místico: Autores Portugueses do Renascimento e do Barroco*, Dissertação de Doutoramento em História apresentada à Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa, Lisboa, texto mimeografado, 2016; MOURÃO, José Augusto, *Obra Seleta*, Lisboa, INCM, 2017.

JOSÉ EDUARDO FRANCO

Transgressão

Movimento de ultrapassagem de um determinado limite, conforme evidencia a sua origem etimológica, a palavra latina “transgredi”, ir além de. A transgressão implica, portanto, o reconhecimento de uma determinada fronteira ou regra estabelecida, da qual o transgressor está ao corrente quando a subverte, contorna ou ultrapassa. Em *L’Érotisme*, Georges Bataille observa que o interdito, na sua variabilidade, é sempre uma construção com carácter ilógico, na medida em que não existe nenhuma proposição para a qual se possa estabelecer um determinado oposto. O espaço para a transgressão é, desta feita, definido pelo próprio gesto que delimita os dois âmbitos e é a partir deles que se estruturam a obediência e a ultrapassagem dos tabus considerados fundamentais para a organização racional da sociedade. Bataille considera que “sous le coup de l’émotion négative, nous devons obéir à l’interdit. Nous le violons si l’émotion est positive. Le viol commis n’est pas de nature à supprimer la possibilité et le sens de l’émotion opposée: il en est même la justification de la source [sob o peso da emoção negativa, devemos obedecer à proibição. Violamo-la se a emoção é positiva. A violação cometida não é de natureza a suprimir a possibilidade e o sentido da emoção oposta; pelo contrário, é a justificação da sua origem]” (BATAILLE, 1995, 72). É o equilíbrio delicado entre o estabelecimento de um determinado limiar que só ciclicamente poderá ser ultrapassado e o estado de inquietude resultante de um descontrolo permanente que define



os dois domínios organizados da estrutura social: o que se preocupa em normatizar e o que pontualmente penetra no terreno considerado proibido. Tal estrutura preocupa-se mesmo em organizar a momentânea inversão dos valores de acordo com as necessidades de libertação coletiva, como é ilustrado por episódios festivos como o carnaval.

A atitude dos libertinos do séc. XVII, conjugando a convicção de que as várias religiões se encontravam intrinsecamente associadas ao poder dominante e a consciência de que era importante que uma parte considerável da sociedade desconhecesse essa verdade essencial à manutenção de uma ordem equilibrada, é um exemplo deste entendimento negociado das interações sociais, que visa impedir aquilo que Bataille define como *transgression indéfinie* [transgressão indefinida], *i.e.*, um estado em que a lei não conseguiria conter a plena libertação do tumulto e da violência, quebrando o equilíbrio essencial entre o mundo do profano, definido por interditos, e o mundo do sagrado, no qual se relacionam os objetos sujeitos a um interdito e os momentos de transgressão consentida de acordo com os próprios rituais do divino. O erotismo emerge como uma das mais evidentes manifestações da transgressão, na medida em que o seu domínio parece opor-se às condutas e aos valores do quotidiano socialmente organizado: “L'érotisme laisse entrevoir l'envers d'une façade dont jamais l'apparence correcte n'est démentie: à l'envers se revèlent des sentiments, des parties du corps et des manières d'être dont communément nous avons honte [O erotismo deixa transparecer o reverso duma fachada cuja correta aparência nunca é desmentida: nesse reverso, revelam-se sentimentos, partes do corpo e modos de ser de que habitualmente temos vergonha]” (*Id.*, *Ibid.*, 1995, 121).

Domínio que precisa de um determinado controlo social, a sexualidade é assim sujeita a uma estrutura que define o casamento como forma de tornar lícitas determinadas ligações e práticas, condenando todas as outras manifestações independentes desse exercício e, em sociedades mais puritanas, impondo mesmo limites dentro do quadro de transgressão consentida do matrimónio.

No “Préface à la transgression”, Michel Foucault defende que, mesmo num contexto em que não se reconheçam seres, objetos, instâncias divinas a profanar – o contexto por excelência da transgressão, na medida em que a profanação é o reconhecimento de se estar a corromper algo com uma determinada aura de sacralidade, sujeitando-a a uma determinada forma de perversão dos seus códigos específicos –, a transgressão adapta-se à realidade moderna de descontinuidade face ao divino implicada na assunção da morte de Deus, que, segundo Foucault, implica que o homem se confronte com “sa propre finitude, le règne intérieur est tout entier expérience de l'impossible (l'impossible étant ce dont on fait l'expérience et ce qui la constitue) [a sua própria finitude, o reino interior é todo ele experiência do impossível (sendo o impossível aquilo de que temos experiência e aquilo que a constitui)]” (FOUCAULT, 1994, 235). Concentrando-se no seu mundo interior e na necessidade de lhe dar expressão através da linguagem, é por via da literatura que se abre um novo domínio para o confronto com o estabelecido, na medida em que, perante a ausência do ilimitado de que germinam as noções do limite, é a linguagem que estabelece os seus próprios limites do dizível e que continuamente os vai transgredindo e reinstaurando.

Maurice Blanchot, em *La Part du Feu*, sublinha aquela que se poderia considerar

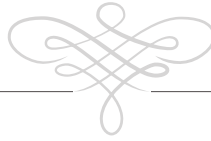
a tensão dominante da arte moderna, salientando que a literatura “ne peut que se contester, mais cette contestation la rend à elle-même. Elle se sacrifie, et ce sacrifice, loin de la faire disparaître, l’enrichit de nouveaux pouvoirs [...]. Écrire, c’est mettre en cause son existence, le monde des valeurs et, dans une certaine mesure, condamner le bien; mais écrire, c’est toujours chercher à bien écrire, chercher le bien. Ainsi l’art est-il le lieu de l’inquiétude et de la complaisance, celui de l’insatisfaction et de la sécurité. Il porte un nom: destruction de soi-même, désagrégation infinie, et un autre nom: bonheur et éternité [não pode senão contestar-se, mas esta contestação devolve-a a si mesma. Ela sacrifica-se e este sacrifício, longe de a fazer desaparecer, enriquece-a com novos poderes [...]. Escrever é pôr em causa a própria existência, o mundo dos valores e, em certa medida, condenar o bem; mas escrever é sempre procurar escrever bem, procurar o bem. A arte é, assim, o lugar da inquietude e da complacência, da insatisfação e da segurança. Ela tem um nome: destruição de si mesmo, desagregação infinita; e outro nome: felicidade e eternidade]” (BLANCHOT, 1984, 33). Portanto, a criação literária, na recusa permanente de se identificar plenamente com os antepassados e com o já escrito e delimitado, procura em si novas formas de se questionar e de questionar os valores estabelecidos, instaurando o clima de dinamismo inquieto que é típico da dialética entre o permitido e o proibido, o interdito e a transgressão. É nesta medida que, como lembra Jorge de Sena, criações tidas por “malditas” não têm necessariamente de ser identificadas com a “literatura não-oficial”, mas com um dos domínios fundamentais do sistema literário: “Falar do que é proibido, exhibir-se cada qual como réprobo, estrear através das artes o mais escatológico

do inconsciente coletivo, que foi ou é o tido por ‘maldito’, nunca constituiu impedimento para a tácita oficialização. Pelo contrário: que seria das artes e literaturas oficiais, sem esse reverso sinistro? A condição, apenas, é que essas sombras se deem como excepcionais, como ‘uma saison en Enfer’, uma cura de águas; ou, então, que o autor se apresente como um anormal, isto é, um sujeito que reconhece implicitamente a normalidade dos outros, ou como um perverso, isto é, alguém que tenta os outros à perdição [...] sem que a ordem estabelecida seja posta em perigo” (SENA, 1988, 177). Estabelece-se assim o elemento fundamental para que a transgressão não seja uma rutura desagregadora capaz de impedir a perpetuação da linguagem enquanto repetição dinâmica de si mesma, mas uma espécie de permanência de transgressões consentidas que equilibram o sistema e que propiciam o desenvolvimento de supostos núcleos paralelos desprovidos de genuína capacidade de chocar ou de transfigurar, como ocorre com a literatura erótica ou a pornografia.



