

# BIBLOS

---

*Revista da Faculdade de Letras da Universidade de Coimbra*

1

O VALOR DAS  
HUMANIDADES

NÚMERO 1, 2015  
3.ª SÉRIE

IMPRESA DA UNIVERSIDADE DE COIMBRA  
COIMBRA UNIVERSITY PRESS



# BIBLOS

---

*Revista da Faculdade de Letras da Universidade de Coimbra*

NÚMERO 1, 2015  
3.ª SÉRIE

IMPRESA DA UNIVERSIDADE DE COIMBRA  
COIMBRA UNIVERSITY PRESS

## DIRETOR

José Pedro Paiva | lepaiva@fl.uc.pt  
Faculdade de Letras da Universidade de Coimbra

---

---

## DIREÇÃO EXECUTIVA

COORDENADORA:  
Rita Marnoto | rmarnoto@fl.uc.pt  
Faculdade de Letras da Universidade de Coimbra

ADJUNTOS:  
Isabel Mota | ifmota@fl.uc.pt  
Faculdade de Letras da Universidade de Coimbra  
Carlos Camponez | carlos.camponez@fl.uc.pt  
Faculdade de Letras da Universidade de Coimbra  
Claudete Oliveira Morreira | claudete@fl.uc.pt  
Faculdade de Letras da Universidade de Coimbra

SECRETÁRIA:  
Maria Manuel Almeida | gci.fluc@fl.uc.pt  
Faculdade de Letras da Universidade de Coimbra

---

---

## CONSELHO CIENTÍFICO

Abel Barros Baptista | abelbb2@gmail.com  
Universidade Nova de Lisboa  
Agustín Serrano de Haro | agustin.serrano@cchs.csic.es  
Universidade Complutense de Madrid  
Albano Figueiredo | afigueiredo@fl.uc.pt  
Faculdade de Letras da Universidade de Coimbra  
Ana Gabriela Macedo | gabrielam@ilch.uminho.pt  
Universidade do Minho  
António Manuel Martins | amm.fluc@gmail.com  
Faculdade de Letras da Universidade de Coimbra  
António Martins da Silva | ams@ci.uc.pt  
Faculdade de Letras da Universidade de Coimbra  
António Sousa Ribeiro | asr@ces.uc.pt  
Faculdade de Letras da Universidade de Coimbra  
Ataliba Teixeira de Castilho | ataliba@uol.com.br  
Universidade de São Paulo  
Carlos Reis | c.a.reis@mail.telepac.pt  
Faculdade de Letras da Universidade de Coimbra  
Domingo González Lopo | domingoluis.gonzalez@usc.es  
Universidade de Santiago de Compostela  
Eliás Sanz Casado | elias@bib.uc3m.es  
Universidade Carlos III de Madrid  
Fátima Velez de Castro | velezcastro@fl.uc.pt  
Faculdade de Letras da Universidade de Coimbra  
Fernanda Delgado Cravidão | cravidao@fl.uc.pt  
Faculdade de Letras da Universidade de Coimbra  
Fernando José de Almeida Catroga | fcatroga@hotmail.com  
Faculdade de Letras da Universidade de Coimbra  
Francisco Javier Pizarro Gómez | jpizarro@unex.es  
Universidade de Extremadura, Cáceres

Francisco Oliveira | foliveir@fl.uc.pt  
Faculdade de Letras da Universidade de Coimbra  
Gustavo Cardoso | gustavo.leitao.cardoso@gmail.com  
Instituto Superior de Ciências do Trabalho e da Empresa –  
Instituto Universitário de Lisboa  
Isabel Vargues | ivargues@fl.uc.pt  
Faculdade de Letras da Universidade de Coimbra  
João Lima de Sant'Anna Neto | jlsn57@uol.com.br  
Universidade Estadual Paulista  
Jordi Tresseras | gestiocultural@ub.edu  
Universidade de Barcelona  
Jorge de Alarcão | jorge.alarcao@gmail.com  
Faculdade de Letras da Universidade de Coimbra  
José Antonio Frías | frias@usal.es  
Universidade de Salamanca  
José Augusto Cardoso Bernardes | augusto@ci.uc.pt  
Faculdade de Letras da Universidade de Coimbra  
José Augusto Guimarães | guima@marilia.unesp.br  
Universidade Estadual Paulista «Júlio de Mesquita Filho»  
Lucinda Fonseca | fonseca-maria@campus.ul.pt  
Universidade de Lisboa  
Lúcio Sobral da Cunha | luciogeo@ci.uc.pt  
Faculdade de Letras da Universidade de Coimbra  
Luísa Trindade | trindade.luisa@gmail.com  
Faculdade de Letras da Universidade de Coimbra  
Marc Lits | marc.lits@uclouvain.be  
Universidade Católica de Louvain  
Márcio Moraes Valença | marciovalenca10@gmail.com  
Universidade Federal do Rio Grande do Norte  
Maria da Graça Simões | gsimoes@uc.pt  
Faculdade de Letras da Universidade de Coimbra  
Maria del Carmen Paredes | paredes@usal.es  
Universidade de Salamanca  
Maria Helena da Cruz Coelho | coelhohm@gmail.com  
Faculdade de Letras da Universidade de Coimbra  
Miguel Bandeira | bandeira@ics.uminho.pt  
Universidade do Minho  
Pedro Aullón de Haro | p.aullondeharo@gmail.com  
Universidade de Alicante  
Rui Pedro Julião | rpj@fch.unl.pt  
Universidade Nova de Lisboa  
Soterraña Aguirre Rincón | sore.aguirre@gmail.com  
Universidade de Valladolid  
Teresa Seruya | t.seruya@letras.ulisboa.pt  
Universidade de Lisboa  
Thomas Earle | thomas.earle@mod-langs.ox.ac.uk  
St. Peter's College, Oxford  
Viriato Soromenho Marques | viriatosmarques@netcabo.pt  
Universidade de Lisboa  
Vitor Oliveira Jorge | vojorge@clix.pt  
Universidade do Porto

---

---

## REVISÃO DE INGLÊS

Stephen Wilson

## REVISÃO DE PROVAS

Maria Manuel Almeida

# BIBLOS

---

*Revista da Faculdade de Letras da Universidade de Coimbra*

1

## O VALOR DAS HUMANIDADES

NÚMERO 1, 2015  
3.ª SÉRIE

IMPRESA DA UNIVERSIDADE DE COIMBRA  
COIMBRA UNIVERSITY PRESS

EDIÇÃO

Imprensa da Universidade de Coimbra

Email: [imprensa@uc.pt](mailto:imprensa@uc.pt)

URL: [http://www.uc.pt/imprensa\\_uc](http://www.uc.pt/imprensa_uc)

Vendas online: <http://livrariadaimprensa.uc.pt>

DESIGN

Carlos Costa

IMPRESSÃO E ACABAMENTO

ISSN

0870-4112

ISBN Digital

0870-4112

DEPÓSITO LEGAL

1401/82

[HTTPS://IMPACTUM.UC.PT/EN/CONTENT/REVISTA?TID=28707&ID=28707](https://impactum.uc.pt/en/content/revista?TID=28707&ID=28707)

[HTTP://WWW.UC.PT/FLUC/INVESTIGACAO/BIBLOS](http://www.uc.pt/fluc/investigacao/biblos)

---

---

© JULHO, 2015

IMPrensa DA UNIVERSIDADE DE COIMBRA

FACULDADE DE LETRAS DA UNIVERSIDADE DE COIMBRA

---

---

CONTACTOS

**Biblos.** *Revista da Faculdade de Letras da Universidade de Coimbra*

Gabinete de Comunicação e Imagem. Faculdade de Letras da Universidade de Coimbra

Largo da Porta Férrea • 3004-530 Coimbra (Portugal)

[biblos.fluc@fl.uc.pt](mailto:biblos.fluc@fl.uc.pt) • [gci.fluc@fl.uc.pt](mailto:gci.fluc@fl.uc.pt)

# SUMÁRIO

Nota de abertura .....	7
<i>José Pedro Paiva</i>	
<b><i>O valor das Humanidades</i></b> .....	11
Humanamente. ....	13
<i>António Nóvoa</i>	
As humanidades e a Universidade: crise e futuro. ....	31
<i>Maria Adélia de Souza</i>	
A crise das Humanidades e as Novas Humanidades .....	57
<i>João Maria André</i>	
Os Estudos Culturais como Novas Humanidades. ....	79
<i>Moisés de Lemos Martins</i>	
A atualidade das Humanidades. ....	111
<i>Adriano Duarte Rodrigues</i>	
Ciência e Humanismo. A visão da ciência de Erwin Schrödinger .....	127
<i>Carlos Fiolhais</i>	
Humanidades e Ciências: o valor das sinergias .....	153
<i>Maria Aline Ferreira</i>	
As Humanidades como lugar do ensino do Jornalismo .....	183
<i>Ana Teresa Peixinho</i>	
A Musa Falida. A perda da centralidade da literatura na cultura globalizada .....	203
<i>Alcir Pécora</i>	
<b><i>Cruzamentos</i></b>	
A defesa das Humanidades .....	239
<i>Lídia Jorge</i>	
<b><i>Entrevista</i></b>	
Sobre nós: leituras da história, do outro e do vazio hoje .....	245
<i>Eduardo Lourenço</i>	

## **Varia**

- O jornal como fonte de pesquisa histórica e antropológica:  
entre o monologismo e a polifonia . . . . . 269  
*Aline Maria Müller*
- O lugar da literatura nos currículos: o caso dos exames  
de língua portuguesa do sistema educativo inglês . . . . . 287  
*Pedro Marques*
- Os Ministros da Ordem Terceira de S. Francisco de Coimbra no século XVIII:  
perfil social, famílias, redes de poder . . . . . 311  
*Guilhermina Mota*
- Discursos sobre o Entendimento Humano e a Civilização  
na Filosofia das Luzes em Portugal . . . . . 345  
*Ana Cristina Araújo*
- Linguagem e justiça: polissemia, “desambiguidade”,  
e produtividade sufixal no texto jurídico, ao longo dos tempos . . . . . 367  
*Maria José Carvalho*
- O fogo de Prometeu: uma visão do mito a partir de conceitos da filosofia de P. Ricoeur . . . 395  
*Alexandra Santos*

## **Recensões**

- Francisco Bethencourt. *Racisms: From the Crusades to the Twentieth Century* . . . . . 421  
*Francesco Cassata*
- Helen Small. *The Value of the Humanities* . . . . . 425  
*José Augusto Cardoso Bernardes*
- Jonathan Bate (ed.). *The Public Value of the Humanities* . . . . . 431  
*Diogo Ferrer*
- Carlos Alberto Augusto. *Sons e silêncios da paisagem sonora portuguesa* . . . . . 437  
*João Luís Fernandes*
- Eleonora Belfiore, Anna Upchurch (ed.). *Humanities in the Twenty-first Century.  
Beyond Utility and Markets* . . . . . 443  
*Luís António Umbelino*
- Marco Santagata. *L'amoroso pensiero. Petrarca e il romanzo di Laura* . . . . . 447  
*Rita Marnoto*
- António de Oliveira. *Antiquarismo e História: para a História  
da Historiografia (séculos XVII-XXI)* . . . . . 453  
*Armando Luís de Carvalho Homem*

**Próximo número** . . . . . 461

# NOTA DE ABERTURA

No ano em que a Universidade comemora o seu 725.º aniversário, a *Biblos*, fundada em 1925, a mais vetusta publicação periódica da *Alma Mater Conimbrigensis*, renova-se. Deste modo, percebendo e respondendo aos desafios do panorama científico do presente, fornece o seu contributo para a atualização de uma plurissecular organização e de uma revista com um longo passado. Só assim subsistem, sobrevivem e preservam o seu prestígio as mais consagradas instituições.

A reconfiguração e adoção de critérios normalizados no campo das publicações periódicas a que se vem assistindo à escala global, em especial na última década, bem como o impacto que o nível das revistas assume para os autores e organizações científicas (universidades, centros de investigação, academias) que nelas publicam são cada vez mais decisivos. Por outro lado, vive-se uma época em que o financiamento da investigação científica, das humanidades e das artes se pauta por critérios de exigência, competitividade e internacionalização, o que não implica nem impõe uma aceitação acrítica dos padrões hoje dominantes que regem este universo. Neste quadro, é incontornável dispor de revistas que, sem perderem a sua identidade, sejam capazes de revelar que entendem a imparável dinâmica da mudança inscrita no tempo.

Respondendo a estes desafios, o n.º 1 desta 3.ª série da *Biblos*, revista da Faculdade de Letras da Universidade de Coimbra que agora se publica, adaptou-se aos mais atualizados critérios internacionais que regulam as publicações periódicas de maior impacto. Deste modo, para além da observação dos aspetos formais constantes dos manuais de boas práticas neste género de publicações, passou a dispor de uma Direção Executiva e de um Conselho Científico, este composto por prestigiados académicos, maioritariamente, externos à instituição que edita a revista, procurando salvaguardar uma maior imparcialidade nas decisões tomadas. Todos os estudos que integra são previamente escrutinados por dois pares, tendo em vista a promoção da qualidade e rigor. Incluirá uma entrevista a figura de reconhecido mérito e um corpo de recensões críticas no

âmbito do tema a tratar. Além do formato habitual em papel, que se preserva, será igualmente difundida em versão digital *on-line*, e alocada na maior plataforma mundial em língua portuguesa de publicações académicas, a *UC digitalis*. A tornar-se-á, deste modo, acessível de imediato a todos os interessados em qualquer parte do Mundo, conferindo-lhe um potencial de visibilidade muito superior àquele de que dispunha. O convite à submissão de artigos, o estatuto editorial da publicação e os critérios de edição, cumprindo todas as normas internacionais, passam, de igual modo a estar disponíveis *on-line*, na página *web* que lhe é dedicada (<http://www.uc.pt/fluc/investigacao/biblos>).

A *Biblos* manterá o cariz de compilar números temáticos, desafiando os seus autores a refletirem sobre objetos de análise que consintam debate, reflexão e produção de conhecimento, numa perspetiva interdisciplinar e transdisciplinar, nos domínios das artes e das ciências sociais e humanas. Daí que se tivesse optado por abrir esta nova série com um tópico desafiante e da maior atualidade. Perante uma certa crise com que se confrontam as sociedades contemporâneas, quem opera no campo da Literatura, da Filosofia, das Línguas Modernas, da História, da Arqueologia, da Geografia, da Sociologia, dos Estudos Clássicos, da Antropologia, das Artes, do Jornalismo, das Ciências da Informação tem a obrigação de ponderar e explicar ao mundo *O valor das Humanidades*. É esta a proposta que agora se deixa ao leitor.

*José Pedro Paiva*  
*Diretor da Faculdade de Letras*

# 1

## O VALOR DAS HUMANIDADES



# O VALOR DAS HUMANIDADES

O número 1 desta 3.<sup>a</sup> série de *Biblos. Revista da Faculdade de Letras da Universidade de Coimbra* dedica o seu dossiê temático a uma reflexão e a um debate acerca do significado e da presença das Humanidades no mundo contemporâneo, designadamente na esfera da investigação, do ensino, das inter-relações disciplinares e, de uma forma mais ampla, da cultura global. O tema do valor das Humanidades é pois abordado a partir de perspetivas que vão da pedagogia, à história, ao jornalismo, ao pensamento científico ou à literatura, à luz uma multiplicidade de olhares.

Etimologicamente, a palavra Humanidades tem na sua base o latim *humus*, que significa *terra* e que também deu *homem*, o que mostra bem a fecundidade do campo que assim se abre à discussão.

O debate em torno do conceito de Humanidades a que em tempos mais recentes se tem vindo a assistir, e que acusa desenvolvimentos decisivos, coincide também com grandes avanços no domínio das tecnologias. Numa época em que o funcionalismo a-histórico, acrítico e mecanicista se insinua como mediação hegemónica do conhecimento, as novas Humanidades assumem um papel vital, com aquela recuperação do político que plasma a necessidade gregária da memória de quem pertence à *polis*, da sua história, das suas línguas, das suas culturas, da sua arte e de todas as suas formas de expressão.

Por conseguinte, a transposição das fronteiras entre as várias áreas disciplinares, através de uma reflexão que pondere os seus cruzamentos, erige-se também condição do respetivo desenvolvimento. Ora, as Humanidades desempenham um papel essencial nesse quadro, enquanto charneira de organização dos saberes. Articulam a relação entre o local e o global, reconhecendo especificidades geográficas, antropológicas e linguísticas, e, da mesma feita, articulam a relação entre o corpo, o intelecto e os sentidos, entre as tecnologias, as artes e as dimensões culturais que lhes são inerentes.

A este conjunto de questões, é dedicada a série de artigos que fazem parte do dossiê sobre *O valor das Humanidades*, bem como o depoimento de Lídia

Jorge sobre *A defesa das Humanidades* e a entrevista de Eduardo Lourenço *Sobre nós: leituras da história, do outro e do vazio hoje*, ao que se acrescenta ainda uma rubrica de recensões de livros.

*Rita Marnoto*  
*Coordenadora da Direção Executiva*

# HUMANAMENTE

## *Humanly*

ANTÓNIO NÓVOA

*nova@reitoria.ul.pt*

*Universidade de Lisboa*

DOI

*[http://dx.doi.org/10.14195/0870-4112\\_3-1\\_1](http://dx.doi.org/10.14195/0870-4112_3-1_1)*

*Recebido em setembro de 2014*

*Aprovado em janeiro de 2015*

**Biblos.** Número 1, 2015 • 3.<sup>a</sup> Série

pp. 13-30

## RESUMO.

Este ensaio organiza-se em três partes.

A primeira, “No princípio era a paideia”, refere-se aos fundamentos de uma educação humana, à génese do termo *humanidades* e ao conceito de *educação liberal*.

A segunda, “No meio está a universidade”, explica as dificuldades das humanidades, “fora” e “dentro”, e defende a importância de irem ao *encontro* das grandes questões contemporâneas e de assumirem um *compromisso* público.

A terceira, “No fim será a cultura ao cubo?”, argumenta a favor de uma convergência das “duas culturas”, humanidades e ciências, em torno de uma terceira realidade, tripla, *ao cubo*.

O ensaio termina com a necessidade de uma renovação profundíssima das universidades, a partir de uma nova responsabilidade social, o que não poderá ser feito sem a presença forte das humanidades.

**Palavras-chave:** Ciências; Educação liberal; Humanidades; Paideia; Universidades.

## ABSTRACT.

This essay is divided into three parts.

The first, “In the Beginning was the Paidéia”, considers the foundations of humanistic education, the genesis of the term *humanities*, and the concept of *liberal education*.

The second, “In the Middle is the University”, explains the difficulties of the humanities “outside” and “inside” the institution, and argues for a public *engagement* with the major issues of the contemporary world.

The third, “At the End will the Culture be Cubed?”, argues for a convergence of the “two cultures”, the humanities and the sciences, around a third, triple, *cubed*, reality.

The essay concludes by stating the need for a profound renewal of the universities originating in a new sense of their social responsibility. A goal which cannot be achieved without a strong presence of the humanities.

**Keywords:** Sciences; Liberal education; Humanities; Paideia; Universities.

*To educate humans by humans  
for the sake of humanness.*

Adopto a liberdade do ensaio, esse “salto no escuro” que nos permite “dizer quase tudo sobre quase nada”, para pensar as humanidades no plural. Nas três partes deste ensaio — “No princípio era a paidéia”, “No meio está a Universidade” e “No fim será a cultura ao cubo?” — procurarei desenvolver a resposta de Mikhail Epstein à pergunta, “Para que serve a universidade?”, que coloquei como epígrafe: para educar humanos *por* humanos para o bem da humanidade.

Não me interessa sublinhar divisões e dicotomias que empobrecem o debate, mas valorizar os espaços de convergência e de confluência, de construção de novas maneiras de pensar a realidade universitária. Quando se olha à nossa volta e se vêem as mudanças que estão a ter lugar, ainda há pouco inimagináveis, percebe-se a dimensão dos desafios que temos pela frente. Cristovam Buarque tem razão, quando escreve que, “no futuro, a universidade pouco terá a ver com aquela que hoje conhecemos. Ela mudará mais nos próximos trinta anos do que nos últimos trezentos” (Buarque 2014: 300-301).

É este sentido de mudança que me interessa discutir, a partir de uma nova *centralidade* da universidade no espaço social e na antecipação do futuro. Fechada sobre si mesma, a universidade pouco, ou nada, terá para dar ao nosso século. A sua abertura exige novas maneiras e, como explica Vergílio Ferreira, “não se pode pensar, fora das possibilidades da língua em que se pensa” (Ferreira 1992: 9). As humanidades, como as ciências e a artes, servem para alargar a nossa língua, as nossas linguagens, o nosso repertório de possibilidades. É aqui que está a liberdade. *Humanamente.*

## NO PRINCÍPIO ERA A PAIDEIA

Nem sequer vale a pena tentar uma definição de *humanidades*, tantos e tão distintos são os seus sentidos e significados. Como diz George Steiner (Steiner 1999), hoje, quando falamos de Humanidades já nem sequer sabemos do que estamos a falar. Mais útil, talvez, é explicar a origem e evolução do termo, sob o ponto de vista da educação e do ensino, sublinhando os

três momentos referidos por André Chervel e Marie-Madeleine Compère (Chervel, Compère 1997).

O primeiro pode ser descrito pela etimologia do termo, que combina diferentes filiações, em particular o modo como Varrão e Cícero recorrem ao neologismo *humanitas* para traduzir o grego *paideia*. As humanidades inscrevem-se, assim, num projecto de educação que inclui, segundo Werner Jaeger, todas as formas e criações espirituais:

Não se pode evitar o emprego de expressões modernas como *civilização*, *cultura*, *tradição*, *literatura* ou *educação*; nenhuma delas, porém, coincide realmente com o que os Gregos entendiam por *paideía*. Cada um daqueles termos limita-se a exprimir um aspecto daquele conceito global, e, para abranger o campo total do conceito grego, teríamos de empregá-los todos de uma só vez.

(Jaeger 1986: 1)

Abre-se, por esta via, um entendimento amplo, pleno, cultural, do que é a educação humana. Ficam as bases de um programa de educação que, nas suas distintas reinterpretações, continua a inspirar as nossas reflexões.

O segundo momento surge marcado pela utilização explícita do termo *humanidades*, a partir do século XVI, para designar os estudos intermédios, entre a gramática e a retórica. Estamos perante um entendimento quase propedêutico, que pensa as humanidades como a preparação necessária para os estudos superiores.

Na primeira edição do *Dicionário da Academia Francesa*, em 1694, a palavra *humanidades* ainda não aparece; mas, na nova edição, de 1777, é este o sentido que lhe é dado: “Chama-se *humanidades* o que normalmente se aprende nos colégios, até aos estudos de Filosofia. (Fez as suas humanidades. Concluiu as suas humanidades aos 13 anos. Ensinar as humanidades)”<sup>1</sup>. Este espaço intermédio define-se pelo seu carácter desinteressado, pelo cultivo livre

---

<sup>1</sup> As traduções para português de textos noutras línguas são elaboradas pelo autor do artigo.

do conhecimento e do pensamento, e não se constitui em forma precoce de especialização ou de preparação para uma profissão.

O terceiro momento tem como referência forte o modelo universitário de Humboldt, a partir do início do século XIX, e a afirmação da “educação liberal”<sup>2</sup>. Neste programa, salienta-se o princípio da liberdade, num ambiente aberto, capaz de pôr os estudantes em contacto com as diferentes formas de conhecimento.

Neste período histórico, de valorização da ciência, a “educação liberal” junta, num mesmo gesto, as “duas culturas”, ora designadas por cultura literária e cultura científica, ora por humanidades e ciências. É uma educação geral, desligada de preocupações imediatas ou utilitaristas, que se propõe formar espíritos livres, graças à aquisição das bases e dos meios do pensamento e a um trabalho intelectual em todas as artes e ciências. Não se trata, portanto, de frequentar uma disciplina, ou um conjunto de disciplinas, mas de valorizar uma atitude aberta, crítica, pessoal, na relação com o conhecimento. A “educação liberal” é indissociável de práticas de diálogo, de discussão, de cooperação, de colegialidade.

Os três momentos acima descritos não esgotam, longe disso, os sentidos que o termo *humanidades* adquire ao longo da história. Mas permitem marcar três ideias que, de um ou de outro modo, regressam sempre ao debate sobre as humanidades e o seu valor: a paideia enquanto educação humana ampla, plena, dialógica; as humanidades enquanto espaço de apresentação do mundo e de predisposição para estudos futuros; a “educação liberal” enquanto lugar de encontro entre todas as culturas, e fundamento da educação superior.

São estas as três dimensões presentes na segunda parte deste texto, que se centra no debate universitário e, particularmente, na problemática da “educação liberal”.

---

<sup>2</sup> Coloco “educação liberal” entre aspas, pois trata-se de uma tradução insatisfatória de “liberal education”.

NO MEIO ESTÁ A UNIVERSIDADE

A “educação liberal” desenvolve-se, sobretudo, nas grandes universidades norte-americanas, a partir de meados do século XIX, devido a dois movimentos simultâneos. Por um lado, um olhar mais atento aos estudantes, às suas experiências e percursos pessoais, inscrevendo a formação universitária num processo de vida mais amplo do que a simples aquisição do conhecimento. Por outro lado, a importância que adquire a missão social das universidades, bem patente na célebre *Wisconsin Idea*, inicialmente formulada em 1904: a universidade deve contribuir para melhorar a vida das pessoas para além da sala de aula. Encontra-se aqui a razão de ser de um programa universitário que, com muitas contradições e imperfeições, se difunde em todo o mundo, pelo menos até à II Guerra Mundial.

A partir de meados do século XX, os princípios organizadores da “educação liberal” vão ser progressivamente postos em causa por lógicas académicas de especialização precoce e de profissionalização, por processos de reforço das disciplinas científicas, em particular no que diz respeito ao financiamento da investigação, e, mais recentemente, por tendências crescentes de valorização da empregabilidade e do impacto tecnológico do trabalho universitário.

As humanidades, um dos alicerces da “educação liberal”, sentem-se segregadas numa universidade que se reorienta noutras direcções. Desde esta altura, quando se fala das humanidades, é quase sempre para pensar nos seus problemas. Sem insistir na palavra “crise”, tão desgastada pelo uso, procura-se reflectir nestas dificuldades a partir de um duplo ponto de vista: de “fora” e de “dentro”.

AS DIFICULDADES DE “FORA”

As dificuldades que vêm de “fora” das humanidades são relativamente fáceis de enunciar. As universidades “esqueceram-se” de que a sua missão mais nobre é proteger o trabalho que não tem aplicação imediata e que, por isso mesmo, se organiza num tempo e com condições que só a prazo o podem tornar “a mais útil das inutilidades”. Com particular intensidade depois do Processo de Bolonha, sucedem-se discursos repetitivos, rebarbativos, que caminham sempre por três eixos.

Primeiro, o eixo da empregabilidade, fortemente acentuado com a crise europeia e os problemas de desemprego dos jovens. São cada vez mais recor-

rentes as referências ao carácter prático, especializado, profissionalizante, dos cursos, bem como à necessidade de organizar os estudos superiores com base em “competências”, conceito que, apesar de sucessivas revisões, traduz uma visão empobrecida da educação superior. A missão universitária define-se, cada vez mais, por lógicas funcionais.

Segundo, o eixo da eficiência, eufemismo que serve para justificar práticas empresariais de governo e de gestão, através de ideologias que, em vez do princípio da valorização social e económica do conhecimento, sublinham o “valor económico” das universidades. A luta pela angariação de fundos externos e pela competição em relação a fundos públicos coloca as humanidades numa situação particularmente difícil. A lógica da eficiência valoriza medidas de “output”, como se diz na linguagem de Bolonha, que, obviamente, são muito difíceis de definir e de avaliar no caso das humanidades.

Terceiro, o eixo da inovação, que se traduz em movimentos centrados nas dimensões tecnológicas e em “factores de impacto”, regra geral pobremente definidos. Esta tendência faz sobressair o que é mais facilmente mensurável, desde o registo de uma patente à invenção de uma tecnologia ou à criação de um produto, em detrimento do que é difícil de medir ou de calcular no imediato. E quando procuram adaptar-se a estes critérios as humanidades aceitam um jogo perigoso do qual saem, inevitavelmente, perdedoras.

Ninguém põe em causa a tripla necessidade de pensar a educação superior na sua relação com o emprego e o trabalho, o que é diferente de ceder perante lógicas de empregabilidade, de assegurar um governo eficiente das universidades, o que é diferente de insistir no seu “valor económico”, e de promover a inovação na sociedade e na economia, o que é diferente de valorizar apenas as dimensões tecnológicas e aplicadas.

Autores como Mikhail Epstein (Epstein 2012) ou Stefan Collini (Collini 2012) explicam a forma como estes três eixos estabelecem prioridades e políticas que põem em causa a ideia de universidade e os princípios da “educação liberal”, da criação desinteressada e do pensamento crítico.

As humanidades vivem um ambiente difícil, por vezes hostil, no espaço universitário. Em situação desconfortável, remetem-se, frequentemente, para posições defensivas e de auto-justificação. Cometem, assim, um erro

básico, pois, em vez de um discurso permanente sobre a suposta “crise” das humanidades, deveríamos, isso sim, explicar de que forma são decisivas para que as universidades saiam da crise em que se encontram (Nussbaum 2010).

#### AS DIFICULDADES DE “DENTRO”

As dificuldades não são apenas de “fora”, são também de “dentro” das próprias humanidades. São muitos os autores que criticam uma permanente repetição dos mesmos temas, uma falta de renovação das humanidades: “Escrever o segundo milésimo ensaio a afirmar que Keats é um bom poeta — e isso é o que está a acontecer — não é investigação, é a mais completa banalidade” (Steiner 2002: 19).

Mas a crítica a uma “erudição morta” não justifica um mimetismo cego, um deslumbramento pelas normas e critérios de organização das ciências e tecnologias. Aceitar estes termos, seja nas avaliações bibliométricas ou nos “factores de impacto”, nas questões do financiamento ou na organização dos projectos de investigação, é assegurar a sobrevivência imediata em troca de uma morte lenta.

O problema central, hoje, é reequilibrar as missões universitárias, entre as funções económicas e as funções sociais e culturais, conseguindo que o lugar das humanidades seja construído a partir dos seus próprios referenciais, e não a partir de lógicas que lhes são exteriores.

Não se podem ignorar as tensões presentes nos três eixos anteriormente mencionados, mas as perguntas e as respostas devem basear-se em características e princípios das próprias humanidades:

- Em vez da empregabilidade é preciso compreender o sentido de uma formação universitária que vai para além de um ciclo inicial de estudos e que fornece as bases para percursos de vida que integram a relação com o trabalho, mas que não se esgotam nesta dimensão;
- Em vez da eficiência, no seu sentido mais limitado, é preciso repensar o todo universitário, conseguindo que não se perca o sentido de *universitas* e tudo o que nele protege uma vida académica que

tem de prestar contas, mas não o deve fazer unicamente com base no seu “valor económico imediato”;

- Em vez da inovação, como simples prolongamento tecnológico, é preciso que a universidade se constitua como um ambiente aberto e estimulante, criativo, capaz de promover nos estudantes uma cultura de descoberta e de responsabilidade, que se projecte numa nova relação com a sociedade.

É neste triplo movimento que as humanidades podem afirmar o seu papel ou, melhor dizendo, que as humanidades podem ajudar as universidades a reorganizar-se num tempo, como o nosso, que já não se satisfaz com as soluções do passado. Para isso, têm de trazer o seu pensamento à vida.

É indispensável aprofundar uma reflexão sobre os critérios de financiamento e de distribuição de verbas no interior das universidades e de avaliação do trabalho académico, tanto no que diz respeito aos professores como aos programas de investigação. Se não for possível construir critérios específicos das humanidades, e tudo continuar a ser medido e julgado à luz de parâmetros científico-tecnológicos, dificilmente conseguiremos sair do mal-estar em que nos encontramos.

As humanidades, como aliás as ciências, desenvolvem-se necessariamente numa lógica “horizontal” e numa lógica “vertical”. Por um lado, constituem os fundamentos de uma “educação liberal” que é transversal à formação de todos os estudantes. Foi neste sentido que a Universidade de Lisboa lançou, em 2011, uma Licenciatura em Estudos Gerais, que visa “fornecer uma formação de base de banda larga que permite a combinação das principais áreas científicas da Universidade e confere uma familiaridade sólida com as grandes questões das artes, das humanidades e das ciências no contexto das sociedades democráticas contemporâneas”<sup>3</sup>. Por outro lado, têm os seus próprios aprofundamentos, nas línguas, na literatura, na história, nos diversos campos em que se organizam.

---

<sup>3</sup> Ver o sítio da internet da Universidade de Lisboa ([www.ulisboa.pt](http://www.ulisboa.pt), consultado em 31/07/2015) ou de uma das três Faculdades envolvidas desde o início neste projecto: Belas-Artes, Letras e Ciências.

Às dificuldades de “fora” é preciso responder que não há universidade sem humanidades. Às de “dentro” que se exige, das humanidades, uma capacidade de renovação que passa, em grande parte, por duas palavras: encontro e compromisso. Encontro com os grandes debates contemporâneos. Compromisso público perante a sociedade e o seu futuro.

## ENCONTRO E COMPROMISSO

As humanidades representam apenas uma pequena parte da universidade e dos seus recursos, mas continuam a ser um dos principais lugares onde se pensa o futuro. Abrem-nos possibilidades que, de outra maneira, nos ficariam para sempre inacessíveis. Estranhamente, numa época marcada por tantos discursos sobre a importância da educação, parecem aumentar as dúvidas sobre o seu papel.

Será que não se entende que, sem elas, a escola transformar-se-ia, dos primeiros aos últimos anos, numa imensa operação de amnésia? Desligada do tempo e do pensamento, a educação ver-se-ia reduzida a uma mera preparação técnica, esvaziada das dimensões humanas que têm de ser o seu princípio e o seu fim.

Observa-se uma insistência cada vez maior na globalização, no diálogo entre mundos e no inter-conhecimento. Mas como fazê-lo sem um investimento sustentado nas áreas que nos permitem *traduzir* tempos, linguagens e culturas? Será que as humanidades são dispensáveis, ou apenas toleradas como “luxo”, num período de tão fortes ligações, relações e conexões entre todo mundo?

Presente-se, em muitos círculos, uma resposta que representa, na verdade, uma forma de resignação: o seu nome é tecnologia. Face à incapacidade de compreender e de encontrar soluções para os dilemas que nos atormentam, projecta-se a crença numa todo-poderosa tecnologia que, por si só, superaria as nossas humanas incapacidades.

A revolução NBIC (*nano, bio, info e cogno*), que impregna o discurso das “tecnologias emergentes”, ilustra bem as ilusões de um “futuro imóvel”, isto é, sem a marca das raízes e do tempo humano. É uma revolução impressionante, que está a alterar a vida na terra e a própria existência humana, e que, por isso mesmo, precisa de ser pensada à luz da história, da ética e da poesia.

O futuro da universidade está neste encontro entre as extraordinárias mudanças em curso na ciência e na tecnologia e uma reflexão que só as humanidades podem levar a cabo. Num tempo em que tudo parece ao nosso alcance, torna-se necessário pensar esta “omnipossibilidade” à luz de uma experiência e de um conhecimento que só existem nas humanidades.

*Encontro feito compromisso.* À maneira de Jacques Derrida é necessário compreender o papel das humanidades no século XXI, no quadro de uma “profissão de fé”, explicada como um gesto de confiança em valores fundamentais que se manifestam no ideal universitário: “Na universidade essa profissão de fé articula de forma original a fé com o saber, e por excelência nesse lugar de apresentação de si do princípio de incondicionalidade que levará em cognome as Humanidades” (Derrida 2003: 20-21).

Neste sentido, professar é declarar algo livremente, assumir que, para além do saber fazer e da competência, há um compromisso, um juramento, um testemunho, uma responsabilidade que obriga a universidade a prestar contas “perante uma instância a definir” (Derrida 2003: 47). Professar é, pois, comprometer-se, trazer as humanidades para a vida, para se *encontrarem* com as grandes questões da ciência e da sociedade e para se *comprometerem* publicamente no espaço social do conhecimento.

#### NO FIM SERÁ A CULTURA AO CUBO?

Não é de agora a necessidade de ligar distintas tradições e maneiras de pensar o mundo, como forma de ultrapassar a oposição entre “as duas culturas” (Snow 1961). As críticas dirigidas por Michel Serres aos “cultos ignorantes”, àqueles que sabem tudo de uma cultura e nada das outras, ilustram a preocupação com uma educação construída no contacto com as ciências e as humanidades: “O matemático conhecerá melhor o mundo, e mesmo a sua própria linguagem, se se abrir à física, o físico conhecerá melhor as coisas, e mesmo o seu próprio repertório, se chegar à técnica, o técnico se aprender o artesanato e o artesão se aceder à obra de arte” (Serres 1991: 123).

A reflexão de Michel Serres pode alargar-se a toda a universidade, a todo o conhecimento, na procura de uma cultura terceira, tripla. Prefiro chamar-lhe

*ao cubo*, para não diluir as distintas tradições e procurar uma convergência exponencial.

## AS CIÊNCIAS

A cultura científica tem tido renovações constantes. A velocidade de produção de conhecimentos é impressionante. Qualquer cientista sabe mais hoje do que há um ano atrás. O princípio de acumulação é um dos elementos de separação entre as ciências e as humanidades. É usual dizer-se que qualquer físico actual supera Einstein, mas podemos dizer o mesmo de um poeta ou de um artista? Em ciência, acumula-se conhecimento, mas quem se atreveria a dizer que *O pensador* de Rodin é mais belo do que a *Pietà* de Miguel Ângelo? George Steiner apresenta-nos a seguinte estatística: de todos os homens e mulheres que podemos designar por cientistas, 96% estão vivos, e apenas 4% pertencem ao passado, mesmo que recuemos até Euclides. Por outras palavras: “hoje, a lucidez, a criatividade e a invenção humana estão do lado das ciências” (Steiner 2002: 20).

A ciência surge imparável, sobretudo quando a tecnologia nos promete tudo, com uma certeza assustadora: robôs inteligentes e sensíveis; o controlo do processo de envelhecimento (“a morte da morte”); o arquivo de todos os conhecimentos do mundo num pequeno chip; a comunicação instantânea, cérebro a cérebro, entre todos os seres humanos; e o mais que a cada dia se verá.

Grande parte desta escalada explica-se pela capacidade de cruzamento entre áreas científicas, pela convergência de diversas abordagens e perspectivas. Os desenvolvimentos exponenciais da ciência contemporânea nascem desta nova realidade: o mais importante não se passa dentro das disciplinas, mas na ligação entre elas.

Entre a quase certeza de que tudo é possível e a consciência de que nem tudo é desejável existe uma distância que constitui o lugar mais importante do debate contemporâneo. Para a sua compreensão, é necessário mobilizar as humanidades, o conhecimento das pessoas e das sociedades, das culturas e dos mundos, dos tempos passados e presentes.

## AS HUMANIDADES

Os progressos no campo literário, num sentido amplo, são mais difíceis de avaliar do que no campo científico. Manoel de Barros explica esta ideia com a elegância da sua escrita, comparando o conhecimento na informação e na poesia: “O que progrediu no nosso milénio foi a informação. A poesia está no lugar de quando Homero, de quando Shakespeare. Poesia não depende de informação. Informação não aumenta nem diminui a poesia. (...) Informação preenche a necessidade de estar. Poesia preenche a necessidade de ser” (in Müller 2010: 157).

Martha Nussbaum (Nussbaum 2010) recusa a ideia, por vezes tão corrente, de que é preciso preservar as humanidades como uma espécie de “luxo” que algumas universidades se poderiam permitir em troca de um certo prestígio ou distinção. Bem pelo contrário, é preciso compreender que as humanidades são um factor insubstituível para a resolução dos dilemas que atormentam as universidades. A ciência não é inimiga mas aliada das humanidades.

As humanidades são integradoras, baseiam-se na interpretação e na crítica, alimentam a dúvida e o diálogo, são decisivas para as dinâmicas de *tradução* nas sociedades actuais:

- tradução de *tempos*, porque a amnésia histórica, provocada também por uma massa brutal de informação fixada num “excesso de presente”, coloca limites intransponíveis à nossa compreensão;
- tradução de *mundos*, porque a relação com o espaço é central para a nossa inserção, individual e colectiva, em processos de relação e de comunicação que nos tornam mais próximos de quem está distante e, por vezes, mais distantes de quem está próximo;
- tradução de *culturas*, porque a globalização nos chama ao exercício da *inter*-ligação, da *inter*-relação, o que obriga a um exercício permanente de conhecimento e de interpretação.

Para cumprirem estas missões, as humanidades precisam de criar um clima propício à participação, à colegialidade, ao trabalho conjunto, ao diálogo, ao pensamento crítico. É mais uma razão para resistirem às tendências domi-

nantes no espaço académico e para defenderem novas formas de organização universitária.

#### A CULTURA AO CUBO

O pensamento dicotómico fecha-nos em divisões e separações que impedem de ver para além das fronteiras habituais. As áreas mais dinâmicas têm vindo a aprofundar ligações e aberturas *inter*-disciplinares, dentro das ciências, dentro das humanidades, entre as ciências e as humanidades.

Quando falam da “terceira revolução”, a convergência entre as ciências da vida, as ciências físicas e a engenharia, os nossos colegas do MIT (MIT 2011) assumem que “estamos perante um novo paradigma que pode trazer avanços decisivos para um conjunto amplo de sectores, desde a saúde à energia, à alimentação, ao clima e à água”. A convergência é definida como a associação de diferentes tecnologias, disciplinas e dispositivos num todo unificado que cria novos caminhos e possibilidades: “Trata-se de combinar diferentes campos de trabalho através da colaboração entre grupos de investigação e a integração de abordagens que, na sua origem, eram vistas como distintas e mesmo potencialmente contraditórias” (MIT 2011: 4). É fácil observar estes processos nas ciências, mas também nas humanidades, seja por via de espaços estratégicos de agregação no seio das universidades, seja pela abertura de domínios novos, por exemplo na arte, na cultura e na comunicação, seja ainda pela importância de áreas como os “estudos culturais” ou os “estudos de género”.

As disciplinas são fruto de uma longa construção histórica e continuarão a ser um instrumento insubstituível do conhecimento. Frequentemente, revelou-se nefasta a sua dissolução em tendências confusas de *inter* ou de *trans* disciplinaridade, sem bases conceptuais ou epistemológicas. Por isso, recorro à metáfora da *cultura ao cubo* para buscar um efeito exponencial na confluência entre as distintas culturas.

Os grandes temas e dilemas do século XXI precisam de ser trabalhados a partir de uma diversidade de olhares, das disciplinas e dos cruzamentos entre elas, por exemplo para pensar a nossa relação com a vida, o envelhecimento e

a saúde, ou com o planeta Terra e a sua sustentabilidade, ou com as questões culturais, económicas ou religiosas.

As oposições são sempre um factor de empobrecimento, quer venham de uma qualquer “superioridade”, que as humanidades não têm, quer venham de uma “supremacia”, que as ciências não podem reclamar. Vale a pena, sim, compreender os sinais que apontam para os cruzamentos, para as ligações entre áreas e investigadores, para a forma como os trabalhos mais interessantes se concretizam em espaços de convergência. Talvez “as duas culturas” se mantenham, mas uma e outra devem estar abertas e contribuir para uma cultura terceira, tripla, *ao cubo*.

Vivemos uma fase de grandes mudanças e transições no espaço académico, no ensino e na investigação. Os desafios anteriormente apontados devem ser vistos à luz de uma nova responsabilidade social das universidades. Nunca, na sua longa história, tiveram um papel tão decisivo como nos dias de hoje. A expansão do ensino superior a um número cada vez maior de estudantes, que representam, em vários países, cerca de 5% da população, bem como a centralidade cada vez maior do conhecimento, da ciência e da tecnologia, concede às universidades um lugar único nas sociedades contemporâneas. O seu compromisso não é apenas no interior das fronteiras institucionais, mas é também, talvez mesmo sobretudo, no espaço público, na ligação entre a universidade e a economia, a cultura e a sociedade.

Não se vislumbra qualquer outra instituição que possa cumprir a missão de antecipar e de preparar o futuro, de colocar o conhecimento e os seus prolongamentos tecnológicos ao serviço da paz, na dupla acepção de Michel Serres (Serres 2008): paz com os outros, ou seja, a capacidade de nos compreendermos e de nos entendermos, o que implica a construção de condições para a igualdade entre seres livres; e paz com a Terra, ou seja, a adopção de modelos de desenvolvimento económico e social que se afastem da exploração desenfreada de recursos e promovam novas formas de produção e de vida. Esta responsabilidade tem de ser assumida por inteiro pela universidade: na forma como educa os estudantes, como lhes proporciona um contacto com todas as culturas, num ambiente academicamente estimulante, de procura, de curiosidade, de iniciativa; no modo como valoriza a investigação e organiza o trabalho

científico, nas diversas áreas, mas sobretudo nas fronteiras e nos cruzamentos, numa fertilização mútua que abre possibilidades inexploradas; na estratégia de valorização social e económica do conhecimento, seja no desenvolvimento tecnológico, seja numa acção e reflexão no plano cultural.

Têm sido estas as três missões, mas hoje exige-se, sobretudo, formas de integração entre elas que coloquem a responsabilidade social no centro da universidade. Cristovam Buarque tem razão quando escreve que a universidade precisa de mudar radicalmente, de ser refundada, mas que a reforma não poderá ser feita sem a participação da comunidade académica, nem será feita apenas a partir do seu interior: “Se não fizer as reformas, a universidade será provavelmente substituída por outro tipo de instituição, que preencherá o papel da vanguarda do saber, desempenhado por ela nos últimos quase mil anos no Ocidente e até se incluirmos as experiências em países orientais e islâmicos” (Buarque 2014: XIII).

O ponto central desta refundação é uma nova relação entre a universidade e a sociedade, um novo compromisso público, o que implica modelos de organização muito diferentes daqueles que ainda prevalecem. Como?

Através da reorganização dos cursos, no sentido de reforçar a formação cultural e científica de base e permitir aos estudantes uma maior liberdade na definição dos seus percursos académicos. Em vez de uma coerência “de cima”, que vem da estruturação rígida dos planos de estudos, é necessário buscar uma coerência “de baixo”, a partir de caminhos pessoais e de formações híbridas. Por outro lado, é preciso não esquecer que o espaço tradicional das aulas vai ser substituído, rapidamente, por outros espaços, físicos e virtuais, levando a universidade a muitos outros lugares para além do *campus*.

Através da recomposição das estruturas científicas, no sentido de desenvolver espaços de ligação e de cruzamento entre disciplinas e culturas académicas. Para além de centros científicos especializados, têm de surgir espaços de confluência e de convergência em torno das grandes temáticas do conhecimento e da vida. Para isso, é necessário repensar a ligação entre o que está “dentro” e o que está “fora”, construindo espaços inovadores, entre a universidade e a sociedade, ainda inexistentes ou com pouca expressão nas instituições.

Através da redefinição da função de “serviço à sociedade”, também designada por “extensão universitária”. Já não se trata de “estender” a cultura e o conhecimento à sociedade, como no passado, mas de perceber de que forma a universidade está inevitavelmente ligada às grandes questões da sociedade: saúde, educação, energia, ambiente, cidades, habitação, transportes, cultura, justiça... A “extensão universitária” não pode ser concebida como uma série de projectos, no plural, a levar a cabo no prolongamento do trabalho académico, mas deve ser encarada como um eixo central no *projecto* da universidade e na sua ligação à cidade, à *polis*.

As tendências assinaladas apontam todas no mesmo sentido. As ciências e as tecnologias são essenciais para um processo de refundação que traz alterações profundas na missão e na organização das universidades. Mas nada será realizado sem uma presença forte das humanidades. É no entrelaçar das ciências e das humanidades que a universidade encontrará os caminhos para sair da encruzilhada em que se encontra.

E estes caminhos recolocam a universidade no centro dos debates e das realidades sociais. É uma mudança que exige coragem e ousadia, um pensamento livre de constrangimentos burocráticos, económicos ou corporativos. Em vez de uma atitude defensiva, sempre enredada em teias de auto-justificação, precisamos de uma *universidade sem condição*, isto é, de uma liberdade incondicional, uma liberdade que não se situa necessariamente, nem sequer primordialmente, no interior do espaço universitário, mas que acontece em todos os lugares sociais e culturais (Derrida 2003).

Para este trabalho, as humanidades são imprescindíveis. Sem elas, pode haver boas escolas de preparação ou de especialização profissional, pode haver bons centros de ciência e de desenvolvimento tecnológico, mas não haverá *universidade* no seu sentido mais profundo. É por isso que no futuro das humanidades não se joga apenas o seu futuro, joga-se sobretudo a possibilidade de uma universidade à altura dos nossos tempos, capaz de sair dos seus muros para exercer plenamente o seu papel na sociedade. *Humanamente*.

BIBLIOGRAFIA

- Buarque, Cristovam (2014). *A universidade na encruzilhada*. São Paulo: Editora Unesp.
- Chervel, André, Compère, Marie-Madeleine (1997). “Les Humanités dans l’histoire de l’enseignement français”, *Histoire de l’Éducation*, 74, 5-38.
- Collini, Stefan (2012). *What are Universities for?*. London: Penguin Books.
- Derrida, Jacques (2003). *A universidade sem condição*. Trad. Américo António Lindeza Diogo. Posf. Fernanda Bernardo. Coimbra: Angelus Novus.
- Epstein, Mikhail (2012). *The Transformative Humanities. A Manifesto*. New York: Bloomsbury.
- Ferreira, Vergílio (1992). *Pensar*. Lisboa: Bertrand.
- Jaeger, Werner (1986). *Paidéia. A formação do homem grego*. Trad. Artur M. Parreira. São Paulo: Martins Fonte.
- MIT (2011). *The Third Revolution. The Convergence of the Life Sciences, Physical Sciences, and Engineering*. Washington: Massachusetts Institute of Technology.
- Müller, Adalberto, org. (2010). *Manoel de Barros*. Rio de Janeiro: Beca do Azougue.
- Nussbaum, Martha (2010). *Not for Profit. Why Democracy Needs the Humanities*. Princeton: Princeton University Press.
- Serres, Michel (1991). *Le tiers-instruit*. Paris: Éditions François Bourin.
- Serres, Michel (2008). *La guerre mondiale*. Paris: Le Pommier.
- Snow, Charles (1961). *The Two Cultures and the Scientific Revolution*. London: Cambridge University Press.
- Steiner, George (1998). *Errata. An Examined Life*. New Haven: Yale University Press.
- Steiner, George (1999). “The Humanities - At Twilight?”, *PN Review*, 25, 4, 23-24.
- Steiner, George (2002). “Las Humanidades”, *El Hombre y la Máquina*, 18, 18-25.

AS HUMANIDADES  
E A UNIVERSIDADE:  
CRISE E FUTURO

*The Humanities  
and the University:  
crisis and futur*

MARIA ADÉLIA DE SOUZA  
*madelia.territorial@gmail.com*  
*Universidade de São Paulo*

DOI

[http://dx.doi.org/10.14195/0870-4112\\_3-1\\_2](http://dx.doi.org/10.14195/0870-4112_3-1_2)

*Recebido em setembro de 2014*

*Aprovado em janeiro de 2015*

**Biblos.** Número 1, 2015 • 3.<sup>a</sup> Série  
pp. 31-56

**RESUMO.**

Este artigo trata de compreender as HUMANIDADES neste período histórico respondendo a algumas questões aqui formuladas. Aborda o sentido da tecnologia e os processos que gera no mundo, particularmente, nas universidades de países como o Brasil. Examina como a Universidade realiza seu trabalho científico cada vez mais tributário da técnica, e sua submissão às agendas das empresas. Quais as implicações das Humanidades em nossas instituições de ensino e pesquisa diante desse processo? Como compreender a prática das universidades com pesquisas vinculadas às inovações tecnológicas em diferentes campos do saber técnico, com o objetivo de imaginar possível a aceleração da história atendendo aos desígnios do mercado? Como os países pobres enfrentarão essa necessidade de resgatar a história como processo e não apenas como presente? Como as Humanidades deixarão de ser tributárias desse pragmatismo exigido pela dinâmica acelerada do mundo para resgatarem o seu papel crítico diante do processo histórico?

**Palavras-chave:** Humanidades; Tecnologias; Interdisciplinaridade; Impasses da universidade; Brasil e produção do conhecimento.

**ABSTRACT.**

This article aims at understanding the Humanities in the current historical period. It addresses the question of the aim and purpose of technology and of its impact — particularly in Brazilian universities. It examines how the scientific work of the University is increasingly dependent on technology (which is itself in thrall to corporate agendas). What are the implications of this for research and teaching in the Humanities? How are we to understand the universities' practice of promoting, across a number of technological fields, research aimed at accelerating the pace of development in order to meet the demands of the market? How will poor countries be able to recover a sense of history as a process (evolving time, scale and social change)? Which methodological paths will set the Humanities free from a pragmatic compliance with the demands of such a world and enable the recovery of their role as a critic of the historic process?

**Keywords:** Humanities; Technologies; Interdisciplinary; University stalemates; Brazil and production of knowledge.

## INTRODUÇÃO

Há um debate importante sobre o sentido do mundo de hoje que precisa ser colocado, tanto em suas manifestações gerais quando particulares para discutir sobre as Humanidades na Universidade. Neste texto, o objetivo é particularizar o debate sobre as humanidades no Brasil<sup>1</sup>.

Portanto, este artigo procurará desenvolver alguns princípios constituídos pela compreensão do mundo contemporâneo, do método e a questão da interdisciplinaridade. Em seguida, buscará pontuar o sentido das HUMANIDADES neste período histórico aqui denominado de técnico, científico e informacional, de modo a situar o Brasil no mundo. Será, então, necessário refletir e argumentar sobre o sentido das técnicas e que processos elas têm gerado no mundo e, particularmente, em um país como o Brasil, considerado um país emergente. Qual o enfrentamento que a Universidade precisa realizar a partir das complexidades apontadas?

Como a ciência produzida na Universidade, tributária da técnica e do mercado, explica sua submissão às agendas das empresas? Quais suas implicações para o desenvolvimento das Humanidades em nossas instituições universitárias? Então, precisaremos argumentar no sentido de compreender a obsessão das universidades dos países do sul, a exemplo do Brasil, por pesquisas vinculadas às inovações tecnológicas em diferentes campos do saber técnico, especialmente nas engenharias, na medicina, na biologia, na química e na física. Um saber aplicado a um determinado objetivo que imagina possível a aceleração da história mediante tais procedimentos, nem sempre diretamente conectado ao atendimento direto das demandas sociais.

De todo modo, ao longo e ao término deste artigo, é preciso refletir sobre como as Humanidades enfrentarão essa imensa necessidade de resgatar a história como processo e não apenas como presente; e, de que maneira elas podem

---

<sup>1</sup> A Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo realizou um colóquio intitulado *Humanidades, pesquisa, universidade*. Esta reflexão dá continuidade àquelas feitas por meu colega Milton Santos, publicadas pela Comissão de Pesquisa da Faculdade, em 1996.

deixar de ser tributárias do pragmatismo exigido pela dinâmica acelerada do mundo, e resgatar seu papel crítico do processo histórico.

Aqui serão desenvolvidas algumas reflexões e argumentos, com base nas questões apontadas acima: primeiramente, examinando o sentido do mundo atual, seus problemas e desafios para os países pobres. Em segundo lugar, face a essas características, será possível situar as humanidades diante de um novo conceito de homem e de História. Introduzindo a questão das Humanidades, traremos um terceiro argumento: aquele que situa as Universidades e as tecnologias como tributárias do mercado. Em seguida, apresentamos um quarto argumento, referente a seus problemas e possibilidades, retomando uma ideia explorada no início do primeiro argumento, qual seja, o mundo como possibilidade de outra globalização.

## 1. O SENTIDO DO MUNDO HOJE: PROBLEMAS E DESAFIOS PARA O MUNDO POBRE

O mundo de hoje se nos apresenta como fábula, como perversidade e como possibilidade de constituição de outra globalização (Santos 2000).

Vivemos um mundo confuso e confusamente percebido. (...) De um lado, (...) o extraordinário progresso das ciências e das técnicas, das quais um dos frutos são os materiais artificiais que autorizam a precisão e a intencionalidade. De outro (...) aceleração contemporânea e todas as vertigens que cria, a começar pela própria velocidade. (...) Um mercado avassalador dito global é apresentado como capaz de homogeneizar o planeta quando, na verdade, as diferenças locais são aprofundadas. (...) no lugar do fim da ideologia proclamado pelos que sustentam a bondade dos presentes processos de globalização, não estaríamos, de fato, diante da apresentação de uma ideologização maciça, segundo a qual a realização do mundo atual exige como condição essencial o exercício de fabulações. (Santos 2000: 17-19)

Milton Santos nos ensina, ainda, que para a maioria da população do globo, essa globalização nos é imposta como uma “fábrica de perversidades”

(Santos 2000: 19). Suas conseqüências são os visíveis males físicos e morais que se amontoam, se alastram e se aprofundam como a fome, as doenças, as pandemias, os cinismos de toda ordem, a corrupção, os egoísmos.

Outro autor que possui uma visão crítica sobre as perversidades do mundo atual e nos remete às reflexões de Hannah Arendt sobre a política e a mentira, é o espanhol Jose Carlos Bermejo.

La institucionalización y la consagración de la mentira son hoy posibles gracias a la creación de los mecanismos de desinformación (...). Dichos mecanismos se basan en la acumulación, diseminación de datos y reiteración de lemas de forma insistente y masiva. Ello es posible gracias a la simplificación del pensamiento y de la información, de la que son responsables los medios de comunicación y las instituciones educativas y para la que son imprescindibles las tecnologías de la información. Estas son instrumentos muy eficaces dentro de sus propios límites, y pueden ser manejados con inteligencia, o por el contrario convertirse en instrumentos de empobrecimiento del conocimiento, que pueden llegar a fomentar la propia incapacidad de pensar.

(Bermejo 2012: 17)

Este autor é um crítico contumaz do pacto de Bolonha e suas implicações na vida das universidades que o adotaram.

Outra globalização, no entanto, pode ser constituída a partir das condições dadas pela dinâmica e funcionamento do mundo atual. Isto é a ciência, a técnica e a informação podem ser apropriadas não apenas pelo mercado, mas serem colocadas a serviço de um mundo melhor, mais justo, e que contemple a maioria pobre da população do planeta. Trata-se, portanto, de uma discussão essencialmente política sobre o sentido e significado do desenvolvimento tecnológico e seus objetivos essenciais e universais. Sobre isto nos alertava Ortega y Gasset (Ortega y Gasset 1998) com esta pergunta intrigante: “Por que o homem prefere viver a deixar de ser?” Com essa pergunta ele vai construir uma série de argumentos do abandono do homem de viver à base de instintos de conservação. Contudo, ele também coloca outra importante questão: por que normalmente o homem quer viver? Que empenho tem o homem em *estar* no

mundo? Tais questões estão no fundamento de sua reflexão sobre a técnica e o esforço que a humanidade fará para *estar* no mundo; centrada na compreensão aprofundada do viver e do viver bem. Segundo esse autor, é no *viver bem* que o conceito de necessidade vai se transformando, alterado pelo desenvolvimento das técnicas no atendimento das necessidades básicas do homem para viver e viver bem: melhoria nas condições de sua alimentação, do enfrentamento do frio e do calor, das possibilidades mais eficientes da sua mobilidade. Enfim, é a técnica e a tecnologia que vão determinar cada vez mais o modo de vida dos humanos na superfície da Terra. No entanto, a acessibilidade aos resultados do desenvolvimento tecnológico e do avanço das técnicas vem sendo subtraído da sociedade como um todo, e reservado às empresas e a minoria mais rica do mundo.

Milton Santos (Santos 2000) vai propor a possibilidade de pensarmos em uma globalização mais humana, a partir do seu motor de funcionamento, que é o desenvolvimento científico-técnico-informacional. Segundo Santos, os fundamentos disso seriam dados pelas bases materiais desta contemporaneidade, refletidas na unicidade da técnica, a convergência dos momentos e o conhecimento do planeta. Eis as bases do atual processo de globalização, utilizado pelo grande capital na construção das perversidades já apontadas. No entanto, concordamos com esse autor que a partir dessas mesmas características um novo mundo possa ser constituído desde que colocadas a serviço da humanidade a partir de novas bases políticas e sociais, ou a partir da possibilidade de discussão de um novo modelo civilizatório. Edgar Morin (Morin 1997) também compartilha dessa visão trazendo-nos questões interessantes: “A mundialização<sup>2</sup> corresponde ao surgimento de problemas comuns e específicos para toda humanidade. Mas a ideia de humanidade é rejeitada; muitas vezes considerada como obsoleta” (Morin 1997: 9). Também ensina que hoje a aspiração política é menos ingênua do que outrora, porém, sua amplitude provoca uma obra histórica de largo fôlego “que deveria se confundir com a aventura

---

<sup>2</sup> Os franceses como é sabido preferem a palavra mundialização à globalização.

humana: é uma tarefa essencial para melhorar as relações entre os humanos, as relações interpessoais, e até as relações na escala do planeta” (Morin 1997: 138).

No entanto, Milton Santos (Santos 2000), inspirado em Ortega y Gasset, aponta uma série de processos, passíveis de verificação empírica no mundo contemporâneo, emergências daquilo que ele denomina de nova História: primeiro, a enorme mistura de povos, uma sociodiversidade com sua “mistura” de filosofias de vida, em detrimento ao racionalismo europeu; a segunda é o acelerado processo de urbanização, caracterizado por um intenso processo de metropolização, ou seja, o direcionamento das populações pobres para as grandes cidades, em busca de sobrevivência. Essa sociodiversidade é mais significativa do que a decantada biodiversidade vastamente defendida pelos ecologistas. É nesse movimento que se funda, para essa população de pobres, o discurso da “escassez” revelador de suas condições de vida; contraponto definitivo do discurso tecnológico disseminado a partir das pesquisas universitárias aliadas das empresas.

Este discurso é a grande descoberta das massas (Ortega y Gasset 1926) que se constitui nas bases de um novo clamor político por elas expresso publicamente, abrindo a possibilidade de processos de resistência revelados em grandes manifestações nas grandes cidades do mundo, especialmente por migrantes; sejam eles originados de processos de migração internacionais, como o caso francês, sejam dos migrantes pobres entre países latino americanos, como os bolivianos, peruanos, haitianos que chegam ao Brasil, ou nacionais, como aqueles dos nordestinos brasileiros para o sudeste do país.

A verificação de uma história concreta acontecendo no presente exhibe a possibilidade de produção pela sociedade de uma nova história. Este seria o grande fundamento de uma nova globalização. Esta proposição emerge do período histórico atual que é, ao mesmo tempo, uma crise. Por isso, todas as soluções apontadas, que não sejam estruturais, geram novas crises. A tirania do dinheiro e da informação é hoje legitimada pelo “pensamento único”, hegemônica, com usos extremados de técnicas e de normas. Por isso, a política acaba por se instalar em todos os espaços onde essa hegemônica não alcança em porções do território onde a vida pulsa longe desses processos ditos globalizados. Não há homogeneidade na difusão da

globalização e da técnica. Aí residem os processos novos das possibilidades de outra globalização.

Na Geografia, a aplicação dos Sistemas de Informação Geográfica obscureceu o conceito e sentido básicos do espaço geográfico, que de instância e categoria de análise social, torna-se elemento formal de simples localização; onde o espaço geográfico é entendido como uma geometria. Conceito ultrapassado pela própria característica central da globalização que é a aceleração contemporânea e as possibilidades múltiplas de localização dadas pela difusão dos sistemas técnicos e tecnológicos.

Contrariamente ao que foi proposto por alguns autores, não se trata do “fim da história”, mas de um novo começo; certamente mais generoso e fundamentado em uma nova concepção de mundo que precisa ser cuidadosamente examinada, especialmente, pelas Humanidades.

As ideias aqui defendidas partem de uma nova epistemologia da Geografia, usando os novos conceitos de *lugar*<sup>3</sup> e de *território usado* ou *espaço banal*, isto é, o território usado, praticado, que se confunde com a existência humana. Estes são manifestações do espaço geográfico, aqui entendido como *uma indissociabilidade entre sistema de objetos e sistema da ações* (Santos 1996b).

A introdução do espaço geográfico nesta discussão ajuda a encaminhar duas questões importantes, para fundamentar uma retomada das discussões sobre as Humanidades na Universidade. A primeira delas é que, a partir dos lugares, este espaço do acontecer solidário, em função de interesses múltiplos, se nos apresenta valendo-se inclusive de uma utilização própria da técnica. Mas, sobretudo, entre os pobres, a técnica tem possibilitado manifestações que se caracterizam por um intenso processo de resistência fundado em uma nova Política, cimentada em função de valores de sobrevivência e de respeito à vida. Nesta realidade, aparentemente à parte, que existe nas periferias das grandes metrópoles, o futuro do mundo está sendo gerado, pois, uma reação

---

<sup>3</sup> Lugar aqui entendido como um espaço do acontecer solidário, diferenciando daquele de localidade com o qual tem sido insistentemente confundido, ou mesmo com o nível local, agora muito em moda especialmente na Europa.

profunda em relação à manutenção da vida nela pode ser constatada. Questões e demandas objetivas são formuladas tanto para a definição de novas estratégias de sobrevivência, quanto para o encaminhamento do processo político. Trata-se de uma nova maneira de fazer política, que causa estranheza diante de certas afirmações de intelectuais do Norte, como Rosanvallon (Rosanvallon 2011: 11), ao nos introduzir em seu mais recente livro, propondo que “A democracia afirma sua vitalidade como regime ao mesmo tempo em que ela se enfraquece como forma de sociedade”.

A aspiração à ampliação das liberdades e a instauração de poderes que sirvam a vontade geral, fez vacilar os déspotas e mudou a face do globo. Mas esse povo político que impõe de maneira cada vez mais intensa sua marca, cada vez menos se constitui num corpo social. (...) Este esgarçamento da democracia é o fato maior do nosso tempo, portador de terríveis ameaças. (Rosanvallon 2011: 11, trad. autora)

Apesar de ainda desconhecer a democracia, os povos do Sul do mundo, valendo-se dos dispositivos tecnológicos que acessam, contrariamente ao que pretende demonstrar Rosanvallon, se iniciam na prática política, constituindo novas e surpreendentes solidariedades coletivas, com sucessos plausíveis e demonstráveis. As fabulações também existentes entre os pobres cada vez mais os tornam sujeitos da História. A América Latina tem sido uma demonstração cabal de que isso é possível. Basta estudar com profundidade e examinar os rumos de seus processos eleitorais e democráticos dos últimos 20 anos!

Daí a importância de explicitação tanto da visão de mundo do autor, do lugar e de onde fala. Aqui estamos apoiados em Silva:

A crítica do humanismo tradicional logrou perceber que a afirmação de universalidade como extensão formal do princípio da igualdade é inversamente proporcional à compreensão da qualidade histórica de uma verdadeira ordem igualitária. E isso ocorreu porque a constituição da universalidade, ou do humanismo universal, deu-se como um processo governado pela lógica da exclusão. Nessa direção tornam-se inseparáveis, nas tarefas que

as Humanidades deveriam cumprir, a compreensão e a criação da ordem humana. Para isso é preciso abandonar a universalidade como forma *a priori* e adotar a perspectiva de um conhecimento que seja ao mesmo tempo o resgate do seu objeto, os homens como sujeitos da ação histórica e protagonistas do drama da existência. E trata-se de um resgate necessário, pois o progresso civilizatório, que é tido como a grande realização do humanismo moderno, também pode ser visto como a exclusão progressiva das formas autênticas da experiência humana.

(Silva 2002: 19)

Os povos do Sul tributários que são das culturas cristãs e ocidentais começam, ainda que timidamente, a refletir sobre isso.

## 2. AS HUMANIDADES, UMA VISÃO DE HOMEM E DA HISTÓRIA

As reflexões deste item contêm um diálogo entre vários autores; mas foram sobretudo importantes as reflexões de Milton Santos (Santos 1996a), e aquelas de Franklin Leopoldo e Silva (Silva 2002). Este autor em sua Aula Inaugural da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo, ministrada em 2001, nos instiga a mergulhar sobre esse tema quando nos sugere o seguinte questionamento: Como as Humanidades se comportam no estudo de um mundo complexo, com possibilidades de produção de objetos de múltiplas e diversas categorias, engendradas por esse emaranhado de técnicas disponíveis? Como as Humanidades hoje produzem uma visão de ser humano e de História?

Para Michel Foucault (Foucault 1983), o nascimento das ciências humanas e da filosofia moderna como saberes que atestam a invenção do conceito de homem, transformando o ser humano, ao mesmo tempo, em sujeito do conhecimento e objeto de saber se constitui no grande dogma da modernidade filosófica. Kant já nos havia alertado sobre esse dilema.

A história, ou seja,

as condições de existência dos homens no decorrer do tempo, que lhes escapa à consciência não é da ordem da necessidade; ela diz respeito à

liberdade, à invenção; pertence à ordem mais da casualidade do que da causalidade; é feita mais de rupturas e violência do que de continuidades conciliadoras. Esse modo de conceber a história se opõe à imagem tranquila que a narrativa histórica tradicional criou: a história do homem como a manifestação de um progresso inevitável — o lento processo de realização de uma utopia —, que seria alcançado após o iluminismo pela aplicação dos métodos racionais. Como se a ciência, o pensamento e a vida estivessem continuamente mais próximos de verdades que aos poucos são reveladas como o destino final do homem.<sup>4</sup>

Numa analogia a esta afirmação sobre a História, sabendo das possibilidades de sobreposição espaço/tempo dadas pelo funcionamento e disponibilidades dos sistemas técnicos atuais, podemos propor que a Geografia descritiva é a-histórica. Os fatos estão ali como milagres! Os fatos são descritos em função de sua localização estática, congelados no tempo. Limites de um conhecimento/saber que intervém decisivamente na ação/atuação dessa disciplina na perspectiva do resgate imprescindível das Humanidades na universidade. As geografias não são apenas formas, mas forma/conteúdo. Logo são históricas, produtos das relações sociais e não apenas das dinâmicas e processos da natureza. Esta ambiguidade ainda existente na formulação do conhecimento geográfico tem sido um entrave para que a maioria dos geógrafos participe desse fundamental debate sobre a importância das Humanidades na universidade. Mas tal não é a dificuldade daqueles que estão mergulhados no conhecimento geográfico do mundo, através da Geografia Nova<sup>5</sup>.

O que interessa na propositura de Foucault é demonstrar o que suas pesquisas mostram: que nossas evidências são frágeis e nossas verdades, recentes e provisórias e que todo saber está ligado a um poder, e que todo poder se sustenta

---

<sup>4</sup> Ver excelente matéria no sítio [www.cartacapital.com.br](http://www.cartacapital.com.br) (consultado em 31/07/2014).

<sup>5</sup> Esta geografia se constitui em uma releitura epistemológica da “velha” Geografia realizada pelo geógrafo brasileiro Milton Santos. Ver Kitchin e Thrift (Kitchin, Thrift 2009).

a partir de um saber, ou de um conjunto de saberes. E as Humanidades na Universidade têm tido dificuldades para acompanhar a dinâmica desse processo.

Mas o que é o Homem hoje? O que é o Brasil de hoje<sup>6</sup>?

O homem é aquele de Henri Lefebvre, o “Cibernantropo”; o “homem integral” de Merleau Ponty ou “o homem concreto” de Agnes Heller? Ou o homem dominado pela matéria trabalhada de Sartre, “homem produto de seu produto”, da humanização desumana da materialidade, como nos ensina em sua importante reflexão para a Geografia nova, em que considera a “práxis” individual e o prático-inerte! (Sartre 1985: 295)? Ou, ainda, o homem separado do mundo pela alienação, traço característico da condição moderna, que assume proporções monstruosas nas décadas dos totalitarismos (1933-1953), segundo Hannah Arendt (Arendt 1972).

E de que Brasil trataremos aqui para ilustrar esta reflexão? O Brasil que conhece processos intensos de desigualdade socioespacial ou o Brasil das conveniências e dos discursos políticos? O Brasil “fácil” para tudo e para todos que vêm de fora? O Brasil que, malgrado os esforços realizados nos últimos anos, abriga desigualdades territoriais onde suas regiões Norte e Nordeste veem crescer o número de pobres e indigentes, a mortalidade de mulheres no puerpério? Ou o Brasil que conhece uma ampliação das desigualdades socioespaciais nas regiões metropolitanas?

Como as universidades estudam o avanço da democracia desmentida por esse avanço da pobreza e da violência? Falamos do Brasil superficial dos discursos políticos convenientes?

Assim também, o Brasil é objeto de estudos científicos atropelados pelo clamor da busca de novos paradigmas diante das ciências humanas completamente desprestigiadas como veremos mais adiante!

O desenvolvimento deste texto exibirá esse Brasil que convive com avanços tecnológicos em muitos setores e com a pobreza extrema em suas metrópoles e regiões. Mas será esse o Brasil profundo, um “país fácil”, sem nenhuma

---

<sup>6</sup> Reflexões formuladas por Milton Santos no colóquio *Humanidades, pesquisa, universidade* organizado pela FFLCH da USP, aqui retomadas e desenvolvidas.

possibilidade de formulação de seu próprio futuro? Será este presente caracterizado pela aceleração contemporânea, definido mais por metáforas do que por conceitos, onde a felicidade assumiu uma forma numérica e mensurável (Souza 2013), essa fábrica do medo, especialmente na cidade, como propõe Bauman (Bauman 2009), que determina o conhecimento nas ciências humanas?

Não seria interessante indagar à maioria da população pobre, qual é o seu medo? Considerá-la, em nossas reflexões, como sujeitos da história, e não apenas a partir dos sujeitos da classe média que majoritariamente elaboram os estudos científicos?

Certamente suas respostas não coincidiriam com a visão da maioria dos intelectuais e com suas reflexões sofisticadas e eruditas; visão equivocada e anódina, de que os tempos presentes possibilitam a “desterritorialidade”, a insistência nas metáforas para designar processos do mundo. Vale aqui lembrar as reflexões sobre a forma e a causa, como sugere Cassirer, tão influenciadas pelos modelos universais da formulação do conhecimento planetário, porém excludente, e de uma informação universal, mas privilegiada e hegemônica.

Bom é sempre recorrer a Nietzsche (Nietzsche 2004)<sup>7</sup>: “que o ser humano seja pretexto para algo que não é mais ser humano” (Fragmento n.º 4, item 78). “Precisamos ser tanto cruéis quanto compassivos: evitemos tornar-nos menores que a natureza” (Fragmento n.º 4, item 79).

As Humanidades ficaram desprovidas do “humano” e aderiram às formulações oportunistas exigidas pela racionalidade técnica, da qual passaram a ser tributária.

---

<sup>7</sup> Fragmentos do espólio — julho de 1882 a inverno de 1883/1884, contem as anotações de Nietzsche, como ele as escrevia. Cada fragmento, numerado é dividido em frases (ideias) colocadas entre parênteses e numeradas sequencialmente. Esta obra é diferente da outra, intitulada *Fragmentos Finais*, cujos fragmentos foram organizados por temas. Daí aquela aqui consultada, dar uma ideia de “fluxo caótico e saltitante da vida”, conforme seu tradutor e prefaciador da obra, Prof. Flávio R. Kothe, da Universidade de Brasília.

### 3. A UNIVERSIDADE E A TECNOLOGIA: TRIBUTÁRIAS DO MERCADO

Aqui resgatamos apenas sumariamente a reflexão sobre as implicações do advento da modernidade e sobre o que é o ser humano, para então chegar às reflexões sobre a Universidade e a tecnologia nesta contemporaneidade.

Ao refletir sobre Humanidades e Humanismos, Franklin Leopoldo e Silva nos dá a dimensão da importância dessa reflexão.

Nós, que temos a consciência dividida entre a enormidade da tarefa e a intensidade do risco, sabemos, ou deveríamos saber, que a realidade não se expõe com a facilidade do objeto constituído como uma paisagem à espera de contemplação; ou com a índole pacífica de uma exterioridade pronta para a assimilação. Sabemos que o conhecimento possui perfil dramático de todas as relações humanas e que ele somente se torna humano quando atravessado pela consciência da incompletude presente nos nossos êxitos e nos nossos fracassos; quando sentimos a desproporção terrível entre o que identificamos como verdade e o campo infinito de obscuridade que se abre como horizonte que podemos divisar a partir de algumas certezas. O que nos distingue, é que somos impulsionados pela expectativa ansiosa daquilo que nos falta, mais do que lastreados pela tranquilidade orgulhosa do adquirido. (Silva 2002: 4)

Discorrendo sobre o mesmo tema, eis uma brilhante apresentação sobre as diferenças entre povos. Este é um fundamento importante a ser considerado na recuperação das Humanidades na constituição de um pensamento do Sul pelas universidades.

Uma sociedade, que tem questões básicas a serem resolvidas pela maioria da sua população, como alimentação, habitação, saúde, educação, que expectativa deve ter de uma instituição a qual não tem acesso, nem pode se beneficiar de seus “produtos”?

No Brasil, as universidades e seus “produtos”, cada vez mais são resultados de sua submissão às lógicas do mercado em todas as áreas, inclusive nas ciências humanas. Não pelo fato das pesquisas serem realizadas e cursos

novos serem abertos em novas temáticas, mas pela forma como são tratados, estudados e ensinados. Enfim, pela constituição do seu Método. Um exemplo clássico, a ser mais estudado no Brasil, é aquele do turismo! Fantasias, metáforas e alienação definem a lida com essa importante temática produtora de recursos para muitas nações. No Brasil, multiplicam-se cursos de turismo em diferentes níveis; mestrados e doutorados ociosos, sem método, imaginando-nos numa Espanha ou um país europeu qualquer, onde o turismo seja sua importante fonte de riqueza nacional. Resultados no Brasil desse desvario acadêmico: porta aberta ao capital imobiliário, depredador dos nossos recursos naturais, especialmente nas praias; prática do turismo sexual envolvendo inclusive crianças menores; e todo tipo de perversidade que a modernidade tem a capacidade de produzir através da atividade denominada “turismo”. Um tecnicismo e uma tecnicidade submetida ao imediatismo favorecido pelos sistemas técnicos que precisam atuar nesta contemporaneidade para que o turismo funcione: as tecnologias da informação. Com isso, a aceleração contemporânea toma conta das mentes e das atividades e institui a racionalidade técnica.

Outro aspecto de interesse imediato das relações entre sociedade e técnica, que Ortega y Gasset magistralmente nos chama a atenção, era sua suspeita de que não apenas os engenheiros perderiam seu próprio controle sobre a produção das técnicas. Ele nos alerta para entender que a técnica não é a única coisa positiva, uma realidade irremovível do homem. Isto seria uma estupidez, pois, quanto mais os técnicos estejam cegos por ela, mais provável é que a técnica atual “se venga al suelo y periclite”, para usar suas próprias palavras.

Além desse descontrole sobre seu próprio desenvolvimento que os engenheiros têm sobre ela — agora eles tornam-se também sujeitos subalternos do mercado. Basta para tanto, que se mude minimamente o perfil do bem-estar, para que tudo o que aí está fique completamente ultrapassado. A técnica mais que outra atividade humana se submete sensivelmente às características desta contemporaneidade, que é a aceleração contemporânea. Importante indicar aqui que inclusive as paisagens humanizadas estão a ela submetidas. O exemplo da derrubada das torres gêmeas do World Trade Center em New York é uma dessas possibilidades. Está comprovado que a técnica tem o enorme poder de

mudar o mundo! Daí as Humanidades terem um papel central em seu estudo, compreensão e crítica.

Que universidade é essa e que Humanidades nós queremos ensinar?

Advogo a tese de que não é apenas a ciência e a técnica que são tributárias do mercado, mas também toda instituição universitária; tanto pelos temas e métodos que vem adotando, especialmente nas ciências humanas, que insistem em permanecer iluministas, logo, fora do seu tempo, quanto pelas práticas e temas que, sem nenhuma cautela ou pudor, começam a se institucionalizar, com claras vistas ao mercado.

Na Geografia Brasileira isso é rotina. Temas como gestão, turismo, sustentabilidade, literatura, para citar alguns deles são tratados de maneira travestida do ponto de vista metodológico. Não é o tema o assustador, mas a ausência do método geográfico no seu desenvolvimento. Sendo sinônimo de totalidade, o espaço geográfico por nós entendido como uma instância social, portanto, como espaço da existência, envolve a complexidade da vida humana.

Como já dissemos, descrever sem compreender se constitui numa das maiores fragilidades da geografia feita hoje no Brasil. E é importante dizer que somos tributários das escolas europeias no sentido mais amplo da palavra.

Ortega y Gasset (Ortega y Gasset 1998)<sup>8</sup> nos faz refletir sobre o papel da universidade e da técnica; nesta relação é que os problemas contemporâneos da universidade aparecem. Para o autor, ela “a universidade é um lugar de crime permanente e impune”; tema que impõe uma reflexão sobre as Humanidades e as instituições de ensino superior. Embora a técnica seja fator determinante na instituição da modernidade e desta contemporaneidade, ela apenas é estudada nas escolas e institutos especializados, mais vinculados ao fazer do que ao pensar.

Então, nas ciências humanas, o conhecimento sobre a técnica passa ao largo das preocupações dos cientistas sociais. Como diz Ortega y Gasset, esse estado de coisas indica a convicção de que a técnica não diz respeito ao homem como tal, mas apenas a alguns aspectos particulares e secundários da vida.

---

<sup>8</sup> Note-se que a primeira publicação deste texto é de 1933, produto de um curso ministrado pelo autor na Universidad de Verano de Santander, quando da sua inauguração.

Assim, para este autor, a separação radical entre a universidade e as engenharias é uma das calamidades que implica nas imensas dificuldades que o homem enfrenta atualmente. Os engenheiros, em seu tecnicismo especializado, sem uma educação humanista e mais global, que somente a universidade pode oferecer-lhes, são incapazes de ajudar a solucionar e enfrentar os problemas que a técnica apresenta hoje para a humanidade. Um deles é aquele da guerra, cada vez mais tecnologicamente executada e administrada; o ponto de “os territórios” de declaração de guerra, com os respectivos “estados maiores”, não ser mais necessários. A guerra espalha-se a qualquer instante e em qualquer lugar. E, se os motivos não existem, eles são criados, como nos revela José Carlos Bermejo (Bermejo 2012).

A falta de contato com a técnica transforma a universidade e, especialmente, as ciências humanas, em um dado abstrato, como quer Ortega y Gasset, sem vinculação possível com a vida real, impregnada de ciência, técnica e informação. A técnica, cujo papel essencial é resolver os problemas humanos, converteu-se em um novo e gigantesco problema.

Mas a técnica tem uma relação importante com as Humanidades, a partir do seu próprio conceito.

“La Técnica es la reforma de la naturaleza, de esa naturaleza que nos hace necesitados y menesterosos; reforma en el sentido tal que las necesidades queden a ser posible anuladas por dejar de ser problema su satisfacción” (Ortega y Gasset 1998: 28). É este sentido de reforma da natureza e de criação de necessidades para viver e, posteriormente, viver bem, que a técnica se faz urgente no domínio das Humanidades. Para o atendimento de suas necessidades serão executados “atos técnicos”, especificamente humanos. É o conjunto desses atos técnicos, essencialmente humanos, que são desenvolvidos desde o início da humanidade, para que se possa aquecer, habitar, cultivar o campo e locomover. Todos estes “atos” tem um denominador comum, a saber, um procedimento que nos permite retirar da natureza tudo aquilo de que necessitamos para suprir essas necessidades, independentemente das circunstâncias em que vivamos. Eis aqui um problema sério que será, de forma cada vez mais aguda, colocado para a Humanidade ou Sociedade em que vivemos hoje. Ao conjunto de todos esses “atos técnicos” é que denominamos TÉCNICA. Mas, segundo

Ortega y Gasset, não basta ao homem apenas viver. Ele quer viver bem. Eis o surgimento do complexo mundo das necessidades, tão bem explorado pela atual sociedade do consumo.

Mas a universidade, como tem resolvido essa questão? A universidade brasileira fez do chamado discurso político do desenvolvimento, vinculado à mágica palavra das “inovações”, sua preocupação central. Isto se reflete na preocupação essencial com o ensino técnico, bem como com na abundância de recursos destinados às pesquisas em “inovações tecnológicas”. Concordamos com a tese de que precisamos chegar ao presente do mundo, apesar de todos os problemas que temos. Mas como e a que preço! Se examinarmos, por exemplo, as informações apresentadas a seguir, teremos fortes argumentos empíricos para esta tese. Trata-se da realidade brasileira, mas que, provavelmente, deve acontecer em vários outros países do mundo.