Bibliog.: BATAILLE, Georges, *L'Érotisme*, Paris, Les Éditions de Minuit, 1995; BLANCHOT, Maurice, *La Part du Feu*, Paris, Gallimard, 1984; FOUCAULT, Michel, “Préface à la transgression (en hommage à Georges Bataille)”, in FOUCAULT, Michel, *Dits et Écrits*, vol. 1, Paris, Gallimard, 1994, pp. 233-250; SENA, Jorge de, *Estudos de Literatura Portuguesa – II*, Lisboa, Edições 70, 1988; ZOLI, Sergio, *Dall'Europa Libertina all'Europa Illuminista*, Florença, Nardini Editore, 1997.

RUI SOUSA



Anti-Ultimato

O Ultimato inglês de 1890 constituiu um momento de sobressalto na nação portuguesa, tendo despertado uma comoção generalizada e um profundo sentimento de crise, que se traduziram ora em reações imediatas e efêmeras, ora em reflexões e projetos de raízes mais fundas.

A cedência do Governo português ao memorando inglês de 11 de janeiro de 1890, que ameaçava o corte de relações caso Portugal não se retirasse do interior do território africano delineado no chamado Mapa Cor-de-rosa em 1886, veio abalar a ambição do movimento africanista que projetava no desenvolvimento de um grande domínio em África as esperanças de retomar uma grandeza nacional cujo declínio não havia ainda sido devidamente enfrentado.

No fim do séc. XIX, ressoavam ainda, na consciência coletiva portuguesa, as consequências do terramoto de 1755, das invasões napoleónicas e da ausência da família real, ou ainda da Guerra Civil; voltava a fazer-se notar a periclitante situação económico-financeira que culminaria na bancarrota de 1892; agudizara-se a perceção da perda do Império com a independência do Brasil; e ia-se tornando evidente a perda do poder e da influência de Portugal no concerto das nações europeias.

Se os projetos de regeneração de índole política, económica, geoestratégica e cultural surgidos em meados do séc. XIX se haviam desenvolvido como propostas para curar aquelas feridas, o Ultimato expô-las de forma pungente ao evidenciar

a incapacidade prática que Portugal já refletia de afirmar uma identidade e um papel próprio no mundo e de acompanhar o ritmo civilizacional protagonizado por Inglaterra. A realidade impôs-se então de forma pesada sobre a imagem idealizada, dando lugar a uma expressiva e transversal reação à humilhação patriótica sentida.

Sucedem-se manifestações públicas e atos violentos nas ruas, de carácter simbólico e exemplar, como os ataques à residência do ministro dos Estrangeiros e à Legação Inglesa; cobre-se a estátua de Camões com crepes negros em sinal de luto nacional; multiplicam-se os cartazes e os folhetos inflamados contra a “pérfida Albion”; organizam-se petições e manifestações estudantis; a imprensa periódica enche-se de críticas acrimoniosas e passa a evitar o uso de vocábulos ingleses; reúnem-se cortejos e comícios de protesto; o governo progressista demite-se; gera-se uma subscrição nacional para a compra de navios de guerra; promove-se o boicote aos produtos e aos serviços ingleses; entoia-se “A Portuguesa”, então criada; surgem associações patrióticas, como a Liga Liberal, em Lisboa, e a Liga Patriótica do Norte, no Porto, presidida por Antero de Quental.

Conta-se este entre o escol de intelectuais que manifesta o seu descontentamento no jornal de número único *Anátema*, com a participação de Camilo Castelo Branco, João de Deus, Bulhão Pato, Teófilo Braga, João Penha, Manuel Duarte de Almeida, Gomes Leal, Luís de Magalhães, Jaime de Magalhães Lima, Rodrigues de Freitas, entre outros. Na mesma cidade de Coimbra, faz-se publicar o republicano *O Ultimatum*, com textos de António José de Almeida e Afonso Costa. Este foi, aliás, um momento de charneira para o republicanismo em Portugal: ainda que o Partido Republicano não tenha sido

então capaz de uma ação coordenada, o movimento republicano não deixou de valer-se da insatisfação generalizada para galvanizar e polarizar a opinião pública, tática que se sobrepôs à opção de doutrinação paulatina que até à altura dominara; intensifica-se a propaganda antirregime, fazendo-se corresponder a fragilidade da nação à falência da monarquia e, cerca de um ano depois, a revolta de 31 de janeiro será a primeira tentativa de efetivação da mudança de regime.

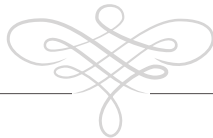
Os efeitos da crise de consciência nacional que o Ultimato espoletou foram, no entanto, complexos: se, por um lado, se concretizaram em todas estas ações de carácter imediatista, manifestamente patético, consubstanciado num fervor anglofóbico por vezes de contornos anedóticos, ou em expressões exacerbadas de um nacionalismo aparentemente inabalável; por outro, não houve então a capacidade de polarizar a insatisfação generalizada para a transformar num projeto concertado de ação, dominando, na última década de Oitocentos, um sentimento de resignação decadentista.

No entanto, as propostas de regeneração pátria, de índole diversa, não deixariam de surgir, ainda que de forma mais distendida no tempo. Com efeito, à acesa reação dos primeiros dois meses, cujas demonstrações públicas foram sendo cerceadas pelas instituições governativas, sucedeu um conformismo imposto pelos vários problemas económicos e sociais que se impunham e por uma conceção de que os planos políticos e culturais de redefinição nacional das décadas anteriores haviam falhado irremediavelmente. Vencidos da vida estavam não apenas os que compunham o grupo assim designado, mas também a grande maioria das lideranças e da intelectualidade, dissimulando-se tais sentimentos em ações paliativas como a celebração do Centenário da Índia.



Desenhos de Rafael Bordalo Pinheiro, *Os Pontos nos ii*, 7 ago. 1890.

Contudo, a longo termo, as reflexões e as propostas relativas à crise exposta pelo Ultimato foram-se patenteando. De modo mais visível, na mudança de regime que acabou por se realizar 20 anos mais tarde e nas sucessivas reconfigurações políticas. Já no plano cultural, estas evidenciaram-se, com maiores ou menores consequências práticas, quer nas reações e análises mais diretas de intelectuais como António Enes, Basílio Teles, Fialho de Almeida, João Chagas, Gomes Leal ou Henrique Lopes de Mendonça, quer nas várias reflexões sobre vias possíveis para Portugal, nomeadamente em



obras de Guerra Junqueiro (*Finis Patriae* e *Pátria*) e de Eça de Queirós (*A Ilustre Casa de Ramires* e *Cartas Inéditas de Fradique Mendes*); mas também no regresso de uma corrente messiânica afirmada em obras como *O Desejado*, de António Nobre, e *O Encoberto*, de Sampaio Bruno; e ainda nas diferentes propostas programáticas de regeneração, como a apresentada pela renascença portuguesa, encabeçada por Teixeira de Pascoaes, no anarquismo ético de Raul Brandão, no integralismo lusitano protagonizado por António Sardinha, na proposta de *Orpheu* e na visão política de Fernando Pessoa.

Tendo em conta todas estas implicações, o movimento anti-Ultimato constituiu, de facto, um ponto de viragem no panorama político, social e cultural português: no imediato, foi dos primeiros grandes fenómenos de massas em Portugal, expurgando-se pela retórica da palavra e do gesto o que se entendia não poder ser resolvido na prática; pelo efeito na consciência nacional, efetivou a crise finissecular já latente, instaurando um generalizado sentimento de falência, confusão, carência e desesperança; como símbolo referencial dessa crise, contou entre os seus efeitos a provocação dos projetos redentoristas que surgiram nas décadas seguintes.

Bibliog.: COELHO, Maria Teresa Pinto, *Apocalipse e Regeneração: o Ultimatum e a Mitologia da Pátria na Literatura Finissecular*, Lisboa, Cosmos, 1996; HOMEM, Amadeu Carvalho, “O ‘Ultimatum’ inglês de 1890 e a opinião pública”, *Revista de História das Ideias*, n.º 14, 1992, pp. 281-296; LEAL, Ernesto Castro, “Opinião pública na província em 1890. Elementos de agitação e antropologia do português durante a crise do ‘Ultimatum’ inglês”, *CLIO*, nova sér., vol. 3, 1998, pp. 39-57; SERRÃO, Joel (dir.), *Dicionário de História de Portugal*, 6 vols., Porto, Figueirinhas, 1992.

JOÃO PEDRO CAMBADO

Vanguarda

A palavra “vanguarda” designa o que vai à frente. Na arte da guerra, a vanguarda é o grupo do exército que se encontra mais próximo das linhas inimigas, ou seja, são os soldados que encabeçam a força militar, por oposição aos que estão na retaguarda. No plano das ideias culturais e políticas, vanguarda designa o conjunto das pessoas, ideias ou medidas mais avançadas ou arrojadas do grupo ou movimento que vai à frente. É assim na política, na sociedade e nas artes. A palavra provém do termo francês “avant-garde”.