Examinando os dados para 2010 do Diretório de Pesquisa<sup>9</sup> do CNPq — Conselho Nacional de Pesquisa do Brasil, constata-se, por exemplo, que quatro linhas de pesquisa do Diretório: produtos e processos biotecnológicos, desenvolvimento de novos materiais, neurociências e atividades no campo da nanotecnologia e desenvolvimento de nanoprodutos, que envolvem as ditas tecnologias de ponta, representam 31% do total de linhas de pesquisa catalogadas que correspondem a quase todo o universo das pesquisas científicas no Brasil. Se a isto acrescentarmos as pesquisas vinculadas à saúde humana, envolvendo a genética e aspectos correlatos, chega-se a quase 70% do total de linhas de pesquisa financiadas pelo Conselho. Isto significa estímulo e uma maior quantidade de editoriais abertos para esse tipo de financiamento para as ditas “ciências duras”.

---

<sup>9</sup> O Diretório dos Grupos de Pesquisa no Brasil, projeto desenvolvido no CNPq desde 1992, constitui-se em bases de dados que contém informações sobre os grupos de pesquisa em atividade no País. O Diretório mantém uma Base corrente, cujas informações são atualizadas continuamente pelos líderes de grupos, pesquisadores, estudantes e dirigentes de pesquisa das instituições participantes, e o CNPq realiza Censos bianuais, que são fotografias dessa base corrente.

De qualquer maneira, um dado que chama a atenção é a comparação com os dados citados anteriormente, relativos às ditas “ciências moles”, as Ciências Humanas, que representam apenas 16% do total de linhas de pesquisas, as Ciências Sociais Aplicadas, 10% do total de linhas de pesquisa e a Linguística, Letras e Artes, 5%. Comumente, no Brasil, as ciências ditas moles e seus cientistas não são levados a sério. Nossos trabalhos, nossas práticas e nossas tradições críticas e livres são consideradas inadaptadas ao rigor que, segundo aqueles das áreas duras, seria necessário ao trabalho acadêmico e científico. Por outro lado, ainda em fase de constituição da sua própria identidade acadêmica e científica, as ciências sociais brasileiras são tributárias do conhecimento euro centrado, e caminham para a constituição de um conhecimento capaz de discutir questões relevantes do processo de inovação e da própria política científica e tecnológica do país, sempre lideradas por colegas das “ciências duras”. Além de um obstáculo inerente à nossa própria área, no sentido de dar-lhe maior densidade de conteúdos produzidos, temos um enorme obstáculo político para a valorização das Humanidades no processo de pensamento e de produção do conhecimento no Brasil.

Difícil imaginar que o pensamento crítico, sem a colaboração das Humanidades, seja realizado na maioria dessas pesquisas, pois sempre há uma esperança de que eles não sejam conduzidos apenas com interesses voltados para o mercado, mas também para a salvação material da humanidade. Um exercício interessante feito durante a elaboração deste artigo foi examinar os títulos e resumos dos artigos publicados pela Revista Brasileira de Inovação da Universidade Estadual de Campinas. Dentre eles, foi selecionado aquele de Schwartzman (Schwartzman 2002), cujas reflexões buscam demonstrar o relacionamento entre a pesquisa científica e tecnológica no Brasil e o interesse público, nas áreas de pesquisa agrícola e ambiental, farmacêutica, e de ciências sociais. Apesar de seu título, em realidade esse trabalho procura examinar as relações entre a pesquisa científica e o sistema produtivo, o que não significa o interesse público. Isso revela tão simplesmente a efetividade dos argumentos que apresentamos acima. Note-se que o autor deste artigo é um cientista social. Ele argumenta em última instância que o maior aliado da produção do conhecimento científico no Brasil, é o setor público e não o setor

produtivo. Trata-se de um artigo escrito há mais de uma década. De lá para cá, a realidade mudou no que concerne ao financiamento da pesquisa, uma vez que os temas de maior interesse do setor produtivo têm sido financiados. E a destinação de recursos para as pesquisas diretamente vinculadas às empresas também passou a ser oferecida pelas agências financiadoras públicas. E isso só fez tornar ainda mais fraca a participação das Humanidades nesse processo financeiro e acadêmico.

Outra pesquisa que vem corroborar a discrepância dos investimentos em ciência e tecnologia no Brasil são os dados referentes à aplicação de recursos em 2013 pela FAPESP – Fundação de Amparo a Pesquisa do Estado de São Paulo, a maior financiadora de pesquisa depois das agências nacionais<sup>10</sup>. Esses dados podem ser facilmente analisados, inclusive com séries temporais no sítio da fundação.

Importante, no entanto, destacar que não se trata apenas de uma que-rela entre as ciências “duras” e as ciências “moles”. Trata-se de uma discussão filosófica e objetiva sobre o sentido da inovação e da técnica na compreensão do mundo de hoje e das políticas que deveriam ser formuladas. É para esta tarefa que as Humanidades e todos os cientistas deveriam ser convocados. Mas caminhamos às cegas com relação ao nosso dilema: sermos “modernos” a qualquer preço ou permanecermos no passado? Porém, tal pergunta não pode ser formulada de forma simplista, especialmente pelos “desenvolvimentistas” sempre tão ativos. Estamos diante de uma enorme complexidade para compreender o futuro do mundo, em que a universidade e as Humanidades sempre terão um papel importante a desempenhar. A não ser que reneguemos todos os pensadores do mundo que se dedicaram a refletir sobre tais temas, alguns dos quais têm sido recuperados neste artigo.

---

<sup>10</sup> Esses dados podem ser facilmente obtidos, no sítio [www.fapesp.br](http://www.fapesp.br) na janela de abertura, “Sobre a FAPESP” em Estatísticas e Balanços (consultado em 31/07/2014).

#### 4. A UNIVERSIDADE E OS IMPASSES DAS HUMANIDADES: PROBLEMAS E POSSIBILIDADES

Para Milton Santos, cujas reflexões sobre este tema são fontes inesgotáveis de inspiração, nosso país ainda não deixou crescer seus filósofos, pensadores, intelectuais. Lembra-nos ele que aquela “querela das Faculdades” discutida por Kant, hoje ganha uma nova importância e dimensão. Algumas Faculdades serviriam ao poder, ao Estado e ao Mercado. Outras, no entanto, efetuariam uma busca desinteressada pelo saber, detentora de uma força crítica com sua visão de futuro.

Nessa importante reforma no campo das ciências, e apesar do *prejuízo* que pode causar a razão especulativa nas posses que ela já se atribuiu até então, o interesse geral da humanidade [não foi afetado] e a utilidade que o mundo retirou até aqui das doutrinas da razão pura permanece a mesma de antes; o que há é o *monopólio das escolas* afetadas, mas absolutamente nada de *interesses humanos*. (Kant 1973: 87)

O estímulo a uma reflexão acerca da ação da razão sobre o conhecimento está maravilhosamente colocada na *Crítica da Razão Pura*. “A primeira e a mais importante tarefa da filosofia é aquela de retirar de uma vez por todas desta dialética [entre a metafísica e dialética da razão pura] toda influência perniciosa destruindo toda verdadeira fonte de erros” (Kant 1973: 87-97, trad. da autora).

Em *Metodologia da Razão Prática Pura* (Kant 1983) Kant nos lança em uma discussão profunda sobre a virtude, a legalidade e a moralidade do conhecimento científico. Fonte de inspiração inesgotável para compreender os rumos que o conhecimento tem tomado nestes tempos obsessivamente dominados pelas “inovações”, este texto vê uma similitude das circunstâncias que eram por ele colocadas com relação à essência filosófica imposta, então, ao processo de conhecimento, à lida com a razão.

Que razão contemporânea é esta que retira “das escolas” a possibilidade crítica de compreender as consequências, para a humanidade, do processo de inovação? Razão quase que completamente nula de uma reflexão crítica a ser realizada pelas Humanidades, tão desprestigiadas pela característica desse mesmo mundo onde o estímulo à produção ao conhecimento advém da busca

a qualquer preço de financiamentos. Mercadores de pesquisa e suas respectivas corporações percorrem o mundo inteiro, justificando recursos recebidos; aplicando-os aqui ou acolá; recapeando sempre seus próprios caminhos obscuros com relação às críticas que deveriam e poderiam fazer com o intuito de ajudar a humanidade a refletir sobre os “interesses humanos”, como nos alertava Kant. Nas Humanidades, dadas as condições atuais trazidas pelos processos técnicos, científicos e informacionais, é o futuro que já está dado, dependendo apenas de uma clareza de conhecimento e da escolha do futuro que desejamos. O passado como experiência foi substituído pela voracidade do tempo que nos impõe o futuro a cada instante! Este é um dilema que os tradicionais esquemas analíticos que ainda perduram nas ciências humanas não nos permitem avançar. Pode residir aí também o nosso papel cada vez menos relevante na *table ronde* das discussões sobre o mundo. Comandado pelas inovações e não pela dialética do mundo, seja a de Kant ou a de Marx, os interesses do mercado passam a ser mais importantes do que os “interesses humanos”, os interesses pela vida.

Além dessas questões essenciais, num país como o Brasil, na universalidade da ciência, no seu conteúdo e na sua prática, precisamos levar em consideração a existência de centros universitários dominantes e tributários, como diria também Milton Santos. “Nas ciências exatas, a universalidade das técnicas e dos interesses dominantes é servida por uma linguagem matemática unificadora que é, ao mesmo tempo, a-histórica e a-crítica. Essa universalidade é criada a priori” (Santos 1996a: 4).

Nas ciências sociais, para ser válida, a universalidade deve ser obtida a posteriori.

Mas o mundo vivido se apresenta como diverso já que os eventos, ontem e hoje, são prisioneiros do meio em que se dão. Essa comunicação local do mundo é filtrada pela cultura, por isso a diversidade das manifestações autoriza diversas visões e esquemas globalizadores todos válidos, cujo confronto ilumina o contexto global que se quer entender.

(Ortega y Gasset 2006: 4-5)<sup>11</sup>

---

<sup>11</sup> Obra de Ortega y Gasset, extraída do sítio [www.culturabrasil.org/rebeliaodasmassas.htm](http://www.culturabrasil.org/rebeliaodasmassas.htm) (consultado em 18/12/2006).

Assim, na nova divisão intelectual do trabalho é esta visão dos processos globais que justifica as redes a que nos referimos; presididas por formulações científicas a priori das ciências exatas. E delas, as Humanidades têm sido também tributárias.

### CONSIDERAÇÕES FINAIS

As Humanidades, adaptando-se a esse modelo dito inovador e que funciona cada vez mais em redes, vão se tornando tributárias e não críticas a esse modelo, em que uma racionalidade ultrapassada, que persiste nas ciências exatas, não se aplica mais às ciências humanas; uma vez que o sentido, a dinâmica e a natureza do tempo social foram totalmente modificados, especialmente pela possibilidade de difusão da informação e, conseqüente comunicação dada pelos aparatos técnicos existentes, que evoluem aceleradamente a cada instante.

A subordinação ao parâmetro tecnológico é assustadora, porque a técnica atual, impulsionada pelo mercado, acaba por impor sua própria teleologia, que é uma 'teleologia sem télos' (Rotenstreich). Quando a própria História (do Presente) é mostrada como se não fosse um sistema e como um acontecer sem finalidade é a ordem tecnológica que se impõe.

(Santos 1996a: 5)

No Brasil, a compreensão do sentido de modernidade — modernizações sempre incompletas no nosso caso — vinculada a uma ambição produtivista, levou a universidade no âmbito do seu labor, a realizar uma produção ampliada. O exemplo mais perverso disso é o quantitativismo nos processos de avaliação acadêmica que resulta do anteriormente citado pacto de Bolonha, criticado por Bermejo (Bermejo 2012).

Como o objetivo das Humanidades não é essa busca cega e desenfreada de resultados (presente nas publicações científicas atuais, por vezes de uma mesmice superficial e ignóbil), elas se esqueceram de pensar o Futuro, no sentido das ações, o que as tornariam indispensáveis, pois conseguiriam dialogar com o produtivismo das “exatas”.

Portanto, nas Humanidades, temos que demonstrar qual nosso papel na construção do mundo novo que ai está. Seguirei as lições de Milton Santos: compreender refinadamente a perversidade da globalização; redescobrir o real significado das coisas, como desnudamento das imagens e a recuperação das identidades; reconhecer os limites da técnica como mediação universal; trabalhar a nova ideia de tempo — e, não confiar apenas nas mensagens das temporalizações práticas, uma imposição do reino das necessidades; e apreender o presente como um conjunto sistêmico de todas as possibilidades atualmente existentes.

Como a técnica invadiu completamente a vida, esse reconhecimento do mundo necessita da elaboração de uma cultura técnica, como nos ensina G. Simondon, Jacques Ellul e muitos outros. Para tais autores, a cultura técnica é a base do novo humanismo e das novas Humanidades. Para Husserl, esta é a tentativa de “abstração em relação à subjetividade e à historicização”, através da técnica.

Convém, como ensina Ortega Y Gasset, que o intelectual maneje e fique perto de todas essas coisas, das coisas materiais e das coisas humanas. Diz esse autor que, se os historiadores alemães do século XIX tivessem sido mais homens políticos ou “homens do mundo”, e se a história, em seu tempo, já fosse uma ciência e existisse uma técnica realmente eficaz para atuar sobre os grandes fenômenos coletivos, o homem atual não se encontraria, ainda, como no paleolítico, diante do raio.

Ou, como diria Paul Virillo, urge reconhecer a negatividade da técnica, seus limites, mas também as possibilidades que abre para a construção de um novo mundo, de novas relações sociais. Ou, conforme nos ensina A. Gras, que a tecnologia de ponta recria o artesão, como no sistema da aviação. A comunicação pode se transformar em elemento de comunhão. Essa re-humanização poderá ser estendida a outros ramos de atividade quando a sociedade humana for consciente do significado da técnica. Então o mundo aparecerá pleno de promessas e não apenas como uma ameaça.

E o Brasil deixará de ser um país “fácil”, aonde muitos ainda vem nos “ensinar”.

É assim, em busca desse caminho, que as Humanidades precisariam caminhar, ensinar e formular.

E esta tarefa é urgentíssima.

## BIBLIOGRAFIA

- Arendt, Hannah (1972). *Les origines du totalitarisme*. Trad. P. Lévy. Paris: Gallimard.
- Bauman (2009). *Confiança e medo na cidade*. Trad. Micheline Pouteau et alii. Rio de Janeiro: Zahar.
- Bermejo, José Carlos (2012). *La consagración de la mentira. Entre la realidad y el silencio*. Madrid: Siglo XXI.
- Foucault, Michel (1983). *Estruturalismo e pós-estruturalismo ditos e escritos II, Arqueologia das Ciências e História dos Sistemas de Pensamento*. Trad. Elisa Monteiro. Rio de Janeiro: Forense.
- Kant, Emmanuel (1973). *Critique de la raison pure. Préfaces et introduction*. Trad. Alain Renaut. Paris: Aubier Montaigne.
- Kant, Emmanuel (1983). *Critique de la raison pratique*. Trad. Alexis Philokenko. Paris: Librairie Philosophique J. Vrin.
- Kitchin, Rob, Nigel, Thrift (2009). *International Encyclopedia of Human Geography*. Oxford: Elsevier. [www.elsevier.com/books/international-encyclopedia-of-human-geography/kitchin/](http://www.elsevier.com/books/international-encyclopedia-of-human-geography/kitchin/) (consultado em 31/07/2014).
- Morin, Edgar, Naïr, Sami (1997). *Pour une politique de civilisation*. Paris: Arléa.
- Nietzsche, Friedrich (2004). *Fragmentos do espólio*. Trad. Flavio Rene Kothe. Brasília: Editora da Universidade de Brasília.
- Ortega y Gasset, José (2006). *A rebelião das massas*. Trad. Herrera Filho. Edição Eletrônica: Ridendo Castigat Mores. Disponível em: [www.ebooksbrasil.org/adobeebook/ortega.pdf](http://www.ebooksbrasil.org/adobeebook/ortega.pdf) (consultado em 18/12/2006).
- Ortega y Gasset, José (1998). *Meditación de la técnica y otros ensayos sobre ciencia y filosofía*. Madrid: Alianza Editorial.
- Rosanvallon, Pierre (2011). *La société des égaux*. Paris: Éditions du Seuil.
- Santos, Milton (1996a). “As humanidades, o Brasil, hoje: dez pontos para um debate”, in *Humanidades, pesquisa, universidade*. São Paulo: Comissão de Pesquisa/FFLCH-USP, 9-13.
- Santos, Milton (1996b). *A natureza do espaço. Técnica e tempo razão e emoção*. São Paulo: Hucitec.
- Santos, Milton (2000). *Por uma outra globalização do pensamento único à consciência universal*. Rio de Janeiro: Record.
- Sartre, Jean-Paul (1985). *Critique de la raison dialectique*. Paris: Gallimard.
- Schwartzman, Simon (2002). “A pesquisa científica e o interesse público”, *Revista Brasileira de Inovação*, 2, 1, 361-395.

- Silva, Cylon Gonçalves da, Mello, Lucia Carvalho Pinto de, orgs. (2001). *Ciência, Tecnologia e Inovação. Livro Verde*. Brasília: Edição do Ministério da Ciência e Tecnologia e Academia Brasileira de Ciências.
- Silva, Franklin Leopoldo e (2002). *Humanidades e humanismos: a lógica da exclusão*. São Paulo: SDI/FFLCH/USP.
- Souza, Maria Adélia (2013). “Geografia, Paisagem e a Felicidade”, *GeoTextos*, 2, 9, 219-232.

A CRISE DAS HUMANIDADES  
E AS NOVAS HUMANIDADES  
*The crisis of the humanities  
and the new humanities*

JOÃO MARIA ANDRÉ  
*jmandre@sapo.pt*  
*Faculdade de Letras da Universidade de Coimbra*

DOI  
[http://dx.doi.org/10.14195/0870-4112\\_3-1\\_3](http://dx.doi.org/10.14195/0870-4112_3-1_3)

*Recebido em setembro de 2014*  
*Aprovado em janeiro de 2015*

**Biblos.** Número 1, 2015 • 3.<sup>a</sup> série  
pp. 57-78

**RESUMO.**

Neste texto, depois de uma caracterização dos principais traços que permitem falar, actualmente, de uma crise da cultura e de uma crise das Humanidades, procuramos delinear e densificar o conceito de Novas Humanidades em que são tidos em conta os seguintes aspectos: 1. A auto-reflexividade inerente às artes e às tecnologias do humano; 2. A recuperação do corpo na cultura contemporânea; 3. A superação das cisões entre cultura científica e cultura humanística e entre razão e afectividade; 4. As implicações das novas materialidades para os estudos das Humanidades; 5. A importância do retorno do político; e 6. As repercussões da multiculturalidade na definição do Humano. Concluímos com a formulação de seis princípios estruturantes destas Novas Humanidades.

**Palavras-chave:** Crise das Humanidades; Humanidades; Novas Humanidades.

**ABSTRACT.**

Within this text, after characterizing the main traits that allow us to mention an actual crisis in Culture and Humanities, we attempt to define and to increase the density in the concept of New Humanities. To do so, we take the following aspects into account:

1. The self-reflexivity inherent to arts and human technologies; 2. The body recovery in contemporary culture; 3. Overpassing the separations between scientific and humanistic culture as well as the ones between reason and affection; 4. The implications in Humanistic Studies coming from the new materiality; 5. The importance of the return to the political; 6. Multiculturality and its repercussions in the Human definition. As a conclusion, we present the formulation of six principles that structure these New Humanities.

**Keywords:** Humanities' Crisis; Humanities; New Humanities.

Vivemos em tempo de crise, diz-se e repete-se como marca da sociedade actual, como nostalgia de outras épocas de maior segurança, como lamento pela dissolução de valores, de ideias, de certezas e de instituições. Crise da cultura e também, no que nos diz respeito, crise das Humanidades.<sup>1</sup>

Mas crise, na sua dimensão etimológica, mais do que dissolução ou ruína, significa, a partir do verbo que lhe está na origem, separar, escolher, julgar e decidir. O termo impôs-se, desde os gregos, no horizonte da filosofia prática, embora posteriormente também tenha tido o seu desenvolvimento e aprofundamento no âmbito da filosofia teórica. Começa por ter um uso forense na acepção de juízo, processo e tribunal, que, no século XVIII, Kant haveria de retomar ao promover, nas suas críticas, o julgamento da razão. Significa último juízo, ou juízo final, no Novo Testamento e adquire também uma aplicação médica por inspiração de Galeno: a crise da doença determina o juízo do médico numa evolução favorável da doença (Koselleck 1979 e Koselleck 1976). O que não deixa de permitir uma ligação de crise com o sentido projectivo para o futuro sem se reduzir apenas a um diagnóstico do presente. A partir da revolução francesa estabelece-se uma ligação entre o sentido de crise e a consciência da historicidade como gestação de um novo tempo. Como refere Miguel Baptista Pereira, num artigo dedicado aos conceitos de crise e crítica, “a história em todas as suas dimensões foi experienciada e julgada [na Revolução Francesa] como crise e até como revolução permanente e a ciência e a filosofia da história procuraram captar as linhas de inteligibilidade deste novo acontecer. [...] Na experiência de crise, manifesta-se uma relação ao ‘novo’, porque o que se visa não resulta da mera repetição do passado mas depende da decisão no presente, que dá forma e figura ao futuro que chega.” (Pereira 1983: 110). Por isso, acrescenta o mesmo autor algumas páginas depois, “surgida da participação no mundo concreto, a crise é mostraçãõ da realidade temporal, que difere, a uma consciência empenhada, que julga e decide. A diferença histórica dos Tempos Modernos, ao ameaçar o passado tradicional, converteu a consciência

---

<sup>1</sup> Este texto corresponde, no essencial à conferência proferida na Faculdade de Letras da Universidade de Coimbra, no âmbito das comemorações do seu aniversário, em Maio de 2014.

histórica em consciência da crise, que, sensível à novidade das possibilidades históricas abertas, julgou insuficiente o legado tradicional das respostas. Na consciência da crise, o pólo do 'novo' e do futuro rouba a evidência às formas da ordem institucional antiga e torna-as problemáticas; nela gera-se a reflexão ou crítica do passado com o diferente e impõe-se ao homem, no presente, o ónus da decisão. A Filosofia Prática é também a filosofia da crise, do juízo e da decisão histórica.” (Pereira 1983: 138).

Retenhamos, pois, como características principais desta noção de crise, as seguintes que nos podem lançar luz sobre “a crise das Humanidades”: em primeiro lugar, o horizonte prático da emergência do conceito de crise; em segundo lugar, a articulação de crise com a capacidade de decisão; em terceiro lugar, a vinculação do conceito de crise ao conceito de historicidade; e, em quarto lugar, a polarização do conceito de crise pelo futuro, o novo, o que está para vir, e a sua vinculação à decisão do homem no tempo e na história.

Sobrepondo-se o significado de decisão ao significado de ruína, desmoronamento ou dissolução, a expressão Crise da Cultura ou Crise das Humanidades pode adquirir um novo sentido que lhe advém do facto de estes genitivos poderem ser tomados como genitivos subjectivos e não apenas como genitivos objectivos. Se como genitivo objectivo Crise da Cultura ou Crise das Humanidades significa o processo crítico pelo qual passam a Cultura ou as Humanidades justamente como objecto dessa crise, como genitivo subjectivo, em que Cultura ou Humanidades são o sujeito da palavra crise e não o seu objecto, crise da Cultura e crise das Humanidades passa a ser o processo de decisão da própria Cultura e das próprias Humanidades sobre os seus caminhos e sobre o seu futuro. O que significa reconhecer na Cultura e nas Humanidades potencial para superarem o processo crítico em que se encontram, abrindo-se e fecundando-se num projecto de futuro de que podem sair renascidas.

Vamos assim movimentar-nos, ao longo destas breves notas reflexivas, em três momentos que procuraremos articular entre si. Num primeiro momento, tentaremos caracterizar o processo crítico em que, na sociedade actual, as Humanidades, como objecto da crise, parecem ver o seu lugar questionado e ameaçado, tentando clarificar alguns dos factores desse questionamento e dessa

ameaça. Este diagnóstico permitir-nos-á, num segundo momento, operar a transição da crise das Humanidades em sentido negativo e como genitivo objectivo, para a crise das Humanidades, como genitivo subjectivo e em sentido positivo e projectivo, chamando a atenção para algumas decisões que poderão ajudar a repensar e a renovar as próprias Humanidades em torno do que me proponho chamar, na sequência de outros autores, as novas Humanidades. Finalmente, num terceiro momento, procuraremos retirar destes dois momentos anteriores aqueles que considero os princípios fundamentais de uma recuperação das Humanidades no contexto da sociedade actual.

Proponho-me começar por sublinhar alguns dos traços da vida e da cultura contemporâneas que nos permitem configurar, de algum modo, a crise das Humanidades, e, com as Humanidades, a crise da cultura nesta segunda década do século XXI<sup>2</sup>.

O primeiro traço a que gostaria de fazer referência diz respeito à globalização, nomeadamente à globalização neoliberal hegemónica que sobredetermina a interacção entre homens, povos e culturas. Essa globalização neoliberal hegemónica (e outras globalizações ou dinâmicas de mundialização atravessam a sociedade contemporânea, como têm vindo a sublinhar muitos autores, entre os quais o sociólogo português Boaventura de Sousa Santos) (Santos 2011) criando a ilusão de uma cultura global, marcada por aquilo que alguns autores chegam a chamar o metacultural ou o transcultural, descaracteriza as especificidades culturais de povos e comunidades, ameaçando a sua sobrevivência, e pondo assim em causa o chão em que as Humanidades normalmente se movimentam na sua prática teórica de produção de conhecimento e de saber.

Intensificando este traço da globalização outro se inscreve nos caminhos em que se vão erguendo estas novas cidades em que nos movimentamos, as telépolis dos tempos actuais, que se prende com a caracterização desta sociedade

---

<sup>2</sup> Sintetizo aqui muito brevemente alguns dos traços referidos em outro texto que dediquei a este tema (André, 2011: 287-304), republicado com pequenas alterações em André 2012: 283-303.

como sociedade da informação ou sociedade em rede, marcada pela dinâmica dos fluxos que a atravessam e que a constituem (Castells 1999 e Echeverría 1999). Porque informação não é cultura, já que só é cultura a informação de que nos apropriamos e que somos capazes de transformar no corpo da nossa relação simbólica com o mundo e com os outros e porque a sociedade em rede é, por essência, uma sociedade desterritorializada, a informação perde o sentido da memória (ainda que memória seja uma das palavras mais usadas, embora desadequadamente, quando se fala dos bancos de dados da sociedade em rede) e perde o seu chão, o chão da cultura, que é o chão da sua morada e habitação, questionando assim o próprio *ethos* das Humanidades.

Um terceiro traço se acrescenta ao traço da sociedade de informação: o primado da imagem visual ou sonora sobre o texto escrito, numa estética da presença mais do que numa estética da interpretação, da representação e do significado (Gumbrecht 2010 e Sontag 2004). Se tivermos em conta que toda a percepção da cultura na tradição ocidental assentava, em grande medida, na sua associação ao texto e à mensagem que o texto veiculava (num modelo de comunicação assente na distinção entre emissor, mensagem e receptor), percebemos que o carácter performativo da imagem e do som e a sua mobilização de uma estética da presença e da participação constituem uma séria provocação à tradicional matriz das Humanidades.

Este primado da imagem visual ou sonora articula-se com um quarto traço que, desde a segunda metade do século xx, tem a ver com o primado do tecno-científico na concepção da ciência, na concepção do homem e na concepção da sociedade (Hottois 2004). A tecnociência é a concepção da ciência e do saber a partir da sua modelização pela técnica, não no sentido grego de *tekhné* ou de arte, mas no sentido moderno em que os procedimentos técnicos se articulam com uma racionalidade instrumental, caracterizada por Max Weber e fortemente denunciada pela Escola Crítica de Frankfurt, nomeadamente através das vozes de Horkheimer e de Adorno (Horkheimer, Adorno 2006 e Horkheimer 2002). Ora é no seu carácter instrumental que a racionalidade técnica ou tecnocientífica constitui uma ameaça e, ao mesmo tempo, um desafio às Humanidades tal como foram delineadas no Renascimento e se projectaram na Modernidade.

À racionalidade tecnocientífica acrescenta-se um quinto traço que se prende com a mercantilização ou mercadorização das coisas e da vida e com o primado do *homo oeconomicus*, pois tudo hoje se compra e se vende: compram-se os bens de primeira necessidade, de segunda necessidade e os de necessidades mais íntimas, compram-se influências, compram-se países, compram-se soberanias, compram-se títulos e até o tempo se compra, tanto o passado, como o presente, como o futuro e, assim, a lei dos mercados, a lei invisível dos mercados invisíveis, tende a sobrepor-se, com um totalitarismo que se quer sem alternativa, à consciência, às vontades e às liberdades. Pertencendo as Humanidades a um âmbito menos transaccionável, a mercantilização da vida ou mercantiliza também as Humanidades, fazendo-as perigar na sua essência, ou as vota ao abandono, como vestígios de um passado pretensamente bafiento e descartável.

Com esta mercantilização da vida e dos valores se articula o sexto traço, que diz respeito ao paradigma da liquidez ou da liquefacção, que contraria a dimensão solidificante que a cultura e as Humanidades representaram desde a Antiguidade, passando pelo Renascimento e pela Modernidade. Vivemos numa sociedade líquida, como tem vindo a afirmar incisivamente Z. Bauman, em que tudo devém, tudo se transforma, tudo se liquefaz (Bauman 2001 e Bauman 2007). É líquido o trabalho, é líquido o tempo, são líquidas as relações humanas e é líquido o amor, é líquida a arte, sendo o maior problema desta sociedade o problema dos resíduos: aquilo que num dia era o último grito e no dia seguinte é lançado para a lixeira do tempo. E não são poucos os que nessa lixeira enterram também as Humanidades, inúteis que parecem na voragem do consumo e na paixão pelo novo.

Como último traço que atravessa, de algum modo, todos os outros, está a emergência do corpo, esse alter ego que o homem contemporâneo vem resgatando, sobretudo desde a década de sessenta do século passado, dando-lhe o primado na configuração do próprio homem na sua relação com o mundo (Le Breton 1990 e Galimberti 2013). E esse primado arrasta consigo o questionamento de um pensamento apoiado na cisão entre homem e natureza e centrado na dimensão espiritual do homem, aquela que parece ser mais privilegiada pelas Humanidades, esquecendo a dimensão física e material que o define a todos os níveis. É que, mesmo quando as Humanidades tomavam em

consideração o corpo, o que constituía o seu centro de atenção era mais a ideia do corpo que propriamente o corpo, como também era mais a ideia de beleza ou a beleza inteligível, numa perspectiva claramente platónica, do que a beleza em si, a beleza sensível ou mesmo a beleza física.

Aparentemente, uma parte significativa destes traços parece desqualificar as Humanidades ou, pelo menos, as Humanidades como muitas vezes foram assumidas e praticadas ao longo da Modernidade (embora seja de referir que qualquer generalização, aqui, não deixa também de ser abusiva). É este, então, em pinceladas largas, o quadro do processo crítico em que as Humanidades se encontram no princípio do século XXI.

Mas estar em processo crítico não significa estar em processo de decadência. Urge, por isso, perceber como a crise das Humanidades entendida como processo crítico se pode metamorfosear na crise das Humanidades entendida como decisão projectiva do futuro que aqui se abre. Repetindo os versos de Hölderlin, significativamente citados por Heidegger na sua conferência sobre a essência da técnica, “wo aber Gefahr ist, wächst das Rettende auch” [mas onde está o perigo cresce também aquilo que salva] (Heidegger 1954: 32). Por isso, trata-se de perceber que a crise da Cultura e das Humanidades que procurámos caracterizar constituem uma excelente oportunidade para que as Humanidades, repensadas, se constituam como dispositivo de salvação no coração do mundo actual afirmando, no futuro novo, o seu novo futuro. Falemos, por isso, das Novas Humanidades.

Um novo movimento vem marcando a relação entre homem, natureza e sociedade ao longo das últimas décadas, antecipado primeiro ao nível da ficção científica e a que, como quase sempre sucede, a marcha da história tem vindo a dar sequência e de que se vão adivinhando alguns dos contornos mais significativos. Referimo-nos aos progressos tecnológicos proporcionados pelos avanços científicos e concretizados no que, em termos gerais, poderíamos designar como as tecnologias do humano. Nunca como hoje parecem ser tão verdadeiras as palavras de Pico della Mirandola quando, no final do século xv, no seu Discurso sobre a Dignidade do Homem, colocou na boca de Deus as seguintes palavras, dirigidas a Adão que acabava de criar: “Não te dei,

Adão, nem um lugar determinado, nem um aspecto próprio, nem qualquer prerrogativa especificamente tua, para que o lugar, o aspecto e a prerrogativa que desejares os obtenhas e conserves segundo a tua vontade e o teu parecer. A natureza limitada dos outros está contida dentro de leis por mim prescritas. A tua determiná-la-ás tu, sem ser constrangido por nenhuma barreira, de acordo com o teu arbítrio, a cujo poder te submeterás. Coloquei-te no meio do mundo, para que de lá melhor descubras o que há no mundo. Não te fiz celeste nem terreno, mortal nem imortal, para que por ti próprio, como livre e soberano artífice, te plasmes e te esculpas na forma que previamente escolheres. Poderás degenerar nas coisas inferiores que são rudes; poderás, segundo a tua vontade, regenerar-te nas coisas superiores que são divinas.” (Pico Della Mirandola 1942: 105-107). Palavras eloquentes sobre o poder do homem. Mas, enquanto Pico as aplicava à definição da natureza espiritual do homem, da sua essência, os tempos actuais vieram mostrar-nos como elas podem caracterizar também a definição da sua própria constituição psicofísica, ou seja, a definição da sua estrutura biológica, do seu corpo, e a definição da sua estrutura mental, ou seja, da sua inteligência e dos modos de operar do seu pensamento, caracterizando ao mesmo tempo a definição da relação entre essa estrutura biológica e essa estrutura mental. Assim, depois de ao longo de quatro séculos, a relação do homem com a técnica ter passado sobretudo por um *experimentum mundi*, fazendo do mundo a experiência do seu poder, essa mesma relação do homem com a técnica passa agora por um *experimentum humanum*, o “projecto do ‘Experimento-sobre-o-Homem’, pelo homem, sobre o seu próprio ser ou natureza (...), que ocupa enfim um lugar cada vez mais destacado na agenda tecnológica, especialmente no projecto técnico-cibernético trans-humanista” (Martins 2011: 369-370). Depois das primeiras próteses ainda externas, motoras, como as máquinas ou aparelhos de locomoção, visuais, como os óculos, comunicativas, como os telemóveis, e de cálculo ou de memória como os computadores, surgem as novas próteses internas que passam pela manipulação genética, pelo controle químico dos humores e das emoções, pela implantação de chips no cérebro e pela criação de cyborgs que partem da ideia de que a própria constituição biológica do homem herdada do passado é obsoleta, assumindo-se o projecto de não deixar os caminhos da evolução às

leis da natureza, mas de controlar essa mesma evolução, a evolução da espécie humana, através do controlo do seu corpo, da sua mente e da sua inteligência, na fabricação de humanos pós-orgânicos, pós-humanos ou techno-humanos (Sibilia 2005; Yehua 2001; Roellens e Strauven 2001). Curiosamente, tal como aconteceu na outra grande mudança histórica antes da mudança do final do século xx (refiro-me à mudança operada no Renascimento), é mais uma vez do lado da *tekhné*, que no Renascimento era ainda a arte, mas que hoje já só é a mera técnica mecânica, que surgem os desafios ao nosso ser humano. O desafio que estes tempos do pós-humano nos lançam é o de pensar o lugar do homem no universo e o sentido da sua aventura no espaço infinito do cosmos. Foi o Renascimento caracterizado como o tempo da descoberta do homem e do mundo e essa descoberta do homem e do mundo exprimiu-se na filosofia emergente sob a forma de conceitos, e na pintura, na escultura, na arquitectura, na literatura e na música sob a forma de criações artísticas. Do cruzamento entre o interesse pelos textos antigos, os novos conceitos filosóficos, as criações artísticas e os novos centros de saber e de formação nasceram (ou renasceram, se tivermos em conta que tal nascimento resultou de um mergulho nas fontes da Antiguidade Clássica) as Humanidades, entendidas como o estudo das coisas humanas (Garin 1972: 75-96). Não deixa, pois, de ser interessante verificar que nos tempos actuais, em que a técnica permite redescobrir o que vem depois desse humano que o Renascimento nos legou, também a arte se cruza com a tecnologia numa *poiesis* do homem, do mundo e da sociedade como o exprimem as linguagens transversais em que se cruza o digital com o analógico, o real com o virtual, o mental com o físico e o micro com o macro nas nanotecnologias do biológico e do humano. E é aqui que as Humanidades também têm de se reinventar sob a égide daquilo que se tem vindo a chamar as novas Humanidades (Brea 2004). E devem fazê-lo não para passivamente legitimar todo o *experimentum humanum*, mas, sem negar o pensamento que aí também é produzido, para ajudar a pensar criticamente esse pensamento, não delegando as decisões que esse *experimentum* implica apenas nas mãos dos técnicos. Para a reconfiguração destas novas Humanidades, há apenas que retomar os caminhos que configuraram há cinco séculos as primeiras Humanidades. Refiro-me à auto-reflexividade que as práticas do humano têm

de desenvolver sobre si próprias tal como as artes se caracterizaram pela sua profunda auto-reflexividade nos séculos xv e xvi. Assim, não basta, quando se fala das Humanidades nos tempos actuais e da sua importância no contexto da nossa sociedade, recuperar os temas das antigas Humanidades e dos seus autores canónicos que se encontram sobretudo no que nos habituámos a chamar “os clássicos”. É também hoje, aqui e agora, que o homem se faz e se refaz e, por esse motivo, é também aqui e agora que as Humanidades se fazem e se refazem. Não é, assim, apenas em Sófocles ou em Platão, em Cícero ou em Virgílio, em Ficino ou em Giordano Bruno, em Montaigne, Shakespeare ou Molière que devemos perseguir os traços do humano e encontrar os materiais para a construção das Humanidades; é igualmente nos coreógrafos, nos arquitectos, nos pintores, nos realizadores de cinema, nos encenadores, nos músicos, nos escultores, nos fotógrafos, nos poetas e nos romancistas que a matéria do humano está em fermentação, em gestação, em criação e é também aí que o novo homem vai emergindo. É nas reflexões que eles fazem sobre a sua prática e sobre a relação da sua prática com o mundo e com o tempo que se desenham as novas Humanidades. E é também no seu diálogo com a técnica e com a ciência que se desenham os novos caminhos para a Humanidade. Decorrem daqui duas consequências importantes: por um lado, deve reconhecer-se que o desenho desses novos caminhos, em torno do humano e do pós-humano, não se faz sem as Humanidades e que elas devem desempenhar aí um papel imprescindível, pois, se se trata de saber o que pode o homem e até onde pode ir esse poder, não é de costas voltadas para o saber do homem e das suas coisas que se redescobre o sentido da aventura humana; por outro lado, não é sem um diálogo permanente e fecundo com os saberes científicos, com as tecnologias em que eles se prolongam e com as artes criadoras do próprio homem e dos seus rostos e expressões que as Humanidades podem responder a esses grandes desafios que se lançam à Humanidade.

Estas novas Humanidades têm de ser pensadas num sentido que supere algumas limitações com que foram concebidas ao longo da Modernidade. É que, acentuando algum dualismo platónico na concepção do ser humano, definido fundamentalmente através do *eidós* que, no homem, era a *psyche*, a alma, o dualismo cartesiano, verdadeiro pecado original da Modernidade, cinde acentuadamente a

alma e a mente do corpo e o corpo da mente e da alma. A partir dessa cisão, falar do homem é, sobretudo, falar do homem como pensamento, alma, consciência, fazendo uma espécie de *epoche* do seu corpo, colocando-o entre parêntesis, para dele fazer uma simples máquina, que o corpo-máquina do mesmo Descartes tão bem ilustra. Assim, reduzindo o sujeito humano ao eu pensante, ao *cogito*, no mesmo processo se transfere para uma realidade infra-humana ou sub-humana tudo o que tem a ver com o seu corpo, com os sentidos e as sensações, com o que não cabe adequadamente no conceito de razão, concebendo-se o corpo como um instrumento da alma e não com as prerrogativas do sujeito em sentido próprio. Esta amputação do verdadeiramente ou essencialmente humano da sua dimensão física e corpórea acaba por ter uma repercussão, se nem sempre de forma explícita, muitas vezes de forma implícita no próprio conceito de Humanidades ao longo da Modernidade. Por um lado, se as Humanidades são o estudo, o exercício e a prática do humano enquanto humano, isso significa que das Humanidades se elimina o estudo, o exercício e prática do corpo que o homem também é e dos sentidos que são as pontes e a comunicação com o mundo, já que corpo e sentidos são as interfaces externas do ser humano, tal como a consciência constitui a sua interface interna. Neste contexto, recuperar as Humanidades a partir de uma recuperação do sentido integral do humano significa refazer e renovar as Humanidades nelas integrando todos os saberes e todas as práticas que têm o corpo no seu centro, como a educação física, a antropologia física, a medicina e tudo o que se preocupa com o cuidar de si do homem, que não é nem nunca pode ser um cuidar apenas das coisas do espírito (e, ao mesmo tempo, integrar nas Humanidades o cuidado com o mundo em que o homem é homem, numa perspectiva ecológica e ecossistémica do ser humano). Por outro lado, na medida em que o corpo foi atirado para o domínio da máquina e aprofundado por um pensamento mecanicista, *sub specie machinae*, os saberes e o saber-fazer mais estritamente relacionados com o maquinal, como é o caso da técnica, cindiram-se do humano e das Humanidades para constituir um outro mundo do conhecimento, sendo urgente inverter essa cisão e restaurar as pontes entre *noein* e *poiein*, entre pensar e fazer.

E acrescentaria ainda uma última nota como consequência da recolocação do corpo no centro das Humanidades. É que, a par da recuperação do corpo,

sobretudo ao longo do século xx tem vindo a ser superado o lugar segundo a que a mulher foi votada durante os séculos e que, ainda que inconscientemente, sobredeterminava também os *studia humanitatis* e, com eles, os estudos literários por um olhar predominantemente masculino. Numa ruptura com essa visão e numa superação das suas consequências, as Novas Humanidades devem recolocar também a mulher ao lado do homem no centro do humano, do saber das coisas humanas e da escrita humana<sup>3</sup>.

Com a refundação das Humanidades a partir de uma antropologia unitária, a partir de uma concepção não dualista mas unificante do ser humano, em que o corpo não é um objecto ou um instrumento da consciência, mas em que eu, como ser humano, me posso definir, como um corpo que diz eu, ou nas palavras de Pedro Laín Entralgo, que “tem como possibilidade de dizer de si mesmo: ‘eu’” (Laín-Entralgo 2003: 321 e Borges 2011: 19-103), com essa refundação refaz-se um diálogo, que muitas vezes foi interrompido, entre a cultura humanística e a cultura científica, por um lado, e entre a cultura das ciências do homem e da sociedade e a cultura das ciências da natureza, por outro. Mas, ao mesmo tempo, com a reaproximação entre as humanidades e as tecnologias supera-se o dualismo entre a arte e a técnica, recuperando o sentido original de *tekhné*, cobrindo assim todo o fazer criativo humano, mesmo que inclua uma componente mais tecnológica. E, aí, o diálogo profundo que as artes contemporâneas estabelecem com as tecnologias, nomeadamente as tecnologias digitais, entre outras, pode revelar uma fecundidade extraordinária, funcionando, neste caso, as artes como potenciadoras do que estamos também a chamar, justamente, as Novas Humanidades.

Mas há outra vertente em que as Humanidades têm de ser refundadas com a superação do dualismo tradicional. É que, com esse dualismo, como incisivamente tem vindo a reconhecer o neurologista português António Damásio, um outro dualismo foi crescendo: um dualismo entre razão e paixão, pensamento e emoção, mente e afectividade (Damásio 2000).

---

<sup>3</sup> Cf., só a título de exemplo e apenas a propósito do lugar do feminino na criação literária e nos estudos literários, Magalhães 2002.

Ora, esse dualismo priva o homem de beneficiar plenamente do que se pode chamar experiência estética do mundo que, ao mesmo tempo que mobiliza o mundo da razão, mobiliza também o mundo da afectividade, das emoções e paixões humanas. Trata-se de ver até que ponto aquilo a que tenho vindo a chamar uma razão pática (André 1999) e a que outros chamam razão afectiva, razão estética ou razão sensível (Maffesoli 1997), deve ou não retroagir sobre a concepção das próprias Humanidades, revestindo-as da densidade emotiva do mundo da afectividade. E, aqui, mais uma vez, as artes devem desempenhar um papel incontornável na refundação das novas Humanidades, devolvendo aos afectos e às emoções o lugar cimeiro que devem ocupar nos saberes e nos fazeres do humano.

Ao recolocarmos as artes no coração das Humanidades inscrevemos no mesmo movimento as novas materialidades num lugar central da sua reconstituição e da sua definição (Gumbrecht 2010: 21-42). É que a materialidade das Humanidades clássicas acaba por se reduzir, em grande medida, ao texto escrito e ao seu primado na própria constituição da cultura. Daí a importância do livro desde o Renascimento, na sequência da invenção da imprensa (McLuhan 1998), e ao longo de toda a Modernidade. Ainda hoje, quando se fala de Humanidades, há a tendência em pensar nas grandes obras do passado, nos clássicos, que em livros materializaram a cultura da sua época. Ora, na sociedade em que vivemos, é toda a materialidade dos saberes do humano e das artes do humano que está em profunda transformação. E o meio é também, como já há muitos anos reconheceu Marshall McLuhan, a própria mensagem (McLuhan 1964). O teatro, a dança e a performance do século xx vieram mostrar que a sua materialidade, mais do que no texto, o chamado texto dramático, está no corpo que se movimenta, que cria espaço no espaço em que se movimenta, tal como o cinema e a fotografia foram demonstrando ao longo de mais de um século que o humano não se diz apenas nas letras do alfabeto, mas nas imagens, para já não falar na materialidade evanescente dos sons musicais que se pode preservar em diversos tipos de suportes. Os corpos, os sons e as imagens constituem assim novas materialidades das artes e até da própria literatura, constituem a “nova pele da cultura” (Kerkhove 1997), o que obriga, como muito bem reconheceu António Fidalgo num artigo em que

procurou dar o seu contributo para o esclarecimento deste conceito de novas Humanidades (Fidalgo 2007), a colocar os saberes destas materialidades no centro dos novos saberes do humano, do seu fazer-se e do seu criar.

Mas não são apenas estes media que ganham lugar de destaque na conceptualização das novas Humanidades. Outros media e outras materialidades reclamam igualmente o seu lugar. E entre eles é justo destacar o texto electrónico que, com a sua dimensão virtual e com as suas virtualidades, vem substituir o texto impresso de que se fez o nosso estudo das Humanidades. Além de com ele surgir a ideia de um texto vivo, em permanente mutação, é subitamente o espaço material da escrita que se configura como um espaço performativo, como reconhece Johanna Drucker, num interessante texto sobre o livro electrónico (Drucker 2013). Como tal, esse espaço remete para um espaço virtual criado através das relações dinâmicas que o texto electrónico instaura, transformando o leitor/espectador num performer da própria escrita que assim se potencia na sua vida e na sua dinâmica. Isto significa uma mudança profunda na materialidade das antigas Humanidades: enquanto anteriormente essa materialidade equivalia à sua fixidez, esta nova materialidade equivale à sua plasticidade, segundo a qual um texto nunca está completamente escrito e uma obra nunca está completamente fechada, acentuando, deste modo, a ideia de obra aberta defendida por Umberto Eco. Com isto é o diálogo que é acentuado na concepção das Humanidades: estas não são textos escritos, mensagens que circulam de um emissor, eventualmente situado na Grécia Antiga ou no Renascimento, para um receptor que as acolhe no século XXI, mas são programas orquestrais em permanente transformação pela acção articulada do homem e das suas técnicas.

Mas isto significa ao mesmo tempo que, no espaço das novas Humanidades, terá de se pensar o lugar incontornável das ciências que se dedicam ao estudo da comunicação e dos seus media, sejam esses media os mais tradicionais, como os jornais, a rádio ou a televisão, ou sejam os novos media digitais. Desarticular as Humanidades das Ciências da Comunicação ou desarticular as Ciências da Comunicação das Humanidades significa esquecer que o homem actual é, essencialmente, um *homo communicans* e que nele se acende uma das utopias que persegue a Humanidade desde o mítico tempo da Torre de Babel: a utopia da Comunicação (Breton 1992; Pereira 1995).

Uma nota também para a imperiosa necessidade do retorno do político e para a sua repercussão sobre as próprias Humanidades. Falámos atrás, a propósito da crise da cultura na sociedade actual, do primado do *homo oeconomicus* e da consequente mercadorização do mundo e da vida. Ao nível da praxis social no espaço da *polis* essa mercadorização da vida (que significa simultaneamente a transformação da vida em mercadoria e a sobredeterminação do seu sentido pelo sentido dos mercados), tem levado a uma substituição subtil da sede política da discussão dos desenhos da *polis* por uma sede económica em que os economistas e os técnicos assumem o papel de decisores, aparentemente incontestados, do futuro dos povos e do futuro da humanidade. É face a esse panorama que se afirma como urgente o retorno do político no seu sentido mais original e etimológico: aquele ou aquilo que se prende com a vida da *polis*. Neste retorno do político emerge o desenho de políticas que é o desenho das formas de organização e participação na vida da cidade. Ora se a cidade e a sua vida são o chão do humano na sua dimensão inter-relacional e comunicativa, não podem as humanidades alhear-se do saber e da auto-reflexividade em marcha no coração dessa praxis. O que significa que as Humanidades não podem alhear-se (como também não se alhearam nem na Antiguidade Clássica nem no Renascimento) do saber sobre o humano que o discurso e a praxis política promovem. Assim, repensar as Humanidades é também recuperar essa sua dimensão praxeológica e política.

Gostaria ainda de fazer referência a um outro aspecto que não pode deixar de se traduzir numa redefinição das próprias Humanidades e contribuir assim para densificar o conceito de Novas Humanidades que estamos a tentar esboçar. Nesta crise da cultura em que vivemos no mundo contemporâneo, entrou em questionamento o conceito de cultura pensado no singular. Tanto a globalização, como os movimentos migratórios, como a sociedade em rede nos colocam perante a realidade da multiculturalidade, que é a realidade das culturas no plural. Para a compreensão dessas culturas na sua pluralidade contribuem em grande medida as Humanidades em sentido clássico e tradicional: o estudo das artes, o estudo das línguas, da Geografia e da História desempenham um papel incontornável na definição da resposta que deve ser dada a essa multiculturalidade, tal como a Filosofia desempenha idêntico papel, na compreensão

dos outros e dos seus universos mentais. Mas o desafio às novas Humanidades lançado pela multiculturalidade remete para outro plano, menos prático e teoricamente mais fundante. Com efeito, se as Humanidades se baseiam numa compreensão do que é o humano enquanto humano, seria demasiado redutor e empobrecedor pensar que apenas a cultura ocidental transporta consigo uma imagem do que é o homem. Todas as culturas, de um modo implícito ou explícito, elaboraram uma visão do humano na sua relação com o cosmos envolvente. Pensar o homem não é uma prerrogativa do homem ocidental (Pannikar 2012; Legendre 2013). O homem foi pensado também no Oriente, médio e extremo, foi pensado em território africano, foi pensado nos territórios americanos. E se o pensamento ocidental se caracteriza por uma visão do humano centrado sobretudo na sua dimensão individual (fundadora de toda a cultura liberal e da sua visão das Humanidades) e na sua contraposição à natureza e ao todo envolvente (fundadora de toda a atitude estritamente técnica), dimensões que são igualmente uma e outra configuradoras do que o Ocidente também entendeu por Humanidades, isso não esgota, todavia, os modos de ver o humano nem os modos de ver a humanidade. Assim poderíamos acrescentar-lhe a partir da mundividência oriental a relação e a inscrição do homem num todo dinâmico que o envolve, e a partir do posicionamento de muitas culturas africanas a inscrição harmoniosa e dinâmica do homem na natureza, ou, a partir da mentalidade islâmica, a incontornável relação do homem com a comunidade. Deste modo, as novas Humanidades, como novos saberes e novas práticas do humano, teriam de deixar ecoar nelas estas novas inscrições do humano. E, mais uma vez, as artes posicionam-se como uma mediação incontornável para estas novas Humanidades. Porque são justamente as artes, como a música, a poesia, a pintura, a dança, o teatro, o cinema ou a escultura que transportam implicitamente conteúdos cognitivos que desenham estas formas de conceber o humano e que, desse modo, poderão completar, de forma muito fecunda, as Humanidades clássicas que mais pontificam na cultura ocidental.

Com estas ligações que postulo entre as Novas Humanidades e todo um conjunto de saberes que se vão produzindo na actualidade sobre o Humano não postulo uma confusão nem entre Artes e Humanidades, nem entre Ciências da

Saúde ou do Desporto e Humanidades, nem entre Ciências da Comunicação e Humanidades, nem entre Estudos Políticos e Humanidades, como também não estou a reduzir as Humanidades a qualquer uma destas ciências ou à sua junção de uma forma mais ou menos sincrética. Por alguma razão comecei por evocar, como primeira característica desta forma de repensar as Humanidades, a auto-reflexividade. Por isso, o que eu pretendo, mais do que confundir indiscriminadamente os campos, é postular a necessidade de uma articulação entre as Humanidades e a dimensão auto-reflexiva que se vai dia-a-dia construindo e constituindo nessas práticas teóricas que fui evocando e nas práticas artísticas que as acompanham, porque, afinal, nada do que é humano é alheio às Humanidades. Por outro lado, ao usar o termo Novas Humanidades não pretendo, com isso, sugerir que elas venham a substituir o que classicamente se chamou as Humanidades. Não se trata de visões alternativas das Humanidades, mas sim de visões diferentes que se articulam na sua complementaridade.

Gostaria de concluir esta reflexão sobre a crise da cultura na sociedade contemporânea e sobre a forma como as Humanidades se podem repensar para responder aos novos desafios que lhes são lançados através da formulação de seis princípios<sup>4</sup> que podem ser tomados como linhas práticas de orientação na construção de uma autêntica cultura, de um autêntico saber e de uma autêntica reflexão sobre o humano no meio dos riscos em que emergem os perigos da sua dissolução ou do seu esquecimento.

O primeiro desses princípios é o princípio da auto-reflexividade como característica nuclear de um modo humanista e neo-humanista de estar e agir no mundo. Todos os que trabalham nas coisas humanas são convidados, a partir deste princípio, a construir um pensamento que pense a sua acção e o seu saber, superando a divisão entre trabalho manual e trabalho intelectual, entre práticos e teóricos, entre artistas e filósofos. As Humanidades estão aí onde alguém que pratica o humano pensa e exprime o próprio Homem.

---

<sup>4</sup> Parte destes princípios foram também já enunciados no nosso texto já referido (André 2011), sendo aqui complementados por outras propostas.

O segundo princípio é o princípio da resistência cultural. Por esse princípio somos convidados a fazer da resistência a nossa arma: quanto mais cresce a incultura mais se impõe a necessidade da cultura e a cultura é um imperativo que faz de cada um de nós um militante a favor das Humanidades, novas e clássicas. Assim, esta resistência cultural não significa uma resistência ao futuro que irrompe nas asas do presente (veja-se o quarto princípio adiante referido), mas uma resistência da cultura e em nome da cultura a todos os sinais de incultura que tendem a invadir o nosso quotidiano.

O terceiro princípio é o da consciência crítica, da vigilância epistemológica e da capacidade de desconstrução incondicional dos sistemas de ideias que avassaladoramente ameaçam, de forma totalitária, a capacidade de o homem pensar. Resistir desconstruindo, resistir criticando, resistir vigiando, poderá ser o lema desta reafirmação das Humanidades.

O quarto princípio, que equilibra e projecta os três primeiros princípios acabados de referir, é o da vectorização pelo novo e pela imaginação criadora. Ou seja: contra o princípio do fechamento, da clausura e da negação de alternativas, o princípio utópico e o princípio-esperança e contra o princípio da identidade, da repetição e do consenso, o princípio da oposição, da diferença e da divergência. As Humanidades nunca foram o registo do consenso e, se alguma vez se deixaram tentar por ele, facilmente degeneraram em outros princípios que as negavam, como o princípio do culto da autoridade, que é o princípio do passado e não do futuro.

O quinto princípio é o da plasticidade dinâmica da cultura e o da mutabilidade permanente do referencial das Humanidades: a vectorização pelo novo faz implodir a contracção do tempo pelo passado, marcando e exigindo o seu desdobramento pelo presente e a sua explosão pelo futuro. Assim, nada está feito, tudo está em mutação, em construção, em destruição criativa. As Novas Humanidades são também o espaço desta destruição criativa.

O sexto princípio é o princípio do primado das línguas maternas e das nossas linguagens naturais: são elas o nosso berço, com elas nascemos para o mundo, nelas se decanta a nossa memória, através delas se abre o nosso futuro e só nas línguas maternas, na sua riqueza e na sua complexidade se poderão exprimir as dores e as alegrias dos humanos, as suas dúvidas e os seus mistérios,

pois são elas a maiêutica do futuro e, por isso, preservá-las é preservar a riqueza de onde vimos na riqueza para onde queremos caminhar. Nem as antigas nem as novas Humanidades se podem dizer monotonamente num esperanto inventado ou numa língua que, de pretensamente franca, se imponha monologicamente a todos os povos e culturas, pois isso seria justamente a sua negação.

O futuro está aberto. Onde está o perigo cresce também aquilo que salva. Saibamos, por isso, responder à crise das Humanidades reinventando-as no que sempre constituiu a sua essência: o saber humano das coisas humanas, já que deuses não somos, continuando antes a ser, hoje e decerto para sempre, humanos, demasiado humanos.

*Paradela da Cortiça, Setembro de 2014*

## BILBIOGRAFIA

- André, João Maria (1999). *Pensamento e afectividade. Sobre a paixão da razão e as razões das paixões*. Coimbra: Quarteto.
- André, João Maria (2011). “O papel das Humanidades na sociedade actual”, *Biblos IX/2*.ª série, 287-304.
- André, João Maria (2012). *Multiculturalidade, identidades e mestiçagem. O diálogo intercultural nas ideias, na política, nas artes e na religião*. Coimbra: Palimage, 283-303.
- Bauman, Zygmunt (2001). *Modernidade líquida*. Trad. de Plínio Denzien. Rio de Janeiro: Zahar.
- Bauman, Zygmunt (2007). *Vida líquida*. Trad. C. A. Medeiros. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor.
- Borges, Anselmo (2011). *Corpo e transcendência*. Coimbra: Almedina.
- Brea, José Luís (2004). “La Universidad del conocimiento y las nuevas Humanidades”, *Estudios visuales*, n.º 2 (Diciembre de 2004), 133-154.
- Breton, Philippe (1992). *L'utopie de la communication*. Paris : Éditions de la Découverte.
- Castells, Manuel (1999). *La era de la información*, 3 vols. México: Siglo Veintiuno Editores.
- Damáso, António (2000). *O sentimento de si. O corpo, a emoção e a neurobiologia da consciência*. Mem Martins: Publicações Europa-América.
- De Kerckhove, Derrick (1997). *A pele da cultura*. Trad. L. Soares, C. Carvalho. Lisboa: Relógio d'Água.
- Drucker, Johanna (2013). “Modelando a funcionalidade: do código ao livro electrónico”, *Intertextualidades*, 5, 135-146.

- Echeverría, J. (1999). *Los señores del aire: Telépolis y el Tercer Entorno*. Barcelona: Ediciones Destino.
- Fidalgo, António (2007). “As novas Humanidades”, *À Beira*, 7, 7-18.
- Galimberti, Umberto (2013). *Il corpo*. Milano: Feltrinelli.
- Garin, Eugenio (1972). *O Renascimento. História de uma revolução cultural*. Trad. Ferreira de Brito. Porto: Telos.
- Gumbrecht, Hans Ulrich (2010). *Produção da presença. O que o sentido não consegue transmitir*. Trad. Ana Isabel Soares. Rio de Janeiro: Contraponto Editora PUC/Rio.
- Heidegger, M. (1954). *Die Frage nach der Technik*, id., *Vorträge und Aufsätze*. Pfullingen: Verlag Günther Neske.
- Horkheimer, Max, Adorno, Theodor (2006). *Dialéctica de la Ilustración*. Trad. J. J. Sánchez. Madrid: Editorial Trotta.
- Horkheimer, Max (2002). *Crítica de la Razón Instrumental*. Trad. J. Muñoz. Madrid: Editorial Trotta.
- Hottois, Gilbert (2004). *Philosophie des sciences, philosophie des techniques*. Paris: Odile Jacob.
- Koselleck, R. (1976). “Krise”, in Joachim Ritter, Karlfried Gründer, *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, Bd. 4, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, col. 1235-1239.
- Koselleck, R. (1979). *Kritik und Krise*. Freiburg, München: Suhrkamp.
- Laín Entralgo, Pedro (2003). *Corpo e alma*. Trad. M. S. Pereira. Coimbra: Almedina.
- Le Breton, David (1990). *Anthropologie du corps et modernité*. Paris: PUF, 1990.
- Legendre, Pierre (éd.) (2013). *Tour du monde des concepts*. Paris : Fayard.
- Maffesoli, Michell (1997). *Elogio de la razón sensible*. Barcelona: Paidós.
- Magalhães, Isabel Allegro (2002). “(Im)possibilidade de leitura: a diferença sexual na criação literária”, id., *Capelas imperfeitas*. Lisboa: Livros Horizonte.
- Martins, Hermínio (2011). *Experimentum Humanum. Civilização tecnológica e condição humana*. Lisboa: Relógio d’Água.
- Mcluhan, Marshall (1964). *Understanding Media: The Extensions of Man*. New York: McGraw Hill.
- Mcluhan, Marshall (1998). *La galáxia de Gutenerg. Génesis del Homo typographicus*. Trad. J. Novella. Barcelona: Círculo de Leitores.
- Naief Yehua, Naief (2001). *El cuerpo transformado. Cyborgs y nuestra descendencia tecnológica en la realidad y en la ciencia ficción*. México: Paidós.
- Pannikar, Raimon (2012). “Anthropophamie interculturelle”, id., *Pluralisme et Interculturalité*, *Ceuvres*, VI. Paris : Les Éditions du Cerf, 269-284.
- Pereira, Miguel Baptista (1983). “Crise e crítica”, *Vértice*, XLIII, n.ºs 456/457, 100-142.

- Pereira, Miguel Baptista (1995). “A crise do mundo da vida no universo mediático contemporâneo”, *Revista Filosófica de Coimbra* IV/8, 217-281.
- Pico della Mirandola, Giovanni (1942). *De hominis dignitate, Heptaplus, De ente et uno*. Ed. Eugenio Garin. Firenze: Vallecchi Editore.
- Roelens, Nathalie, Strauven, Wanda, eds. (2001). *Homo ortopedicus. Le corps et ses prothèses à l'époque (post)moderniste*. Paris: L'Harmattan.
- Santos, Boaventura de Sousa (2001). “Os processos da globalização”, id., org., *Globalização: fatalidade ou utopia?*. Porto: Edições Afrontamento, 31-106.
- Sibilia, Paula (2005). *El hombre postorgánico. Cuerpo, subjetividad y tecnologías digitales*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Sontag, Susan (2004). *Contra a interpretação e outros ensaios*. Trad. J. Lima. Lisboa: Gótica.

OS ESTUDOS CULTURAIS  
COMO NOVAS HUMANIDADES  
*Cultural Studies*  
*as the New Humanities*

MOISÉS DE LEMOS MARTINS  
*moiseslmartins@gmail.com; moisesm@ics.uminho.pt*  
*Centro de Estudos de Comunicação e Sociedade*  
*Universidade do Minho*

DOI  
[http://dx.doi.org/10.14195/0870-4112\\_3-1\\_4](http://dx.doi.org/10.14195/0870-4112_3-1_4)

*Recebido em setembro de 2014*  
*Aprovado em janeiro de 2015*

**Biblos.** Número 1, 2015 • 3.<sup>a</sup> série  
pp. 79-109

**RESUMO.**

É meu propósito, neste estudo, argumentar a ideia de que os Estudos Culturais podem ser encarados como as novas humanidades. Refere Vítor Aguiar e Silva (Silva 2008: 255) que os *Cultural Studies* centram a atenção nos estudos étnicos, pós-coloniais, comunicacionais, antropológicos, etnográficos e feministas, e apenas “muito marginalmente” se têm interessado pela literatura e pelos estudos literários. Mas são precisamente esses domínios, investidos pela ‘Social Science’, e não pelas ‘Arts’ (*ib.*: 254), que se constituem como pedra de toque da modernidade. E é neles que se joga, hoje, em grande medida, a ideia que temos do humano.

A interrogação tanto sobre o humano como sobre a modernidade, tem como pano de fundo a translação tecnológica da cultura da palavra para a imagem (Martins 2011a).

A minha proposta tem em atenção esse debate, sublinhando entretanto o compromisso que os Estudos Culturais têm com o atual e o contemporâneo, o que também quer dizer com o presente e o quotidiano.

**Palavras-chave:** Estudos Culturais; Novas Humanidades; Tecnologias da Informação e da Comunicação; Atual; Contemporâneo; Imagem.

**ABSTRACT.**

The purpose of this study is to argue that Cultural Studies may be regarded as the new humanities. Cultural Studies focus on ethnic, post-colonial, communication, anthropological, ethnographic and feminist studies, and only ‘very marginally’ have they shown an interest in literature and literary studies (Vitor Aguiar e Silva (2008)). But those fields, which ‘Social Science’ rather than the ‘Arts’ have invested in (*ibid.*: 254), are the touchstones of modernity. Today, the concept we have of humankind is, to a large extent, played out in these areas.

The questioning of both humankind and modernity has as backdrop the technologically-driven shift of culture from word to image (Martins, 2011 a). My proposal takes into account this debate, while underscoring how Cultural Studies are engaged in what is current and contemporary, which means, in the present and everyday life.

**Keywords:** Cultural Studies; New Humanities; Information and Communication Technologies; Current; Contemporary; Image

## INTRODUÇÃO

As humanidades literárias são habitadas pelo espírito de preservação de um *corpus* de saber, erigido ao longo de séculos e que se pretende transmitir às novas gerações. Mas, hoje, já não é apenas disso que se trata. Para darmos apenas um exemplo, verificamos que o espírito que anima a descrição dos destinatários do doutoramento em Estudos Culturais (UM/UA), no *site* deste Programa doutoral, é o da resposta aos novos desafios colocados pela sociedade contemporânea:

- (1) “O Programa Doutoral de Estudos Culturais dirige-se à formação de profissionais nas áreas da criação, promoção, animação, mediação e divulgação cultural, bem como responsáveis por bibliotecas públicas, editoras, centros de produção de informação e de eventos culturais, responsáveis culturais de embaixadas, institutos, fundações, centros culturais, empresas ligadas ao turismo e hotelaria, entre outros”;
- (2) e logo a seguir: “A formação de investigadores nesta área tem, igualmente, como objetivo qualificar especialistas capazes de trabalhar em equipas multidisciplinares na resolução de problemas como o desenvolvimento sustentável, a ética empresarial, os estudos fílmicos, de género, os *media*, a internet, pós-colonialismo, preservação de património material e imaterial, etc.”;
- (3) e para finalizar: “A investigação nesta área procurará ainda responder à necessidade de formação de pesquisadores capazes de produzir investigação em ambientes que exijam a articulação de diversas áreas científicas como Comunicação, História, Filosofia, Sociologia, Psicologia, Literatura ou Património” (<http://estudosculturais.com/portal/apresentacao/>)<sup>1</sup>.

---

<sup>1</sup> No âmbito deste Programa Doutoral em Estudos Culturais (UM/UA), é de salientar, em dezembro de 2014, a criação da Rede em Estudos Culturais/*Cultural Studies Network*, uma rede de cooperação de instituições culturais, educativas e artísticas, que cria condições objetivas para um fértil campo para a produção de conhecimento científico sobre arte, cultura e sociedade em Portugal, na perspetiva dos Estudos Culturais. Com efeito, esta Rede torna possível que os doutorandos do Programa Doutoral em Estudos Culturais possam investigar os processos

Antes de mais nada, gostaria de sublinhar o facto de nem uma palavra ser dita sobre a formação de professores, que todavia foi no passado o objetivo quase exclusivo dos cursos de humanidades. É verdade, por outro lado, que as filologias, tanto as clássicas como as contemporâneas, sempre constituíram uma introdução ao pensamento e à cultura de outros povos e de outras gentes, remotos ou próximos no tempo e na geografia (Fidalgo 2008: 10). Mas nas circunstâncias pós-coloniais de um mundo mobilizado nas suas práticas por toda a espécie de tecnologias, sobretudo por dispositivos tecnológicos de comunicação, informação e lazer, haverá que interrogar a racionalidade ocidental a partir dos mundos não ocidentais, na relação intrincada que estes têm com os antigos povos coloniais<sup>2</sup>.

Também George Steiner em *No Castelo do Barba Azul. Notas para uma Redefinição da Cultura*, pronuncia em “Amanhã”, título do quarto e último capítulo deste ensaio, uma palavra de lucidez, ao mesmo tempo trágica e heróica, como que abrindo uma última porta para a noite, sendo que a noite por onde entra conosco é a tecnologia:

---

artísticos, educativos e culturais, realizados nas instituições parceiras, ou então, estudar os seus acervos artísticos, bibliográficos e documentais. Por outro lado, a Rede desenvolver-se-á no sentido da partilha e divulgação de informações de agenda cultural dos respetivos membros no *site* do doutoramento. Finalmente, a Rede constituir-se-á em conselho consultivo de apoio às linhas de investigação deste Programa Doutoral nos próximos anos, colaborando ativamente no desenvolvimento académico do Programa.

<http://estudosculturais.com/portal/redes/cultural-studies-network/> (consultado em 31/12/2014). Neste momento a rede é constituída pelas seguintes entidades: Culturgest; Teatro Nacional S. João; Fundação de Serralves; Casa da Música; Instituto Internacional Casa de Mateus; Museu de Aveiro; Teatro Aveirense; Museu da Imprensa; Teatro Circo de Braga; Centro Cultural Vila Flor de Guimarães; Casa das Artes de Famalicão; Irenne – Associação de investigação, prevenção e combate à violência e exclusão; INATEL; Movimento Democrático de Mulheres; Direção Regional da Cultura da Zona Norte; Direção Regional da Cultura da Zona Centro.

<sup>2</sup> Neste sentido chamo à atenção para a tese de doutoramento em Ciências da Comunicação, na especialidade de Comunicação Intercultural, defendida na Universidade do Minho, em 2013, por Maria de Lurdes Macedo, intitulada “Da Diversidade do Mundo ao Mundo Diverso da Lusofonia: A Reinvenção de uma Comunidade Geocultural na Sociedade em Rede”. In: <http://repositorium.sdum.uminho.pt/handle/1822/28851> (consultado em 31/12/2014).

Não podemos optar pelos sonhos da ignorância. Abriremos, penso eu, a última porta do castelo embora ela possa levar, ou talvez porque ela pode levar, a realidades que estão para além da capacidade do entendimento e controlo humanos. Fá-lo-emos com a lucidez desolada, que a música de Bartok prodigiosamente nos comunica, porque abrir portas é o trágico preço da nossa identidade.

(Steiner 1992: 141)<sup>3</sup>

Seguindo a sugestão de Steiner, de abrir portas no castelo da cultura, a porta do castelo que hoje há que abrir é mesmo a porta da tecnologia. E a minha proposta sobre as novas humanidades é exatamente essa: debater a técnica e o papel que as novas tecnologias, que incluem os *media*, têm na redefinição da cultura, ou seja, na delimitação do humano. Trata-se de uma porta que não podemos deixar de abrir, uma vez que ela constitui hoje “o trágico preço da nossa identidade”, como podemos dizer, retomando a fórmula de Steiner.

Em meu entender, o *novum* da experiência contemporânea é precisamente este, o de a *techné* se fundir com a *bios*. Num momento em que, com as biotecnologias, se fala da clonagem, de replicantes e de *cyborgs*, de hibridez, de pós-orgânico e de trans-humano, e em que, com as novas tecnologias da informação, ocorre a crescente miniaturização da técnica e a imaterialização

---

<sup>3</sup> George Steiner escreveu este ensaio sobre a cultura contemporânea, em 1971. E o título, *No Castelo do Barba Azul*, tem tanto de sugestivo como de inquietante. Todos nos lembramos do conto tradicional em que um tenebroso senhor, de barba azul, guardava um terrível segredo bem aferroado no quarto do seu castelo. Era nesse verdadeiro quarto dos horrores que escondia os cadáveres esquartejados das sucessivas mulheres com quem se casara, mas que invariavelmente assassinara. O compositor húngaro, Bela Bartok, fez deste conto tradicional o libreto de uma das suas óperas. E Steiner, logo na abertura do seu ensaio, convoca uma personagem de Bartok, querendo com ela precisar todo o sentido da viagem que quer empreender connosco. Escreve então: “Dir-se-ia que estamos, no que se refere a uma teoria da cultura, no mesmo ponto em que a Judite de Bartok quando pede para abrir a última porta para a noite” (Steiner 1992: 5). Abrir a última porta para a noite! É isso o que faz Steiner neste ensaio, que é uma porta aberta sobre “O grande tédio” (título do primeiro capítulo); sobre “Uma temporada no Inferno” (título do segundo capítulo), sobre a “Pós-cultura” (título do terceiro capítulo). Sobre este assunto, escrevi “Technologie et Rêve d’Humanité” (Martins 2011b).

do digital, neste tempo de biotecnologias e de novas tecnologias da informação, dizia, dá-se a completa imersão da técnica na história e nos corpos.

Esta imersão da técnica na vida — a fusão da *bios* com a *technê* —, é particularmente evidente com as biotecnologias, os implantes, as próteses, a engenharia genética. Mas acontece também no caso das novas tecnologias da imagem. Aquilo a que hoje chamamos as tecnologias da comunicação e da informação, especificamente a fotografia, o cinema, a televisão, o multimídia, as redes cibernéticas e os ambientes virtuais, funcionam em nós como próteses de produção de emoções, como maquinetas que modelam em nós uma sensibilidade puxada à manivela (Martins 2002b: 181-186).

Se bem observarmos, vemos esta tese declinada por inteiro em *La Monnaie Vivante*, de Pierre Klossowski (Klossowski 1997): “desejo, valor e simulacro”, aí está “o triângulo que nos domina e nos constitui na nossa história, sem dúvida desde há séculos”, como bem assinala Michel Foucault na carta que introduz a obra (Foucault in Klossowski 1997: 9).

A interrogação tanto sobre o humano como sobre a modernidade, tomando como linha de rumo os Estudos Culturais, deve-se, fundamentalmente, por um lado, à assunção do princípio de historicidade do conhecimento (Martins 1994) e, por outro lado, à translação tecnológica da palavra para a imagem (Martins 2011a).

O princípio de historicidade do conhecimento significa que o saber é sobretudo uma experiência e que a verdadeira experiência é uma experiência dos limites ou da finitude humana.

Por sua vez, o movimento de translação tecnológica, que ocorre na civilização ocidental, da palavra para a imagem, é um movimento que, embora mobilize os indivíduos para o mercado, desativando-os como cidadãos (Martins 2011a), tem grande “potencial humanístico” (Fidalgo 2008: 7). Com efeito, não menos que as disciplinas tradicionais dos cursos de humanidades, como a Literatura, a Filosofia e a História, também os Estudos Culturais constroem modelos de descrição e resolução de problemas, elaboram estratégias de abordagem dos dilemas com que o homem se confronta, individual e coletivamente, e levantam e formulam as questões essenciais sobre os valores, os objetivos e o sentido da ação humana.

A minha proposta de trabalho consiste, pois, em debater a técnica e o papel que as novas tecnologias, que incluem os *media*, têm na redefinição da cultura, ou seja, na delimitação do humano, sublinhando o compromisso que os Estudos Culturais têm com atual e o contemporâneo, o que também quer dizer, com o presente e o quotidiano.

## 1. A MOBILIZAÇÃO TECNOLÓGICA

Injetada pelas tecnologias da informação e da comunicação, a civilização moderna é acelerada infinitamente e o humano é mobilizado totalmente para o presente e para o mercado (Virilio 1995; Sloterdijk 2000; Martins 2010)<sup>4</sup>, não parando ambos de se deslocar “dos átomos para os bits” (Negroponte 1995: 10). Esta imersão da técnica na vida e nos corpos tem como consequência que a ideologia se desloque para a ‘sensologia’, ou seja, que das ideias nos desloquemos para as emoções<sup>5</sup>; e também que uma sociedade de fins universais se desloque para uma sociedade de meios sem fins (Agamben 1995), com a tecnologia a

---

<sup>4</sup> “Mobilização total” é uma expressão que Ernest Jünger utiliza pela primeira vez no ensaio *Die Totale Mobilmachung*, em 1930. Jünger refere-se aí à lição que havia retirado da Primeira Grande Guerra, onde combatera. Ao mobilizar a energia em que transformara a existência por inteiro, a Grande Guerra estabelecia uma ligação total ao mundo do trabalho: “A exploração total de toda a energia potencial, de que são exemplo estas oficinas de Vulcano construídas pelos Estados industriais em guerra, revela, sem dúvida, da maneira mais significativa, que nos encontramos no dealbar da era do Trabalhador, e que esta requisição radical converte a guerra mundial num acontecimento histórico mais importante do que a Revolução Francesa”. Além disso, tão ou mais importante neste processo do que a técnica, que é a face ativa da mobilização, é a resposta humana, ou seja, o facto de o trabalhador se mostrar disponível para ser mobilizado (Jünger 1990: 115). Quanto à aceleração e à mobilização da época, lembremos, especificamente, as palavras de Jünger (Jünger 1990: 108): “a mobilização total [ ... ] é, em tempo de paz como em tempo de guerra, a expressão de uma exigência secreta e constrangedora à qual nos submete esta era das massas e das máquinas”. Sobre a “mobilização infinita numa sociedade de meios sem fins”, ver, também Moisés de Lemos Martins (Martins 2010b).

<sup>5</sup> A ‘sensologia’ foi tematizada por Mário Perniola no ensaio *Del sentire*, em 1991. Exprime a importância crescente das sensações (e das emoções), num movimento de abandono da ideologia. Todavia, nesta passagem da ideologia para a ‘sensologia’, Perniola vê uma experiência do que se repete, uma experiência ‘do já sentido’, e não uma experiência original, como se fosse impossível experimentar pela primeira vez o que quer que seja.

desativar os princípios teleológico e escatológico que fundaram o Ocidente e o fim de uma história com gênese e apocalipse a ser desmantelado e a dar lugar ao ‘instantaneísmo’.

São estas as circunstâncias em que a palavra como *logos* humano (como razão humana) entra em crise, tendo o homem deixado de ser “animal de promessa” (Martins 2009; 2002c), como o havia definido Nietzsche (Nietzsche 1988: II, § 1), porque a sua palavra já não é capaz de prometer. No nosso tempo deu-se, com efeito, a translação do regime da palavra para o regime da imagem tecnológica. E essa translação deixou-nos “em sofrimento de finalidade” (Lyotard 1993: 93; Martins 2002a; 2002c).

Num longo texto jornalístico sobre o que designou como “A crise das Humanidades”, Carlos Reis, Professor Catedrático da Universidade de Coimbra (*Público* 25/10/2005), colocou na origem da crise, entre outras razões, “a deslegitimação progressiva da palavra escrita (e lida), em benefício de discursos dominados pela imagem”, e também, “a gradual perda de poder simbólico de saberes com tradição na cultura ocidental (a Filosofia, a Literatura, a História)”, e ainda, “a hegemonização televisiva e a brutal tabloidização de uma vida pública reduzida à indignância”.

Com efeito, a palavra havia inscrito o Ocidente numa história de sentido, entre uma gênese e um apocalipse. E também havia inscrito o Ocidente num regime de analogia, com todas as coisas a remeterem para um criador e com todas as palavras a sinalizarem um sentido/um caminho único. Éramos guiados pelas estrelas do céu, especialmente por uma, que tendo nascido a Oriente conduziu o Ocidente por mais de dois mil anos.

Em contrapartida, o regime da imagem tecnológica é um regime imanente, um regime autotélico, uma autarcia de sentido, com imagens profanas, laicas e mundanas. Em vez de olharmos para as estrelas, é para os ecrãs que agora olhamos, é para as telas, para as *passerelles*, assim como para os simulacros que nelas se movimentam. Em vez da estrela que há dois mil anos ilumina o Ocidente, temos agora os holofotes das grandes paradas mediáticas, uma luz de cuja artificialidade nos damos conta quando a corrente elétrica falha.

Expulsos, todavia, do regime da palavra, ficamos marcados pela instabilidade e o desassossego. E passamos a rever-nos sobretudo nas figuras que

acentuam a nossa condição transitória, tateante, contingente, fragmentária, múltipla, labiríntica, enigmática, imponderável, nomádica e solitária<sup>6</sup>.

## 2. AS CIÊNCIAS DA COMUNICAÇÃO COMO NOVAS HUMANIDADES

Os *Cultural Studies* são uma tradição epistemológica das Ciências Sociais e Humanas, que a partir dos anos sessenta e setenta do século passado, deslocou a reflexão sobre a cultura de um entendimento centrado na relação cultura/nação e no privilégio dado ao ensino da língua e da literatura, para uma aproximação da cultura aos estilos de vida dos grupos sociais, o que significa uma atenção prestada ao quotidiano das massas e à mudança social, uma atenção particularmente centrada na receção e no consumo dos *media*, nos públicos e nas audiências.

De facto, mais do que qualquer outra corrente teórica das Ciências Sociais e Humanas, os Estudos Culturais distinguem-se por habitarem o território do atual e do contemporâneo e por se estabelecerem no presente e no quotidiano (Martins 2011a). E as Ciências da Comunicação têm a sua génese e o seu destino associados ao incremento dos Estudos Culturais. Não é de modo nenhum por acaso que a primeira revista britânica de *Cultural Studies*, fundada em 1979, em Birmingham, tenha o título esclarecedor de *Media, Culture and Society*.

Dada esta associação das Ciências da Comunicação aos Estudos Culturais, é hoje habitual as Ciências da Comunicação serem consideradas como “as novas humanidades” (Fidalgo 2008). As Ciências da Comunicação inscrevem-se nesta tradição epistemológica das Ciências Sociais e Humanas que “dos anos sessenta e setenta para cá não mais parou de *desessencializar* e de deselitizar os territórios culturais, deslocando os estudos da cultura da exclusiva atenção prestada à língua nacional, à literatura de um país, ao texto literário, às grandes obras da música, pintura e escultura, e aos escritores, músicos e artistas, para trazer a debate os públicos, os utentes, os amadores e a criatividade nas margens e em

---

<sup>6</sup> Como exercício que ilustra a nossa condição transitória, labiríntica, enigmática e solitária, ver o estudo que realizei sobre os desfiles de moda do estilista inglês Alexander McQueen (Martins 2013). <http://estudosculturais.com/revistalusofona/index.php/rlec/article/view/12/38> (consultado em 31/12/2014).

artes menores, como a fotografia, a banda desenhada, o *cartoon*, a literatura de cordel, a arte e a música *pop*, os *grafittis*, o *design* gráfico...” (Martins 2010c).

Tratando-se, além disso, de uma tradição que subverte “os supostos códigos naturais da masculinidade e da feminilidade, e a rígida e dominante definição da sexualidade”, é uma tradição que se arrisca mesmo “a navegar para outros mundos que não os ocidentais, nas relações intrincadas que esses mundos têm com os antigos colonizadores, com as minorias étnicas e com as identidades multiculturais” (Martins 2011a: 41-42).

Contemporâneas do movimento de aceleração mundial de bens culturais, pela mobilização tecnológica do mundo, e da assunção da solidariedade coletiva que tem em vista a nossa segurança global, contemporâneas igualmente do processo de mundialização dos riscos ecológicos e ambientais, as Ciências da Comunicação acompanham, por outro lado, o nosso atual desassossego pelas consequências sociais e culturais das biotecnologias, que fundem numa amálgama o humano e o não humano (Martins 2010c: 80-81).