Nos inícios do séc. xx, surgiram vários movimentos artísticos inovadores na pintura, na literatura e, sobretudo, na arquitetura, que foram chamados de vanguardismo. Apareceram num contexto político e social em que os artistas arriscaram novas formas de expressão, em corte com o passado.

Como traço comum a todas estas correntes estético-literárias, está o artista que se sente livre e que entende ser seu dever expor publicamente o seu trabalho imaginativo e criativo, para transformar a sociedade. Um exemplo é o manifesto futurista, cujos autores exaltavam as máquinas, o movimento, o risco e a velocidade. Este movimento rejeitou as tendências e os cânones clássicos que privilegiavam o passado – e.g., as academias e as bibliotecas –, para afirmar valores novos. Outra característica das vanguardas artísticas é a não aceitação das regras sociais vigentes e a vontade de experimentação de novas formas e novos elementos de produção artística, como foi o caso da poesia sem métrica nem pontuação.

A unir os vários movimentos vanguardistas, está uma ideia de rutura, não só no plano cultural, mas também no plano político e social. Subjaz, em permanência, à ação dos vanguardistas o propósito de conformação de novas realidades. Há o desejo de criar algo diferente em tudo o que se relacione com a arte em geral (do cinema à moda, passando pela pintura e a escultura) e a política.

Renato Poggioli, no seu *The Theory of the Avant-Garde*, refere-se ao vanguardismo como um fenómeno cultural com múltiplos aspetos – históricos, sociais, psicológicos e filosóficos –, que correspondem a um estilo de vida não conformista e divertido, que se repercute numa intervenção artística e política diferente da do passado. O vanguardismo é um espírito que toma a vida por inteiro e a renova profundamente. Já Peter Bürger diz que o vanguardismo foi capaz de projetar o conteúdo político do trabalho individual em toda a sua força e dinâmica, como via artística não institucional. Este autor abre novas pistas de investigação sobre a importância do vanguardismo nas sociedades do séc. xx, *e.g.*, no domínio da indústria de produção cultural). O vanguardismo europeu do séc. xx caracterizou-se fundamentalmente pela sua oposição ao academicismo ou tradicionalismo, e pelo desenvolvimento de projetos inovadores e experimentais.

Entre os principais movimentos de vanguarda europeia, temos, nas artes plásticas, principalmente na pintura, o cubismo, cujos principais autores foram Pablo Picasso, Paul Cézanne, Fernand Léger, Marcel Duchamp e Braque.

Já o futurismo, surgido nos inícios do séc. xx, tem como autores de referência os italianos Filippo Marinetti (na literatura e no pensamento político), Giacomo Balla, Umberto Boccioni, Carlo Carrà e Ambrogio Casati (nas artes plásticas),

e, em Portugal, o movimento do *Orpheu* (Mário de Sá-Carneiro, Almada Negreiros, Fernando Pessoa, Guilherme de Santa-Rita e, não menos importante, o jovem António Ferro). Como principais características, o futurismo valoriza as inovações industriais e tecnológicas, assim como temas da vida urbana. Aposta no uso de cores fortes e contrastantes e na experimentação de novas técnicas e estilos.

Outro movimento vanguardista é o expressionismo, que surgiu em finais do séc. xix e atingiu o seu esplendor nas primeiras décadas do séc. xx, caracterizando-se por traços fortes, pela aposta em formas dramáticas, pela utilização arbitrária de cores e, sobretudo, pela expressão da subjetividade. Entre os principais autores deste movimento artístico, que foi influente sobretudo no campo das artes plásticas, estão Van Gogh, Edvard Munch, George Grosz e Paul Klee.

O dadaísmo foi um movimento artístico anárquico que surgiu na Suíça, em 1916, tendo como principais rostos os artistas plásticos Hans Arp e Marcel Duchamp.

Mário de Sá-Carneiro (1964), de Almada Negreiros.





O Grito, de Edvard Munch (1863-1944).

Este movimento recorreu abundantemente aos artefactos da vida quotidiana, e fez um uso inusitado e inesperado do humor e da irreverência, principalmente na contestação ao capitalismo.

Já o surrealismo, surgido na déc. de 1920, em Paris, tem como principais características a valorização dos sonhos e das imagens inconscientes na elaboração de obras de arte, que vê como não tendo relação com a lógica e a razão. Entre os seus cultores, destacam-se os artistas plásticos Salvador Dalí, René Magritte, Joan Miró e Max Ernst.

Foi referido que uma nota marcante dos movimentos de vanguarda foi o seu desejo de influenciar a vida política e social. Além de se destacar a reiterada referência, nos discursos políticos, a movimentos ditos de vanguarda, há que referir a influência que muitos vanguardistas tiveram na política. Marinetti é um caso exemplar. Depois de, em 1910, ter escrito, com Boccioni, Russolo e Carrà, o *Manifesto del Futurismo*, ingressou, em 1919, no Partido Nacional Fascista, de que foi um dos principais ideólogos, não tendo

pejo em afirmar que a ideologia do Partido era uma extensão natural das ideias futuristas. Destacou-se como dramaturgo e ideólogo, em obras como *Le Roi Bombance* (1909), *Mafarka le Futuriste* (1910), *Guerra Sola Igiene del Mondo* (1915) e *Futurismo e Fascismo* (1924).

A revista *Portugal Futurista*, ligada ao grupo do *Orpheu*, teve uma vida efémera (só saiu um número, em novembro de 1917), mas todos os seus membros tiveram uma forte consciência política. Pelo seu estilo de intervenção, dificilmente poderiam ter tido uma participação ativa na política institucional, mas isso não impediu António Ferro, jornalista e ativista político, de aceitar o convite de Salazar, em 1933, para dirigir o Secretariado de Propaganda Nacional. Atraindo artistas portugueses de grande qualidade de todos os quadrantes políticos, António Ferro promoveu com sucesso a substituição da estética oitocentista então dominante em Portugal por um novo paradigma, designadamente no plano gráfico, como os modernistas da déc. de 1920 tinham tentado fazer, mas sem terem condições para tal.

Bibliog.: impressa: ARGAN, G. C., *Arte Moderna*, São Paulo, Companhia das Letras, 1992; BÜRGER, P., *Theory of the Avant-Garde*, Minneapolis, University of Minnesota Press, 1984; GOLDBERG, R., *Performance Art: from Futurism to the Present*, London, Thames & Hudson, 1979; JACKSON, K. D., *As Primeiras Vanguardas em Portugal: Bibliografia e Antologia Crítica*, Frankfurt am Main/Madrid, Vervuert/Iberoamericana, 2003; OUTHWAITE, W., e BOTTOMORE, A. (orgs.). *The Blackwell Dictionary of Twentieth-Century Social Thought*, Oxford, Blackwell, 1993; POGGIOLI, R., *The Theory of the Avant-Garde*, New York, Harvard University Press, 1981; **digital:** ROSA, Vasco, “António Ferro e os artistas”, *Observador*, 27 abr. 2015: <http://observador.pt/2015/04/27/antonio-ferro-e-os-artistas/> (acedido a 4 ago. 2017).

JOÃO RELVÃO CAETANO

Veridicismo

Tal como a própria etimologia da palavra indica (*verum dicere*, dizer a verdade), o veridicismo é a concepção segundo a qual a verdade é passível de ser apreendida pelo pensamento e expressa pela linguagem discursiva. O veridicismo assume por vezes o estatuto de uma teoria filosófica, como é o caso da filosofia da representação de Antoine Arnauld (1612-1694), para quem o pensamento humano tem a capacidade de, pela sua própria eficácia, representar objectivamente tudo quanto se lhe apresenta e dar-lhe expressão lógico-linguística. No entanto, mais do que uma teoria, o veridicismo é uma crença imanente ao uso comum da linguagem. Elaboramos um discurso coerente porque estamos convencidos de que ele é portador de sentido e de verdade.