É sem dúvida por se instalarem no atual e no contemporâneo e por habitarem o presente e o quotidiano que as Ciências da Comunicação estão associadas aos novos territórios de investigação nas Ciências Sociais e Humanas: os novos grupos sociais (de produtores, criadores e divulgadores culturais), os consumos culturais (hábitos de leitura, de ida ao teatro, ao cinema, a concertos, a museus, a exposições de arte, hábitos de utilização da Internet), os estilos de vida, os gostos culturais, os públicos da cultura, os estudos de género, os estudos das subculturas juvenis (urbanas e suburbanas), os estudos de recepção dos *media* por jovens e adultos, e por públicos particulares como o das crianças, dos idosos e das minorias étnicas, os estudos sobre os usos dos dispositivos tecnológicos de comunicação, informação e lazer (Internet, iPod, iPad, telemóveis, etc.), os estudos sobre as identidades étnicas, os estudos sobre as indústrias culturais: moda, turismo, férias, museus, publicidade, cinema, televisão, rádio, imprensa escrita, novos *media*, enfim, os estudos pós-coloniais. Numa palavra, vamos ver as Ciências da Comunicação a revalorizar o sujeito, os públicos dos *media*, os consumos de *media*, enfim, as culturas do ecrã (Martins 2011a: 42).

Como enredo teórico, que adota o paradigma da historicidade, as Ciências da Comunicação abandonam, entretanto, a unidade de análise da sociologia

clássica, que era a classe social, e substituem-na pela idade, pela escolaridade, pelo género e pela identidade étnica. Relativizam, por outro lado, a categoria da ideologia, que é sobretudo uma categoria associada à classe social, e concentram-se na atenção dada à hegemonia dentro de um campo específico de relações de força e dominação, primeiro num entendimento gramsciano de hegemonia, depois no seu entendimento foucaultiano de “estados de poder”, e ainda na caracterização bourdieusiana das “relações de força”, num campo social específico de posições assimétricas (*ib.*)<sup>7</sup>.

### 3. O CONTEMPORÂNEO — UM IMAGINÁRIO MELANCÓLICO

A tradição aristotélica que fez o Ocidente apoiar-se num *logos* soberano, de formas lógicas com premissas claras, que concluem o certo e o verdadeiro. Apoiar-se também num *pathos*, ordenado pela síntese redentora do *logos*, e num *ethos*, de formas elevadas, superiores, definidas pelo *logos*, que orienta para a ação. Em contrapartida, o nosso tempo, que é a expressão de uma sociedade mediática e tecnológica, é dominada pelo *pathos*, em que as sensações, as emoções e as paixões desativaram a centralidade do *logos* e do *ethos* (Martins 2002a).

Richard Rorty (Rorty 1994: 37) salientou que, “em larga medida, a retórica da vida intelectual contemporânea mantém como evidente que a finalidade da pesquisa científica, cujo objeto é o homem, consiste em compreender as ‘estruturas subjacentes’, os ‘invariantes culturais’ ou os ‘modelos biologicamente determinados’”. ‘Estruturas subjacentes’, ‘invariantes culturais’, ‘modelos biologicamente determinados’, quer isto dizer, uma realidade objetiva. E o conhecimento estaria em correspondência com ela<sup>8</sup>.

---

<sup>7</sup> Esta secção “As Ciências da Comunicação como novas humanidades” retoma a linha de argumentação, e mesmo o próprio texto, de dois estudos que já publiquei (Martins 2010c: 79-81; Martins 2011a: 41-42).

<sup>8</sup> Hoje, a ‘realidade objetiva’ são, sobretudo, as “necessidades sociais práticas”. E por necessidades sociais práticas, quero dizer as injunções do mercado para a ‘qualidade’, a ‘excelência’, a ‘competitividade’, a eficácia o desempenho e a performance. Parece ser este o *Ersatz* das

Dizer que abandonámos um regime centrado na palavra, o regime literário, e que entrámos num regime da imagem, significa que substituímos um regime que se fundava na afinidade entre a razão e a verdade, com o conhecimento a corresponder a uma realidade objetiva, por um regime fundado no princípio da historicidade do conhecimento, passando o modo de ser da razão a ser compreendido como uma interpretação (Martins 1994: 7).

A ideia de que a verdade do conhecimento é uma interpretação é uma conquista do nosso tempo, que foi anunciada e trabalhada por mais de um século. Os nomes mais emblemáticos desta conquista são Nietzsche (e a sua crítica da metafísica, pela proposta da ideia de jogo, interpretação e signo sem verdade presente); Freud (e a sua crítica da presença do ser a-si-próprio, quer dizer, a crítica da consciência, do sujeito, da identidade em si próprio, da proximidade e da propriedade de si próprio); e Heidegger (e a destruição da metafísica, a destruição da ontoteologia, a destruição da determinação do ser como presença) (Derrida 1967: 412).

Os Estudos Culturais inscrevem-se neste paradigma da historicidade, adotando o ponto de vista de que é indissolúvel o vínculo estabelecido entre compreensão e situação, interpretação e preconceito, conhecimento e crença, teoria e prática (Gadamer 1976: 139). Quer isto dizer que os Estudos Culturais exprimem um compromisso com o atual e o contemporâneo. E exprimindo esse compromisso, vão fixar-se no presente e no quotidiano.

O regime da palavra dava-nos um fundamento seguro, um território conhecido e uma identidade estável. O abandono deste regime e a sua substituição pelo regime da imagem concretizam a cinética de um mundo bem distinto, um mundo inseguro, desconhecido e instável. E a assunção dos Estudos Culturais como novas humanidades exprime a natureza de uma sensibilidade, que declina

---

‘estruturas subjacentes’ e dos ‘invariantes culturais’, a que o conhecimento deve acomodar-se, por estar, *soit disant*, em correspondência com ele.

as atuais vertigens da cultura contemporânea, com o humano a ser cada vez mais identificado pelo seu carácter instável, sinuoso, viscoso, titubeante e labiríntico<sup>9</sup>.

Neste contexto, é também subvertido o regime da narrativa assente em formas clássicas, de linhas direitas e de superfícies claras. Cada vez mais, vamos encontrar no seu lugar formas barrocas, de linhas curvas, dobradas, e de superfícies côncavas e sombrias. E do mesmo modo, as formas dramáticas, com as personagens a viverem contradições redimidas por uma síntese, dão lugar a formas trágicas, em que as personagens vivem contradições que nenhuma síntese vai resolver. E cada vez menos vamos encontrar formas sublimes a darem corpo à narrativa, indicando um mundo elevado. Agora, são cada vez mais ostensivas as formas grotescas, caracterizadas pela desproporção e pela fealdade<sup>10</sup>.

O abandono do regime da palavra, ou seja, do regime literário, significa, sem dúvida, o abandono da racionalidade clássica, uma racionalidade fundada no *logos*, um discurso, que é também razão. Esta racionalidade assenta em juízos de verdade e falsidade, em estratégias retórico-argumentativas, sendo os seus efeitos persuasivos. Importa-lhe, sobretudo, a validade das proposições, expressa em raciocínios retóricos. Esta racionalidade liga quem produz o discurso e quem o recebe, e articula-se com um *ethos*, que estabelece a lógica do dever-ser<sup>11</sup>.

---

<sup>9</sup> A propósito das atuais vertigens da cultura, convoco o seguinte trecho de Bernardo Soares, do *Livro do Desassossego*: “Preciso explicar-lhe que viajei realmente. Mas tudo me sabe a constar-me que viajei, mas não vivi. Levei de um lado para o outro, de norte para sul... de leste para oeste, o cansaço de ter tido um passado, o tédio de viver um presente, e o desassossego de ter que ter um futuro. Mas tanto me esforço que fico todo no presente, matando dentro de mim o passado e o futuro” (Soares 1998: 482).

<sup>10</sup> Sobre as formas trágicas, barrocas e grotescas da cultura contemporânea, ver Martins 2013.

<sup>11</sup> Sem dúvida, porque adota a língua como modelo para a análise de todos os sistemas semiológicos, inclusive para a análise dos sistemas de imagens, Roland Barthes defendeu na “Rhétorique de l’Image” que era absurdo apresentar imagens sem palavras: “é possível, sem dúvida, encontrar imagens sem palavras, mas apenas a título paradoxal, em alguns desenhos humorísticos; a ausência de palavras recobre sempre uma intenção enigmática” (Barthes 1964: 43, nota 4). Também eu próprio, na mesma linha de Barthes tomei a língua como modelo para a análise de todos os sistemas semiológicos, em *A Linguagem, a Verdade e o Poder — Ensaio de Semiótica Social* (Martins 2002b).

Ao falarmos da deslocação do centro de gravidade do *logos* e do *ethos* para o *pathos*, coloca-se a questão da retração da razão, o que torna problemática a questão da comunidade, ou seja, a questão do espaço público e da opinião pública. No regime da imagem, o humano não deixa de ser interrogado. Mas já não se trata apenas de construirmos a comunidade humana através de silogismos retóricos (fundados na verosimilhança) e das suas estratégias argumentativas; trata-se também de a construirmos através dos sonhos, ou seja, através dos percursos figurativos da imagem, enfim, através do imaginário (Durand 1969).

A razão (o *logos*, mesmo que seja o *logos* retórico, e o *ethos*) demonstra e persuade. Por sua vez, a imagem (enquanto signo inscrito num certo tipo de imaginário, ou seja, num sistema de sonhos) seduz e fascina.

Neste contexto, os *media* e as indústrias da imagem (sejam elas a fotografia, o cinema, a televisão, o vídeo, o computador, a publicidade, os jogos eletrónicos, os ambientes virtuais, a moda, o turismo, as férias...) são dispositivos de imagens, tanto como de palavras. E embora também demonstrem e persuadam, pela palavra, por slogans, por exemplo, o que com elas acontece é seduzirem-nos e fascinarem-nos. Diante dos *media*, os cidadãos são confrontados com estratégias retóricas (conscientes); e são igualmente confrontados com uma travessia, porque constituem um território obsidiado por imagens, que autorizam os mais diversos percursos figurativos (inconscientes).

É esse o sentido do livro que escrevi, com o título *Crise no Castelo da Cultura - Das estrelas para os ecrãs* (Martins 2011a), uma proposta que dá conta da deslocação do *logos* e do *ethos* para o *pathos*, das proposições para as imagens, do consciente para o inconsciente, da retórica para o percurso figurativo, da persuasão para a sedução e o fascínio, dos *media* como dispositivos discursivos, de sentido exclusivamente retórico, para os *media* como dispositivos de imagens, com uma “memória sensorial, afetiva e corporal”<sup>12</sup>.

---

<sup>12</sup> Esta expressão retoma o título do Prefácio que escrevi (Martins 2006) para o livro de Teresa Ruão, *Marcas e Identidades*.

#### 4. A ESTETIZAÇÃO DA EXPERIÊNCIA CONTEMPORÂNEA

Em todas as épocas, as civilizações sempre se colocaram a questão do humano. A civilização da imagem não pode, pois, deixar de nos confrontar com esta questão. O debate que problematiza a comunidade, ou seja, que interroga a relação entre espaço público e opinião pública e o modo de organizarmos a vida em comunidade, tem levado muitos investigadores a falar de “democracia possível”, “revitalização política do espaço público”, “requalificação democrática do espaço público”, insistindo na intervenção do público na política e assinalando as formas de resistência e de reinvenção da política<sup>13</sup>. Por sua vez, é em termos semelhantes a estes que prossegue o debate, tanto no campo científico de educação para os *media* ou de literacia mediática, como no da economia política<sup>14</sup>.

---

<sup>13</sup> Veja-se, por todos, João Pissara Esteves em *O Espaço Público e os Media* (Esteves 2005: 25, 35, 39, 94, 100). Convocando uma primeira página do *New York Times*, Esteves chama a atenção para “a emergência de uma segunda grande superpotência mundial — precisamente, a Opinião Pública” (*ib.*: 25).

<sup>14</sup> Advogam Sara Pereira et alii: (Pereira et alii 2014): “A Educação para os *Media* é um processo pedagógico que procura capacitar os cidadãos para viverem de forma crítica e interventiva a ‘ecologia comunicacional’ dos nossos dias”. E escreve Estrela Serrano, no prefácio a uma obra de Manuel Pinto et. alii (Serrano 2011): “A literacia para os *media*, entendida como o conjunto de competências e conhecimentos que permitem aos cidadãos uma utilização consciente e informada dos meios de comunicação social, representa uma componente essencial do processo Comunicativo”. E conclui: “A importância da literacia para os *media* é hoje reconhecida como uma componente inalienável da cidadania, tendo sido objecto da Directiva 2007/65/CE do Parlamento Europeu e do Conselho, de 11 de dezembro de 2007, nela se defendendo que “[a] s pessoas educadas para os *media* são capazes de fazer escolhas informadas, compreender a natureza dos conteúdos e serviços e tirar partido de toda a gama de oportunidades oferecidas pelas novas tecnologias das comunicações, [estando] mais aptas a protegerem-se e a protegerem as suas famílias contra material nocivo ou atentatório”.

<sup>N</sup>o que concerne à economia política, veja-se *The Handbook of Political Economy of Communications*, editado por Janet Wasco, Graham Murdock e Helena Sousa (Wasco, Murdock, Sousa 2011). Veja-se, sobretudo, o estudo de Sousa e Fidalgo. Analisando a “regulação do jornalismo”, em Portugal, interrogam estes autores o sentido dos códigos, da ética e dos conselhos jornalísticos, tanto profissionais como estatais, que visam “promover a qualidade dos discursos mediáticos e, em consequência, a qualidade das instituições democráticas, em geral” (Sousa, Fidalgo 2011: 284).

No tempo tecnológico, a questão do espaço público, da opinião pública e da organização da vida em comunidade, pode ser problematizada pelo menos a partir de três eixos de significação: um eixo que combina a *técnica* e a *ética*; um outro que articula a *estética* e a *ética*; e um terceiro eixo, que faz funcionar no mesmo plano a *técnica* e a *estética*.

O eixo que combina a *técnica* e a *ética* inscreve-se no quadro epistemológico da modernidade. Figura a emancipação histórica por injeção e mobilização tecnológicas. Por sua vez, a *técnica* é entendida como os modernos dispositivos tecnológicos, que incluem os *media* e que asseguram a mediação simbólica da nossa experiência atual. Neste entendimento, é tarefa da *ética* equacionar as normas universais que enquadrem a atividade tecnológica, designadamente a atividade mediática<sup>15</sup>.

O eixo que articula *estética* e *ética* remete para um quadro de pensamento pós-moderno. A pragmática hedonista e estetizante de Maffesoli (1979; 2000) constituiria uma ilustração desta atitude teórica, a qual, no entender de Ien Ang (1998: 78), é uma atitude conservadora. O otimismo social e cultural que a caracteriza permitir-lhe-ia adotar uma atitude conciliadora com a sociedade de consumo, interpretando-a, por um lado, como uma resposta positiva aos desejos do consumidor e, por outro lado, como uma resposta que promove mudanças sociais, na moda, nos estilos de vida e nos produtos. É uma resposta que “sucumbe a uma atitude de ‘vale tudo’”, conclui Ien Ang (*ib.*). Sendo *autopoiética*, advoga, com efeito, uma “*ética da estética*” (Maffesoli 1990) e remete para um relativismo diletante e descomprometido, que se consome com manifesto deleite num pluralismo de jogos e simulacros. A questão do espaço público e da cidadania não se inscreve neste regime de pensamento. O tribalismo pós-moderno opera a “transfiguração da política” (Maffesoli 1992): o sentido de comunidade esgota-se naquele que me é próximo, naquele com quem partilho

---

<sup>15</sup> Há quem considere o eixo de sentido técnico-ético como “pós-metafísico” (Esteves 2005: 39, 92). A meu ver, todavia, não creio que seja adequado fazê-lo, dado tratar-se de um pensamento que assenta numa racionalidade forte, com o recurso ao critério de juízo último, com normas universais que medem os enunciados e com enunciados que têm um conteúdo exclusivamente cognitivo.

uma emoção. No quadro deste pensamento ético-estético, a técnica tem um caráter meramente lúdico e mágico, exercendo uma função de remitificação e reencantamento do mundo<sup>16</sup>.

O eixo que faz funcionar no mesmo plano a *técnica* e a *estética* é também, a meu ver, moderno. Caracteriza-o, todavia, um pessimismo histórico. Sendo entretanto “motivado por uma compreensão profunda dos limites e falhanços daquilo a que Habermas chamou ‘o projeto inacabado da modernidade’” (Ang 1998), esta atitude epistemológica abre a alguns dos debates essenciais da contemporaneidade. Dado que não remete para normas universais que meçam todos os enunciados, este eixo de sentido faz declinações decetivas do público: e é “público fantasmagórico”, para Lippmann (Lippmann 1925); “público simulacral”, para Baudrillard (Baudrillard 1981: 42); “sobrevivência simulacral” e espectral, no caso de Bragança de Miranda (Miranda 1995).

Dos três eixos de sentido assinalados, é meu entendimento que apenas o eixo que combina a técnica com a estética interroga a natureza atual da técnica. O eixo técnico-ético moraliza a técnica: por um lado, procura controlá-la através de normas universais; por outro, promove o seu bom uso. Por sua vez, o eixo ético-estético celebra a técnica como uma remitificação da existência, jungindo arcaísmo e tecnologia<sup>17</sup>. Em contrapartida, o eixo técnico-estético problematiza a natureza da técnica, vendo nela a realização da razão como controlo (a ‘controllvernunft’ de que fala Odo Marquard) e, simultaneamente, a modelação da nossa sensibilidade e emotividade, de modo a produzir o efeito cada vez mais alargado de estetização do mundo.

Entre outros debates essenciais da contemporaneidade a que este eixo procura dar resposta, assinalo as seguintes: a natureza da técnica na era do

---

<sup>16</sup> Para Maffesoli, a tecnologia é do domínio do festivo, da intensidade e da jubilação: “O imaginário, a fantasia, o desejo de comunhão, as formas de solidariedade, as diversas entreajudas caritativas [afinal de contas, os valores proxémicos, domésticos, banais, da vida quotidiana] encontram na Internet e no ‘ciberespaço’ em geral vetores particularmente performantes” (Maffesoli 2000: 14).

<sup>17</sup> Como assinala Michel Maffesoli (Maffesoli 2011: 17), “a tecnologia pós-moderna participa do reencantamento do mundo”.

computador e uma nova teoria da imagem; o “bloco alucinatório” constituído pela ligação da técnica com a estética (com referências precisas a Benjamin, McLuhan, Debord e Deleuze, por exemplo); uma revisão da teoria da violência, da dominação e do controlo; uma problematização da experiência humana e do seu progressivo empobrecimento, com a reanimação de uns tantos conceitos e o depuramento de outros: alienação, anestesia, narcose, simulacro, congelamento dissimulado do mundo — um percurso por onde passam, entre outros, Benjamin, Musil, Debord, Klossowski, Deleuze, Baudrillard, Perniola e Agamben.

Não creio, com efeito, que a ideia de crise da modernidade, como “manipulação” e como “fechamento democrático”, para que concorrem os *media* em boa medida, possa ser resolvida a golpes de fé no futuro, de autorreflexividade e de ética, como acontece no caso dos debates desenvolvidos em torno do eixo técnico-ético<sup>18</sup>. A meu ver, a opção epistemológica que se centra no eixo de sentido técnico-estético tem manifestos efeitos emancipadores, embora com a vantagem de não apresentar a estrutura dramática de uma redenção final, dado exprimir a modernidade trágica, própria da era mediática, uma modernidade que diz a crise desta época, o seu mal-estar, a sua melancolia (Martins 2002b). No entanto, precipitada na imanência e jogando tudo no presente (Maffesoli 1979), esta modernidade não pode deixar de figurar o horizonte de uma comunidade partilhada, sonhando com a redenção do humano. E também a move o apego à liberdade e a alma a erótica gozosa de um corpo que há que dar à comunidade. No modo como vejo as coisas, a era mediática, privada que está de normas universais que a destinem, é posta à prova no combate por uma “democracia a vir” (Martins 2003).

---

<sup>18</sup> Este entendimento tem, todavia, enérgicos defensores. Um deles é João Pissara Esteves. Veja-se, por exemplo, o que escreve em *O Espaço Público e os Media*. Depois de assinalar que a atual crise do Espaço Público se deve à “quebra dos princípios universais constitutivos da própria ideia de Espaço Público (liberdade e igualdade)”, conclui: a resistência do Espaço Público à sua própria crise (todos os sinais e esforços de revitalização) “deixa transparecer a motivação primordial de uma experiência mais rica de cidadania, que inspira e actualiza os princípios universais atrás referidos: uma sociedade civil (identidades, associações e movimentos sociais) mobilizada em torno de um sistema mais amplo de liberdades e da criação de condições de uma maior igualdade a nível das relações sociais” (Esteves 2005: 100-101).

Como assinalai, o atual funcionamento dos *media* anda associado à ideia de crise da modernidade. O tema já não é novo: por meados do século XIX, Alexis de Tocqueville via como irreversível o divórcio entre crítica e opinião<sup>19</sup>. E na Viena do princípio do século XX, à frente do *Fackel*, Karl Kraus garantia que o jornalismo comia o pensamento (Bouveresse 2001).

Bem sei que a nossa modernidade tem um grande potencial de autor-reflexividade. Por exemplo, naquilo que apresenta como uma “reescrita da modernidade”, Jean-François Lyotard (Lyotard s.d.: 202) denuncia como um mito “o projeto de emancipar a humanidade pela ciência e pela técnica” e assinala mesmo que a crítica deste simulacro “há muito que está a ser conduzida pela própria modernidade”. Não estou, todavia, convencido de que a ideia de modernidade como projeto inacabado, ou então inacabável, possa fundar-se numa conceção universalista de liberdade. A ideia universalista de liberdade entrou em crise exatamente pelo seu caráter universalista, que a tornou apta para uma mobilização emancipatória global, também ela em crise. A meu ver, toda a ideia de projeto global é problemática, em termos sociológicos. No modo como entendo as coisas, para um sociólogo, mais importante do que as condições de possibilidade de uma comunidade, são as condições de existência concreta dessa comunidade, que configuram sempre um campo de forças sociais imanentes a esse campo específico. É neste sentido, aliás, que entendo a obra e o legado de Michel Foucault (Foucault 1976), primeiro, e de Pierre Bourdieu (Bourdieu 1989), depois.

Não quer isto dizer que seja possível considerar a emancipação histórica ao nível dos interesses, isolando-a, entretanto, de considerações epistémicas. Explicitando um ponto de vista de Michel Foucault, Paul Rabinow (Rabinow 1985: 93-94) invoca, neste sentido, Max Weber: o Capitalista, diz, “não era só o *homo economicus* que negociava e fabricava navios, mas era também um indivíduo que via os quadros de Rembrandt, desenhava os mapas do mundo

---

<sup>19</sup> Para Alexis de Tocqueville (Tocqueville 1981: 17-18), a crítica dobrou perante a opinião, cuja força “já não persuade com as convicções, apenas as impõe e as faz penetrar nos espíritos através de uma espécie de imensa pressão exercida sobre a inteligência de cada um”.

e não deixava de se inquietar com o seu destino”. Estas atividades, continua Rabinow (*ib.*), “pesavam maciçamente sobre a realidade do Capitalista e inflectiam os seus comportamentos”.

É exatamente pelo facto de fundarem o sentimento de identidade pessoal, e também o sentimento da realidade do mundo, que as práticas epistémicas fundam um regime de interação, ou seja, produzem *um* sentido. Deste modo, a indagação do objeto de estudo das ciências sociais, ou seja, a questão da ação social, obriga a considerar o regime do olhar em que assenta a peculiar forma de vida de uma sociedade: modos de dizer (as retóricas) e modos de ver (as hermenêuticas). Interrogar os interesses que regem a forma de vida de uma sociedade é, pois, também fazer considerações de tipo epistémico.

Nestes exatos termos, parece-me perfeitamente ajustada a uma reescrita da modernidade a ideia de Bragança de Miranda (Miranda 1995: 129-148), que considera a atual utopia tecnológica de um *agora* virtual como a forma final da sobrevivência simulacral do espaço público. Na utopia tecnológica joga-se, com efeito, o velho esquema mítico que do Jardim do Éden à Torre de Babel, e à sua atual translação na ideologia da cibercultura, fantasia uma sociedade de conhecimento total e de comunicação universal (Martins 1998).

Quando nos anos setenta do século passado Pierre Bourdieu (Bourdieu 1973) escreveu “L’opinion publique n’existe pas”, o que aí se jogava, a meu ver, era já a denúncia de uma ficção idealista e universalista de espaço público, uma ficção, verificada nas sondagens e de que se alimentam em permanência os *media*, eles que, aliás, a criaram. Na mesma ordem de ideias, Daniel Bougnoux (Bougnoux 2002: 277) já falava, há mais de uma década, da conivência fatal entre *media*, empresas de sondagens e políticos.

Indubitavelmente, os *media* não contribuem apenas para um fechamento da democracia. Nos *media* também residem possibilidades, mesmo que o seu papel seja, nos nossos dias, de uma grande equivocidade. Transferindo-se de armas e bagagens para a órbita do poder, os *media* encenam, hoje, o país real e os seus problemas concretos, sem qualquer correspondência com a realidade. E, além disso, blindam o espaço público à voz dos cidadãos. Entretanto, os reguladores dos *media*, habitualmente assinalados, por um lado o dinheiro (ou seja, o Mercado), por outro lado a política (isto é, o Estado), não estão à altura

de explicar a estetização da política e do espaço público: o eixo de sentido que conjuga a técnica com a ética permite que se formule a questão estética, mas não permite resolvê-la. A meu ver, a dissolução da ideologia estética, de que falaram Paul de Man (de Man 1998) e Terry Eagleton (Eagleton 1993), obriga a que num primeiro momento seja considerado o bloco que na atualidade a técnica compõe com a estética.

## 5. TÉCNICA E ESTÉTICA — RELENDO BENJAMIN

A crítica de Habermas (Habermas 1962) à concepção burguesa de espaço público recaiu no facto de esse espaço constituir uma falsa universalização e de impor a necessidade de o realizar verdadeiramente. Se bem observarmos, esta tese glosa e revê a ideia de Marx sobre o fim do capitalismo: o seu advento precipita o fim da divisão entre Estado e Sociedade Civil e faz desaparecer o próprio Estado.

De um ponto de vista comunicacional, este entendimento é todavia reductor, por não atender às razões técnicas e estéticas. Porém, a consideração das razões técnicas e estéticas encontrámo-la já em Marshall McLuhan (McLuhan 1962, 1964). Em *The Gutenberg Galaxy*, não apenas a modernidade é indissociável da mecanização da escrita, ou seja, da imprensa de Gutenberg, como também essa forma de expressão se adequa bastante bem ao espaço público clássico, onde a imprensa desempenha um papel essencial. É verdade que esse espaço não se esgota numa explicação técnica, mas parece-me incontestável que é inseparável dela. E é de esperar que sofra novas transformações, à medida que venham a surgir outras tecnologias mediáticas. Por outro lado, em *Understanding Media*, é já patente a fusão de *techné* e de *aesthesis*, com os *media* a serem figurados como extensões da sensibilidade humana.

A associação de técnica e estética é, todavia, acentuada por Walter Benjamin, já nos anos 30, quando analisa o surgimento da fotografia, do cinema e da rádio, novos *media* para a época — o preciso momento em que os fascismos europeus se implantavam. Benjamin mostra-nos que o tipo de sujeito pressuposto na época literária, um sujeito racional e autocontrolado, representa bem mais a vontade coletiva do que os indivíduos empíricos. Quando considerados em conjunto, os indivíduos logo desaparecem, sublimados pela

figura de uma “discussão” no espaço público. Entretanto, com a fotografia, o cinema e a rádio, que produzem e administram emoções, os indivíduos não são mobilizados em conjunto, mas individualmente. Como bem o assinala Siegfried Kracauer (Kracauer 1963), os indivíduos ainda podem ser vistos como “ornamento” nos filmes de Leni Riefensthal, mas a lógica deste processo vai no sentido de a mobilização recair sobre cada um dos indivíduos, agora envolvidos, um a um, afecionalmente. Ou seja, na época clássica, os sujeitos são tendencialmente racionais, tornando-se todavia totalmente racionais enquanto sujeito coletivo. Mas na nova situação tecnológica, deixamos de poder reunir politicamente os indivíduos. O mais que podemos fazer é agrupá-los, económica e estatisticamente. Em suma, a visão clássica de espaço público é ilusória, embora o não seja menos a concepção que insiste num espaço público nas novas condições tecnológicas e económicas.

Por outro lado, a convocação da estética no contexto tecnológico não se cinge, de modo nenhum, ao recorte epistemológico desta disciplina. Falo de estética por relação à sensibilidade, à emoção, aos sentidos, enfim, à afeição. E é essa a razão pela qual se diz que a nova sensibilidade é híbrida — são as máquinas produzidas pela ciência que mobilizam as afeições e as monetarizam.

Este ponto de vista já está presente em Walter Benjamin (Benjamin 1936), quando critica a maneira como as categorias estéticas são usadas politicamente. Na sua perspetiva, os novos meios técnicos, que precipitam o desencantamento do mundo, ao anularem as categorias “metafísicas” da “criatividade, genialidade, valor eterno e secreto” (Benjamin 1992: 73-74), enfim as categorias daquilo a que chama “aura”, são usados em certas circunstâncias para criar um fascínio de massas. Ao montarem um espetáculo, em que ilusoriamente as massas acreditam participar, os novos meios técnicos remagificam o mundo em permanência, operando o retorno do arcaico no atual. Mas desta análise de Benjamin não se segue que o advento dos novos meios técnicos tenha como único efeito a “desarticulação das massas”. Pelo contrário, as novas técnicas também apoiam a entrada das massas na história, reforçando o direito de elas poderem afirmar-se enquanto sujeito. Esta circunstância faz eclodir a crise das relações de propriedade sobre que assentavam os valores de “criatividade, genialidade, valor eterno e secreto”.

Benjamin privilegia esta tensão, que é interna à fotografia, ao cinema e à rádio (e, nos dias de hoje, a outros novos *media*), e ataca a política de fascinação das massas, que resulta do uso que os poderes dominantes fazem das novas técnicas. É verdade que Benjamin reconhece às vanguardas um efeito de choque no combate à re-aurização (remagificação) do mundo. Mas as novas técnicas, como é o caso do cinema, provocam por si mesmas esse choque, levando-nos ao “inconsciente ótico” (*ib.*: 105), à realidade oculta da fantasmagoria, que tudo envolve.

Na análise de Benjamin existe, pois, esta dupla dimensão: o reconhecimento do fascínio das massas produzido pelos *media*, e também as potencialidades “revolucionárias”, que Benjamin atribui às novas técnicas. Segundo as palavras deste autor alemão, o cinema pode promover, em certos casos, “uma crítica revolucionária das relações sociais, ou mesmo das de propriedade” (*ib.*: 96). Se atendermos ao contexto em que é utilizada, esta passagem de Benjamin parece um tanto tímida e dubitativa. Mas tem uma importância decisiva, uma vez que coloca de frente a questão que nos importa, a de as novas técnicas terem potencialidades de crítica e de rutura, enfim de produção do humano.

O texto em questão analisa fundamentalmente o cinema, com Benjamin a procurar determinar-lhe as “funções revolucionárias” (*ib.*: 103). E não me parece adequado concluir que em Benjamin prevalecem as críticas à nova dominação emocional. Em meu entender, este ponto de vista falha o essencial, uma vez que Benjamin atribui às técnicas a capacidade de alterar mesmo a nossa relação ao real: “o cinema, através de grandes planos, do realce de pormenores escondidos em aspectos que nos são familiares, da exploração de ambientes banais com uma direcção genial da objectiva, aumenta a compreensão das imposições que regem a nossa experiência e consegue assegurar-nos um campo de acção imenso e insuspeitado. As nossas tabernas, as ruas das grandes cidades, os nossos escritórios e quartos mobilados, as nossas estações ferroviárias e as fábricas, pareciam aprisionar-nos irremediavelmente. Chegou o cinema e fez explodir este mundo de prisões com a dinamite do décimo de segundo, de forma tal que agora viajamos calma e aventurosamente por entre os seus destroços espalhados” (*ib.*: 103-104). E a análise de Benjamin prossegue com o tratamento das questões conexas do “teste”, do “exame”, da “distração”, tópicos

que decorrem da determinação deste “inconsciente ótico” do real (*ib.*: 105) revelado pelo cinema. É o inconsciente ótico que nos abre ao “inconsciente pulsional”, conceito que Benjamin retoma de Freud e sobre o qual se eleva a montagem do espetáculo.

## 6. OS ESTUDOS CULTURAIS COMO NOVAS HUMANIDADES

Tanto o meu ponto de partida como a minha linha de argumentação foram no sentido de considerar os *Cultural Studies* como as novas humanidades. Não creio, no entanto, que o meu ponto de vista tenha aberto um caminho inteiramente novo. Porque outros investigadores, antes de mim, procuraram romper neste sentido. Convoco dois exemplos, o de António Fidalgo, num estudo de 2008, e o de Sofia Sampaio, num estudo mais recente, de 2013. Ambos parecem aproximar-se do ponto de vista que aqui proponho. É verdade que a proposta de Sofia Sampaio é mais mitigada que a de António Fidalgo. No estudo que publicou, em 2013, na revista *Culture Unbound*, com o título “Portuguese Cultural Studies/Cultural Studies in Portugal” (Sampaio 2013), Sofia Sampaio parece interessar-se mais por fazer sobressair a relação, em Portugal, dos *Cultural Studies* com a “nova economia”: os Estudos Culturais ocupar-se-iam das indústrias culturais e estas fariam parte da “nova economia”, enquanto “indústrias criativas” (Sampaio 2013: 83). Esse seria “um modelo desenvolvido pelo *New Labor* de Tony Blair na segunda metade dos anos noventa, que chegou oficialmente a Portugal entre 2005/2011, através do governo socialista de José Sócrates” (*ib.*: 79)<sup>20</sup>. Convocando Miller e Yúdice (Miller, Yúdice 2002), Garnham (Garnham 2005) e Ross (Ross 2009), Sofia Sampaio (*ib.*: 79) adverte-nos que a “nova economia” está largamente dependente “da expansão das novas tecnologias da informação (sobretudo *software*, jogos de

---

<sup>20</sup> Embora, para Sofia Sampaio, “a adoção do modelo político das indústrias criativas tenha sido responsável pelo súbito interesse institucional nos estudos culturais” (Sampaio 2013: 79), esta investigadora do Centro em Rede de Investigação em Antropologia (CRIA) entende que os Acordos de Bolonha, assinados em 1999, sobre a construção de uma área comum europeia para a Educação Superior, desempenharam, de igual modo, um papel relevante nesta viragem das humanidades, sobretudo ao encorajar a interdisciplinaridade e a flexibilização do currículo (*ib.*).

computador e publicação electrónica), além da extração de valor dos direitos de propriedade intelectual” e que foi a elevação da cultura a “chave da atividade económica”, que em Portugal modelou a agenda dos estudos culturais (*ib.*: 83). No entanto, tendo em conta a linha argumentativa desta investigadora do Centro em Rede de Investigação em Antropologia (CRIA), eu diria que é plausível retirar a conclusão de que os Estudos Culturais são as novas humanidades, pela simples razão de que, em termos gerais, estamos perante um movimento que as aproxima dos quatro pilares propostos por Johan Fornäs (Fornäs 1999: 132) para os identificar: “cultura, comunicação, contextualização e crítica”<sup>21</sup>. Este movimento, no sentido da ‘complexidade’ (Grossberg 2010: 16-17, 30, 40), e também os efeitos na academia da viragem para o mercado, teriam a virtualidade de salvar as humanidades do “declínio do paradigma dos estudos literários” (Sampaio 2013: 80) e dos laivos de ressentimento que o tem acompanhado (*ib.*: 83).

De igual modo, António Fidalgo, num texto que escreveu em 2008, a que deu o título “As Novas Humanidades”, se aproximou do ponto de vista de que os *Cultural Studies* podem ser encarados como as novas humanidades. Radicalizou, todavia, este argumento, ao tomar as Ciências da Comunicação, *tout court*, como as “Novas Humanidades” (Fidalgo 2008).

---

<sup>21</sup> Sofia Sampaio (Sampaio 2013: 76) chama, todavia, a atenção para o facto de a agenda crítica e contextualizadora dos Estudos Culturais se encontrar sobretudo associada aos centros de investigação de Ciências Sociais. E dá como exemplos: o Centro de Estudos de Comunicação e Sociedade (CECS), da Universidade do Minho, o Centro de Estudos Sociais (CES), da Universidade de Coimbra, e o Centro em Rede de Investigação em Antropologia (CRIA). Na realidade, até é frequente nas Faculdades de Letras, sobretudo nos meios dos estudos literários e dos “estudos ingleses e americanos” (*ib.*: 74), os Estudos Culturais serem olhados com alguma suspeição. Nesse sentido, referindo-se, especificamente, ao programa doutoral UM/UA, criado em 2010 e na dependência direta do Centro de Estudos de Comunicação e Sociedade (CECS), Sofia Sampaio assinala que é mais forte, em termos críticos e de contextualização, que o programa doutoral da Universidade Católica Portuguesa, do polo de Lisboa, criado no mesmo ano, mas na dependência de um centro de estudos literários, o Centro de Estudos de Comunicação e Cultura (CECC). A linha teórica deste último, considera Sofia Sampaio, inspirada na tradição alemã da *Kulturkritik*, é “bastante ambígua”, na sua relação com os Estudos Culturais; e o programa “é mais fraco, tanto na contextualização como na crítica”, incidindo todavia, com mais clareza, “numa agenda orientada para o empreendedorismo”, dado que tem como principal objetivo “a ‘integração profissional dos estudantes” (*ib.*).

Eu próprio segui esta linha de raciocínio, de que os Estudos Culturais concretizam uma deslocação, que ocorreu nas humanidades e as influiu no sentido das ciências sociais, e especificamente no sentido das Ciências da Comunicação. Fi-lo em dois estudos que realizei, em 2010 e 2011, o primeiro quando da criação do doutoramento em Estudos Culturais numa parceria estabelecida entre a Universidade do Minho e Universidade de Aveiro (Martins 2010a), o segundo içando-a a principal argumento do livro que então escrevi (Martins 2011a)<sup>22</sup>.

De acordo com a tradição dos *Cultural Studies*, o vínculo que importa esclarecer nas abordagens sobre a cultura é sempre o da sua relação com o poder, o que quer dizer, que a atenção deve recair, sempre, sobre as apropriações da cultura no quotidiano, pelos mais diversos atores e agentes sociais, sejam eles grupos ou movimentos (Martins 2010a; 2011a).

Persistem, todavia, indefinições sobre o desenvolvimento dos Estudos Culturais em Portugal, e de igual modo, ambiguidades sobre o próprio conceito<sup>23</sup>. Por essa razão, refere ainda Sofia Sampaio, alguns projetos de investigação em Portugal (particularmente projetos de ensino) tomam os Estudos Culturais como equivalentes a meros estudos sobre a cultura (Sampaio 2013: 76). Penso que este é, todavia, um equívoco que a minha proposta procurou esclarecer: os Estudos Culturais declinam as vertigens do humano, razão pela qual podem ser encarados como as novas humanidades.

<sup>22</sup> O livro *Crise no Castelo da Cultura — Das Estrelas para os Ecrãs* (Martins 2011a) dedica-se na primeira parte a estabelecer a relação entre “Os Estudos Culturais e as Ciências da Comunicação” e está organizado em cinco capítulos: (1) “Os Estudos Culturais”; (2) “Os estudos da Comunicação e o contemporâneo”; (3) “As Ciências da Comunicação — um projecto da modernidade”; (4) “O visível e o invisível das práticas sociais”; (5) “Para um ‘politeísmo’ metodológico nos Estudos Culturais”.

<sup>23</sup> Maria Manuel Baptista (Baptista 2009), assinala logo na abertura de um estudo que realizou em 2009: “A área de Estudos Culturais é intrinsecamente paradoxal, objeto de discussão e incerteza, caracterizando-se por uma forte presença académica nos discursos intelectuais, revela discórdias internas profundas em relação a praticamente tudo: sobre para que serve, a quem servem os seus resultados, que teorias produz e utiliza, que métodos e objetos de estudo lhe são adequados, quais os seus limites”.

## BIBLIOGRAFIA

- Agamben, George (1995). *Moyens sans fin. Notes sur la politique*. Trad. D. Valin. Paris: Payot & Rivages.
- Silva, Vítor Aguiar e (2008). “Genealogias, lógicas e horizontes dos Estudos Culturais”, in Goulart, Rosa, Fraga, Maria do Céu, Meneses, Paulo, *O Trabalho da teoria. Colóquio em homenagem*. Ponta Delgada: Universidade dos Açores.
- Ang, Ien (1998). “The performance of the sponge: mass communication theory enters the post-modern world”, in Brants, Kees, Hermes, Joke, Zoonen, Liesbet van, eds., *The Media in Question*. London: Sage, 77-88.
- Baptista, Maria Manuel (2009). “Estudos culturais: o quê e o como da investigação”, *Carnets Littéraires, Revista Eletrónica de Estudos Franceses* [Associação Portuguesa de Estudos Franceses, APEF]. N. Spécial, *Nouvelles Performances et Développement*, automne/hiver, 451-461. <http://revistas.ua.pt/index.php/Carnets/article/view/466/422> (consultado em 15/12/2014).
- Baudrillard, Jean (1981). *Simulacres et simulation*. Paris: Galilée.
- Benjamin, Walter (1992). “A obra de arte na era da sua reprodutibilidade técnica”, *Sobre arte, técnica, linguagem e política*. Trad. Maria Luz Moita, Maria Mélia Cruz, Manuel Alberto. Lisboa: Relógio D’Água, 71-110.
- Bougnoux, Daniel (2002). “Comunicação e Informação na Modernidade”, *Comunicação e Sociedade*, 4, 275-284.
- Bourdieu, Pierre (1989). *O poder simbólico*. Trad. Fernando Tomás. Lisboa: Difel.
- Bourdieu, Pierre (1980). “L’opinion publique n’existe pas”, *Questions de Sociologie*. Paris: Minuit, 222-235.
- Bouveresse, Jacques (2001). *Schmuck ou le triomphe du journalisme. La grande bataille de Karl Kraus*. Paris: Seuil.
- Cracauer, Siegfried (1963). *The Mass Ornament. Weimar essays*. Trad., ed., intr. Thomas Y. Levin. Cambridge, Massachusetts, London: Harvard University Press.
- De Man, Paul (1998). *La ideología estética*. Trad. Manuel Asensi, Mabel Richart. Madrid: Cátedra.
- Derrida, Jacques (1967). *L’écriture de la différence*. Paris: Seuil.
- Durand, Gilbert (1969). *Les structures anthropologiques de l’imaginaire*. Paris: Bordas.
- Eagleton, Terry (1993). *A ideologia da estética*. Trad. Mauro Sá Rego da Costa. Rio de Janeiro: Zahar Editora.

- Esteves, João Pissarra (2005). *O espaço público e os media*. Lisboa: Colibri.
- Fidalgo, António (2008). “As Novas Humanidades”, *Covilhã: UBI*, col. Lusosofia, 3-14. [http://www.lusosofia.net/textos/fidalgo\\_novas\\_humanidades.pdf](http://www.lusosofia.net/textos/fidalgo_novas_humanidades.pdf) (consultado em 15/12/2014).
- Fornäs, Johan (1999). “Advancing Cultural Studies in Sweden: The ACSIS proposal”, *Statement for the international workshop “Advancing Cultural Studies” at Södergarn Conference Centre, Lidköping near Stockholm*, 4, 4, 123-158. <http://www.isak.liu.se/acsis/publicasjoner/1.91935/acstreport1999.pdf> (consultado em 15/12/2014).
- Foucault, Michel (1976). *Histoire de la sexualité, I. La volonté de savoir*. Paris: Gallimard.
- Gadamer, Hans-Georg (1976). *Vérité et méthode*. Trad. Etienne Sacre. Paris: Seuil.
- Garnham, Nicholas (2005). “From cultural to creative industries: An analysis of the Implications of the ‘Creative Industries’. Approach to arts and media policy making in the United Kingdom”, *International Journal of Cultural Policy*, 11, 1, 15-29.
- Grossberg, Lawrence (2010). *Cultural Studies in the Future Tense*. Durham, London: Duke University Press.
- Habermas, Jürgen (1986). *L'espace publique: archéologie de la publicité comme dimension constitutive de la société bourgeoise*. Trad. Marc B. de Launay. Paris: Payot.
- Jünger, Ernest (1990). “La mobilisation totale”, *L'État Universel – suivi de La mobilisation totale*. Paris: Gallimard.
- Klossowski, Pierre, (1997). *La monnaie vivante*. Paris: Payot & Rivages.
- Lippmann, Walter (1925). *The Phantom Public*. New York, Harcourt: Brace.
- Liotard, Jean-François (1993). “Une fable postmoderne”, id., *Moralités postmodernes*. Paris: Galilée, 79-94.
- Liotard, Jean-François (s/d). “Réécrire la modernité”, *Cahiers de Philosophie*, 5, 1, 193-203.
- Macedo, M. Lurdes (2013). *Da diversidade do mundo ao mundo diverso da lusofonia: a reinvenção de uma comunidade geocultural na sociedade em rede*. Universidade do Minho [Tese de doutoramento em Ciências da Comunicação, na especialidade de Comunicação Intercultural]. <http://repositorium.sdum.uminho.pt/handle/1822/28851> (consultado em 15/12/2014).
- Maffesoli, Michel (2011). “L’initiation au présent”, *Cahiers Européens de l’Imaginaire*, 3, 14-27.
- Maffesoli, Michel (2000). *L’instant éternel. Le retour du tragique dans les sociétés postmodernes*. Paris: Denoël.
- Maffesoli, Michel (1992). *La transfiguration du politique. La tribalisation du monde*. Paris: Grasset.

- Maffesoli, Michel (1990). *Au creux des apparences. Pour une éthique de l'esthétique*. Paris: La Table Ronde.
- Maffesoli, Michel (1979). *La conquête du présent. Pour une sociologie de la vie quotidienne*. Paris: Desclée de Brouwer.
- Martins, Moisés de Lemos (2013). "The death body: mythes, rites and superstitions", *Revista Lusófona de Estudos Culturais | Lusophone Journal of Cultural Studies*, 1, 1, 135-160. <http://estudosculturais.com/revistalusofona/index.php/rlec/article/view/12/38> (consultado em 15/12/2014).
- Martins, Moisés de Lemos (2011a). *Crise no castelo da cultura. Das estrelas para os ecrãs*. Coimbra: Grácio/CECS. <http://repositorium.sdum.uminho.pt/handle/1822/29167> (consultado em 15/12/2014).
- Martins, Moisés de Lemos (2011b). "Technologie et rêve d'humanité", *Les Cahiers Européens de L'Imaginaire*, 3, 56-61. <http://repositorium.sdum.uminho.pt/handle/1822/24245> (consultado em 15/12/2014).
- Martins, Moisés de Lemos (2010a). "Estudos Culturais no Instituto de Ciências Sociais da Universidade do Minho", *Caminhos nas ciências sociais. Memória, mudança social e razão*. Coimbra: Grácio/CECS. <http://repositorium.sdum.uminho.pt/handle/1822/29762> (consultado em 15/12/2014).
- Martins, Moisés de Lemos (2010b). "A mobilização infinita numa sociedade de meios sem fins", in Álvares, Cláudia, Damásio, Manuel, orgs., *Teorias e práticas dos media: situando o local no global*. Lisboa: Edições Lusófonas, 267-275. <http://repositorium.sdum.uminho.pt/handle/1822/24250> (consultado em 15/12/2014).
- Martins, Moisés de Lemos (2010c). "Linguagem, verdade e conhecimento. As Ciências da Comunicação e o contemporâneo", in Augusto Soares Silva, *Comunicação, cognição e media*. Aletheia: Braga, Universidade Católica Portuguesa, 77-86. <http://repositorium.sdum.uminho.pt/handle/1822/24118> (consultado em 15/12/2014).
- Martins, Moisés de Lemos (2009). "Ce que peuvent les images. Trajet de l'un au multiple", *Les Cahiers Européens de l'Imaginaire*, 1, 158-162. <http://repositorium.sdum.uminho.pt/handle/1822/24132> (consultado em 15/12/2014).
- Martins, Moisés de Lemos (2006). "A Memória Sensorial, Afectiva e Corporal das Marcas", Teresa Ruão, *Marcas e identidades*. Porto: Campo das Letras. <http://repositorium.sdum.uminho.pt/handle/1822/30050> (consultado em 15/12/2014).

- Martins, Moisés de Lemos (2003). “Por uma democracia a vir. A Televisão de serviço público e a sociedade civil”, Manuel Pinto, org., *Televisão e cidadania*. Braga: Núcleo de Estudos de Comunicação e Sociedade, Universidade do Minho, 9-12.
- Martins, Moisés de Lemos (2002a). “O Trágico como Imaginário da Era Mediática”, *Comunicação e Sociedade*, 4, 73-79. <http://repositorium.sdum.uminho.pt/handle/1822/24132> (consultado em 15/12/2014).
- Martins, Moisés de Lemos (2002b). *A linguagem, a verdade e o poder*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, Fundação para a Ciência e a Tecnologia.
- Martins, Moisés de Lemos (2002c). “De animais da promessa a animais em sofrimento de Finalidade”, *O Escritor*, 18/20, 351-354. <http://repositorium.sdum.uminho.pt/handle/1822/1676> (consultado em 15/12/2014).
- Martins, Moisés de Lemos (1998). “A biblioteca de Babel e a árvore do conhecimento”, *O Escritor*, 11/12, 235-240. <http://repositorium.sdum.uminho.pt/handle/1822/30068> (consultado em 15/12/2014).
- Martins, Moisés de Lemos (1994). “A verdade e a função de verdade nas ciências sociais”, *Cadernos do Noroeste*, 7, 5-18. <http://repositorium.sdum.uminho.pt/handle/1822/25385> (consultado em 15/12/2014).
- McLuhan, Marshall (1962). *The Gutenberg Galaxy*. Toronto: Toronto University Press.
- McLuhan, Marshall (1964). *Understanding Media*. London: Routledge and Kegan Paul.
- Miller, Toby, Yúdice, George (2002). *Cultural Policy*. London: Thousand Oaks, Sage.
- Miranda, J. Bragança de (1995). “Espaço público, política e mediação”, *Revista de Comunicação e Linguagens*, 21/22, 129-148.
- Negroponte, Nicholas (1995). *Vida digital*. Trad. Sérgio Tellaroli. São Paulo: Companhia das Letras.
- Nietzsche, Friedrich (1988). *Genealogia da moral*. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras.
- Pereira, Sara et alii (2014). *Referencial de educação para os media para a educação pré-escolar, o ensino básico e o ensino secundário*. Lisboa: Ministério da Educação e Ciência.
- Perniola, Mario (1993). *Do sentir*. Trad. António Guerreiro. Lisboa: Presença.
- Pinto, Manuel et alii (2011). *Educação para os media em Portugal: Experiências, actores e contextos*. Lisboa: Entidade Reguladora para a Comunicação Social (ERC). <http://www.erc.pt/pt/estudos-e-publicacoes/publicacoes> (consultado em 15/12/2014).

- Rabinow, Paul (1985). “Fantasia dans la bibliothèque. Les représentations sociales sont des faits sociaux : modernité et post-modernité en Anthropologie”, *Études Rurales*, 97/98, 91-114.
- Reis, Carlos (2005). “A crise das humanidades”, *Público*, 25/10/2005.
- Rorty, Richard (1994). “Solidarité ou objectivité”, *Objectivisme, relativisme et vérité*. Trad. Jean-Pierre Cometti. Paris: PUF, 35-55.
- Ross, Andrew (2009). *Nice Work If You Can Get It: Life and Labor in Precarious Times*. New York, London: New York University Press.
- Sampaio, Sofia (2013). “Portuguese Cultural Studies / Cultural Studies in Portugal: Some Thoughts on the Making and Remaking of a Field”, *Culture Unbound. Journal of Current Cultural Research*, 5, 73-88. <http://www.cultureunbound.ep.liu.se/v5/a07/cu13v5a07.pdf> (consultado em 15/12/2014).
- Sloterdijk, Peter (2000). *La mobilisation infinie*. Trad. Hans Hildenbrand. Paris: Christian Bourgeois.
- Soares, Bernardo (1998). *Livro do desassossego*. Lisboa: Assírio & Alvim.
- Sousa, Helena, Fidalgo, Joaquim (2011). “Journalism regulation. State Power and Professional Autonomy”, in Wasco, Janet, Murdock, Graham, Sousa, Helena, orgs., *The Handbook of Political Economy of Communications*. Oxford: Wiley-Blackwell / IAMCR.
- Steiner, George (1992). *No castelo do Barba Azul. Algumas notas para a Redefinição da Cultura*. Trad. Miguel Serras Pereira. Lisboa: Relógio D'Água.
- Tocqueville, Alexis de (1981). *De la démocratie en Amérique*. Vol. 2. Paris: Garnier-Flammarion.
- Virilio, Paul (1995). *La Vitesse de libération*. Paris: Galilée.

## LINKS

<http://estudosculturais.com/portal/apresentacao/> (consultado em 31/12/2014).

<http://estudosculturais.com/portal/redes/cultural-studies-network/> (consultado em 31/12/2014).



A ATUALIDADE  
DAS HUMANIDADES  
*The relevance of humanities*

ADRIANO DUARTE RODRIGUES

*adrigues@netcabo.pt*

*Faculdade de Ciências Sociais e Humanas da Universidade Nova de Lisboa*

DOI

[http://dx.doi.org/10.14195/0870-4112\\_3-1\\_5](http://dx.doi.org/10.14195/0870-4112_3-1_5)

*Recebido em setembro de 2014*

*Aprovado em janeiro de 2015*

**Biblos.** Número 1, 2015 • 3.<sup>a</sup> série

pp. 111-125

**RESUMO.**

Este texto pretende sublinhar a natureza porosa das fronteiras entre as ciências positivas, que procuram objetivar o conhecimento dos fenómenos, e as humanidades, que procuram compreender o sentido da experiência subjetiva, uma vez que as ciências positivas só podem objetivar os fenómenos do mundo de que os cientistas têm experiência subjetiva e os estudiosos das humanidades só podem compreender o sentido dos fenómenos subjetivos a partir do momento em que os conseguem objetivar. Pretende igualmente mostrar que os saberes das humanidades são incontornáveis, uma vez que deles depende o sentido das experiências, tanto individuais como coletivas, do presente.

**Palavras-chave:** Humanidades; Experiência subjetiva; Objetivação da experiência; Sentido; Saber Disciplinar.

**ABSTRACT.**

The aim of this text is an outline of the porous nature from the boundaries between positivist sciences and humanities. As positivist sciences attempt to provide objectivity to the phenomena, humanities seek to understand the sense of subjective experience. Moreover, positivist sciences can only objectivize phenomena in a world where scientists have subjective experience and humanists try to understand the logical sense from the subjective findings from the moment they manage to objectivize them. Finally, the text also tries to show how the knowledge coming from humanities is unavoidable, given that they determine the sense of both individual and collective present experiences.

**Keywords:** Humanities; Subjective experience; Experience objectivity; Sense; Disciplinary knowledge.

A questão da atualidade das humanidades não é nova, mas surge sempre como nova, porque em cada época apresenta novos contornos que a diferenciam da maneira como era colocada noutras épocas. Na antiga Grécia, por exemplo, apresentava-se em torno da questão sofística, questão que continua ainda hoje bem presente nos discursos dos autodenominados pós-modernos, para os quais a racionalidade é flexível, dependente dos interesses que se pretendem satisfazer, de acordo com a máxima de Protágoras, para quem “o homem é a medida de todas as coisas”. No nosso tempo, a questão da atualidade das humanidades é inseparável do fosso que separa, por um lado, as ciências positivas, que estudam os fenómenos objetivos, e, por outro lado, as ciências humanísticas, em particular as ciências filosóficas, literárias e artísticas, que procuram dar conta da experiência subjetiva, tanto do mundo individual como do mundo coletivo.

Este fosso traduz-se hoje no confronto entre dois modelos de formação<sup>1</sup>, entre o modelo literário e erudito, por um lado, e o modelo científico do especialista e do técnico, por outro lado. Haverá então, hoje, dois critérios de verdade, o critério da lógica objetiva das proposições factuais, e o critério de uma lógica subjetiva das percepções espontâneas do senso comum intersubjetivamente partilhado? Questão difícil, porque nos coloca perante um dilema aparentemente insolúvel. De facto, é tão difícil aceitar a validade de duas lógicas distintas, da que regula os processos de objetivação científica e da que regula a experiência subjetiva, como aceitar uma única lógica válida, nomeadamente a que regula os conhecimentos objetivantes elaborados pelas disciplinas positivas. Aceitar a existência de duas lógicas válidas é admitir a existência de duas modalidades de explicação racional, uma para os fenómenos objetivos e outra para os comportamentos individuais e coletivos, ao passo que aceitar uma única lógica válida é admitir a existência de uma única explicação racional tanto para os fenómenos do mundo natural como para a experiência subjeti-

---

<sup>1</sup> Tomo aqui a noção de formação no sentido que lhe dá Gadamer (Gadamer 1988: 38 e ss.), entendido como um dos “conceitos básico do humanismo” e compreende ao mesmo tempo a aquisição da capacidade para formular juízos acerca da verdade, da bondade e da beleza, fundados em princípios que permitem o acesso ao geral e “requerem sacrifício da particularidade em favor da generalidade” (Gadamer 1988: 41).

va. Da solução deste dilema depende a possibilidade e o futuro da distinção das humanidades em relação às ciências positivas objetivantes. Se aceitarmos que o único critério de racionalidade é o princípio que regula o processo de objetivação das ciências positivas, então as ciências que pretendem dar conta da experiência subjetiva do mundo da vida, se quiserem fazer aceitar a sua legitimidade científica, têm que seguir os mesmos princípios objetivantes das outras ciências. É este o entendimento que parece hoje prevalecer nas agências de financiamento dos projetos, a julgar pela homogeneização dos critérios de avaliação<sup>2</sup>. Se, pelo contrário, a experiência subjetiva do mundo da vida obedece a princípios lógicos específicos, distintos dos que regulam as ciências positivas, o fosso entre as ciências positivas e as humanidades é intransponível.

A ultrapassagem deste dilema é realizada concretamente, ainda que de maneira implícita, pelo investigador no quadro da sua atividade de investigação, pelo facto de, mesmo quando está envolvido na sua profissão, seguindo os protocolos de objetivação dos fenómenos, não deixar de continuar a estar inserido na experiência subjetiva, no mundo da vida, como qualquer outro ser humano, como Husserl sublinhava:

Os sábios são eles próprios homens no mundo da vida — homens entre os outros. O mundo da vida é o mundo para todos. E portanto as ciências, que são antes de mais o mundo dos sábios, existem para todos os homens como sendo a “nossa produção”, como a nossa conquista (enunciados, teorias) existem para todos — tal como o mundo da vida é para todos, de maneira subjetiva relativa.

(Husserl 1976: 517)

---

<sup>2</sup> A este propósito seria muito interessante submeter hoje os trabalhos dos professores e investigadores que trabalhavam há cinquenta anos nos domínios das humanidades à avaliação das agências de acreditação e de financiamento. Quase todos seriam reprovados, pelo menos se tivermos em conta o critério da produtividade, uma vez que muitos dos trabalhos mais marcantes que nos legaram só foram publicados a título póstumo. Recordemos, por exemplo, Charles Sanders Peirce, Ferdinand de Saussure, George Herbert Mead.

O físico não continua a falar do nascer e do pôr do sol, embora saiba que o Sol não nasce nem se põe, e não adequa o desenrolar da sua vida quotidiana com os efeitos ilusórios do fenómeno astronómico expressos pela sua maneira de falar? É por isso que o objeto das humanidades, o mundo da experiência das determinações subjetivas que delimitam os objetos da percepção e das sensações, mas também definem os interesses e os objetivos, com as suas dimensões ontológicas, éticas e estéticas, interessa de maneira particular o cientista das ciências positivas, a braços com a tarefa de objetivação dos fenómenos naturais, se quiser entender a relação entre os fenómenos cientificamente objetivados e a sua própria experiência subjetiva desses fenómenos.

Husserl via no esquecimento das determinações da experiência subjetiva por parte das ciências positivas o fator principal da crise das ciências na Europa. Desde então para cá a situação não parece ter sido alterada (Husserl 1976). E a pergunta que fazia, então, sobre as condições da sua superação mantém hoje a mesma atualidade. Mais do que o suposto desencantamento pelas humanidades, revelada pela suposta desafeição dos alunos que se candidatam às disciplinas humanistas, é o esquecimento do cientista da sua inserção no mundo da vida que é preocupante, pelo cada vez maior desenraizamento dos saberes em relação à experiência subjetiva do nosso mundo.

A crítica do desenraizamento das humanidades é muitas vezes entendida como afirmação da sua inutilidade: as humanidades seriam saberes desenraizados porque inúteis. O que torna esta questão particularmente complexa é a sua natureza teleológica: as humanidades são inúteis para quem e para o quê? Esta crítica parte, por conseguinte, de um pressuposto teleológico, o pressuposto de que a validade dos conhecimentos depende da sua utilidade. Este pressuposto tem como fundamento uma visão antropológica segundo a qual a validade da atividade humana em geral, e da atividade cognitiva, em particular, depende da sua utilidade. A questão deverá então ser formulada de outro modo: qual é o objetivo para o qual as humanidades são úteis? Esta questão é indefinidamente aberta, uma vez que se vai alargando de maneira incomensurável à medida que o horizonte da experiência se vai abrindo

ao longo da vida<sup>3</sup>. É como se, à medida que os anos passam, as pessoas descobrissem nas humanidades respostas para questões que a experiência de vida foi progressivamente tornando relevantes e prioritárias. Não é, por conseguinte, possível encontrar para a questão da utilidade das humanidades uma resposta única e definitiva. À medida que se vão confrontando com o peso da memória e com a efemeridade da existência, a curiosidade acerca da história coletiva e das diferentes maneiras de equacionar os enigmas da vida que, ao longo dos séculos, foram sendo propostas assume um relevo e uma urgência particulares, dessas propostas parecendo depender a descoberta da própria razão de existir.

A este propósito, gostaria de me debruçar agora sobre o contributo de Henri Bergson para o entendimento da relação da experiência subjetiva com o processo da sua objetivação.

#### A NATUREZA CONTÍNUA DOS FLUXOS DA EXPERIÊNCIA SUBJETIVA

Uma das questões fundamentais da relação das humanidades com as ciências positivas tem a ver com a possibilidade de objetivar a experiência subjetiva: como é possível ter acesso e dar conta da experiência que os seres humanos têm do mundo, de maneira a fazer dessa experiência objeto de conhecimento racionalmente válido? Não é verdade que do mundo cada um tem uma experiência própria e intransmissível?

Esta questão tem sido sistematicamente colocada ao longo dos séculos. Retomo aqui a maneira como Henri Bergson a equacionou e como viria a ser retomada, em particular por George Herbert Mead (Mead 1992) e por Alfred Schütz (Schütz 1972: 45 ss.).

A experiência subjetiva que temos do mundo é um processo contínuo, informe. Estamos mergulhados em permanência num fluxo de percepções e

---

<sup>3</sup> Não é por acaso que o número de pessoas que procuram cursos de humanidades, em particular da filosofia, da história, das artes, das línguas, aumenta com a idade.

de sensações, como a baleia no oceano. Cada um dos instantes vai dando lugar a outro, sem ruturas nem hiatos. A nossa atenção não está habitualmente fixada na experiência deste processo que nos arrasta com ele, mas nos objetivos visados pela ação em que estamos empenhados. Pelo facto de estarmos mergulhados neste processo nem sequer temos dele uma consciência clara, como dizia Alfred Schütz:

Se nós simplesmente vivemos imersos no fluxo da duração, encontramos apenas experiências indiferenciadas que se misturam umas com as outras num fluxo contínuo. Cada um dos Agoras difere essencialmente do seu precedente no facto de no Agora o precedente estar contido numa modificação retencional. No entanto, não sei nada disto enquanto estou simplesmente a viver no fluxo da duração (...).

(Schütz 1972: 51)

É verdade que os fenómenos do mundo natural se desenrolam, por definição, segundo leis independentes da vontade e da intervenção humana e que por isso têm nesta independência condições de objetivação que não dependem da experiência humana. No entanto, a sua delimitação e o seu agendamento nas prioridades da investigação científica dependem da sua relação com a experiência subjetiva que as pessoas e, em particular, os cientistas têm deles.

Como podemos então dar conta do fluxo contínuo da experiência em que estamos mergulhados em permanência e fazer do seu estudo uma ciência, quando nem o próprio sujeito dessa experiência tem dela consciência clara e distinta? Como é possível uma ciência dos fluxos, se para a sua constituição temos de ser capazes de discriminar as unidades discretas que delimitam os contornos dos fenómenos estudados?

À experiência dava Henri Bergson o nome de duração:

Há duas concepções possíveis da duração, uma pura de qualquer mistura, a outra em que intervém de maneira sub-reptícia a noção de espaço. A duração completamente pura é a forma que toma a sucessão de nossos estados de consciência quando o nosso eu se deixa viver, quando se abstém de fazer

uma separação entre o estado presente e os estados anteriores. Não precisa para isso de se absorver completamente na sensação ou na ideia que passa, porque, dessa maneira, pelo contrário, deixaria de durar.

(Bergson 2007: 74-75)

É a primeira modalidade, a da duração pura, que corresponde à experiência subjetiva do mundo em que estamos mergulhados, ao fluxo dos momentos que se sucedem, ao longo dos quais cada um dos ‘aqui e agora’ dá lugar ao seguinte sem fronteiras nem limites claramente definidos. É só depois de terem passado, quando deixamos de os experimentar, que a reflexão procede ao trabalho da sua objetivação, recortando nesse fluxo contínuo e informe os instantes que a memória lhe fornece, de acordo com a sua relevância para aquilo que está em jogo na experiência presente. No entanto, a diversidade plástica das experiências passadas, que a memória traz à reflexão realizada no presente, permite uma multiplicidade de objetivações possíveis, o que explica por que razão desse trabalho possam resultar sempre diferentes recortes da experiência passada. Cada um de nós pode dar-se conta desta plasticidade da experiência e da consequente diversidade de objetivações a que se presta, observando as diferentes maneiras de narrar experiências vividas, em função daquilo que no momento da sua narração lhe parece relevante. Paradoxalmente, a única experiência objetiva possível é sempre aquela que, diferida em relação à experiência única, irrepetível e vivida, decorre de escolhas realizadas no quadro da experiência subjetiva presente no momento da sua objetivação.

Como vemos, a pluralidade das interpretações da experiência subjetiva não é uma limitação do trabalho da ciência, mas a marca da diversidade plástica da experiência da duração pura, da experiência do fluxo contínuo em que estamos mergulhados no momento em que estávamos nela mergulhados. Nem todas as objetivações da experiência são evidentemente possíveis, mas as possibilidades de objetivação são indefinidamente abertas, em função da diversidade das experiências presentes que a trazem à memória, que a rememoram e, deste modo, a tornam relevante.

Não são apenas as ciências humanísticas que trabalham com estas modalidades da experiência; o cientista que pretende objetivar os fenómenos,

utilizando para o efeito os paradigmas disciplinares das ciências positivas a partir da observação dos fenómenos situados no espaço e no tempo, não pode ignorar que o recorte dos fenómenos discretos que observa e objetiva não são os únicos recortes possíveis da sua própria experiência do mundo, razão pela qual os conhecimentos que adquire serão sempre provisórios e abertos a novos processos de objetivação.

#### A NATUREZA DISCURSIVA DOS PROCESSOS DE OBJETIVAÇÃO DA EXPERIÊNCIA SUBJETIVA

Como vimos, o processo de objetivação faz intervir a memória, a faculdade que fornece à consciência os materiais de que recorta os fenómenos, mas é a reflexão que produz o trabalho da sua objetivação:

Quando, pelo meu ato de reflexão, concentro a atenção na minha experiência vivida, já não estou a assumir simplesmente a vivência no seio do seu fluxo. As experiências são apreendidas, distinguidas, postas em relevo, demarcadas uma da outra; as experiências que foram constituídas como fases no seio do fluxo da duração tornam-se agora objetos de atenção enquanto experiências constituídas.

(Schütz 1992: 51)

Esta experiência objetivada pela reflexão é inseparável da sua expressão simbólica e, como tal, da sua função comunicacional. Como vemos, não é a experiência subjetiva que o cientista trabalha e de que dá conta, mas a sua objetivação simbólica, o resultado de um trabalho reflexivo, entre outros possíveis, sobre aquilo que a memória da experiência subjetiva passada lhe fornece no momento em que procede à sua objetivação simbólica.

#### A QUESTÃO DA CLASSIFICAÇÃO DAS OBRAS

Uma das questões importantes decorrentes do processo de objetivação da experiência que se coloca às humanidades é a da classificação das obras. Da resposta

a esta questão depende em grande medida a definição do ensino e a formação nos seus diferentes domínios de estudo. O debate desta questão atravessa todas as épocas, mas agudizou-se sobretudo a partir do século XVII, no quadro do projeto de renovação dos paradigmas do saber, decorrente da proposta de Descartes e da controvérsia a que deu origem. A questão coloca-se nos seguintes termos: quais as obras individuais e coletivas que devem ser guardadas, classificadas, preservadas e transmitidas ao longo das gerações?

Da resposta a esta questão depende o recorte dos programas de formação nas diferentes disciplinas que configuram as humanidades. Esta questão assumiu particular relevo com o processo de musealização iniciado no século XVIII, mas a partir dos anos oitenta do século passado tomou novos contornos, com o aumento exponencial da capacidade de armazenamento de dados e a generalização do acesso personalizado às bases de dados, proporcionados pelos dispositivos eletrónicos.

A única resposta possível a esta questão só a podemos encontrar se tivermos em conta a experiência presente. É a relevância das obras passadas para equacionar as questões suscitadas pela experiência presente e para lhes dar resposta que as recorta do fluxo da história e as objetiva como notáveis. Não admira, por isso, que obras entretanto esquecidas readquiram o seu lugar de novo no catálogo das obras a preservar e a transmitir e que obras classificadas desapareçam ou sejam relegadas ao esquecimento e fiquem, assim, debaixo das cinzas da memória coletiva, aguardando que eventualmente a sua relevância seja redescoberta por novas inquietações presentes.

Esta questão assume uma importância quando pretendemos repensar o lugar das humanidades no conjunto dos saberes do nosso tempo. Entre outros aspetos permite compreender por que razão a disponibilidade generalizada das bases de dados e a publicação das obras não dispensa a formação humanística. As bases de dados disponibilizam as obras, mas não formulam as questões que na experiência presente as torna relevantes. As disciplinas humanísticas têm, por isso, mais do que a função de facilitar o acesso às obras do passado, o papel de explicitação das questões da experiência presente que as obras do passado equacionam e para as quais propõem eventualmente soluções. Este é o trabalho de pesquisa das humanidades que, no nosso tempo, se tornou urgente

e que mais nenhuma ciência pode substituir. Deste trabalho depende o próprio sentido da experiência presente.

## OS SENTIDOS DO SENTIDO

Quando falamos de sentido da experiência como o objeto de investigação das humanidades podemos querer dizer coisas diferentes. É sobre a explicitação destes diferentes sentidos do sentido que gostaria agora de me debruçar.

Num artigo de 1957, Paul Grice distinguiu três modalidades distintas de sentido a que deu o nome de sentido natural ou não cognitivo, não natural ou comunicativo e intencional ou cognitivo (Grice 1957). No primeiro caso, o sentido é a correspondência da percepção de uma manifestação sensorial com um fenómeno que o provoca mas que não é sensorialmente percebido: o fumo no alto de uma montanha tem sentido porque remete para a ocorrência do fogo que o provoca. No segundo caso, estamos perante uma manifestação que associamos à ocorrência de um fenómeno que lhe está associado por convenção, como quando observamos o acenar de alguém na nossa direção como uma saudação que nos é dirigida. No terceiro caso, o sentido tem a ver com a relação que estabelecemos entre um comportamento e a intenção de realizar de um determinado ato, como, por exemplo, associamos o gesto de alguém a retirar as chaves do bolso com a intenção de abrir a porta do carro. Para evitar a ambiguidade do termo “natural” prefiro designar a primeira modalidade de sentido como indiciária ou sintomática, à segunda como convencional, mantendo a designação de intencional para a terceira modalidade. Quando disse, no fim do parágrafo anterior, que a classificação das obras resulta da sua relação com o sentido atribuído à experiência do presente, de que modalidade de sentido estou a falar? Não estou propriamente a falar de uma relação sintomática entre uma obra do passado e a experiência do presente, como se a experiência presente fosse o efeito natural visível dessa obra do passado. Também não se trata de uma relação convencional nem de uma relação intencional entre a experiência do presente e uma obra do passado. Quando, por exemplo, no século XII, Averrois colocou a obra de Aristóteles no horizonte do pensamento ocidental da Idade Média, quando, no século XVIII, a obra musical de Jean Sebastian Bach foi redescoberta e passou a influenciar a

produção musical do Ocidente, quando, em Portugal, o Estado Novo reabilitou os como obra emblemática da ideologia imperial do regime político, assistimos a um processo de reinterpretação de uma obra do passado, redefinindo-a como protótipo ou modelo para a mobilização coletiva em torno de projetos a realizar no presente, ora no domínio do pensamento, ora no domínio estético, ora no domínio político. É este o sentido que os estudos humanísticos têm por objetivo estudar, de modo a explicitarem os questionamentos da experiência do presente e a prepararem, deste modo, projetos coletivamente mobilizadores para o futuro. É por isso que a crise das humanidades corresponde à crise da mobilização da comunidade, a uma desistência da procura de respostas para as incertezas da vida, a uma delimitação do seu horizonte da experiência presente à fruição fugaz e imediata das oportunidades e ao seu esgotamento.

Numa obra póstuma, foram reunidos num volume uma série de ensaios de Italo Calvino. O título é uma pergunta: . Uma das resposta que o autor dá a esta pergunta pode muito bem ser a que poderíamos também encontrar para a pergunta: Porquê as humanidades?

O nosso clássico é o que não pode ser-nos indiferente e que nos serve para nos definirmos a nós mesmos em relação e se calhar até em contraste com ele.  
(Calvino 1994: 11)

À medida que nos vamos deixando fascinar pelo sucesso imediato dos inventos técnicos e afastando dos saberes clássicos, assistimos a uma busca de modos de vida alternativos e a um interesse cada vez mais empenhado pelo saber dos antigos, o que parece indiciar uma nostalgia da sabedoria de que as humanidades precisamente guardam a memória. O retorno ao campo, a procura de modos de vida alternativos à vida nas cidades, a prática da meditação, a busca de comportamentos saudáveis são as marcas mais visíveis deste paradoxo.

## AS ANTINOMIAS DA DISCIPLINARIDADE DOS SABERES

Um dos aspetos marcantes do fosso entre as ciências objetivantes e os saberes das humanidades é a natureza do devir disciplinar dos conhecimentos,

decorrente das exigências metódicas dos processos de descoberta. Enquanto as ciências objetivantes tendem a definir as fronteiras das disciplinas em função das configurações dos fenómenos observados, as ciências a que habitualmente damos o nome de humanidades recortam os seus perfis disciplinares segundo critérios que combinam as configurações dos fenómenos com as diferentes perspectivas das suas abordagens. Decorre desta distinção uma relativa indefinição das humanidades e a consequente proliferação das disciplinas que as integram. Assistimos, assim, ao surgimento de disciplinas de definição problemática e de aceitação discutível pelos que não adotam as mesmas perspectivas, acusando-as de corresponderem mais à vontade de criação de espaços de afirmação de projetos pessoais e de visarem objetivos promocionais das escolas, acossadas pelas exigências concorrenciais da sua sobrevivência, do que a verdadeiros domínios científicos distintos. Embora a proliferação dos cursos no ensino superior se verifique em todos os domínios do saber, é sobretudo nas humanidades que tem representado uma tendência mais evidente e preocupante.

Uma questão que hoje se torna, por conseguinte, central tem a ver com o próprio recorte das áreas científicas em geral e com a delimitação dos saberes das humanidades. Numa primeira aproximação, as humanidades recobrem a filosofia, as letras, a história e as belas artes. Mas este recorte tornou-se particularmente problemático, uma vez que assistimos, por um lado, ao surgimento de saberes positivos de cariz objetivante nos domínios tradicionalmente afetos às humanidades e, por outro lado, ao desenvolvimento de saberes de cariz hermenêutico da experiência subjetiva em domínios científicos objetivantes. Como recusar, por exemplo, à antropologia ou à sua microssociologia a sua natureza humanística, quando procuram dar conta da própria experiência humana, a partir do seu enraizamento comunitário e dos conhecimentos do sentido comum intersubjetivamente partilhado? Por outro lado, como recusar, por exemplo, a inserção das abordagens sistémicas da sociedade no domínio das ciências objetivantes? Quando olhamos para o que os investigadores fazem e publicam temos de aceitar que as fronteiras entre as humanidades e as ciências objetivantes se tornaram particularmente porosas e muitas vezes inexistentes.

## CONCLUSÃO

É muito provável que a desafeição pelas humanidades decorra da sua escolarização, ao facto de compreenderem domínios de saber que se converteram em currículos académicos e, deste modo, terem passado a ser constituídas por conhecimentos impostos pela instituição escolar, encarados por isso como conhecimentos formais desenraizados da experiência.

Refletir sobre o estado atual dos cursos de humanidades é uma tarefa cheia de embustes porque mobiliza em geral dois fantasmas antagónicos que, em todas as épocas e em todas as sociedades, povoam o imaginário das pessoas perante a mudança, o fantasma demoníaco e o fantasma faustiano. Ou, se preferirem, a tensão entre a visão profética e a visão messiânica da cultura. Para os proféticos, o novo é sempre deterioração da pureza e da plenitude do modelo originário e o discurso sobre esta deterioração cumpre um papel profético de apelo ao retorno do modelo originário perdido. Para os messiânicos, o novo é sempre um avanço em direção à plenitude por vir e o discurso sobre esta plenitude por vir cumpre o papel messiânico que visa incentivar a abertura de caminhos para a alcançar. O discurso acerca do lugar atual das humanidades é indiscutivelmente uma das manifestações da tensão entre estas duas visões antagónicas do novo. Vemos neste antagonismo o confronto dos ideais românticos, agarrados à nostalgia, à dor pela perda do paraíso perdido, com os ideais progressistas, empenhados na procura da alvorada antevista. Como vemos, os discursos sobre a atualidade das humanidades só podem ser encarados à luz de uma filosofia da história.

É frequente encontrar professores das Faculdades de Letras que encaram esta discussão a partir de uma visão profética ou romântica, vendo a situação atual das humanidades como uma desafeição generalizada e como um sintoma da atual miséria cultural da humanidade, como desaparecimento da aura passada da sabedoria.

Mas há ainda uma outra razão para a atual crise das humanidades e que tem a ver com o diagnóstico que, já em 1936, Edmund Husserl fazia da crise das ciências europeias, crise que parece decorrer curiosamente, não da sua falência, mas da natureza do seu sucesso. A relação do sucesso das ciências com a desafeição das humanidades decorre do facto de as ciências, por um

lado, terem limitado o alcance do seu objeto aos fenómenos observados e, por outro lado, terem abandonado da sua indagação aquilo a que os alemães dão o nome de , de mundo da vida. Deste modo, enquanto reservaram para si as experiências objetivas observadas, deixaram de se interessar pela experiência, pelo mundo da subjetividade, mundo que, com as suas diferentes vertentes, constituiu precisamente, desde a aurora do pensamento racional, o centro da reflexão das humanidades.

Uma das consequências mais evidentes deste processo de objetivação dos saberes foi a sua fragmentação disciplinar e a consequente possibilidade de formação de especialistas tanto mais competentes quanto menos conhecedores da relação das suas competências com o mundo da vida, com a experiência concretamente vivida pelas pessoas dos fenómenos objetivados pela sua disciplina. O cientista corre, assim, o risco de saber objetivar os fenómenos da rotação da terra com o rigor da matemática, sem entender nem saber dar conta da experiência estética do espetáculo diário daquilo a que na linguagem comum damos o nome de nascer do Sol. Uma das manifestações da desafeição das humanidades é o embotamento da sensibilidade que faz a especificidade da presença dos homens e mulheres no mundo, a incapacidade de se emocionar perante os fenómenos, limitando a sua ciência à procura das suas razões objetivas.

## BIBLIOGRAFIA

- Bergson, Henri [1889] (2007). *Essai sur les donnés immédiates de la conscience*. Quadrigue, PUF, 2007 (original: 1889)
- Calvino, Italo (1994). *Porquê ler os clássicos*. Trad. José Colaço Barreiros. Lisboa: Teorema.
- Gadamer, Hans-George (1988). *Verdad y método*. Trad. Ana Agud Aparicio, Rafael de Agapito. Salamanca: Sígueme.
- Grice, Paul (1957). "Meaning", *Philosophical Review*, 56, 377-388.
- Husserl, Edmund (1976). *La crise des sciences européennes et la phénoménologie transcendantale*. Trad. Gérard Granel. Paris: Gallimard, 1976.
- Mead, George Herbert [1932] (1992). *Mind, Self and Society: From the Standpoint of a Social Behaviorist*. Chicago: University of Chicago Press.
- Schütz, Alfred (1972). *The Phenomenology of the Social World*. Northwestern: University Press.



CIÊNCIA E HUMANISMO.  
A VISÃO DA CIÊNCIA  
DE ERWIN SCHRÖDINGER  
*Science and Humanism.*  
*The vision of Erwin Schrödinger*

CARLOS FIOLEAIS

*tcarlos@uc.pt*

*Departamento e Centro de Física da Faculdade de Ciências e Tecnologia  
Universidade de Coimbra*

DOI

[http://dx.doi.org/10.14195/0870-4112\\_3-1\\_6](http://dx.doi.org/10.14195/0870-4112_3-1_6)

*Recebido em setembro de 2014*

*Aprovado em janeiro de 2015*

**Biblos.** Número 1, 2015 • 3.<sup>a</sup> série

pp. 127-151

**RESUMO.**

Erwin Schrödinger, o físico austríaco, que foi um dos principais autores da física quântica, realizou em 1950 uma série de conferências intituladas *Ciência e humanismo*, que estão traduzidas em português. Analisamos aqui a sua visão da ciência como parte do esforço do ser humano em conhecer-se. Debates a sua perspectiva da unidade das ciências, a relação entre ciência e técnica, as raízes profundas do pensamento científico na Antiguidade Grega e, além disso, a interação da ciência com a filosofia e a religião. Expressamos a opinião de que uma boa parte das suas reflexões são relevantes nos dias de hoje, quando se fala da crise do humanismo. Mais humanismo significa mais e melhor ciência, o que significa progresso na integração de diferentes ramos do conhecimento humano.

**Palavras-chave:** Schrödinger; Física Quântica; Ciência; Humanismo; Técnica; Grécia Antiga

**ABSTRACT.**

In 1950, Erwin Schrödinger, the Austrian physicist who was one of principal proponents of quantum physics, gave a series of lectures entitled *Science and Humanism*. It has been translated into Portuguese. This essay analyzes his perspective of science as a part of the effort of the human being to know him/herself. We discuss his vision of the unity of sciences, the relation between science and technique, the deep roots of scientific thinking in Greek Antiquity and, in addition, the interplay of science with philosophy and religion. We argue that a great part of Schrödinger's reflections are still relevant today, at a time when it has become usual to speak of the crisis of humanism. More humanism means more and better science, and that means progress in the integration of different branches of human knowledge.

**Keywords:** Schrödinger; Quantum Physics; Science; Humanism; Technique; Greek Antiquity

É muito difícil, nos tempos que correm e atendendo a todos os tempos que ocorreram desde que há escrita, ser autor de um título original. A Biblioteca de Babel do escritor argentino Jorge Luis Borges ainda não existe na realidade, mas vamos ficando com uma aproximação cada vez melhor.