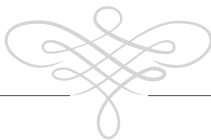
A copertença entre pensamento e linguagem, indissociável do exercício filosófico, é o terreno ou o solo próprio da verdade. O filósofo pré-socrático Heraclito exprimiu-o exemplarmente na sua teorização do *logos* como razão, no duplo sentido de razão intrínseca às coisas e ao discurso racional. Por seu lado, a escolástica medieval evidenciou essa copertença entre pensamento, linguagem e verdade através da tese de que os transcendentais – ser, uno, verdade e bem – são mutuamente convertíveis. Não obstante, trata-se de uma posição filosófica que suscita grandes dificuldades, vindas principalmente do ceticismo e do misticismo. Francisco Sanches, mantendo vivo o sentido forte da verdade, defende a sua inapreensibilidade pela razão humana, cuja tarefa



Antoine Arnauld (1612-1694).

seria então a de agitar, não a de possuir a verdade (SANCHES, 1999, 65). O misticismo, a que Mestre Eckart deu expressão insuperável, desemboca numa filosofia e numa teologia negativas, ao sustentar que aos atributos fundamentais do ser divino apenas se pode aceder por negação daquilo que é dado na experiência imediata e no pensar. Ou, nos termos de Wittgenstein, o místico é “o inexprimível”, “o que se revela” (WITTGENSTEIN, 1987, 141), mas não se deixa apreender mediante linguagem.

Também o pensamento crítico de inspiração kantiana pode acompanhar-se de uma crítica à veracidade do sistema pensamento-linguagem. Dois filósofos portugueses do séc. XX, com múltiplas afinidades entre si, José Marinho e Fernando Gil, deram passos nessa direção. Para Marinho, o espírito entendido como insubstancial substante realiza-se no interior da linguagem, que não abarca o próprio real, mas o sinaliza: “Tal não pode jamais, por certo, ser adequadamente dito, pois transcende e intimamente precede toda



Francisco Sanches numa nota de 500 escudos.

a humana ou divina palavra. Mais não podemos do que significá-lo em adequado símbolo que implicitamente respeite tudo quanto para nós há de secreto no pensar e de oculto no ser” (MARINHO, 1961, 88). Para Gil, a alucinação pertence ao estrato fundador da perceção, da linguagem, do pensamento e das nossas crenças mais arcaicas, enquanto “modo originário da representação” ou “modelo da representação em geral” (GIL, 1986, 11), pelo que a nossa pretensão de verdade não está isenta de logros, mesmo que amplamente partilhados.

Independentemente das dificuldades e dos riscos no esforço de aproximação à verdade, a sua demanda é o horizonte de todo o pensar que aposta no sentido do seu próprio ato.

Bibliog.: BERGE, Damião, *O Logos Heraclítico: Introdução ao Estudo dos Fragmentos*, Rio de Janeiro, Instituto Nacional do Livro, 1969; CARDOSO, Adelino, *Vida e Percepção de Si. Figuras da Subjectividade no Século XVII*, Lisboa, Colibri, 2008; GIL, Fernando, *Modos da Evidência*, Lisboa, INCM, 1986; MARINHO, José, *Teoria do Ser e da Verdade*, Lisboa, Guimarães Editores,

1961; RIVERA, Jorge, *A Doutrina do Nada. O Pensamento Meontológico de José Marinho*, Dissertação de Doutoramento em Filosofia apresentada à Universidade dos Açores, Ponta Delgada, texto policopiado, 1998; SANCHES, Francisco, *Obra Filosófica*, Lisboa, INCM, 1999; WITTGENSTEIN, Ludwig, *Tratado Lógico-Filosófico/Investigações Filosóficas*, Lisboa, FCG, 1987.

ADELINO CARDOSO

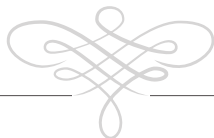




À LAIA DE ANTIPREFÁCIO

*Dance and laugh and play. Ignore the message we convey.
It seems we're only here to entertain.
A rebellion cut-to-fit. I refuse to be the soundtrack to it.
While we entertain we're still knee-deep in shit.
There's something wrong inside.
We've played it safe, enjoyed the ride.
You won't like this but I've something to confide.
We stand for something more than a faded sticker on a skateboard.
Now we've rained on your parade and we're out the door.
And I don't even care any fucking more.
Witness this pair in accomplice.
Witness this pair; lethargic, unconscious.
No brows furrowed in question, complacent, completing their tasks
(no questions asked)
Consider this critic a cretin,
Just resting on laurels completely invented.
Word acrobatics performed with both harness and net.
I am so full of shit.
But I will remain until this self-awareness fades
Until I defeat the purpose of this soapbox that you made.
That you made.
Hope, perseverance, a vision (some doubt).
Green ink, a 26 oz., a bad case of big-mouth.
A sum of our parts and I've never laughed harder.
A song in our hearts and I've never laughed harder.
It don't really matter cuz nothing's ever felt as right as this.
(by the way, I stole this riff)*

Propagandhi, "Anti-Manifesto" (do álbum *How to Clean Everything*, 1993)



Em 1993, quase um século depois de Friedrich Engels ter dado à estampa o célebre manifesto *Anti-Dühring*, os Propagandhi lançaram o seu primeiro álbum, *How to Clean Everything*, que abre precisamente com a canção “Anti-Manifesto”.

Decerto ignorava aquela banda punk canadiana, de inclinações anarquistas e radicais de esquerda, que, num panfleto em *edição de auctor* saído em 1915, um jovem que se intitulou “poeta d’Orpheu, futurista e tudo” causara furor na Lisboa do seu tempo ao reivindicar a morte – com ponto de exclamação e tudo! – de um dos maiores representantes do *establishment* intelectual português da primeira metade do século xx.

Sob a pena e pelo génio de Almada, o *Manifesto Anti-Dantas e por Extenso* entrava em cena com furor e estrondo não muito depois de a República ter sido instaurada em Portugal, com ela trazendo um surto de anticlericalismo sem precedentes, que emergia ora em versão popular, expressa na violência de rua e em comícios contra a Igreja e os Jesuítas, ora com tradução institucional, vazada em letra de lei, cuja entrada em (implacável) vigor fez com que em 1912, um ano depois de ter sido aprovada a separação do Estado das Igrejas, nenhum bispo continuasse à frente dos destinos da sua diocese – todos os prelados de Portugal continental tinham sido entretanto silenciados, presos ou desterrados, e, enfim, destituídos do governo pastoral dos seus rebanhos.

Por esse tempo, a eclosão de um conflito sem precedentes entre as principais potências europeias da época, a que o país não pôde furtar-se por imperativo ultramarino e colonial, abriria funda fratura na sociedade portuguesa e na opinião pública de então, opondo *guerristas* e *antiguerristas* em dezenas ou mesmo centenas de inflamados opúsculos e panfletos, suscitando acesas discussões de café, acaloradas intervenções nos jornais e São Bento. Poucos anos sobreviveria a República às cinzas deixadas na frente da Flandres, às intermináveis dissensões político-partidárias e aos conflitos sociais que a carestia de vida fez despertar nos anos 20 sob a forma de greves e tumultos de rua, com mortos e feridos. Nesses anos – mais precisamente, em 1925 –, o publicista Mario Saa publicava o livro *A Invasão dos Judeus*, fazendo eco do antissemitismo que medrava na época, com efeitos catastróficos.

Em todos estes momentos, e porventura sem se aperceberem disso, os seus protagonistas inscrevem-se numa velhíssima tradição política que remonta, pelo menos, à Grécia antiga, em particular à democracia de Atenas.



Aí, e como observou Hannah Arendt, o emergir da esfera pública da *polis*, por oposição à esfera privada da *oikos*, pressupôs a existência de um espaço agonístico, de confronto dialógico de ideias, atitudes, pontos de vista. Um espaço circunscrito aos que tinham o privilégio da cidadania, estando arredados desse perímetro exclusivo as mulheres ou os metecos, mas ainda assim um círculo suficientemente amplo para que o possamos considerar ainda hoje modelo e linhagem, ou, pelo menos, antecedente remoto daquilo que somos ou aspiramos ser enquanto ideal de governo da cidade dos homens.

O anti, no entanto, não é exclusivo das democracias, longe disso. Muitas ditaduras nasceram à sombra de um *programa negativo*, proclamando-se antiparlamentares ou antipartidárias, como sucedeu com o Estado Novo de Oliveira Salazar. Simplesmente, uma vez instituídos e consolidados, é próprio dos regimes ditatoriais proscrever os antagonismos, se necessário por via da força, quase sempre por via da força.

Em democracia ou em ditadura, a natureza anti – política, religiosa, filosófica, ou o que quer que seja – poderá radicar num espírito de contradição que é inerente a todos os seres humanos e à sua condição finita, logo tempestuosa e agreste. E não será necessário recordar o que escreveu René Girard sobre a violência e o sagrado para percebermos que, a par dos regimes políticos, também as religiões ou demais formas de espiritualidade segregam (com diversas modulações, naturalmente) padrões de inclusão e de exclusão que remetem para as lógicas binárias de fidelidade/infidelidade que subjazem, ao cabo e ao resto, a todos os enquadramentos da ação humana.

Por outro lado, e ao contrário do que possamos pensar, o anti não revela forçosamente uma atitude iconoclasta ou contracorrente. Ele está presente, de igual sorte, na afirmação das instituições de toda e qualquer espécie (política, religiosa, económica, etc.), cujo devir e progresso supõem sempre, inelutável e necessariamente, a definição de um círculo de pertença e integração; e, portanto, assentam na rejeição ou disciplina daqueles que *a contrario sensu* se situam fora desse âmbito circunscrito, quer porque são estrangeiros e se filiam num horizonte diverso de afinidades, quer porque se afastam da norma e optam pelas margens do “sistema”.

O Estado não assume apenas o monopólio da administração da violência; para o fazer, tem de elaborar códigos e prescrições em que se preveem sanções e penas, as quais, gostemos ou não, são sempre animadas por uma



ideia repressiva que é, também ela, tributária de uma noção anti (ou reativa perante aqueles que a sociedade ordeira e o conformismo instalado catalogam como subversivos e merecedores do eloquente epíteto de “antissociais”).

Mesmo os que arvoram a mansidão como regra de vida e dão entrada em mosteiros contemplativos, os que frequentam grupos de meditação, que abraçam correntes alternativas ou que se perdem nos confins de florestas semivirgens (como sucedeu a Thoreau e aos transcendentalistas norte-americanos, e ainda acontece com frequência a milhares de adolescentes dos Estados Unidos, dos quais muitos desaparecem anualmente *Into the Wild*, para usar o título do filme dirigido em 2007 por Sean Penn), mesmo esses, dizíamos, exprimem uma atitude anti, uma atitude de recusa. Talvez não da *grande recusa* de Herbert Marcuse, que nortearia os tumultos dos anos 60 em Berkeley ou em Paris, mas em todo o caso de uma atitude que, mesmo de forma solitária e passiva, estritamente individual, rejeita em clave evasiva e sonhadora, quase sempre utópica, as coordenadas de um dado tempo ou espaço, tidos por insuportáveis e sufocantes.

Noutros registos, a pulsão adversarial manifesta-se de modo violento e agressivo, quase sempre *sangrentamente* agressivo. Os movimentos de ação direta e a atração da luta armada que flagelaram a Europa nos alvores dos anos 1970 e na década seguinte, do mesmo passo que os massacres perpetrados por homicidas isolados – de Ted Kaczynski a Timothy McVeigh, passando pelo norueguês Anders Breivik e pelos jovens *snipers* que ciclicamente matam estudantes nos liceus da América –, são sempre tributários de uma mundivisão anti, a que se procura dar um revestimento teórico e uma legitimação intelectual expressos em documentos tão díspares como o “Manifesto do Unabomber” ou a dilerante literatura neonazi consumida pelo assassino da ilha de Utøya.

Compreende-se assim que as sociedades ocidentais, e não só, vivam – ou sobrevivam – numa permanente e salutar tensão dialéctica entre dois polos contrastantes, o consenso e o conflito, para usar conceitos explorados há décadas por um conhecido cientista político, Seymour Marytin Lipset, os quais poderiam ser glosados pela dicotomia entre centro e periferia cunhada por outro nome cimeiro das ciências sociais, Edward Shils.

Se há quem afirme que foram o consenso, o espírito de compromisso e as grandes coligações governativas que permitiram à Europa do pós-guerra



renascer dos escombros e atravessar um período de prosperidade económica e social nunca visto nem repetido, do *Wirtschaftswunder* alemão aos *Trente Glorieuses* franceses, o bem-estar generalizado não apagou as sementes do conflito. Estas floresceram com vestes contestatárias na década de 1960, datando daí, e não por acaso, as primeiras referências a um tópico que na altura atormentou os espíritos mas que hoje está convertido em lugar-comum, o “conflito de gerações”.

Nessa época (e ainda hoje), muitos consideraram que a democracia liberal e a economia de mercado se inscreviam numa lógica opressora que não diluía o conflito, limitando-se a adormecê-lo através dos narcótipos da sociedade de consumo e da oferta desmesurada de bens materiais. Milhares de jovens em todo o mundo absorveram inebriados as teses de Foucault, que de forma inquestionavelmente sedutora e apelativa asseverava, logo na aberura de *Vigiar e Punir* que a disciplina e o controlo social instaurados “cientificamente” a partir do século XIX eram bem mais eficazes – e, logo, mais opressivos – do que as torturas e as execuções públicas de condenados à morte praticadas nos séculos antecedentes, de monarquia absoluta e despotismo iluminado.

A este propósito, não deixa de ser curioso observar que ensaístas contemporâneos como Tony Judt, em obras de sucesso mundial como *Um Tratado sobre os Nossos Actuais Descontentamentos*, evidenciam, em tempos de crise e de austeridade, uma irreprimível nostalgia pelos níveis de crescimento económico registados no pós-guerra, pelos seus padrões redistributivos e, enfim, pelas conquistas do Estado social, agora sob ameaça por causas diversas. Em larga medida, os militantes anti dos nossos tempos já não almejam uma transformação radical da sociedade e da economia, ainda que proclamem fazê-lo. O seu projeto reside muito mais, e porventura justificadamente, em preservar o património do *Welfare State* e dos “direitos adquiridos” contra a vertigem devoradora do neoliberalismo, podendo dizer-se que, a traços largos, o radicalismo contemporâneo, sob uma aparência revolucionária, é profundamente conservador, quando não conformista.

Possivelmente, a perenidade de um modelo social e político assenta na capacidade agregadora que demonstre para absorver o que lhe é adverso e anti, na força centrípeta imprescindível para lidar com o que lhe é contrário. Com a “diferença”, no fundo. Neste particular, a democracia



e os direitos fundamentais da pessoa humana, além do seu valor intrínseco, têm, digamos assim, uma importância instrumental de grande alcance. São eles que possibilitam, como nenhuns outros, que uma sociedade se desenvolva a partir de um diálogo, nem sempre fácil mas inquestionavelmente frutuoso, de todos os sufixos e prefixos, assimilando no seu interior teses e antíteses, o avesso e o direito, apocalípticos e integrados (permanece todavia em aberto a dilacerante dúvida sobre se o fervor apocalíptico não será, em direitas contas, uma forma de integração social como outra qualquer...).



Em 1967, André Malraux, ao publicar um volume expressivamente intitulado *Antimémoires*, disse ser seu propósito romper com as aproximações memorialísticas convencionais, interrogando-se, logo nas primeiras páginas, que interesse existe em recordar episódios do passado. É nesse livro que se profere uma frase célebre e de belo efeito, que o autor pretendeu recobrir com a aura da profecia: “Le XXI^e siècle sera spiritualiste... ou ne sera pas”. Podemos perguntar que pensaria o autor de *L’Espoir* das barbáries a que o século XXI tem assistido, quase todas praticadas em nome do anti e do “espiritualismo”, ou de uma visão deturpada e radical deste último.

Pouco ou nada se falou do livro que se encerra com este texto, ao contrário do que é usual nos escritos que servem de prefácio às obras que geralmente os dispensam, como acontece exemplarmente no caso presente. Daí ter-se dito, como advertência primeira, que estes parágrafos foram redigidos “à laia de antiprefácio”. Em suma, pode e deve o leitor prescindir destas linhas, escritas com a maior honra e gosto, sentimentos fundados na admiração profunda pelo dinamismo do diretor deste dicionário e pela excelência científica dos seus diversos colaboradores.