Assim, confesso que fui buscar o título que encima o presente escrito a um ensaio do físico austríaco Erwin Schrödinger (1887-1961), o autor da mais famosa equação da teoria quântica, que preside aos fenómenos microscópicos da física e da química, e um dos nomes maiores da ciência do século xx. Em 1950 ele foi convidado a proferir um conjunto de lições no *Dublin Institute for Advanced Studies*, na Irlanda, onde estava exilado devido à ocupação nazi da Europa Central (Schrödinger tinha tomado posições anti-nazis, em particular contra a perseguição aos judeus). O texto dessas lições está incluído no livro *Ciência e humanismo*, saído em 1952 (Schrödinger 1952) e republicado em 1996 (Schrödinger 1996), antecedido do texto *A natureza e os gregos*, também resultado de conferências públicas, desta vez proferidas no *University College* de Londres em 1948, com um prefácio do físico-matemático da Universidade de Oxford Roger Penrose (n. 1931). Esta última obra está traduzida em português, tendo saído entre nós com o título *A natureza e os gregos e Ciência e humanismo* em 1999 (Schrödinger 1999). Se for necessária uma justificação para ir buscar o título a esta obra de Schrödinger, direi que é um dos livros da minha biblioteca que saca com mais frequência da estante sempre que sou chamado a reflectir sobre o objectivo, o significado e o valor da ciência. E foi isto precisamente o que fiz logo que recebi o desafio para escrever sobre Ciências e Humanidades para este número da *Biblos*.

Lembrava-me de um parágrafo sobre o valor da ciência que aqui transcrevo para que mais leitores se venham a lembrar:

Podem perguntar — têm de me perguntar agora: Qual é, então, na sua opinião, o valor da ciência natural? Respondo: O seu âmbito, objectivo e valor são os mesmos que os de qualquer outro ramo do conhecimento humano. Ou melhor, nenhum deles por si só, apenas a união de todos eles, tem qualquer âmbito ou valor e isso acontece muito simplesmente porque

representa a obediência ao comando da divindade délfica: *gnothi seauton*,  
conhece-te a ti próprio.  
(Schrödinger 1999: 99)

Sobre o propósito e a relevância da ciência tudo está dito neste aforismo atribuído a vários autores gregos: *Conhece-te a ti mesmo* (transliterando o grego, *gnothi seauton*), que terá sido inscrito no pátio do Templo de Apolo em Delfos. O conhecimento do mundo, que inclui naturalmente o homem, nada mais afinal é do que conhecimento do homem.

#### BREVE BIOGRAFIA DE SCHRÖDINGER

Erwin Schrödinger nasceu em Viena em 1887, filho de um botânico e industrial e neto pela parte da mãe, que era semi-austríaca e semi-inglesa, de um professor de Química da *Technische Hochschule Vienna*<sup>1</sup>. O pai era católico e a mãe luterana. Depois de ter feito estudos domésticos até aos 11 anos, foi aluno brilhante do *Akademisches Gymnasium* em Viena, para depois entrar na Universidade de Viena, onde aprendeu Física. Obteve o doutoramento em 1910, tendo ingressado como assistente na instituição onde efectuara estudos superiores. Os seus primeiros trabalhos foram de índole experimental. Pouco depois de ter obtido a habilitação para a docência (1914) foi chamado a servir a Áustria-Hungria na Primeira Guerra Mundial, o que fez sem sobressaltos de maior como oficial de artilharia em posições do norte de Itália e na própria Áustria. Em 1920, ano em que se casou, tornou-se assistente de outro grande físico austríaco, Wilhelm Wien (1864-1928), na Universidade de Jena, na Alemanha. Não demorou até obter um lugar em Stuttgart e, em 1921, ficou professor em Breslau, na Polónia, donde logo mudou para Zurique.

Aí começou o período mais produtivo da sua carreira. Em 1926, quando ensinava Física Teórica na Universidade de Zurique, na Suíça, deu uma contri-

---

<sup>1</sup> As principais biografias são Moore 1992, 2003, Gribbin 2012; em português Piza 2003.

buição fundamental à teoria quântica, que tinha emergido no início do século, ao propor num artigo saído nos renomados *Annalen der Physik* (intitulado “Quantisierung als Eigenwertproblem”, “A quantização como um problema de valores próprios” (Schrödinger 1926), a famosa equação que tem hoje o seu nome, tendo mostrado que ela funcionava na perfeição para calcular os níveis de energia do átomo de hidrogénio. Noutros três trabalhos saídos nesse seu *annus mirabilis* mostrou outras aplicações, designadamente ao oscilador harmónico e ao rotor, e uma generalização para o caso dependente do tempo. Partiu da leitura de um artigo do físico suíço, mais tarde também norte-americano, de origem alemã, Albert Einstein (1879-1955), no qual este citava o trabalho do francês Louis de Broglie (1892-1987) relativo à dualidade onda-corpúsculo para o electrão: se era certo que uma partícula material como o electrão tinha de ser encarada como corpúsculo em certas circunstâncias, noutras tinha de ser vista como onda, tal como sucedia com a própria radiação, que se manifestava por vezes como onda e noutras vezes como corpúsculo (Einstein tinha descoberto em 1905 que, no efeito fotoeléctrico, a luz devia ser vista como um conjunto de “grãos”, os fotões). Ora, se os electrões eram descritos como ondas, deveria existir uma equação de onda. Schrödinger encontrou essa equação nas férias de Natal de 1925, que passou na estância de Arosa, não longe de Zurique, na companhia não da sua esposa mas de uma amante cujo nome permanece incógnito (a relação conjugal de Schrödinger era muito aberta, tendo ele tido ao longo da vida suas várias amantes, por vezes co-habitando com ele e a mulher; Schrödinger fazia registos das suas aventuras amorosas, mas, como falta o livro de 1925, desconhece-se quem terá sido a sua musa inspiradora). O trabalho do físico de 39 anos foi recebido com agrado tanto por Einstein como por Max Planck (1859-1947), o fundador da teoria quântica. Já não o foi por Werner Heisenberg (1901-1976), o jovem alemão que tinha criado pouco antes a “mecânica das matrizes” para explicar os fenómenos microscópicos, que se veio a revelar perfeitamente equivalente à chamada “mecânica ondulatória” de Schrödinger. O alemão Max Born (1882-1970) forneceu ainda em 1926 o significado da onda, designada pela letra grega *psi*, que surge na equação de Schrödinger: tratava-se de uma onda de probabilidade, isto é, só poderíamos conhecer a posição do electrão indicando uma certa probabilidade. Essa in-

terpretação de probabilidade, adaptada pelo físico dinamarquês Niels Bohr (1885-1962), que tinha em 1913 proposto um modelo quântico simples para o átomo de hidrogénio, e, mais em geral, pela chamada “escola de Copenhaga”, que foi ganhando terreno na comunidade científica, não foi bem aceite nem por Einstein nem por Schrödinger. A questão maior é o chamado problema da medida: para descrever uma partícula quântica usamos uma onda de probabilidade, mas detectamos essa partícula num certo sítio; portanto, a onda tem de alguma maneira de colapsar no processo de medida, sob a influência do observador. Para combater esse tipo de ideias, que se opunham à tradicional separação entre observador e objecto, Schrödinger viria a criar em 1935 uma experiência mental (*Gedankenexperimente*) que ficou famosa: o “gato de Schrödinger” é um felino encerrado numa caixa que tem uma certa probabilidade de estar vivo e outra de estar morto, uma vez que a sua sorte depende de um dispositivo quântico. Será que ele morre instantaneamente quando abrimos a caixa para o observar? A explicação moderna é estatística: se tivermos um *ensemble* numeroso de caixas com gatos, num certo número delas ele estará morto e noutras estará vivo, tomando nós conhecimento da situação apenas no momento da observação.

Graças ao impacto do seu trabalho, Schrödinger conseguiu em 1927 um lugar na Universidade de Berlim, tornando-se colega de Einstein ao ocupar a cátedra de Max Planck, entretanto jubilado. Permaneceu aí até 1933. Depois, com o advento do nacional-socialismo na Alemanha, passou para a Universidade de Oxford. Nesse mesmo ano de 1933 recebeu o Prémio Nobel da Física juntamente com o inglês Paul Dirac (1902-1984), pela descoberta da sua equação (Dirac conseguiu uma equação mais geral, por satisfazer as exigências da teoria da relatividade restrita). Em Oxford não foi fácil a aceitação da sua bigamia (de facto, a sua amante, de quem tinha um filho, era casada com um outro homem). Em 1934 ensinou na Universidade de Princeton, nos Estados Unidos, mas, convidado para lá ficar, declinou o convite. Tal como em Oxford, não foi fácil a aceitação da sua heterodoxa situação familiar. No Verão de 1934 Schrödinger deu um curso de Verão em Santander, Espanha, e no dia seguinte fez um *tour*, em parte turístico, por Espanha (Sanchez-Rón 1992). Recebeu um convite para um lugar na Universidade de Madrid, que

recusou (um convite semelhante tinha sido endereçado a Einstein em 1933). Em 1936 acabou por se transferir para a Universidade de Graz, no seu país natal, o que mais tarde reconheceu ter sido um erro, pois em 1938 foi apanhado pelo *Anschluss*: aí teve de pagar o preço pelas suas posições anti-nazis e por ter abandonado a Alemanha em 1933. A Universidade de Graz passou na época a chamar-se Adolf Hitler (que, lembre-se, era austríaco). Ainda ensaiou uma retractação, algo ambígua, da qual mais tarde se haveria de arrepender amargamente, mas de nada lhe valeu. Foi obrigado a fugir com a mulher de comboio para Itália. Iniciou então uma odisséia pela Europa, tendo passado pelo Vaticano (foi membro da Academia de Ciências do Vaticano), pelo Reino Unido (Oxford de novo) e pela Bélgica (Gent). Em 1940, fixou-se finalmente em Dublin, à frente do então criado Instituto de Estudos Avançados, a convite do primeiro-ministro Eamon de Valera (1882-1975), um político que tinha estudado Matemática. Iniciou-se assim um outro período fértil da sua vida, que durou 16 anos: tornou-se um reputado professor, convidado a fazer uma série de conferências sobre física e não só. Cada vez mais Schrödinger gostava de falar sobre assuntos filosóficos, que estavam de resto em contacto íntimo com as novidades da teoria quântica. Foi em Dublin que Schrödinger proferiu em 1943 as suas conferências intituladas *O que é a vida?*, que resultaram na edição no ano seguinte que é talvez o seu livro mais famoso (Schrödinger 1944), no qual forneceu um contributo essencial para a interpretação físico-química dos fenómenos biológicos (ver a tradução portuguesa, Schrödinger 1989). Para ele, e tinha inteira razão, todos os fenómenos da vida, incluindo a hereditariedade, eram resultado de leis físico-químicas. Em 1948, pouco depois de se ter tornado cidadão irlandês sem perder a nacionalidade austríaca, proferiu três conferências públicas em Londres sobre *A natureza e os gregos* e em 1950 quatro conferências também públicas em Dublin sobre *Ciência e humanismo*. Só em 1956, a pedido insistente de amigos e conhecidos, Schrödinger voltou à sua *alma mater*, a Universidade de Viena, onde lhe foi concedida uma cátedra *ad personam* e, logo a seguir, o título de professor emérito. Em Viena, convidado a falar sobre energia nuclear num encontro internacional sobre esse tema, preferiu falar sobre filosofia. Nos anos finais da sua vida abandonou de vez a dualidade onda-partícula para afirmar a existência apenas e tão só de ondas,

posição que não poderia deixar de escandalizar os físicos da ortodoxia quântica. Nunca aceitou a ligação entre o observador e o observado, como é defendida pela “escola de Copenhaga”, preferindo como Einstein uma posição realista, isto é, para ele a realidade deveria existir independentemente do observador e da observação. Declarou um dia num diálogo com Bohr: “Se todos estes saltos quânticos acabarem realmente por ficar, tenho de me lamentar de ter tido alguma coisa a ver com ela” (Kumar 2008: 223; trad. do autor).

Schrödinger faleceu em 1961 de tuberculose, uma doença de que padeceu várias vezes. Foi sepultado em Alpbach, uma aldeia dos Alpes no seu país natal (a sua equação está numa modesta placa na campa, onde também jaz a sua mulher, companheira de vida, apesar de o divórcio ter sido sempre um tema recorrente). O padre católico que deveria presidir à cerimónia fúnebre perdeu as hesitações que tinha quanto à realização do funeral quando lhe foi comunicado que Schrödinger, cuja vida pessoal não se regulava, como foi dito, pelos cânones da moral cristã, era membro da Academia Pontifícia das Ciências.

Era poliglota: dominava o alemão e o inglês, de infância, e falava correntemente francês, italiano e castelhano (aprendeu esta língua para visitar Espanha). Sabia os rudimentos de línguas clássicas por ter frequentado o liceu clássico. Cultivou a poesia, porque lhe era impossível expressar certas emoções de outro modo (publicou em 1949 o livro *Gedichte* (Schrödinger 1949), de qualidade literária muito discutível). Apreciava a arte, o teatro mais do que a música. Do ponto de vista filosófico, para além dos autores antigos, foi influenciado pelo alemão Arthur Schopenhauer (1788-1860) e, entre os pensadores seus contemporâneos, pelo britânico Bertrand Russel (1872-1970), bem como pelos espanhóis José Ortega y Gasset (1883-1955) e Miguel de Unamuno (1864-1936), e, numa fase mais tardia da sua vida, por filosofias hindus. Adiante falaremos das suas particularidades em matéria de religião.

## CIÊNCIA E HUMANISMO SEGUNDO SCHRÖDINGER

Na senda do livro de Schrödinger ao qual retirei o título, julgo que a primeira coisa que há a dizer sobre Ciência e Humanismo é que os dois conceitos não são de modo nenhum opostos. A ciência é uma forma de humanismo. É necessário

uma e outra vez reafirmar o óbvio, pois nem sempre é visto como óbvio: a ciência é feita pelo homem e para o homem. É certo que a generalidade das pessoas, quando pensa em ciência, associa-a imediatamente a descobertas, invenções e à transformação da sociedade que umas e outras abundantemente permitem. Mas o valor mais fundamental da ciência não reside, como essa maioria pensa, na sua utilidade material para a sociedade, mas sim no acrescento de humanismo que ela permite. No fundo, a ciência mais não faz do que procurar responder à interrogação da Antiguidade Clássica, “quem somos?”, a qual podemos explicitar: “Donde vimos e para onde vamos?”. Se a vida tem algum sentido, ele poderá ser o de procurar responder a estas permanentes questões, que desde os gregos têm atravessado toda a história suscitando respostas que se vão acumulando. Damos, de novo, voz ao físico Schrödinger, no início do seu ensaio sobre *Ciência e humanismo*:

Nasço e faço parte de um ambiente — não sei de onde vim nem para onde vou, nem quem sou. Esta é a minha situação, tal como é a vossa. Tal como é a de cada um de vós. O facto de desde sempre todas as pessoas terem vivido e continuarem a viver nesta situação não me diz nada. A nossa questão premente tem a ver com a origem e com o destino — mas tudo o que podemos investigar é o ambiente actual. Por isso temos necessidade de descobrirmos tanto quanto pudermos acerca dele. E esse esforço representa a ciência, a educação, o conhecimento. Esta é a fonte verdadeira das diligências espirituais do homem. Tentamos descobrir tanto quanto podemos acerca do ambiente circundante espacial e temporal do local em que nascemos. E, enquanto tentamos, deleitamo-nos com isso, consideramos que essa é uma actividade extremamente interessante (será que esse não pode ser afinal o objectivo pelo qual estamos aqui?).

(Schrödinger 1999: 99)

Talvez esta posição de grande abertura filosófica seja inesperada, ou talvez não seja, dadas as bem conhecidas ligações entre a física e a filosofia. Schrödinger foi, claramente, além de físico, um filósofo (cerca de uma dezena dos seus livros, em geral colecções de ensaios, são, de facto, mais de filosofia do que de

física). Na citação anterior está todo um programa filosófico, no sentido em que explicita a razão de ser da ciência. A frase “Por isso temos necessidade de descobrir tudo quanto pudermos acerca do ambiente actual” ressoa ao imperativo categórico gravado na lápide no cemitério de Göttingen do matemático alemão David Hilbert (1862-1943): *Wir müssen wissen. Wir werden wissen* (“Temos de saber. Havemos de saber”). A aquisição de conhecimento a respeito do mundo é uma necessidade humana, uma das maiores, senão mesmo a maior das capacidades humanas, de onde se conclui que a ciência é uma actividade humana, muito humana. A ciência é uma forma de humanismo. O conhecimento de tipo científico estará até a montante de outras necessidades humanas já que, para o físico austríaco, ele é a “fonte verdadeira das diligências espirituais do homem”, quer dizer, as inquietações metafísicas surgem a partir da experiência do mundo empírico. Por último, Schrödinger, que pode ser considerado um hedonista, refere o prazer proporcionado pela procura de conhecimento: no parágrafo final, modestamente colocado entre parêntesis, deixa, para quem a queira apanhar, uma especulação sobre o sentido da vida, um dos problemas maiores da metafísica.

Em 1943, Schrödinger foi o primeiro, no seu ensaio *O que é a vida*, que conheceu ampla difusão, a propor que a matéria viva, nas suas mais diversas manifestações, não era mais do que física e química. Era no mundo molecular, nessa altura em larga medida por explorar, que tinham de ser encontrados os fundamentos da genética. O animismo ficou com essa obra definitivamente enterrado.

O físico inglês Francis Crick (1916-2004) e o biólogo norte-americano James Watson (n. 1928), leitores desse livro, haveriam de encontrar, com a ajuda de experiências de difracção de raios X, em 1953, a estrutura em dupla hélice do ácido desoxiribonucleico, ADN, repositório da informação genética. E os últimos anos de Schrödinger foram marcados, decerto para contentamento deste, pelo desenvolvimento vertiginoso das ciências biológicas e, com base nelas, da medicina. O segredo da vida deixou de ser assim tão secreto à medida que se fazia a leitura da informação contida no genoma para o fabrico da maquinaria celular. A teoria quântica está, portanto, na ascendência directa da biologia molecular.

Poderemos hoje dizer que a razão da omnipresença dos seres humanos na Terra e o poder que o saber lhes conferiu sobre o ambiente tem a ver com o facto de a selecção natural ter proporcionado ao *homo sapiens sapiens* especiais capacidades cognitivas. *Saber é poder* — já tinha dito o filósofo inglês Francis Bacon, contemporâneo da Revolução Científica (Fiolhais 1997). Conhecendo cada vez melhor o nosso ambiente, poderemos não só furta-los a perigos dele provenientes mas também, concretizar uma vida o mais confortável possível. A selecção teve a virtude de associar o prazer à conquista de conhecimento, fazendo com que o alargamento das capacidades mentais seja uma necessidade biológica.

Tal como o ser humano, tendo múltiplas dimensões, tem uma unidade indesmentível, também o conhecimento deve ser unido. Para Schrödinger, o conhecimento forma um todo, sendo sem valor o conhecimento especializado que não se consiga ligar a outras parcelas de conhecimento. Tal é afirmado logo na sequência da citação anterior:

Parece simples e evidente, e contudo necessita de ser dito: o conhecimento isolado obtido por um grupo de especialistas num campo restrito não tem por si qualquer valor. Mas apenas quando se concretiza a sua síntese com todo o restante conhecimento, e apenas desde que contribua de forma efectiva nessa síntese para conseguir responder à questão: “*Quem somos nós?*” (Schrödinger 1999: 99-100)

Como havia uma só questão, as várias respostas da ciência tinham de ser unidas. No seu ensaio tinha começado por criticar a ideia utilitária da ciência, oferecendo três tipos de argumento.

- (1) Pese embora a diversidade de metodologias, a unidade das ciências (na língua alemã ciência é *Wissenschaft*, que vem de *Wissen*, saber) obriga ao tratamento no mesmo plano das várias ciências, tanto ciências exactas e naturais como a física, a química ou a biologia, que permitem obter aplicações práticas para a nossa vida, como ciências sociais tais como a história ou a filosofia, das quais

parecem não resultar benefícios materiais mas apenas espirituais. As ciências exactas e naturais são tão ciências como as ciências sociais e humanas. Escreveu a este propósito o sábio austríaco:

Pensem no estudo ou na investigação desenvolvida na história, nas línguas, na filosofia, na geografia — ou na história da música, pintura, escultura, arquitectura — ou na arqueologia e na pré-história. Ninguém gostaria de associar a estas actividades, como seu objectivo principal, a melhoria prática das condições da sociedade humana, apesar de a melhoria dessas condições advir, muito frequentemente, dessas actividades.

(Schrödinger 1999: 98)

- (2) Por outro lado, boa parte das próprias ciências naturais não têm qualquer relevância para a vida dos terrestres: Schrödinger nomeia a astrofísica, a cosmologia e alguns ramos da geofísica. No entanto, as pessoas revelam-se em geral sedentas pelas notícias que a ciência destes domínios lhes traz. Hoje em dia as notícias de descobertas no espaço são das que mais atenções atraem, na imprensa, na televisão ou na internet. Há, de facto, um imaginário nos céus que nos atrai. O que há para além do sistema solar? E da nossa Galáxia? O que são afinal as estrelas? O que é uma supernova? O que é um buraco negro? Houve um início do Universo? O Universo é eterno? As duas últimas questões foram durante muito tempo da esfera do religioso e hoje, embora mantenham conotações religiosas, são questões que cabem completamente na esfera da ciência, uma vez que esta lhes responde de uma forma simples: o Universo começou há cerca de 13,7 mil milhões de anos, com o evento que designamos por *big bang*, e, não sendo eterno para trás, é provavelmente eterno para a frente.
- (3) Por último, é duvidoso que a felicidade da espécie humana tenha resultado sempre das realizações tecnológicas que se seguiram ao progresso da ciência. Schrödinger foi taxativo: “Considero que é extremamente duvidoso saber se a felicidade da raça humana tem sido melhorada

graças às evoluções técnicas e industriais que se seguiram ao rápido desenvolvimento da ciência natural” (Schrödinger 1999: 98).

Isto é, nem todas as utilidades da ciência são necessariamente boas para o homem, entrando na escolha dessas utilidades um juízo de valor que naturalmente transcende a ciência. Se a ciência é uma dimensão do homem, uma parte importante do humanismo, ela não é obviamente a única dimensão do homem, não é todo o humanismo. Há, designadamente, escolhas éticas a fazer no que respeita às potenciais realizações da ciência. A ciência pode informar a respeito das possibilidades disponíveis à Humanidade, mas é um erro pensar que cabe à comunidade dos cientistas efectuar essas escolhas. Nas sociedades democráticas as decisões devem ser feitas por todos, tanto quanto possível em condições de igualdade.

Schrödinger não está evidentemente sozinho na sua apreciação do valor imaterial da ciência. Em virtude desse valor, tem sido evidenciado o paralelismo entre a ciência e a arte. O matemático francês Henri Poincaré (1854-1912) exaltou em igual medida a ciência e a arte no seu livro *O valor da ciência*: “Não é senão pela Ciência e pela Arte que valem as civilizações” (Poincaré 1995). Noutro livro, *Ciência e método*, descreveu a relação artística do homem com o mundo natural, microscópico ou macroscópico, do seguinte modo:

O cientista não estuda a natureza porque tal é útil; estuda-a porque tem prazer nisso e tem prazer nisso porque ela é bela. Se a natureza não fosse bela, não valeria a pena conhecê-la nem a vida valeria a pena ser vivida. Pretendo falar a beleza íntima que provém da ordem harmoniosa das partes e que pode ser compreendida por uma inteligência pura. (...) É porque a simplicidade e a vastidão são ambos belas que procuramos de preferência factos simples e factos vastos, que tomamos prazer em seguir ora os gigantescos percursos das estrelas ora os astros, em escrutinar com um microscópio a pequenez prodigiosa que é também uma vastidão ora em procurar nas eras geológicas os traços de um passado remoto que por isso nos atrai.

(Poincaré 1920: 15-16; trad. do autor)

Deduz-se que Poincaré não teria sorte nenhuma com as actuais agências financiadoras de ciência, com toda a evidência muito mais preocupadas com os aspectos utilitários do que estéticos. O jornalista e escritor britânico John William Sullivan, um biógrafo de Newton e Beethoven, interessado por isso tanto pela origem da criação científica como pela da criação artística, resumiu em 1919 assim as posições de Poincaré sobre a beleza do mundo: “A medida em que a ciência falha em ser arte é a medida em que é incompleta como ciência” (*apud* Chandrasekhar 1987: 60; trad. do autor).

Na mesma linha o grande físico suíço e norte-americano de origem alemã Albert Einstein escreveu em 1935, num texto incluído no seu livro *Como eu vejo a ciência, a religião e o mundo*, que a ciência detinha um duplo poder sobre os seres humanos:

A ciência afecta os assuntos humanos de duas maneiras. A primeira é bem conhecida de toda a gente. Directamente, e mais ainda de forma indirecta, a ciência produz benefícios que transformam por completo a vida humana. A segunda maneira é de carácter educacional — age sobre a mente. Embora pareça menos óbvia, esta segunda não é menos pertinente do que a primeira. (Einstein 2005: 144)

## CIÊNCIA E TÉCNICA

*Ciência e humanismo* é um libelo contra o imperativo da técnica, associada de perto à hiperespecialização da ciência já muito nítida a meio do século xx e ainda mais hoje. Ele confessa ter recolhido inspiração no filósofo espanhol seu contemporâneo José Ortega y Gasset, o autor em 1930 do livro *A rebelião das massas* (Ortega y Gasset 1989), onde considera alguns cientistas exemplo de gente das massas, de pessoas ignorantes, prontas a ser conduzidas a qualquer lado pela mão do Estado. Hoje em dia usa-se muito a palavra “tecnociência” para designar esse domínio da técnica sobre a ciência. Confesso que não costumo usar esse conceito, embora perceba a sua razão de ser. Se é verdade que a técnica precedeu a ciência ao longo da história (fez-se fogo antes de se conhecer a química da combustão e construíram-se máquinas a vapor muito antes de se conhecer a ciência termodinâmica), o

certo é que modernamente, digamos desde meados do século XIX, quando se deu a segunda vaga da Revolução Industrial associada à electrificação das máquinas, que praticamente toda a técnica vem da ciência. Foi a teoria quântica, devida a Planck, Einstein, Bohr, de Broglie, Heisenberg, Schrödinger, Born e outros, que permitiu, após a Segunda Guerra Mundial, em 1949, a invenção do transistor, um dispositivo que mudou completamente as nossas vidas, uma vez que, hoje em dia, das televisões às máquinas de lavar, dos telemóveis aos multibancos, dos automóveis aos aviões, tudo, em toda a parte, se encontra transistorizado de modo a automatizar o maior número possível de procedimentos (as máquinas que Ortega y Gasset tanto temia inundaram o mundo, embora tornando-se invisíveis e, por isso, aparentemente menos ameaçadoras). Claro que não partilho da aversão extrema de Ortega y Gasset à ciência, expressa entre outras frases violentas pelo seguinte excerto de *A rebelião das massas*: “a ciência experimental tem progredido em grande medida graças ao trabalho de pessoas fabulosamente medíocres e até mesmo menos que medíocres” (Ortega y Gasset 1989: *apud* Schrödinger 1991:101).

Pode ser verdade que há pessoas medíocres na ciência, mas também as há, não sei se em maior ou menor medida, nas artes. A mediocridade, se é certo que existe, não é um atributo exclusivo da ciência. É oportuno citar a este respeito uma afirmação provocatória do já referido Hilbert sobre a relação da ciência com a tecnologia:

Ouve-se hoje muitas vezes falar de hostilidade entre ciência e tecnologia. Não creio, meus caros senhores, que isso seja verdade. Estou absolutamente certo que não é verdade. Não pode, de facto, ser verdade. Não têm, absolutamente nada a ver uma com a outra.  
(*apud* Rosenfeld 1962: 57)

Percebe-se o que ele quer dizer com esta *boutade*. A ciência, mais do que mãe da tecnologia, é uma forma de humanismo. A sua verdadeira mola é a indagação, a curiosidade, pelo que podemos perfeitamente falar de ciência pela ciência.

Schrödinger, no seu ensaio *Ciência e humanismo*, dirige-se a certa altura aos cientistas e professores de ciência:

Nunca perca de vista o papel que a sua disciplina em particular tem no seio do grande espectáculo que é a tragicomédia da vida humana — mantenha-se em contacto com a vida — não tanto com a vida prática mas com o pano de fundo ideal da vida, que é cada vez mais importante. *E mantenha a vida em contacto consigo.* Se não puder — a longo prazo — dizer a todas as pessoas o que tem estado a fazer, então o que tem feito foi inútil.

(Schrödinger 1999: 102)

E, quase no final do seu ensaio, regressa à questão inicial:

(...) considero a ciência como uma parte integrante do nosso esforço para responder à grande questão filosófica que abarca todas as outras, a questão que Plotino expressou de forma breve — quem somos nós? E, mais do que isso, considero que esta é não só uma das tarefas, mas a tarefa da ciência, a única que efectivamente tem importância.

(Schrödinger 1999: 132)

Como exemplo de ligação da ciência à necessidade filosófica dos homens, Schrödinger discute ao longo do seu ensaio, que tem o subtítulo *A física no nosso tempo*, a questão do contínuo e do descontínuo: a teoria quântica tinha trazido o descontínuo, embora os átomos modernos não fossem semelhantes aos de Demócrito de Abdera (ca. 460-370 a. C.). Discute sobretudo sobre a antiga questão do livre arbítrio e do determinismo. Se há determinismo, como na física clássica, então, a menos que surja qualquer solução engenhosa, o livre arbítrio parece prejudicado. Se não há determinismo como propõe a teoria quântica (o determinismo é apenas estatístico, isto é, só podemos aspirar a saber como se move uma onda de probabilidade), então o livre arbítrio fica ainda mais prejudicado. Conclui afirmando que uma mudança no conceito físico de causalidade não podia ter qualquer consequência na ética humana, isto é, se a ciência estava ligada ao homem, o homem tinha preocupações e anseios que não podiam ser resolvidos pela ciência mais avançada.

## O PAPEL DOS GREGOS

Por que razão Schrödinger se dirigiu para a Antiguidade Grega para defender o valor da ciência? Por que ele via nos gregos um interesse pela ciência como procura do saber e uma unidade da ciência, como não conseguia ver no século xx.

No texto que antecede *Ciência e humanismo, A natureza e os gregos*, Schrödinger fala da origem da ciência na Antiguidade Grega, defendendo a tese de que toda a nossa ciência vem dos gregos. A ciência é uma invenção dos gregos e herdámo-la dos gregos. Essa tese não é original, tendo o autor prestado preito ao classicista britânico John Burnet: “(...) uma descrição adequada da ciência é afirmar que ela é ‘pensar acerca do mundo à maneira dos Gregos’ É por essa razão que a ciência nunca existiu senão nos seio de povos que alguma vez estiveram sob a influência da Grécia” (Burnet 1932: *apud* Schrödinger 1999). Também o prestou ao filósofo e classicista austríaco Theodor Gomperz: “Quase toda a nossa educação intelectual tem origem nos Gregos. Um conhecimento aprofundado destas origens constitui o pré-requisito indispensável para nos libertarmos da sua influência esmagadora” (Gomperz 1911: *apud* Schrödinger 1999).

Foi na Grécia antiga que surgiu a ideia da inteligibilidade da Natureza: esta pode ser compreendida, no sentido em que existem causas que originam certos efeitos. É atribuído a Tales de Mileto (ca. 624-ca. 546 a.C.) um dos exemplos mais antigos dessa atitude: ele propôs que um eclipse se deve à interposição de um astro diante da luz do Sol, não sendo por isso um acontecimento mágico, ou uma “brincadeira” dos deuses.

Preocupa-o, no início desse ensaio, o antagonismo entre ciência e religião, que ele diz compreender uma vez que a religião sempre procurou preencher os interstícios da ciência: quando havia um mistério por resolver atribuía-se a sua origem aos deuses (mais tarde a Deus). Mas, para os gregos, era possível discutir tudo o que acontecia no mundo. Um jovem, segundo Schrödinger, podia falar com Demócrito tanto sobre os átomos como sobre a Terra, a moral, a alma ou sobre os deuses:

Sou da opinião de que a filosofia da Antiguidade grega é atraente para nós nesta altura, porque nunca antes ou nunca desde então, em parte alguma

do mundo, se estabeleceu algo de parecido com o sistema de conhecimento e de especulação tão avançado e tão articulado daquela época, sem a divisão fatídica que nos embaraça há séculos e que actualmente se tornou insuportável (...). Mas não havia qualquer limitação quanto aos temas acerca dos quais um homem instruído tinha a permissão de outros homens instruídos para dar a sua opinião.

(Schrödinger 1999: 25)

Schrödinger enumera os motivos para regressar ao pensamento holístico da Antiguidade. Para ele no mundo moderno a ciência estava afastada do homem, havendo que os aproximar:

E depois fico muito surpreendido por a imagem do mundo real à minha volta ser muito deficiente. Ela fornece muitas informações factuais, ordena todas as nossas experiências de forma extraordinariamente consistente, mas é terrivelmente silenciosa no que diz respeito a todas as coisas que estão realmente próximas do nosso coração, as coisas que realmente têm importância para nós. Não nos consegue dizer uma única palavra acerca do vermelho e do azul, do amargo e do doce, acerca da dor física e do prazer físico. Não sabe nada acerca do belo e do feio, acerca do bom e do mau, acerca de Deus e da eternidade. A ciência por vezes faz de conta que responde a questões nestes domínios, mas as respostas são muito frequentemente tão dispartadas que nos sentimos inclinados a não as aceitar como sérias.

(Schrödinger 1999: 89)

A respeito do objectivo e do subjectivo, Schrödinger analisa problemas da física contemporânea, para a qual tinha dado contributos essenciais. O sujeito, que é o observador, põe-se de fora do mundo observado, num esforço de objectivação. Mas com a teoria quântica, pelo menos na acepção de escola de Copenhaga, havia uma interpenetração entre a pessoa do observador e a coisa observada. Ora, toda a tradição da nossa ciência desde o tempo dos gregos provinha da separação entre sujeito e objecto, que ele considerava por isso basilar:

(...) Não pertencemos a este mundo material que a ciência idealiza para nós. Não estamos nele, estamos fora dele. Somos apenas espectadores. A razão pela qual acreditamos que estamos nele, que pertencemos à imagem, é porque os nossos corpos estão nela; os nossos corpos pertencem-lhe. Não apenas o meu próprio corpo, mas os dos meus amigos e também o do meu cão, gato e cavalo, e de todas as outras pessoas e animais. E este é o meu único meio de comunicação com eles.

(...) Em particular, e mais importante, esta é a razão pela qual a mundivisão científica não contém em si própria quaisquer valores éticos, quaisquer valores estéticos, nem uma palavra acerca do nosso próprio âmbito ou destino, e pela qual não tem, se quiserem, qualquer Deus. De onde venho, e para onde vou?

A ciência não nos consegue explicar os motivos que fazem com que a música nos dê prazer, nem a razão ou o motivo de uma velha canção nos provocar o choro. (Schrödinger 1999: 89-90)

Quase no fim, afirma ao mesmo tempo a consciência dos limites da ciência e a confiança nas suas possibilidades:

O mundo é enorme, grandioso e belo. O meu conhecimento científico dos acontecimentos que se verificam nele abrange centenas de milhões de anos. Porém, de outra forma, restringe-se manifestamente a uns pobres 70, 80 ou 90 anos que me são concedidos. Um pequeno espaço no tempo incomensurável ou mesmo nos milhões e milhões finitos de anos que aprendi a medir e a avaliar. De onde venho e para onde vou? Esta é a grande e insondável questão. A mesma para cada um de nós. A ciência não tem qualquer resposta para ela. Contudo, a ciência representa o nível mais elevado que jamais fomos capazes de descobrir para atingir o conhecimento seguro e incontroverso. (Schrödinger 1999: 90-91)

Eis o sábio Schrödinger, em toda a profundidade da sua sabedoria. Por um lado, estava consciente do profundo valor da ciência e, por outro, mostrava-se

cético de a ciência ser o único meio de chegar à compreensão do mundo. Remata o seu ensaio com uma expressão de confiança no futuro da espécie humana, que era também o futuro do pensamento:

a vida durará mais alguns milhões de anos no futuro. E por causa de tudo isso sentimos que qualquer pensamento que possamos concretizar durante este tempo não terá sido em vão (Schrödinger 1999: 91).

De que serve o nosso pensamento baseado no que os outros pensaram antes de nós? Pois serve, muito simplesmente, para que os outros venham a pensar.

#### CONSCIÊNCIA E VISÃO RELIGIOSA

O autor de *O que é a vida?* (Schrödinger 1944, 1989) termina, após debater a origem material da vida, a discutir o que é a mente, ou se se quiser o espírito, a propósito da magna questão do conflito entre determinismo e livre arbítrio, à qual haveria de voltar em *Ciência e humanismo*. No epílogo de *O que é a vida* o autor vai muito mais longe do que saber o que é a vida, ao avançar uma especulação sobre o que é a mente: avançou a tese, obviamente muito controversa (não admira que tenha sido alvo de uma tentativa de censura por parte de um clérigo irlandês que fazia a revisão de provas), de que a mente tem poder sobre os átomos, sendo assim o Eu uma espécie de Deus.

De algum modo, portanto, *O que é a vida?* foi premonitório do desenvolvimento das modernas neurociências. De facto, após a emergência da biologia molecular, seria a vez das neurociências conhecerem um percurso ascendente. Os segredos do cérebro deviam ser indagados, uma vez que o cérebro era, reconhecidamente, ao albergar a mente, o reduto da consciência. Na linha do epílogo de *O que é a vida?*, Crick foi ele próprio estudioso das neurociências. No seu livro de 1994 intitulado *A hipótese espantosa* (Crick 1998), com o subtítulo *A busca científica da alma*, defende que as neurociências já dispunham do instrumental para decifrar os fenómenos da consciência. Essa discussão prossegue nos dias de hoje.

As especulações filosóficas de Schrödinger sobre a consciência encontram filiação não apenas no pensamento de alguns antigos gregos mas também em ideias do pensamento oriental, do hinduísmo, que pouco contacto teve com o pensamento grego e que pode, por isso, ser visto como complementar deste. As ideias schrödingerianas sobre a origem e significado da consciência haveriam de ficar mais nítidas no ensaio *Espírito e matéria*, publicado em 1958, que está colado a *O que é a vida?* na edição portuguesa. Nesse livro, o autor fala da união das mentes humanas, formando uma espécie de espírito universal, Deus se se quiser. É muito claro a respeito dessa consciência universal: “Existe, obviamente, só uma alternativa, ou seja, a unificação dos espíritos ou consciências. A sua multiplicidade é apenas aparente, na verdade existe apenas um espírito” (Schrödinger 1989: 126).

Na continuidade da ideia da unidade biológica, revelada pelo código genético, atreve-se, portanto, a afirmar que o espírito é também universal. Se já em *O que é a vida?* tinha afirmado que a consciência individual não devia ser mais do que uma forma da consciência global que impregnava todo o Universo, essa ideia sai claramente reforçada em *Espírito e matéria*. Está aqui muito próximo da esfera da religião. A questão da religião de Schrödinger é particularmente interessante. Originário de um país católico e existindo na sua família uma linha de tradição luterana, ele afirmou-se várias vezes ateu. Mas, mesmo assim, foi um ateu muito particular, atraído por uma certa forma de panteísmo. Fala no seu texto *A natureza e os Gregos* da:

questão da grande Unidade — o Ente único de Parménides — da qual todos nós de alguma forma fazemos parte, à qual pertencemos. O nome mais popular para ela na actualidade é Deus, com um “D” maiúsculo. A ciência é, normalmente, estigmatizada com a noção de que é ateuísta. Depois de tudo o que dissemos este facto não é surpreendente. Se a mundivisão da ciência nem sequer contém o azul, o amarelo, o amargo e o doce — a beleza, o prazer e a piedade —, se a personalidade é excluída por consenso, como é que poderia conter a noção mais sublime que se apresenta perante a mente humana? (Schrödinger 1999: 90)

Schrödinger continuou a sua jornada em busca do sublime. No seu livro final *Meine Weltansicht* (“A minha visão do mundo”), de 1961, ano da sua morte e portanto uma espécie de testamento intelectual, entra declaradamente no campo das filosofias orientais que já antes o tinham seduzido, em particular o Vedanta do hinduísmo: “O Vedanta ensina que a consciência é singular, que todos os acontecimentos se passam numa só consciência universal e que não há uma multiplicidade de eus” (Schrödinger 1961: 5, trad. do autor).

O espírito, sendo um, está por todo o lado. Tal como acontecia com o seu amigo Einstein (Fiolhais 2005), a visão de um Deus pessoal, como aparece nas “religiões do livro”, parecia-lhe demasiado *naïve*, embora admitisse a existência, numa forma pouco comum, de um ente transcendente. Porém, não se pode deixar de considerar Schrödinger como um homem religioso, uma vez que ele, reconhecendo a necessidade de transcendente, o procurou até ao fim da vida.

#### AS HUMANIDADES E AS CIÊNCIAS NO MUNDO DE HOJE

Que podemos dizer hoje sobre o legado de Schrödinger? A sua equação mantém-se válida, sendo a base, por exemplo, de poderosas simulações moleculares que permitem por exemplo obter novos medicamentos. A descrição probabilística da realidade, negada por Einstein e Schrödinger, continua a prevalecer, à falta de melhor. O genoma humano foi já completamente sequenciado e estão todos os dias a ser estabelecidas relações com enfermidades. O problema da consciência, pesem embora os enormes avanços das neurociências, permanece por resolver. E, do ponto de vista da filosofia, se há contribuições, sempre acumuladas, da física, da química e da biologia, o certo é que as grandes inquietações continuam.

Hoje, passados 53 anos sobre a morte de Schrödinger, num mundo onde a ciência, sempre íntima da técnica, continuou a crescer, multiplicam-se as queixas sobre o défice das humanidades. Vivemos num mundo impregnado pela ciência, onde a ciência está invisível. E onde a compreensão da ciência é manifestamente escassa, limitada a alguns especialistas, poucos deles imitando Schrödinger no esforço de divulgação. Grandes questões filosóficas enfrentadas por ele, como o determinismo e o livre arbítrio, a consciência humana,

a existência de Deus, continuam a colocar-se no mundo de hoje. E elas clamam, hoje como ontem, pela unidade dos saberes.

A ciência é vista com alguma desconfiança pela gente das humanidades, tal como no tempo de Ortega y Gasset. Creio que há que quebrar essa divisão, afirmando uma e outra vez, as vezes que forem precisas, mostrando com exemplos da história, que a ciência, o conhecimento, é humanismo. Conheço e apoio no essencial o discurso em defesa das humanidades, feito, entre nós, por exemplo entre outros, por Vítor Aguiar e Silva, em *As humanidades, os estudos culturais, o ensino da literatura e o a política de língua portuguesa: “As Humanidades, tanto as clássicas como as modernas, têm sofrido ao longo do século xx uma prolongada e perturbadora crise de identidade e legitimidade disciplinares”* (Silva 2010: 71).

Não raro, a supremacia da técnica é considerada responsável por essa crise. Por vezes, fala-se também do primado das ciências exactas e naturais em detrimento das ciências sociais e humanas. Na linha de Schrödinger, devo dizer que o défice de humanidades nos dias de hoje é o défice de todas as ciências, quer dizer, o défice da unidade da ciência, de comunicações entre os seus ramos. Precisamos não só de mais ciência como também de melhor ciência. E para isso é mister um melhor ensino das ciências, todas as ciências. Se as línguas gregas e latinas desaparecem dos currículos escolares em Portugal, com prejuízo dos estudos clássicos, também a física quântica quase não aparece nos liceus e, nas universidades, está acantonada nos cursos de física e de química. Só o diálogo entre as ciências, que deve começar por um diálogo entre os cientistas, só um diálogo entre as ciências e outras actividades humanas (ver os meus ensaios sobre o diálogo com as artes, Fiolhais 1994, 2008, 2013; e sobre o diálogo com a religião, Fiolhais 2005, 2011, 2014) poderão minorar o nosso défice da humanidade. As universidades, fazendo jus ao nome, deveriam ser um dos primeiros palcos a pôr em cena esse diálogo.

BIBLIOGRAFIA

- Burnet, John (1932). *Early Greek Philosophy*. 4.<sup>a</sup> ed. London: Macmillan and Co.
- Chandrasekhar, S. (1987). *Truth and Beauty. Aesthetics and Motivations in Science*. Chicago: The University of Chicago Press.
- Crick, Francis, (1998). *A hipótese espantosa, busca científica da alma*. Trad. Joaquim Nogueira Gil. Lisboa: Instituto Piaget.
- Einstein, Albert (2005). *Como vejo o mundo, a ciência, a religião e o mundo*. Trad. José Miguel Silva, Ruth San Payo. Lisboa: Relógio d'Água.
- Fiolhais, Carlos (1994), "Os Jardins Secretos de Mandelbrot", *Universo, computadores e tudo o resto*, Lisboa: Gradiva, 87-110.
- Fiolhais, Carlos (1997). "Saber e poder ou a modernidade de Sir Francis Bacon", Tengarrinha, José Manuel, ed., *Actas dos 3.<sup>os</sup> Cursos Internacionais de Verão de Cascais (1 a 6 de Julho de 1996)*. Vol. 2. Cascais: Câmara Municipal de Cascais, 155-172.
- Fiolhais, Carlos (2005). "Einstein e a Religião", *Estudos*, Nova Série n.º 4, 323-329.
- Fiolhais, Carlos (2008), "Imaginação, ciência e arte", *Biblos*, 2.<sup>a</sup> série, 4, 3-16.
- Fiolhais, Carlos (2011), "Em busca de sentido: Ciência e Religião", in *Em busca de sentido: Ateísmo e crença na construção da pessoa que ama*. Coimbra: Gráfica de Coimbra, 45-61.
- Fiolhais, Carlos (2013), "Einstein: entre a Ciência e Arte", Carvalho, J. C., coord., *Arte e Ciências em diálogo*. Coimbra: Grácio (ebook).
- Fiolhais, Carlos (2014), "A ciência e o divino", Borges, Anselmo, coord., *Deus tem futuro?* Lisboa: Gradiva.
- Gomperz, Theodor (1911). *Griechische Denker*. Leipzig: Veit and Comp.
- Gribbin, John (2012). *Erwin Schrödinger and the Quantum Revolution*. London: Bantam Press.
- Kumar, Manjit (2008). *Quantum*. London: Icon Books.
- Moore, Walter J. (1992). *Schrödinger, Life and Thought*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Moore, Walter J. (2003). *A Life of Erwin Schrödinger*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Ortega y Gasset, José (1989). *A rebelião das massas*. Trad. Artur Guerra. Lisboa: Relógio D'Água.
- Piza, António de Toledo (2003). *Schrödinger & Heisenberg. A física além do senso comum*. São Paulo: Odysseus.
- Poincaré, Henri (1995) [1905]. *O valor da ciência*. Trad. Maria Helena Franco Martins. Rio de Janeiro: Contraponto.
- Poincaré, Henri (1920). *Science et Méthode*. Paris: Ernest Flammarion.

- Rosenfeld, A. (1962). *Langmuir. The Man and the Scientist*. Oxford: Pergamon Press.
- Sanchez-Rón, J. M. (1992). “A Man of Many Worlds, Schrödinger and Spain”, in Michel Bitbol, Olivier Darrigol, eds., *Erwin Schrödinger. Philosophy and the Birth of Quantum Mechanics*. Gif-sur-Yvette: Editions Frontières, 9-22.
- Schrödinger, Erwin (1926). “Quantisierung als Eigenwertproblem”, *Annalen der Physik*, 384, 4, 361–376.
- Schrödinger, Erwin (1944). *What is Life? The Physical Aspect of the Living Cell*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Schrödinger, Erwin (1949). *Gedichte*. Godesberg: Küpper.
- Schrödinger, Erwin (1952). *Science and Humanism*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Schrödinger, Erwin (1961). *Mein Weltansicht*. Wien: Paul Zsolnay.
- Schrödinger, Erwin (1989). *O que é a vida? Espírito e matéria*. Trad. M. L. Pinheiro. Lisboa: Fragmentos.
- Schrödinger, Erwin (1996). *Nature and the Greeks and Science and Humanism*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Schrödinger, Erwin (1999). *A natureza e os gregos e Ciência e humanismo*. Trad. Jorge Almeida e Pinho. Lisboa: Edições 70.
- Silva, Vítor Aguiar e (2010). *As humanidades, os estudos culturais, o ensino da literatura e o a política de língua portuguesa*. Coimbra: Almedina.



HUMANIDADES E CIÊNCIAS:  
O VALOR DAS SINERGIAS  
*Humanities and Sciences:  
Negotiating Synergies*

MARIA ALINE FERREIRA

*aline@ua.pt*

*Universidade de Aveiro*

DOI

[http://dx.doi.org/10.14195/0870-4112\\_3-1\\_7](http://dx.doi.org/10.14195/0870-4112_3-1_7)

*Recebido em setembro de 2014*

*Aprovado em janeiro de 2015*

**Biblos.** Número 1, 2015 • 3.<sup>a</sup> série

pp. 153-181

**RESUMO.**

Este ensaio pretende reflectir sobre a alegada crise nas Humanidades e algumas das suas mais importantes manifestações, traduzidas no que se pode apelidar de crise de crescimento, assim como algumas das soluções apontadas, que passam especificamente por alargar as bases epistemológicas e hermenêuticas das disciplinas humanísticas tradicionais a um amplo leque de propostas e metodologias das ciências. Entre estas incluem-se as neurociências, as ciências cognitivas, teorias evolucionistas, a biologia e as humanidades digitais como algumas das áreas potencialmente mais produtivas. Estas novas sinergias são, no entanto, por vezes fonte de críticas por parte de alguns intelectuais das Humanidades. Estas, por seu turno, sempre se pautaram por uma intensa interdisciplinaridade, embora geralmente com áreas afins. A aproximação às Ciências, quando efectuada de forma criteriosa, trará seguramente benefícios consideráveis sem diluir ou menorizar o valor das Humanidades, que continuarão a ter um papel central e complementar na explicação e entendimento do ser humano e do seu lugar no universo.

**Palavras-chave:** Interdisciplinaridade; Humanidades digitais; Teorias evolucionistas; Biocultural; Narrativa como adaptação

**ABSTRACT.**

The aim of this essay is to reflect on the averred crisis in the Humanities, which stems from the widespread financial crisis but also from the panoply of epistemological anxieties and doubts that have cropped up in discussion of the value and role of the Humanities in the contemporary world. The Humanities, which have been for a long time inherently interdisciplinary, are now looking for productive synergies with scientific areas that might help to shed light on and expand their field of enquiry. Amongst the most promising are the neurosciences and cognitive sciences, evolutionary criticism, the biological sciences and digital humanities. Drawing on this wealth of resources does not mean a dwindling in the value of Humanities as a mode of intervention and interpretative tool. On the contrary, it will immeasurably enhance their explanatory power, so that the Humanities, together with the sciences, will move towards a more thorough understanding of the human being in the universe.

**Keywords:** Interdisciplinarity; Digital humanities; Evolutionary criticism; Biocultural; Fiction as adaptation

Muito se tem escrito sobre a alegada crise das Humanidades, sobre o seu aparente declínio face a outras áreas de saber que apresentam resultados experimentais concretos e inovações tecnológicas. Apesar dos esforços aturados no sentido de demonstrar a sua continuada relevância, em especial revitalizada por novas vertentes interdisciplinares, para muitos parece óbvia a sua subalternização em relação às Ciências. A esta conjuntura difícil não será alheia a crise económica e financeira que penalizou as áreas que não geram um lucro tão evidente como outras, mais relacionadas com as biociências e tecnologias de ponta. Este conjunto de circunstâncias, no entanto, não significa que o valor das Humanidades tenha diminuído, antes pelo contrário. Há muito que estas se foram paulatinamente abrindo a e adoptando instrumentos teóricos de outras disciplinas, construindo redes interdisciplinares de investigação, assim como incorporando outros saberes para alargar os seus campos interpretativos e de actuação. Poderá haver uma crise de crescimento nas Humanidades, agravada pela situação económica, mas aquelas saberão sem dúvida negociar a sua trajectória com parcerias judiciosas e produtivas. Afinal, não só as Humanidades terão a lucrar com essas redes de pesquisa, as Ciências também beneficiarão, como veremos adiante através de alguns casos concretos. Este artigo enfatiza a renovada importância das Humanidades na sociedade contemporânea.

Embora não devesse ser preciso justificar a presença e o valor das Humanidades, parece por vezes quase inevitável continuar a apresentar razões para a sua manutenção e relevância num mundo em que os discursos políticos enfatizam reiteradamente a necessidade de a sociedade investir cada vez mais nas ciências, pois segundo a retórica vigente serão estas que resolverão os problemas económicos, sociais e até civilizacionais, o que se tem traduzido numa sucessão de livros, ensaios e colóquios sobre esta questão, dando conta das preocupações e ansiedades que parecem cada vez mais ocupar (e preocupar) estudiosos, em particular das Humanidades. Em *The Value of the Humanities* (Small 2013), por exemplo, Helen Small salienta os múltiplos usos e utilidade das Humanidades para as sociedades actuais, demonstrando a sua necessidade na promoção da democracia e melhor qualidade de vida, concluindo que as Humanidades são essenciais para uma vida além do imperativo de simplesmente sobreviver, não precisando de autenticação para continuar a existir.

Como Small explica, a articulação de razões que justifiquem porque devemos considerar as humanidades, incluindo o seu ensino e investigação, como bens públicos, uma forma de legitimação antes aparentemente desnecessária e por demais evidente, é um desenvolvimento recente, “driven by institutional, political, and economic pressures” (Small 2013: 1)<sup>1</sup>. Outros exemplos incluem o livro de ensaios organizado por Bate (Bate 2010), que, tendo por pano de fundo a crise económica e a recessão, questionam a pertinência e utilidade de financiar investigação em por exemplo literatura grega antiga, problemas filosóficos ou estéticos. Onde está o benefício para o público, a justificação desse investimento? Como Bate observa na Introdução, enquanto o valor das ciências em geral consiste no avanço do conhecimento e nas vantagens que essas descobertas poderão trazer em termos de cura de doenças, qualidade de vida e a resolução de problemas ambientais, por outro lado, “questions such as why we should value long life and what ethical obligations we might have to future generations, to other species, or indeed to the planet itself, are ‘humanities’ questions, only answerable from within the framework of disciplines that are attentive to language, history and philosophy” (Bate 2010: 3). Quer isto dizer que a finalidade da investigação em Ciência não deve ser analisada apenas dentro de parâmetros científicos, mas também no seio dos discursos próprios das Humanidades, que oferecem visões complementares. Também João Maria André realça o papel central das Humanidades numa sociedade de conhecimento globalizada, multicultural e caracterizada por ubíquas tecnologias de comunicação, em que aquelas desempenham uma função crucial em termos do “princípio da resistência cultural, o princípio da consciência crítica, da vigilância epistemológica e da capacidade de desconstrução incondicional dos

---

<sup>1</sup> Outro exemplo recente é o volume editado por Belfiore e Upchurch (Belfiore, Upchurch 2013), em que são postas em evidência as múltiplas maneiras através das quais as humanidades tentam reflectir sobre a complexidade da sociedade contemporânea e ao mesmo tempo contribuir de forma construtiva para essa compreensão. Ver ainda Collini (Collini 2012). Embora a bibliografia utilizada seja predominantemente em língua inglesa, a questão da crise das Humanidades nos países de língua inglesa é semelhante à conjuntura portuguesa, embora em Portugal, especialmente devido à fragilidade económica, a crise seja mais funda e preocupante.

sistemas de ideias” (André 2011: 287) entre outras. O livro *As Humanidades e as Ciências. Dois modos de ver o mundo* (Pires, Pires 2013), por seu lado, realça as múltiplas zonas de convergência entre as duas áreas do saber<sup>2</sup>.

Davis e Morris afirmam que “Science and humanities are incomplete without each other” (Davis, Morris 2007: 417). Se por um lado esta parece ser uma afirmação óbvia, haverá decerto vozes dissonantes provindas quer das Humanidades quer das Ciências. Se porventura muitos cientistas questionam o valor<sup>3</sup> e utilidade das disciplinas das Humanidades, seguramente alguns representantes destas últimas também se interrogarão sobre os méritos e benefícios para o próprio e para a sociedade em geral do seu objecto de estudo. Como se poderá justificar esta área de investigação se, numa leitura superficial, ela parece por vezes ser essencialmente uma reflexão de cariz aparentemente pessoal e até muitas vezes elitista? Com efeito, como Rosi Braidotti observa: “In the neo-liberal social climate of most advanced democracies today, Humanistic studies have been downgraded beyond the ‘soft’ sciences level, to something like a finishing school for the leisurely classes. Considered more of a personal hobby than a professional research field, I believe that the Humanities are in serious danger of disappearing from the twenty-first century European university curriculum” (Braidotti 2013: 10)<sup>4</sup>.

Enquanto é absolutamente legítimo questionar a veemência de alguma crítica contra as Humanidades em geral, por outro lado afigura-se pertinente perguntar, como Brian Boyd abertamente o faz, se as artes criativas e os cursos Humanísticos têm utilidade num mundo de recursos limitados, em que o rá-

---

<sup>2</sup> Maria Laura Bettencourt Pires, sintetizando um dos argumentos fundamentais do livro, expressa o desejo de que, no futuro “as relações entre as Ciências e as Humanidades — tanto intelectuais como institucionais e ideológicas — venham a ser reconfiguradas” (Pires, Pires 2013: 15).

<sup>3</sup> A propósito das conotações da palavra “valor” (“value”) ver Bate 2010: 3, 4.

<sup>4</sup> Ainda de acordo com Braidotti, “As the professoriate and students’ representative bodies lost their powers of governance to neo-liberal economic logic, the Humanities dispersed their foundational value to become a sort of luxury intellectual consumer good” (Braidotti 2013: 178). Por outro lado, Nussbaum contraria precisamente esta ideia, presente em muitos países, de que estudar Humanidades é cada vez mais uma actividade elitista, seguindo uma lógica puramente economicista em que só os lucros importam.

cio entre custos e benefícios tem de ser cuidadosamente calculado. A resposta de Boyd é clara: “We always need to assess costs and benefits, but we should aim to understand and increase the long-term benefits, not simply reduce the obvious short-term costs” (Boyd 2013: 576). De acordo com o cientista Edward O. Wilson, todos os alunos, intelectuais e figuras com responsabilidades públicas deveriam ser capazes de responder à seguinte pergunta: “What is the relation between science and the humanities, and how is it important for human welfare?” (Wilson 1998: 13). É precisamente a esta pergunta que a filósofa Martha Nussbaum tenta dar resposta, argumentando que num mundo onde se sobrevalorizam os lucros económicos, os sistemas educacionais estão a produzir “generations of useful machines, rather than complete citizens who can think for themselves, criticize tradition, and understand the significance of another person’s sufferings and achievements” (Nussbaum 2012: 2). Nussbaum enfatiza a relevância das artes e humanidades no desenvolvimento de um modelo educacional que, ao relacionar “experiences of vulnerability and surprise to curiosity and wonder, rather than to crippling anxiety” (Nussbaum 2012: 101), muitas vezes promovidas num currículo humanístico, contribuirá para favorecer o sentido de democracia e de cidadania globalizada que por sua vez ajudará na gradual eliminação das desigualdades entre países e fomentará um mundo melhor. Para ela, é fundamental inculcar a necessidade de cooperação e interdependência entre estados em detrimento de mitos de controlo e poder, cooperação essa que amplia a dinâmica de interligação e colaboração, valores que por seu lado assentam em sentimentos de compaixão e interajuda, qualidades humanas salientadas em algumas disciplinas das Humanidades. Segundo Nussbaum, ao relegar as Humanidades para um plano secundário, está a ser posta em perigo não só a democracia mas também a qualidade de vida, a qual, de acordo com Nussbaum, não depende exclusivamente do crescimento económico. Esta percepção já fora também sublinhada por C. P. Snow (Snow 1959), onde defendeu a ideia de que o fosso entre as duas grandes áreas do saber contribuía substancialmente para dificultar o progresso e a melhoria de vida em países menos desenvolvidos e com muitas carências. Também Snow defendeu que a cooperação entre humanidades e ciências seria fundamental para promover a democracia, igualdade e bem-estar em países em via de desenvolvimento.

Jonathan Gottschall (Gottschall 2008) reflecte igualmente sobre a conspícua decadência das humanidades no mundo ocidental em relação à cada vez maior relevância das ciências, nomeadamente que se refere a prestígio, subsídios, visibilidade e interesse público. Para Gottschall torna-se evidente que se as humanidades, e especialmente os estudos literários, não se aproximarem mais das ciências em termos de técnicas e estratégias de desenvolvimento do conhecimento, nunca irão prosperar continuando, inevitavelmente, a definhar. Esta crise que se instalou nos estudos literários é multifactorial e tem obviamente repercussões a variadíssimos níveis, entre os quais o enfraquecimento e perda de prestígio dos departamentos de Estudos Literários, redução dos respectivos alunos e a diminuição de fundos com consequências em termos de investigação, mobilidade e aquisição bibliográfica. Segundo Gottschall, o cerne do problema tem a ver com o facto de que, ao contrário das disciplinas científicas, em que existe uma progressão cumulativa de conhecimento, nas humanidades, e nos estudos literários em particular, esse progressivo acumular do saber não tem os mesmos contornos, entendendo-se mais como um incremento de ideias, baseadas num contexto histórico, cultural e biográfico, que adquire o formato, *grosso modo*, de um diálogo crítico entre investigadores. Gottschall argumenta que os estudos literários, não sendo o que ele designa como uma área de saber em que há progresso, como nas ciências, pode no entanto sê-lo. Como ele observa, “we can accumulate progressively more reliable and durable knowledge — but only if we move closer to the sciences” (Gottschall 2008: xii). Antecipando as críticas de alguns representantes dos estudos literários a estas observações, Gottschall reage dizendo que a sua sugestão não é transformar a literatura num ramo da ciência mas sim aprender com o sucesso dos métodos científicos perante a crise nas humanidades. Para ele a alternativa consiste em deixar a literatura progredir para um estatuto de quase irrelevância. Efectivamente, utilizar teorias e metodologias científicas para analisar textos de cariz literário não significa alterar ou diminuir a identidade desses textos. Pelo contrário, pode contribuir significativamente para alargar o horizonte e o potencial explicativo desses textos<sup>5</sup>.

---

<sup>5</sup> Consultar exemplos na recente revista académica *Scientific Study of Literature*.

Alguns intelectuais das humanidades gostariam com certeza que os instrumentos teóricos e analíticos que as suas disciplinas utilizam pudessem fornecer resultados comparáveis, do ponto de vista da objectividade e replicabilidade, aos das ciências, mostrando alguma saudável inveja dos métodos e prestígio intelectual que as áreas científicas do saber auferem. Para Peter Swirski, “literary studies seeks analytical frameworks to support its disciplinary and interdisciplinary research ambition” (Swirski 2007: 12), instrumentos teóricos que por exemplo as ciências cognitivas ou a crítica literária evolucionista propõem, tal como o próprio Swirski<sup>6</sup>. A filósofa da ciência Helen E. Longino, para citar um entre muitos exemplos, argumenta que “scientific inquiry and knowledge are social” (Longino 2013: xi)<sup>7</sup> e defende uma pluralidade de abordagens ao conhecimento da realidade, uma vez que o importante é ter em consideração não só o quanto cada perspectiva contribui para a resolução de um dado problema mas também de que maneira essa e outras abordagens participam na compreensão de uma determinada questão. Também nas humanidades esta metodologia pode e deve ser seleccionada já que uma multiplicidade de perspectivas e instrumentos interdisciplinares que fomentem sinergias promoverão entendimentos mais alargados da realidade, da sociedade e dos futuros possíveis. Por outro lado, uma pluralidade de abordagens é intrínseca às Humanidades e tendo em consideração esse prisma estas já adoptaram metodologias interdisciplinares há muito tempo, estabelecendo diálogos profícuos com outras áreas do saber e disciplinas afins. Tal como Davis e Morris observam:

In every university, in almost every department, there are already scholars working in interdisciplinary fields that require, even demand, a merger of science, humanities and society. From people working on women and health in a gender studies program to professors of English studying how psychological knowledge is used in early twentieth-century novels (...)

---

<sup>6</sup> Ver também Dixon, Bortolussi 2011: 59-71.

<sup>7</sup> Filipe Furtado, por sua vez, salienta o papel das Ciências como “fadoras de conteúdos culturais” (Furtado 2012: 53).

you find a grassroots, broadly distributed group of researchers who are treading the boundaries between science and the humanities. And on the other side of the divide, you have bioethicists trying to understand how cultural values influence medical choices and medical educators trying to see how narrative can have therapeutic implications.

(Davis, Morris 2007: 412-413)

De facto, parece óbvio que o futuro das Humanidades se encontra crucialmente predicado numa metodologia de trabalho que inclua e enfatize de forma determinante a Interdisciplinaridade, o cooptar de forma crítica metodologias de outras disciplinas das ciências que auxiliem a alargar o campo de investigação, ajudando a lançar luz em áreas que poderiam permanecer ocultadas recorrendo apenas a hermenêuticas tradicionais. Combinações interdisciplinares criteriosas utilizando abordagens das neurociências, ciências cognitivas, da emergente neuropsicanálise<sup>8</sup>, teorias evolucionistas, da biologia, das humanidades digitais e outras com métodos hermenêuticos mais tradicionais afiguram-se especialmente valiosas. Todas estas possibilidades já contam com os seus seguidores e perfilam-se entre as áreas mais prometedoras da investigação humanística actual<sup>9</sup>. Apesar da crescente especialização, em particular em disciplinas científicas, vantajosas interfertilizações e interligações entre humanidades e ciências são cada vez mais comuns e visíveis.

Quais parecem ser então as áreas mais promissoras em termos de uma interfecundação produtiva entre Humanidades e Ciências? De entre esses campos emergentes destacam-se as Humanidades Digitais, a Medicina Narrativa, as ciências cognitivas e neurociências e as Biotecnologias.

---

<sup>8</sup> O psicanalista e neurocientista Mark Solms é o responsável por este termo e por lançar as bases da teoria neuropsicanáltica. Ver a este propósito Panksepp, Solms 2012.

<sup>9</sup> Proponho aqui especificamente a utilização de metodologias e conhecimentos das ciências aplicadas uma vez que as Humanidades aproveitam há já muitos anos as sinergias com outras disciplinas humanísticas e das ciências sociais, tais como a antropologia, a sociologia, a psicologia, as ciências políticas e a geografia, para não falar da mistura de filosofia, história, teoria literária e análise social.

## HUMANIDADES DIGITAIS

As Humanidades Digitais constituem uma área emergente com cada vez mais relevância e porventura das com mais potencialidades em termos de aplicabilidade e desenvolvimento de resultados concretos. Este campo de conhecimento intervém em numerosas zonas de charneira, como por exemplo a recolha e investigação de elevados volumes de informação textual e digital que potenciará a recriação dos mais diversos dados de disciplinas distintas em novos formatos. Através destas tecnologias emergem padrões que por seu turno suscitam novos prismas interpretativos. O crítico literário e fundador do Stanford Literary Lab, Franco Moretti, por exemplo, inspirou-se num livro sobre a origem das espécies (*Systematics and the Origin of Species from the Viewpoint of a Zoologist*, 1942, de Ernst Mayr) para desenvolver as ferramentas teóricas que lhe permitiram visualizar padrões ao pesquisar géneros literários e a sua expressão e propagação em determinados horizontes temporais na Europa e no mundo, assim como analisar grandes volumes de dados e corpora literários, gerando assim novas perspectivas para examinar textos, movimentos e géneros literários. Moretti denomina esta prática “distant reading” (Moretti 2013), por oposição a “close reading”, e pretende deste modo ressaltar padrões e estruturas dificilmente descortináveis sem aquelas tecnologias digitais de pesquisa. O trabalho de Moretti pode ser visto como a emergência de um novo paradigma crítico, que faz uso de quantidades maciças de dados para criar novas perspectivas a escalas muito distintas daquelas a que os críticos literários estão acostumados (Moretti 2007). Como explica Manuel Portela, o “desenvolvimento de plataformas que permitem criar coleções reconfiguráveis de objetos digitais, que depois são submetidos a diversos tipos de análise comparativa, tem implicações metodológicas significativas” (Portela 2003). Uma outra área de particular importância é a preservação digital do património em versões electrónicas. Ainda a este propósito, o armazenamento de dados foi levado até um patamar mais elevado com o trabalho do geneticista molecular George Church, que codificou 20 milhões de cópias do seu livro *Regenesis: How Synthetic Biology Will Reinvent Nature and Ourselves* em ADN, num total de 5.27 megabytes de dados, apontando assim para o futuro arquivamento digital de quantidades massivas de dados em ADN, com

benefícios imensos aos mais variados níveis, tanto de espaço, de fácil acesso e para o meio ambiente (Church, Gao, Kosuri 2012).

N. Katherine Hayles é uma das pioneiras no desenvolvimento das intersecções entre Humanidades e tecnologias digitais e computacionais, refletindo sobre o lugar e a função destas novas tecnologias nas universidades e na sociedade em geral. Como Hayles observa, pensamos com, através e ao lado de diversos “media”. À medida que as várias tecnologias digitais e de comunicação modificam as maneiras de pesquisar e os próprios pressupostos epistemológicos nas Humanidades, estas têm não só de integrar essas tecnologias mas também de tirar o melhor proveito possível dessas sinergias (Hayles 2012: 1). Prosseguindo esta linha de pensamento Hayles enfatiza o conceito de “tecnogênese”, a noção de que as pessoas e as tecnologias se desenvolveram em conjunto. Os avanços digitais mais recentes, por seu lado, têm importantes repercussões neurológicas e cognitivas que certamente continuarão a acentuar-se à medida que lemos, pesquisamos e nos envolvemos com todo o meio ambiente de formas diferentes, digitais e virtuais. Como Hayles nota, “hyper reading, often associated with reading on the web, has also been shown to bring about cognitive and morphological changes in the brain” (Hayles 2012: 11; ver Hayles, Preesman 2013; Gold 2012). A noção avançada por Andy Clark (Clark 2008) de uma “socially extended mind” articula e realça precisamente a importância destas recentes mediações tecnológicas no desenvolvimento cognitivo individual, aumentado não só através de tecnologias mas também de redes de pessoas e instituições em permanente interação. Como Portela observa, enfatizando a relevância presente e futura das Humanidades digitais, a “necessidade de codificar objetos e formalizar problemas para que possam ser tratados computacionalmente favorece cruzamentos disciplinares. A configuração futura das ‘Humanidades Digitais’ resultará da dinâmica entre a componente humanística e a componente digital, que dependerá, por sua vez, das práticas e métodos progressivamente instituídos pelos inúmeros projetos em curso, que procuram reimaginar as humanidades para a era da Web 2.0.” (Portela 2013; ver Burdick 2012, Ridolfo 2015). As Humanidades e a revolução digital convergem assim em modelos de transformação mútua.

## NEUROHUMANIDADES OU “NEUROMANIA”?

Este relevo concedido às novas tecnologias no campo das Humanidades não será de estranhar quando o objectivo é sempre atingir um conhecimento mais profundo do ser humano e do mundo circundante. Assim, seguindo esta lógica, a ênfase noutro campo científico relativamente recente, as neurociências, como coadjuvante ao estudo da literatura, para ajudar a perceber a mente e os sentimentos humanos, enquadra-se nesta busca continuada. Técnicas de visualização da actividade do cérebro, tais como aparelhos de Ressonância Magnética (fMRI) e outros abrem novas perspectivas de interpretação e pesquisa que poderão também ser aplicadas às Humanidades, gerando novos modelos interpretativos. Como o escritor Ian McEwan explica numa entrevista, “Neuroscience routinely deals with issues not only of consciousness, but of memory, love, sorrow, and the nature of pain” (McEwan 2012).

Se por um lado as Neurociências e as Neurohumanidades oferecem um riquíssimo campo de investigação e aplicação de resultados da observação científica do cérebro há no entanto vozes dissonantes que duvidam do seu valor heurístico, pelo menos nesta fase ainda tão inicial da pesquisa. Segundo Curtis White, neurocientistas como António Damásio tentam explicar, recorrendo a tecnologias de ponta de visionamento do cérebro, entre outras, fenómenos que até há relativamente pouco tempo pertenciam ao domínio das humanidades, das artes e da filosofia (White 2013: 4). No entanto, e num piscar de olhos crítico a Dawkins (Dawkins 2008), Curtis rejeita a ideia segundo a qual a ciência é o único paradigma explicativo e escolhe em especial as neurociências como exemplo de uma área que muitas vezes retira conclusões hiperbólicas e abusivas a partir dos resultados laboratoriais observados. O médico e cientista Raymond Tallis, que possui extensa experiência de trabalho com aparelhos de Ressonância Magnética, denuncia os riscos de interpretações excessivas de imagens do cérebro, uma exageração a que Tallis (Tallis 2011) chamou “neuromania” (ver Davis 2011).

Sally Satel and Scott O. Lilienfeld, por seu lado, também criticam o impulso de muitos neurocientistas de tentar explicar comportamentos humanos exclusivamente através de bases neuronais, um esforço que consideram prematuro. Como Satel e Lilienfeld observam, “the brain has even wandered

into such unlikely redoubts as English departments, where professors debate whether scanning subjects' brains as they read passages from Jane Austen novels represents (a) a fertile inquiry into the power of literature or (b) a desperate attempt to inject novelty into a field that has exhausted its romance with psychoanalysis and postmodernism" (Satel, Lilienfeld 2013: ix-x)<sup>10</sup>. Também o biólogo Rupert Sheldrake (Sheldrake 2012) questiona de forma contundente o materialismo científico e dogmático que não aceita explicações complementares de fenómenos tais como a consciência, que é vista deste prisma como única e exclusivamente um resultado da actividade física do cérebro. Como o biólogo Steven Rose observa, "the mind is wider than the brain" (Rose 2006: 165).<sup>11</sup>

## MEDICINA NARRATIVA

Estabelecendo algumas pontes entre práticas diagnósticas de visualização do cérebro e a atenção dada às narrativas pessoais dos doentes situa-se a Medicina Narrativa, que surge como um dos campos em crescente desenvolvimento e importância que defende a relação entre as práticas narrativas e de interpretação com uma percepção médica mais apurada em relação ao doente e consequentemente a obtenção de diagnósticos mais correctos. Contar a nossa história, a nossa narrativa pessoal, por um lado, e esperar que ela seja ouvida no consultório médico, realçam a importância do acto narrativo e da assimilação dos protocolos de interpretação pelos vários actores envolvidos.

O trabalho pioneiro de Rita Charon, que fundou a área de reflexão e actuação denominada de Medicina Narrativa, salienta a relevância da narrativa e dos métodos de análise literária na prática clínica. Charon define medicina narrativa como medicina "practiced with these narrative skills of recognizing,

---

<sup>10</sup> David Comer Kidd e Emanuele Castano (Kidd, Castano 2013) demonstraram com testes laboratoriais que a leitura de textos de ficção conduziu a uma melhoria da chamada Teoria da Mente em adultos. Legrenzi e Umiltà (Legrenzi, Umiltà 2011), por sua vez, questionam a fascinação científica e popular em relação ao poder explicativo das imagens cerebrais.

<sup>11</sup> Jan Slaby e Shaun Gallagher (Slaby, Gallagher 2014) relembram igualmente que os neurocientistas não podem estudar o cérebro isolado do corpo.

absorbing, interpreting, and being moved by the stories of illness” (Charon 2008: 4) e explica a sua metodologia: “I had to follow the patient’s narrative thread, identify the metaphors or images used in the telling, tolerate ambiguity and uncertainty as the story unfolded, identify the unspoken subtexts” (Charon 2008: 4). Como qualquer leitora de um romance Charon “had to be aware of my own response to what I heard, allowing myself to be personally moved to action on behalf of the patient” (Charon 2008: 4), salientando que “Medicine is itself a more narratively inflected enterprise than it realizes. Its practice is suffused with attention to life’s temporal horizons, with the commitment to describe the singular, with the urge to uncover plot” (Charon 2008: 39). Numa entrevista ao jornal *Público* Charon observa que ouve os relatos dos pacientes “com base num enquadramento narrativo (...) à escuta da trama, de um desenrolar no tempo, de vozes inaudíveis” (*Público*, 18/9/2010), considerando que o “trabalho narrativo ajuda nos cuidados clínicos”<sup>12</sup>. A busca do “eu autobiográfico” do paciente, como António Damásio lhe chamou (Damásio 2000), adquire desta maneira uma relevância fundamental a nível diagnóstico e de tratamento. Assim, as Humanidades Médicas perfilam-se como talvez um dos campos mais promissores nas interligações entre Humanidades e Ciências (ver por exemplo Fernandes 2014a, 2014b).

A Literatura e a Medicina sempre foram palco de ligações próximas, como o atesta a longa lista de médicos que são também escritores, tais como Júlio Dinis, João Guimarães Rosa, Abel Salazar, Fialho de Almeida, Fernando Namora, Miguel Torga, António Lobo Antunes, João Lobo Antunes e tantos outros, num eloquente exemplo dos numerosos entrelaçamentos entre Medicina e Literatura. Relacionadas com estas competências de leitura e interpretação que a Medicina Narrativa salienta e explora encontram-se as práticas de leitura de ficção, de histórias, cuja importância se prende não só com o desenvolvimento integral do ser humano, com o prazer de ler, mas também com as vantagens

---

<sup>12</sup> A série televisiva *House* (Fox 2004-2012) instancia inúmeras vezes a necessidade de ouvir a história do paciente para fazer um diagnóstico correcto.

em termos de adaptação, num contexto darwinista, da leitura (ou transmissão oral de histórias), numa perspectiva biocultural.

#### VANTAGENS ADAPTATIVAS DA NARRATIVA

A Teoria crítica evolucionista increve-se numa matriz biológica e cultural e tenta explicar uma panóplia de fenómenos, em particular ao nível do comportamento. Como Brian Boyd (Boyd 2009) argumenta, o acto de contar histórias, assim como a sua transmissão oral e escrita, têm raízes eminentemente evolucionárias, promovendo a cooperação entre as pessoas, a criatividade e constituindo um factor de adaptação que fomenta a sobrevivência individual e colectiva, considerada de um ponto de vista Darwinista. Embora dito de forma muito básica, ao imitar ou evitar comportamentos e exemplos dramatizados nas histórias que ouvimos e lemos estamos a otimizar as nossas hipóteses de sobrevivência assim como a tentar melhorar facetas da nossa vida pessoal e colectiva. Em sintonia com Boyd, Peter Swirski sublinha que “stories are adaptive tools to help us navigate more efficiently (...) our time on earth” (Swirski 2007: 6)<sup>13</sup>. Também segundo David Herman o acto de contar histórias serve não só como “a target of interpretation but also as a means for making sense of experience itself” (Herman 2013: xi), um aspecto que descreve como “*storying the world*” (Herman 2013: xi; itálico no original), e que será examinado com a ajuda das ciências cognitivas e da narratologia numa perspectiva transdisciplinar<sup>14</sup>. Boyd vai mais longe e considera a arte como uma forma de “*cognitive play* that appeals to our intense human appetite for the rich inferences that *pattern* allows. Art in this broad sense is a human *adaptation*” (Herman 2009: 381; itálico no original). De facto, se as artes e a narrativa não tivessem valor de um ponto de vista evolucionário não teriam

---

<sup>13</sup> Como William Flesch observa, “Evolutionary psychologists have quite reasonably said that being able to learn through the experiences that others narrate is essential to human adaptation in a highly various and tricky world” (Flesch 2009: 8).

<sup>14</sup> Frederick Luis Aldama and Patrick Colm Hogan (Aldama, Hogan 2014) discutem o lugar das ciências cognitivas no estudo da cultura e, em especial, da literatura.

seguramente sido seleccionadas para sobreviver como fenómenos importantes para a adaptação humana, oferecendo vantagens claras de uma perspectiva de sobrevivência do ser humano. Também o escritor Ian McEwan participa activamente neste debate, aderindo à crítica literária biocultural, quando escreve: “One might think of literature as encoding both our cultural and our genetic inheritance. Each of these two elements, genes and culture, have had a reciprocal shaping effect, for as primates we are intensely social creatures, and our social environment over time has exerted a powerful adaptive pressure” (McEwan 2005: 14).

Estudando a literatura e a arte através de uma lente Darwinista e evolutiva a recente crítica literária evolucionista utiliza um paradigma biocultural, sedimentado na biologia, para explicar um grande leque de fenómenos. No entanto, como Boyd observa, “Evolutionary literary criticism will be worth the detour into biology and psychology only if it deepens our understanding and appreciation of literature” (Boyd 2009: 210). Com efeito, a crítica literária Darwinista, inspirada pela noção de “consilience” de Edward O. Wilson, considera a biologia evolucionista como “the pivotal discipline uniting the hard sciences with the social sciences and the humanities” (Carroll 2008: 105). Segundo Carroll, os críticos evolucionistas

argue that for humans, as for all other species, evolution has shaped the anatomical, physiological, and neurological characteristics of the species, and they think that human behavior, feeling, and thought are fundamentally constrained and informed by those characteristics. They make it their business to consult evolutionary biology and evolutionary social science in order to determine what those characteristics are, and they bring that information to bear on their understanding of the human imagination. (Carroll 2008: 105)

Carroll conclui que “Virtually all literary Darwinists formulate “biocultural” ideas. That is, they argue that the genetically mediated dispositions of human nature interact with specific environmental conditions, including particular cultural traditions (Carroll 2008: 105).

Numa resenha crítica de Boyd (Boyd 2009), que George Levine descreve como um “foundational work for the new biologically oriented criticism”, Levine observa que “There can be no doubt, if there ever was any, that criticism needs not to shy away from biology and science but to confront it” (Levine 2009). A análise literária biocultural é um exemplo destas novas sinergias em acção.

### ANÁLISES BIOCULTURAIS

O termo biocultural é inspirado no “Biocultures Manifesto” de Davis e Morris, onde propõem que “culture and history must be rethought with an understanding of their inextricable, if highly variable, relation to biology” (Davis, Morris 2007: 411), um fenómeno a que chamaram “biocultures”. Como eles explicam,

Biology—serving at times as a metaphor for science—is as intrinsic to the embodied state of readers and of writers as history and culture are intrinsic to the professional bodies of knowledge known as science and biology. To think of science without including an historical and cultural analysis would be like thinking of the literary text without the surrounding and embedding weave of discursive knowledges active or dormant at particular moments. It is similarly limited to think of literature—or to engage in debate concerning its properties or existence—without considering the network of meanings we might learn from a scientific perspective.  
(Davis, Morris 2007: 411)

Para Davis e Morris, “the biological without the cultural, or the cultural without the biological, is doomed to be reductionist at best and inaccurate at worst” (Davis, Morris 2007: 411). Também Brian Boyd salienta a utilidade e o valor de uma abordagem biocultural:

A bio-cultural view offers a richer model of human nature, tested *cross-culturally* from hunter-gatherers to modern industrialized societies; tested *comparatively, across species*, within and beyond the primate *and* the mammalian lines; tested in *real historical depth*, rather than shallowly,

over the millions of years that shaped the human mind and that account for the similarities between people of very different cultures; and tested in the *neuropsychological* terms that are now becoming available through brain imaging technology.

(Boyd 2005: 3; itálico no original)

Nancy Easterlin, por sua vez, questiona-se se uma crítica literária mais racional poderá ser conseguida com uma interacção inteligente com as ciências (Easterlin 2012: 2) e defende uma abordagem “biocultural” que preserva a centralidade da interpretação nos Estudos Literários mas simultaneamente aproveita e aplica criteriosamente desenvolvimentos nas ciências cognitivas (Zunshine 2010) e neurociências como auxiliares na explicação e entendimento de textos (Easterlin 2014). Peter Swirski, no entanto, vai mais longe e argumenta que a literatura é não só uma forma de conhecimento mas que pode ela também gerar conhecimentos e que a capacidade humana para imaginar outros mundos se encontra enraizada numa evolução adaptativa<sup>1</sup>. De acordo com Swirski, “describing things that never were, and in some cases that never could be, literature mines for knowledge using the same range of mechanisms that allow cognitive gain in other domains” (Swirski 2007, 12; e ver Bochicchio, Moura 2011). Como Mark L. Brake e Neil Hook demonstram, não é só a ciência que influencia a ficção (científica). Segundo Brake e Hook, a ficção científica do novo milénio “will continue to be driven by science” (Brake, Hook 2008: 254) e prosseguirá a reflexão sobre as questões que preocupam a sociedade. Por outro lado, a ciência também continuará a ser “urged onward through science fiction’s visionary situations. It will continue to identify hitherto unanticipated areas of exploration through its fiction” (Brake, Hook 2008: 254). Como Slingerland acentua, “humanists have a great deal to contribute to scientific research” (Slingerland 2008: xiii)<sup>15</sup>. De facto, segundo Martin Willis, a literatura não se limita a reflectir o conhecimento científico numa relação meramente

---

<sup>15</sup> A questão da influência da literatura nas Ciências é uma área demasiado vasta para desenvolver aqui e serão deixados apenas alguns apontamentos.

parasítica. Pelo contrário, a literatura que aborda temas científicos imagina universos narrativos que funcionam como “laboratories for social and cultural exploration, asking difficult questions of the place of new scientific knowledge in the human world” (Willis: 2014).