Lisboa, 25 de fevereiro de 2018

António Araújo

Jurisconsulto, Historiador,

Crítico Literário e

Conselheiro da Presidência da República



ÍNDICE GERAL

Dicionário

A

Antiabolicionismo

Jerónimo Trigo 3

Antiabortismo

Adelino Cardoso 13

Antiabrilismo

João Relvão Caetano. 15

Antiabsolutismo

Ana Caldeira Fouto 18

Antiacademismo

Martinho Soares
Teresa Carvalho. 28

Antiacordismo

Joana Lima 30

Antiafricanismo

Fernanda Santos 33

Antiagnosticismo

Sara Carvalhais de Oliveira 39

Antiagostinianismo

Helena Costa Carvalho. 44

Antiagrarismo

António Castro Henriques 57

Antialfabetismo

Carlos Manique da Silva
Carlos Beato
Joaquim Pintassilgo 59

Antialquimismo

António M. Amorim da Costa 64

Antiambientalismo

Viriato Soromenho-Marques 69

Antiamericanismo

Viriato Soromenho-Marques 73

Antianalfabetismo

Carlos Beato
Carlos Manique da Silva
Joaquim Pintassilgo 80

Antianarquismo

Diogo Duarte. 95

Antiantropocentrismo

Décio Ruiivo Martins 102

Antiapriorismo

Álvaro Almeida 106

Antiarabismo

Ricardo Ventura 110

Antiarcadismo

Marta Marecos Duarte 113

Antiaristocracismo

Carolina Esteves Soares 123

Antiaristotelismo

Paula Carreira 132

Antiassistencialismo

Laurinda Abreu. 139

Antiassociativismo

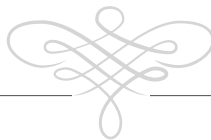
José Bernardino
Ana Catarina Rocha 142

Antiateísmo

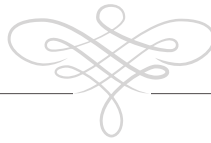
Porfírio Pinto 147

Antiatomismo

Carlos Fiolhais 158



Antiautoritarismo		
Filipe Arede Nunes	162	
B		
Antibairrismo		
Bruno Venâncio	166	
Antibandarrismo		
João Carlos Gonçalves Serafim.	169	
Antibarroquismo		
Marta Marecos Duarte	176	
Antibelicismo		
Ricardo Franco	185	
Antibiblismo		
Porfírio Pinto	187	
Antibigbrotherismo		
Helena Costa Carvalho Simão Fonseca	193	
Antibiografismo		
Carlos F. Clamote Carreto	199	
Antibrasileirismo		
Luiz Eduardo Oliveira	205	
Antibritanismo		
Luiz Eduardo Oliveira	213	
Antibudismo		
António Moniz	227	
Antiburguesismo		
Marcelo G. Oliveira	230	
Antiburocratismo		
Margarida Seixas	234	
C		
Anticabralismo		
João Relvão Caetano.	243	
Anticamilismo		
Sérgio Guimarães de Sousa	250	
Anticamitismo		
Fernanda Santos	258	
Anticamonismo		
José Carlos Seabra Pereira	260	
Anticapitalismo		
António Castro Henriques	292	
Anticaritativismo		
Joana Lima	297	
Anticarnivorismo		
Isabel Drumond Braga.	300	
Anticartesianismo		
Décio Ruivo Martins.	308	
Anticartismo		
João Relvão Caetano Beatriz Miranda.	313	
Anticastelhanismo		
Sofia Santos Rui Sousa	320	
Anticasticismo		
Orlando Miguel Gama Alexandra Soares Rodrigues	345	
Anticaticolismo		
Luís Machado de Abreu	347	
Anticavaquismo		
João Relvão Caetano.	355	
Anticelibatismo		
Luís Machado de Abreu	357	
Anticentralismo		
António Moniz	360	
Anticharlatanismo		
Bruno Barreiros	365	
Anticientismo		
Carlos Fiolhais	370	
Anticlassicismo		
António Moniz	374	
Anticlassismo		
Bruno Venâncio	379	
Anticlericalismo		
Luís Machado de Abreu	387	
Anticolonialismo		
Pedro Caridade de Freitas	397	
Anticomunismo		
Miguel Real	405	
Anticomunitarismo		
Beatriz Miranda.	409	
Anticonceptismo		
António Moniz	416	
Anticongreganismo		
Luís Machado de Abreu	419	
Anticonservadorismo		
Adelino Cardoso	432	
Anticonstitucionalismo(s)		
João Carlos Loureiro	434	
Anticonsumismo		
Teresa Duarte Martinho	450	
Anticontinentalismo		
António Moniz	453	
Anticorporativismo		
Álvaro Garrido	457	
Anticospopolitismo		
João Relvão Caetano.	462	
Anticriacionismo		
Daniel Gamito-Marques	467	



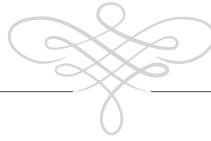
Anticristianismo			
Luís Machado de Abreu	472	Antierotismo	
Anticruzadismo		Eugénia Magalhães	577
Inês Lourinho	478	Antiesclavagismo	
Anticurialismo romano		Margarida Seixas	588
Pedro Carlos Lopes de Miranda	483	Antiescolarismo	
D		Carlos Manique da Silva	
Antidandismo		Carlos Beato	
Manuela Sobrinho	490	Joaquim Pintassilgo	613
Antidantismo		Antiescolasticismo	
Rosa Maria Fina.	491	Décio Ruivo Martins	618
Antidecadentismo		Antieslavismo	
† Paula Lago.	493	Anamarija Marinovic	622
Antideísmo		Antiespagirismo	
João Manuel Duque	512	António Moniz	625
Antidemocratismo		Antiespanholismo	
João Relvão Caetano.	513	Ignácio Chato Gonzalo.	627
Antidescobrimetismo		Antiespecismo	
Paulo Drumond Braga	516	Luís Machado de Abreu	635
Antidescolonialismo		Antiespiritismo	
Pedro Caridade de Freitas	519	Manuel Curado	637
Antidespesismo		Antiestatismo	
António Castro Henriques	522	António Castro Henriques	648
Antideterminismo		Antiesteticismo	
Carlos Fiolhais	528	Rui Sousa	651
Antiditatorialismo		Antiestrangeirismos	
Bruno Venâncio	531	Sérgio Barros.	657
Antidivorcionismo		Antiestruturalismo	
Míriam Afonso Brigas	536	Acílio da Silva Estanqueiro Rocha	660
Antidogmatismo		Antieugenismo	
Luís Machado de Abreu	540	Paulo R. C. Jesus	674
Antidonjuanismo		Antieuropeísmo	
Manuela Sobrinho	543	Maria Manuela Tavares Ribeiro	679
E		Antieutanatismo	
Antieconomicismo		Nuno Miranda	684
António Castro Henriques	546	Antievolucionismo	
Antielitismo		Daniel Gamito-Marques	688
José Adelino Maltez	549	Antiexistencialismo	
Antiempirismo		Luís Machado de Abreu	
Décio Ruivo Martins	553	Mariana Gomes da Costa	697
Antienciclopedismo		Antiexotismo	
Adelino Cardoso	556	Everton V. Machado	704
Antiepicurismo		Antiexpansionismo	
Rui Maia Rego		Ricardo Ventura	706
Rafael Coutinho	559	Antiexperimentalismo	
Antierasmismo		Décio Ruivo Martins	711
Catarina Barceló Fouto.	569	F	
		Antifadismo	
		Ana Gonçalves	714



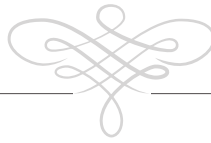
Antifarisaísmo		Antigeocentrismo	
Maria Luísa Ribeiro Ferreira	719	Décio Ruivo Martins	869
Antifascismo		Antigermanismo	
José Luís Garcia.	724	Orlando Grossesgesse	872
Antifatalismo		Antignosticismo	
Helena Bacelar-Nicolau	731	Ricardo Ventura	877
Antifatismismo		Antigoticismo	
José Eduardo Franco	737	Ana Maria S. Tarrío	880
Antifederalismo			
Viriato Soromenho-Marques	743	H	
Antifeiticeirismo		Anti-hegelianismo	
Manuel Curado		Helena Costa Carvalho.	897
João Peixe	748	Anti-heliocentrismo	
Antifeminismo		Décio Ruivo Martins	901
José Barreto	766	Anti-henriquismo	
Antifeminismo literário		Amélia Polónia	903
Joana Lima	796	Anti-heretismo	
Antificcionalismo		Porfírio Pinto	908
Sara Augusto	800	Anti-hierarquismo	
Antifilosofismo		Rafael Coutinho	
Artur Manso	804	Rui Filipe	913
Antifiscalismo		Anti-higienismo	
Rafael Marques	809	Bruno Barreiros	917
Antifolclorismo		Anti-hipocratismo	
Jorge Freitas Branco	812	Adelino Cardoso	920
Antifontismo		Anti-historicismo	
Isilda Braga da Costa Monteiro	816	Justino Magalhães.	923
Antifordismo		Anti-holismo	
Carlos Fiolhais	820	Rui Manuel Grácio das Neves	928
Antiformalismo		Anti-homocentrismo	
Ernesto Rodrigues	822	Décio Ruivo Martins	930
Antifrancesismo		Anti-homossexualismo	
Sara Carvalhais de Oliveira	825	Bruno Barreiros	
Antifreudismo		Adelino Cardoso	933
Manuel Silvério Marques	833	Anti-humanismo	
Antifundamentalismo		António Moniz	939
Adelino Cardoso	846	Anti-humanitarismo	
Antifutebolismo		Joana Lima	943
Nuno Domingos	852	Anti-humoralismo	
Antifuturismo		Joaquim Barradas	947
Jorge Bastos da Silva	855		
		I	
G		Anti-iberismo	
Antigalenismo		Conceição Meireles Pereira	955
António M. Amorim da Costa	859	Anti-idealismo	
Antigalicismo		Álvaro Almeida	963
Vanda Figueiredo	863	Anti-ideologismo	
Antigeneticismo		João Duarte	969
Adelino Cardoso	866		



Anti-iluminismo Ana Cristina Araújo	973	Antiliteralismo Ernesto Rodrigues	1160
Anti-imigracionismo Ana Paula Beja Horta João Peixoto	983	Antilivre-cambismo João Carlos Graça	1164
Anti-imperialismo Bruno Cardoso Reis	987	Antilobotomismo Manuel Correia	1170
Anti-industrialismo Carlos Fiolhais	995	Antilusitanismo Orlando Miguel Gama Alexandra Soares Rodrigues	1173
Anti-inquisicionismo Ana Leal de Faria	999	Antilusofonismo Joana Lima	1176
Anti-institucionalismo Pedro Cabral Santo	1011	Antilusotropicalismo Ana Ribeiro	1181
Anti-integralismo Ricardo de Brito	1015	Antiluteranismo (Época moderna) † João Francisco Marques	1183
Anti-intelectualismo Rui Maia Rego	1019		
Anti-internacionalismo João Relvão Caetano.	1024	M	
Anti-islamismo Ricardo Ventura	1029	Antimaçonismo José Eduardo Franco Fernanda Santos	1205
J		Antimaniquismo José Carlos Lopes de Miranda	1224
Antijansenismo Cândido dos Santos	1047	Antimaçoismo Sara Totta	1228
Antijesuitismo José Eduardo Franco	1053	Antimaquiavelismo Giuseppe Marcocci	1232
Antijornalismo Isabel Drumond Braga	1077	Antimarialvismo Helena Isabel Jorge	1238
Antijudaísmo Jesué Pinharanda Gomes	1083	Antimarxismo Sara Totta	1240
Antijurisdicção Míriam Afonso Brigas	1114	Antimaterialismo Sebastião Formosinho	1246
Antijusnaturalismo Ana Caldeira Fouto	1117	Antimecanicismo Sebastião Formosinho	1253
L		Antimedievalismo Ricardo Ventura	1257
Antilatinismo Mário Lopes da Silva.	1127	Antimercantilismo António Castro Henriques	1262
Antilegitimismo João Relvão Caetano Beatriz Miranda.	1134	Antimiguelismo Conceição Meireles Pereira	1264
Antileninismo António Ventura	1140	Antimilitarismo Ana Caldeira Fouto	1267
Antiliberalismo Ernesto Castro Leal	1142	Antimiscigenacionismo Susana Alves-Jesus.	1274
Antilibertinismo Rui Sousa	1152	Antimisticismo Eugénia Magalhães	1278
		Antimodernismo católico Luís Machado de Abreu	1284



Antimodernismo literário			
Annabela Rita	1289		
Antimonarquismo			
Luís Salgado de Matos	1296		
N			
Antinacionalismo			
Pedro Caridade de Freitas	1304		
Antinapoleonismo			
Cristiana Lucas Silva	1308		
Antinaturalismo			
Adelino Cardoso	1314		
Antinaturopatismo			
António M. Amorim da Costa	1316		
Antinazismo			
Ricardo Ventura	1319		
Antineoliberalismo			
João Relvão Caetano	1323		
Antineologismo			
Maria Carmen de Frias e Gouveia	1328		
Antineorrealismo			
Jorge Augusto Maximino	1331		
Antinewtonianismo			
Décio Ruivo Martins	1335		
Antiniilismo			
João Oliveira Duarte	1337		
Antinormativismo linguístico			
Sérgio Barros	1343		
Antinormativismo			
Álvaro Almeida	1345		
Antinotivaguisismo			
Rosa Maria Fina	1351		
Antinuclearismo			
Helena Mateus Jerónimo	1353		
Antinupcialismo			
Míriam Afonso Brigas	1361		
©			
Antiobscurantismo			
Ernesto Rodrigues	1364		
Antiocultismo			
Manuel Curado	1367		
Antiopusdeísmo			
Beatriz Miranda	1377		
Antiorganicismo			
Sebastião Formosinho	1384		
Antiorientalismo			
Everton V. Machado	1387		
Antiotomanismo			
Ricardo Ventura	1390		
P			
Antipaganismo			
Porfírio Pinto	1395		
Antipapismo			
Pedro Carlos Lopes de Miranda	1402		
Antiparacelsismo			
António M. Amorim da Costa	1408		
Antiparlamentarismo			
João Relvão Caetano	1412		
Antipartidarismo			
João Relvão Caetano	1416		
Antipastoralismo			
Vera Rocha Prescott	1419		
Antipatriotismo			
Orlando Miguel Gama Alexandra Soares Rodrigues	1422		
Antipedagogismo			
Helena Isabel Jorge	1427		
Antipessoanismo			
Sérgio Guimarães de Sousa	1431		
Antipetrarquismo			
Micaela Ramon	1437		
Antipicarismo			
Artur Henrique Ribeiro Gonçalves	1442		
Antipimbismo			
Ricardo Franco	1444		
Antiplatonismo			
Manuel Curado	1449		
Antipluralismo			
Ricardo Franco	1469		
Antipolitiqismo			
Filipe Arede Nunes	1471		
Antipombalismo			
José Eduardo Franco Vanda Figueiredo	1474		
Antipopulismo			
Enrico Borghetto	1482		
Antipornografismo			
Patrícia Ferraz de Matos	1485		
Antiportuguesismo			
Cláudia Fernandes	1496		
Antipositivismo			
Adelino Cardoso	1501		
Antipresencismo			
Rosa Maria Fina	1506		
Antipriscilianismo			
Ricardo Ventura	1508		



- Antiprogressismo**
Jorge Bastos da Silva 1511
- Antiproprietarismo**
Míriam Afonso Brigas 1519
- Antiprotecionismo**
António Castro Henriques 1522
- Antiprotetantismo** (Época contemporânea)
† João Francisco Marques 1528
- Antiprovençalismo**
Maria Carmen de Frias e Gouveia 1559
- Antiprovincianismo**
Tiago Rego Ramalho 1561
- Antipsicologismo**
Manuel Curado
José António Alves 1565
- Antipsiquiatrismo**
Manuela Fleming 1573
- Antipurismo**
Sérgio Barros 1578
- Antipuritanismo**
Isabel Baltazar 1582
- Q**
- Antiqueirosianismo**
Annabela Rita 1584
- Antiquietismo**
Eugénia Magalhães 1586
- R**
- Antirracionalismo**
Adelino Cardoso 1597
- Antirracismo**
Ana Rita Alves
Rita Cachado
Ana Cruz 1599
- Antirrealismo**
Annabela Rita 1607
- Antirreduccionismo**
Adelino Cardoso 1609
- Antirreformismo educativo**
Carlos Manique da Silva
Carlos Beato
Joaquim Pintassilgo 1612
- Antirreformismo linguístico**
Maria Carmen de Frias e Gouveia 1619
- Antirreformismo político/administrativo**
Filipe Arede Nunes 1625
- Antirregalismo**
Pedro Carlos Lopes de Miranda 1628
- Antirregionalismo**
Alberto Vieira 1632
- Antirrelativismo**
Carlos Fiolhais 1640
- Antirreligiosismo**
Luís Machado de Abreu 1644
- Antirrepublicanismo**
Luís Salgado de Matos 1651
- Antirrestauracionismo**
Ana Leal de Faria 1659
- Antirromantismo**
Sérgio Guimarães de Sousa 1671
- Antirruselismo**
Sofia A. Carvalho 1679
- S**
- Antissalarismo**
João Relvão Caetano
Rosa Maria Fina 1681
- Antissaramaguianismo**
† Paula Lago 1687
- Antissaudosismo**
Artur Manso 1690
- Antissebastianismo**
Ricardo Ventura 1696
- Antissegregadismo**
Adelino Cardoso 1711
- Antisseiscentismo**
Maria Luísa Malato 1713
- Antissemitismo**
Paulo Mendes Pinto 1718
- Antissetembrismo**
Maria Luísa Gama 1724
- Antissexismo**
Ana M. Bijóias Mendonça 1727
- Antissidonismo**
Armando Malheiro da Silva 1731
- Antissimbolismo**
Manuel Curado
Armando Magalhães 1747
- Antissindicalismo**
José Barreto 1752
- Antissinismo**
António Graça de Abreu 1759
- Antissoarismo**
Fernando Mendonça Costa 1766
- Antissofismo**
Manuel Curado 1769
- Antissolipsismo**
Manuel Curado 1778