Os novos desenvolvimentos tecnológicos e as biociências estão a conduzir inexoravelmente para uma mudança de paradigma a nível do humano, ou seja, o humano ir-se-á gradualmente transformando num ser “pós-humano”. Neste caso, as intersecções e convergências multidisciplinares são imprescindíveis para fazer face a estes novos modelos, devendo as Humanidades e as Ciências colaborar de maneiras frutuosas e produtivas.

## DUAS CULTURAS, TERCEIRA CULTURA OU UMA CULTURA

“It is probably too early to speak of a third culture already in existence. But I am convinced that this is coming” (Snow 1963: 70-71).

Em “The Two Cultures: A Second Look” (Snow 1963), uma reavaliação da sua tese inicial proposta em 1959, C. P. Snow refere-se de modo optimista ao paulatino desenvolvimento do que ele designa como uma “Terceira Cultura” (Snow 1963: 70) que, segundo ele, poderia existir em breve. John Brockman, um influente editor e agente literário nova-iorquino e responsável pela “website” *Edge*, por sua vez, retoma essa questão num ensaio intitulado “The Emerging Third Culture” (Brockman 1991), em que reflecte sobre a polarização descrita por Snow entre as “Duas Culturas”, argumentando que o cerne da vida intelectual Americana mudara e que a figura do intelectual tradicional se encontrava cada vez mais marginalizada. Revisitando a ideia dessa emergente Terceira Cultura em 2003, Brockman nota que dela faziam parte aqueles cientistas e outros pensadores “in the empirical world who, through their work and expository writing, have taken the place of the traditional intellectual in rendering visible the deeper meanings of our lives redefining who and what we are” (Brockman 2003: 1-2; e ver Brockman 1995). Esta redefinição do que somos, que até há relativamente pouco tempo era predominantemente da responsabilidade da

filosofia e até certo ponto das Humanidades *lato sensu* é agora, de acordo com Brockman, apanágio dos cientistas que, nos seus livros científicos sobre os mais variados aspectos do ser humano, desde o funcionamento do cérebro até à engenharia genética, revisitam e redefinem as suas características e funções<sup>16</sup>. No entanto, Brockman observa, num tom condescendente e paternalista, que há sinais encorajadores de que a Terceira Cultura “now includes scholars in the humanities who think the way scientists do. Like their colleagues in the sciences, they believe there is a real world and their job is to understand it and explain it” (Brockman 2003: 7).

A minha objeção a esta visão da Terceira Cultura é a de que se trata de uma Cultura fundamentalmente Científica. Esta mesma objeção se aplica à visão do biólogo E. O. Wilson (Wilson 1998), que apesar de repetidamente acentuar a desejável aproximação e interfertilização entre Humanidades e Ciências, sublinha que aquelas se aproximarão inevitavelmente das disciplinas científicas, enquanto declara que “the greatest enterprise of the mind has always been and always will be the attempted linkage of the sciences and humanities” (Wilson 1998: 8) e que a tentativa de unificação de conhecimento preconizada pela noção de “consilience” ou coerência e convergência conduzirá certamente a um melhor entendimento da condição humana. Como Wilson persuasivamente argumenta: “Given that human action comprises events of physical causation, why should the social sciences and humanities be impervious to consilience with the natural sciences? And how can they fail to benefit from that alliance?” (Wilson 1998: 11). Estou completamente de acordo, assim como aplaudo Wilson quando diz que “there has never been a better time for collaboration between scientists and philosophers, especially when they meet in the borderlands between biology, the social sciences, and the humanities” (Wilson 1998: 12) e que “we are approaching a new age of synthesis, when the testing of consilience is the greatest of all intellectual challenges” (Wilson 1998: 12). Logo a seguir, no entanto, Wilson faz uma afirmação que já me parece um

---

<sup>16</sup>Embora Brockman mencione “scientists and other thinkers” (Brockman 2003: 1) logo a seguir fala apenas de “scientists” (Brockman 2003: 2) para se referir à Terceira Cultura.

pouco mais contenciosa: “Philosophy, the contemplation of the unknown, is a shrinking dominion. We have the common goal of turning much philosophy into science” (Wilson 1998: 12). Segundo a sua visão, as ciências sociais continuarão a existir mas sofrerão transformações radicais: “the humanities, ranging from philosophy and history to moral reasoning, comparative religion, and interpretation of the arts, will draw closer to the sciences and partly fuse with them” (Wilson 1998: 12). A tônica, mais uma vez, é colocada na redução das disciplinas das Humanidades aos métodos científicos. Embora eu concorde que o século XXI já é e será cada vez mais o século da Biologia e da descoberta do cérebro, julgo que ao falarmos das “Duas Culturas” neste início de século não há necessidade de subalternizar as Humanidades *lato sensu* em relação às Ciências, mesmo que estas contribuam de maneira decisiva e diferente para a compreensão do nosso mundo e o papel das Humanidades deva ser visto como complementar, paralelo e convergente. Apesar da vontade expressa de juntar o melhor das ciências e das humanidades para o bem do conhecimento em geral e da construção de um mundo melhor, tanto Brockman como E. O. Wilson colocam a tônica nas ciências<sup>17</sup>.

Propõe-se assim a ideia de “Uma Cultura” a que todas as pessoas interessadas em entender o mundo actual devem ter acesso. Snow (Snow 1959: 60) assevera que na nossa cultura ocidental perdemos até a ilusão de uma cultura comum (“even the pretence of a common culture”). É evidente que com a cada vez maior especialização disciplinar o ideal da pessoa culta renascentista é impensável e inatingível. No entanto, o que é sugerido aqui com o termo “Uma Cultura” é que ninguém se deve alhear das outras áreas do saber, tentando abarcar os desenvolvimentos mais relevantes nessas áreas, uma vez que esses avanços terão necessariamente impacto na nossa visão do mundo. Um conhecimento pelo menos geral de um repositório científico e humanista comum é

---

<sup>17</sup> Por outro lado, no seu livro mais recente Edward O. Wilson (Wilson 2014), realça de novo a importância das Humanidades que segundo o seu ponto de vista permanecerão relevantes num futuro fortemente tecnológico onde será necessário repensar o lugar do ser humano.

claramente crucial. Snow apresenta uma visão que pode corresponder ao que eu chamo de “Uma Cultura”:

with good fortune, we can educate a large proportion of our better minds so that they are not ignorant of imaginative experience, both in the arts and in science, not ignorant either of the endowments of applied science, of the remediable suffering of most of their fellow humans, and of the responsibilities which, once they are seen, cannot be denied.

(Snow 1963: 100)

O físico e divulgador da ciência Carlos Fiolhais também faz a apologia de Uma Cultura. Reportando-se às “Duas Culturas” de C. P. Snow, Fiolhais argumenta que “As artes em geral mas também as ciências são parte da cultura humana” e que “a cultura humana não são duas, mas uma só” (Fiolhais 2012). Levine, por seu turno, reflecte sobre que tipo de cultura temos e qual o seu impacto no moldar das nossas sociedades contemporâneas definindo-a como “one culture” (Levine 1988: 5) em dois sentidos:

First, in that what happens in science matters inevitably to what happens everywhere else, literature included; and second, in that it is possible and fruitful to understand how literature and science are mutually shaped by their participation in the culture at large—in the intellectual, moral, aesthetic, social, economic, and political communities which both generate and take their shape from them.

(Levine 1988: 5-6)<sup>18</sup>

Ian McEwan, um escritor que frequentemente inclui temas científicos nos seus livros, explica numa entrevista, em relação à sua visão das “Duas Culturas”:

---

<sup>18</sup> Também Aníbal Pinto de Castro se refere à necessidade de constante actualização do saber humanístico traduzindo-se numa “cultura que, para ser completa, não pode nem deve fechar-se às imensas e apaixonantes potencialidades das Ciências Exactas” (Castro 2007: 3).

I would like to inhabit a glorious mental space in which (...) your average literary intellectual, just as much as your average research scientist, would take for granted a field of study in which the humanities and sciences were fluid, or lay along a spectrum of enquiry.

(McEwan 2005: 5-19)

Esta parece-me uma boa descrição de “Uma Cultura”, um ideal concretizável nas universidades e na sociedade em geral com um realce cada vez mais acentuado na importância da educação científica e humanística<sup>19</sup>.

## CONCLUSÃO

A alegada crise nas Humanidades parece ter sido mais propriamente uma perturbação de crescimento, provocada por uma confluência de factores desde a crise financeira que causou um decréscimo na natalidade até ao questionamento da pertinência de algumas teorias de crítica literária. Poder-se-á mesmo falar de um regresso das Humanidades, de uma renovada energia fomentada por uma judiciosa e ponderada interdisciplinaridade.

Não pode haver dúvidas que as Humanidades só têm a lucrar com uma colaboração criteriosa com áreas específicas das Ciências, que poderão contribuir para alargar o campo interpretativo e de actuação das Humanidades, não só aprofundando conhecimentos sobre o seu funcionamento mas também, e como consequência directa desse aprofundamento, atingindo patamares de conhecimento cada vez mais alargados sobre a natureza humana. Como Slingerland (Slingerland 2008: xiv) afirma: “It is becoming increasingly evident that the traditionally sharp divide between the humanities and natural sciences is no longer viable, and this requires that researchers on both sides of the former divide become radically more interdisciplinary”. É precisamente esta constatação

---

<sup>19</sup> O curso de “Estudos Gerais” na Universidade de Lisboa é um bom exemplo desta vontade de interdisciplinaridade. Como observam Rives-East e Lima: “Designing interdisciplinary courses to bridge the sciences and humanities is challenging; however, we argue it is worth the effort” (Rives-East, Lima 2013: 104).

óbvia que serve de lema a novos paradigmas nos estudos humanísticos e nas ciências, cuja colaboração resultará cada vez mais em interações frutíferas que terão impacto nas mais diversas esferas de actuação social, económica e política. O aviso de C. P. Snow de que quando as ciências e as humanidades “have grown apart, then no society is going to be able to think with wisdom” (Snow 1959: 50) é cada vez mais pertinente.

O objectivo deste ensaio foi, sucintamente, salientar não só a necessidade mas também a inevitabilidade de aproximações entre as humanidades e as ciências. Se é verdade que, reportando-nos à convicção de C. P. Snow em “The Two Cultures”, poucos estudiosos da literatura serão capazes de discursar convictamente sobre a Segunda Lei da Termodinâmica, já não haverá desculpas para não seguir com atenção as descobertas científicas que todos os dias nos chegam através dos media, avanços esses que nos obrigam a reflectir sobre as suas repercussões previsíveis e a maneira como irão afectar a sociedade como um todo. Do mesmo modo, se poucos cientistas terão lido Shakespeare extensamente, segundo a previsão de C. P. Snow, o grande número de escritores contemporâneos que ficcionaliza temas incontornáveis da ciência e tecnologia do mundo actual constitui uma fonte valiosíssima de reflexão sobre o impacto dessas novas técnicas e os debates que as acompanham que não deve ser desprezado, assim como as aceras polémicas a que muitas dessas obras se reportam e que iluminam ao dramatizá-las através da ficção. Todos sairão a lucrar.

Aproveitando o título de um colóquio e livro recentes sobre a “Recontextualização das Ciências, segundo a perspectiva humanística” (Pires 2013), concluiria observando que o oposto, ou seja, a “Recontextualização das Humanidades, segundo a perspectiva científica” será porventura uma descrição mais adequada ao momento actual e até mesmo ao futuro próximo, em que a interfecundação entre as diferentes áreas do saber será, sem margem para dúvidas, cada vez mais produtiva.

## BIBLIOGRAFIA

- Aldama, Frederick Luis, Hogan, Patrick Colm, (2014). *Conversations on Cognitive Cultural Studies. Literature, language, and aesthetics*. Columbus OH: Ohio State University Press.
- André, João Maria (2011). “O papel das Humanidades na Sociedade Contemporânea”, *Biblos*, 2.ª série, 9, 287-304.
- Bate, Jonathan, ed., (2010). *The Public Value of the Humanities*. London: Bloomsbury Academic.
- Belfiore, Eleonora, Anna Upchurch, eds., (2013). *Humanities in the Twenty-First Century. Beyond utility and markets*. Houndmills, Basingstoke: Palgrave Macmillan.
- Bochicchio, Maria, Moura, Vasco Graça (2011). *O binómio de Newton e a Vênus de Milo: Poesia e ciência na literatura portuguesa — Uma antologia*. Lisboa: Aletheia Editores.
- Boyd, Brian (2005). “Literature and evolution. A biocultural approach”, *Philosophy and Literature*, 29, 1-23.
- Boyd, Brian (2009). *On the Origin of Stories. Evolution, Cognition and Fiction*. Cambridge MA: Harvard University Press.
- Boyd, Brian (2013). “Arts, humanities, sciences, uses”, *New Literary History*, 44, 575-594.
- Braidotti, Rosi (2013). *The Posthuman*. Cambridge: Polity.
- Brake, Mark L., Hook, Neil (2008). *Different Engines. How science drives fiction and fiction drives science*. Houndmills, Basingstoke: Macmillan.
- Brockman, John (1995). *The Third Culture. Beyond the scientific revolution*. New York: Simon & Schuster.
- Brockman, John (2003). “Introduction. The new humanists”, *The New Humanists. Science at the edge*. New York: Barnes & Noble, 1-11.
- Burdick, Anne, Drucker, Johanna, Lunenfeld, Peter, Presner, Todd, Schnapp, Jeffrey, (2012). *Digital Humanities*. Cambridge, Massachusetts: The MIT Press.
- Carroll, Joseph (2004). *Literary Darwinism. Evolution, human nature, and literature*. Abingdon, Oxford: Routledge.
- Carroll, Joseph (2008). “An Evolutionary Paradigm for Literary Study”, *Style*, 42, 103-135.
- Carroll, Joseph (2011). *Reading Human Nature. Literary darwinism in theory and practice*. Albany NY: SUNY Press.
- Castro, Aníbal Pinto de (2007). “O Papel das Humanidades na Universidade do Século XXI”, *Lumen Veritatis*, 1, 2007, 1-3.
- Charon, Rita (2008). *Narrative Medicine: Honoring the stories of Illness*. Oxford: Oxford University Press.

- Charon, Rita (2010). “Quanto mais grave a doença maior a necessidade de o doente ser ouvido, o que raramente acontece”, entrevista conduzida por Ana Gerschenfeld, in *Público*, 18/9/2010. <http://www.publico.pt/temas/jornal/quanto-mais-grave-a-doenca-maior-a-necessidade-de-o-doente-ser-ouvido--o-que-raramente-acontece-20220916> (consultado em 28/1/2015).
- Church, George M. (2012). *Regenesis: How Synthetic Biology will Reinvent Nature and ourselves*. New York: Basic Books.
- Church, George M., Gao, Sriram Kosuri Yuan (2012). “Next-Generation Digital Information Storage in DNA”, *Science*, 337 (6102) 1628.
- Collini, Stefan (2012). *What are Universities for?* Harmondsworth: Penguin.
- Damáσιο, António (2000). *The Feeling of What Happens. Body and Emotion in the Making of Consciousness*. Orlando, FL: Mariner Books.
- Davis, Philip (2011). “The Shakespeared Brain”, *Literary Review*. [http://www.literaryreview.co.uk/davis\\_07\\_08.html](http://www.literaryreview.co.uk/davis_07_08.html) (consultado em 19/10/2014).
- Davis, Lennard J., Morris, David B. (2007). “Biocultures Manifesto”, *New Literary History*, 38, 411-418.
- Dawkins, Richard (2008). *The God Delusion*. Boston MA: Mariner Books.
- Dixon, Peter, Bortolussi, Marisa, (2011). “The scientific study of literature. What can, has, and should be done”, *Scientific Study of Literature*, 1, 59-71.
- Easterlin, Nancy (2012). *A Biocultural Approach to Literary Theory and Interpretation*. Baltimore MD: Johns Hopkins University Press.
- Easterlin, Nancy, ed. (2014). “Cognition in the classroom”, *Interdisciplinary Literary Studies*, 16, 1, special issue.
- Fernandes, Isabel Maria da Cunha Rosa. (2014a). “A pertinência da Medicina Narrativa na prática clínica”, *Revista Portuguesa de Medicina Geral e Familiar*, setembro-outubro, 289-290.
- Fernandes, Isabel Maria da Cunha Rosa (2014b). “O elefante verde ou a importância da medicina narrativa na prática clínica”, *Revista da Ordem dos Médicos*, 153, 76-81.
- Fiolhais, Carlos (2012). “Três Anos de As Artes Entre as Letras”, blogue *De Rerum Natura*, <http://dererummundi.blogspot.pt/2012/05/tres-anos-de-as-artes-entre-as-letras.html> (consultado em 19/10/2014).
- Flesch, William (2009). *Comeuppance. Costly Signaling, Altruistic Punishment, and other Biological Components of Fiction*. Cambridge MA: Harvard University Press.
- Furtado, Filipe (2012). “Pontes entre os saberes”, in Furtado, Filipe, Terenas, Gabriela Gândara, eds., *Ciência e Cultura: Ficcionalizações da Ciência na Grã-Bretanha (Séculos XIX e XX)*. Casal de Cambra: Caleidoscópio, 13-56.

- Gold, Matthew K. org. (2012). *Debates in the Digital Humanities*. Minneapolis, MN: University of Minnesota Press.
- Gottschall, Jonathan (2008). *Literature, Science, and a New Humanities*. New York: Palgrave Macmillan.
- Gottschall, Jonathan (2012). *The Storytelling Animal. How Stories Make us Human*. Boston MA: Houghton Mifflin.
- Gottschall, Jonathan, Sloan Wilson, David eds. (2005). *The Literary Animal. Evolution and the Nature of Narrative*. Evanston IL: Northwestern University Press.
- Hayles, N. Katherine (2012). *How We Think: Digital Media and Contemporary Technogenesis*. Chicago: University of Chicago Press.
- Hayles, N. Katherine, Pressman, Jessica, eds. (2013). *Comparative Textual Media: Transforming the Humanities, in the Postprint Era (Electronic Mediations)*. Minneapolis, MN: University of Minnesota Press.
- Herman, David (2013). *Storytelling and the Sciences of Mind*. Cambridge MA: MIT Press.
- Kidd, David Comer, Castano, Emanuele (2013). "Reading Literary Fiction Improves Theory of Mind", *Science*, 342, 6156, 377-380.
- Larson, Brendon (2011). *Metaphors for Environmental Sustainability. Redefining our Relationship with Nature*. New Haven CT: Yale University Press
- Legrenzi, Paolo, Umiltà, Carlo (2011). *Neuromania. On the Limits of Brain Science*. Oxford: Oxford University Press.
- Levine, George Lewis (1988). *One Culture. Essays in Science and Literature*. Madison WI: University of Wisconsin Press.
- Levine, George Lewis (2009). "Resenha crítica de On the Origin of Stories de Brian Boyd". <http://www.bsls.ac.uk/reviews/general-and-theory/brian-boyd-on-the-origin-of-stories/> (consultado em 19/10/2014).
- Longino, Helen E. (2013). *Studying Human Behavior. How Scientists Investigate Aggression and Sexuality*. Chicago IL: University of Chicago Press.
- Mayr, Ernst (1942) *Systematics and the Origin of Species from the Viewpoint of a Zoologist*. New York: Columbia University Press.
- McEwan, Ian (2005). "Literature, science, and human nature", in Gottschall, Jonathan, Wilson, David Sloan, eds., *The Literary Animal*. Evanston IL: Northwestern University Press, 5-19.
- McEwan, Ian (2012). Interview by Alec Ash. Sep 3, 2012 <http://fivebooks.com/interviews/ian-mcewan-on-five-books-have-influenced-my-novels> (consultado em 29/1/2015).

- Moretti, Franco (2007). *Graphs, Maps, Trees: Abstract models for Literary History*. New York: Verso.
- Moretti, Franco (2013). *Distant Reading*. New York: Verso.
- Nussbaum, Martha (2012) [2010]. *Not For Profit. Why Democracy Needs the Humanities*. Princeton NJ: Princeton University Press.
- Panksepp, J., Solms, M. (2012). “What is neuropsychanalysis? Clinically relevant studies of the minded brain”, *Trends in Cognitive Science*, 16, 6-8.
- Pires, Maria Laura Bettencourt, Pires, Maria Alexandre Bettencourt, eds. (2013). *As Humanidades e as Ciências. Dois modos de ver o mundo*. Lisboa: Universidade Católica Editora.
- Portela, Manuel (2013). “Humanidades Digitais: As humanidades na era da web 2.0”, *Revista da Universidade de Coimbra*, 38. <http://hdl.handle.net/10316.2/26328> (consultado em 29/1/2015).
- Ridolfo, Jim, Hart-Davidson, William (2015). *Rhetoric and the Digital Humanities*. Chicago: University of Chicago Press.
- Rives-East, Darcie, Lima, Olivia K. (2013). “Designing Interdisciplinary Science/Humanities Courses: Challenges and Solutions”, *College Teaching*, 61, 100–106.
- Rose, Steven (2006). *The Future of the Brain: The Promise and Perils of Tomorrow’s Neuroscience*. Oxford: Oxford University Press.
- Satel, Sally, Lilienfeld, Scott O. (2013). *Brainwashed. The Seductive Appeal of Mindless Neuroscience*. New York: Basic Civitas Books.
- Sheldrake, Rupert (2012). *The Science Delusion. Freeing the Spirit of Enquiry*. London: Coronet Books.
- Slaby, Jan, Gallagher, Shaun (2014). “Critical Neuroscience and Socially Extended Minds”, *Theory Culture Society* (ed. online 7/11/2014). [http://www.academia.edu/7314050/Critical\\_Neuroscience\\_and\\_Socially\\_Extended\\_Minds\\_written\\_with\\_Shaun\\_Gallagher\\_](http://www.academia.edu/7314050/Critical_Neuroscience_and_Socially_Extended_Minds_written_with_Shaun_Gallagher_) (consultado em 28/1/2015).
- Slingerland, Edward (2008). *What Science Offers the Humanities: Integrating Body and Culture*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Slingerland, Edward, Collard, Mark Collard, eds. (2011). *Creating Consilience. Integrating the Sciences and the Humanities*. Oxford: Oxford University Press.
- Small, Helen (2013). *The Value of the Humanities*. Oxford: Oxford University Press.
- Snow, Charles Percy (1998). *The Two Cultures*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Snow, Charles Percy (1998). “The two cultures: A second look”, id. *The two cultures*. Cambridge: Cambridge University Press, 53-100.

- Swirski, Peter (2007). *Of Literature and Knowledge. Explorations in Narrative Thought Experiments, Evolution, and Game Theory*. Londres: Routledge.
- Swirski, Peter (2010). *Literature, Analytically Speaking. Explorations in the Theory of Interpretation, Analytic Aesthetics, and Evolution*. Austin TX: University of Texas Press.
- Tallis, Raymond (2014). *Aping Mankind: Neuromania, Darwinitis and the Misrepresentation of Humanity*. Oxford: Routledge.
- White, Curtis (2013). *The Science Delusion. Asking the Big Questions in a Culture of Easy Answers*. Brooklyn NY, London: Melville House.
- Willis, Martin (2014). “n = 1: Valuing literature and science”, *The Oxonian Review*, 26, 5 <http://www.oxonianreview.org/wp/n1/> (consultado em 28/1/2015).
- Wilson, Eduard O. (1998). *Consilience: The Unity of Knowledge*. Nova Iorque: Vintage Books.
- Wilson, Eduard O. (2014). *The Meaning of Human Existence*. New York: Liveright.
- Zunshine, Lisa (2010). *Introduction to Cognitive Cultural Studies*. Baltimore MD: Johns Hopkins University Press.



AS HUMANIDADES  
COMO LUGAR DO ENSINO  
DO JORNALISMO

*The Humanities as a place  
of Journalism education*

ANA TERESA PEIXINHO

*apeixinho71@gmail.com*

*Faculdade de Letras da Universidade de Coimbra,*

*Centro de Estudos Interdisciplinares do Século XX*

*Universidade de Coimbra*

DOI

*[http://dx.doi.org/10.14195/0870-4112\\_3-1\\_8](http://dx.doi.org/10.14195/0870-4112_3-1_8)*

*Recebido em setembro de 2014*

*Aprovado em janeiro de 2015*

**Biblos.** Número 1, 2015 • 3.<sup>a</sup> série

pp. 183-202

## RESUMO

Durante décadas, uma considerável parte da discussão sobre o ensino do Jornalismo em Portugal focou-se, sobretudo, em aspetos que diziam respeito, por um lado, à eterna querela entre prática e teoria e, por outro lado, à necessidade de adaptação tecnológica dos *curricula*, a fim de responderem à acelerada mudança das tecnologias da informação e da comunicação.

Neste artigo, defende-se o valor das Humanidades na formação dos jornalistas, atendendo aos desafios que atualmente se colocam à profissão. Ora, uma formação universitária em Jornalismo tem de estar preparada para conseguir precisamente dotar os estudantes de um conjunto de saberes e competências que lhes permitam respeitar as questões éticas e deontológicas inerentes à profissão; perceber que o mundo multicultural, multilinguístico e, sobretudo, multimédia, implica novos desafios éticos e realidades mais complexas que exigem uma estrutura de pensamento mais sólida e, sobretudo, a capacidade de pensar e resolver problemas mais complexos e sensíveis.

**Palavras-chave:** Educação; Humanidades; Jornalismo; Crises; Academia

## ABSTRACT

For decades a considerable part of the discussion of academic courses in journalism in Portugal has been focused, on the one hand, on the eternal quarrel between practice and theory and, on the other hand, on the need for technological adaptation of *curricula* in order to respond to the rapid changes in information and communication technologies.

Given the challenges currently facing the profession, this paper puts the case for the value of the humanities in the training of journalists. An academic education in Journalism must provide students with a skill set and the knowledge that enables them to respond adequately to the ethical and deontological demands of the profession. There must also be an awareness that our multicultural and multilingual multimedia new world brings more complex ethical challenges and requires a more solid structure of thought and, above all, the ability to think and solve more complex and sensitive problems.

**Keywords:** Education; Humanities; Journalism; Crisis; University

## 1. JORNALISMO: UMA FORMAÇÃO RECENTE

O jornalismo foi, durante décadas, uma profissão para a qual não existia nenhuma preparação específica, do ponto de vista acadêmico, integrando indivíduos com certas apetências, um gosto e curiosidade particulares pela escrita ou, mais comum ainda, com ensejos de promoção e de autopromoção social e política. Embora, social e culturalmente, o século XIX europeu tenha assistido à gênese da profissão, ela não era reconhecida como tal, pelo menos na Europa: em 1842, Edouard Charton<sup>1</sup>, no seu *Dictionnaire des Professions*, recusava o estatuto profissional à classe dos jornalistas, argumentando não existir nenhuma aprendizagem específica para a função, nem nenhum diploma ou certificado para a ela aceder (Delporte 1995: 13). Se folhearmos a primeira edição da obra, verificamos que não existe nenhuma entrada com a profissão de “Jornalista”, sendo esta sumariamente descrita no verbete “Homens de Letras” (Charton 1842). As caricaturas que Eça de Queirós constrói das redações da época e dos próprios jornalistas são reveladoras quanto à imagem das baixas qualificações dos profissionais da imprensa, aspeto, aliás, glosado pela literatura europeia oitocentista que projetou uma imagem bastante disfórica da profissão<sup>2</sup>.

Em Portugal, o fenómeno de qualificação da profissão é bastante tardio, em parte devido aos quarenta anos de ditadura, em que se dispensavam jornalistas bem formados; tanto o fascismo italiano quanto o espanhol geraram as suas próprias escolas de Jornalismo (Teixeira 2010: 18) e é bem conhecido o aproveitamento que o Estado Novo de Oliveira Salazar fez da imprensa, como forma de propaganda, bem como a perceção que teve da sua importância no quadro político-social. Apesar disso, sabe-se que “do 1.º Boletim do Sindicato dos Trabalhadores de Imprensa (1926) já constava a proposta de criação de uma

---

<sup>1</sup> Edouard Charton foi também jornalista e, no ano em que publicou esta obra, era *Redacteur en Chef* do *Magasin Pittoresque*.

<sup>2</sup> Desde Balzac a Zola, passando por Stendhal ou Victor Hugo, todos viviam uma situação ambivalente em que experimentavam um sentimento dual em relação à imprensa. Recorde-se o célebre texto de Balzac, *Monographie de la Presse Parisienne*, de 1843, ou mesmo os artigos de Stendhal publicados nas revistas inglesas, promovendo uma radioscopia da imprensa francesa (Peixinho 2011).

Escola Superior de Jornalismo” e que, em 1941, “o Presidente da Comissão Administrativa do Sindicato Nacional de Jornalistas entregou ao Subsecretário de Estado da Educação Nacional um ofício dirigido ao Ministro da tutela que continha um projeto de um Curso de Formação Jornalística (...)” (Correia s. d.: 2).

Nas conclusões de um projeto de investigação sobre a teorização do Jornalismo em Portugal, apoiado pela Fundação para a Ciência e Tecnologia, Jorge Pedro Sousa analisa as contribuições dadas para o debate sobre o ensino do Jornalismo em Portugal, desde o fim do século XIX, até ao início da década de 80 do século XX. Um dos aspetos salientados neste estudo é precisamente a resistência à formação superior específica na área, na primeira metade do século passado, aspeto que o autor insiste persistir no seio do Sindicato dos Jornalistas:

Vários dos jornalistas portugueses que recusavam a necessidade de ensino superior do jornalismo defendiam que este não seria necessário porque o exercício da profissão dependeria dos dotes de cada indivíduo e não da aprendizagem a que fosse sujeito um candidato ao exercício da profissão. (Sousa 2009: 29).

Só no fim da década de setenta do século passado, o jornalismo entra nos *curricula* universitários portugueses<sup>3</sup>, não sem grande polémica: de um lado, os defensores da “tarimba” como a melhor escola — modelo que, aliás, persistiu durante muito tempo e duvidamos que esteja totalmente ultrapassado; de outro, aqueles que acreditavam, entendendo ser o jornalismo das poucas profissões intelectuais que se exercia sem preparação académica superior, que esta seria importante para a dignificação e autonomia da profissão e para a sua requalificação. Segundo Mário Mesquita, em 1992, o Sindicato dos Jornalistas criticava os cursos universitários à data existentes no país, considerando-os demasiado teóricos e desligados da atividade profissional. Contudo, é interessante verificar que uma das objeções levantadas refere-se à “insuficiência de

---

<sup>3</sup> O primeiro curso universitário de Jornalismo — ou seja aquele que assume o nome da profissão no seu título — data de 1993 e foi criado na Faculdade de Letras da Universidade de Coimbra.

disciplinas de caráter formativo e cultural” (*apud* Mesquita 1994: 91). O autor deste estudo defende, nas conclusões, duas ideias que gostaríamos de chamar à colação: i) a de que os cursos universitários de Jornalismo carregavam a sua solidez precisamente na matriz humanística que lhes deu origem; ii) a de que a Universidade é o lugar adequado à formação de jornalistas, garantindo a preparação humanística dos futuros jornalistas (Mesquita 1994: 94-95).

Em 2010, a UNESCO publicou um modelo curricular para o ensino do Jornalismo, no qual trabalhou uma equipa de quatro especialistas deste organismo, apoiada pelo parecer de vinte professores de jornalismo, de mérito reconhecido. Admitindo a importância vital do Jornalismo nas sociedades atuais, nomeadamente na revitalização, manutenção e requalificação das democracias ocidentais, entendem os autores deste guia que um bom ensino de Jornalismo será um pilar fundamental para a “sustentação de princípios essenciais para o desenvolvimento de cada país” (AA.VV. 2010: 5). Na verdade, uma sociedade democrática e livre só existe se fundada em pessoas informadas e esclarecidas — o que pressupõe sólidas estruturas formativas e educacionais — e conduzidas pela mediação dos jornais, o que transfere para o jornalismo enormes responsabilidades; tornando o real legível aos cidadãos, explicando-o e problematizando-o, os jornalistas contribuem para que as pessoas possam ser livres e possam tomar em consciência decisões sobre a sua vida e a vida do país: “A finalidade do jornalismo não é definida pela tecnologia nem pelos jornalistas ou pelas técnicas que estes empregam, mas pela função que as notícias desempenham na vida das pessoas” (Kovach, Rosenstiel 2004: 15).

Durante décadas, uma considerável parte da discussão sobre o ensino do Jornalismo em Portugal focou-se, sobretudo, em aspetos que diziam respeito, por um lado, à eterna querela entre prática e teoria e, por outro lado, à necessidade de adaptação tecnológica dos *curricula*, a fim de responderem à acelerada mudança das tecnologias da informação e da comunicação. Na nossa opinião, ambas as questões merecem uma análise cuidada e bem mais circunstanciada, pois parecem fundar-se em equívocos que algumas vezes, de reconhecido mérito e prestígio do mundo académico, têm tentado dirimir (Correia s. d.; Fidalgo s. d.). Além do mais, cremos que limitar a discussão em torno destes dois tópicos contorna a reconhecida complexidade do Jornalismo,

entendido nas suas vertentes profissional e deontológica, ética, comunicacional e estilístico-técnica<sup>4</sup>.

Em 2012, a convite da Escuela de Periodismo do *El País*, tivemos oportunidade de proferir uma conferência sobre os novos estímulos que o ensino do Jornalismo enfrenta face aos novos desafios da profissão que, com maior exposição pública do que outras, é profundamente afetada pelas aceleradas e frequentes mudanças do mundo em que vivemos. Nessa ocasião, tivemos oportunidade de conhecer a fundo o modelo de ensino do Jornalismo adotado por esta escola, que vive fundada numa parceria entre o conhecido diário espanhol e a Universidade Autónoma de Madrid, articulando o saber académico com a necessária imersão em ambiente de redação. Note-se, contudo, que este é um curso de ensino pós-graduado, integrando candidatos já licenciados nas mais diversas áreas.

Esta é, aliás, uma discussão que, não cabendo no âmbito deste artigo, mereceria uma reflexão aprofundada: será a formação universitária em Jornalismo adequada a graus de licenciatura? Não almejamos dar, neste breve texto, uma resposta conclusiva a esta questão, inclusive porque são mais as dúvidas do que as certezas. Contudo, comungamos da ideia de que, para se ser jornalista, não deve ser exigível uma licenciatura específica da área. A OBERCOM, em 2010, produziu um relatório sobre os desafios do Jornalismo, fundado num conjunto de 212 entrevistas a jornalistas dos mais diversos órgãos de comunicação social. É interessante verificar que 58% dos inquiridos concorda com a exigência de formação superior para acesso à profissão mas, quando questionados sobre a especificidade dessa formação, 45,3% entende que ela não tem necessariamente de ser em Jornalismo (Obercom 2010: 12-14).

---

<sup>4</sup> “Se a centralidade dos *media* na vida pública contemporânea lhes conferiu poder, deu-lhes, do mesmo modo, visibilidade e exposição. Neste contexto, o jornalismo e os jornalistas, de “simples” promotores e mediadores do debate público, passaram a fazer parte do centro do debate. As formas de seleção e produção de informação, as práticas, os valores e as ideologias do jornalismo são hoje objeto de um questionamento social, estimulado, entre outros, pelo debate público, socioprofissional e por uma reflexão desenvolvida nas universidades e nas escolas de jornalismo” (Camponez 2004: 1).

## 2. AS CRISES DO JORNALISMO

O que ensinar a futuros jornalistas, num mundo em aceleração vertiginosa e no quadro de uma perigosa desprofissionalização? Como entender hoje o Jornalismo, como atividade matricial e estruturante da democracia, num mundo ocidental em rutura? Que devem os cursos de Jornalismo ensinar aos jovens estudantes? Como conciliar os princípios e valores de um ensino de qualidade com as exigências, de ética e gosto duvidáveis, que os potenciais empregadores — leia-se, as empresas de *media* — impõem a quem ingressa no mercado de trabalho? Como nos devemos preparar para a constante mudança tecnológica que se impõe a tantas áreas da vida social, entre elas ao Jornalismo?

Estas questões têm inquietado professores de Jornalismo um pouco por todo o mundo ocidental, que se interrogam sobre que ensino para o jornalismo da era digital. Pesem embora as divergências de opinião, há um aspeto que reúne algum consenso: o futuro da educação para o jornalismo está vinculado ao futuro do jornalismo, pois sem uma preparação sólida e inovadora, este será cada vez mais frágil, correndo sérios riscos de se descaracterizar e perder a sua utilidade social, cívica e política: “The future of journalism education is linked to the future of journalism itself. Each is caught within the other’s vortex, both spinning within today’s turmoil of change”, afirma Howard Finberg, num discurso proferido em 2012 no European Journalism Center (Finberg 2012).

Numa obra relativamente recente, *Informing the News*, o professor da Harvard Kennedy School, Thomas Patterson, dedicando-se a esta temática, defende que são sobretudo as lacunas de conhecimento dos jornalistas as responsáveis pela sua vulnerabilidade às fontes, tornando-os incapazes de formar e esclarecer a opinião pública. O autor é muito claro, quando comenta que o problema da educação e da formação de jornalistas é absolutamente prioritário e tem obrigatoriamente de preparar os profissionais para um mundo complexo, rápido, fugaz, com excesso de informação e de ruído (Patterson 2013).

Enquanto atividade profissional e área sociocultural, o Jornalismo não escapa à abrangência da crise das sociedades ocidentais contemporâneas, sendo ele um campo marcado por problemas de variada ordem, não só internos mas também e, seguramente, por tensões externas que dilaceram o seu campo socioprofissional. Crise de legitimidade profissional, dramática

para os profissionais que têm de encarar despedimentos, precariedade ou submissões diversas, muitas vezes violentando a sua independência e liberdade, valores matriciais à sua prática profissional; crise de leitura; crise ético-deontológica, traduzida em subversões nos critérios de seleção e tratamento da informação; crise de estratégias e práticas editoriais<sup>5</sup>.

Estas são algumas das consequências decorrentes da “ditadura” de mercado que domina o Jornalismo, bem como das mudanças demasiado rápidas provocadas pelo desenvolvimento dos chamados novos *media* — que de novos já têm pouco — que trouxeram consigo diferentes modelos de construção do sentido, de narrativa, novas formas de mediação e, conseqüentemente, novos paradigmas de escrita e de leitura, novos modelos de sociedade e de espaço público.

Já em 2008, Manuel Pinto fez uma radiografia bastante bem circunstanciada da crise plural que atravessa o campo jornalístico na atualidade, explicando como quer a formação de grandes oligopólios mediáticos, quer a dinâmica da rentabilização, que presidem à lógica de mercado, tiveram consequências imediatas a dois níveis: por um lado, o desinvestimento nas redações, de onde foram afastados os jornalistas mais experientes, por outro, a aposta numa informação capaz de seduzir o público, mas que passou necessariamente pela tabloidização (Pinto 2008: 10-11). Aquilo a que os canadianos Jean Charron e Jean Bonville (Charron, Bonville 2004) chamaram de *hiperconcorrência*, conceito segundo o qual o centro gravitacional dos *media*, no tempo presente, é a disputa pela conquista de públicos, através de procedimentos de sedução, muito mais próximos de lógicas de entretenimento hollywoodescas do que de estratégias estruturantes da informação. A necessidade febril de conquistar leitores e espectadores levou o jornalismo à adoção de um conjunto de estratégias, também nada inovadoras<sup>6</sup>, mas que se vislumbram como receitas propícias a

<sup>5</sup> Sobre a crise plural do Jornalismo, remetemos para Camponez 2004 e Figueira 2012.

<sup>6</sup> Entendemos que a necessidade de conquistar públicos e de se constituírem como negócios rentáveis teve origem já em pleno século XIX, quando da emergência da imprensa industrial. Recordamos que quer o *La Presse* de Girardin, em 1836, quanto o *Petit Journal* de Millaud, em 1863, passando pelo português *Diário de Notícias*, em 1865, conseguiram impor-se como

captar a empatia dos públicos: aquilo que, no fundo, Mário Mesquita apelidou, há já uma década, de jornalismo hiperbólico (Mesquita 2003: 53-58)<sup>7</sup>.

Parece, portanto, que a crise no jornalismo é algo que se vem desenhando há décadas e que tem inquietado profissionais, que sofrem diretamente as suas consequências, e académicos, com responsabilidades na formação e preparação de futuros profissionais. Em 2012, numa conferência na Universidade de Coimbra, Juan Luís Cebrián constatou que a situação atual é muito mais grave do que se poderia supor e ultrapassa largamente uma mera crise conjuntural: a imprensa encontra-se perante uma mudança radical de paradigma que inverteu a ordem dos valores e a própria perceção da realidade<sup>8</sup>. Para o autor, o principal detonador desta revolução é a internet e aquilo que com ela se alterou profundamente nas nossas vidas, no nosso modo de pensar, na forma como construímos relações com os outros e, sobretudo, nos processos de mediação. Já em 1998, antes da viragem do milénio, Deni Elliott explicava a crise do Jornalismo como um “confronto de paradigmas” em que os valores de objetividade eram atropelados pela velocidade da informação (*apud* Mesquita 2003: 55).

Na linha do pensamento de Marshall McLuhan, segundo o qual os meios não se limitam a transmitir informação, mas condicionam-na fortemente, ideia imortalizada na célebre frase “the *medium* is the message”, autores posteriores consideram que a introdução dos meios digitais de comunicação constitui uma rutura muito significativa nos processos pessoais e sociais de aprendizagem e de aculturação. Num conhecido artigo publicado em 2008, na revista norte-americana *The Atlantic*, Nicholas Carr — “Is Google making us stupid?” — enuncia

---

modelos de negócio, ao inaugurarem um conjunto de iniciativas de sedução dos públicos. A este respeito veja-se: Balle 1997; Delporte 1999).

<sup>7</sup> Num artigo precisamente intitulado “Rumos do Jornalismo na Era da hipérbole”, Mário Mesquita afirma, parafraseando uma expressão de Daniel Dayan: “O jornalismo português passou, no final do séc. xx, de armas e bagagens, para o lado da hipérbole” (Mesquita 2003: 53).

<sup>8</sup> “La prensa, como espina dorsal de las democracias, se encuentra ahora en medio de una lucha de supervivencia. No se trata, como en otras ocasiones, de que padezcamos una crisis coyuntural o de la necesidad de acoplarnos a los nuevos tiempos y servirnos de las nuevas técnicas. Nos encontramos ante un cambio de paradigma que ha trastocado el orden de los valores y el entendimiento de la realidad.” (Cebrián 2015: 248-249).

com clareza que o acesso fácil e ilimitado — *everywhere anytime* — à informação, potenciado pelos motores de busca na *net*, não se traduz necessariamente numa formação cultural e humanística mais sólida mas que implica, sobretudo na geração dos *digital natives*, novos modos de construir o pensamento:

And what the Net seems to be doing is chipping away my capacity for concentration and contemplation. My mind now expects to take in information the way the Net distributes it: in a swiftly moving stream of particles. Once I was a scuba diver in the sea of words. Now I zip along the surface like a guy on a Jet Ski.

(Carr 2008: 1)

Sem entrarmos, por ora, num debate entre apocalípticos e integrados, a primeira grande constatação que, em nosso ver, ajuda a explicar a crise do jornalismo é precisamente a profunda mutação da mediação carreada pelo mundo digital. E, neste sentido, concordamos com Cebrián, quando afirma que, pesem embora os incontestáveis benefícios da nova sociedade da informação, é preciso estarmos vigilantes, obrigando-nos a projetar, de modo consciente e sem efabulações, a capacidade das instituições, dos líderes e dos nossos referentes sociais para controlar e dirigir a mudança que se está a produzir a uma velocidade vertiginosa (Cebrián 2015).

Um estudo de David Weaver de 2007, sintetiza em cinco pontos as principais ameaças à autonomia do jornalismo: a) A transformação da notícia num produto comercial; b) A lógica capitalista e neoliberal inerente às empresas dos *media*; c) A promiscuidade entre as redações e o negócio das organizações dos *media*; d) O tratamento sensacionalista dos escândalos; e) As novas tecnologias (Weaver et alii 2007: 71-73).

Estes fatores permitem traçar as linhas gerais da crise do jornalismo contemporâneo que pode ser resumida em dois níveis distintos: por um lado, a sobreposição da lógica comercial, em detrimento do interesse público; por outro lado, o esmagador domínio da *web* que traz consigo consequências a vários níveis. O contexto marcado pela concorrência mediática e pelo excesso de circulação de mensagens e informação conduziu os *media* noticiosos

e os jornalistas a uma excessiva preocupação com os seus públicos, leitores e consumidores que interessa conquistar a qualquer preço.

A lógica comunicacional é hoje dominada pela cultura da espetacularidade, em que a sobremediatização dos acontecimentos e a dificuldade em os apresentar em perspetiva e profundidade constituem sinais marcantes e preocupantes do exercício atual da informação noticiosa, diagnóstica João Figueira (Figueira 2012). Gradualmente, o leitor foi-se acostumando a ler rapidamente, a captar apenas a espuma dos dias — para recuperar o expressivo título de Boris Vian —, apreendendo a realidade de um modo perigosamente simplista e precipitado. Num mundo em que o excesso de informação se torna um produto tóxico, “o que importa saber é se é bom para a formação de uma pessoa ela receber doses de informação em massa desde a mais tenra idade e isso continuar pela vida fora. Não determinará este tipo de educação uma personalidade que não é capaz de se concentrar e de aprofundar um problema?” — interroga-se José de Faria-Costa (Faria-Costa 2013). “A função crítica do jornalismo viu-se em muitos casos distorcida pela frivolidade e pela fome de diversão da cultura dominante”, afirma Vargas Llosa em *A Civilização do Espetáculo* (Vargas Llosa 2011: 130). O valor supremo da informação passou a ser o entretenimento, em que se valoriza o escândalo, o espetáculo, o curioso, em que as fronteiras do público e do privado se esbateram totalmente.

### 3. A TIRANIA TECNOLÓGICA

Se esta subversão é decorrente das pressões concorrenciais que submetem jornalistas e redações, é também em parte muito facilitada pelo desenvolvimento do jornalismo na *web*, sobretudo desde o advento da *web 2.0*, e pela quase anulação do jornalista como mediador, em função do que circula em blogs e redes sociais<sup>9</sup>. Desde a década de 90 do século passado, a presença das tec-

---

<sup>9</sup> As estatísticas são muito expressivas e, até certo ponto, assustadoras: em 2013, mais de 50% dos cidadãos norte-americanos informava-se através do Google News; 93% das pesquisas

nologias impôs-se nas nossas vidas e no jornalismo: informação em excesso e demasiado veloz; disputa pelo mercado e hiperconcorrência entre as empresas jornalísticas, que se têm unido para formar conglomerados de comunicação; a produção da notícia para diversos interfaces em ambiente de convergência.

Desde o seu aparecimento que os novos *media* são vistos por alguns como ferramentas que podem melhorar e permitir uma maior participação dos cidadãos na vida pública. A eles se atribui, inclusive, a capacidade de responder aos requisitos básicos da teoria normativa de Habermas sobre a esfera pública democrática. Alguns autores que se debruçaram sobre este novo “ecossistema dos novos *media*”, para usarmos a feliz expressão de Canavilhas (Canavilhas 2010), destacaram o papel da web 2.0, precisamente como um espaço público; outros, porém, tentam centrar a essência do novo modelo na participação do público (Hirst 2011). Um fenómeno relativamente recente que decorre desta abertura é precisamente a criação do ‘jornalismo do cidadão’<sup>10</sup>, epíteto que nos merece, desde logo, as maiores reservas: os utentes, através de wikis, tweets, blogs, redes sociais, enviam textos e fotos, partilham informações, debitam opiniões. Ora, este caudal informativo, além de ser muitas vezes aproveitado pelos jornalistas, é não menos vezes solicitado e encorajado pelos *media* — desde jornais digitais a cadeias de televisão.

---

online na Europa eram feitas no Google; o Facebook tinha oitocentos milhões de usuários, aproximadamente o mesmo número do Twitter; o Google criou uma plataforma de publicidade dominante, permitindo que 90% das suas receitas adviessem da publicidade; existiam 200 milhões de blogs no mundo ocidental; enviavam-se 350 mil milhões de emails por dia; existiam mil milhões de smartphones e 150 milhões de tablets.

<sup>10</sup> Não nos alongaremos nesta discussão, que abriria espaço para um outro artigo, mas cumpre explicar que este fenómeno — que tem tido diversas denominações — é fraturante na comunidade de jornalistas e académicos. Dan Gilmor, colunista norte-americano, na obra sintomaticamente intitulada *We The Media*, defende, recorrendo a casos da atualidade, as capacidades deste jornalismo construído pelos cidadãos anónimos. Há, contudo, inúmeros jornalistas e académicos para quem esta prática tem forçosamente de se distinguir do jornalismo, atividade profissional, enquadrada por princípios éticos e deontológicos, exigindo formação específica e apropriada. A este respeito, veja-se a opinião de Madalena Oliveira, numa tese de doutoramento já publicada: “ainda que contribuindo para o alargamento dos canais de informação, o chamado jornalismo do cidadão parece contribuir ao mesmo tempo para a insustentável confusão entre informação importante e informação interessante” (Oliveira 2010: 189).

O que permanece, no entanto, como questão central é que papel deve o Jornalismo desempenhar nesta nova sociedade e organização de ecossistemas, em que a informação deixou, aparentemente, de ser fechada, controlada e construída por grupos profissionais. Como Dominique Wolton descrevera, no final do século xx, “de repente, desliza-se facilmente da ideia de liberdade devida à ausência de intermediários, para a ideologia da imediatez. Tudo é público e imediato” (Wolton 1999: 183). Quererá isto dizer que o jornalismo é uma atividade em extinção? Deixarão as sociedades de necessitar do jornalista como mediador e descodificador do real? Bastará para a nossa formação de cidadãos livres e autónomos a informação rápida que corre pelas redes sociais e é partilhada, desenvolvida e anunciada pelos “amigos” do FB?

Vivemos, de facto, um tempo paradoxal: mais leitores (no sentido amplo do termo) mas menos receitas publicitárias; mais escreventes mas menos jornalismo; mais informação mas menos significado; mais oportunidades mas menos previsibilidade. Temos mais dúvidas do que certezas; mais perguntas do que respostas. Para que serve o Jornalismo? A quem serve o Jornalismo? Que é um jornalista? O que é uma notícia? Como chegar às comunidades? Quem são elas e onde se encontram? A lista de perguntas é interminável e de difícil resposta. Contudo, quem pensa o ensino do Jornalismo tem obrigatoriamente de as enfrentar e sobre elas refletir.

#### 4. O VALOR DO ENSINO DO JORNALISMO

Hoje, mais do que nunca, a Universidade tem uma missão vital e de suma importância na formação dos jornalistas. Em 2010, na revista *Les Cahiers de Journalisme*, Mitchell Stephens, professor de Jornalismo na Universidade de Nova Iorque, publicou um artigo, em forma de manifesto, em que reivindica, de forma sustentada e circunstanciada, uma urgente e radical alteração das práticas e dos conteúdos dos *curricula* universitários de Jornalismo. Na opinião deste académico, os desafios da contemporaneidade não se compadecem com a perpetuação de fórmulas de ensino gastas, fechadas e simplistas, que se eternizam, alimentando-se de ensinamentos básicos e excessivamente centrados no campo do saber fazer jornalístico. Num contexto de enormes e rápidas mudanças, o mundo académico deve repensar

o modo de formar jornalistas, abrindo-lhes horizontes, ousando ir mais além e possibilitando o contacto dos jovens universitários com novas formas de reportar, com estilos de texto e de escrita mais complexos (Stephens 2010: 38-46). Esta abordagem parece-nos bastante desafiante, inclusive porque o ensino do Jornalismo, tal como o de outras profissões e atividades de utilidade social, não pode, de modo algum, tornar-se refém da constante mudança, da volatilidade, da tirania do tempo. A reflexão exigida para quem estrutura um curso universitário — seja ele de que área for — não se compatibiliza com a aceleração das mudanças tecnológicas que têm afetado profundamente a profissão.

Neste sentido, e inspirando-nos na exortação de Stephens, pretendemos sustentar a ideia de que ensinar Jornalismo, sobretudo quando no contexto de uma formação universitária, implica necessariamente a oferta de uma formação tão vasta quanto possível, que assente sobretudo num conhecimento das áreas fundadoras das Ciências Sociais e Humanas.

Sustentamos esta tese em três ordens de razões fundamentais, para já enunciadas de forma sintética: uma ordem histórica, que permite problematizar as relações entre jornalismo e sociedade à luz da história das origens da profissão; uma ordem a que chamaremos de discursiva, que nos conduzirá à reflexão sobre a especificidade do jornalismo como discurso, como construção textual e como linguagem; e uma ordem cultural que permite entender o jornalismo, mais do que prática profissional específica, como uma importante dimensão das sociedades contemporâneas e dos seus processos de construção política e societal. Na nossa opinião, há um conjunto de áreas científicas, matriciais nas Ciências Sociais e Humanas, que devem presidir à construção de uma sólida formação universitária dos futuros jornalistas, tornando-se o sustentáculo e a base do saber técnico: a Língua, a Filosofia, a História, a Sociologia, a Literatura, o Direito, a Antropologia, a Economia. Não significa esta constatação que se remeta necessariamente para uma visão passadista ou desatualizada, nem que se opte pela radical dicotomia da teoria *versus* prática, menosprezando o ensino prático ou a importância das tecnologias. Pelo contrário: cremos que um conhecimento destas áreas é incontornável para a formação de base de um profissional que tem como missão moldar a opinião pública, textualizar o real e transformar a sua complexidade em discursos apreensíveis pelos públicos.

Partindo do conhecimento dos *currícula* dos cursos universitários de Jornalismo, tentaremos problematizar a importância crucial das Humanidades para a formação superior dos jornalistas, sobretudo num tempo de indefinições, em que certos grupos sociais, por vezes com grandes responsabilidades, tentam fazer passar a mensagem, perversa em nosso entender, de que o aparato técnico dos *currícula* e as capacidades tecnológicas são as condições indispensáveis para uma formação atualizada, global e digna do século XXI. No que diz respeito especificamente às tecnologias, concordamos com Moisés de Lemos Martins que defende que “elas não garantem, por si só, novas práticas sociais. Não é a questão técnica que é decisiva, e sim a questão cultural” (Martins 2010: 12). Opinião similar tem António Fidalgo, professor de Comunicação na Universidade da Beira Interior, para quem “a melhor maneira de aproveitar as tremendas possibilidades abertas pelo novo meio é alicerçar o gosto pela experimentação no repositório de um sólido saber já constituído, nomeadamente cultural e humanístico” (Fidalgo s. d.: 7). Renunciando ao deslumbramento tecnológico, segundo o qual as sociedades evoluem carreadas pelas descobertas e inovações tecnológicas, cremos que refletir sobre as funções do Jornalismo nas sociedades atuais implica necessariamente uma reflexão aprofundada sobre a complexidade do mundo e dessas mesmas sociedades, pelo que seria redutor acantonar esse pensamento numa mera ilusão técnica ou tecnológica.

Entendendo que o saber técnico, o *saber fazer*, se assimila de modo mais rápido e deve, naturalmente, ser entendido sobretudo como uma ferramenta, acreditamos que saber pensar, refletir criticamente, perceber a complexidade do mundo que somos e que construímos, são componentes intelectuais fulcrais na formação universitária dos futuros jornalistas, exigindo um processo educativo e de formação muito mais moroso e difícil do que a primeira, mas imprescindível, sob pena de a profissão se descredibilizar ou descaracterizar a ponto de perder a identidade conquistada ao longo de décadas. No que a este aspeto diz respeito, recorreremos novamente às palavras de Fidalgo:

Em contacto intensivo com as técnicas os alunos dão-se conta de que estas se aprendem num relativo espaço de tempo, mas que o difícil é a componente intelectual, criativa. É neste momento que retornam à componente

teórica do curso e, talvez pela primeira vez, a encaram como um elemento imprescindível na sua formação, como iluminadora do que é prático, apercebendo-se que qualquer prática assenta numa teoria.

(Fidalgo s. d.: 8)

Perante os desafios que, nos dias de hoje, se colocam aos *media* e aos seus profissionais, estamos convictos de que é este o caminho para a formação de jornalistas mais cultos, mais qualificados, mais criativos, capazes de gerir a complexa grelha de códigos que enforma a realidade, por um lado, e, por outro, oferecer resistência aos espartilhos económicos, mercantis e políticos impostos à profissão, num mercado hiperconcorrencial e em crise. Mais: num tempo em que é preciso decidir bem e mais depressa, isso quer dizer que só os que tiverem uma preparação consistente, sólida e segura vão ser capazes de responder a essas exigências.

O movimento *slow media*, criado em janeiro de 2010 na Alemanha, sustenta que o jornalismo “é uma profissão que precisa de tempo”, quando o seu exercício atual se resume em correr mais depressa que o respetivo concorrente. Tal “vertigem de imediatismo” está a arruinar a profissão, uma vez que se incentiva a velocidade e a profusão de notícias, em detrimento da sua seleção cuidada e de um tratamento qualificado da informação. Sem tempo para pensar nem confirmar e muito menos para aprofundar e colocar em perspetiva os textos que escreve, o jornalista limita-se a produzir em série, estando, assim, à mercê das fontes mais bem apetrechadas e que, sabedoras dos constrangimentos organizacionais das empresas jornalísticas, conseguem dominar e influenciar a agenda informativa.

No manifesto deste movimento, publicado online, são discriminados catorze pontos fundamentais que apontam precisamente para a urgência desta viragem. Deles realçamos sobretudo três: a aposta na complexidade discursiva, investindo no dialogismo narrativo; o investimento na qualidade e na credibilidade, fundadas no respeito pelos leitores; o uso das novas tecnologias como instrumentos e não como um fim em si. No fundo, este movimento pretende devolver ao jornalismo as bases matriciais que o sustentaram durante quase dois séculos, humanizando-o: espaço discursivo de mediação, essencial para a construção de um espaço público democrático, multicultural, livre e diverso.

Ora, uma formação universitária em Jornalismo tem de estar preparada para conseguir precisamente este equilíbrio: dotar os estudantes de um conjunto de saberes e competências que lhes permitam respeitar as questões éticas e deontológicas inerentes à profissão; perceber que o mundo multicultural, multilinguístico e, sobretudo, multimédia implica novos desafios éticos e realidades mais complexas que exigem uma estrutura de pensamento mais sólida e, sobretudo, a capacidade de pensar e resolver problemas mais complexos e sensíveis.

Numa tese de doutoramento recente, apresentada à Faculdade de Ciências Sociais e Humanas da Universidade Nova de Lisboa, Pedro Coelho ambiciona propor um modelo de formação académica para os jornalistas do século XXI. No seu último capítulo, sugere mesmo um leque de unidades curriculares que, em sua opinião, serviriam da melhor forma possível essa formação, contemplando áreas como a Literatura, a História Contemporânea, os Estudos Narrativos. Embora nos pareça que o modelo proposto tem fragilidades, obliterando, por exemplo, um domínio fundamental como o domínio da língua, julgamos ser relevante a importância conferida a algumas áreas das Ciências Humanas (Coelho 2013: 492-514).

Só uma formação caleidoscópica, capaz de suscitar quadros de pensamento interdisciplinares, se adequa aos novos problemas com que se confronta a profissão no mundo atual. Se ensinarmos o Jornalismo como um conjunto de ferramentas, ele não passará disso mesmo: uma ferramenta. Se circunscrevermos o ensino do Jornalismo às Ciências da Comunicação, ele deixará de ser uma atividade de leitura e mediação do mundo, para passar a ser uma atividade de autoanálise permanente. Ora, o Jornalismo é ou deve ser uma atividade intelectual — condicente com o que foi na sua origem oitocentista — que acompanha crítica e analiticamente as sociedades e os povos. A cultura geral, o domínio da língua, o pensamento abstrato, a capacidade para ler e decifrar dados, o conhecimento dos grandes movimentos políticos e sociais do mundo, o domínio das fronteiras geopolíticas são valências que só uma formação heterogénea e solidamente fundada nos saberes matriciais das Humanidades conseguirá carrear.

## BIBLIOGRAFIA

- AA.VV. (2010). *Modelo curricular da UNESCO para o ensino do jornalismo*. Brasília: UNESCO.
- Balle, Francis (1997). *Médias et Sociétés. De Gutenberg à Internet*. 8.ªed. Paris : Monchrétien.
- Camponez, Carlos (2004). “A crise do Jornalismo face aos novos desafios da comunicação pública”, in *Atas do V congresso português de sociologia*. 1-18 [http://www.aps.pt/cms/docs\\_prv/docs/DPR46151be427116\\_1.pdf](http://www.aps.pt/cms/docs_prv/docs/DPR46151be427116_1.pdf) (consultado em 17/09/2014).
- Canavilhas, João (2010). “O novo ecossistema mediático”, [www.bocc.ubi.pt](http://www.bocc.ubi.pt) (consultado em 17/09/14).
- Carr, Nicholas (2008). “Is Google Making Us Stupid? What the Internet is doing to our brains”, *The Atlantic*, 1/07/08.
- Cebrián, Juan-Luís (2015). “Redes sociales y periodismo: las puertas, de par en par”, in Peixinho, Ana Teresa, Camponez, Carlos, Vargues, Isabel Nobre, Figueira, João, orgs., *20 Anos de Jornalismo Contra a Indiferença*. Coimbra: IUC, 247-256.
- Charron, Jean; Bonville, Jean, (2004). “Le Journalisme et le marché: de la concurrence à l’hyperconcurrency”, Brin, Collette, et alii, *Nature et Transformation du Journalisme. Théories et Recherches empiriques*. Laval: Les Presses Universitaires de Laval, 292-293.
- Charton, Édouard, dir., (1842). *Guide pour le choix d’un état ou Dictionnaire des Professions*. Paris: Librairie Lenormant.
- Coelho, Pedro (2013). *A Formação Académica para o Jornalismo do Século XXI: sobre questões de prática e técnica. Jornalismo e mercado. Os novos desafios colocados à formação*. Lisboa: FCSH da Universidade Nova de Lisboa [tese de doutoramento em Ciências da Comunicação].
- Correia, João Carlos (s. d.). “O ensino do jornalismo visto pelos jornalistas”, <http://www.bocc.ubi.pt> (consultado em 12/09/2014).
- Delporte, Christian (1995). *Histoire du Journalisme et des Journalistes en France (du XVII<sup>e</sup> siècle à nos jours)*. Paris: PUF.
- Delporte, Christian (1999). *Les journalistes en France 1880-1950. Naissance et construction d’une profession*. Paris: Seuil.
- Faria-Costa, José de (2013). “XI. (Ou a infobesidade e as novas gerações)”, *IOL*, 30/01/13.
- Fidalgo, António (s. d.). “O ensino do jornalismo no e para o século XXI”, <http://www.bocc.ubi.pt/pag/fidalgo-antonio-ensino-jornalismo-internet.pdf> (consultado em 12/09/2014).
- Figueira, João (2012). “A pegada jornalística na paisagem mediática”, in Sá, Alexandre F., Peixinho, Ana T., Camponez, Carlos, orgs., *Aprofundar a Crise: olhares multidisciplinares*. Coimbra: Imprensa da Universidade de Coimbra, 193-212.

- Finberg, Howard (2012). “The Future of Journalism Education. A Personal Perspective”, <http://www.knightfoundation.org/press-room/speech/journalism-education-reform-how-far-should-it-go/> (consultado em 12/09/2014).
- Hirst, Martin (2011). *News 2.0: Can Journalism Survive the Internet?*. Singapore: Allen & Unwin.
- Köhler, Benedict et alii (2010). *The slow media manifesto*, <http://en.slow-media.net/manifesto> (consultado em 17/09/14).
- Kovach, Bill, Rosenstiel, Tom (2004). *Os Elementos do Jornalismo. O que os profissionais do jornalismo devem saber e o público deve exigir*. Porto: Porto Editora.
- Martins, Moisés de Lemos (2010). “Prefácio” a *Metajornalismo. Quando o Jornalismo é sujeito do próprio discurso*. Coimbra: Grácio Editor.
- Mesquita, Mário (2003). *O Quarto Equívoco*. Coimbra: Minerva.
- Mesquita, Mário (1994). “A Educação para o Jornalismo. Uma perspetiva sobre Portugal”, *INTERCOM. Revista Brasileira de Comunicação*, 17, 2, 75-97.
- Obercom (2010). “Desafios do Jornalismo”, [http://www.obercom.pt/client/?newsId=428&fileName=desafios\\_do\\_jornalismo.pdf](http://www.obercom.pt/client/?newsId=428&fileName=desafios_do_jornalismo.pdf) (consultado em 12/09/ 2014).
- Oliveira, Madalena (2010). *Metajornalismo — Quando o jornalismo é sujeito do próprio discurso*. Coimbra: Grácio Editor.
- Patterson, Thomas (2013). *Informing the News. The Need for Knowledge-Based Journalism*. New York: Vintage Books.
- Peixinho, Ana Teresa (2011). *A Epistolaridade nos Textos de Imprensa de Eça de Queirós*. Lisboa: FCT/FCG.
- Pinto, Manuel (2008). *Digressão sobre a ‘crise do jornalismo’ - Entre definimento e reinvenção*. Texto da Lição de Síntese apresentada como requisito das Provas de Agregação no ramo de Ciências da Comunicação, área de conhecimento de Sociologia da Informação, na Universidade do Minho (Braga — Portugal). Braga: Centro de Estudos de Comunicação e Sociedade.
- Sousa, Jorge Pedro (2009). “A discussão sobre a introdução do ensino superior do jornalismo em Portugal: das primeiras menções ao primeiro curso de graduação”, in [www.bocc.ubi.pt](http://www.bocc.ubi.pt) (consultado em 12/09/2014).
- Stephens, Mitchell (2010). “Un manifeste pour l’enseignement du journalisme”. *Les Cahiers du journalisme*, n.º 21, Automne 2010, 38-44.
- Teixeira, Patrícia Oliveira (2010). *O Ensino do jornalismo em Portugal. Uma história e análise dos planos curriculares*. Porto: Universidade Fernando Pessoa [dissertação de mestrado] [https://bdigital.ufp.pt/dspace/bitstream/10284/1681/1/DM\\_19061.pdf](https://bdigital.ufp.pt/dspace/bitstream/10284/1681/1/DM_19061.pdf) (consultado em 12/09/ 2014).

UNESCO (2010). *Modelo Curricular da UNESCO para o ensino do Jornalismo*. Brasília: Unesco.

Vargas Llosa, Mario (2011). *A Civilização do Espetáculo*. Trad. Cristina Rodrigues, Artur Guedes.

Lisboa: D. Quixote.

Weaver, David et alii (2007). *The American Journalist in the 21st Century — U.S. News people at the daw of new millennium*. New Jersey, London: Lawrence Erlbaum Associates.

Wolton, Dominique (1999). *Pensar a Comunicação*. Lisboa: Difel.

A MUSA FALIDA  
A PERDA DA CENTRALIDADE  
DA LITERATURA NA CULTURA  
GLOBALIZADA

*The failed muse*  
*The loss of centrality of literature*  
*in the globalized culture*

ALCIR PÉCORÁ  
*alcirpecora@gmail.com*  
*Universidade Estadual de Campinas*  
*UNICAMP- IEL*

DOI  
[http://dx.doi.org/10.14195/0870-4112\\_3-1\\_9](http://dx.doi.org/10.14195/0870-4112_3-1_9)

*Recebido em setembro de 2014*  
*Aprovado em janeiro de 2015*

**Biblos.** Número 1, 2015 • 3.<sup>a</sup> série  
pp. 203-235



O que eu pensei em falar aqui, diante de uma plateia constituída por estudantes dos diferentes cursos de Humanidades da Universidade de Coimbra, é bem diferente da conversa que tive ontem, com os professores, mais assentada nos estudos sistemáticos que fiz sobre a obra parenética do Padre Vieira. O que pensei fazer aqui é ensaiar algumas hipóteses, levantar algumas questões sobre a situação atual das Humanidades, com base na minha própria experiência docente e acadêmica, o que naturalmente inclui as leituras de alguns livros importantes para o conjunto da área da cultura, e não apenas da literatura. Advirto, entretanto, que não estou certo de possuir, nessas circunstâncias de solenidade acadêmica, a vivacidade de espírito que seria necessária para fazer uma reflexão suficientemente contundente do quadro muito particular em que ela se encontra atualmente. Peço-lhes desde já, portanto, que preencham com boa vontade o que me faltar em espírito e clareza.<sup>1</sup>

E começaria dizendo que, ao longo do tempo, quase sem querer —, tanto porque tive, em diferentes momentos de minha carreira, responsabilidades institucionais que me obrigaram ao contato com as diversas áreas da Universidade, como porque recebo usualmente, em minhas aulas, alunos provenientes de diferentes cursos das Humanidades —, foi ficando claro para mim que era decisivo, para a própria literatura, repensar as suas relações com as Humanidades, e destas com o campo inteiro da cultura em que se inscrevem. Além disso, na Universidade de Campinas —, diferentemente do que suponho ocorrer em Coimbra, centro tradicionalmente importante justamente por seus estudos literários e humanísticos —, é muito difícil não se dar conta de como mudou a situação da cultura ou da literatura no conjunto dos estudos universitários. Nela, com o passar de poucas décadas, ficou perfeitamente claro que o peso das *hard sciences*, assim como o da medicina, seria muito superior àquele atribuído às Humanidades, cuja capacidade de captação de recursos ou de intervenção na direção tomada pela Universidade é bastante restrita. Falo disso sem mágoa, embora com algum inconformismo. Esse é um traço que se impôs à Unicamp

---

<sup>1</sup> Conferência proferida a 30 de setembro de 2014 na sessão de abertura do ano letivo da FLUC.

e que talvez tenha sido importante para que tenha chegado a ocupar o lugar de importância nacional que hoje possui. Portanto, preciso reafirmar que nós estamos numa situação bem diversa, pois Coimbra é certamente um dos lugares de excelência mundial nos estudos das Humanidades e suponho que permaneça afeiçoada a essa posição.

Feitas essas ressalvas, o seu tantinho medrosas, começaria dizendo que a questão mais contundente de nossas áreas hoje passa necessariamente pela noção de crise. Mas dizer crise é pouco e pouquíssimo: de crise se fala há muito tempo sobre toda coisa, e a crise que eu gostaria de mencionar aqui se distingue de todas as outras. A crise de que quereria falar tem um estatuto muito mais devastador do que seria o de uma crise que sempre houve, ou da qual possamos dizer que somos familiares ou controlar os seus danos, como dizem os engenheiros, sempre otimistas com o progresso e o desenvolvimento.

Para tocar nessa crise incivil, essa crise diversa de todas as crises, absolutamente imprevisível em seus desdobramentos finais, selecionei cinco aspetos que demarcam o deslocamento irreversível da literatura para o olho do furacão da crise. Em seguida, procurarei mostrar como esses deslocamentos favoreceram o fortalecimento ou o predomínio de dois campos, em particular, no espectro das Humanidades, ao menos tal como existe no Brasil, que ecoa sempre de maneira rebaixada o que ocorre nos Estados Unidos (o que é péssimo para os brasileiros, mas paradoxalmente bom para a clareza dos fatos). Não sei se isso funciona exactamente na Europa, mas desconfio que sim. Vocês me dirão. Aviso logo que o ponto de *no return* que imagino tem todas as vias obstruídas por escombros e presságios. É mínimo o espaço de reacção que terá de ser criado por nós diante desses deslocamentos muito difíceis, que passo a relatar.

O primeiro aspeto a mencionar é o seguinte: diferentemente do que se costuma pensar, a centralidade da literatura, ou a ideia da literatura como centro dos estudos de Humanidades é muito recente. De fato, é fenômeno que surge basicamente no séc. XIX. Nos séculos anteriores, está bastante claro que a Filosofia e, antes da Filosofia, a Teologia são o centro dos estudos em Humanidades. O protagonismo literário, sendo, portanto, recente, quando ainda hoje admitido é a meu ver mais como fórmula burocrática de humanismos esvaziados.

E foi discutido especialmente por um livro de Bill Readings, *University in Ruins*, já traduzido em Portugal pela Angelus Novus, aqui mesmo de Coimbra.

É um livro que eu indicaria imediatamente para a leitura das pessoas de nossa área, mesmo não gostando muito de seu encaminhamento final —, talvez porque o autor, precocemente falecido, não lhe pôde dar um acabamento definitivo, mas não estou certo disso. O livro foi publicado postumamente, em 1996, e o que há de extraordinário nele é a articulação entre os termos da formação do moderno Estado-Nação e os papéis atribuídos aos estudos de Humanidades no âmbito das Universidades americanas ou anglo-saxãs, mas que naturalmente se aplica à imensa maioria das universidades do mundo, uma vez que é esse o modelo hegemônico hoje.

Apenas nesse momento preciso, quando se trata de conduzir um processo de construção de uma ideia de comunidade diversa daquela que se tinha por legítima e natural até então —, diversa, portanto, daquela associada à região de origem, à *fides*, às excelências individuais, às práticas consuetudinárias, às linhagens e seu complexo de compromissos, às relações familiares e aos ofícios —, é que a literatura surgiu como a grande hipótese de reforço do sentimento de ligação entre as pessoas que participavam do novo Estado-nação. Da literatura, mais do que qualquer outra área do conhecimento, esperou-se a evidência desse sentimento nacional, esse “instinto de nacionalidade”, para usar a fórmula de Machado de Assis, que é tão típico de tudo o que de mais profundamente transformador produziu o século XIX.

É exactamente esse processo que vai levar a literatura a ocupar um lugar-chave na educação das pessoas, porque passa a funcionar como laboratório, como exercício e experimento de criação de uma ideia dessa nova comunidade nacional, largamente imaginária, para usar o termo consagrado por Benedict Anderson. A literatura é cúmplice decisiva na invenção desse sentimento nacional que se sedimenta historicamente. Para referir um autor decisivo no manifesto em favor da Literatura como termo articulador do *curriculum* da Universidade moderna, o Cardeal Newman, ou, se quiserem, John Henry Newman, em seu livro crucial para a universidade tal como existe até hoje, *The idea of University*, de 1858, disse justamente que a literatura mais do que qualquer outro campo do conhecimento pode produzir o sentimento de pertença entre as pessoas que

constituem uma nação. Ele estava certo de que nenhum documento, nenhum facto, nada pode produzir essa ligação afetiva de maneira mais eficiente que a ficção!

Nesses termos, a centralidade da literatura depende basicamente da constituição dos estudos universitários e da criação de uma narrativa do Estado-nação. Ou, de outra maneira, a literatura ganha projecção sobre as demais áreas de conhecimento quando se torna o lugar de onde emana uma épica nacional. E, claro, os grandes historiadores da literatura passam a ser justamente aqueles que submetem a literatura à constituição de um corpo nacional orgânico.

No Brasil, assim como em Portugal, é notório que as histórias das literaturas mais influentes são articuladas no âmbito dessa teleologia nacionalista, na qual o autor é grande quando se põe a serviço da construção de uma nacionalidade autônoma e independente. Tais histórias estabeleceram um vínculo essencial — não importa que hoje os consideremos arbitrários e historicamente datados — entre a constituição do Estado, o sentimento coletivo de nacionalidade e a formação da literatura nacional. No caso do Brasil, isso é patente: as histórias literárias mais conhecidas são todas nacionalistas, isto é, são narrativas que organizam as obras literárias individuais como sucessos no interior de um projeto ou de um destino que apenas se revela no reconhecimento do Estado nacional soberano.

Até aqui, tudo é perfeitamente sabido. A questão, entretanto, é que nós estamos vivendo há algum tempo uma crise da questão nacional. A globalização, seja como circulação internacional do capital, seja como oscilação e mesmo quebra das soberanias dos estados nacionais, é talvez o fenômeno mais conhecido e vivido (muitas vezes dramaticamente, como aqui mesmo na Europa) por todos nós. Isso, de um modo ou de outro, obriga-nos a desnaturalizar o Estado-nação como fulcro da história dos povos e, por consequência, como orientação da história literária, tal como havia se consolidado nos séculos XIX e XX. Não preciso me estender nesse ponto: não há nada que experimentemos mais na carne do que o processo de globalização e perda do sentimento de soberania nacional.

O segundo dos cinco pontos a referir dentro desse esquema heurístico pode talvez ser mais facilmente pensado no âmbito da filosofia, onde o fenômeno se

tornou estrutural, mas afetando todas as outras áreas do conhecimento. Falo da relevância que a discussão das questões da linguagem tomaram a partir sobretudo da peripécia epistemológica gerada —, digamos, para postular um texto decisivo, e não vários outros que pudessem conter partes da questão —, pela publicação póstuma, em 1953, de *Philosophical Investigations*, de Ludwig Wittgenstein. Ali se faz uma duríssima e, penso, irreversível, crítica da concepção da linguagem — e, por extensão, de todo campo cognitivo, incluindo o da literatura —, como representação.

É uma crítica que se espalha ao longo de todas as áreas e que basicamente postula que o funcionamento da linguagem não pode ser entendido na esfera da representação, que se traduziria melhor como uma hipostasia da representação, pois ela funciona em seus próprios termos mesmo que represente aquilo que se supõe representado nela. Isso equivale a dizer, por exemplo, que a capacidade de a história relatar factos ou de a filosofia representar uma ideia do mundo, ou de a literatura expressar um estado de alma etc. são apenas hipóteses internas à linguagem, nas quais o mundo externo não pode intervir.

São questões hoje bem conhecidas também. Os historiadores, a não ser os mais ranhetas, falam há tempos em narrativas e discursos da história, o que é bem diverso de sustentar o facto como matéria prima da documentação. Os filósofos falam em crítica da filosofia crítica, em filosofia da linguagem ou, mais recentemente, até em antifilosofia... Mas não posso prosseguir sem passar por esse aspecto, porque, no caso da literatura, a ideia da representação está igualmente vinculada à constituição da sua centralidade, a mesma que agora estamos assistindo ser arruinada. E porquê? Porque quando se pensa a literatura, de acordo com um enfoque mais ou menos subjectivo, ou mais ou menos histórico-social, sempre persiste a ideia da literatura como representação: seja ela representação das forças históricas em jogo no interior de um determinado país —, pois se crê que a literatura é capaz de se constituir como um estudo a respeito das forças que agem no âmbito de um processo histórico, muitas vezes indeterminado ou sobredeterminado, e, portanto, incapaz de ser percebido pela ciência metódica —, seja ela representação dos estados anímicos, quando supostamente seria especialmente apta para intuir, antecipar, prever, etc., o que vai na constituição subjetiva das pessoas.

Esses dois aspectos, que se constituíram como substrato ontológico da literatura — ou seja, que a tornam verdadeira por delegação ou por reflexo, enquanto forma de representar o que existe como movimentação histórico-social ou como atividade subreptícia do ânimo ou do espírito do sujeito —, são então submetidos a uma dura crítica que postula que a linguagem muitas vezes não representa nada a não ser as suas próprias condições de operar em situações concretas com vista a fins determinados. A linguagem, vai dizer um pós-wittgensteiniano como Donald Davidson, sequer existe, pois o que existem são os procedimentos que se estabelecem em vista de determinados fins ou circunstâncias, o que é em tudo diverso de apontar um conceito ou corpo substancial.

Mas aqui não precisamos chegar a nada tão radical para demonstrar o que queremos dizer. A partir de certo momento, a crítica da representação evidencia a opacidade da linguagem que nada reflete sem a contaminação da coisa pelos seus próprios mecanismos, sem atraí-la para as suas próprias disposições, sem filtrá-la por suas convenções, sem inventá-la como existência das armadilhas que ela mesma prepara. Esse tipo de crítica complica admiravelmente as hipóteses tradicionais sobre a intuição psicológica da literatura, pois que penetração subjectiva, que intimidade do sujeito ou rasgo do inconsciente podem aparecer no texto, quando boa parte do que descrevemos como sendo do sujeito não passa de convenção da linguagem? Que psicologia de convenção pode ser mais que metáfora de psicologia ou análise decorativa?

A mesma redução da expectativa representacional da literatura se dá em relação aos movimentos históricos que se poderiam revelar nela. Perdendo seu carácter de reflexo, a linguagem reflui para dentro dela mesma, ou, de outra maneira, apenas revela as ilusões que sofre ou alega. Essa é uma questão que qualquer professor de Letras sente na pele quando vai discutir qualquer texto e algum neófito logo tira uma conclusão empírica a respeito do facto supostamente referido ali, e nós temos sempre de dizer que não é bem assim: o que estamos lendo é uma composição com o seu andamento próprio, com a sua regulação interna, seus decoros particulares, que não há como saltar direto da obra para cair no meio da realidade externa a ela, ou, de outro modo, que a realidade nem sempre pode vir em nossa ajuda para resolver as questões mais básicas e decisivas do texto.

Depois de Wittgenstein e dos nominalistas, os vários estruturalismos e pragmatismos nos prepararam bem para perceber que a linguagem está sempre no comando das regras do escrito, ou das suas próprias condições de uso, de modo que, o quer que um texto diga, não se vai descobrir a sua verdade sem levar em consideração o caminho que ele próprio toma, por meio de determinações discursivas que não podem ser controladas ou explicadas pelo que vigora fora delas. Sociedade e inconsciente, a rigor, estão penetradas por ela.

Esse tipo de crítica da representação vai evoluir na direção do que vai ser chamado de “crítica dos paradigmas”, quando os grandes modelos de observação e interpretação do real entram em crise. E que são aqueles mesmos modelos que sustentam a crítica de qualquer natureza, pois um crítico literário, um historiador ou um filósofo, quando vai exercer o seu ofício, apoia-se em determinados conceitos que gozam de prestígio entre os pares, isto é, têm esse estatuto de um pensamento objectivo e forte do ponto de vista teórico.

A generalização da crítica de representação do real gera um tipo de efeito de insegurança interpretativa, muito diverso daquele experimentado por um jovem investigador até os anos 60 ou 70. Até então, quem dominasse bem o modelo marxista, por exemplo, julgava-se certificadamente apto para falar da maioria dos autores de literatura. Aliás, por essa época, havia o estranho objetivo de conseguir o máximo de autores para Marx. Era cabível pensar: vou estudar o Pe. Vieira e conseguir modernizá-lo nos termos de Marx, o que, aliás, não faltou gente para fazer. Mas não eu! Dessa conquista, juro que não tenho culpa. Ou era o objetivo de conquistar para a psicanálise este ou aquele autor. No Brasil, não era difícil alguém afirmar: é preciso fazer uma leitura psicanalítica de Clarice Lispector para realmente entender o que ela escreveu.

Dotado desses instrumentos a que atribuíamos um grande poder explicativo, tributários de um grande consenso entre os académicos, nós também tínhamos suficiente confiança para exercer juízos seguros sobre as obras que examinávamos. No entanto, a irradiação extensiva da crítica da representação, mostrando que a linguagem não transcende os diferentes usos que admite nas mais diversas circunstâncias, causou um choque nessa confiança paradigmática.

É claro que muitos outros elementos incidiram sobre a crítica do marxismo ou sobre a crítica da psicanálise, a começar pelos seus próprios insucessos empíricos.

Mas em termos de confiança interpretativa, nada foi mais duro do que os inúmeros desdobramentos da crítica da representação. A sua consequência mais importante foi a crítica dos fundamentos do conhecimento, os quais, de repente, se descobriram atados a uma espécie de metafísica de origem, mas sem que a metafísica apresentasse já os seus fundamentos ontológicos tradicionalmente seguros, já que não havia mais um discurso assentado sobre as coisas que garantisse a objetividade das observações críticas.

A crítica passou a operar — em algum momento, sob o fogo continuado da desconfiança da arbitrariedade das alegorizações interpretativas — como opinião, arrazoado, argumento, o que se estendeu igualmente à História e aos campos mais aguerridamente conservadores em relação a esses modelos de crítica da representação. Na literatura, as recentes pretensões científicas dos modelos estruturalistas duraram um breve momento —, a não ser talvez na Itália, um caso realmente impressionante, isolado, de sucesso prolongado da Semiótica. Tudo nas Humanidades refluía para o lugar mais modesto do argumento e da opinião.

Nesse ponto, pode-se dizer que, curiosamente, a crise dos paradigmas reforça um princípio retórico antigo, no qual a conversa das Humanidades é sobretudo isso mesmo: conversa, organização discursiva, circunstância de fala, construção de discurso contra discurso, de discurso em torno de discurso, em que os factos ou a realidade externa ao discurso não podem decidir a natureza do seu sentido.