Antissovietismo
António Ventura 1789

Antissufragismo
Isabel Lousada
Isabel Baltazar 1792

Antissurrealismo
Fernando Azevedo 1796

T

Antitabagismo
Hilson Cunha Filho 1798

Antitaylorismo
Décio Ruivo Martins 1805

Antitecnologismo
Patrícia Ferraz de Matos 1808

Antitecnoutopismo
Carlos Fiolhais 1811

Antiteísmo
João Manuel Duque 1814

Antiteologismo
Porfírio Pinto 1816

Antiterceiro-mundismo
João Relvão Caetano 1819

Antiterrorismo
José Pedro Zúquete 1824

Antitomismo
Paula Oliveira e Silva 1831

Antitradicionalismo
Jorge Bastos da Silva 1847

Antitridentismo
José Eduardo Franco
Cristiana Lucas Silva 1856

Antitroikismo
Fernando Mendonça Costa 1865

U

Antiultramontanismo
Cristiana Lucas Silva 1867

Antiuniversalismo
João Relvão Caetano 1885

Antiuniversitarismo
Pedro Vistas 1891

Antiurbanismo
Moirika Reker 1897

Antiusurismo
António Castro Henriques 1903

Antiutilitarismo
Isabel Baltazar 1909

Antiutopismo
António M. Amorim da Costa 1910

V

Antivacinismo
Bruno Barreiros 1913

Antivaticanismo
Luís Machado de Abreu 1918

Antivegetarianismo
António Moniz 1920

Antivieirismo
José Eduardo Franco
Vanda Figueiredo 1922

Antivintismo
Isilda Braga da Costa Monteiro 1933

Antivitalismo
Moirika Reker 1937

X

Antixenofobismo
Fernanda Santos 1941

Elucidário de conceitos e correntes afins

A

Abjeção
Rui Sousa 1947

Alternativa Zero
Pedro Cabral Santo 1950

Anti-antiutopia
António Pereira 1951

Antiarte
Gonçalo M. Tavares 1954

Antiautonomia
Alberto Vieira 1955

Antítese eslava
Anamarija Marinovic 1960

Ateísmo
Porfírio Pinto 1964

C

Anticinema
Ricardo Franco 1966

Anti-Coca-Cola
António Moniz 1973

Anticorpo
Vanda Figueiredo 1975



Anticristo	
José Eduardo Franco	1985
Anticultura	
José Eduardo Franco	1988
Ceticismo	
Ricardo Ventura	1989
Contracultura	
Teresa Duarte Martinho	1991
Cristãos-novos e limpeza de sangue	
José Eduardo Franco Cristiana Lucas Silva	1993
D	
Anti-<i>design</i>	
Sandra Leandro	1999
Decadência	
Adelino Cardoso	2003
Decadentismo	
Ernesto Rodrigues	2004
Dissidência	
Rui Sousa	2006
Dualismo	
José Maria Silva Rosa	2008
E	
Antiepopéia	
Martinho Soares Teresa Carvalho	2011
Anti-escola nova	
Rita Balsa Pinho José Eduardo Franco	2034
Antiestrangeiro	
Cristiana Lucas Silva	2044
Estrangeirados	
Cristiana Lucas Silva	2048
F	
Antifeminino	
Maria Luísa Ribeiro Ferreira	2055
Antifilosofia portuguesa	
José Eduardo Franco	2059
Antifisiocracia	
Teresa Nunes	2062
Fim da história e história finimundista	
José Eduardo Franco José Manuel Fernandes	2068

G

Anti-Garrett	
José Carlos Seabra Pereira	2074
Antiglobalização	
Pedro Caridade de Freitas	2083
Antigramática	
Maria Carmen de Frias e Gouveia	2085
Glocalização	
José Eduardo Franco	2089

H

Anti-Herculano	
Teresa Margarida Jorge	2090
Anti-herói	
Anamarija Marinovic	2091
Heresia e ortodoxia	
José Eduardo Franco	2094
Hipertexto e antitexto	
† José Augusto Mourão José Eduardo Franco	2095

I

Iconoclastia	
Marco Daniel Duarte	2096
Ideologia	
Adelino Cardoso	2100
Anti-insularidade	
Alberto Vieira	2101
Anti-Internet	
José Jorge Barreiros	2112

J

Anti-Junqueiro	
Henrique Manuel Pereira	2116

L

Anti-Lisboa	
João Diogo R. P. G. Loureiro	2120
Antiliterata	
Susana Vieira	2123
Anti-Luzes	
Fernando Augusto Machado	2126
Libertários	
João Freire Ana Catarina Rocha Rui Sousa	2137
Libertinos	
Rui Sousa	2142



Lisboa Capital do Nada			
– Marvila 2001			
Mário Caetano	2146		
M			
Antimemória			
André Pacheco	2149		
Antimestiçagem			
Patrícia Ferraz de Matos	2156		
Marginalidade			
Rui Sousa	2167		
Modernidade			
Ricardo Ventura	2171		
Mundividência			
João Duarte	2172		
N			
Não lugares			
Luísa Antunes Paolinelli	2174		
Narcisismo			
Sérgio Guimarães de Sousa	2182		
O			
Antiobjetualidade			
Carlos Vidal	2189		
P			
Anti-Papa Francisco			
José Eduardo Franco	2193		
Antipetróleo			
António Pereira.	2195		
Antipoesia			
Joana Lima	2199		
Antiprovérbio			
Anamarija Marinovic	2203		
Antipsicanálise			
Maria João Nobre	2213		
Patologia			
Álvaro Almeida	2217		
R			
Anti-renascença portuguesa			
Sofia A. Carvalho	2223		
Anti-Renascimento			
Fernando Grilo			
Joana Balsa de Pinho	2227		
Antirromance			
Marcelo G. Oliveira	2234		
Revanchismo			
Ricardo Ventura	2235		
S			
Antissubjetividade			
Carlos F. Clamote Carreto	2237		
Antissubúrbio			
João Pedro Silva Nunes.	2248		
Simulação e dissimulação			
José Eduardo Franco	2257		
Singularidade			
Carlos Fiolhais	2258		
T			
Antitelevisão			
José Jorge Barreiros	2259		
Antiteodiceia			
Paulo Fernando Rocha Antunes	2264		
Antiteoria			
Sérgio Guimarães de Sousa	2267		
Antiteoria literária			
Joana Lima	2284		
Teologia negativa			
José Eduardo Franco	2287		
Transgressão			
Rui Sousa	2289		
U			
Anti-Ultimato			
João Pedro Cambado	2292		
V			
Vanguarda			
João Relvão Caetano.	2294		
Veridicismo			
Adelino Cardoso	2297		

Apoios



Fundação para a Ciência e a Tecnologia



Centro Ciência Viva da Universidade de Coimbra (RÓMULO-CCVUC)



Centro de Estudos Humanísticos da Universidade do Minho



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



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



Unidade de Investigação e Desenvolvimento em Educação e Formação, do Instituto de Educação da Universidade de Lisboa – UID/CED/04107/2016, financiada por fundos nacionais através da FCT – Fundação para a Ciência e a Tecnologia, SA.



Instituto Europeu de Ciências da Cultura Padre Manuel Antunes



Universidade Federal de Sergipe