Claro que, nesse quadro de recuo de pretensões de representação, e ainda mais de representação científica no âmbito das Humanidades, a ideia de uma objetividade crítica universal vai parecer muito mais uma normativa arbitrária, hipostasiada, que reclama para si uma autoridade que deixou de ter força e meio de a recuperar. Quer dizer, em relação ao horizonte aberto no século XIX para os estudos literários, assente na autoridade desses grandes paradigmas de interpretação científica da representação histórica e subjetiva, ocorre uma evidente perda de universalidade e de autoridade do juízo crítico das obras de arte.

O terceiro ponto que eu traria para a nossa discussão diz respeito ao advento dos chamados estudos culturais, ocorrido nos Estados Unidos, com

espetacular desenvolvimento dos anos 60 aos nossos dias. Os estudos culturais, como é sabido, nascem dos movimentos dos direitos cívicos, associados, num primeiro momento, às lutas dos negros. Esses movimentos importantíssimos em defesa dos direitos cívicos das minorias étnicas, que estão longe de perder a sua capacidade de intervenção intelectual e política, ainda mais com o recrudescimento da luta racial nos Estados Unidos, tiveram um rebatimento decisivo dentro da discussão universitária, e particularmente da discussão literária, nos termos daquilo que ficou conhecido como o debate do *cânone*.

No Brasil, ninguém, nenhum crítico importante, nenhum dos principais historiadores, falava em *cânone* até bem pouco tempo atrás. A ideia de literatura, como disse antes, existia naturalmente implicada nos processos históricos do Estado-nação e era tão “natural” quanto o desenvolvimento da consciência de classes, a urbanização, a industrialização, a divisão do trabalho, enfim, os vários processos que se tratavam como acontecimentos empíricos e incontornáveis na criação de um estado moderno.

E assim como nessa grande “história natural”, assim nos grandes textos de literatura... Todo mundo sabia perfeitamente o nome dos grandes autores — não que fossem muitos! —, qual a associação devida entre eles, e isso parecia mais ou menos estabelecido desde sempre. O que aconteceu a partir da discussão norte-americana do *cânone* é que, de repente, revelava-se haver uma política das hierarquias culturais e não uma lei natural inscrita no campo da literatura. Aquilo que parecia inscrito na própria ordem das coisas e da história, de repente apresentou-se como coação deliberada de uma elite que controlava o conjunto dos textos que valia a pena estudar. No caso paradigmático dos Estados Unidos, denunciava-se que todos os grandes autores estudados nas escolas eram anglo-saxões brancos e protestantes, ou seja, representantes da elite no poder. E isso apenas começou com os negros. As questões se sucediam com contundência dramática e irrespondível: por que não existem negros no *cânone*? Não há autores negros que valha a pena ler? É “natural” que seja assim ou esse *cânone* é que é suspeito, como peça de uma política de formação cultural de exclusão deliberada dos valores que não reforçam o grupo dominante?

Mais uma vez, resumo matéria muito conhecida. O que começou com o negro, passou para a questão das mulheres: porque não há nenhuma mu-

lher no cânone literário nacional? Essa mulher não existe ou não aparece? Não aparece ou é simplesmente silenciada e excluída? Ou então: porque há tão poucas mulheres e elas ocupam sempre lugares secundários? Quer dizer, a ideia de cânone responde cada vez menos a uma ideia universal, natural e historicamente objetiva, reduzindo-se, ou encolhendo-se até abrigar apenas os valores que organizam o poder discriminatório no país.

Desses argumentos que atingiram em cheio as discussões a respeito dos lugares dos negros e das mulheres numa sociedade que se pretendia democrática, surgiram novos focos de contestação, como o das minorias étnicas em geral, e o da latino-americana, em particular. No caso dos EUA, onde os chamados “latinos” são uma mão-de-obra importantíssima e, mais do que isso, compõem numericamente uma população significativa do país, que razão poderia haver para que nenhum autor hispânico fosse contemplado no interior do cânone? Seriam todos ruins ou medíocres? E se o eram, porque o seriam? Que condições históricas os impediram de estar ali? Quer dizer, em qualquer caso, o que vinha para o primeiro plano do debate do cânone era a política de exclusão subjacente à sua constituição histórica.

As ideias que, como vimos, estavam na base da ideia de Universidade americana — a saber, que a literatura constitui o corpo central de um edifício racional, democrático, e a que todos devem ter acesso para compreender aquilo que é mais verdadeiro e forte no interior dos valores nacionais —, revelam-se agora a máscara ideológica perversa de um enorme processo de exclusão político-social. Em 1993, surge um livro que discute de maneira dura essas questões. O autor é John Beverley e o livro não poderia ter um título mais explícito a respeito do sentimento aflorado durante esses debates do cânone: *Against Literature*. Isso mesmo: Contra a Literatura — pois a Literatura agora parece ter perdido a sua isenção aurática na formação da consciência nacional; bem pelo contrário, passa a ser justamente o campo de armadilhas em que os grandes valores democráticos escondem um sistemático processo de exclusão. O livro, à época, bem poderia ganhar o epíteto de “O Grande Livro do Pós-Colonialismo”. Depois dele, ninguém mais tinha o direito de fingir não ver que a literatura estava a serviço, sim, mas não das Grandes Causas que fizeram a sua glória.

Depois de negros, mulheres, latinos ou hispano-americanos, o domínio seguinte atingido pela expansão da desconfiança em relação à literatura é o da orientação sexual, talvez hoje a que está mais no foco das discussões internacionais, tendo até a sua própria rubrica acadêmica nos termos da chamada *queer literature* ou literatura *gay*: se o cânone excluía raça, trabalho e gênero, é certo que excluía também práticas sexuais diversas da considerada padrão.

O efeito cumulativo dessas denúncias do cânone levou a um processo de revisões relativas aos vários segmentos que se entendiam como vítimas de exclusão sistemática. Nomes de escritores *gays*, negros, latino-americanos, ou de mulheres, por vezes associados a todas essas categorias juntamente, são sugeridos para ocupar o seu lugar por direito no cânone, que sofre então uma espécie de expansão, chamemos-lhe assim, com base no argumento da diversidade de perspectivas, considerada mais representativa e democrática.

O raciocínio opera por homologia: a realidade do país não é a suposta tradicionalmente no cânone; portanto, é preciso adequá-lo, torná-lo mais justo, mais fiel ao princípio democrático que ordena a fundação do país. A discussão da literatura na democracia americana passa a ser central aqui. Isso levou também ao que nos EUA se chamou de “Guerra dos Currículos”, uma disputa dura entre os acadêmicos de diferentes perspectivas e espectros políticos para determinar quais autores e questões seriam fundamentais nos currículos de literatura e de outras disciplinas.

Mas, em vez de falar do EUA, cuja situação é mais conhecida, posso dar um exemplo do tipo de eco que a discussão provocou em meu próprio Departamento, na UNICAMP. Havia nele, desde a sua fundação nos anos 70, um conjunto de disciplinas obrigatórias em torno de uma série de “Grandes Textos em...” (a preencher com Prosa de Ficção, Poesia, Crítica, Teatro etc.). Pois, a certa altura, o emprego do termo “grandes” no nome das disciplinas começou a pesar mais que o termo “textos” (que, a mim, sempre pareceu um estranho genérico, linguisticizante ou cientificizante da questão literária que se deveria tratar).

Perguntava-se: quem ou o quê determina quais são os grandes textos? Quais são os pressupostos dessa valorização ou hierarquização dos valores? De repente, mesmo aquelas obras muito conhecidas e amplamente partilhadas

como dignas do adjetivo “grande”, já não pareciam possuir um substrato bem fundamentado para dar um estatuto de evidência ou suficiência para aquela escolha, que parecia sempre mais ou menos parcial. O resultado foi que toda a série de “grandes textos” foi abolida, e, desde esse momento, quem quisesse tratar de textos que considerasse “grandes” tinha de escolher as obras e argumentar sobre a grandeza delas por si mesmo — o que, de resto, hoje parece perfeitamente adequado. Naquele momento, porém, era claro para nós que não havia nenhuma instituição literária a bancar os grandes em geral.

E isso ocorreu no mundo todo. Na Europa não foi diferente e possivelmente foi mais chocante pela dimensão cultural adquirida secularmente por certos gigantes da literatura universal. Por exemplo, na Itália, o nome gigantesco de Dante não intimidou uma organização, para mim completamente desconhecida, chamada Gherush92, composta no entanto de pesquisadores e professores com *status* de “consultores do Conselho Econômico e Social das Nações Unidas” e que, segundo o diário *Corriere della Sera*, “desenvolve projetos de educação para desenvolvimento, direitos humanos e resoluções de conflitos” (Cultura, 12/03/2012). A tal Gherush92 simplesmente propôs que a *Commedia* — a obra capital das disciplinas de Italianística — deveria ser retirada dos programas escolares por “excesso de conteúdos antissemitas, islamofóbicos, racistas e homofóbicos”. No caso de Portugal, não sei se Camões passou ileso a esses debates, mas, como todos sabem, não falta nele matéria para as mesmas acusações.

Enfim, são apenas ilustrações, mas mostram bem como a discussão da política do cânone levou a um questionamento desses grandes autores que, surpreendentemente, passam a ser considerados inconvenientes no processo educativo. Não são impugnados literariamente, mas são muitas vezes impugnados como autores que possam ser lidos sem acompanhamento cuidadoso na escola e com as devidas ressalvas interpretativas — não para compreendê-los em seus valores de época, mas para defender deles os estudantes jovens com espírito ainda em formação. E o fato de que literariamente não tenham sido questionados é ainda mais significativo do processo em curso: simplesmente a questão literária foi esvaziada diante da outra, mais alarmante, do impacto do currículo sobre o espírito impressionável do estudante ou o estatuto democrático das instituições de educação.

Assim, a partir da questão do cânone, os currículos tradicionais de Letras foram duramente criticados e a literatura, por sua vez, foi repensada nesse conjunto de discussões menos como prática artística, ou função estética, do que como, digamos assim, “direito” de grupos sociais — e grupos sociais, claro está, concebidos predominantemente em termos de raça, gênero, orientação sexual, religião e outras manifestações de diversidade cultural, o que é muito diferente de como eram pensados nos termos do Estado-nação, enquanto partes de um corpo racional, nacional ou universal, cuja autonomia devia ser procurada na soberania do conjunto e não nas exigências das partes.

A literatura passava a importar como lugar de defesa de identidades de grupos, especialmente aqueles com menos direitos assegurados no âmbito da sociedade de orientação democrática. A rigor, desse ponto de vista, pode dizer-se que a literatura inteira foi repensada como *testemunho*, quer dizer, como depoimento pessoal, mas também social, que contribui para a expressão de um sofrimento, de uma experiência traumática, e para a sua assimilação adequada de modo a reequilibrar de maneira mais justa a sociedade a que diz respeito.

Uma consequência imediata dessa perspectiva é a percepção de que não há sentido na exclusão de testemunhos de uma experiência real com base em critérios estéticos —, no contexto dos testemunhos em busca de um lugar ao sol, as ponderações estéticas ganham contornos, senão frívolos, destituídos de oportunidade e adequação. O importante passa a ser justamente levantar, incentivar e promover os testemunhos dos grupos mais atingidos pelas exclusões antidemocráticas, cujo grau de crueldade nem sempre é palpável ou compreendido em toda a sua extensão.

O testemunho de judeus que sobreviveram ao genocídio nazista é evidentemente a forma mais contundente já tomada por esse tipo de literatura, mas foi apenas a ponta do iceberg. Hoje, possivelmente nada parece mais urgente ou relevante literariamente, em termos sociais, do que valorizar relatos de povos, de comunidades que vivem situações-limite de exclusão, de devastação física ou cultural. São esses os relatos que passam a ocupar o novo núcleo do valor narrativo e literário.

Falo disso como quem observa situações concretas, que marcaram e passam a definir a nossa experiência da crise literária em curso: mesmo quem está absolutamente apegado ao legado de uma literatura universal, não tem já como fingir que essas razões identitárias ou comunitárias não precisam ser levadas em consideração.

Orientados pelas ideias de identidade, diversidade cultural, testemunho, os estudos culturais evidenciaram a relevância da intervenção que leva a sério os relatos de grupos de risco em situações de grande sofrimento histórico, a tal ponto que o trauma, desde certo momento, acabou por ser paradoxalmente uma última esperança de critério universalizante para a literatura, ou, ao menos, um derradeiro sucedâneo do fundamento ontológico definitivamente perdido com a crítica da representação da linguagem e com a superação globalizada das situações de formação do Estado-nação.

Adotando ou não a ideia da literatura como defesa e discurso de direitos de fala das minorias, trata-se de um sinal contundente da natureza da crise contemporânea da literatura; é mesmo difícil, senão impossível, pensar numa contemporaneidade da literatura sem passar por aí. Já não há como pensar sequer literatura contemporaneamente fora desse jogo duro em que as formas mais excludentes e contraditórias da vida social penetraram no campo da literatura e, então, ele próprio, mais que qualquer outro campo das Humanidades, tornou-se suspeito de cooptação e colaboracionismo com o poder. É preciso perder as ilusões a esse respeito: a literatura perdeu definitivamente a velha isenção metafísica que a supunha acima do jogo sujo. Agora, ela também joga sujo, tanto mais quanto mais se finja de inocente.

Em geral, a crítica que ignora o debate político do cânone apega-se a uma ideia historicamente vencida de crítica de valor universal, nacional, objetivo, ou seja, é uma crítica enquistada em valores historicamente insustentáveis, incapazes de lidar com as contradições que vivemos no âmbito das Humanidades. No entanto, encarar a dimensão dessas contradições não significa que devemos nos satisfazer com as condições atuais do debate. Antes, penso que o melhor a resultar desse esquema da crise, que esboço aqui, é encontrar argumentos para criticar a maneira usual como vem sendo encarada tanto a literatura como as Humanidades.

Precisamos avançar ao menos até aí.

Ainda no campo dos estudos culturais, há uma peripécia importante ocorrida a partir dos anos 90. Para caracterizá-la, talvez devamos considerar mais de perto um livro muito interessante: *Cultural Capital*, de John Guillory, saído em 1993. Foi um livro que, a bem dizer, virou do avesso toda a discussão do cânone, a qual, até então, era basicamente como descrevi: o cânone é insuficiente, não é democrático, não dá conta das várias facetas de uma comunidade complexa, precisa ser aberto a *gays*, mulheres, negros etc. Todos falavam do cânone, portanto, como se fosse um lugar do qual se poderia esperar mais democracia, paulatinamente, a contar com as novas inclusões. Guillory demonstra a ingenuidade dessas esperanças.

Largamente baseado em Bourdieu, ele entende que a disputa desses grupos por lugares de representação no cânone — os negros, as mulheres, os gays, etc. —, não pode ser resolvida ou conciliada numa espécie de amálgama nacional de boa vontade democrática. Para ele, a questão relevante era que esses grupos queriam se ver representados não por uma vontade de justiça ou democracia abstrata, mas porque, na situação de grupos emergentes ou de grupos de poder crescente, podiam fazer, agora, a exigência de representação que antes era impensável. Eles haviam adquirido poder suficiente (“empoderado-se”, como se diz agora) para buscar representação no cânone. Não é o desejo de democracia, mas o empoderamento econômico e social que passa a buscar um lugar prestigioso de representação cultural. Assim, se os *gays* enriqueceram, se conseguiram conquistar importantes direitos e a promulgação de leis que os favorecem ou contrárias à homofobia, como tem acontecido com alguma regularidade, em diferentes países, passam também a pressionar o cânone, em função da dinâmica de poder e não em função da equanimidade do cânone. E o mesmo se deve dizer a respeito das mulheres: se, dos anos 60 para cá, as mulheres passaram a ocupar lugares sociais e econômicos de prestígio e poder — são CEO de empresas, são presidentes de países -, se aqui mesmo, na Europa, quando há votações de pessoas poderosas sempre dá a Merkel no primeiro posto —, torna-se cada vez mais irreal imaginar espaços de cultura que possam ignorá-las. E se as mulheres passam a ocupar um lugar mais significativo no cânone e nos estudos literários, não é porque a literatura resolveu lhes atribuir posição eticamente

mais adequada em seus domínios, mas sim porque o próprio crescimento de sua ação na esfera pública do poder passa a exigir um modelo de literatura no qual a participação das mulheres é condição importante de sua legitimidade.

E assim em relação a todos os outros grupos de pressão. Os negros, por exemplo. Por mais que a situação dos negros ainda seja complicada, não apenas nos EUA — talvez seja até mais complicada em lugares onde se considera incrivelmente haver “democracia racial”, como o Brasil —, é evidente que cresceram enquanto grupo de pressão organizado. O exemplo mais óbvio é o de que o cargo mais poderoso do mundo, hoje, é ocupado por um negro. Mais uma vez, portanto, é o empoderamento desses segmentos que está na base da ocupação cultural, de que o cânone é uma das faces visíveis.

Não é o movimento natural da democracia que se abre para esses grupos emergentes: é o poder de pressão, no cerne das contradições sociais, que força os lugares de representação cultural a torná-los visíveis e até dominantes. Nessa perspectiva, a luta social desses grupos se projecta duramente sobre a luta simbólica ou metafórica embutida no cânone.

Trata-se, então, de perceber que o cânone é inevitavelmente representação do poder que o grupo exerce num terreno de luta constante, de modo que autores e textos consagrados vivem necessariamente a gangorra dos resultados mais impactantes dessa luta. E aquela ideia de estabilidade universal e objetiva do cânone foi seriamente abalada pela dança das cadeiras dos últimos anos. Muitos autores que ocupavam um modesto segundo plano vieram para primeiro —, por exemplo, na Filosofia, todos esses chamados filósofos da vida e filósofos-críticos, de Montaigne a Kierkegaard, de Schopenhauer a Nietzsche, de Benjamin a outros nomes da escola de Frankfurt, cresceram muito na bolsa de apostas do valor filosófico contemporâneo, enquanto se fala muito menos no tripé Descartes-Kant-Hegel, autores-chave da narrativa moderna da Filosofia. O mesmo vale para todas as outras disciplinas: o que antes era paradigma parece ter virado um sobe-desce acelerado de prestígios.

Uma consequência contundente desse processo é o fato de que a ideia apologética da arte, como lugar de isenção idealista face aos malefícios da história, aparece agora com face bem diversa, como domínio tão passível de mazelas como qualquer outra prática social. Antes, criticavam-se obras parti-

culares, mas não se pensava mal da arte em geral. Agora é quase o contrário: a crítica de obras é cada vez mais rala e concessiva; a crítica da arte, como ideia, tem sido implacável.

Uma forma positiva de encarar a situação é admitir que a arte está penetrada pelas contradições do mundo: há homologia, vamos dizer assim, entre a ideia de cultura e as disputas (por mais mesquinhas que sejam) dos seus agentes de produção. A literatura e a arte passam a ser vistas dentro de um quadro — a falar brutalmente, como geralmente gosta a gente que adota essa perspectiva — de arrivismo social, onde quem luta para subir não tem já como esconder a vaidade e as práticas de mesquinha auto-congratatória. Cabotinismo pessoal e arrivismo social são a tradução contemporânea daquelas velhas ideias de representação das forças sociais e das pulsões subjetivas e intimistas do autor.

Para a apresentação do quarto aspecto a comentar aqui —, sempre dentro desse quadro esquemático em que o propósito não é apresentar novidade, mas produzir certo esclarecimento heurístico da crise contemporânea —, pode vir a calhar outro livro recente, que eu mencionaria brevemente. Trata-se de *Régimes d'historicité — présentisme et expériences du temps*, de François Hartog, no qual o autor, levando em conta os estudos de Reinhart Koselleck a respeito da “experiência da história”, debate o que vai chamar de “crise do tempo”.

Essa ideia experiencial do tempo atinge fortemente a literatura, e é o que me interessa destacar, embora não seja esse o ponto central da reflexão de nenhum dos dois autores referidos. Naquele quadro de fortalecimento do Estado-nação de que falei no início, e no qual a literatura tinha um papel central, ordenador de toda a sensibilidade moderna, pensava-se ou vivia-se a história como uma ideia objetiva, manifesta através de acontecimentos objetivos, perfeitamente demarcados por itens celebratórios.

Quando se escrevia a História de Portugal, por exemplo, havia ali as batalhas principais, Aljubarrota, Salado, Ourique etc.; havia determinadas peripécias bem estabelecidas na progressão dos acontecimentos, como a ascensão ao trono de D. João I, a morte de D. Sebastião ou a coroação surpreendente de D. João IV. Dou exemplos simples de grandes acontecimentos que pareciam muito objetivos e encadeados a partir de causas compreensíveis, cujo propósito

quase seguramente se podia assinalar. No caso do Brasil, também, a narrativa tinha também os seus momentos decisivos: a descoberta ou “achamento” pelos portugueses, a divisão em capitânias, as missões jesuíticas, a ida da família real, a independência, a república, Getúlio, o golpe militar etc. São fatos que se contavam na perspectiva de uma história pública que se pensava muito objetiva.

O que acontece no presente, entretanto, é que essas histórias já não se podem praticamente contar, sob risco de sua credibilidade, fora de uma visada ou posicionamento parcial, que envolve sempre o próprio narrador delas. A tendência dos historiadores contemporâneos vai exactamente no sentido da crítica da ideia do fato que se explicaria a si mesmo. Tende-se a fazer revisionismo de todos os marcos da história moderna, de tal maneira que o que se apresentava para nós como história objetiva e nacional, agora se esfuma em favor de outros dados, outras conexões pautadas por uma memória sempre fragmentária e subjetiva. Quer dizer, talvez de maneira demasiado simplista: as únicas histórias em que estamos imediatamente dispostos a acreditar são aquelas que existem para nós como experiência ou lembrança pessoal.

Na literatura contemporânea, o processo está bem evidente. Lembrome, por exemplo, do livro de um jovem autor francês, Laurent Binet, que venceu há poucos anos o Prêmio Goncourt para romancistas estreados com “HHhH”, abreviatura da expressão alemã *Himmlers Hirn bei Bt Heydrich* [“o cérebro de Himmler se chama Heydrich”]. O título é engenhoso, pois alude às duas questões principais que estruturam o romance: de um lado, o relato dos acontecimentos que culminaram no atentado cometido em Praga contra Reinhard Heydrich, o sanguinário comandante nazista da Tchecoslováquia, anexada pelo Reich em 1939; de outro, a manifestação da dificuldade de contá-lo, esse vazio estupificado preenchido por agás.

Então como ele resolve o dilema de contar e não contar o que se passou? Binet não conta o que aconteceu: conta o que fez para saber da história de Heydrich, ou seja, conta os livros que leu sobre o nazista; conta o que falou com as pessoas com quem falou a respeito do assunto; relaciona os testemunhos aleatórios que encontrou, a começar pelas histórias que ouviu do próprio pai, etc. Vale dizer, há uma subjetivação extraordinária do processo histórico e, ao mesmo tempo, uma forma de publicidade ou mesmo espetacularização

dessa experiência subjetiva — claro, estou com a cabeça também em Debord. De uma história objetiva se recua para uma experiência subjetiva de conhecê-la e da experiência subjetiva se postula um estatuto público (aquém da história, além da ficção) que justifica imediatamente que venha a ser publicada. As experiências muito pessoais do autor, que bem poderiam parecer totalmente sem importância para a história do carrasco de Praga, apresentam-se com o aspecto de ser o que de mais revelador e importante podemos saber a respeito dela.

Outra maneira de dizer isso, agora mais próxima de Hartog, é imaginar que ocorre hoje uma espécie de absolutização do presente, em oposição à orientação teleológica da história moderna — nesta, toda narrativa do Estado-nação, por exemplo, começa num ponto e se dirige, através de momentos decisivos, a outro ponto, desta vez um ponto de chegada bem caracterizado, de modo que o percurso entre eles supõe nitidamente um progresso. Nada mais diverso do que ocorre com Binet. Este é um autor que poderíamos chamar de “presentista”, pois concebe o passado não como uma ocorrência dotada de factualidade, mas como internalização subjetiva no presente. De alguma maneira, portanto, essa história moderna como progresso parece ter sofrido, e estar sofrendo um imenso desgaste como organização do crível, o que atinge tanto as disciplinas da história, como da literatura. O mundo e suas narrativas já não nos convencem de que avançam em direção ao futuro, pois o futuro, quando possa ser concebido, e não é fácil concebê-lo, toma geralmente a forma de uma ameaça ou um desastre iminente.

E se a concatenação dos fatos parece conduzir ao desastre, as narrativas que fazemos tendem a produzir uma suspensão do presente. Os processos históricos que mais nos dizem respeito, os que mais nos tocam nos afetos são os relativos a processos de obsolescência, de precarização etc. O efeito disso é uma sobrevalorização do efêmero e, paradoxalmente, nada traduz melhor essa ideia de precariedade permanente do que a velocidade da evolução tecnológica. Que pode se tornar mais rapidamente ultrapassado que o último modelo de um *gadget*? Se as coisas, como vimos, perdem o sentido ontológico e o sentido da história se torna crível apenas com a sua submissão ao processo de fragmentação e subjetivação, nada as representa melhor do que a evolução tecnológica, porque concentra-se aí quase toda a ideia que podemos fazer do futuro: aquilo

que, quando vier, não haverá nada que dure menos. Nada está mais *up to date* com a vida sem grandes expectativas e horizontes que podemos testemunhar.

E justamente porque as ocorrências já não parecem orientadas para uma finalidade, mas apenas para um fim, todas elas mais ou menos valem o mesmo, de modo que os sucessos decisivos se perdem no emaranhado de todos os outros. Sem critérios de relevância, em última análise sempre determinados por uma causa final, para uma finalidade, tudo parece ser igualmente objeto de arquivo, tudo pode ser museificado. Vamos dizer: há uma museificação precoce das coisas. Sem garantia de permanência, sem projeto continuado, sem finalidade crível... melhor coletarmos tudo. Melhor guardarmos tudo, até antes de experimentar, como evento ou experiência, aquilo que se guarda.

Podemos evidenciar algo assim, por exemplo, quando as pessoas viajam ou vão a qualquer lugar, um concerto ou a um simples restaurante, e se põem a tirar fotos, antes mesmo de olhar ou provar aquilo que está diante deles. Ainda mais: tiram fotos de si mesmos à frente de todas essas coisas, como se elas existissem apenas com o certificado de um programa pessoal, que se divulga na rede e compartilha com os amigos. O valor, antes considerado como propriedade dos objetos e das finalidades imaginadas para eles, hoje parece residir prioritariamente não apenas na incorporação subjetiva deles, mas sobretudo na sua função de publicidade imediata e imediatista.

Não há experiência tão comum e, ao mesmo tempo, tão singular do que essa de registrar em meio tecnológico de domínio público tudo o que se vê, come, sente, pensa ou deixa de pensar. Parece até haver mais confiança depositada no sentido determinado pelo próprio meio tecnológico do que por aquele estabelecido como experiência do sujeito. É estranho, mas o procedimento ficou banal, antes de se tornar propriamente inteligível: coisa e experiência têm menor peso epistemológico do que a tecnologia da publicidade. Nesse quadro de registro indeterminado, a obra literária, isto é, uma obra que vive basicamente de distinção, também perde valor relativo. Sem hierarquia dos objetos, não há grande diferença entre autores e diluidores, inventores e epígonos. Vale a eficácia de divulgação de testemunhos. Ou, para dizê-lo de outra maneira, a obra literária vale como depoimento pessoal que se presta à comunidade.

E vale para todos, porque todos têm memórias pessoais, grupos de amigos, reais e virtuais, e podem potencialmente falar delas. A maioria, aliás, parece ter vontade de contá-las na Internet. Horácio consagrou o *labor limae et mora*, mas isso apenas prova que ele não é do nosso tempo: agora, escrevo na hora o que penso. Suprime-se o espaço entre o que penso e publico, como antes o temor do inferno suprimia a distância entre a hora da morte e o fim do mundo. Vou ao cinema, tive um sonho, estou apaixonado: tudo é matéria a ser compartilhada agora com os amigos. Não é literatura, alguém dirá, mas a literatura mesma não vale mais do que isso. Um procedimento dá a medida do outro. Estou brincando um pouco, é claro, mas a literatura que se produz aí não fica mesmo, às vezes, com um jeito desajeitado e grosseiro de um pau de *selfie*? Ela é o instrumento precário pelo qual nos fotografamos a nós mesmos, e que garante que nós estivemos lá: no concerto, no restaurante, no meio de uma paixão declarada.

Na DOCUMENTA de Kassel, do ano retrasado, curada por Carolyn Christov-Bakargiev, a grande questão estava centralizada numa palavra: *unwired*, isto é, desconectar, sair da rede, ou, como ela diz, estar “in one place and not in another place, in one time and not in another time, just here, in this place, in with this food, these animals, these people, poorer, and richer too”. Mais pobres de conexões e partilhas imediatas, mas mais ricos de atenção às obras de arte. A ideia é extraordinária não porque valha como palavra de ordem, mas porque evidencia que, se quisermos (o que está longe de ser claro ou provável), teremos de reaprender tudo: a ficar no próprio lugar, no tempo local, a deixar de falar com quem não está ao lado, a olhar sem fotografar o que se olha para reenviar aos que não estão lá para ver, a escrever sem ter imediatamente uma resposta, que é também paradoxalmente uma mudança rápida de um assunto para outro. Enfim, serve para percebermos que tudo está a ficar desnaturalizado, quando não está conectado. A conexão é a base mais segura de nossa natureza, criada fora da antiga narrativa teleológica moderna.

O quinto ponto de minha comunicação devia ser relativo à internet e às redes sociais, mas acho que já o adiantei na discussão do quarto ponto do presentismo. Acrescento apenas que as redes sociais, como sabemos, têm tido

efeitos muito mais eficazes no sentido de mobilização de milhares e de milhões de pessoas do que se poderia imaginar anteriormente. Exemplos não faltam: a Primavera Árabe, as manifestações de junho no Brasil, que levaram milhões de pessoas às ruas e que foram basicamente articuladas por meio das redes sociais, através do facebook, do twitter e de outros aplicativos, que só os mais jovens conhecem.

Diante desse facto, e sem desconhecer que as manifestações desandaram e se dissolveram muito antes de produzir uma melhora substancial na vida da população envolvida, acho, entretanto, importante considerar o papel da literatura nessas manifestações de rede.

A questão mais direta seria: há uma literatura comprometida com o novo que esteja sendo produzida na e pela internet? Se há, ainda não ganhou evidência no meio dos que não conhecem muito profundamente o meio. A literatura que mais aparece na internet é a mesma que mais aparece em qualquer suporte tradicional: literatura rala, sem grande exigência de invenção, e sem qualquer exploração experimental de seu próprio suporte. Em geral, o que aparece como literatura vale mais como ilustração dessa mesma vontade de ter amigos e de influenciar pessoas por meio de frases sentenciosas, que revelam um gosto, uma forma sábia de encarar uma situação, uma fórmula breve para cada momento da vida. Como literatura, ao menos no sentido moderno do termo, não tem maior interesse.

Mas a nossa questão, aqui, não é afinar o juízo e sim observar o propósito específico dessa prática literária.

Tornando ao ponto: o que aparece ali como literatura, em geral, está associado à criação de uma comunidade, mesmo que não haja liga real, experiência comum real, no âmbito dessa comunidade. Ao fazer circular um texto literário na rede, não importa muito se esse texto é literariamente relevante, mas importa muito que a sua circulação seja. Daí que, muitas vezes, nem é um “texto” o que se publica e sim uma recolha de frases consideradas edificantes de algum autor clássico — quesito no qual, comento incidentalmente, poucos podem vencer a Jorge Luis Borges, cuja citação é uma verdadeira praga. E é evidente que citar Borges ou outro grande autor não torna nenhum texto extraordinário. E nem textos extraordinários são o que se busca na rede. O que mais conta é

que as tais frases sejam capazes de relacionar pessoas num gesto, num gesto que as implique mutuamente numa rede, numa estatística comum de dimensões crescentes. A literatura subsidiária desse tipo de escrito e publicação vale como pedra de fundação ou de ampliação de uma comunidade, e a comunidade, por sua vez, tem a mesma medida de uma “subjetividade expandida”, homóloga daquele que participa dela, como observou Tony Judt.

Diante desse objetivo de expansão subjetiva, que sentido tem um crítico se apresentar diante dos amigos e dizer que aquele texto não vale nada literariamente? Pior: que importância tem? O seu papel é apenas o de um censor, de um intruso, uma vez que a literatura opera aí apenas como pretexto de um suporte constituente da amizade. Insistir em proferir juízos estéticos nessa situação é agir como parvo ou espírito de porco.

Enfim, esquematicamente, é esse o quadro que eu queria apresentar aqui, como esboço da situação contemporânea de perda da centralidade da literatura. Se o admitirmos como verossímil, teríamos também de considerar o papel jogado por dois campos que passaram a ocupar lugares privilegiados de reflexão sobre a crise.

Em primeiro lugar, parece-me predominante nesse momento de deslocamento radical que nós vivemos o campo geral da Teoria. Teoria, digo, e não Filosofia no sentido clássico ou disciplinar. A própria Filosofia, como referi antes, também vai vivendo o seu próprio deslocamento e revisionismo. E se a Teoria se distingue da Filosofia, distingue-se igualmente do que se pensa tradicionalmente como Teoria Literária. Toma-se o assunto da Teoria Literária, dado que a narrativa ou a linguagem são fundamentais nela; às vezes até tem nome de Teoria Literária, mas não é Teoria Literária pois é uma teoria em que a literatura tem uma atuação apenas incidental nela ou sobre ela. Quem a faz participa de uma linhagem própria de pensadores, com vínculos maiores entre si do que com a literatura que referem ou estudam.

Trata-se, de resto, de uma linhagem pouco variável de país para país, ao menos nas fronteiras universitárias ocidentais: em Portugal como no Brasil, na Itália como na França, na Alemanha como nos Estados Unidos (sede principal de circulação e difusão da Teoria). Os teóricos são mais ou menos os mesmos: Agamben, Zizek, Adorno, Benjamin, Sloterdijk, Jameson, Eagleton, Bauman,

Foucault, Bourdieu, Deleuze, Derrida, Bakhtin, Barthes etc. — apenas para dar alguns nomes óbvios que me vêm mais depressa à cabeça. Muito outros autores se foram juntando no interior dessa linhagem, que, como é óbvio notar, não tem qualquer sentido de escola ou de filiação de pensamento. Há teóricos de todas as tendências. Em comum, é verdade, nenhum deles tem qualquer importância como autor de obra literária, mas todos eles têm a literatura como campo incidental de suas reflexões no âmbito das Humanidades.

Essa incidência da literatura na Teoria, concebida como campo autónomo, é muito variada. Em vários desses autores, a literatura surge com grande potencial de ilustração afetiva dos problemas teóricos. Delineia-se uma questão e apresenta-se um poema ou verso que serve como figura dela. Ou incorpora-se uma narrativa particular ao enunciado de um problema mais geral, que se vê então dotado dessa força de mobilização emocional que, antes, não se percebia. Para resumir, trata-se de um emprego da literatura que empresta dela, sobretudo, uma força decorativa emocional.

Se a Filosofia tradicional se pensava e se apresentava como formulação conceitual, na Teoria, a licença para incorporação de narrativas é muito maior. Relatos pessoais se intrometem a todo instante no andamento reflexivo mais abstrato: contam-se as circunstâncias pelas quais se chegou a saber de tal livro ou autor; o momento particular em que se pensou em tal texto tendo em mente determinada situação ou problema; como se percebeu que o que havia pensado antes devia corrigir-se face a tal outro acontecimento... Ou seja, na Teoria, a literatura não apenas existe como ilustração das questões conceituais, como serve para ampliar as estratégias subjetivas dos autores diante das questões que se apresentam a ele.

A Teoria também acompanha a literatura ou a obra de arte como forma de distinção da obra. É como se a obra, nela mesma, perdida na vastidão dos objetos de um mundo sem paradigmas universais ou largamente partilhados, pedisse ou precisasse da Teoria para distinguir-se como obra de arte. Boris Groys diz algo assim, num texto publicado na *e-flux*, em maio de 2012: “However, theory was never so central for art as it is now. So the question arises: Why is this the case? I would suggest that today artists need a theory to explain what they are doing — not to others, but to themselves”.

A obra de arte, por assim dizer, precisa da Teoria para a sua sustentação como produção artística. Se muitas obras de arte contemporâneas são praticamente impalpáveis, como sopros de ar, é raro que não ostentem, ao lado, um verdadeiro livro, bem palpável, como certificado de sua constituição artística. Quer dizer, a arte como produção parece encolher diante da Teoria na mesma medida em que o antigo regime do fazer, da operação com a matéria, já não parece suficiente para distinguir a obra. É como se os objetos se tornassem virtuais e a Teoria então passasse a ser o seu mais sólido certificado de realidade.

Essa é então a primeira área de força hoje, a Teoria. A segunda é a Sociologia. No âmbito da crise contemporânea que venho caracterizando, o campo que parece se sentir mais à vontade para diagnosticá-la é o da Sociologia. Porquê? Está bastante claro, pois, como vimos, ao perder os seus fundamentos do juízo estético, a obra de arte passa a ser pensada preferencialmente como lugar homólogo das lutas dos grupos sociais. Mais ainda, passa a ser lida como efeito residual desses conflitos, mais ou menos mascarados que atingem o conjunto da sociedade. Ou seja, nesse quadro de determinações, quem pode ler melhor as obras são os mesmos que estão preparados para interpretar as lutas sociais: os sociólogos, portanto, e não os críticos de arte ou de literatura, que permanecem tateando, como cegos, as simples formas dos objetos.

Mas dizer Sociologia é pouco. A Sociologia que tem feito mais sucesso nesse quadro de crise de considerações artísticas é a inspirada nos termos de Pierre Bourdieu. Hoje, é praticamente impossível ler uma tese de literatura que não lance mão de algum Bourdieu fatídico. O que antes era Benjamin ou então Bakhtin, modelos que pareciam dar conta de tudo — não importa se o objeto era um romance português ou russo, se se tratava da poesia ou prosa, de qualquer língua, tempo ou lugar —, agora é Bourdieu & companhia a nos esclarecer a trapaça artística em questão.

Digo trapaça, porque a sociologia que parece estar a cavalo da crise é justamente essa sociologia que pensa a arte fundamentalmente como “ilusão benigna”, como ponta de lança de uma sistemática “fraude da cultura”. Ou seja, nesse tipo de perspectiva desconfiada, com pé atrás diante da obra, a arte é basicamente um lugar de engano —, e tanto mais enganoso quanto mais

sedutor, pois a obra lança o seu canto de sereia como instrumento de força dos grupos mais agressivos sobre os menos preparados para um combate nos termos mais sofisticados da cultura. Trata-se sempre, portanto, de desmistificar esses lugares artísticos, com suas fraudes apoiadas sobre as ilusões positivas que geram. Essa é também a natureza da literatura, e diante dela naturalmente se planta a imperturbável sociologia, de olhos e ouvidos tampados para as obras e todos eletrizados para os agentes delas, a fim de revelar a quem ela serve, quem é o Senhor a mexer as belas marionetes no palco.

Eu poderia encerrar aqui, neste ponto sem saída e sem retorno, que me parece estar ajustado em relação a como as coisas se passam no domínio da literatura e da arte contemporânea. E é claro que não vislumbro tampouco nenhuma saída para esse quadro de crise.

Mas eu gostaria de insistir em algumas alternativas de reflexão que tivessem da arte e da literatura um sentido menos instrumental de desenvolvimento de processos sociais, intelectuais, ou sejam quais forem, para enfim reafirmar a ideia de que o interesse da obra de arte reside irreversivelmente, inelutavelmente, na forma que adquire o seu fazer, e, portanto, na sua constituição como obra.

Para encontrar o caminho dessas alternativas, há um belo ensaio publicado na revista *n+1*, de abril de 2013, assinado por seus editores, intitulado muito propriamente “*Too Much Sociology*”. Esse artigo foi criticadíssimo por outros que se seguiram a ele, basicamente atribuindo-lhe incoerência, enquanto uma tentativa paradoxal e auto-deletável de formular argumentos sociológicos para desqualificar a importância da Sociologia. Seja ainda assim, o ensaio é realmente iluminador, pois revela até que ponto a arte reduziu o espectro de sua apreciação ao gesto de denúncia sociológica.

A prevalência desse pensamento de suspeita sociológica sobre a arte, caracterizada ostensivamente como lugar de trapaças, tem como *sparring* a posição considerada ingênua do crítico que se debruça sobre a própria forma da arte e se põe a imaginar como o artista chegou a produzi-la ou quais as articulações de seu decoro constitutivo. A desqualificação da crítica de arte vem *pari passu* com a ideia da arte como fraude, de modo que o investimento intelectual na

investigação da forma da obra se assemelha à cumplicidade — seja ingênua ou de má fé — com a própria fraude.

O grande lance do editorial da *n+1*, entretanto, foi perceber que esse processo de sociologização da arte e de desqualificação da crítica de arte guarda também a sua estranha homologia com outro movimento bem contemporâneo: nada mais, nada menos do que a estratégia de venda de produtos pela internet implementada pela Amazon. Essa é a percepção mais espectacular e provocativa do ensaio: ninguém executa melhor esse programa de suposto desmascaramento e desqualificação da crítica de arte proposta pela sociologia crítica do que Jeff Bezos, o polêmico dono da Amazon, um dos homens mais ricos do mundo.

Como sabem, a Amazon, gigante das vendas na internet em todo o mundo, obteve essa posição praticando um tipo de venda que chamam de “*long tail*”, expressão que tem sido traduzida literalmente por “cauda longa”. Trata-se de uma estratégia de venda no retalho, como creio ser a expressão corrente portuguesa, na qual é preferível vender uma grande variedade de produtos, sejam quais forem, e mesmo que cada um deles venda pouco, a vender apenas poucos produtos selecionados que vendam muito. Para dizê-lo de outra maneira, o que importa nessa estratégia comercial não é tanto o que se vende, a natureza do produto, ou ainda quanto se vende em termos de produtos individuais, mas sim que toda a venda, o máximo de vendas sejam necessariamente feitas naquela plataforma. No limite, que a Amazon se torne o lugar universal do comércio e não que seja o lugar onde se vende, por exemplo, muito *kindle* — se bem que o *kindle*, a rigor, é menos um produto particular do que o gancho de um sistema que se autoalimenta e tende a excluir dele todos os outros suportes de leitura.

Na estratégia da venda de “cauda longa”, não importa a qualidade do livro publicado, não importa se é apenas um artigo que a minha mãe ou os meus amigos adoram, mas sim que consigne a Amazon como agente dessa transação, com direito a uma percentagem importante dela. Nenhum critério estético se aplica sobre o produto, a fim de que ele possa ser vendido na Amazon — e, no futuro, quem sabe, apenas se venda na Amazon.

Como Bezos explicou no editorial feito por ocasião do lançamento de sua plataforma de autopublicação, disponível para quem quer que deseje vender seu livro, qualquer queixa ou exigência de “*expertise*” é “a mere mask of prejudice,

class, and cultural privilege”. Ou seja, para dizê-lo em português: *qualquer sinal de expertise ou de critério crítico representa uma máscara de preconceito, de classe ou de privilégio cultural*. Bezos afirma ainda, nessa mesma direção: “even well-meaning gatekeepers slow innovation” — vale dizer: *mesmo os melhores filtros* —, que podemos entender aqui genericamente por especialistas em literatura ou por leitores críticos —, *atrasam a inovação*. E porquê? Porque, diz Bezos, *a qualidade ou os critérios para se avaliar a obra nada importam diante do que entende ser o potencial apego das obras para as diversas comunidades dos leitores*.

Como notam agudamente os editores da *n+1*, “he’s adopting the sociological analysis of cultural capital and appeals to diversity to validate commercial success [...]. Ou seja, quando os critérios de apreciação artística são apenas um estorvo, os quais, como a própria obra, devem ser desmistificados, uma decorrência imediata da desmistificação é a ideia de que o critério decisivo de relevância para a obra é a sua venda. Não é muito estranho como efeito de uma desmistificação?

A radicalizar a perspectiva do capital cultural, a apreciação estética das obras são mais escusas, porque mais escondidas, do que a venda aberta delas à diversidade objetiva das comunidades. Quem se mete aí, entre a obra de arte e o produto à venda está, na verdade, agindo contra a diversidade cultural. Um crítico — alguém especializado em estabelecer essas distinções — é, no mínimo, um intruso; no limite, um operador da exclusão preconceituosa.

Esses exemplos nos mostram a que ponto a crítica literária, ou o esforço de estabelecer critérios de valor para as formas de arte, tornou-se irrelevante e destituída de autoridade — intelectual, social, moral até. Agora, por mais que nos choque reconhecer, essa formulação que há pouco tempo atrás seria considerada esdrúxula já existe até como comentário que se quer tão contrário à censura intelectual e aos preconceitos de classe como favorável à sustentação das vendas do negócio. A rigor mesmo, o próprio negócio é uma evidência da falta de democracia da crítica.

Acho que não poderíamos chegar a uma formulação mais dura. Nela, como nota a *n+1*, dá-se uma espécie de outra volta do parafuso. Pois não é possível que esse conjunto de discussões tão importantes para as sociedades contemporâneas, como a questão do negro, a política cultural fora da formação

nacional, os problemas do cânone etc., tudo isso termine por significar um “cala a boca” no pensamento de cultura que se organiza como repertório, como experiência de vida ou como esforço crítico.

Temos de imaginar saídas menos rebaixadas para questões tão graves e importantes.

E se não há saída — pois querer antecipá-la aqui, possivelmente seja uma forma de negá-la, de perder-se na pressa, sem compreender o alcance da crise em que estamos metidos —, temos de inventar alternativas para avançar na sua interpretação.

A primeira delas é desistir definitivamente de tentar ignorar a crise, como tentam inutilmente aqueles que dizem que a crise sempre esteve aqui, ou que a reduzem à lamúria de um bando de velhos inconformados com o fim de seu próprio mundo crítico. Se é verdade que, num meio radicalmente hostil, cresce a tendência escapista de fechamento numa fantasia nostálgica, numa espécie de nostalgia de extinção, na qual o mundo é um convite ao desaparecimento, à depressão, à preparação para o fim, estou de acordo que é preciso resistir à nostalgia, sim, mas isso implica em considerar, olhando diretamente para os jovens que aqui estão em busca de uma vida intelectual no âmbito das Humanidades, que o caminho de reflexão realista que temos diante de nós obriga a um mergulho no horror da crise. É esse horror o melhor antídoto tanto para a nostalgia como para a recriação do gesto crítico, pois nada obriga tanto a esse gesto como encarar o que se passa entre nós em sua complexidade violentamente aporética.

Não abdicar da ideia de crise seria então o primeiro passo. O segundo é não abdicar do próprio legado cultural e intelectual que essa crise implica. Não podemos pensar em literatura sem pensar na literatura que existe como realidade tanto material e institucional como imaginária, nas diferentes culturas. Apenas a familiaridade com a ideia de literatura, tal como ela existiu até hoje, pode fazer com que haja alguma literatura a ser posta em questão no presente. E que literatura é essa que existe e que suscita em nós um desejo de estar com ela, e de fazê-lo por meio de um juízo estético, de uma apreciação que quer permanecer no horizonte da forma tal como ela se apresenta no campo

da cultura? Para mim, continuar a falar de literatura significa necessariamente supor um ato de juízo intelectual, que se produz efetivamente a partir dela. Ou a literatura existe como provocação da inteligência e dos afetos, ou já não vale a pena lutar por ela.

E, finalmente, um terceiro aspecto a considerar diante da crise, está muito bem descrito num livrinho de André Bazin cujo título é *Le cinéma de l'occupation et de la résistance*, editado postumamente em 1975, que reúne artigos de diferentes épocas de sua atividade crítica. No capítulo em que ele reivindica uma “crítica cinematográfica”, como precisamos agora continuar a reivindicar uma crítica literária, ele resume as suas posições dizendo: “[...] au fond nous ne demandons rien de plus que ce qu'on attend naturellement à trouver dans toute autre critique: un minimum d'intelligence, de culture et d'honnêteté”.

É este o último ponto que gostaria de deixar com os estudantes que entram aqui com disposição de trabalhar com literatura e com as disciplinas de Humanidades: ele mantém a ideia de que continuam decisivos em nossa área os mesmos três concursos mencionados por Bazin. O primeiro é disposição e esforço da inteligência: como um esforço de produzir uma interpretação, uma apreensão intelectual do objeto artístico, como contrapartida de sua existência extraordinária. O segundo, inserção na cultura. Boris Groys fala provocativamente numa necessidade de “submissão à cultura”, e é disso mesmo que se trata: se não há adesão, hábito, frequência das obras; se não há um imperativo imaginário que nos atira de uma obra a outra, e nos atrai para escolas, universidades, museus, conversas, etc., que, no fundo, passam a ser o que há de mais importante para nós, então, mais uma vez, não vale a pena estar aqui a suportar o peso de uma crise cujo fim não está à vista. O terceiro, e por último, honestidade. Talvez um termo demasiado arcaico, ou excessivamente moralista para os nossos ouvidos supermodernos, mas será também porque nos retira da imediatez dos discursos contemporâneos que é tão importante. Quando Bezos levanta a bandeira do democracia para extinguir os filtros críticos dos livros autopublicados na Amazon, ele não está interessado nos caminhos da literatura, mas na ampliação de sua plataforma de mercadorias. O que ele está fazendo é usar a noção naturalmente confusa de democracia como argumento para sustentar de maneira edificante o que, posto em seus termos óbvios,

trata-se apenas de obter compradores para produtos cuja natureza não lhe importa: este o sentido direto de todo o seu cuidado com a “comunidade de leitores”. Substituir leitura e leitores por compradores, literatura e democracia por censura da crítica não pode ser mais desonesto apenas porque é demasiado explícito em seus propósitos.

Esses três movimentos básicos concorrem, acredito, para levar a sério a literatura, a arte, os estudos de Humanidades, com ou sem crise —, até mais com a crise, pois, chegados a esse ponto, crise é também ocasião da crítica.



# *Cruzamentos*

*LÍDIA JORGE*



# A DEFESA DAS HUMANIDADES

## *The defense of the Humanities*

LÍDIA JORGE

*comunicacao@dquixote.pt*

*Associação Portuguesa de Escritores*

DOI

*[http://dx.doi.org/10.14195/0870-4112\\_3-1\\_10](http://dx.doi.org/10.14195/0870-4112_3-1_10)*

*Recebido em setembro de 2014*

*Aprovado em janeiro de 2015*

**Biblos.** Número 1, 2015 • 3.<sup>a</sup> série

pp. 239-242



Custa-me muito que se tenha de dizer que há que defender as Humanidades. Isso significa que uma parte do mundo contemporâneo está cega e surda perante a deriva que estamos a viver. Pois de outro modo não seria necessário estar continuamente a repetir o que parece inútil e redundante. Em seu lugar, ter-se-ia de dizer, isso sim, que há que defender em larga escala todo o conhecimento de que as Humanidades são não só os largos pilares de suporte, como constituem parte da sua abóbada e fecho da sua cúpula. Só se compreende que se esteja sempre a dizer que se tem de defender as Humanidades porque muitos, incluindo alguns que o dizem, consideram que em face do mundo numerológico e fiduciário vigente, os saberes especulativos estão a mais. A lenda que foi posta a correr é que são inúteis os conhecimentos que não produzem objectos numeráveis concretos, nem asseguram lucros palpáveis imediatos, com resultados positivos, legíveis a cada doze meses, nos balanços de pagamento. Num mundo assim, que lugar para a História, a Filosofia, a Sociologia, as Línguas, a Literatura, as Artes, a Linguística, as Ciências da Cultura, as Ciências da Comunicação, quando aquilo que estas disciplinas produzem é do domínio do imaterial e não entra de imediato no mercado da eficácia? E embora hoje em dia, a Economia bem como a Arquitectura e até a Medicina reivindicuem o seu parentesco com o naipe das ciências inexactas, o que está posto a correr, e a praticar em conformidade, é que as Humanidades devem caminhar para uma espécie de auto-abastecimento, o que significa na prática a redução à sua insignificância e ao seu fenecimento.

Mas isso não se verificará. A resposta categórica provém do interior das outras ciências, aquelas a que antes se chamava de ciências da natureza e hoje se designam vulgarmente por exactas, ou duras, por oposição a brandas, em vocabulário metafórico. É a Matemática, a Física, a Química e a Biologia, ou a Astrofísica e as Neurociências que, ao mesmo tempo que fornecem novos dados para interpretar a realidade, e melhorá-la no concreto, se apoiam nas áreas dos saberes especulativos e nas artes, para encontrarem linhas de entendimento que lhes permitam a integração dos seus saberes numa nova gramática do Mundo, de modo a nos encararem como um todo e a nos darem um porquê para a vida. Sobre essa aproximação entre fronteiras, muito se aprendeu nas últimas décadas. Hoje em dia, epistemologicamente, não faz sentido a oposição entre

ciências, mas sim a complementaridade. Não faz sentido a preponderância, mas sim a interdisciplinaridade. Não faz sentido a arrogância de uns saberes sobre os outros, mas sim a cooperação e revisitação mútua. Todas as pessoas justas, que atravessam o arco destes dilemas, hoje o dia, o sabem. Aniquilar as Humanidades no jogo dos poderes fáticos, não passa de um ganho a prazo para alguns, que em breve se transformará em perdas irremediáveis para todos, quando o mundo avança sobre nós carregados de promessas de um novo homem útil.

Um novo homem útil, vigiado, numerológico, pago prazo a prazo, soldado da empresa e entregue a si próprio, pedinte de trabalho, produto de um tempo sem tempo, e logo escravo. As ciências exactas **NÃO** desconhecem que as ciências humanas são aquelas cuja linguagem ensina a libertar. Então porque se diz que é preciso salvar as Humanidades? Porque não se diz antes que é preciso não entregar a futura Humanidade atada de pés e mãos ao destino que está para vir? E que essa determinação se deve fazer ouvir, hoje mesmo, pelo alcance concertado dos nossos actos? Justamente, não devemos deixar que a fábula do fenecimento comece a ser contada. Melhor será promover o seu incremento do que participar da sua salvação.

# *Entrevista*

*COM EDUARDO LOURENÇO*



SOBRE NÓS:  
LEITURAS DA HISTÓRIA,  
DO OUTRO E DO VAZIO HOJE

*About us: readings in history,  
the other and the emptiness today*

ENTREVISTA COM EDUARDO LOURENÇO

*talves@gulbenkian.pt*

*Fundação Calouste Gulbenkian*

DIOGO FERRER

*dferrer@fl.uc.pt*

*Faculdade de Letras / Colégio das Artes da Universidade de Coimbra*

*Recebido em setembro de 2014*

*Aprovado em janeiro de 2015*

**Biblos.** Número 1, 2015 • 3.<sup>a</sup> série

pp. 245-266



Mais do que uma entrevista, Eduardo Lourenço recebeu a *Biblos*, no seu gabinete na Fundação Gulbenkian, com uma palestra magistral em que, partindo da reflexão, desde sempre presente no seu pensamento, acerca das relações entre Portugal e a Europa, percorre a longa duração europeia e portuguesa, integrando os grandes factores históricos, literários e filosóficos num panorama que frequentemente não dispensa pormenores. Expõe-nos um vasto quadro civilizacional que atravessa, no percurso dos séculos, temas como Portugal e as suas relações, na história e na cultura, com os diferentes países europeus, o problema da identidade nacional através de Gama, Camões ou Pessoa, a navegação e o império, o confronto inaudito com as extraordinárias mulheres e homens do Novo Mundo, a ditadura, o poder do cinema, a actualidade e o futuro, entre o poderio cultural e militar norte-americano, a resiliência do islamismo frente à modernidade, o emergir hodierno da China na cena mundial, mas também o niilismo, o nosso presente com Nietzsche, a vontade, as humanidades, a singularidade do homem e, finalmente, a angústia de uma cultura que apresenta hoje dificuldade com os códigos de leitura do futuro.

#### O DIÁLOGO QUE NOS FALTA E A DECADÊNCIA DOS POVOS PENINSULARES

*Biblos*: Parece-me significativo que o texto de abertura do seu primeiro livro, com dedicatória a Miguel Torga, se intitula “A Europa, o Diálogo que nos Falta”. Este tema manteve-se sempre na sua reflexão, e era premonitório de muitos dos temas da sua reflexão desde então.

*Eduardo Lourenço*: É verdade. “O Diálogo que nos Falta” é um texto de juventude que repercute o ideário implícito de uma certa elite portuguesa desde a geração de 70, senão antes. Como sabe, a geração de 70 é o momento em que os intelectuais daquela época, influenciados pelos acontecimentos na Europa, como a Revolução Francesa, a Revolução de 1848, e com a consolidação do liberalismo em Portugal, tiveram um sentimento de que Portugal e a Península Ibérica eram países europeus, naturalmente, e europeus de velha data, mas secundários em relação à evolução europeia e ao que se pensava ser, e veio

efectivamente a ser, o futuro da Europa. Tratava-se do nosso famoso atraso, não em relação à cultura em geral mas, em particular no que respeita à dinâmica da visão científica, uma menor capacidade de inventar ao nível do controlo e da modificação da natureza, e da descoberta de novas maneiras de vencer os obstáculos da natureza e do mundo. O que propõe a geração de 70 é que os estados peninsulares, quer na ordem política, quer na ordem ideológica, e em todas as consequências no plano cultural se aproximem do ritmo das nações mais influentes da Europa.

Faltava-nos Europa, porque quando a Europa está a fazer a descolagem, que começa na Inglaterra, e em França pouco depois, nós, com uma metáfora própria da época, perdemos o comboio das conquistas científicas, que passaram a ser características do continente europeu, e depois se estendem rapidamente por todo o mundo. Esta crítica interna da cultura portuguesa e peninsular é objecto do texto de Antero de Quental, sobre *A decadência dos Povos peninsulares*. No fundo desta posição estava a convicção de que a nossa paragem relativa se devia ao facto de a Reforma, que representava uma verdadeira revolução, e a subsequente resposta encontrada pelo lado católico, de se ‘guetizar’, a fim de evitar o contágio das novas doutrinas protestantes e que a Europa inteira se tornasse, assim, protestante. Isto não aconteceu porque quer a Itália, quer Espanha e Portugal se tornaram os países da Contra-Reforma. A França, bastante partilhada entre as duas coisas, manteve uma capacidade de diálogo entre estes dois pólos. Esse não foi o nosso caso. Durante todos esses séculos, praticamente até aos começos do Século XIX, invocaram-se sempre os valores católicos, e mesmo a Revolução Liberal, com a sua nova monarquia, manteve sempre grande respeito pelos valores da religião tradicional.

Na verdade, os efeitos desta imitação da Europa na ordem política só são verdadeiramente tomados a sério e só encontram tradução na realidade com a República. Mais de um século depois das grandes modificações que sofre a Europa com a Revolução Francesa e as suas consequências é que os nossos programas, a nossa educação, etc., começam a seguir os exemplos franceses. França era o exemplo fundamental para a nossa europeização, exemplo que imitámos conforme pudemos, nos Liceus, na separação da Igreja e do Estado, e noutros aspectos. Nesse texto sobre “A Europa, o Diálogo que nos Falta”, defendia,

sem especial originalidade, um maior diálogo interno na nossa cultura — que tinha os seus códigos, muito difíceis de criticar e, mesmo criticando-os, de superar de uma maneira positiva — com a Europa.

## IMPÉRIO AMERICANO, IMPÉRIO ROMANO E EUROPA

*Eduardo Lourenço:* Hoje o modelo é o mesmo. Só que não é mais europeu, no sentido mítico e mitificado da geração de 70, mas é agora uma matriz universal, do Ocidente em geral, cujo centro já não está nesta Europa, mas naquela nação chamada Estados Unidos, que são os herdeiros das revoluções Europeias e do Ocidente, de que tiraram consequências de tal ordem em vários domínios, sobretudo na ordem económica e na ordem guerreira, que os impuseram como a nação piloto do Ocidente. Essa nação está neste momento submetida a uma alta prova, nos limites da sua própria hegemonia, porque são hoje, ao mesmo tempo, os senhores do mundo, e estão atolados em conflitos de nova espécie, onde têm grandes dificuldades em manter a hegemonia triunfante — eles, que saíram da Segunda Guerra Mundial dispondo da arma absoluta, a última das armas. E agora têm de gerir essa própria força e esse novo imperialismo de que se reclamam.

Mas aquele texto dirigia-se somente a nós, que fomos sempre europeus, e somos velhos europeus. Na Península Ibérica somos principalmente os herdeiros de várias ordens, da Grécia, por um lado, e do Império Romano, por outro. O espaço ibérico foi o espaço privilegiado do Império Romano, porque foi na Península Ibérica que se decidiram todos os grandes conflitos nos quais Roma esteve envolvida. O combate entre César e Pompeu, a luta contra Cartago, tudo se relacionava neste espaço, muito mais do que na própria Itália. Na verdade, o Império Romano não é sobretudo o Império de uma cidade, de uma cidade cujo modelo, graças às conquistas que foi fazendo pouco a pouco, se constituiu como uma espécie de Inglaterra, uma pré-Inglaterra, que se disseminou nos espaços mais importantes do Mediterrâneo, e que dominou o mundo a partir daí... E nós somos herdeiros dos romanos, falamos uma língua romana. Mas, ao mesmo tempo, recebemos também a herança daquilo que foi a subversão histórica, cultural e linguística desse Império, as chamadas

invasões bárbaras. Somos filhos dessa espécie de luta, desse combate, de um lado entre os vestígios do Império Romano, da sua força e dos seus modelos, valores, referências e comportamentos, e, do outro, os novos modos de ser, poderíamos dizer, a nova vontade de poder dos povos bárbaros, que tinham um outro tipo de referências e códigos. Estes povos ao mesmo tempo subverteram o Império e foram eles próprios se modificando. Somos então filhos dessa mistura de barbárie, por um lado, e de Império Romano, por outro, e isto ainda está inscrito nos nossos países actuais. Questiona-se às vezes ainda onde se é mais bárbaro, ou menos bárbaro... Na França, essa espécie de conflito foi especialmente importante, desde o conflito entre a Roma do César e a Gália, conquistada finalmente por ele, e então romanizada, porque provavelmente a superioridade não era só uma superioridade guerreira, mas uma superioridade de capacidade de organização das cidades, de converter estados que eram propriamente arcaicos em nações de tipo Mediterrânico romano, que deram o seu paradigma àquilo que é a Europa. A Europa é filha disso tudo. Por isso é tão difícil de construir...

#### A EUROPA, AS NAVEGAÇÕES E A SUA REPERCUSSÃO

*Eduardo Lourenço:* Mais tarde, quando escrevia a *Heterodoxia II*, ainda não tinha acabado de escrever este livro e já tinha grandes dúvidas de que fôssemos assim tão nulos. Tenho uma grande admiração pela geração de 70 e pelo novo olhar que eles introduzem numa cultura que tinha já o seu olhar orgânico, segundo uma tradição que vem desde a Antiguidade, e que realizou aquilo que se chama a Europa propriamente feudal, que tinha ficado muito prisioneira dessas primeiras grandes realizações de um novo modelo. Este é o modelo de uma cultura que sucede à do Império Romano, filha dele, mas que tem uma outra perspectiva, que é a perspectiva introduzida pelo facto de ser cristã. Somos, por isso, herdeiros do Cristianismo.

*Biblos:* Há em nós, em Portugal, uma contradição identitária entre Europa e Império. Como é que isso se jogou ao longo dos séculos e actualmente, após o 25 de Abril?

*Eduardo Lourenço:* O nosso destino particular de portugueses é, de facto, singular porque, se pensarmos bem, nenhuma das nações da Europa com pouco peso demográfico e, conseqüentemente, guerreiro, económico, entre outros factores, desempenhou no mundo um papel tão extravagante e tão extraordinário quanto este pequeno país. Porque não tinham saída... O nosso país vai mudar todo o eixo do que chamamos o Ocidente, cujo centro é o Mediterrâneo, e vai deslocá-lo para o Atlântico. E isto é uma modificação. Portugal estava bem situado, mas não estava mais bem situado do que a Inglaterra, ou a França mais a norte, ou do que a própria Catalunha, que também começou a querer sair do lago do Mediterrâneo para começar a descobrir algumas ilhas, entre as quais Lanzarote. Este era um pequeno país, mas só o empreendimento português teve continuidade. Por um lado, por causa da vontade de evitar que fosse conquistado e integrado pelos vizinhos mais fortes, na altura Castela, depois Castela e Aragão, por outro, por causa do mundo árabe, que era um obstáculo absoluto, contra o qual se tinham formado as diversas nações da Europa desde que os árabes conquistaram uma parte da Europa até Poitiers. Mas como é que saímos desse laço? Essa foi a aposta de um príncipe de origem inglesa — o filho da inglesa, — nosso famoso Infante, que teve a ideia de que Portugal tinha de encontrar uma saída que lhe permitisse não ficar confinado unicamente ao Mediterrâneo. E, por outro lado, também para conhecer esses territórios donde vinham certas coisas misteriosas, com o ouro e outras. Isto levou cem anos. A partir dessa época, o plano de ordem política deste pequeno país foi assim condicionado por esta nova aposta, de querer conhecer os países de África, para o comércio, para o que fosse, numa aventura que durou mais de cem anos até que chegássemos à Índia. E assim começa verdadeiramente a segunda fase da história do país, que terminaria no 25 de Abril.

#### *OS LUSÍADAS, EPOPEIA MODERNA*

*Biblos:* E o facto de Luís de Camões ter mitologizado isso tem uma importância capital?

*Eduardo Lourenço:* Capital. É verdade que o presente condiciona todas as nossas leituras do passado. Quando Camões escreve *Os Lusíadas*, esses feitos são já

considerados em geral, e mesmo antes dele, por toda a literatura, por todos os livros que são escritos a propósito do que os portugueses vão fazendo ao longo do Atlântico e, depois, da chegada à Índia. Tudo isso modificou imediatamente a nossa imagem junto dos outros países da Europa. Faço muitas vezes notar que quando passados alguns anos dos portugueses terem chegado à Índia, o embaixador italiano na corte dos reis de Castela — que não era qualquer um, mas uma espécie de grande rival de Maquiavel, chamado Ricciardini — fez uma descrição panorâmica do *status* político, ideológico da Europa, uma espécie de tabela sobre quem era importante e quem não era importante, referiu os países fundamentais, a França, naturalmente, a Inglaterra, a Espanha e outros — a Alemanha não é na altura um estado ainda, porque está dividida em condados — depois de traçar um panorama dos países que contam, acrescenta que ultimamente apareceu um país que chegou à Índia... Ou seja, a chegada à Índia repercutiu imediatamente na Europa como alguma coisa significativa. É claro que o rei de Portugal, com a elite portuguesa da época, percebeu que tinha acontecido qualquer coisa, porque evidentemente a primeira coisa que faz é publicitar-se. E fê-lo com uma publicidade de tipo novo, que não se tinha visto desde a alta Antiguidade: enviar um elefante ao Papa. Essa embaixada foi-se apresentar na ONU da época, que é o Vaticano. Depois, foi preciso ir a Paris ou a Londres para se mostrar, mas naquela época ia-se a Itália, a Roma. Além disso, a Itália está em pleno Renascimento, quer dizer, dotada de uma cultura literária com muito dinamismo, com reflexão, muito atenta a tudo o que se passava, e tudo isso fez repercutir imediatamente os acontecimentos, quer na descoberta da América, de um lado, quer na descoberta da Índia, do outro. A partir daí essa referência ficou sempre ligada a Portugal, e sobretudo quando foi consagrada não só pelos *Os Lusíadas*, naturalmente, mas por toda uma literatura que durante o século ia detalhando [o empreendimento]... O que Camões fez foi traduzi-lo em verso. O problema era mostrar que as coisas que estão já sabidas e escritas podiam ter ainda uma outra versão, que poderia ser comparada às versões míticas por excelência da nossa memória cultural, que era a da Grécia e de Roma. Como se podia fazer alguma coisa que pudesse entrar em competição imaginária e mítica com a *Odisseia*, com a *Iliada*, ou com a *Eneida*? Isto foi Camões. Por isso, nesse capítulo é uma obra já moderna, porque é uma obra ao segundo grau.

É uma obra que tem uma segunda hora, uma outra leitura, como a primeira epopeia verdadeiramente europeia. Porque a Europa só existe vista de fora. A Europa é Roma, é a Grécia, mas não tem olhar exterior... O meu amigo Vasco Graça Moura, grande camonista, poeta, pessoa que admiro muito, tem essa coisa curiosa de pensar que aquela obra seria a mesma se Camões não tivesse feito a viagem à Índia. Custa-me compreender isso, embora perceba o que ele quer dizer. *Os Lusíadas* estão tão impregnados da leitura das grandes obras da Antiguidade que ainda hoje são referência — que pertencem ao cânone ocidental, como diz Harold Bloom — que, de facto, parece uma obra sobre outras obras, e não sobre a realidade dos acontecimentos daquela época. *Os Lusíadas* são a mistura de uma coisa com a outra. Embora na aparência tenha pouca autonomia, Camões vai fazer qualquer coisa que tem uma autonomia nova, uma autonomia própria da obra literária. De algum modo posso dizer isso também de Montaigne, que não é poeta, mas uma espécie de criação do literário novo, porque do vulgar, da vulgaridade das coisas mais triviais, faz uma poética de um tipo novo. Camões faz a mesma coisa, mas ao contrário: reveste-nos de uma túnica romana. Nós somos então os novos romanos do Ocidente, e esta mitologia do romano ainda hoje é viva, só que a túnica já não é nossa. Quem a enverga são os Estados Unidos.

## O ISLÃO ONTEM E HOJE

*Biblos:* Mas será talvez um poema actual também por via da globalização...

*Eduardo Lourenço:* Naturalmente, é extraordinário. Mas nele há algo de diferente. Como todas as obras que são expressão de conflitos de ordem ética, de ordem histórica, de ordem da vontade de poder e de ordem política, *Os Lusíadas* são uma obra política e ideológica forte. São a Bíblia da cruzada que Portugal leva, ou assume nesse momento, que é uma cruzada contra o Islão. Desde o primeiro canto até ao fim, trata-se de um poema que visa justificar uma luta, que não é uma luta do passado, mas do presente. Uma luta que tinha sido do passado, que era passada, de algum modo. Mas que recomeça, porque quando os portugueses chegam ao outro lado[ao Índico], tornam a encontrar o Islão, de que tinham um

conhecimento somente um pouco fantasmático e mítico, para além dos que iam aqui a Ceuta. Mas no Mediterrâneo este é um novo Islão, porque tinha entretanto aparecido um campeão credível e incontornável, com a tomada de Constantinopla, e depois, com a Turquia. Antigamente, o Islão era uma coisa dispersa, não tinha centro — como ainda hoje não tem centro, tem uma pluralidade de centros, — mas naquela altura aparece realmente alguém que, durante este meio milénio, tem estado aqui ao lado, como não-Europa... Algumas vezes com relações positivas, e até proveitosas, porque Veneza, por exemplo, é incompreensível sem o relacionamento extraordinário que tiveram com a Turquia. Para nós, no entanto, que estávamos aqui muito longe, o Islão era só uns sujeitos que perturbavam uma minoria que queria viajar a Jerusalém, e tinha de mostrar “patte blanche” aos turcos. Isto durou quinhentos anos, uma impotência total da Europa, já naquela época. Nunca conseguimos nenhuma vitória sobre o Islão. E isto é verdade até à Rússia soviética. O Islão é a coisa mais extraordinária, mais resistente que conhecemos no mundo até aos dias de hoje. Esta é a minha opinião. Também tenho reflectido muito em função desta presença nova do Islão, destas ameaças de um tipo novo, que são reais. Mas trata-se de uma resistência de um outro género, profunda e intrínseca, de uma cultura que se definiu ao mesmo tempo como superação da nossa, enquanto judaico-cristã, e ao mesmo tempo como inimiga. Não é inimiga, porque se a tomarmos à letra, o Jesus do Cristianismo também aparece no Islão como profeta válido, só que superado por um outro. Na verdade, são duas vias diferentes, embora também com coisas comuns, como a concepção de Deus. É que os homens não têm tanta imaginação que se possam dar ao luxo de inventar deuses à vontade, mas a verdade é que contra um Deus cristão complexo, com três pessoas, de difícil compreensão na ordem racional das coisas, a ideia islâmica de um Deus único e simples é mais fácil de aceitar pela inteligência do que aquela de que somos devedores e que informou até há pouco tempo a civilização ocidental. *Os Lusíadas* são pois um livro cruzadístico.

## SCHOPENHAUER, NIETZSCHE E A MORTE DE DEUS

*Biblos*: Mas curiosamente, avançando um pouco, o supra-Camões, mostra algum desprezo pelo simples Camões...

*Eduardo Lourenço*: Poderíamos traduzi-lo como ciúmes naturais dos poetas, pois não escapam à regra humana... Mas não é só isso. Isso seria pouco. É que, na verdade, Fernando Pessoa, à sua maneira, ou os vários Pessoas, é um dos grandes poetas que interiorizou, e exteriorizou como ninguém a crise profunda de ordem religiosa que assola o Ocidente enquanto tal. Esta crise deve-se ao processo de laicização que o Cristianismo sofre praticamente desde Santo Agostinho até ao Iluminismo, e não só, mas igualmente com aquela gente iluminista muito radical, já ateuista num sentido tradicional do termo — não no sentido moderno, — mas gente que, por exemplo, tem o Lucrécio como uma espécie de Evangelho, como uma religião natural, o que ele é efectivamente, ou seja, uma religião tal como os pagãos realmente a conceberam, e não de raiz propriamente judaica, como está na matriz do Cristianismo.

Ora bem, é esta história do nosso Ocidente enquanto Ocidente cristão em crise que foi radicalizada, no Século XIX, da maneira mais fantástica que se pode imaginar, com Schopenhauer, em termos negativos, considerando que o mundo não tem qualquer espécie de sentido, que é uma força, uma vontade pura — embora esta [concepção da] vontade já seja discutível, porque a vontade supõe para nós um espírito que a encarna... Mas, em última análise, para Schopenhauer a coisa em si não é espiritual, é uma força cega e, portanto, nela não pode ser lido um sentido dentro da experiência que podemos fazer do cosmos, do universo. Terá sentido, mas é incognoscível, pelo menos para nós. Em Kant, ela é também incognoscível, mas há as ideias da razão, que são ideias utópicas, aceites como tal para enquadrar uma legibilidade mínima. Ora, Schopenhauer corta essa legibilidade pela raiz, porque passa a ser um mundo que não tem leitura inteligível, e passa a ser uma força cega que é da ordem do inconsciente. Por conseguinte, esta é a ideia de que a realidade profunda não é aquela que a razão pode detectar, e de que o mundo não se presta a esse tipo de interpretação, mas é qualquer coisa que é o fundo da nossa própria incapacidade de ler efectivamente, de uma maneira clara, o mundo em que estamos e, sobretudo, nós próprios. Quem tira as consequências imediatas é Nietzsche, fazendo uma crítica ao Cristianismo que não é de ordem teológica tradicional, como os teólogos fizeram sempre, sobre as dificuldades das provas da existência de Deus, e de mais isto ou aquilo. É dizer que o Cristianismo é

filho do ressentimento, ou seja, de alguém que volta as coisas ao contrário, da fraqueza ingênita, da incapacidade de suportar a única realidade, que é a da vida mesma, e de querer que ela tenha um sentido, e, sobretudo, um sentido transcendente, que nos ofereça uma perspectiva de eternidade. E, como sabe, a resposta de Nietzsche é que não há essa eternidade, mas uma repetição, um *amor fati*, uma espécie de círculo. A mitologia germânica estará por trás desse eterno retorno, quando toda a pulsão oposta de leitura do universo é que este vai para qualquer sítio, que tem um sentido, que é uma finalidade, etc. Nietzsche inaugurou então, com isso, um período — em cujo começo ainda estamos, e não sabemos em que sítio estamos — da morte de Deus enquanto referente, de toda uma cultura que até então discutia Deus ou o seu papel, ou o relacionamento dos homens com Deus, e em que essas coisas passaram a ser tidas como fantasmas da nossa impotência, da nossa incapacidade de aceitar e perceber qual é, de facto, a natureza do real. Portanto, entrámos numa outra coisa. E é por isso que o Ocidente está numa crise profunda. Mas se toda a humanidade partilhasse das ideias nietzscheanas, haveria um liame: todos estaríamos de acordo nessa leitura, de que não se sabe o que se está aqui a fazer, nem nunca se saberá. Ora, há outros que continuam a dizer que sabem, e esse problema não os perturba, como o Hinduísmo e todas as religiões tradicionais, entre as quais se conta o Islamismo. O crente do Islão sabe e considera uma ofensa, e uma ofensa mortal, o sujeito que vem pôr em causa essa história. Matam-se uns aos outros no interior da própria crença, e vêm desafiar o mundo inteiro em função dessa crença que para eles é a leitura sagrada e, ao mesmo, tempo verídica do universo. Assim, nesta confusão, o mundo ainda não é todo ateu, mas também já não é crente como era até praticamente Schopenhauer ou Espinosa.

Mas Espinosa tem uma leitura diferente. Em Espinosa há uma espécie de deificação do universo no seu conjunto, que é Deus ou a Natureza. Toda a gente pode reconhecer-se numa divindade assim, que é todos os seres, a cadeia dos seres que é o todo no seu conjunto, o que podemos chamar de Panteísmo. Panteísmo não é uma falta de Deus, mas Deuses a mais, ou dizer que tudo é Deus, ou divino. Isto enquadra-se perfeitamente numa visão do mundo classicamente pagã. A Antiguidade vivia isso da maneira mais natural do mundo. Até porque provavelmente aquilo que caracteriza o Ocidente é a necessidade de

ter imagens, de ter objetos nos quais essas coisas encarnam, e esta necessidade é um apetite positivo da divindade. Os orientais têm uma visão diferente. As grandes religiões [orientais], sobretudo o Budismo, são a experiência de que a realidade é ilusória. Não esta ou aquela, mas toda a realidade é ilusória, e é ilusória porque nada se detém, porque tudo passa. Há um famoso verso de *Os Lusíadas*, no episódio do Adamastor, que Gôngora repete, onde se lê a degradação de tudo em nada, da realidade, fulminada, em negação: “Que te custava ter-me nesse engano, / Ou fosse monte, nuvem, sonho ou nada?”

### CAMÕES E SUPER-CAMÕES

*Biblos:* O mesmo se encontra exactamente em Pessoa. A sua leitura passa exactamente por esse exacerbar do nada em Pessoa.

*Eduardo Lourenço:* Por isso me perguntou acerca da *Mensagem!* O que está por detrás da *Mensagem* é uma visão do mundo próxima dessa visão desrealizante.

*Biblos:* Que em Pessoa é impressionante...

*Eduardo Lourenço:* Impressionante. “Emissário de um rei desconhecido, / Eu cumpro informes instruções de além, / E as bruscas frases que aos meus lábios vêm / Soam-me a um outro e anômalo sentido”... Isto significa que nunca há o sentido, quer dizer, que nós não o temos... Somos pertença... Somos os leitores que damos sentido, e somos sobretudo capazes de captar o sentido da experiência humana na sua generalidade, [assim parece]: mas não, porque nós próprios estamos numa tal não-existência. A nossa existência é tão fantomática, tão ficcional como aquelas que inventamos, ao segundo grau. O sonho imaginário de Pessoa é um sonho de encontrar uma resposta para uma realidade que, no fundo, é uma realidade nula, sem sentido. Como nos versos em que define o tempo, onde há uma espécie do sentimento da nulidade de tudo, da auto-anulação de tudo. Nesse capítulo Pessoa não é o super-Camões, mas o não-Camões, porque em Camões há uma crença natural da realidade incontornável do que existe. Camões é perfeitamente

ortodoxo no capítulo do conhecimento, na pretensão que teríamos de conhecer a realidade de Deus invisível. E, curiosamente, na ordem da ficção, *Os Lusíadas* são construídos na ideia de que as epopeias antigas são ficcionais, são história, mas que esta vai cantar coisas reais. Aí é que se vê o antagonismo entre Camões e Pessoa. Provavelmente só lhe interessou superar o nosso génio nacional na ordem poética, de ser capaz de uma construção que fosse extraordinária. O que Pessoa faz é uma construção mais adequada ao tipo de experiência humana e colectiva, em que a nossa civilização ocidental se reviu como cada vez mais angustiada.

*Biblos:* A mais assustadora é a tragédia subjectiva, o *Fausto*...

*Eduardo Lourenço:* No *Fausto* está tudo. É um poema relativamente de juventude, mas está lá tudo, todas as possibilidades que, de maneira ficcional, propriamente se podem deduzir... Mas este não é um *Fausto* goetheano, não é uma vontade de poder no sentido novo, de uma vontade de poder expressa pela vontade que o homem tem de dominar o universo. Ora, para dominar o universo tem de haver um objecto que justifique essa dominação. O *Fausto* goetheano é, por isso, uma pulsão positiva, uma posição divinizante, auto-divinização do homem, na sua conquista última, de ser rival de Deus. E poder distinguir, na leitura do universo, aquilo que nele releva de forças obscuras, malélicas, ou Mefistófêlicas, etc., principalmente em relação ao próprio destino humano, à única coisa que é real, verdadeira: aquilo que Deus significa, e que Deus é. Pessoa é, portanto, muito mais niilista.

*Biblos:* Mas Pessoa reflectiu também sobre a identidade nacional, sobre a identidade portuguesa.

*Eduardo Lourenço:* Transfigurou-a. De um lado, quando se lê de uma maneira desprevenida a famosa *Mensagem*, tudo aquilo parece apenas, à primeira vista, uma espécie de repetição, num outro [registo], da mesma função glorificante das nossas glórias ou dos homens que as exprimiram noutros quadrantes. Portanto, ele retoma praticamente todos, até ao Vieira — que

estava distante de Camões, porque não o conhecia — ele retoma todos, como Afonso Henriques ou Dona Tareja. Todos estes heróis, que estão em *Os Lusíadas*, vão receber uma nova leitura dentro da *Mensagem*. Uma nova leitura sempre com muita originalidade na expressão. Seria impossível, por exemplo, que Camões empregasse, a respeito de Nuno Álvares, “S. Portugal em ser”, ou seja, uma santificação ainda mais profunda do que a simples heroização daqueles heróis que são históricos, verdadeiros. Pessoa começa por glorificar o pré-herói de toda a nossa história, Ulisses. Que é importante por não ter existido. Portanto, o mito “é o nada que é tudo”... Esta é uma leitura diabólica, porque o mito é o verdadeiramente real. O mito é uma espécie de paródia do apetite de divindade. Deus não é mito para a consciência crente, mas a realidade das realidades. Ora, Pessoa institui, como o nosso herói, como o herói por excelência na nossa tradição helénica, o famoso Ulisses que por não existir nos foi criando. E de todos estes heróis, o único que ele não glorifica é mesmo Camões. Primeiro, porque Camões não é efectivamente tão conhecido por ser combatente — embora também o tenha sido, com a espada numa mão e a pluma na outra... Mas mesmo esta glorificação, que ele poderia ter feito, Pessoa passa em silêncio, porque de outro modo a *Mensagem* não podia ser escrita. Já não poderia superar um sujeito que tinha de glorificar, e note-se que isto não é uma coisa do fim de vida, pois é muito jovem que ele teve essa ideia do supra-Camões. Esta não era uma disputa banal, no sentido do comum ciúme dos literatos uns dos outros, mas uma contradição profunda da sua visão do mundo. Ele tinha de matar Camões, como uma outra forma, freudiana, de matar o pai. Mas não o matou realmente porque nesta disputa ele deixa muitos traços na *Mensagem*, ecos dos versos de Camões, como o Monstrego, o Adamastor, por exemplo. Tudo isto quer dizer que ele leu muito bem *Os Lusíadas*. Ele leu o que é preciso fazer, mas simplesmente estava num outro [registo]. Já não há império para celebrar. O império acabou, e então para ele só há duas realidades, uma que antecede tudo o que podemos conceber, de onde o mundo sai, como se saísse de uma nuvem, e se converte em estátua. Este é o Adamastor. E outra realidade, que é algo por vir, que é esta ideia de um verdadeiro aonde ele quer chegar, a ideia de que mesmo que quiséssemos, não temos imaginação para imaginar aquilo que não existe.

## TRAÇOS FUNDAMENTAIS DA ÉPOCA CONTEMPORÂNEA

*Biblos:* Isso reflecte um traço importante da situação actual.

*Eduardo Lourenço:* Sim, um pouco. Antigamente era natural que os homens pensassem que a época deles era um mundo completo, como a vida de cada um de nós, que não temos segunda, por isso ela acaba, é aquela. Portanto, é finita e infinita, ao mesmo tempo. Mas hoje, como nos habituamos a olhar para o fluxo das civilizações como uma espécie de sucessão de mortes que ressuscitam, que se repetem sem cessar, numa visão quase nietzscheana, não podemos passar um atestado definitivo de morte à aventura humana no seu conjunto, quando na verdade a criação literária e artística não vive de outra coisa senão dessa glosa permanente. Não faz outra coisa o cinema americano, que recicla todos esses passados, ocidentais e outros, como se fosse já esgotado o repertório das nossas experiências históricas, e as experiências fossem sempre as mesmas. Este cinema passa-se em cenários que são sempre atestados da nossa morte virtual. Sobretudo os americanos, é curioso. Isto refere-se à potência mais positiva neste mundo, que vive da pulsão do futuro porque, enquanto americanos, não têm nenhum passado que lhes dê que eles estavam lá no princípio do mundo. Estão no fim, ou estarão no fim de tudo, mas vivem sempre com esta ideia dos apocalipses uns em cima dos outros. Nova Iorque já foi destruída umas vinte vezes, e isto no pouco tempo que vivemos, o que não é nada. Um filme que me impressionou muito, já lá vão uns anos, é um onde Nova Iorque é destruída, o que já não era a primeira vez... O salvador era o presidente dos Estados Unidos que, no fim, dá a bênção aos países que os ajudaram, embora tenha sido ele que matou o monstro. A nossa indigência de europeus é tão profunda que, como os garotos, assistimos àquilo absolutamente fascinados. Temos de grammar — desculpe a expressão — toda aquela incrível angústia dos senhores que são neste momento o povo hegemónico no planeta...

*Biblos:* Sobretudo culturalmente, pelo cinema.

*Eduardo Lourenço:* Claro, dominaram o mundo pelo cinema. As pessoas julgam que foi pelo dinheiro, mas não, foi pelo cinema. Também pelo lado guerreiro,

naturalmente, mas, diga-se de passagem, foram os europeus que pediram aos americanos para nos virem salvar. Mas não foi assim que procederam sempre. Os japoneses não lhes pediram nada para irem lá obrigá-los a abrirem os portos. Já em 1855 os americanos andavam numa de imperialismo, no Pacífico. Mas como isso é muito longe, aquilo não nos importou coisa nenhuma. A guerra de Pearl Harbour, mais tarde, é a resposta dos japoneses ao domínio que exerceram sobre eles, de tratá-los de indígenas.

*Biblos:* Já em Espanha, em 1898, a perda das Filipinas e Cuba é um grande choque para toda a geração espanhola de Unamuno...

*Eduardo Lourenço:* É claro, a mesma coisa... É a doutrina Monroe, da América para os americanos. São fórmulas a que não ligamos, mas que são verdadeiros programas políticos. Ainda percebo, porque todos os povos o podem dizer, como, por exemplo, Portugal para os portugueses. Ora, o mundo inteiro para a América é que já começa a ser coisa mais difícil de tolerar...

Agora, os Estados Unidos vão-se encontrar pela primeira vez com obstáculos efectivamente mais difíceis de superar. Não é só o mundo islâmico que acorda para desempenhar papéis importantes nessa espécie de luta contínua que, em guerras infundáveis, é a história da humanidade, mas aparece qualquer coisa que tem uma espécie de passado fabuloso, uma estabilidade fantástica, em relação à qual todas as nações do mundo são infantis, chamada China. Já lá estão há quatro mil anos, quietos e calados até há pouco tempo, e nós convencidos que somos os senhores do mundo quando, de facto, aparece agora no horizonte alguém com o qual o Ocidente inteiro se tem de confrontar. Já o faz neste momento, e é interessante e paradoxal imaginar como o equilíbrio, que sempre foi precário para o Ocidente, poderá ser alterado. Este será um equilíbrio extremamente complexo entre a pulsão histórica, económica e guerreira dos Estados Unidos e a China. Não o evitará mesmo o facto de que o nosso tipo de economia tem de ter dois pólos, e ainda que se reclamem de teorias completamente diferentes. É interessante observar como não se trata de uma guerra fria: é uma guerra, nem fria nem quente, mas sem a qual a máquina pararia.

*Biblos:* É o próprio sistema que a produz.

*Eduardo Lourenço:* A coisa fabulosa foi os chineses terem inventado algo que nem Hegel poderia prever, com dois sistemas completamente contraditórios, e isso não os impressiona absolutamente nada. No Ocidente, os teólogos e filósofos diriam que isso é uma contradição, que não vai a lado nenhum... Os chineses estão-se absolutamente nas tintas. Percebem que têm de organizar as coisas segundo a sua lógica, e esperam. Já esperaram quatro mil anos, podem esperar mais quatro mil. Lá estarão, mas nós já não estaremos cá para ver...

*Biblos:* A China é a grande incógnita...

*Eduardo Lourenço:* Já não estaremos cá para ver... Estou a brincar, mas temos a consciência de que entramos num período que não tem aquela legibilidade que nós atribuíamos às coisas. É que esta legibilidade era somente nossa, de quem pensa, ou pensou — a justo título, porque tinha leituras que as outras potências, que concorriam umas com as outras, não tinham — em função do seu projecto e, logo, lê em função deste, e da sua inteligência. Mas foi provavelmente sempre assim, porque o que eram as leituras dominantes torna-se, a certa altura, leituras comuns. No tempo em que os romanos eram os senhores do mundo, todos os povos, quando entravam em contacto com eles, por mais arbitrariedades ou injustiça que sofressem, a certa altura entravam no diálogo e compreendiam que os romanos tinham uma superioridade na capacidade de gerir as coisas, códigos mais elaborados de relacionamento, leis superiores, etc., e consequentemente a superioridade fáctica tornava-se num lugar-comum. Uma vez que Roma se desembaraçou do seu adversário mortal, Cartago, e dominou durante séculos o mundo ocidental mediterrânico, ninguém achava que esse domínio fosse particularmente insuportável... Porque os romanos tiveram a capacidade fantástica de ao longo de séculos conferirem organização e conseguirem conciliar [o Império]. Se não considerarmos a história da China, que para nós é um mistério, ninguém mais conseguiu organizar o mundo à sua volta de uma maneira tão eficaz. O Império Romano foi desde então sempre o paradigma, o da Inglaterra, o dos Estados Unidos...

## O TRATADO “MAIS SURREALISTA DA HISTÓRIA”

*Biblos:* Nós nunca tivemos essa capacidade, ou de algum modo a tivemos?

*Eduardo Lourenço:* Somos muito loucos, mas não tanto! Mesmo quando estivemos no nosso auge, tratava-se de uma loucura! Há duas loucuras, uma fáctica e outra propriamente virtual, loucura romanesca. A loucura fáctica foi a que Portugal e Espanha tiveram — embora a Espanha nem tanto, porque era talvez a nação mais importante da Europa naquele momento — porque quando se descobriu a América, logo dois anos depois já estávamos a fazer aquele famoso Tratado de Tordesilhas, dividindo o mundo em dois! A Espanha, apesar de tudo, era um país rival da França e da Inglaterra, mas Portugal era um país que tinha um milhão e pouco de habitantes. Tínhamos, porém, chegado à Índia e conhecíamos coisas que os outros não conheciam. E então fizemos este tratado, que é o mais surrealista da História do mundo, tratado profético, que condicionou uma parte do futuro da humanidade, porque todos aqueles territórios ficaram divididos de acordo com o Tratado. Onde estiveram os espanhóis, durante séculos e séculos não se podia ir para ali, porque estava traçada uma linha. Isto é extraordinário!

*Biblos:* Recordo uma passagem sua que chama muito a nossa atenção, onde escreve que o Império português é uma “universalidade sem conceito”.

*Eduardo Lourenço:* Exacto, não havia teoria, foi uma acção fáctica... Para nós, o mais interessante é que, curiosamente, quem vai levar a cabo a nova experiência, a mais importante na área do nosso relacionamento uns com os outros num mundo que é ainda um mundo desconhecido, pouco ou nada conhecido, não foram aqueles povos que já estavam um pouco mais avançados na leitura, e mais críticos em relação à realidade, os franceses, ou os ingleses. Fomos nós e os espanhóis, cuja cultura é uma cultura cristocêntrica. Quando Colombo, por um lado, e nós por outro, no Brasil, encontrámos aquela gente nova, que nós não sabíamos ler, nem ela a nós, verificamos que só tínhamos um código, e o Las Casas faz uma grande troça quando se dão aquelas confusões para saber quem é aquela gente, até ao ponto, principalmente do lado do espanhol, de se

perguntar se os indígenas eram seres humanos ou se, sendo humanos, tinham alma ou não — coisas que já se discutiam na outra Europa... Mas em Portugal ninguém discutiu se alguém tinha ou não tinha alma, isso era coisa impensável, absurda! Esse era um dado fundamental da crença e do espólio cristãos, que não deixava sequer pôr essa questão. Mas, por outro lado, eram controvérsias em que os espanhóis se fixavam. Nós nunca fizemos isso. Enquanto no México e no Perú eram sujeitos que já tinham um código de leitura, e podiam pedir aos intérpretes informações, que estes punham numa árvore para eles lerem, para os índios do Brasil nada havia de semelhante. O mais maravilhoso foi que os portugueses não se admiraram de nada! Ora, isso não acontecia por serem muito sábios, mas, ao contrário, por serem muito ignorantes, de uma ignorância maravilhosa... Acho maravilhoso que não se estivessem a interrogar se aquelas índias que lá estavam, que eles achavam mais bonitas do que as moças do Minho e do Douro, se eram seres humanos ou se não eram seres humanos!

*Biblos:* O Senhor Professor escreveu que somos D. Quixote e Sancho Pança num só.

*Eduardo Lourenço:* Sim, os portugueses nunca tiveram discussões como a de Las Casas, João de Sepúlveda e outros teólogos da época, que teve lugar em Valladolid nos meados do Século XVI. Durou anos, e foi inconclusiva. O Imperador teve de intervir porque não se encontrava saída para a discussão. O problema aqui não se pôs, porque embora não deva dizer que o colonialismo nascente era o mais inocente e o mais ignorante possível, a verdade é que teve esse lado positivo, [que a humanidade dos indígenas] não foi contestada de uma maneira teórica pelos nossos teólogos e missionários, embora estes tivessem problemas em interpretar aquela gente nova, com códigos completamente diferentes. Há depoimentos extraordinários, sobre as missas com os índios e as índias todos nós a receberem a hóstia, feitos pelos visitantes que iam inspecionar as companhias dos Jesuítas, quando estes mais tarde se encarregaram de missionar no Brasil. Eles perguntavam [aos indígenas] que efeito lhes fazia aquilo [o baptismo], e eles respondiam da maneira mais humana: olhem, tomamos um banho, é para nós um fresco... Esta é uma adaptação fantástica, e propriamente humana! Ora, os Levy-Strauss fizeram toda aquela teorização

porque perceberam que tinha acontecido qualquer coisa nova, e que, portanto, a nossa tradição estava a ser posta em cheque. Havia tanta coisa ali que podia ser lida, ou negativamente ou positivamente... Num primeiro momento, foi lida positivamente, sobretudo pelo lado dos portugueses, num segundo, porém, quando viram [alguns dos seus costumes,] tiveram de se reciclar, mas a verdade é que a humanidade ocidental, a visão ocidental do mundo foi posta em crise naquele momento — até chegar a Rousseau. Mas nós não a pusemos... O mesmo, contudo, pode ser posto como algo de negativo, ou seja, que não tínhamos o espírito suficientemente filosófico, profético, para tirar dali grandes conclusões. Mas numa certa perspectiva foi uma coisa extraordinária, pois assim se evitaram formas extremas de negação do outro. Extraordinário, não é?

## O VALOR DAS HUMANIDADES

*Biblos:* O tema deste número da revista é o valor das Humanidades. Acho que é um tema que nos deve preocupar a todos.

*Eduardo Lourenço:* As Humanidades, a palavra o diz... Só têm um defeito, todas as humanidades, como o termo humanismo, porque partimos do princípio, e isso é óbvio, de que as humanidades nasceram do facto de passarmos a nós próprios um diploma da nossa auto-transparência e acessibilidade. E isso é normal, pois se não as humanidades não podiam existir. Mas, na verdade, o problema humano por excelência é a auto-definição do homem. E esta só a história humana pode definir na sua pluralidade. Onde estamos, em que fase estamos, não o sabemos. Por enquanto é assim, há várias tradições que se cruzam, mas a humanização é a ideia de pensar que, efectivamente, o homem tem características, não só naturais, diferentes das outras espécies, mas que entre a humanidade há maneiras de ser humano diferentes umas das outras e, portanto, somos ao mesmo tempo o sujeito e o objecto dessa definição. Todos os estudos que repousam sobre o homem são, ao mesmo tempo, pleonásticos e absolutamente necessários para nos esclarecermos a nós próprios. Mas não porque sejamos o modelo de tudo — que até somos, pois não há outro e, como dizia Protágoras, o homem é a medida de todas as coisas: nós somos a medida

de todas as coisas. Mas que espécie de medida é essa, e o que é que nos autoriza a pô-la? [Para isso temos de saber] qual é o outro sujeito que nos pode inscrever a nós como objecto, porque aquilo que define o homem é que ele não pode ser nem sequer objecto de si mesmo.

*Biblos:* Esse é o problema, realmente.

*Eduardo Lourenço:* Esse é o problema. Agora, o humanismo e a humanidade foi o ter instaurado uma certa concepção das capacidades do homem a favor da invenção da filosofia, da ciência, das artes, etc., como aquilo que distingue uma certa maneira de ser humano de uma outra maneira de ser humano, sem que haja uma clivagem que possa remeter o humano para um espécie de supra-humano, divino, ou, ao contrário, para o infra-humano. Nós não temos essa [distinção]... É preciso um Deus, ou Deuses para separarem o que em nós é humano do não humano, pois o que está em causa é a definição do humano. Essa definição do humano é ao mesmo tempo inseparável da consciência que temos do que somos, mas esta consciência é ela própria também histórica, porque nós temos um conhecimento, que é o do nosso próprio passado, temos o saber do nosso passado, mas não conhecemos o fim da nossa própria história. Ora isto é precisamente o que justifica que haja as Humanidades, enquanto preocupação por aquilo que nos distingue do que é o não-humano. No entanto, não somos nós os definidores dessa passagem, nós somos quem se interroga... Mas quem é que nos põe a questão?

*Biblos:* Muito obrigado, Senhor Professor Eduardo Lourenço.

*Eduardo Lourenço:* Muito obrigado.

*(Entrevista conduzida, editada e titulada por Diogo Ferrer)*

*Varia*



O JORNAL COMO FONTE  
DE PESQUISA HISTÓRICA  
E ANTROPOLÓGICA:  
ENTRE O MONOLOGISMO  
E A POLIFONIA

*The newspaper as a source of historical  
and anthropological research:  
between monologue and polyphony*

ALINE MARIA MÜLLER  
*aline.muller@hotmail.com*  
*Universidade de Coimbra*

DOI

[http://dx.doi.org/10.14195/0870-4112\\_3-1\\_11](http://dx.doi.org/10.14195/0870-4112_3-1_11)

*Recebido em setembro de 2014*

*Aprovado em janeiro de 2015*

**Biblos.** Número 1, 2015 • 3.<sup>a</sup> série  
pp. 269-286

**RESUMO.**

A pós-modernidade implicou transformações nos diversos campos do conhecimento acadêmico. Esses câmbios também foram sentidos no campo do jornalismo, aonde uma retrospectiva crítica conduziu a reflexão sobre a forma de compor os produtos midiáticos, abrindo caminho para a construção de um texto jornalístico polifônico. Os jornais impressos, antes desprezados pelos historiadores, passaram a ser reconhecidos como importantes fontes de pesquisa histórica e antropológica. Após analisado e desconstruído, o texto jornalístico permite abordagens em diversos campos de pesquisa, como o das representações ou das construções sociais. O presente ensaio discute esses pressupostos teóricos, aplicando-os em um estudo de caso baseado no conflito ocorrido na Serra da Bodoquena (MS) na década de 1980.

**Palavras-chave:** *Polifonia; Monologismo; Representações; Jornais impressos; Antropologia*

**ABSTRACT.**

Post-modernity has brought changes to a number of academic disciplines. Those changes have also had an influence in the field of journalism, and in a critical retrospective may be said to have guided a reflection on the ways in which media products are constituted. This critical review contributes the constitution of a polyphonic journalistic text. The newspaper, formerly dismissed by historians is now recognized as an important resource for historical research. After analysis and deconstruction the journalistic text permits a range of academic approaches, such as representation and social construction. This article discusses these approaches and the theoretical assumptions underpinning them, and applies the results in a case study of a conflict in Serra da Bodoquena, Mato Grosso do Sul (Brasil), in the 1980s.

**Keywords:** Polyphony; Monologism; Representations; Newspaper; Anthropology

## INTRODUÇÃO<sup>1</sup>

O presente artigo trava uma discussão acerca do jornal impresso como importante fonte de pesquisa histórica e antropológica. A trajetória dos produtos midiáticos utilizados no jornalismo resultou em um diversificado processo de construção da notícia. Indubitavelmente, a elaboração do texto jornalístico transita entre um modelo monologista e parcial e outro polifônico e democrático. Ao utilizar os jornais como fonte de pesquisa, o investigador deve interpretar o texto jornalístico, a fim de identificar seus limites e explorar suas potencialidades. A proposta de pesquisa abordada neste artigo é a de empregar métodos específicos de interpretação do texto jornalístico a fim de separar os conteúdos ideológicos subjacentes do fundo histórico investigado.

Indubitavelmente, os jornais impressos são fortes veículos de formação de opinião. Muitas vezes, percebe-se que os textos de formato parcial são responsáveis pela perpetuação de representações sociais pejorativas. Nas páginas que seguem é apresentado o subsídio teórico que auxilia o pesquisador na utilização do texto jornalístico como fonte de pesquisa histórica e antropológica, aplicando estes pressupostos teóricos em um estudo de caso acerca de um conflito ocorrido nos anos de 1980 entre indígenas e posseiros na região da Serra da Bodoquena, estado de Mato Grosso do Sul.

## OS JORNAIS E A PESQUISA HISTÓRICA E ANTROPOLÓGICA: ENTRE O MONOLOGISMO E A POLIFONIA

O jornalismo, em sua trajetória histórica, passou por transformações críticas até chegar ao formato que hoje se apresenta ao público. A incorporação de novas técnicas permitiu aos produtos jornalísticos uma inserção mais interativa na sociedade, onde o fluxo de informações e a velocidade em que a notícia chega ao público atingiram um nível sem precedentes. Contudo, mesmo diante dessa trajetória dinâmica, durante muito tempo os jornais

---

<sup>1</sup> Pesquisa desenvolvida com o apoio da CAPES por meio de concessão de bolsa de estudos de Mestrado.

impressos foram desprezados pelos historiadores enquanto fonte de pesquisa. Entre os motivos citados por De Luca (De Luca 2005) que levaram os historiadores a excluir o jornal como fonte de pesquisa histórica estão a falta de neutralidade, a carência de objetividade e a possível ausência de imparcialidade. Porém, a historiografia moderna reverteu esta situação, reconhecendo nos textos jornalísticos uma potencial fonte de pesquisa histórica. Cabe ao historiador interpretar o jornal enquanto fonte de pesquisa histórica, ou seja, segundo João Carlos de Souza, “Decifrá-los, identificar seus limites, analisar criticamente, desconstruí-los, são tarefas para o historiador, da qual nos ocupamos” (Souza 2008: 19).

Pode se dizer que o trabalho do jornalista guarda certos paralelos com o do historiador, pois este se apresenta como testemunha direta dos acontecimentos históricos, entrevistando atores sociais e construindo representações. Ainda que se tenha em mente a crítica da influência dos interesses editoriais na construção da notícia, por outro lado pode se afirmar que o jornalista possui certas vantagens em relação aos pesquisadores acadêmicos na questão do acesso aos grupos sociais em razão do espaço privilegiado que ocupa no imaginário popular. Acerca disso, o jornalista e professor da UNICAMP Alberto Dines comenta o seguinte:

O que importa no jornalista não é a facilidade de fazer contatos no sentido formal ou social, mas a abertura pessoal ou intelectual para temas e pessoas. A permanente ligação do jornalista com o fato que acompanha põe-nos diante de outra situação-chave. Trata-se da motivação levada ao passionalismo, ou desprofissionalizada — o engajamento (Dines 1986: 62)

Ou seja, é possível ilustrar a interação do jornalista com os facilitadores — ou entrevistados, ou informantes, ou fontes — a partir do conceito de relação dialógica de Cardoso de Oliveira (Oliveira 2006), lembrando que o termo “dialógico” vem de diálogo franco e aberto. Esta característica da atuação do jornalista não vem de uma habilidade técnica — como se dá entre os antropólogos — mas sim pela empatia que os jornalistas estabelecem com o público, talvez em razão da abertura intelectual e pessoal conforme apontado acima.

As palavras também são determinantes quando se trabalha com mídia impressa. Ao usar determinadas palavras é importante ressaltar que se deve reter suas inúmeras significações para não fazer mau uso dos termos, e essa ressalva aparece nos muitos manuais de jornalismo. Ao transmitir uma mensagem, palavras mal escolhidas podem ser interpretadas pelos leitores de maneira bem distinta daquela originalmente concebida pelo autor, e então é onde em algumas circunstâncias é difícil corrigir o que foi dito.

Cabe frisar que “documento algum é neutro, e sempre carrega consigo a opinião da pessoa e/ou do órgão que o escreveu” (Bacellar 2005: 63). A imparcialidade é um ideal inatingível, mesmo nas ciências humanas. Entretanto, o jornalismo polifônico pode ser uma estratégia para evitar que esta ausência de neutralidade se converta em ferramenta política unilateral. Quando se utiliza o jornal como fonte de pesquisa, esta dificuldade teórica relacionada à neutralidade e à imparcialidade é acentuada. Em muitos textos jornalísticos o próprio repórter emite opinião a respeito do acontecimento, interferindo assim no julgamento do leitor. Este processo criativo a que o jornalista recorre para compor e dar uma face vendável às suas matérias e que por vezes traça um retrato ficcional de um episódio concreto é comentado por Gaspar Bianor Miotto da seguinte forma:

No jornalismo, a matéria que mais desperta interesse tem uma dose de invenção, de fábula, e de surpresa. Uma história humana não pode ser uma simples seqüência de fatos, como um conjunto de vagões que formam o trem. As notícias que circulam nas mídias, em boa parte não são previsíveis. São o resultado do espírito inventivo do jornalista ou da equipe de uma editoria (Miotto 2003: 47).

Este pensamento, indiscutivelmente, acompanha toda uma escola jornalística que faz deste princípio seu modo de operar. Desta forma, ficam evidentes a natureza, o caráter e as implicações das fontes jornalísticas em pesquisas históricas, na medida em que exige do pesquisador habilidade para dissecar a notícia, extraindo o fato a partir da expressão criativa, ou seja, traduzir o texto jornalístico livrando-o de toda possível carga ficcional.

Por outro lado, existe também uma corrente contrária que reivindica uma produção jornalística mais transparente, preocupando-se em deixar aparecer a voz dos atores sociais envolvidos. Os teóricos defensores desta linha de ação clamam pela desconstrução e reconstrução do processo jornalístico, cuja crítica levaria a uma nova versão dos produtos midiáticos, mais comprometidos ética, histórica e socialmente. Os jornais, neste prisma, seriam condutores entre o fato e o receptor, cabendo o juízo de valor ao que está na outra ponta do processo, o consumidor dos produtos jornalísticos. Um jornalismo assentado nestas bases acarreta em um novo valor dos produtos midiáticos para a história, bem como para outras áreas da humanidade, como a sociologia e a antropologia. Porém, garantir este status aos produtos jornalísticos é tarefa nada fácil. Para atingir este objetivo, uma das propostas é dar nova forma à linguagem jornalística. Trata-se de conferir uma natureza polifônica à linguagem como alternativa para a consolidação de uma nova corrente jornalística (Dalmaso, Silveira 2003).

Esta nova faceta polifônica aplicada ao jornalismo parece estar em sintonia com a nova demanda do meio científico e acadêmico, voltada para discussões filosóficas acerca da pós-modernidade. Em sua “Interpretação das Culturas”, Geertz (Geertz 1989) trata a cultura como teia de símbolos e a etnografia como representação polifônica desta cultura. Quando o autor estadunidense propõe uma etnografia de caráter polifônico assevera a importância de se deixar transparecer a fala dos nativos no texto etnográfico, conferindo à etnografia suas características de politização da figura do antropólogo ante seu objeto de estudo, evitando assim o problema da “autoridade etnográfica” presente em muitos textos. Estas preocupações típicas de uma formação pós-moderna no meio acadêmico, apesar de ter grande força na antropologia, não se limitou a este campo das humanidades. O reflexo do pensamento pós-moderno é sentido em muitos outros campos, incluindo a história e o jornalismo. Peter Burke (Burke 2006) ao apontar um modelo polifônico de história visando dar voz aos múltiplos atores sociais, demonstra que sua produção científica recebe influências do pensamento pós-moderno, alinhando-se com a nova tendência que se estabelece no jornalismo e na antropologia e que aqui é apresentada como uma via produtiva para a análise do discurso.

A sociedade contemporânea de essência plural faz com que seja necessário um constante diálogo multi e intercultural para que se atinja o equilíbrio social. A diversidade faz parte da vivência diária, e os múltiplos atores sociais, imersos em seus espaços de socialização pautados em diferenças culturais ou étnicas, clamam por um diálogo justo, simétrico e de respeito, reivindicando seus lugares no seio da sociedade nacional. Para tanto, se apropriam de discursos, comportamentos, normas e gostos, indicando-os. Por outro lado, também estão abertos a incorporações de condutas e produtos culturais diversos, acomodados no interior das culturas sem maiores problemas. Tal situação é apontada por Gordon Mathews (Mathews 2002) como uma nova forma de expressão das culturas, mais voltadas a um quadro pós-moderno, que o autor vai apelidar de “supermercado cultural”. Nesta perspectiva, condutas, hábitos de consumo, práticas gastronômicas, estariam dispostas diante dos atores sociais como os produtos em prateleiras de um supermercado, sendo que de acordo com as necessidades e os interesses estes atores fazem uso destes elementos culturais, incorporando-os ou excluindo-os.

Mas as pautas culturais não são somente decorrentes de um processo de livre escolha dos grupos sociais. Em muitos casos há uma forte influência do Estado sobre os comportamentos coletivos. Mathews (Mathews 2002: 29) faz algumas reflexões acerca do tema cultura, mercado e Estado, ressaltando este último na busca de seu poder: “Estados procuram justificar e legitimar sua busca de poder, moldando o pensamento de seus cidadãos por meio da educação pública e dos meios de comunicação de massa”. Essa citação vem de encontro com o tema tratado neste ensaio, pois ao fazer uma leitura dos jornais que configuraram o objeto de estudo, percebeu-se que o Estado — em suas instituições oficiais, como governo, órgãos de classe, etc. — influencia a forma como os meios de comunicação moldam as notícias, como se fossem uma “versão oficial” dos fatos, o que por sua vez também influencia os leitores.

Em decorrência destas influências eminentes sobre o texto jornalístico, o pesquisador deve estabelecer uma análise crítica do discurso jornalístico, conforme propõe a pesquisadora do Jornalismo e professora do Departamento de Ciências da Comunicação, da Universidade Nova de Lisboa, Cristina Ponte:

A análise crítica do discurso associa a perspectiva sociológica e política sobre o jornalismo como discurso social e a atenção particular à linguagem e às suas escolhas de realização em actos de comunicação. Orientada explicitamente para a agenda sócio-política, para a preocupação em inventariar e apresentar criticamente de que formas os discursos sociais podem contribuir para a reprodução ou a mudança de relações de poder, vem-se constituindo como uma área de estudo da linguagem e do discurso dos media (Ponte 2005: 218).

Voltando à questão da pós-modernidade para o campo do jornalismo, a sociedade plural espera dos meios de comunicação novos modelos de se fazer notícia, que acomodem as expectativas coletivas. Como visto acima, o jornalista normalmente se utiliza de fontes oficiais para dar forma às matérias, como organizações ou poder público, o que daria a impressão de passar a tal “versão oficial” dos fatos. Porém, existe a necessidade de se deixar comunicar outras vozes em torno do fato, e esta é a preocupação do jornalismo polifônico.

O problema é quando não há outras vozes que mostrem outros pontos de vista sobre esse fato, contrariando assim, a característica plural e diversa do grupo social, e transmitindo mensagens caracterizadas pela unilateralidade, a hegemonia, o monologismo (Dalmaso, Silveira 2003).

A mesma preocupação do etnógrafo em deixar as múltiplas vozes dos atores sociais ecoar pelo texto etnográfico deve permear o trabalho do jornalista a fim de construir um texto mais adaptado à realidade plural. Claro que se deve guardar as devidas diferenças, pois o texto etnográfico é um produto acadêmico, regido por uma rigorosa metodologia, ao passo em que o texto jornalístico está livre de tais amarras, sendo esta sua principal característica e o foco de suas mais severas críticas. Uma tênue linha, baseada na ética, é o que separa o texto jornalístico comprometido com o fato e com a sociedade do texto ficcional e sensacionalista. Como alerta Cremilda Medina (Medina 2008: 7), “Os atuais meios de divulgação acentuam a incomunicação. (...) Estamos longe da rede de comunicação em que se resgate a presença da pessoa,

se abram canais para os testemunhos anônimos. O diálogo é democrático; o monólogo é autoritário”.

## INTERPRETANDO AS FONTES: O CASO DO CONFLITO NA SERRA DA BODOQUENA

Os aspectos acima teorizados foram verificados na prática em uma pesquisa acerca de um conflito histórico que se deu entre indígenas Kadiwéu e distintas categorias de produtores rurais na Serra da Bodoquena — estado de Mato Grosso do Sul, Brasil — nos anos de 1980. A referida contenda foi bastante divulgada e comentada na mídia sul-mato-grossense. De certo modo, as raízes do problema podem ser situadas na Guerra da Tríplice Aliança, quando o Governo Imperial do Brasil prometeu terras como forma de retribuição da participação desses indígenas na guerra. Porém, foi no processo de arrendamento das terras que a situação foi se agravando.

Por volta da década de 1980 os Kadiweu não tinham sua reserva claramente demarcada, pois as medidas fundiárias oficialmente adotadas pelo governo federal eram diferentes daquelas apontadas pelo governo estadual. Tal situação gerava muita instabilidade entre os membros da etnia. Paralelamente, na virada da década de 1970 a 1980 ocorreu um considerável crescimento do Distrito de Morraria do Sul, que se tornou um reconhecido centro de redistribuição de gêneros agrícolas produzidos por pequenos proprietários. Estima-se que a população, na época, alcançava cerca de três mil habitantes — dado não oficial obtido a partir de conversas com moradores do Distrito de Morraria do Sul, em setembro de 2009. Esta situação de prosperidade acabou por atrair mais camponeses para a região, que viam nas terras circundantes uma oportunidade para inserir-se nessa atividade econômica. Com o aumento da demanda pelos produtos lá cultivados ocorreu a expansão das áreas produtivas. Uma das alternativas foi o arrendamento das terras ocupadas pelos indígenas Kadiwéus. O impreciso processo de arrendamento, que contou com a conivência da FUNAI, foi o elemento principal que desencadeou o conflito de 1983.

As terras dos Kadiwéu iam do pantanal de Porto Murtinho às montanhas da Serra da Bodoquena. Entretanto, os conflitos incidiam sobre o território

concedido aos indígenas na medida em que grandes fazendeiros passaram a reivindicar parcelas de terras dentro da reserva indígena, questionando a extensão do território kadiwéu. Para elaborar um recorrido histórico sobre o conflito entre produtores rurais e indígenas na Serra da Bodoquena, ocorrido no ano de 1983, recorreu-se aos jornais da época.

Durante o conflito de 1983, jornais veicularam várias informações sobre o território Kadiwéu. Em muitas matérias jornalísticas foi abordada a contradição entre a demarcação sustentada pelo Governo do Estado e a original, feita pelo Governo Federal. O Governo do Estado sustentava que no ano de 1900 houve uma demarcação feita pelo Agrimensor José de Barros Maciel, que estipulou uma área de 373 024 hectares para os indígenas. Esta extensão de terra estava bem abaixo da medida original, concedida como forma de retribuição pela atuação dos Kadiweu na Guerra do Paraguai. No ano de 1982 foi realizada outra demarcação destas terras pela Funai, que retomou a medida original de 538 mil hectares. Evidentemente, o reconhecimento daquela parcela original deixou os fazendeiros e colonos insatisfeitos.

Os agricultores que se utilizavam de terras indígenas para suas lavouras foram definidos pelos jornais de duas formas: os colonos e os posseiros. Os colonos representavam o grupo de pessoas que haviam recebido títulos do Governo do Estado (desde o antigo Mato Grosso até o atual Mato Grosso do Sul), de terras que estavam situadas na margem dos aproximadamente 373 mil hectares defendidas pelo poder estadual como sendo o território Kadiweu. Com suas terras dentro dos domínios do território apontado como legitimamente Kadiweu pelo Governo Federal, os colonos passaram a defender a demarcação estipulada pelo Governo do Estado, reclamando seus títulos como instrumentos que atestavam a legitimidade de suas propriedades.

O grupo identificado como “posseiros” nos jornais pesquisados correspondia a invasores que se apropriaram de terras indígenas para suas lavouras. O uso do termo “posseiro” por parte dos jornais parece ser uma forma de dar legitimidade a uma ação ilegítima, haja vista que estes eram invasores e não detinham a posse legítima do território explorado.

Trocas de acusações entre os diferentes órgãos e atores sociais revezavam os culpados. Havia, segundo os jornais, tentativas de incitar conflitos entre co-

lonos e indígenas, enquanto órgãos públicos, organizações e fazendeiros faziam o papel de expectadores e, por vezes, de incitadores. As relações se tornaram mais tensas e os índios procederam com a expulsão de posseiros. O processo de expulsão se deu de maneira hostil, marcado pela destruição de plantações e incêndio de benfeitorias.

No ápice do conflito, os indígenas assassinaram o posseiro Manoel Ricardo da Silva e seu filho de 16 anos no dia 07 de março de 1983. Novamente houve trocas de acusações, onde ambas as partes apontavam os opositores como responsáveis. Para os colonos havia sido um ato de barbárie sem justificativa, como muitos outros anteriores. Já para os indígenas teria sido uma retaliação pelas tocaias feitas aos vigilantes e aos indígenas que teriam cobrado o valor dos arrendamentos dos posseiros da Fazenda Turumã (onde ocorreram as mortes).

Tal situação gerou instabilidade social na aldeia, levando os Kadiweu a levantar armas. As baixas não se limitaram às duas apontadas acima. Há jornais que relatam em torno de sete mortes e outras dezenas de feridos. Os dados são imprecisos, porém, segundo o *Jornal da Manhã* de 22 de julho de 1983, o número de mortos pode ter chegado a quinze. Os invasores e colonos expulsos — colonos que haviam arrendado terras indígenas ou que detinham a titulação estadual — buscaram refúgio no centro comunitário de Morraria do Sul. A partir daí se deu um processo de atritos e reivindicações que, no geral, se estendeu por muitos meses, até que colonos e invasores foram definitivamente removidos da região e assentados em outros locais comprados pelo poder público para tal fim.

O conflito de 1983 foi um marco na luta pelo reconhecimento oficial do território kadiwéu. Efetivamente, em abril de 1984 a reserva foi homologada. Entretanto, outros conflitos menores ainda foram registrados por vários anos após a homologação entre 1985 e 1992.

## ESTABELECENDO A ANÁLISE DOS JORNAIS

Os jornais utilizados como objeto de pesquisa foram os seguintes: o *Jornal da Cidade*, o *Jornal da Manhã*, o *Correio do Estado* e o *Diário da Serra*. A escolha por estes jornais se deu por serem impressos na capital do estado — Campo

Grande, onde se supõe ter mais fluxo de informações. As consultas a estes quatro jornais propiciaram a compreensão do fato histórico do conflito na Serra da Bodoquena nos anos 1980 a 1984. A análise foi feita focando dois objetivos principais: abordar a representação dos indígenas na mídia impressa e revelar os conteúdos ocultos expressos em palavras-chave carregadas de simbolismos capazes de incutir opinião nos leitores.

Na medida em que as consultas iam se avolumando, observou-se que os jornalistas da época, ao relatarem o acontecimento, claramente emitiam opinião. Esta emissão sugestiva da opinião do autor da matéria ocorria tanto no início do texto quanto no final, quase como se refletisse uma estratégia de manipulação: primeiro a evocação da opinião, consolidando-a com sua reafirmação no final da matéria.

A análise do texto trouxe evidências da manutenção dos estereótipos mais comuns, com suas origens históricas antigas, mas que trazem efeitos devastadores em termos de relações interétnicas. A repetição de termos específicos, como *silvícola* remete a um divisor étnico, onde o indígena aparece como aquele que vive apartado do ideal civilizatório. A grande maioria das matérias nos diversos jornais remete a um modelo monologista, em que apenas um dos lados envolvidos é retratado. O outro lado, o silenciado é aquele que sofre opressão política, aquele que não fala, mas é falado. O lide foi muito empregado nas matérias como forma de incutir uma ideia do conflito (normalmente monologista) já nos primeiros momentos da leitura do jornal. O ideal civilizado ligado à atividade agrícola aparece no discurso jornalístico como uma possibilidade de tirar os índios de uma condição tida por “selvagem”. A produção agrícola, dessa forma, seria o que aproximaria os indígenas das qualidades desejáveis pela sociedade.

Percebeu-se claramente um discurso pejorativo, que coloca em contraste os dois opostos da tensão rural: os agricultores que produzem em oposição ao índio que molesta e que é improdutivo (vide Figura I). O termo aculturado ou semi-aculturado é repetido como argumento dos produtores rurais e entidades ligadas ao setor agrícola para reivindicar uma condição de não-indígena ou de semi-indígena, ou seja, aquele de quem se deveria retirar todos os direitos constitucionais por representarem uma “farsa”.



Figura I:  
Jornal *Correio do Estado* de 17 de abril de 1980

Por vezes, os textos procuravam dar uma dimensão bem maior do conflito, aproximando-o de uma guerra ao usar precisamente este termo ou o de “guerrilha” associado com refugiados (Figura II). Isso eleva a dimensão das ideias incutidas, pois a mídia ocupa um importante papel na constituição do imaginário popular. A aura de veracidade que atribuímos especialmente aos jornais impressos faz com que muito do que neles é publicado acabe se incorporando às representações coletivas.

Desta forma, entende-se que as representações que traduzem o outro são historicamente constituídas e que o mesmo objeto pode ser possuidor de

imagens mentais muito díspares. Constitui-se, portanto, um campo de pesquisa extremamente fértil, permitindo que as análises das representações sejam um veículo para melhor compreender o outro e a nossa própria relação com este outro. É indiscutível que a sociedade nacional guarde uma imagem distorcida acerca dos indígenas, calcada em estereótipos.

Ao lermos uma matéria num jornal, raramente nos damos conta de que é apresentada uma realidade que foi extraída do contexto original e convertida em uma representação num outro contexto. Toda reportagem, na verdade, apresenta fragmentos dessa realidade e a transfere para outro contexto, que agora vem a ser o do próprio jornal. Não lemos realidades, lemos representações das realidades. No caso aqui abordado, estas representações em alguns casos sustentam imagens depreciativas.



Figura II:  
*Jornal Diário da Serra*, de 9 de março de 1983.

A análise do texto jornalístico seguiu a metodologia proposta por Alcida Rita Ramos (Ramos 1998), que parte da decomposição do texto em palavras-chave como forma de rastrear conteúdos ideológicos subjacentes. Desta forma, identificou-se nos jornais pesquisados a existência de duas categorias de palavras chave: “palavras-chave que evidenciam imaginários depreciativos” e “palavras-chave que alteram a percepção do leitor”.

<b>palavras-chave que evidenciam imaginários depreciativos</b>	<b>palavras-chave que alteram a percepção do leitor</b>
Preguiçosos	Guerra
Imbecis	Guerrilha
Mato	Abusos
Primitivo	Aculturado
Selvagem	Posseiros (referindo-se a invasores)
Silvícola	“Armados até os dentes”
Incapazes	Intimidação

Tabela I:  
palavras-chave identificadas

No caso dos jornais analisados, o leitor, que evidentemente não presenciou o ocorrido, acaba por ser conduzido a um raciocínio parcial e depreciativo, tomando por suas as idéias monologistas sustentadas pelas respectivas linhas editoriais. Neste momento os jornais acabam por ferir a principal regra do jornalismo: a de ouvir todas as partes envolvidas e dar direito de expressão aos diretamente afetados pelo texto publicado. No caso, o silêncio destes jornais acaba por dizer muito sobre a política editorial, que considera os indígenas indignos ou incapazes de expressar suas opiniões a respeito do que é publicado. No caso, pior que anônimos, os indígenas ora são classificados como únicos culpados do conflito, condenados pela mídia sem julgamento ou direito de resposta. A seguinte regra estrutural se apresenta: silêncio = culpabilidade = barbarismo.

Mudar as mentalidades a fim de dissolver tais imagens depreciativas que a população guarda é um processo longo. A tarefa se torna ainda mais difícil se considerar que desde que a criança passa a frequentar a escola é ensinada a ver o índio como personagem folclórico, presente em contos e mitos. Dessa forma, ao desfolhar os livros de história, representações preconceituosas são replicadas e perpetuadas. A obrigatoriedade da inserção de conteúdos de história indígena nos currículos escolares é uma medida que objetiva mudar esta situação.



Figura III:  
*Jornal da Manhã*, 23 de abril de 1983, p. 5.

Na imagem acima (Figura III) — o jornal se utiliza de um personagem similar ao popular “papa-capim” de Maurício de Souza — é possível entender um discurso inerente, que trata do índio como reflexo de uma representação: só é índio o que tem flecha e anda trajado “a caráter”; o índio aqui perdeu sua flecha, que simboliza sua cultura; está em busca de seus laços com aquilo que o converte em “índio de verdade” — a sua flecha. O índio aqui perdeu sua flecha, ou seja, perdeu sua cultura. No contexto conflitivo a que veio à luz, esta caricatura é uma ironia (disfarçada de inocência) da suposta perda de identidade dos indígenas que agora “precisam da nossa ajuda”.

Trabalhar o imaginário e as representações negativas constituídas acerca dos indígenas nas sociedades nacionais, como lembra Paulo Suess (Suess 1997) é um imperativo pedagógico, pois só assim será possível vislumbrar mudanças significativas nas atitudes da sociedade brasileira diante das alteridades e diálogos interétnicos visando à construção e consolidação de políticas de tolerância.

## BIBLIOGRAFIA

- Bacellar, Carlos (2005). “Fontes Documentais. Uso e mau uso dos arquivos”, Pinsky, Carla B., Pinsky, Carla B. *Fontes Históricas*. São Paulo: Contexto.
- Burke, Peter (2006). *Variedades de História Cultural*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira.
- Dalmaso, Silvana Coppeti, Silveira, Ada Cristina M. da (2003). “A natureza polifônica da linguagem: uma alternativa para o jornalismo”, id., *Jornalismo além da notícia*. Santa Maria: UFSM.
- De Luca, Tania Regina (2005). “Fontes impressas. História dos, nos e por meio dos periódicos”, Pinsky, Carla B., *Fontes Históricas*. São Paulo: Contexto.
- Dines, Alberto (1986). *O papel do jornal*. São Paulo: Summus.
- Geertz, Clifford (1989). *A interpretação das culturas*. Rio de Janeiro: LTC.
- Mathews, Gordon (2002). *Cultura global e identidade individual: à procura de um lar no supermercado cultural*. Bauru, SP: EDUSC.
- Medina, Cremilda de Araújo (2008). *Entrevista: O diálogo possível*. 5 edição. São Paulo: Ática.
- Miotto, Gaspar B. “A invenção da notícia”, Ada Cristina M. da Silveira, (2003). *Jornalismo além da notícia*. Santa Maria: UFSM.
- Oliveira, Roberto Cardoso de (2006). *O trabalho do antropólogo*. São Paulo: UNESP.

- Ponte, Cristina (2005). *Para entender as notícias. Linhas de análise do discurso jornalístico*. Florianópolis: Insular.
- Ramos, A. R. (1998). *Indigenism. Ethnic Politics in Brazil*. Madison: The University of Wisconsin Press.
- Souza, João Carlos de (2008). *Sertão Cosmopolita: tensões na modernidade de Corumbá (1872-1918)*. São Paulo: Alameda.
- Suess, Paulo (2008). "Reconhecimento e protagonismo: apontamentos em defesa do projeto históricos dos outros", Antonio Sidekum. *História do imaginário religioso indígena*. São Leopoldo: Unisinos.

O LUGAR DA LITERATURA  
NOS CURRÍCULOS:  
O CASO DOS EXAMES  
DE LÍNGUA PORTUGUESA DO  
SISTEMA EDUCATIVO INGLÊS

*Literary studies in foreign language  
curricula: a case-study of the  
A-level Portuguese syllabus*

PEDRO MARQUES

*pedro.marques@camoes.mne.pt*

*Camões, Instituto da Cooperação e da Língua*

DOI

*[http://dx.doi.org/10.14195/0870-4112\\_3-1\\_12](http://dx.doi.org/10.14195/0870-4112_3-1_12)*

*Recebido em setembro de 2014*

*Aprovado em janeiro de 2015*

**Biblos.** Número 1, 2015 • 3.<sup>a</sup> série

pp. 287-310

## RESUMO.

O sistema de habilitações inglês disponibiliza uma variedade de exames de línguas estrangeiras (LE). Estas são estudadas sobretudo enquanto línguas de herança mas estão sujeitas às pressões que se fazem sentir sobre as disciplinas mais populares (francês, alemão e espanhol). Em consonância com a política geral da comissão de avaliação *OCR* para as LE, a reforma dos exames de português *Advanced Level* eliminou a lista de obras literárias que até 2009 fizera parte dos programas de estudos. A análise dos documentos orientadores e dos exames indicia que a leitura literária era tida como instrumento do estudo avançado de LE e do treino da capacidade de raciocínio, sobretudo em relação à escrita. Apesar do capital de prestígio que detém enquanto forma de aprendizagem avançada, a leitura orientada do texto literário poderá não alinhar com uma política educativa de popularização do estudo de línguas, de padronização de resultados e de instrumentalização económica.

**Palavras-chave:** Exames; Línguas estrangeiras; Política educativa; Programas de estudo; Texto literário

## ABSTRACT.

The English examination system offers a variety of modern foreign language (MFL) examinations, most of which are taken up by heritage language learners. These are subject to the same pressures as the most popular MFL subjects (French, German and Spanish). In line with awarding body OCR policy for MFL, the 2009 reform of the Portuguese language post-16 Advanced Level examinations eliminated the list of literary texts which had hitherto been a standard feature of the examination at this level. An examination of syllabi and examination papers suggests that the study of literary texts was perceived as a useful instrument for advanced language training aimed at promoting a higher level of thinking, especially in regard to writing skills. However, although the guided reading of literary texts still entails a capital of prestige and suitability for advanced language study, it is difficult to reconcile it with a profit-oriented education policy aimed at widening access to language learning and providing benchmarked outcomes.

**Keywords:** Education policy; Examinations; Literary text; MFL; Syllabi

## 1. INTRODUÇÃO

O sistema de ensino inglês oferece uma variedade apreciável de habilitações em línguas estrangeiras, do árabe ao urdu, passando pelo chinês, pelo neerlandês, pelo grego moderno ou pelo japonês. Esta oferta não corresponde, na maior parte dos casos, a disciplinas que fazem parte dos currículos escolares (aí predominam o francês, o espanhol e o alemão) mas permite que os alunos provenientes de minorias linguísticas possam capitalizar os conhecimentos adquiridos nas comunidades de origem através da realização de exames de línguas estrangeiras de *General Certificate in Secondary Education (GCSE)* e do sistema de *Advanced Level (A-Level)*. Normalmente os alunos fazem os exames de *GCSE* com 16 anos, no final da escolaridade obrigatória. Os exames do sistema de *A-Level*, que se dividem em *Advanced Subsidiary (AS)* e *Advanced Level (A2)*, são feitos aos 17-18 anos de idade, no final do ciclo de ensino equivalente ao ensino secundário português<sup>1</sup>.

É este o estatuto da língua portuguesa, que faz parte da oferta de línguas estrangeiras da *Oxford and Cambridge RSA/Cambridge Assessment* (doravante apenas *OCR*), uma das comissões de avaliação (*examination board* ou *awarding body*) que, sob regulação do ministério da educação inglês, produz e administra exames do sistema de ensino<sup>2</sup>. De 1995 a 2013, as inscrições anuais nos exames de português dos dois níveis de ensino aumentaram de 474 para 2788 e, nos exames do final do ensino pós-obrigatório, aqueles de que nos ocuparemos mais à frente, o número de alunos passou de 133 para 849 (*Office of Qualifications and Examinations Regulation*<sup>3</sup> (Ofqual) 2013, (*Joint Council for Qualifications*<sup>4</sup>

---

<sup>1</sup> O *AS* é a primeira etapa do sistema de habilitações de *A-Level* e o *A2* a etapa de especialização pré-universitária. É frequente os alunos de línguas comunitárias inscreverem-se nos exames antes de perfazerem estas idades.

<sup>2</sup> A *OCR* (parte da *Cambridge Assessment*) é uma organização sem fins lucrativos dependente da Universidade de Cambridge. Compete com outras organizações junto das escolas na provisão de exames do sistema de ensino. Quando nos referimos ao sistema educativo inglês, falamos do sistema de Gales, Inglaterra e Irlanda do Norte. A Escócia tem um sistema próprio.

<sup>3</sup> Departamento governamental que regula os exames e o sistema de habilitações.

<sup>4</sup> Associação de comissões de avaliação.

(JCQ<sup>5</sup>) 2010a, JCQ 2010b). Estes números ficam aquém das inscrições nas línguas com uma implantação mais forte no sistema de ensino, caso do espanhol, que contava com 19655 alunos inscritos nos exames do sistema *A-Level* em 2013 (Ofqual 2013). Em todo o caso, a evolução do português acompanha a tendência de crescimento dos exames das chamadas línguas comunitárias (isto é, línguas em uso no Reino Unido no seio de grupos migrantes) e contraria o decréscimo de mais de 20% nos exames de francês e de alemão na década de 2000 (Board, Tinsley 2014: 25-27).

Não é de crer que a maior parte dos alunos que anualmente fazem exame de português tenham acompanhamento curricular (Tinsley 2013: 106). Esta situação é uma herança da reforma do sistema educativo que se iniciou na década de 80 do século xx com o relatório Swann, que defendia o ensino de línguas de grupos migrantes como línguas estrangeiras, integradas no currículo e de frequência aberta a todos os estudantes, de maneira a evitar uma educação bilíngue segregada (*Department of Education and Science*<sup>6</sup> (DES) 1985: 406). Com a introdução da obrigatoriedade do ensino de uma língua estrangeira aos alunos de 11-14 anos, o Português passou a fazer do elenco de línguas passíveis de fazerem parte da oferta das escolas (DES 1988: 2, DES 1989: 1). No entanto, isto não se traduziu na efectiva adopção de línguas estrangeiras alternativas nas escolas, ficando o ensino na realidade dependente das iniciativas das diferentes comunidades. No caso do português, podemos estimar em pelo menos cerca de 250 os que beneficiam de preparação específica para estes exames nas aulas em horário pós-escolar organizadas pela Coordenação do Ensino Português do Reino Unido, instituição que é, desde 2009, tutelada pelo Instituto Camões e que desde 1975 oferece aulas de língua de herança à comunidade aí residente<sup>7</sup>.

<sup>5</sup> Associação de comissões de avaliação.

<sup>6</sup> Designação do ministério da educação de 1964 a 1992.

<sup>7</sup> Números apurados a partir da idade dos alunos dos cursos da Coordenação do Ensino Português para o ano escolar 2014-15. Para um breve historial do ensino português no Reino Unido e uma discussão da política do Instituto Camões em relação ao português língua estrangeira / língua comunitária ver Keating, Solovova, Barradas 2013: 237-238. Para uma perspectiva sobre

Num cenário de alargamento das inscrições nos exames de português (houve um aumento de mais de 18% de 2009 para 2010) assistimos no ano lectivo de 2008/2009 à reformulação dos programas de estudo para os exames de língua portuguesa do sistema de *A-Level*. O tratamento de obras literárias, até aí uma constante dos programas (OCR 2004a, OCR 2000, *University of Cambridge Local Examinations Syndicate*<sup>8</sup> (UCLES) s. d.), deixa de ser objecto de orientações específicas ao nível do ensino de línguas estrangeiras no ensino não-obrigatório terminal. Com o novo programa (*specification*), a literatura continua a estar prevista mas integrada no tópico *cultura*, subtópico *literatura e artes* (OCR 2008a). Entretanto, uma qualificação alternativa como o sistema de *International Advanced Level (iA-Level)* conserva a componente de leitura literária como essencial ao estudo avançado de uma língua e ao prosseguimento para o ensino superior.

## 2. O EXAME DE A2

### 2.1 O PROGRAMA DE ESTUDOS

Na especificação anterior do A2, e na sequência da tradição destes exames, havia uma lista de obras literárias passíveis de serem estudadas pelos alunos. O tratamento de um texto literário não era, em todo o caso, obrigatório e os exercícios sobre obras literárias eram opcionais, podendo os alunos escolher em alternativa dois exercícios de escrita argumentativa ou expositiva sobre os tópicos *uma região ou comunidade, um tema histórico, um tema socio-económico, um tema cultural* ou *um tema social*.

Do programa antigo fizeram parte, até 2005, *A Castro* de António Ferreira, *Capitães da Areia* de Jorge Amado, *Vidas Secas* de Graciliano Ramos e *A Floresta em Bremerhaven* de Olga Gonçalves. E, a partir de 2006, o *Auto da Barca do*

---

as especificidades do ensino do português como língua comunitária (ou língua de herança), ver Barradas 2004.

<sup>8</sup> Organismo que está na origem da comissão de avaliação OCR.

*Inferno* de Gil Vicente, *A Jangada de Pedra* de Saramago, *O Alquimista* de Paulo Coelho e *O Testamento do Senhor Napumoceno* de Germano Almeida (OCR 2000, OCR 2003: 45, OCR 2004b: 40). Nesta lista transparecem algumas preocupações: uma tentativa de equilíbrio entre autores do Brasil e de Portugal e, a partir de 2006, entre outros escritores de língua portuguesa (representados pela literatura cabo-verdiana); o tratamento de temas relacionados com as populações migrantes (em *Vidas Secas* e *A Floresta*), a inclusão de clássicos da dramaturgia ou a capitalização do interesse internacional por Saramago e Paulo Coelho.

Estas escolhas pretendem ir ao encontro dos objectivos do programa de estudos, a saber: (a) desenvolver nos candidatos uma capacidade de discutir crítica e aprofundadamente aspectos históricos e temas culturais e sociais contemporâneos de pelo menos um país ou comunidade de língua portuguesa e (b) promover um uso mais sofisticado da língua (OCR 2000: 3-4). O literário é nestes exames um instrumento na persecução do objectivo de levar o aluno a mostrar destreza na articulação do texto com uma série de conhecimentos de cariz histórico, cultural e social. Por outro lado, o literário funciona como lugar de exercitação de capacidades que se pretendem de nível pré-universitário (1) e que passam pelo uso de técnicas de redacção eficazes nas tarefas de analisar, formular hipóteses, avaliar, defender e refutar opiniões, justificar, persuadir, argumentar e apresentar pontos de vista (3-4). Se recuarmos ao programa em vigor em 1999, este explicita que não se exige um exercício de crítica literária mas que o examinador deverá ter em atenção se há evidências de uma compreensão satisfatória de *como o texto funciona* e de *como o autor veicula os temas-chave* da obra (UCLES s. d.: sec. Marking Scheme for Texts and Thematic Studies). Isto sugere que não se pretende que o examinando domine instrumentos especializados de análise literária e narratológica mas, ainda assim, que evidencie não só uma capacidade de abstracção que se compagine com uma compreensão do funcionamento do texto literário ao nível discursivo, mas também uma maturidade que lhe permita estabelecer relações extratextuais de cariz sociocultural.

Esta abordagem decorre já de uma menor importância dada ao estudo da literatura relativamente às práticas e princípios em vigor até aos anos 80

do século xx (Turner 1999: 210) e de um estatuto de relativa subalternidade face a disciplinas como inglês, literatura inglesa ou história, em que o primado vai para o desenvolvimento de capacidades cognitivas mais sofisticadas (Gallagher-Brett, Canning 2011: 177-179). Identificamos aqui, no entanto, a crença na literatura enquanto material adequado à administração de cursos de língua avançados por oposição aos cursos da escolaridade obrigatória, em que o tratamento não-integrado das quatro competências (Mitchell 2003: 17) e uma abordagem estritamente comunicativa/utilitária, menos preocupada com o edifício gramatical da língua causa conhecidos problemas de transição entre ciclos escolares, a que se acrescentam as dificuldades entretanto sentidas pelos alunos ao nível da leitura de textos literários, do conhecimento de temas da actualidade e da redacção de textos com uma estrutura sofisticada (Turner 1999: 211, Gallagher-Brett, Canning 2011: 175-176). Repare-se que, no contexto do documento programático *Languages for All: Languages for Life* de 2002, quer as habilitações de *GCSE*, quer as do sistema de *A-Level*, estão alinhadas com o níveis do *Quadro Comum de Competências (Department for Education and Skills*<sup>9</sup> (DfES) 2002: 6), que é uma ferramenta de avaliação do conhecimento de uma língua em competências distintas e padronizáveis (cf. Fulcher 2004).

## 2.2 OS EXAMES E OS RELATÓRIO DE AVALIAÇÃO

Segundo os relatórios do processo de avaliação dos exames de português (OCR 2007c: 6, OCR 2008b: 7, OCR 2009b: 6), os exercícios sobre textos literários foram os menos escolhidos, optando a maioria dos alunos por responder às sugestões de escrita sobre os tópicos prescritos pelo programa. Isto pode decorrer das razões aduzidas anteriormente mas pode também indicar, dadas as circunstâncias de muitos dos alunos e o carácter opcional dos exercícios, que os estudantes não fizeram um estudo prévio destas obras e/ou que não tiveram aulas de preparação. Precisamente, os relatórios referem que, no universo dos alunos que optaram pelos exercícios sobre obras literárias, alguns não eviden-

---

<sup>9</sup> Designação do ministério da educação de 2001 a 2007.

ciaram uma leitura e um estudo intensivos dos textos. O *Auto da Barca do Inferno* e *O Alquimista* foram, neste período, as obras mais escolhidas e, neste conjunto, os examinadores identificaram um assinalável número de respostas em que transparecia um bom trabalho de preparação. Não surpreende a quase ausência do texto de Saramago e a menor ocorrência do de Germano Almeida. A Jangada de Pedra tem uma linguagem complexa, que não está ao alcance imediato das competências médias dos alunos, e *O Testamento* uma obra para a qual não existem materiais de apoio disponíveis. Também não surpreende a preferência pelo auto de Gil Vicente e pelo texto de Paulo Coelho. No primeiro caso, a escrita lapidar de Gil Vicente, a existência de muitos materiais de apoio e uma tradição de ensino da obra em Portugal compensam o possível obstáculo da linguagem quinhentista. No segundo caso, a linguagem simples e o registo alegórico que facilmente se presta a exercícios de articulação extratextual *ad infinitum* terá tornado o livro acessível aos alunos.

Segundo os relatórios, a exceção às respostas satisfatórias aparecem em casos pontuais, nomeadamente nos exercícios sobre o texto de Paulo Coelho dos exames de 2007 e 2009. Em 2007, o problema prendeu-se com confusão que os alunos fizeram entre as palavras *romance* (português) e *romance* (inglês). Em 2009, os alunos não conseguiram produzir uma resposta articulada sobre os grandes temas do livro. Neste último caso, o enunciado do exame — “Um conto de fadas infantil fazendo-se passar por literatura séria. Discuta esta opinião sobre *O Alquimista*, com referência aos temas principais do livro.” (OCR 2009a: 14) — ignora a hipótese de o texto sofrer de problemas de coesão temática e estrutural que impeçam, na origem, uma resposta detalhada e coerente por parte dos alunos. Se a intenção era levantar questões sobre a qualidade literária d’*O Alquimista*, isso foi feito de forma enviesada, não sendo sequer óbvio que uma discussão deste género seja acessível a muitos dos examinandos. Note-se que uma pergunta deste tipo remete para uma discussão integrada de problemas que têm a ver com o sistema literário, com questões de modos e géneros literários e com a temática da narrativa, problemas para os quais muitos alunos não estariam sensibilizados, quer por fazerem preparação individual, quer pelo selo de seriedade que a própria inclusão num programa do sistema de ensino confere ao texto de Paulo Coelho. Poder-se-á argumentar que não se exigiria

uma discussão deste tipo. No entanto, perguntas como esta, sinalizadas pelos examinadores como problemáticas, põem em evidência a tensão entre o declarado estatuto da literatura nestes programas como laboratório de recepção e produção avançada de língua e a declarada intenção de não se exigirem tópicos e nomenclaturas da crítica/teoria literária, mais próprios de uma abordagem tradicional ao estudo da literatura.

Os exames apresentam para cada obra uma pergunta sobre o funcionamento do texto e, em alternativa, uma pergunta que, ou exige uma ligação a questões de índole sociocultural, ou convida a considerações gerais sobre a mensagem do texto. Podemos dar como exemplo típico da primeira categoria a pergunta sobre *O Testamento do Senhor Napumoceno* do exame de 2010<sup>10</sup>: a um excerto da sequência inicial do romance, segue-se o enunciado “(i) Como é que este extracto estabelece o tom do romance? (ii) Que tipo de homem é o Sr. Napumoceno?” (OCR 2010b: 15). Novamente, tal como no enunciado sobre Paulo Coelho, a pergunta pode remeter para questões de género e de estrutura interna do texto (neste caso, a tipologia *testamento/memória* e a alternância de narradores), o que implica o conhecimento, ainda que rudimentar, de algumas noções provenientes dos estudos literários. No mesmo exame de 2010, as perguntas de carácter geral são formuladas nos seguintes termos: “Que sentidos tem *O Auto da Barca do Inferno* para a sociedade de hoje?/Quais as mensagens do romance *A Jangada de Pedra* para o leitor?/Que mensagens tem o romance *O Alquimista* para o leitor?” (12-14); ou, no exame de 2007, em termos que emprestam à literatura a função de fonte de informação sociocultural: “Analise o que aprendemos da sociedade cabo-verdiana neste romance” (OCR 2007: 15).

### 2.3 A REFORMA DE 2009

A eliminação da sugestão de obras literárias em 2008/2009 prende-se sobretudo com uma política de aproximação dos exames das línguas comunitárias (em

---

<sup>10</sup> Exame elaborado nos termos do programa anterior, para alunos que iniciaram os estudos do sistema de *A-Level* em 1998/1999.

que a maioria dos alunos inscritos utiliza a língua como língua materna ou língua de herança) à estrutura dos exames das línguas estrangeiras mais ensinadas no sistema de ensino (OCR 2007e: 2). Note-se que esta é uma política da OCR. As comissões de avaliação *Edexcel* e *Assessment and Qualifications Alliance (AQA)*<sup>11</sup>, embora sem indicar uma lista de textos, asseguram de uma maneira mais estruturada a possibilidade do estudo de uma obra literária ser utilizado nos exames de língua estrangeira. No caso da OCR, os exames passam a testar o uso da língua em sentido estrito e a avaliação de conhecimentos de carácter humanístico (social, histórico e cultural) passa a ter menor importância relativa. Daí a reintrodução da componente de compreensão do oral (ausente desde a reforma de 2000), faltando a inclusão de um módulo de avaliação da oralidade para um total paralelismo com os exames do espanhol, do alemão e do francês, cujos programas de estudos incluem a avaliação das quatro competências linguísticas (OCR 2013: 7)<sup>12</sup>.

Em todo o caso, com o novo programa (OCR 2008a), a literatura continua a estar prevista mas integrada no tópico *cultura*, subtópico *literatura e artes*. Segundo as orientações, este subtópico deve incluir o estudo das tendências e das mudanças na literatura e nas artes, e o estudo das influências e do impacto nos indivíduos e na sociedade (4,12). No entanto, o documento não especifica se e como o estudo de uma obra literária é, de alguma forma, testado ou aproveitado no exame. No exame exemplo publicado pela OCR, nenhum dos exercícios aponta para os conhecimentos dos alunos nesta área, nem se utiliza um texto literário como ponto de partida de um questionário (OCR 2007a:

---

<sup>11</sup> *Edexcel* é a designação comercial do departamento de produção de exames da editora Pearson. A *AQA* é uma comissão de avaliação sem fins lucrativos originalmente ligada às universidades de Manchester, Leeds e Liverpool.

<sup>12</sup> Razão apontada por responsáveis da OCR como a principal para a remodelação dos exames. A estratégia afectou também os exames de *GCSE* (ensino obrigatório), que passaram a estar quase exclusivamente redigidos em inglês, medida que causou controvérsia junto dos profissionais que trabalham com alunos recentemente chegados ao país. Estes exames representam uma perspectiva de reconhecimento a curto prazo de conhecimentos e capacidades, apesar da incipiente proficiência no uso do inglês (*OCR GCSE Portuguese (J736): Get started - Guidance for first delivery*. Londres, 10 de Dezembro de 2009).

14). Na planificação exemplo de uma unidade, sugerem-se excertos dos textos *Vidas Secas* e *Capitães da Areia* como uma forma de tratar o tema da relação entre o homem e o ambiente e acrescenta-se que os alunos mais avançados podem escrever um texto crítico sobre o título estudado, podendo o professor optar neste caso pela leitura da obra integral (OCR 2007e: 7). Nos exames de 2010 (novo programa) e de 2012, as perguntas do subtópico *literatura e artes* referem-se explicitamente a aspectos ligados ao texto literário. Em 2012, o exame convida os alunos a escrever um artigo para um grupo de discussão de obras literárias em língua portuguesa com a análise dos “temas ou ideias principais duma obra” de maneira a “persuadir os outros membros a lê-la” (OCR 2012: 17). Em 2010, o enunciado — “A literatura continua a ser a vitrine onde uma sociedade se mostra melhor. Até que ponto está de acordo com esta opinião?” (OCR 2010a: 15) —, retoma as propostas de carácter generalizante do programa anterior, em que a literatura ou é portadora de uma mensagem importante para o leitor, ou funciona como espelho da sociedade.

Seja nos documentos programáticos, seja nos enunciados dos exames, as indicações que possam servir de orientação a alunos e professores são escassas, apontando, no entanto, ou para o tratamento das características de uma literatura contemporânea e as suas influências na sociedade (numa unidade autónoma), ou para o aproveitamento de excertos literários em benefício dos temas previstos no programa.

### 3. O SISTEMA DE HABILITAÇÕES DE *A-LEVEL*

#### 3.1 CARACTERÍSTICAS

Esta escassez de indicações não é exclusiva do programa para a língua portuguesa e tem sobretudo a ver com as características do sistema de habilitações de *A-Level*. Ao contrário do que acontece na generalidade dos países da Europa (e ao contrário do que acontece no ensino básico em Inglaterra, em que existe um currículo nacional), a organização curricular e, em certa medida, o conteúdo concreto das disciplinas não são definidos nos seus pormenores por uma instituição governamental central mas pelas escolas, que se guiam, numa perspectiva

de resultados finais e de acesso à universidade, pelos programas dos exames de *A-Level*, produzidas por comissões de avaliação, que são hoje organismos ou empresas autónomos mas que nasceram nas universidades com o objectivo de regular o acesso ao ensino superior. Existe, todavia, um enquadramento regulatório gerido pela Ofqual, que emite orientações genéricas nas quais as comissões de avaliação se baseiam para produzir os programas.

Em todo o caso, o sistema de *A-Level*, sobretudo no caso das línguas, funciona não com base em programas detalhados definidos por comissões de sábios, como acontece em Portugal, mas com base numa espécie de consenso ou mínimo denominador comum que nasce da massa crítica que se cria em redor de cada disciplina (cf. Young 1998: 119-121). Para esta massa crítica contribuem os programas de estudo definidos pelas escolas, as práticas dos professores, as orientações das comissões de avaliação, os critérios de recrutamento das universidades, os correctores de exames, toda uma indústria editorial de manuais e materiais de apoio, os profissionais que circulam pelas diferentes partes do sistema e ainda a confiança depositada em todos os intervenientes. Ora, no caso da língua portuguesa, embora existam estes actores, não se pode dizer que exista uma massa crítica que possa dar forma consistente a esse consenso ou mínimo denominador comum de conteúdos, estratégias e práticas. É certo que um número considerável de alunos tem acesso às aulas oferecidas pela Coordenação do Ensino Português, em que se faz uma preparação específica para os exames, por norma em horário pós-escolar, e há ainda algumas escolas que oferecem a disciplina de Português integrada no currículo, número que não deverá ultrapassar as duas dezenas de instituições públicas<sup>13</sup>. Mas a estes alunos devemos acrescentar os que se preparam individualmente, por iniciativa própria, ou sob orientação dos serviços de exames das escolas, normalmente através da disponibilização dos programas e dos exames de anos anteriores.

---

<sup>13</sup> Não existe um serviço centralizado de listagem das ofertas de todas as escolas do ensino não-obrigatório. Números apurados por nós em 2010.

### 3.2 A REFORMA DE 2009

A reforma dos exames em 2009 e, dentro desta reforma, a memorização do estudo de uma obra literária, deram lugar a acusações de facilitismo, que decorreria, por um lado, das políticas de educação inglesas de aumento do sucesso escolar e de promoção dos estudos de línguas estrangeiras, e, por outro, resultaria num exame com uma estrutura mais fragmentada e com mais itens de resposta rápida, por comparação com a aposta em itens de desenvolvimento do programa antigo (Coelho, Costa, Dias 2010). A comparação da estrutura dos exames, antes e pós-2009, não avaliza de uma forma inequívoca estas críticas. Verificamos que (a) se acrescenta, como ficou dito, uma componente de compreensão do oral, (b) que a componente de leitura passa de duas tarefas de localização e interpretação de informação totalmente redigidas em português, cuja correção gramatical é avaliada, para diversos itens que exigem respostas não-verbais, em inglês e em português e cuja correção é avaliada no que respeita à parte redigida em português, (c) que o exercício de tradução português-inglês se mantém e (d) verificamos ainda que a secção dedicada à escrita passou de dois itens de, pelo menos, 250 palavras para apenas um de 250 a 400 palavras. Independentemente da validade do juízo de valor, as críticas mencionadas vão ao encontro de alguma opinião pública, que não vê no sistema de *A-Level* em geral um padrão credível de aferição dos conhecimentos dos alunos. As críticas apontadas têm a ver com critérios de correção alegadamente permissivos, um ensino demasiado centrado nos exames e com a inflação das classificações (Sullivan *et alii* 2011: 2017-218).

Todavia, há uma corrente de opinião pública, que se enquadra num conjunto de preocupações evidenciadas por professores, investigadores, sucessivos governos e tecido económico, que se bate por tornar o estudo de línguas mais acessível e aliciante, dadas as lacunas de conhecimentos de línguas estrangeiras da população inglesa e a noção de que a aprendizagem de línguas é difícil e demasiado laboriosa (Lanvers, Coleman 2013: 1-4, 7-12; Coleman 2014: 1). Daí os diversos documentos de apreciação do estado de coisas que se têm publicado e as sucessivas reformas da estrutura dos exames. Destaque-se o relatório *Nuffield*, que abre a secção de recomendações com o preceito “English is not enough” — o inglês não chega (Nuffield Foundation 2000: 4) — e se

concentra na importância da aprendizagem de línguas para a empregabilidade e competitividade no contexto de uma economia global (12). Destaque-se ainda, mais recentemente, um relatório publicado pelo *British Council*, que advoga a necessidade de promover o desenvolvimento de competências em línguas estrangeiras no Reino Unido, sobretudo nas línguas de importância estratégica para o país em termos económicos, diplomáticos e culturais: espanhol, árabe, francês, mandarim, alemão, português, italiano, turco e japonês (Tinsley, Board 2013: 3).

Estas facções debatem-se num cenário tripartido. Em primeiro lugar, desde 2001 e sobretudo desde 2004, altura em que se eliminou a obrigatoriedade do estudo de uma língua ao nível de *GCSE*, o número de alunos de línguas estrangeiras passou de 78% para 43% do total de alunos do final do ensino obrigatório (Tinsley 2013: 12). Em segundo lugar, 2010 viria a registar uma subida geral das classificações pelo vigésimo oitavo ano consecutivo (*British Broadcasting Corporation* (BBC) 2010). Por último, verifica-se que a percentagem de alunos com classificações de topo nos exames de línguas é menor do que noutras disciplinas (JCQ 2014: 7). A aproximação à estrutura dos restantes exames e conseqüente menorização da importância da componente humanística não é, como vemos, específica do português mas resulta de uma pressão que se faz sentir sobre as línguas modernas para fazerem valer o seu crédito como ferramenta de comunicação ao serviço do desenvolvimento económico. Simultaneamente, a pressão faz-se sentir ao nível das críticas à credibilidade do sistema de habilitações de *A-Level* em geral e da sua eficiência como charneira entre o ensino obrigatório e o ensino superior (Gallagher-Brett, Canning 2011: 174-177), onde, em todo o caso, o modelo de ensino de língua via estudos literários tem vindo também a perder terreno (Coleman 2004) .

#### 4. O SISTEMA DE *INTERNATIONAL ADVANCED LEVEL* (*IA-LEVEL*)

##### 4.1 PROGRAMA DE ESTUDOS

Neste contexto, os agentes educativos que querem um grau de diferenciação em relação às habilitações padrão de acesso ao ensino superior fazem sentir

o seu descontentamento e procuram alternativas vistas como mais credíveis. É o caso de representantes do ensino privado, que têm ameaçado abandonar o sistema de *A-Level* em favor de uma alternativa como o *iA-Level* (BBC 2013, Paton 2014) ou o International Baccalaureate (que disponibiliza exame de Literatura Portuguesa, ver Bates 2012). É o caso ainda do *thinktank* de direita Reform, que vê neste mesmo sistema uma alternativa ao alegado *esvaziamento* do sistema de *A-Level* padrão (Bassett *et alii* 2009: 5 e 8). O sistema de *iA-Level* é uma habilitação destinada ao mercado mundial de educação mas tem tido crescente aceitação a nível interno, sendo que algumas dos programas do *International GCSE* são neste momento acreditadas e elegíveis para financiamento nas escolas públicas<sup>14</sup>.

A narrativa da alegada maior exigência das habilitações internacionais não é perfilhada pelas comissões de avaliação. Uma das comissões que produz exames do sistema de *iA-Level*, a *Cambridge International Examinations*<sup>15</sup>/*Cambridge Assessment* (doravante apenas CIE), dependente, tal como a OCR, da Universidade de Cambridge, diz alinhar os dois sistemas pelo mesmo nível de dificuldade, apesar de algumas características e público-alvo diferentes (CIE 2013). No caso do português, o número de horas recomendado para a administração do programa do A2 e do exame de *International Advanced Level (iA2)* é o mesmo, 360 horas de ensino supervisionado (OCR 2013: 20, CIE 2014: 35). No entanto, a estrutura do *iA2* (programa partilhado com o africânder, o francês, o alemão e o espanhol) parece sugerir que esta equivalência é equívoca, uma vez que compreende quatro componentes/exames: a componente de oralidade, a de leitura e escrita, a componente de *essay* e uma componente de estudo da literatura (CIE 2011: 8). De notar que este programa é modular, isto é, a obtenção das habilitação de nível *International Advanced Subsidiary (iAS)* ou *iA2* depende do número de módulos estudados, respectivamente 2/3 ou 4.

A estrutura da componente de literatura, embora permita ao aluno escolher os exercícios em que prevê sentir-se mais à vontade, implica a resposta

---

<sup>14</sup> As habilitações elegíveis para financiamento nas escolas estatais são acreditadas pela *Ofqual*.

<sup>15</sup> Departamento da *Cambridge Assessment* responsável pelos exames internacionais.

a três perguntas sobre três textos literários diferentes, devendo cada resposta ter entre 500 a 600 palavras (CIE 2011: 16). Na primeira secção do exame há dois exercícios por cada obra sugerida no programa de estudos. A opção A inclui um excerto e dois estímulos que apontam para uma resposta fechada e a opção B aponta sempre para uma resposta mais generalizante. No entanto, segundo o programa, as passagem do texto e as perguntas são sempre um ponto de partida para o trabalho do aluno, que deve mostrar de que forma as características do excerto ou os problemas levantados são relevantes para a obra como um todo e não apenas no sentido estrito de localizar o excerto (16). Na secção dois encontramos exercícios semelhantes aos da opção B da secção um. O aluno deve aqui escrever sobre um tema central da obra e mostrar um conhecimento detalhado do texto e das estratégias utilizadas pelo autor (16).

Encontramos neste programa uma maior rotatividade dos textos. Se recuarmos a 2010/2011 os textos eram, para a secção um, *Eurico o Presbítero* de Herculano, *A Queda de um Anjo* de Camilo e *Dom Casmurro* de Machado de Assis (CIE 2008b: 15). Para a secção dois o programa prescrevia *O Testamento do Senhor Napumoceno* de Germano Almeida, *Felizmente há Luar* de Luís de Sttau Monteiro e *Aparição* de Vergílio Ferreira. *A Queda* e *Dom Casmurro* mantiveram-se no programa de 2012 e acrescentou-se *Ciranda de Pedra* de Lygia Fagundes Telles; voltaram a fazer parte do programa de 2012 a peça de Sttau Monteiro e *Aparição*, e acrescentou-se *O Vendedor de Passados* de José Eduardo Agualusa (CIE 2009: 16). Entretanto, até ao Verão de 2014, fizeram parte do plano de estudos *Uma Abelha na Chuva* de Carlos de Oliveira, *O Alegre Canto da Perdiz* de Paulina Chiziane (CIE 2010b: 16, CIE 2011: 16). Serão introduzidos até 2016 o *Memorial do Convento* de Saramago e *As Três Marias* de Rachel de Queiroz (CIE 2014: 18).

#### 4.2 OS EXAMES E OS RELATÓRIO DE AVALIAÇÃO

Os enunciados são sobretudo de dois tipos — tal como nos exames do antigo A2, (a) pede-se aos alunos que identifiquem ou expliquem a mensagem ou os grandes temas da obra, muitas vezes em termos de crítica ou retrato sociocultural de uma dada época/país, ou que (b) expliquem o significado

de elementos muito localizados da obra. No primeiro caso, os enunciados vão desde perguntas mais ancoradas a uma especificidade do texto — “A morte é sinónimo de liberdade em *Amor de Perdição*? Desenvolva.” (CIE 2008: 3) —, até perguntas completamente generalistas como “Na sua opinião, qual é o tema principal do romance *A Jangada de Pedra*?” (CIE 2002: 5). No segundo caso, trata-se de explicar detalhes da narrativa, falas ou pensamentos das personagens — “O que fez com que Carlos não herdasse todos os bens do seu tio? Dê detalhes.” (sobre *O Testamento do Senhor Napumoceno*, CIE 2008a: 5), “Porque é que “Capitu preferia tudo ao seminário?”” (*Dom Casmurro*, CIE 2010a: 4), ou de perguntas de um âmbito mais alargado, sobre a mecânica interna do texto, como “Que personagens desempenham funções de oposição nesta narrativa? Justifique.” (*Amor de Perdição*, CIE 2007: 3).

Da leitura dos relatórios de avaliação, verifica-se uma crença na figura da intenção do autor e congratulam-se amiúde os alunos que conseguem identificar esta intenção. Nos comentários gerais do relatório de 2012 regista-se que a maioria respondeu de maneira satisfatória às perguntas (nomeadamente em relação à intenção do autor) mas que houve falhas em elementos mais específicos, por exemplo, na determinação do valor de um detalhe do espaço físico de *Ciranda de Pedra* (CIE 2012a: 2, CIE 2012b: 1). Os examinadores contrapõem de seguida o facto de os alunos terem mostrado uma compreensão detalhada da evolução da personagem Virgínia (CIE 2012b: 1). Este tipo de desfasamentos pode entender-se como resultado da inexistência de linhas orientadoras para a exploração dos textos, voltando-se professores e alunos para o tratamento de questões mais óbvias e previsíveis como o desenrolar da narrativa e o valor das personagens. Neste contexto, os exames de anos anteriores funcionam como um programa de estudos informal. No relatório de 2008, os examinadores consideram *interessante* os alunos terem usado uma pergunta do ano anterior sobre o *Amor de Perdição* (específica em relação a um aspecto da narrativa) para *enriquecer* a resposta a uma pergunta generalizante do exame em questão (CIE 2007: 3, CIE 2008a: 3, CIE 2008c: 1). À semelhança dos exames do antigo programa de *A2*, é de referir que os alunos seleccionam preferencialmente obras que beneficiam da existência de materiais de leitura orientada, caso do *Felizmente*

*há Luar!* de Luís de Sttau Monteiro, um dos textos mais escolhidos no período entre 2010 e 2013. Não surpreende que se verifique aqui um alinhamento entre as respostas dos alunos e as expectativas dos examinadores. No relatório de 2012 é elogiado o conhecimento das personagens e o que estas representam, o entendimento das intenções do autor para além da letra do texto, e a capacidade de referir eficaz e detalhadamente passagens do texto (CIE 2012b: 2).

Se a tipologia dos enunciados corresponde grosso modo ao do *A2* padrão, o número de palavras requerido em cada texto, a lista de leituras necessariamente mais extensa e a rotatividade dos textos (que dificulta a reciclagem de materiais) do programa internacional parece requerer um trabalho mais intensivo por parte do aluno — mesmo levando em conta a estrutura modular. Em termos de objectivos, estes são em grande medida correlativos mas há algumas diferenças. Os três programas, *A2* antigo (OCR 2000: 3), *A2* actual (OCR 2013: 5) e *iA2* (CIE 2011: 8) têm como objectivo a capacidade de entender e produzir português com confiança e eficácia numa variedade de contextos e registos; no entanto, o *A2* antigo destaca a capacidade de escrever de uma forma correcta, complexa, variada e flexível. Enquanto que no antigo *A2* e no *iA2* se refere a necessidade de aumentar a sensibilidade e as atitudes positivas dos alunos em relação à aprendizagem de línguas, o novo *A2* diz querer desenvolver o interesse e o entusiasmo pelas línguas. Se é verdade que os três programas têm como objectivo o conhecimento das culturas e tradições (*heritage*) dos países onde se fala português, o antigo *A2* e o *iA2* utilizam as palavras conhecimento profundo (*insight*) e *contacto*, ao passo que o programa de *A2* faz uso das palavras consciência (*awareness*) e compreensão (*understanding*). Os programas referem-se aos programas de estudos de *A2* e *iA2* como base de progressão para o ensino superior, característica que é reforçada alhures no documento do programa de *iA2* (CIE 2011: 35), mas só os programas padrão realçam o *AS* como adequada a quem não quer prosseguir estudos, se bem que o mesmo se poderia dizer do *iAS*. Por fim, verificamos que apenas a habilitação internacional ao nível de *iA2* destaca o estudo da literatura como instrumento do objectivo de conhecer a cultura dos países de língua portuguesa.

## 5. CONCLUSÃO

A variedade de habilitações de língua estrangeira do sistema educativo pré-universitário inglês está ligada, à excepção do francês, do alemão e do espanhol, a uma política iniciada nos anos oitenta do século xx de harmonização de duas necessidades: permitir a certificação dos conhecimentos de línguas de grupos migrantes e um princípio de educação inclusiva e aberta. A maioria dos alunos que se inscrevem nestes exames têm estas línguas como línguas de herança e só muito marginalmente os programas de estudos de línguas como o português, com o estatuto oficial de *língua estrangeira*, são efectivamente estudados nessa capacidade. Independentemente das características efectivas do público dos exames de português de A2, os programas estão sujeitos às políticas e pressões que se fazem sentir sobre o ensino de línguas em geral, nomeadamente em relação a duas expectativas — a de maior popularidade desta área de estudos num país com um défice de competências em línguas (e um cenário institucional desfavorável a partir de 2004), e a expectativa de fazer valer o seu crédito como instrumento de competitividade numa economia globalizada.

O estudo da literatura é, neste contexto, uma componente fragilizada. Apesar de o dispositivo regulatório não criar nenhum obstáculo à sua existência — o *iA2* e, em parte, os programas das comissões de avaliação Edexcel e AQA são disso exemplo —, o estudo de textos literários nas disciplinas de língua estrangeira encontra-se na encruzilhada de um ensino básico que adopta uma abordagem estritamente comunicativa e utilitária da língua e um ensino superior que tem divergido da base curricular de estudos literários em benefício de estudos de cariz histórico e sociocultural. O modelo que vigorou até 2009 e 2010 é, em certa medida, resultado deste contexto. O estudo da literatura não se impõe por si próprio, enquanto modo de intervenção artístico/estético/cultural com mais ou menos especificidade, mas como fonte de informação sociocultural (frequentemente na forma de retrato crítico de uma sociedade/época) e como instrumento de treino da capacidade de leitura crítica e de escrita articulada. Independentemente da validade destas opções de cariz pedagógico (que não cabe aqui discutir), estas indicam a crença na literatura como veículo privilegiado da formação de um utilizador de língua avançado.

No entanto, dos princípios às práticas, vemos como o postulado da literatura como instrumento de aprendizagem avançada de uma língua desagua em processos complexos que têm a ver com estruturas institucionais, existência de tradições pedagógicas e questões de acessibilidade imediata da linguagem dos textos estudados. Se é verdade que o minimalismo dos programas do sistema de *A-Level* confere uma assinalável liberdade de exploração do material literário a professores e alunos, é também verdade que se verificam alguns desfasamentos entre o trabalho dos alunos e as expectativas dos examinadores. A adopção da instância da intenção do autor e de um valor de determinados elementos do texto (personagens, espaço) que crê ser óbvio escamoteia que uma leitura de um texto literário, sobretudo em contexto escolar, é uma leitura construída em comunidade e num enquadramento institucional. Ora, não havendo orientações detalhadas, é natural que as leituras divirjam ou, em alternativa, recaiam sobre textos sobre os quais haja um consenso interpretativo na forma de edições anotadas, guias de leitura e manuais com orientações pedagógicas (já agora, com origem em contexto português língua primeira).

A quase eliminação do estudo de textos literários não está imediatamente ligada a este tipo de problemas, que têm a ver com a procura de um equilíbrio entre um tipo de leitura literária que se quer aberta e simplificações pedagógicas que tornem o trabalho de avaliar exequível. No entanto, estes problemas não coexistem pacificamente com exigências que se fazem sentir sobre o estudo de línguas estrangeiras — o de ser escalonável, com um deve e haver de conhecimentos padronizado e comparável com outras línguas e para o qual sejam óbvias as aplicações práticas. As acusações de facilitismo que recaem sobre este processo ignoram a forma como no sistema educativo são atribuídos valores aos diferentes modelos de ensino de línguas. Vimos como as habilitações do sistema de *iA-Level* são tidas por sectores do sistema como mais credíveis. Isto acontece, em parte, porque a adopção destes exames, no contexto do elevado número de classificações de topo, pode emprestar aos candidatos ao ensino superior alguma vantagem competitiva. Daí a habilitação de *iA2*, embora isso não seja (nem possa) ser admitido pela comissão e avaliação, tentar apresentar-se como plataforma privilegiada de preparação para um ensino superior que esteja interessado em recrutar alunos já habituados ao estudo da língua nos moldes em que ele é feito neste nível de ensino.

## BIBLIOGRAFIA

- Barradas, O. (2004). *Portuguese Students in London Schools: patterns of participation in community language classes and patterns of educational achievement*. Tese de doutoramento, Goldsmiths College, Universidade de Londres.
- Bassett, D. et alii (2009). *A New Level*. London: Reform.
- Board, K., T. Tinsley (2014). *Language Trends 2013/14: the state of language learning in primary and secondary schools in England*. Reading: CfBT Education Trust/British Council.
- Coelho, M. A., Costa, F., Dias, P., (2010). “O ensino do português e os exames de português do sistema educativo inglês”, in *Programa de Formação Contínua*. Julho de 2010, Londres: Coordenação do Ensino Português.
- Bates, Stephen (2012). “A-level alternatives: Making the grade”. *The Telegraph*, 24/092012, <http://www.telegraph.co.uk/education/secondaryeducation/9558219/A-level-alternatives-Making-the-grade.html> (Consultado em 31/01/2015).
- British Broadcasting Corporation (BBC) (2010). A-Level results 2010: A\* grade boosts new exams record. *BBC*, 19/8/2010, <http://www.bbc.co.uk/news/education-11012369> (Consultado em 14/8/2014).
- BBC (2013). Private schools ‘consider dropping A-Levels. *BBC*, 14/8/2013, <http://www.bbc.com/news/education-23694491> (Consultado em 14/8/2014).
- Coleman, J. (2002). “Modern languages in British universities: past and present”, *Arts and Humanities in Higher Education*, 3(2), 147–162.
- Fulcher, G. (2004). “Deluded by artifices? the Common European Framework and harmonization”, *Language Assessment Quarterly*, 1(4), 253–266.
- Gallagher-Brett, A., Canning, J. (2011). “Disciplinary disjunctures in the transition from secondary school to higher education study of modern foreign languages: A case study from the UK”, *Arts and Humanities in Higher Education*, 10(2), 171–188.
- Keating, M. C., O. Solovova, O. Barradas (2013). “Políticas de língua, multilinguismo e migrações: para uma reflexão policêntrica sobre os valores do português no espaço europeu”, in Lopes, L. P. M., ed., *O Português no Século XXI: cenário geopolítico e sociolinguístico*. São Paulo: Parábola Editorial, 219–248.
- Lanvers, U., Coleman, J. (2013). “The UK language learning crisis in the public media: a critical analysis”, *The Language Learning Journal*.
- Mitchell, R. (2003). “Rethinking the concept of progression in the National Curriculum for Modern Foreign Languages: a research perspective”, *The Language Learning Journal* 27(1), 15–23.

- Paton, G. (2014) "Schools 'to axe A-Levels' in favour of international exams", *The Telegraph*, 7/5/2014, <http://www.telegraph.co.uk/education/educationnews/10813662/Schools-to-axe-A-Levels-in-favour-of-international-exams.html> (Consultado em 14/8/2014).
- Sullivan, A. et alii (2011). "Equalisation or inflation? Social class and gender differentials in England and Wales", *Oxford Review of Education*. 37(2), 215-240.
- Tinsley, T. (2013). *Languages: the State of the Nation, Demand and supply of language skills*. London: The British Academy.
- Tinsley, T., Board, K. (2013). *Languages for the future: which languages the UK needs most and why*. British Council.
- Turner, K. (1999). "Working with literature", N. Pachler, ed. *Teaching Modern Foreign Languages at Advanced Level*. London, New York: Routledge, 209-229.
- Young, M. (1998). *The Curriculum of the Future*. Londres: Falmer Press.

## FONTES

- Cambridge International Examinations (CIE). 2007. *Portuguese Paper 4: Texts*. CIE.
- CIE. (2008a). *Portuguese Paper 4: Texts*. CIE.
- CIE. (2008b). *Syllabus Cambridge International A & AS Level* (Afrikaans, French, German, Portuguese and Spanish). CIE.
- CIE. (2008c). *8672 Portuguese Literature June 2008: Principal Examiner Report for Teachers*. CIE.
- CIE. (2009). *Syllabus Cambridge International A & AS Level* (Afrikaans, French, German, Portuguese and Spanish). CIE.
- CIE. (2010a). *Portuguese Paper 4: Texts*. CIE.
- CIE. (2010b). *Syllabus Cambridge International A & AS Level* (Afrikaans, French, German, Portuguese and Spanish). CIE.
- CIE. (2011). *Syllabus Cambridge International AS and A Level* (Afrikaans, French, German, Portuguese and Spanish). CIE.
- CIE. (2012a). *Portuguese Paper 4: Texts*. CIE.
- CIE. (2012b). *8672 Portuguese Literature June 2012: Principal Examiner Report for Teachers*. CIE.
- CIE. (2013). *What is the difference between OCR A Levels and Cambridge International A Levels?* CIE [em linha], [Consultado em 21 de Agosto de 2014]. Disponível em: [http://ask.cie.org.uk/system/selfservice.controller?CONFIGURATION=1035&PARTITION\\_ID=1&TIMEZONE\\_OFFSET=&USERTYPE=1&CMD=VIEW\\_ARTICLE&ARTICLE\\_ID=5484](http://ask.cie.org.uk/system/selfservice.controller?CONFIGURATION=1035&PARTITION_ID=1&TIMEZONE_OFFSET=&USERTYPE=1&CMD=VIEW_ARTICLE&ARTICLE_ID=5484)

- CIE. (2014). *Syllabus Cambridge International AS and A Level* (Afrikaans, French, German, Portuguese and Spanish). CIE.
- Department of Education and Science (DES). (1985). *Education for All: The Report of the Committee of Inquiry into the Education of Children from Ethnic Minority Groups* (presidente da comissão: Lord Swann). Londres: HMSO.
- DES. (1988). *Education Reform Act 1988*. Londres: HMSO.
- DES. (1989). *The Education (National Curriculum) (Modern Foreign Languages) Order 1989*. London: HMSO. <http://www.legislation.gov.uk/uksi/1989/825/made>
- Department for Education and Skills (DFES). (2003). *The National Languages Strategy: Languages for all, languages for life*. Nottingham: DFES Publications.
- Joint Council for Qualifications (JCQ). (2010a). *AS levels JCQ exam entries data* [em linha]. JCQ. [Consultado em 29/07/2014]. Disponível em: [http://webarchive.nationalarchives.gov.uk/20091003002547/http://www.cilt.org.uk/home/research\\_and\\_statistics/statistics/secondary\\_statistics/idoc.ashx?docid=a788bff6-54ae-4208-a736-d2f51c84a152&version=-1](http://webarchive.nationalarchives.gov.uk/20091003002547/http://www.cilt.org.uk/home/research_and_statistics/statistics/secondary_statistics/idoc.ashx?docid=a788bff6-54ae-4208-a736-d2f51c84a152&version=-1).
- JCQ. (2010b). *GCSE JCQ exam entries data* [em linha]. JCQ. [Consultado em 29/07/2014]. Disponível em: [http://webarchive.nationalarchives.gov.uk/20091003002547/http://www.cilt.org.uk/home/research\\_and\\_statistics/statistics/secondary\\_statistics/idoc.ashx?docid=9e99d021-ee5a-44ce-9113-28ba563198f7&version=-1](http://webarchive.nationalarchives.gov.uk/20091003002547/http://www.cilt.org.uk/home/research_and_statistics/statistics/secondary_statistics/idoc.ashx?docid=9e99d021-ee5a-44ce-9113-28ba563198f7&version=-1).
- Office of Qualifications and Examinations Regulation (Ofqual). (2013). *General qualifications data England 2007 to 2012* [em linha]. Ofqual. [Acedido em 28/07/2014]. Disponível em: <http://ofqual.gov.uk/documents/general-qualifications-data-england-2007-to-2012/all-versions>.
- Oxford, Cambridge and RSA Examinations (OCR). (2000). *Modern Foreign Languages* (AS GCE & Advanced GCE in Dutch/Gujarati/Persian/Portuguese/Turkish). OCR.
- OCR. (2003). *OCR set texts, topics and themes for GCSE and AS/Advanced GCE qualifications in 2004 and 2005*. OCR.
- OCR. (2004a). *Modern Foreign Languages* (AS GCE & Advanced GCE in Dutch/Gujarati/Persian/Portuguese/Turkish). OCR.
- OCR. (2004b). *OCR set texts, topics and themes for GCSE and AS/Advanced GCE qualifications for assessment in 2006 and 2007*. OCR.
- OCR. (2007a). *Advanced GCE Portuguese Unit F888: Portuguese Listening, Reading and Writing 2 Specimen Paper*. OCR.
- OCR. (2007b). *Advanced GCE Unit Portuguese: Reading and Writing 2*. OCR.
- OCR. (2007c). *GCE Portuguese: Report on the Units*. OCR.

- OCR. (2007d). *New A Level Portuguese*. OCR.
- OCR. (2007e). *Support Materials A2 Level Portuguese* H596: Unit F888. OCR.
- OCR. (2008a). *AS/A Level GCE Modern Foreign Languages* (AS GCE & Advanced GCE in Dutch/Gujarati/Persian/Portuguese/Turkish). OCR.
- OCR. (2008b). *GCE Portuguese: Report on the Units*. OCR.
- OCR. (2009a). *Advanced GCE Portuguese: Reading and Writing 2*. OCR.
- OCR. (2009b). *GCE Portuguese: Report on the Units*. OCR.
- OCR. (2010a). *Advanced GCE Portuguese Listening, Reading and Writing 2*. OCR.
- OCR. (2010b). *Advanced GCE Portuguese Reading and Writing 2*. OCR.
- OCR. (2012). *A2 GCE Portuguese: F888 Listening, Reading and Writing 2*. OCR.
- OCR. (2013). *Modern Foreign Languages* (AS GCE & Advanced GCE in French/German/Spanish). OCR.
- University of Cambridge Local Examinations Syndicate (UCLES). (s/d.). *Portuguese Advanced Level*. UCLES/OCR. [http://web.archive.org/web/19991110092929/http://195.62.208.130/ucles/oct/schemes/a&as\\_cd/portug/index.htm](http://web.archive.org/web/19991110092929/http://195.62.208.130/ucles/oct/schemes/a&as_cd/portug/index.htm) (consultado em 28/7/2014).

OS MINISTROS  
DA ORDEM TERCEIRA  
DE S. FRANCISCO DE COIMBRA  
NO SÉCULO XVIII:  
PERFIL SOCIAL, FAMÍLIAS,  
REDES DE PODER

*The Ministers of the Third Order  
of St. Francis of Coimbra in the eighteenth  
century: social profile, families  
and networks of the powerful*

GUILHERMINA MOTA

*guimota@mail.telepac.pt*

*Faculdade de Letras da Universidade de Coimbra*

DOI

[http://dx.doi.org/10.14195/0870-4112\\_3-1\\_13](http://dx.doi.org/10.14195/0870-4112_3-1_13)

*Recebido em setembro de 2014*

*Aprovado em janeiro de 2015*

**Biblos.** Número 1, 2015 • 3.<sup>a</sup> série

pp. 311-343

**RESUMO.**

Este trabalho constitui uma primeira abordagem ao estudo dos ministros da Ordem Terceira de S. Francisco de Coimbra que exerceram o seu mandato no século XVIII.

A caracterização social dos que governaram a Ordem nesse período mostra que esta instituição tinha pendor elitista, mas também capacidade para atrair a gente mais ilustre da cidade para os seus cargos diretivos. Foram ministros fidalgos de primeiro plano, lentes da Universidade, dignidades e cônegos do Cabido, priores de Igrejas Colegiadas, juristas e cidadãos da governança camarária, em alguns casos servindo durante vários anos.

**Palavras-Chaves:** Ordem Terceira de S. Francisco; Coimbra; Século XVIII; Governo da Ordem; Elites dirigentes

**ABSTRACT.**

This paper is a preliminary approach to the study of those Ministers of the Third Order of St. Francis who discharged their mandate in eighteenth-century Coimbra. A sociological profile of the rulers of the Order during this period shows that the institution had an elitist bias, but also that its executive positions were able to attract the city's most distinguished people. Ministers were gentlemen, aristocrats, University professors, dignitaries and canons of the cathedral chapter, rectors of collegiate churches, jurists, citizens and aldermen (some with many years of service).

**Keywords:** Third Order of St. Francis; Coimbra; 18th Century; Governance of the Order; Ruling elites

A Venerável Ordem Terceira da Penitência de S. Francisco de Coimbra<sup>1</sup>, fraternidade fundada em 1659 — fundação que se inscreve num momento de revitalização da Ordem Terceira muito estimulada pela reforma tridentina —, integrava-se pela sua orgânica e desígnio nas Ordens Terceiras Franciscanas. Criadas no século XIII, estas associações leigas, mas vinculadas a uma ordem religiosa, congregavam homens e mulheres que procuravam o aperfeiçoamento moral, a redenção através da penitência, o incremento do culto e da doutrina cristãs, o louvor da caridade e da piedade, testemunhando na sua vida quotidiana o ideal franciscano (Araújo 2001; Araújo 2004; Moraes 2010b).

Para além das funções devocionais a que se obrigavam, que constituíam a sua principal missão, os terceiros desempenharam também em Portugal, a partir de meados do século XVIII, um papel valioso no domínio da assistência, apoio aos necessitados, amparo na morte, socorro hospitalar (Eiras 1980; Sá 2000; Silva 2014). Tiveram também uma ação de relevo em terras ultramarinas, designadamente na ocupação do território brasileiro e no desenvolvimento dos seus núcleos urbanos (Moraes 2010a). Atuaram ainda como promotoras da atividade artística, com as muitas construções realizadas em igrejas e capelas (Ferreira-Alves 2012a).

A exposição que se segue sobre os dirigentes da Ordem Terceira coimbrã na centúria de setecentos é somente uma primeira abordagem<sup>2</sup>, porque não é conhecida a arquitetura e a força económica da instituição, o poder efetivo que decorria do seu governo e a posição específica que proporcionava no contexto das relações sociais. O que parece comprovada, contudo, é a atração que a Ordem exercia sobre a gente mais ilustre da cidade.

Uma das qualidades que se requeriam a quem desejava entrar na Ordem Terceira de S. Francisco, como irmão, era a da chamada “limpeza de sangue”.

---

<sup>1</sup> Sobre esta instituição, ver Barrico 1895.

<sup>2</sup> Este trabalho foi desenvolvido a partir da lista dos ministros publicada por Ana Margarida Dias da Silva (Silva 2013: 14-19). Levou também em conta algumas alterações a esse documento comunicadas pessoalmente pela Autora, a quem muito agradeço. Para traçar o perfil social dos ministros, foi imprescindível a consulta das seguintes obras: Fonseca 1995b, Soares 2001, Soares 2002, Lopes 2002/2003, Rodrigues 1992, Rodrigues 2003.

O candidato não podia pois descender de judeu, mouro ou negro ou, como se dizia, de qualquer infecta nação. Como se sabe, era esta uma imposição generalizada no acesso a diferentes instituições e cargos. Esta cláusula, no entanto, desapareceu dos estatutos ainda no século XVIII. Exigia-se também que fosse católico, de bons e louváveis costumes, sem mácula de crime ou infâmia, e que possuísse bens suficientes para a sua manutenção, ou que exercesse uma profissão digna que honrasse a Ordem. Foi recusada a entrada, por exemplo, a um pasteleiro e a uma vendeira da praça (Silva 2013: 39), pois tinham profissões consideradas vis e não honradas.

Na escolha dos governantes, o crivo seria ainda mais apertado. E, na verdade, os ministros da Ordem Terceira estudados eram de cepa cristã-velha ou, então, já libertos do ferrete de um nascimento adverso. Por outro lado, metade dos ministros leigos eram cavaleiros professos da Ordem de Cristo, quase um terço alcançou a familiatura do Santo Ofício e um quarto dos ministros clérigos eram deputados deste Tribunal. Vemos assim que o recrutamento dos homens que governaram a Ordem Terceira em Coimbra se procurou fazer entre gente que correspondia, do ponto de vista da condição e da qualidade, a critérios bem exigentes.

Aos ministros pertencia todo o governo temporal que geriam em conjunto com o definitório, os restantes membros da direção. A orientação espiritual competia a um comissário, religioso indicado pelo Convento de S. Francisco da Ponte, convento a que a Ordem estava vinculada. Aos ministros competia também examinar se os mesários e mais oficiais cumpriam com as suas respectivas obrigações. Pelos Estatutos confirmados em 1660, cuja redação parece reproduzir a dos Estatutos Gerais da Ordem Terceira em Portugal, a mesa definitiva, corpo que representava a cabeça de toda a Ordem e na qual repousava todo o poder e autoridade, constava de um ministro, um secretário, seis ou oito definidores, um síndico, um vigário do culto divino, zeladores, sacristães e um vice-visitador; entre as irmãs, uma ministra e zeladoras<sup>3</sup>. Em Estatutos redigidos depois, passou a sua composição a ter dezoito irmãos professos: mi-

---

<sup>3</sup> A. V. O. T. *Livro dos Estatutos ...*, cap. 5.º, fl. 3.

nistro, vice-ministro, mestre de noviços, secretário, procurador-geral, síndico, cinco definidores eclesiásticos e outros tantos seculares, e dois vigários do culto divino<sup>4</sup>. As decisões sobre a vida da corporação eram tomadas em mesa e por maioria de votos. O ministro tinha, no entanto, autonomia em algumas matérias, como o despacho das patentes dos irmãos passageiros ou as petições dos irmãos doentes pobres<sup>5</sup>.

A mesa definitorial era eleita anualmente<sup>6</sup>, sendo portanto o cargo de ministro, como seu primeiro oficial, igualmente anual. Esse facto não invalidava que um ministro pudesse voltar à direção da Ordem em anos posteriores, não havendo limitação do número de mandatos. Verifica-se o acatamento dessa disposição nas duas primeiras décadas de setecentos. A partir de então, a ocupação do cargo foi mais estável, pois nos primeiros 20 anos houve 16 ministros diferentes e nos últimos 80 houve apenas 25, chegando os ministros a permanecer nove, dez e até catorze anos seguidos no cargo. A esta maior disponibilidade para servir a Ordem, não deve ser alheia a crescente prosperidade dos irmãos terceiros, se bem que nos anos oitenta tivesse atravessado momentos de alguma turbulência, como se verá mais adiante.

A nobreza coimbrã teve no século XVIII uma forte representação na direção da Ordem, desempenhando o cargo de ministro em 39 anos. Por ele passaram as famílias mais prestigiadas, de orgulhosa linhagem antiga, da mais conservadora fidalguia, gente da governança da terra, com presença nas vereações camarárias e que tinha assento nas diversas sedes de poder da cidade.

No topo da fidalguia antiga estava a família Sá Pereira, detentora de extensos bens fundiários e de uma grande fortuna. O fidalgo cavaleiro João de Sá Pereira [1661-1750], filho de Manuel de Sá Pereira e de D. Luísa de Melo (dos fidalgos da Várzea), era senhor dos morgados do Sobreiro e de Condeixa,

---

<sup>4</sup> Esta composição consta de Estatutos não datados, mas redigidos no século XVIII (A. V. O. T. *Estatutos da Ordem*, cap. 5.º “Definitório”, arts. 1.º e 2.º).

<sup>5</sup> A. V. O. T. *Estatutos da Ordem*, cap. 7.º “Do Irmão Ministro”, art. 3.º.

<sup>6</sup> Até 1723, a eleição decorria no final de cada ano, ou no princípio do seguinte, sendo publicado o seu resultado em dia de Reis. Depois, por deliberação tomada em capítulo de 19 de dezembro desse ano, a eleição passou a ser feita na segunda oitava do Espírito Santo (Barrico 1895: 16).

cavaleiro da Ordem de Cristo com comenda e tença. Exerceu na cidade todos os cargos: os de espada, pois foi capitão-mor de Coimbra e mestre de campo dos auxiliares, no município, onde foi vereador, seguindo tradição familiar, na justiça, como ouvidor da comarca, na administração, sendo provedor-mor da saúde; foi ainda comendador da redízima do sal da alfândega de Setúbal, provedor da Misericórdia de Coimbra em diversos anos e provedor do Hospital de S. Lázaro, ofício de que a família tinha a propriedade. Foi ministro da Ordem por cinco vezes (em 1702, 1711, 1717, 1724 e 1725). Era pessoa com tanto poder e influência que até conseguiu autorização régia para fechar um caminho público, que ia de Condeixa-a-Nova para Eira Pedrinha, e atravessava uma sua propriedade, desviando-o para outro trajeto (Soares 2001: 279).

O filho deste, e de sua prima D. Joana de Sá Pereira, Manuel de Sá Pereira [1690-1764], com mandato terceiro em 1723, herdou a casa e condição de seu pai, com os mesmos títulos, preenchendo os mesmos lugares, e acrescentando ainda o de familiar do Santo Ofício. Foi também escrivão e provedor da Misericórdia em vários anos e, em 1759, mordomo da Universidade em Treixede. Foi acionista, em 1764, da Companhia Geral da Agricultura das Vinhas do Alto Douro, com direito a voto (Macedo 1951: 272). Era o homem mais rico da cidade com renda anual calculada em 1727 em 15 mil cruzados (Soares 2002: 83). Quer o pai, quer o filho, assistiam a maior parte do ano em Condeixa-a-Nova, no seu solar, que foi destruído aquando das Invasões Francesas (Soares 2001: 35), mas mantinham casa na cidade, situada na rua da Ilha, casa com seu quintal murado, pátio na entrada, cisterna no meio, varanda ao redor do pátio e janelas para “todos os ventos”, exceto para leste<sup>7</sup>.

Também fidalgos de antiga linhagem eram os Melos, ao tempo da Restauração parentes muito próximos dos senhores da Casa de Povolide. Desta família foram ministros Duarte de Melo e Sousa, em 1709, e seu irmão António Luís de Melo e Sousa, em 1713. Este era senhor da quinta da Várzea, onde tinha capela particular junto às casas da quinta, e senhor de vários morgados e prazos,

<sup>7</sup> Esta casa era prazo fateusim do Cabido (A. U. C. Cabido e Mitra ... *Tombo das casas da cidade, de 1745*, fls. 436v-438v).

como o de Assafarge. Elemento da mais conservadora e poderosa fidalguia, foi capitão-mor da cidade e termo, com um domínio muito amplo, num momento de elitização do mando municipal por parte de uma oligarquia fidalga.

Família poderosa, que vinha dos inícios dos tempos modernos e cuja casa tivera “raro brilho em Seiscentos” (Soares 2002: 94), ainda aparentada aos Melos da quinta da Várzea, era a dos Leitões de Sousa. Desta estirpe, foi ministro em 1729 João Francisco Leitão de Sousa, filho de António Leitão de Sousa e de D. Lourença Josefa Pereira Botelho. Fidalgo de primeira linha da governança camarária, bem próximo da tradicional nobreza de espada, um dos homens mais ricos da cidade, possuindo por essa altura quatro a cinco mil cruzados de rendimento por ano. Morava à porta da Traição, mas tinha quintas em Banhos Secos e em Ribeira de Coselhas. Aceita ser ministro na Ordem num momento em que se recusa a integrar as vereações camarárias (quando a primeira fidalguia da cidade saiu em bloco do poder concelhio), invocando a circunstância de viver a maior parte do ano com um tio fora da cidade (Soares 2002: 81-82).

Oriundos de fora de Coimbra, pois têm origem na vila de Montemor-o-Velho, mas há muito insertos nos círculos de poder da urbe coimbrã, eram os Sás Pessoas, com casa na rua das Fangas e quinta em Santa Clara, a das Canas, família que se posicionava entre as mais abastadas. Entre 1753 e 1755, foi ministro o cónego António Pessoa de Sá Figueiredo e Cunha, elemento desta família, filho de Bernardo de Sá Pessoa. Este último era fidalgo da Casa Real, e foi capitão-mor da vila de Pombeiro, vereador da Câmara conimbricense, deputado dos Marachões do Mondego, provedor e escrivão da Misericórdia.

Logo a seguir, em 1756, está no governo da Ordem António Xavier Zuzarte Maldonado Cardoso [1707-1777], filho de Francisco Zuzarte Maldonado e de D. Mariana Machado<sup>8</sup>. Era assistente do correio-mor em Coimbra, ofício que herdara, e morava na mesma rua das Fangas, na sua casa, que tinha brasão

---

<sup>8</sup> Sobre as famílias Zuzarte e Brito e Castro, e sobre Filipe Sampaio e Melo, ver Ribeiro 2012: I: 169-175, 217-234 e 307-334 e II: 106-113 e 203-240.

de armas<sup>9</sup>. Foi vereador (a família tinha assento nas vereações desde o século anterior), superintendente das coudelarias da comarca, capitão-mor de Eiras, tendo ocupado a provedoria e a escritania da Santa Casa em vários anos. Em 1735, o rei concedeu-lhe a propriedade do ofício de escrivão do Hospital Real de Coimbra, que fora já do pai, e em 1765 a Universidade nomeou-o mordomo no Taveiro. Fidalgo de fresca data (o pai obtivera o alvará de fidalgo cavaleiro em 1717), era cavaleiro professo da Ordem de Cristo, senhor de um notável conjunto de bens de morgadio e de bens livres, localizados sobretudo na zona de Eiras. Em 1764, entrou para o projeto estatal da Companhia Geral da Agricultura das Vinhas do Alto Douro, com direito a voto (Macedo 1951: 268), tendo-lhe a Misericórdia concedido um empréstimo de três mil cruzados para a compra das ações (Elias 2010: 265-266). Em 1777, quando se candidatou ao cargo de superintendente das coudelarias da comarca, que vagara por morte do pai, foi calculada em dez mil cruzados a renda do seu filho Francisco Zuzarte de Quadros e Meneses. Veja-se, por exemplo, que Luís Pedro Homem de Figueiredo Deus Dará, fidalgo da Casa Real, na época senhor da quinta das Lágrimas, que concorreu ao mesmo cargo, teria apenas metade disso<sup>10</sup>.

Casa também destacada e com poder na cidade, e ligada por parentesco com a anterior, era a da família Brito e Castro. Originária da região de Oliveira do Hospital, detinha um importante património, com diversas casas, vínculos e propriedades, quer na cidade e seus aros, quer nas terras de origem e outros lugares da Beira. Em Coimbra, na quinta da Portela, estava o seu solar, rodeado por olivais. A esta família pertencia o fidalgo da Casa Real António Xavier de Brito Barreto e Castro (filho de Manuel de Brito Barreto e Castro), ministro nos finais do século (1797-1799), deão da Sé de Coimbra, que encarnava a aposta que a família fizera no mundo do cabido catedralício, de pingues proventos<sup>11</sup>. Fora antes escrivão e, durante treze anos seguidos, provedor da Santa Casa.

---

<sup>9</sup> Referência a esta casa (casa do “Correio”) em Correia; Gonçalves 1947: 180 e em Soares 2001: 256-257.

<sup>10</sup> A. M. C. *Eleições Militares*, t. III, 1771-1794, fls. 38v-39v.

<sup>11</sup> O lugar de deão renderia, nos inícios do século, três mil cruzados por ano (Fonseca 1995a: 133).

Família vinda de Montemor-o-Velho é a de Filipe João Saraiva de Sampaio e Melo [1695-1782] que vai ser em Coimbra um homem poderoso. Filho de António Saraiva de Sampaio e Melo e de D. Filipa Luísa Coutinho, era fidalgo da Casa Real, cavaleiro professo da Ordem de Cristo, familiar do Santo Ofício; foi vereador da Câmara (com diversos mandatos), deputado dos Marachões do Mondego, várias vezes escrivão e provedor da Misericórdia. Era senhor da quinta das Sete Fontes e dos morgados de Freches (Trancoso) e do de Vila Verde, que lhe veio por via da mulher, sua prima, D. Inês Luísa de Castro e Ayala. Para se avaliar da sua influência, basta dizer que, tendo a Coroa mandado, em 1749, afastá-lo da mesa da Santa Casa a que presidia, logrou voltar à provedoria por mais dois mandatos (Lopes 2002/2003: 215). Influente e rico: em 1764 atribuem-se-lhe oito mil cruzados de renda, montante de “nível plutocrata” (Soares 2002: 83). Geriu mal os bens familiares, pois, apesar de usufruir de tão grande fortuna, acumulou tantas dívidas que, em 1762, as obrigações resultantes do capital e dos juros já perfaziam seis contos de réis. Viu-se assim obrigado a desfazer-se do prazo de Vila Verde para poder saldar o avultado débito à Misericórdia (Elias 2010: 282).

Também o seu comportamento não se revelou muito compaginável com os atributos que deviam ter os fidalgos da governança e os ministros da Ordem Terceira. Manteve uma relação duradoura com uma engomadeira sua vizinha (vivia ela na rua de Quebra-Costas e ele na de Sub-Ripas), relação de que nasceram dois filhos, batizados como filhos de pais incógnitos, um deles nascido ainda em vida da mulher<sup>12</sup>. Este menino era tido por seu filho, tratado como fidalgo, ensinado a andar a cavalo pelos criados de seu pai que também levavam todo o sustento necessário a casa de sua mãe. Toda esta conduta, assumida de forma pública, caiu mesmo sob a alçada punitiva da Visita Pastoral de 1763<sup>13</sup>.

---

<sup>12</sup> Este não era o primeiro caso pois, já casado e morador na sua quinta das Sete Fontes, tinha tido um filho ilegítimo de uma mulher solteira da vila de Eiras, batizado em agosto de 1735.

<sup>13</sup> Ela foi admoestada, ficou registada em primeiro lapso de concubinato e foi punida com multa de 400 réis; a culpa pertencente a ele, como cavaleiro, foi remetida para as justiças das Ordens Militares (A. U. C. *Cabido e Mitra ... Visitações. Livro da devassa das freguesias da cidade de Coimbra de 1763*, fl. 54v).

Filipe de Sampaio e Melo, após uma longa relação, anos depois de ter enviuvado<sup>14</sup>, acabará por se casar em 1777 com esta mulher, Ana Vicência Joaquina, plebeia e humilde filha de um sapateiro que, ironicamente, virá a ser a matriz do futuro tronco de varonia da família, pois os filhos legítimos masculinos que o fidalgo havia tido de sua prima haviam morrido entretanto. Este fidalgo foi ministro da Ordem Terceira entre 1778 e 1782, já bastante idoso. Para o primeiro mandato foi eleito pelos membros da mesa da Ordem Terceira, para o de 1779 por mesa feita pelo padre provincial — investida na posse dos cargos pelo corregedor, em cumprimento de ordem régia (Barrico 1895: 32-33) —, mantendo-se da mesma forma no lugar nos anos seguintes.

Com efeito, durante o seu mandato, em junho de 1778, estalou um conflito entre a Ordem e os frades de S. Francisco da Ponte, tomando ele o partido dos religiosos. O comissário, Fr. José de Jesus Maria, indo contra o que estava em uso, avocou a si o direito de propor, para votação, a lista dos irmãos a integrar a Mesa diretiva para o ano seguinte, direito que pertencia ao definitório terceiro. Essa decisão desencadeou uma guerra aberta, seguindo-se um período muito conturbado. A Ordem veio a retomar os seus privilégios em 1789, por deliberação do papa Pio VI, mas só em 1816 a concórdia foi completamente restabelecida, voltando os religiosos da Ponte a exercer o cargo de comissário e regressando os irmãos à capela contígua ao convento (Barrico 1895: 29-64).

Esta contenda de Coimbra não foi um fenómeno isolado — questão semelhante surgiu em Braga (Morales 2010b: 44-45 e 550) — pois, na centúria de setecentos, os religiosos franciscanos intentaram amiudadas vezes apertar o controlo sobre as associações dos irmãos terceiros, que conheciam um momento de expansão e de crescimento económico, e estes resistiram e lutaram por uma maior liberdade de ação.

Fidalgos com um pé em todos os lugares relevantes da cidade são os Correias de Lacerda. Família com raízes na cidade de Lamego e na zona de Viseu, mas que há gerações tinha a propriedade do ofício de secretário e de mestre de cerimónias da Universidade de Coimbra. Foi ministro Bernardo

---

<sup>14</sup> A primeira mulher faleceu em 10 de novembro de 1756 (A. U. C. *Livro de óbitos. Coimbra, Sé*).

Correia de Lacerda (filho de João Correia da Silva), cavaleiro da Ordem de Cristo, que desempenhou o cargo três vezes (em 1703, 1710 e 1716). Pertenceu à vereação coimbrã, foi escrivão e provedor da Santa Casa. Era o senhor da muito conhecida quinta das Lágrimas, que constava de casas, terras lavradas, vinhas, olivais, árvores de fruto e sem fruto, azenha de moer pão, lagares de vinho e de azeite. O domínio útil desta quinta será vendido em 1730, pelo seu filho Pedro Correia de Lacerda, na sequência de um processo de esponsais muito complicado que o opôs a um outro ministro da Ordem de que falarei mais à frente, Manuel Mendes de Sousa Trovão, tendo a família Correia de Lacerda abandonado a cidade (Mota 2013: 385).

De fidalguia mais recente, alcandorado a partir do oficialato camarário, é Francisco de Morais e Brito da Serra, filho do mestre de campo Francisco Garcês de Brito. Natural da vila da Azambuja, singrou na cidade coimbrã ao aliar-se por casamento<sup>15</sup> aos Morais da Serra, família em posse da escrivania da Câmara desde o século XVII. Foi escrivão da Câmara (entre 1724 e 1747) e deputado dos Marachões, vereador em diversos anos, provedor da Misericórdia, instituição a que pediu vultuosos empréstimos (Elias 2010: 265-267). Um deles, de três mil cruzados, contraído em 1757, destinou-se à compra de ações da Companhia estatal das Vinhas do Alto Douro, já referida, para a qual entrou em 1764 com direito a voto (Macedo 1951: 269). Grande toureiro na vila do Cartaxo, acabou com uma dinastia de escrivães da Câmara — que chegara a ser tão faustosa que Francisco de Morais da Serra, seu sogro, se servia com carrocim de quatro rodas — pois teve de vender em 1747 o ofício ao mercador florentino Fernando Maria Martini (homem de negócio “grosso”, que manejava milhares de cruzados), e fê-lo por estar cheio de dívidas e não ter outros meios para satisfazer os credores, uma vez que todos os seus bens, salvo o ofício de escrivão, eram património vinculado (Soares 2002: 79-80 e 104). Foi ministro durante cinco anos, de 1757 a 1761.

---

<sup>15</sup> Casou-se em 17 de maio de 1715 com D. Leonor Angélica Morais de Lara e Sousa, filha de Francisco de Morais da Serra e de D. Maria de Vasconcelos (A. U. C., *Livro de casamentos. Coimbra, São Bartolomeu*).

Gente da governança concelhia que vinha do século XVII é também a família Sá Romeu que tem, em 1718, António de Sá Romeu como ministro na Ordem.

Outras famílias fidalgas de primeira água, que costumavam andar nas vereanças e outros centros de mando, como a família Castelo Branco ou Macedo Velasques, não colocaram nenhum dos seus elementos masculinos na direção da Ordem, mas tiveram representação por mulheres da casa.

Ministra em 1728 foi D. Escolástica Josefa Margarida de Nápoles Castelo Branco. Era filha de Tomás de Sequeira Castelo Branco, vereador da Câmara e provedor dos Marachões, escrivão da Misericórdia, fidalgo que pertencia ao núcleo mais elitista do poder autárquico. Esta senhora foi protagonista de uma história dramática, ao casar-se por amor, e com homem da sua escolha, o licenciado Manuel de Freitas Aranha. Mulher ilustrada e dona de uma vontade forte, ousou afrontar a prepotência de seu pai, homem de feitio irascível, conseguindo licença para o seu matrimónio na Câmara Eclesiástica, o qual se realizou na igreja de S. Pedro em maio de 1709 (Mota 2009: 116-117).

Da família Macedo Velasques, da quinta da Copeira, foram ministras duas mulheres: em 1775, D. Leonor Josefa Gertrudes da Gama e Brito, natural da vila de Olivença e moradora na rua de Quebra-Costas, viúva de Marçal de Macedo Velasques Sá e Oliveira. Este era filho de Jorge de Macedo Velasques, fidalgo, cavaleiro da Ordem de Cristo, que fora vereador, e irmão de António de Macedo Velasques Sá e Oliveira, capitão-mor de Coimbra em 1729. Dois anos depois, em 1777, foi ministra D. Joaquina Maria Xavier Libânia de Macedo Velasques Brito e Oliveira, filha da anterior, casada com Carlos Cordes Brandão Almeida e Ataíde, fidalgo da Casa Real, natural da vila do Sardoal<sup>16</sup>.

---

<sup>16</sup> Também outras ministras foram familiares de fidalgos que dirigiram a Ordem: D. Mariana Plácida de Meneses, casada com Manuel de Sá Pereira; sua filha, D. Mariana Antónia de Sá e Meneses; D. Isabel Maria Pereira de Meneses Souto Maior, mulher de António Luís de Melo e Sousa; D. Lourença Josefa Pereira Botelho, mãe de João Francisco Leitão de Sousa; Isabel Maria Pessoa de Sá Figueiredo e Cunha, irmã do cônego António Pessoa de Sá Figueiredo e Cunha; D. Brites Madalena de Quadros e Meneses, mulher de António Xavier Zuzarte Maldonado Cardoso. Informações tiradas de um estudo que tenho em curso sobre as mulheres ministras.

Não abordando agora a questão da participação das mulheres — matéria em que os Terceiros, ao admitir o seu ingresso na Ordem, têm uma atitude bem diferente da da Misericórdia que o excluía —, não deixo de frisar que a simples existência do lugar de ministra, nas ordens terceiras, é muito singular para a época, o qual, pelos Estatutos, ficava ao critério do padre comissário e do irmão ministro<sup>17</sup>. O cargo não deveria prever a possibilidade de ter voz nas deliberações tomadas, nem a presença em reuniões de mesa, e a intervenção das ministras cingia-se certamente ao setor feminino. Apesar disso, a instituição, à imagem de outras suas congêneres<sup>18</sup>, ofereceu às irmãs um papel próprio, numa área de atuação que era eminentemente masculina.

Todas estas famílias procuravam o enriquecimento patrimonial e o reforço de prestígio numa “sociedade de honra”. As estratégias matrimoniais (com alianças dentro do seu próprio grupo, por vezes com casamentos consanguíneos, ou com senhoras que traziam dotes e rendimentos avultados), a instituição de morgadios para evitar a fragmentação dos bens, o usufruto de rendas, a posse do hábito de uma ordem militar, como a de Cristo, ou de um lugar de familiar do Santo Ofício, eram cruciais para conseguir esse engrandecimento. Mas este consolidava-se também com o desempenho de cargos nas estruturas administrativas. Estes cargos, para além dos emolumentos que traziam, traziam também, o que era fundamental, poder para tomar decisões que envolviam largos espaços e muita gente, a gestão de somas por vezes avultadas, a criação de clientelas e compadrios em redes de favor.

Pelo elevado número de ministros saídos das fileiras da fidalguia se deduz que era esta uma instituição que corresponderia aos interesses destas famílias,

---

<sup>17</sup> «Antre as Irmãs se custuma auer Ministra e Zelladoras; que em algumas partes convem que as haja e em outras não; isto se deixa à vontade do P.e Comissario e do Irmão Ministro» (A. V. O. T. *Livro dos Estatutos ...*, cap. 5.º, fl. 3). A forma como está redigido este capítulo indicia que estes Estatutos reproduzem os Estatutos Gerais da Ordem Terceira em Portugal.

<sup>18</sup> O cargo de ministra existia na Ordem Terceira de Braga — embora a presença das ministras nas reuniões da mesa, ou a sua assinatura em documentos, não esteja registada (Moraes 2010b: 85) —, mas não na de Vila Viçosa, não constando dos seus Estatutos (Araújo 2004). Em Braga, as ministras tinham “sob sua responsabilidade o financiamento da festa de Santa Isabel, Rainha da Hungria, pagando missa, música e sermão” (Moraes 2010b: 103).

tal como acontecia com a Misericórdia. Aliás, há um nítido jogo das cadeiras nos cargos de direção entre esta instituição e a Ordem Terceira, pois uma boa parte dos ministros esteve também nos órgãos de direção da Santa Casa. Em princípio, seriam estas duas entidades rivais e concorrentes, como aliás o provou a questão dos funerais dos irmãos por meados do século. Nessa altura, a Ordem Terceira obteve alvará régio autorizando o uso de esquife próprio sem que a Misericórdia o pudesse impedir (Barrico 1895: 118-120)<sup>19</sup>, momento, segundo creio, em que as ordens terceiras passaram a receber a preferência dos particulares no que respeita aos enterros e os benefícios daí decorrentes (Sá 2000: 142). Rivalidade patente também em 1822, por ocasião do funeral do bispo D. Francisco de Lemos (Barrico 1895: 117-118), em mais um episódio da recorrente quezília das precedências<sup>20</sup>. O antagonismo existente entre estas corporações inculca a ideia que a apetência pela sua chefia não provinha de especial apego a nenhuma delas, mas sim do desejo ou da necessidade de um domínio que procurava nada deixar escapar.

A carreira académica surge, por sua vez, com um grande peso na seleção dos ministros, pois 26% são professores da Universidade, o que, no século XVIII, não acontecia na Misericórdia com os provedores (Lopes 2002/2003: 210 e 219). Como professores, e como membros da Escola, podiam ter também, e muitos tinham, interferência em outras esferas de ação. Com efeito, alguns desempenharam ao mesmo tempo a função de cónegos doutorais ou magistrals, canonicatos estes que eram necessários ao serviço das dioceses, pois a eles competia fazer orientação teológica, dar pareceres e tratar de matéria jurídica, mas que eram também benefícios eclesiásticos que traziam compensações de ordem financeira a quem os detinha. Por outro lado, a Universidade dispunha nessa época do direito de integrar as vereações camarárias em Coimbra, a chamada enxertia doutoral<sup>21</sup>, e não são poucos os ministros que, sendo lentes,

---

<sup>19</sup> O mesmo se passou em Vila Viçosa (Araújo 2004: 59-60).

<sup>20</sup> Idênticos atritos estalaram em Braga e em S. Paulo (Morales 2010b: 552).

<sup>21</sup> Como diz Aires de Campos. Por privilégio atribuído pelo rei D. João III, a Universidade indicava um dos quatro vereadores da Câmara Municipal de Coimbra (Soares 1991: 45-80).

passaram pela gestão municipal que, desde os inícios do século, suscitava um interesse crescente. E, claro, alguns deles, de Cânones ou Leis, desenvolveram também carreiras paralelas na administração central que exigia competência e perícia em Direito.

Estas valências reunia o Dr. António de Andrade Rego, fidalgo da Casa Real, lente de Cânones, representante de uma fidalguia letrada. Era filho do desembargador Inácio do Rego de Andrade, fidalgo da Casa de Sua Majestade, e de D. Madalena Maria de Lamirante. Foi ministro em 1727, ano da sua jubilação universitária. Apesar de seus ascendentes terem fama de cristãos-novos (a seu avô fora recusada a entrada na Ordem de Cristo), conseguiu ser colegial paulista. A aceitação por parte do Colégio Real de S. Paulo (de que foi mesmo reitor), onde a inquirição se costumava fazer com muito rigor, libertou-o dessa mancha (Marçal 2010: 113-114). Quando foi ministro, tinha sido já vereador da Universidade na Câmara coimbrã (1707-1708), desembargador da Relação do Porto (1714) e da Casa da Suplicação e titular dos Agravos (1716), cónego doutoral da Sé de Faro (1721). A este jurista estarão destinados depois mais altos voos vindo a ser em 1735 deputado e conselheiro da Mesa da Fazenda da Casa de Bragança (Marçal 2010: 134), a casa mais importante da Coroa. Foi também deputado da Inquisição de Lisboa, em 1751 (Machado 1965: 203-204 e Machado 1967: 23), já perto do fim da vida (morreu em 1755), e membro da Academia Real da História, nomeado para substituir o Padre Rafael Bluteau (Fonseca 1995b: 478).

Condições que perfazia também o Dr. Manuel Nobre Pereira, ministro em 1728. Era lente de Cânones e colegial do Colégio Real de S. Pedro, onde entrou em 1706. Natural da zona de Alenquer, filho de Manuel Antunes e de Inês Nobre, gente que vivia dos rendimentos da terra, alcançou o lugar de cónego doutoral da Sé de Coimbra (1720) e foi também vigário capitular, lugar de altíssimo relevo, pois respondia pela diocese em momentos de sede vacante; foi ainda deputado da Inquisição de Coimbra e vereador pela Universidade (1709-1710). Como acontecia com alguma frequência no meio académico (assim procedia também, por exemplo, o Dr. João da Costa Leitão), tinha ao seu serviço como pajens estudantes de poucos recursos.

Lente de Cânones era igualmente o Reverendo António Bernardo de Almeida, ministro entre 1762 e 1770, filho de Pascoal Marques de Almeida e de

Francisca Maria Brandão. Natural da Baía, cidade onde havia rumor de sangue cristão-novo na família, fez o seu caminho sem sobressaltos. O problema da sua ascendência não o impediu de ser aceite no Colégio Real de S. Pedro (1730-1745) e de prosseguir a sua carreira, sendo cónego doutoral da Sé de Braga e chegando mesmo a ser deputado do Santo Ofício. Faleceu em agosto de 1770 e foi sepultado na igreja do Colégio de Santo António da Pedreira, templo de que foi insigne benfeitor, como se diz no seu registo de óbito<sup>22</sup>.

O Dr. Luís António Lopes Pires [1744-1808], natural desta cidade, filho de Bento da Conceição e de Teresa Rosa, foi ministro em 1785. Lente de Teologia, foi cónego doutoral da Sé de Viseu (1786) e da de Faro (1792) e cónego magistral da do Porto (1800) e da de Évora (1805). Exerceu as funções de secretário interino da sua Faculdade, jubilandando-se em 1806.

Lente de Teologia era também o chantre da Sé de Coimbra, Dr. António da Cruz Ferreira, natural de Borba, filho de Manuel Rodrigues Guarda e de Joana Gomes de Seias, que foi ministro em 1730. Morava, em 1745, numa casa do Cabido, que possuía por aposentadoria vitalícia, situada ao arco de D. Jerónima, na rua que ia do Açougue para o Pilroteiro. Era uma boa casa de pedra, de dois sobrados, janelas de assentos, com uma dúzia de assoalhadas, cozinha, lojas, quintal com árvores de espinho e parreiras, estrebaria e palheiro; tinha oratório na sala chamada da Torre<sup>23</sup>. Com ele viviam suas irmãs, provavelmente na sua dependência económica, pois a Universidade, após o seu falecimento, em março de 1760, veio a conceder a essas senhoras uma tença de 25.000 réis a cada uma, por dizerem ter ficado no maior desamparo e já em idade avançada (Fonseca 1995b: 549-550).

Ministro nos seis anos seguintes foi o Dr. Manuel de Matos, que fora secretário da Ordem, lente de Leis, desembargador, cónego doutoral da Sé de Viseu, deputado do Santo Ofício.

Também lente de Leis e deputado do Santo Ofício era o Dr. João da Costa Leitão, nascido em 1683 em Oliveira do Conde, filho do juiz de fora João da

<sup>22</sup> Faleceu em 14 de agosto de 1770 (A. U. C. *Livro de óbitos. Coimbra, Almedina*).

<sup>23</sup> A. U. C. *Cabido e Mitra ... Tombo das casas da cidade, 1745*, fls. 78-81.

Costa Leitão e de D. Ana Borges de Castro. Foi colegial de S. Pedro, desembargador titular da Relação do Porto e da Casa da Suplicação, vereador pela Universidade, cónego doutoral da Sé de Lamego. Na contestação que lhe moveu o canonista que perdeu o provimento desta vaga de Lamego, o Dr. António Dinis de Araújo, foi apodado de “inhabil” (Fonseca 1995b: 541-542), mas a eventual falta de habilidade não lhe dificultou o salto para um alto cargo pois, em 1739, sendo já lente de Prima, despediu-se da Universidade para tomar posse como monsenhor da Patriarcal. Antes, havia sido ministro terceiro em 1726.

Pessoa com lugar de destaque na vida da Ordem é Francisco António Duarte da Fonseca Montanha Oliveira e Silva [1744-1825]. Lente de Leis, cavaleiro professo da Ordem de Cristo, era natural de Coimbra, filho do Dr. João Duarte da Fonseca, lente de Medicina, e de D. Maria Madalena da Costa Montanha e Silva<sup>24</sup>, e irmão do Padre José Montanha que foi missionário na China. Homem hábil e competente, desempenhou uma multiplicidade de cargos. Na Universidade, foi almotacé da Feira dos Estudantes (1765), vice-conservador (1778), vereador na Câmara pela Universidade (1783-1785), diretor da Faculdade de Leis (1803-1811), vice-reitor (1809-1813); na administração central, foi desembargador dos Agravos da Casa da Suplicação e desembargador do Paço; foi ainda cónego doutoral da Sé de Braga (1799) e da de Coimbra (1809), provedor da Misericórdia (1754-1756) e deputado da Inquisição de Coimbra. Teve carta de brasão de armas em 1788 (Ribeiro 2012: II, 84). Faleceu em setembro de 1825, deixando vários legados a instituições de beneficência, a congregações religiosas, como a de S. Francisco, uma soma apreciável à Ordem Terceira de

---

<sup>24</sup> Senhora por quem devia ter uma devoção especial, pois fez um requerimento pedindo que mais ninguém fosse inumado na cova da mãe, sepultada (em 5 de março de 1788) na igreja de Almedina, ao cimo do cruzeiro, junto ao altar da Senhora da Piedade. O pedido foi atendido, tendo sido colocada uma lápide com o nome e essa indicação em 3 de setembro de 1790 (A. U. C. *Livro de óbitos. Coimbra, Almedina*). Quando morreu, foi enterrado na mesma igreja, aos pés da sepultura da mãe, defronte do referido altar, em sepultura privada, mercê que lhe fora concedida em 1782 a requerimento seu (A. U. C. *Cabido e Mitra ... Capelas*, cx. VII, 9). Acresce que, durante o seu mandato de ministro (1784-1785), propôs, o que foi aceite, a eleição de Nossa Senhora da Maternidade como protetora da Ordem, para cuja festa deixou em testamento uma generosa quantia (Barrico 1995: 35-36).

que era irmão, a casa em que morava, ao Marco da Feira, aos Hospitais da Universidade e a sua livraria a esta Escola.

Eleito em 1784 como ministro, não se conformou com as condições de governo que então vigoravam, decorrentes da usurpação feita pelos religiosos franciscanos a que já aludi. Bateu-se com energia pela recuperação da autonomia e dignidade da Ordem, propôs a redação de novos estatutos e empenhou-se no restabelecimento da boa paz com os frades de S. Francisco da Ponte.

Da Universidade saiu assim muita gente disposta a assegurar a chefia da fraternidade terceira. Mas os ministros eram, de forma predominante, eclesiásticos. De facto, dos professores que dirigiram a Ordem, apenas dois eram leigos: o Dr. Lucas de Seabra e Silva [1694-1756] e o Dr. Francisco Lopes Teixeira [1714-1790].

O primeiro era natural de Lobão, concelho de Tondela, e era filho de Gregório de Seabra da Silva e de D. Antónia Ribeiro Pinto e casado com D. Josefa Teresa de Morais Ferraz. Era lente de Leis e foi colegial de S. Pedro, primeiro passo na senda do reconhecimento social. Este jurista, juntamente com a sua carreira académica, desenvolveu toda uma carreira na administração régia. Foi procurador da Universidade, juiz do Fisco em Coimbra, desembargador da Relação do Porto, conservador da nação inglesa na cidade de Coimbra, desembargador honorário da Casa da Suplicação e dos Agravos, conselheiro de Estado e da Real Fazenda. Atingido o topo da carreira universitária, como lente de Prima, saiu da Universidade para ir tomar posse de um lugar como desembargador do Paço em 1745. Foi ainda provedor da Misericórdia e do Hospital Real de Coimbra. Pessoa de valimento e consideração, virá a ser fidalgo da Casa Real, cavaleiro da Ordem de Cristo e senhor de vários morgados, como o de Lobão e Fail (em que sucedeu), o de Figueiró dos Vinhos (que lhe veio por casamento), e o de Vilela (que instituiu) (Lopes 2002/2003: 221). Foi ministro em 1752, transitando da provedoria da Misericórdia, cargo em que estivera nos dois anos anteriores (1749-1751).

O segundo era lente de Medicina (de Avicena) e o único que desta Faculdade esteve à testa da Ordem. Este professor, filho de Manuel da Costa Monteiro e de Maria do Ó, continuou um trajeto de ascensão já encetado pelo pai (um escrivão da correição que fora familiar do Santo Ofício), seguindo

estratégias bem delineadas, que se viram coroadas de êxito. Vem a ser cavaleiro professo da Ordem de Cristo e a gozar de uma certa abastança. Foi irmão e médico dos dois partidos da Misericórdia (1749-1766) (Lopes 2000: I, 622-623) e médico dos cárceres secretos do Santo Ofício (1765); foi também vereador pela Universidade (1769-1772), daí passando para ministro da Ordem. Casou-se com 46 anos<sup>25</sup> já em posse de um conjunto assinalável de propriedades: a casa em que vivia na rua do Sargento-mor, mais duas no beco que dava para o Cais e uma na Calçada, uma quinta no Almegue (que valeria o melhor de dez mil cruzados) e um olival no sítio da Machada. A noiva, D. Bárbara Maria Antónia Xavier de Carvalho e Sousa<sup>26</sup>, filha de um lente de Avicena que também tinha a familiatura, trouxe mais em dote três casas e rendas consideráveis<sup>27</sup>. Em 1783, o Dr. Francisco Lopes Teixeira obteve licença para erigir uma capela junto à casa que possuía na sua quinta do Almegue<sup>28</sup>, o que evidencia as suas aspirações ao estatuto da nobreza. Jubilou-se em 1772 e morreu em abril de 1790. Ficou sepultado na igreja do Colégio da Estrela e foi acompanhado por pobres até à sua última morada, como dispôs em testamento<sup>29</sup>.

A Universidade afirma-se cada vez mais, na Época Moderna, como um alfobre de elites e como um meio privilegiado de promoção pessoal. Tal acontece sobretudo com os juristas, mas também os médicos começam a romper com a menor estima social em que eram tidos e a habilitarem-se a lugares preponderantes. Se, para a fidalguia, estes lugares de governo na Ordem pouco acrescentariam ao seu estado, o mesmo se não dirá no que respeita aos saídos da academia. Para estes, o desempenho desses cargos fazia parte de um processo de ascensão social que se desenvolvia em simultâneo com outros. A nobilitação era muitas vezes o objetivo último destes lentes, para quem a formação académica fora a primeira etapa.

---

<sup>25</sup> No Seminário de Jesus Maria José, em 6 de março de 1760 (A. U. C. *Livro de casamentos. Coimbra, S. Bartolomeu*).

<sup>26</sup> Esta senhora foi ministra da Ordem em 1762-1764 e 1785.

<sup>27</sup> A. U. C. *Livros Notariais. Tabelião António Lopes da Cruz Freire*, l. 4, fls. 83v-84.

<sup>28</sup> A. U. C. *Cabido e Mitra ... Capelas*, cx. VII, 11.

<sup>29</sup> A. U. C. *Livro de óbitos. Coimbra, S. Cristóvão*.

Como vimos, alguns dos ministros clérigos em exercício no século XVIII eram professores da Universidade, mas uma boa parte pertencia ao Cabido da Sé de Coimbra<sup>30</sup>. Ao Cabido pertencia o deão António Xavier de Brito Barreto e Castro e o chantre Dr. António da Cruz Ferreira já mencionados. Mas pertencia também o arceidiago Teotónio Valério de Figueiredo, que fora prior da freguesia de Pereira; natural do Taveiro, filho de um vereador e provedor dos Marachões do rio Mondego, de igual nome, e de D. Catarina Eufrásia Luísa de Sousa, foi ministro cinco vezes (em 1771, 1772, 1774, 1775 e 1777). Um outro seu irmão, o cónego António José de Figueiredo e Sousa, pertencia também ao Cabido.

Cónegos e fidalgos são o já citado António Pessoa de Sá Figueiredo e Cunha, da família Sá Pessoa, e também o Ilustríssimo João Vieira de Melo e Sampaio, fidalgo da Casa Real, filho de Domingos Vieira de Melo e de D. Catarina Joaquina de Sampaio, moradores que foram na sua quinta do Ribeiro, freguesia de S. Lourenço, bispado do Porto. Era cónego prebendado da Sé de Coimbra, morava na rua do Açougue, defronte da Sé, e foi ministro dez vezes (1782, 1783 e 1789-1796), falecendo em janeiro de 1805. E cónegos prebendados da Sé de Coimbra são também José de Melo, ministro em 1704, Domingos Monteiro de Albergaria, ministro em 1776, morador na rua da Ilha, e Francisco Xavier de Almeida Pais, ministro em 1800, morador na sua quinta de Ponte de Água de Maias na companhia de sua irmã, D. Caetana Pais de Almeida<sup>31</sup>.

Durante o mandato deste último, no mês de março de 1800, a Ordem Terceira organizou uma grandiosa procissão de penitência, que foi da Sé Velha até à Igreja do Mosteiro de Santa Cruz, em que os irmãos se apresentaram sem capa, com coroa de espinhos na cabeça e na maior parte descalços. A procissão tinha como intenção implorar o auxílio divino para que cessassem as copiosas chuvas que caíam desde setembro e que haviam provocado grandes cheias no Mondego e prejuízos nos campos. Uma segunda procissão, de ação de graças, e com igual pompa, fez dias depois o caminho inverso (Barrico 1895: 86-90).

<sup>30</sup> Sobre os cabidos na Época Moderna, ver Almeida 1968: 57-69, Almeida 1970: 30-34 e Silva 2011: 77-94.

<sup>31</sup> Faleceram ambos em 1801. A. U. C. *Livro de óbitos. Coimbra, Santa Justa*.

E cónego é também o Dr. António Vigier, ministro em 1737. Pertencia a uma família originária do Languedoc francês que tinha a sua atividade no rico comércio das drogas, com um ramo instalado na capital. Em Coimbra, esta família teve aposta forte no clero, pois era mestre-escola da Sé o reverendo Francisco Vigier, irmão do cónego, terá o mesmo cargo depois o seu sobrinho José Vigier (escrivão da Misericórdia de 1759 a 1761), sendo outro seu sobrinho, António Vigier, beneficiado na Colegiada de Santa Justa. O Dr. António Vigier morava na rua das Covas, na casa a que chamavam a Casa dos Bicos, por ter umas pedras lavradas com os bicos para fora, que era do Cabido, e que também tinha por aposentadoria vitalícia: boa casa de dois sobrados, com dez compartimentos, uma chamada casa da Torre com quatro janelas de assentos, cozinha, alcovas, um pátio com sua varanda, coqueira, estrebaria, palheiro e armazém de azeite<sup>32</sup>.

Ministro durante uns longos 14 anos, de 1738 a 1751, foi o cónego Miguel de Souto Maior [1674-1752], filho de António Álvares e de Antónia Soares, que só não terá continuado por morte. Era natural de Lisboa, familiar da casa de D. António de Vasconcelos e Sousa, fidalgo que o apoiou na sua carreira e o nomeou cónego da Sé de Coimbra (cargo de que tomou posse em 1708), quando era bispo da diocese (Machado 1967: 257). Foi o cónego Souto Maior responsável por alguns melhoramentos feitos na catedral e era ele quem dirigia a mesa da Ordem Terceira quando, em 1740, se iniciou a construção da sua nova capela (para a qual contribuiu com 452\$325 réis) e teve a honra de lançar a primeira pedra. Por essa ocasião realizou-se uma solene procissão por si presidida e em que os irmãos já referidos, o chantre António da Cruz Ferreira e o cónego António Vigier, juntamente com outro irmão terceiro e com o guardião de S. Francisco da Ponte, levaram aos ombros a charola com a primeira pedra. Este ministro estava ainda em exercício em 1743 quando, terminada a obra, celebrou missa pela primeira vez na nova capela (Barrico 1995: 20-28). Morava junto da Sé, mas já na rua da Ilha, numa casa do Cabido, que possuía sob o mesmo título do cónego anterior, e semelhante às outras já

---

<sup>32</sup> A. U. C. *Cabido e Mitra ... Tombo das casas da cidade, 1745*, fls. 68-71.

descritas, com dois sobrados, várias salas e quartos, cocheira, pátio com cisterna e quinchoso com flores<sup>33</sup>.

Por fim, foi ministro também, de 1720 a 1722, o meio cónego António Fernandes Velho. Fora cura proprietário da Sé em 1712 e será escrivão da Misericórdia anos depois (1729-1731). Era filho e irmão de reputados mercadores, sendo um dos irmãos o cidadão e familiar do Santo Ofício Manuel da Silva Caetano, mais tarde escrivão chanceler do fisco real da cidade. Fernandes Velho era clérigo cioso das suas prerrogativas, pois manteve uma pendência com o Cabido em 1716 por causa de benefícios a que se julgava com direito (Fonseca 1995a: 118). Possuía uma casa na rua da Calçada, de que fez a doação a Álvaro Antunes das Neves, lente de Medicina, e um prazo de casas e quintal na rua das Azeiteiras, que acabou por vender ao alcaide desta cidade, Félix da Rosa Brandão<sup>34</sup>. Vivia com desafogo económico, tendo ao seu serviço criados e escravos. Morreu em 1742 e foi sepultado na igreja de S. Francisco da Ponte<sup>35</sup>.

Mas nem todos os sacerdotes que foram ministros eram do Cabido. Podiam provir também de Colegiadas, como acontece com o prior da igreja de Santa Justa, o licenciado Mateus Vieira, ministro em 1705, ou com o rico e influente prior da igreja de Santiago, o Dr. Bento Antunes da Costa, escrivão da Misericórdia em 1690-1692 (Silva 1991: 61-62) e ministro em 1701. Este era filho de António Antunes, sirgueiro, que foi mester da mesa, homem que juntara uma soma de avultados cabedais. Uma filha sua, e irmã do prior, levava de dote mais de 10 mil cruzados ao casar-se com o Dr. João Pacheco Fabião, magistrado que fora juiz de fora em várias terras e provedor em Viseu. Um neto deste casal, Manuel Pacheco Fabião de Albuquerque e Melo, virá a entrar na fidalguia. O reverendo pároco não desdenhava pôr o seu dinheiro a render a juro, como fez em 1700, quando emprestou 60 mil réis a um pintor da cidade<sup>36</sup>.

<sup>33</sup> *Ib.*, fls. 21-23v.

<sup>34</sup> *Idem*, fls 343-346v e 350v-353v.

<sup>35</sup> Faleceu em 13.1.1742 (A. U. C. *Livro de óbitos. Coimbra, Sé*).

<sup>36</sup> A. U. C. *Livros Notariais. Tabelião Pantaleão Cordeiro, 25 de março de 1700*.

O clero, no total, está altamente representado, pois mais de metade dos ministros são clérigos, o que coincide com o que acontece em outras Ordens Terceiras, como é o caso da de Braga. Nesta última, contrariamente ao que sucedia em Coimbra, havia uma modesta participação das famílias mais ilustres (Moraes 2010b: 135-138). De salientar também que o peso significativo do clero em Coimbra se deve muito ao facto de 40% dos eclesiásticos serem lentes da Universidade.

Atividade no foro tem o jurista Dr. Diogo Ribeiro Santiago, morador na quinta da Alegria, ministro em 1707, que tinha sido já secretário da Ordem em 1701. Era casado com D. Catarina Leonor de Almeida Carvalho que, nos anos quarenta do século, já viúva, terá uma casa sobradada na rua do Açougue<sup>37</sup>, prazo do Cabido, vizinha da do reverendo chantre António da Cruz Ferreira.

Igualmente advogado é o Dr. Bento Álvares, ministro de 1786 a 1788. Era casado com D. Comba Aires Correia e morava na rua de São Cristóvão. Em 1774, é testamenteiro de Dionísio de Macedo Guimarães, que foi um importante e abonado mercador da cidade, cavaleiro professo da Ordem de Cristo e escrivão proprietário da Câmara coimbrã.

Jurista é também o ministro em 1715, o Dr. Manuel de Almeida, doutorado em Leis, e familiar do Santo Ofício, que fora desembargador da Mesa Eclesiástica da diocese de Coimbra, para onde transitou vindo da Santa Casa, onde fora escrivão de 1704 a 1706.

Com nobreza simples de cidadão, pertencentes ao mundo camarário, surgem três ministros. Têm percursos muito semelhantes, pois chegam ao poder concelhio em segunda geração, passando a afirmação social da família primeiro pela Universidade, uma vez que todos são filhos de lentes de Medicina.

Manuel do Vale Souto Maior, cavaleiro da Ordem de Cristo, homem da governança coimbrã, exerceu o cargo de ministro em 1712. O seu movimento ascendente passou pela Misericórdia, onde foi escrivão nos anos de 1699 (Silva 1991: 63-64) e 1702. À Santa Casa voltará depois, como escrivão entre 1715 e 1717 e como provedor em 1726. Era filho do Dr. Manuel Rodrigues do Vale, lente de Medicina e familiar do Santo Ofício, e de D. Maria Souto Maior. Seguiu os

---

<sup>37</sup> A. U. C. *Cabido e Mitra ... Tombo das casas da cidade, 1745*, fls. 180-183.

passos do pai, pois este também fora vereador, se bem que da Universidade, e tinha estabelecido já a ligação da família com a Misericórdia, uma vez que tinha sido médico na instituição. No universo concelhio, Souto Maior iniciou-se, em 1701, como capitão de Ordenanças das freguesias de S. Pedro, Salvador e Almedina, cargo que deixou de lhe interessar, e do qual pediu escusa — a qual obteve por provisão do Conselho da Guerra —<sup>38</sup>, quando ambicionou o de vereador, de incomparável valoração social, que conseguiu atingir em 1704. Quando o município resolveu aumentar a casa da Câmara na Praça, através da compra de umas moradas na rua da Calçada, prontificou-se a emprestar 610 mil réis para esse efeito (Soares 2001: 265). Esta disposição e esta largueza mostram o apreço em que tinha a sua pertença à governança e também que gozava de um indubitável bem-estar económico.

Manuel de Abreu Bacelar [ca.1678-1732], licenciado em Medicina, foi ministro em 1714 (fora secretário da Ordem anos antes). Também era filho de um lente de Medicina, que também fora vereador pela Universidade, o Dr. António de Abreu Bacelar. Na sua rota de acréscimo social conjugaram-se a Universidade, a Inquisição, o Município e o mundo dos negócios, pois foi vereador da Câmara, serviu de secretário da Universidade, foi mordomo da Universidade no Taveiro, médico e depois alcaide da Inquisição. Alcançou ainda o hábito de Cristo. Casou-se em 1708 com D. Teresa Josefa Ferreira, viúva de um lente de Medicina (o Dr. Manuel Moreira), mas que era filha de um conceituado impressor e livreiro, José Ferreira, cidadão que tomava rendas, o que lhe permitiu lançar a ponte para a vida camarária.

E por fim Manuel Mendes de Sousa Trovão, ministro em 1719, filho de um lente de prima de Medicina, de igual nome, que fora vereador pela Universidade. Era cavaleiro da Ordem de Cristo, serviu de secretário da Universidade e foi vereador da Câmara. Tinha bens herdados de seu pai e o seu casamento com D. Maria Micaela de Sousa, viúva do muito abonado mercador Domingos de Magalhães e Lima, consolidou ainda mais a sua posição económica. No entanto, vai enredar-se numa série de problemas, chegando mesmo a ser preso em 1721, pouco tempo depois de deixar a direção da Ordem. A sua fortuna

---

<sup>38</sup> A. M. C. *Eleições Militares*. I. 1626-1707, fl. 145-145v e fl. 184-184v.

ficou muito depauperada, vendo-se mesmo na contingência de pedir dinheiro emprestado sob penhores, e perdeu muita da consideração social de que gozava, tudo se agravando com o já reportado pleito judicial que manteve com a família Correia de Lacerda.

Estes três vereadores não se assemelham apenas nas suas trajetórias oficiais, já que as suas vidas privadas mostram pontos de contacto. Quando eram solteiros, todos tiveram filhos naturais de mulheres da cidade.

Manuel do Vale, consorciado em 1711 com D. Maria de Santa Rosa Caetana e Costa, senhora natural da Batalha e filha do Dr. Manuel Antunes da Costa, teve nos finais do século XVII casa montada, na rua das Azeiteiras, a uma mulher solteira, de quem teve vários filhos. Um desses filhos, Helena Gomes do Vale, casou-se em 1713 com José Rodrigues Pinheiro<sup>39</sup>, um barbeiro que vem a ser sangrador dos cárceres da Inquisição e a alcançar a familiatura, tendo sido também mester da mesa.

Manuel Bacelar tem, dois anos antes de se casar, uma filha ilegítima, de nome Bernarda<sup>40</sup>. A mãe era uma mulher chamada Maria Rodrigues, ama em casa de António de Távora Souto Maior, escrivão proprietário da Provedoria.

Manuel Mendes Trovão, casado em 1714, tem também uma filha natural, D. Mariana Micaela de Sousa Trovão, registada como filha de mãe incógnita (que era, de facto, Ana Maria de Jesus). Esta filha irá casar-se com Luís da Silva Rocha, meirinho da cidade. Em 1769, ela e o marido pediram ao Cabido a renovação do prazo de uma casa situada ao pé do arco do Trovão, junto ao Largo da Sé, de que o seu pai fora enfiteuta, mas o Cabido não acedeu ao pedido (Loureiro 1960: 278). Em 1785, encontrava-se em estado de pobreza pois pediu à Misericórdia algum vestuário (mantilha, roupinhas, saia e sapatos), frisando, no entanto, que, embora necessitada, era pessoa “bem criada” (Lopes 2000: II, 236).

Estes factos, assim como os que citei a propósito do fidalgo Filipe de Sampaio e Melo, que não podiam deixar de ser conhecidos, mostram que para

---

<sup>39</sup> Casamento em 11 de junho de 1713 (A. U. C. *Livro de casamentos. Coimbra, S. Bartolomeu*).

<sup>40</sup> Batizada em 27 de fevereiro de 1706 (A. U. C. *Livro de batismos. Coimbra, Santiago*).

a eleição dos ministros era muito mais determinante a condição social e os meios de fortuna do que os “bons e louváveis costumes” que a Ordem exigia para a entrada dos irmãos. E, com certeza, a exemplo do que se passava em outras instituições, a Ordem seria bem mais dura na avaliação da conduta dos pobres que pediam ajuda, pobres que, para a merecerem, se tinham de sujeitar a um grande controlo nas suas vidas<sup>41</sup>.

Em suma, são os ministros escolhidos entre pessoas socialmente qualificadas, com peso na cidade, com evidente capacidade económica<sup>42</sup>, que exerceram cargos na Câmara, na Universidade, na Diocese, na Misericórdia, na Inquisição. Boa parte deles, os lentes juristas, desenvolveram carreiras na administração central, em tribunais superiores, no Desembargo do Paço, na Fazenda, outros empenharam-se no oficialato local ou regional, procurando os lugares que asseguravam poder, notabilidade e boa remuneração. É pois uma associação com uma cúpula fortemente elitizada onde não há espaço, à imagem do município e da Santa Casa, para gente que se dedica à atividade comercial e ao mundo dos negócios<sup>43</sup>, e muito menos ainda para o universo mesteiral. Para a Ordem, importava ter no comando uma pessoa de prestígio e merecimento, que a representasse condignamente nas cerimónias públicas e lhe granjeasse o respeito e a consideração necessárias à sua afirmação e florescimento.

A integração nos órgãos diretivos das Ordens Terceiras proporcionava um espaço para o exercício do poder, senão material, pelo menos simbólico e, para muitos, um veículo mais de ascensão social. Mas a pertença a estas instituições pias não se poderá reduzir à procura do acrescentamento pessoal.

---

<sup>41</sup> O título da obra de Maria Antónia Lopes — Pobreza, assistência e controlo social — é quanto a este aspeto bem significativo.

<sup>42</sup> Na Ordem Terceira de Vila Viçosa, os ministros, ao tomarem posse do cargo, tinham de contribuir com 48 mil réis para a Ordem (Araújo 2004: 53), quantia importante que restringiria o acesso aos mais abonados. Na Ordem Terceira de Coimbra, tal norma não aparece em estatutos, mas terá estado em uso uma contribuição para as despesas, de modo que chegou a ser considerada obrigação inerente aos cargos de direção (Barrico 1895: 25).

<sup>43</sup> Diferentemente do que acontece na Galiza (Ferrol e A Graña), onde os comerciantes enriquecidos, em busca de prestígio social, têm um peso considerável (Martín García 2003: 335-339).

Seria ditada também por um impulso espiritual e pela vontade de ser útil aos irmãos. Acima de tudo, fazia parte de um percurso de salvação, concorrendo para o resgate das culpas e abrindo caminho para a bem-aventurança eterna.

Por outro lado, a visibilidade que na sociedade barroca era facultada pelas manifestações exteriores de devoção, como as missas, as novenas, as ladainhas e, sobretudo, as procissões (no caso da Ordem Terceira principalmente a do Enterro e a de Cinza<sup>44</sup>), com todo o aparato cénico e a majestade do cortejo, onde os irmãos deviam estar presentes com o seu hábito, sublinhava uma distinção que engrandecia os seus ministros aos olhos de todos.

#### BIBLIOGRAFIA:

- Arquivo Municipal de Coimbra (A. M. C.). *Eleições Militares*. I. 1626-1707.
- Arquivo Municipal de Coimbra (A. M. C.). *Eleições Militares*. III. 1771-1794.
- Arquivo da Universidade de Coimbra (A. U. C.). *Cabido e Mitra da Sé de Coimbra*. Capelas, cx. VII, 9 e 11.
- Arquivo da Universidade de Coimbra (A. U. C.). *Cabido e Mitra da Sé de Coimbra*. Tombo das casas da cidade, 1745.
- Arquivo da Universidade de Coimbra (A. U. C.). *Cabido e Mitra da Sé de Coimbra*. *Visitações*. Livro da devassa das freguesias da cidade de Coimbra de 1763.
- Arquivo da Universidade de Coimbra (A. U. C.). *Livros Notariais*. Coimbra. *Tabelião António Lopes da Cruz Freire*.
- Arquivo da Universidade de Coimbra (A. U. C.). *Livros Notariais*. Coimbra. *Tabelião Pantaleão Cordeiro*.
- Arquivo da Universidade de Coimbra (A. U. C.). *Livros Paroquiais das freguesias da cidade de Coimbra*.
- Arquivo da Venerável Ordem Terceira da Penitência de S. Francisco de Coimbra (A. V. O. T.). *Estatutos da Ordem*, [s. d.].

---

<sup>44</sup> Descritas por Joaquim Simões Barrico (Barrico 1995: 93-104). Um estudo pormenorizado da procissão de Cinza, na cidade do Porto, em Ferreira-Alves 2012b: 421-472. Referências às procissões do Enterro e de Cinza, na Figueira da Foz, em período mais tardio, em Cascão 1998: 465-468.

- Arquivo da Venerável Ordem Terceira da Penitência de S. Francisco de Coimbra (A. V. O. T). *Livro dos Estatutos da Veneravel Ordem Terceira da Penitencia de S. Francisco da cidade de Coimbra, 1659-1739*.
- Almeida, Fortunato de (1968). *História da Igreja em Portugal*. Vol II. Porto: Livraria Civilização.
- Almeida, Fortunato de (1970). *História da Igreja em Portugal*. Vol. III. Porto: Livraria Civilização.
- Araújo, António de Sousa (2001). “Ordens Terceiras”, Carlos Moreira Azevedo, dir., *Dicionário de História Religiosa de Portugal*. Lisboa: Centro de Estudos de História Religiosa da Universidade Católica Portuguesa, Círculo de Leitores, III, 348-355.
- Araújo, Maria Marta Lobo de (2004). “Vestidos de cinzento. Os irmãos terceiros franciscanos de Vila Viçosa, através dos Estatutos de 1686”, *Revista de Cultura Callipole*, 12, 47-60.
- Barrico, Joaquim Simões (1895). *Noticia historica da Veneravel Ordem Terceira da Penitencia de S. Francisco da cidade de Coimbra e do seu hospital e asylo*. Coimbra: Typographia de J. J. Reis Leitão.
- Cascão, Rui de Ascensão Ferreira (1998). *Figueira da Foz e Buarcos entre 1861 e 1910. Permanência e mudança em duas comunidades do litoral*. Figueira da Foz: Centro de Estudos do Mar e das Navegações; Câmara Municipal da Figueira da Foz; Livraria Minerva.
- Correia, Vergílio, António Nogueira Gonçalves (1947). *Inventário Artístico de Portugal. Distrito de Coimbra*. Lisboa: Academia das Belas Artes.
- Eiras, José Aníbal Guimarães da Costa (1980). “A obra assistencial dos terceiros franciscanos portuenses. Elementos para o seu estudo”, in Actas do Colóquio “O Porto na Época Moderna”, *Revista de História*, 3, 21-35.
- Elias, Luís Filipe da Cruz Quaresma (2010). “A Santa Casa da Misericórdia de Coimbra e o empréstimo de dinheiro a juros (1753-1765)”, *Revista de História da Sociedade e da Cultura*, 10, I, 261-283.
- Ferreira-Alves, Natália Marinho, coord., (2012a). *Os Franciscanos no Mundo Português II. As Veneráveis Ordens Terceiras de São Francisco*. Porto: CEPES - Centro de Estudos da População, Economia e Sociedade.
- Ferreira-Alves, Natália Marinho (2012b). “A Procissão de Cinza e a Ordem Terceira de São Francisco do Porto. Análise de um esquema devocional”, in Natália Marinho Ferreira-Alves, coord., *Os Franciscanos no Mundo Português II. As Veneráveis Ordens Terceiras de São Francisco*, Porto: CEPES - Centro de Estudos da População, Economia e Sociedade, 421-472.
- Fonseca, Fernando Taveira da (1995a). “As contas do Cabido da Sé de Coimbra (1760-1775). Notas de investigação”, *Revista Portuguesa de História*, 30, 113-136.

- Fonseca, Fernando Taveira da (1995b). *A Universidade de Coimbra (1700-1771). Estudo social e económico*. Coimbra: Por Ordem da Universidade.
- Lopes, Maria Antónia (2000). *Pobreza, assistência e controlo social em Coimbra (1750-1850)*. 2 vols. Viseu: Palimage.
- Lopes, Maria Antónia (2002/2003). “Provedores e escritvães da Misericórdia de Coimbra de 1700 a 1910. Elites e fontes de poder”, *Revista Portuguesa de História*, 36, 2, 203-274.
- Loureiro, José Pinto (1960). *Toponímia de Coimbra*. Vol. I. Coimbra: Edição da Câmara Municipal.
- Macedo, Jorge Borges de (1951). *A situação económica no tempo de Pombal. Alguns aspectos*. Porto: Livraria Portugália.
- Machado, Diogo Barbosa (1965). *Bibliotheca lusitana. Historica, critica, e cronologica na qual se comprehende a noticia dos authores portuguezes, e das obras, que compuserão desde o tempo da promulgação da Ley da Graça até o tempo prezente*. Edição revista por Manuel Lopes de Almeida. Tomo I. Coimbra: Atlântida Editora.
- Machado, Diogo Barbosa (1967). *Bibliotheca lusitana. Historica, critica, e cronologica na qual se comprehende a noticia dos authores portuguezes, e das obras, que compuserão desde o tempo da promulgação da Ley da Graça até o tempo prezente*. Edição revista por Manuel Lopes de Almeida. Tomo IV. Coimbra: Atlântida Editora.
- Marçal, Maria Paula (2010). “Nobilitados entre cristãos-novos e familiares do Santo Ofício. O exemplo das casas da Família Real”, *Revista de Inquisición (Intolerancia y Derechos Humanos)*, 14, 107-135.
- Martín García, Alfredo (2003). “El movimiento seglar franciscano en el noroeste gallego durante el antiguo régimen. Las V. O. T. de Ferrol y A Graña”, *SEMATA, Ciencias Sociales y Humanidades*, 15, 317-339.
- Moraes, Juliana de Mello (2010a). “As práticas assistenciais entre os irmãos seculares franciscanos nas duas margens do Atlântico (século XVIII)”, in Ferreira, Fátima Moura, Araújo, Maria Marta Lobo de, Esteves, Alexandra, orgs., *Pobreza e assistência no espaço ibérico (séculos XVI-XX)*. Porto: CITCEM, 185-196.
- Moraes, Juliana de Mello (2010b). *Viver em penitência. Os irmãos terceiros franciscanos e as suas associações, Braga e S. Paulo (1672-1822)*. Dissertação de doutoramento. Braga: Universidade do Minho.
- Mota, Guilhermina (2009). *A Igreja, a Mulher e o Casamento no século XVIII*. Sep. Marques, Maria Alegria Fernandes, coord., *Mulher. Espírito e Norma: Actas do IV Encontro Cultural de S. Cristóvão de Lafões*. S. Cristóvão de Lafões, 103-118.

- Mota, Guilhermina (2013). *Longos e penosos meses de noivado. Um processo de esponsais na Coimbra do século XVIII*. Sep. *Revista Portuguesa de História*, 44, 359-388.
- Ribeiro, Ana Isabel do Sacramento Sampaio (2012). *Nobrezas e governança. Identidades e perfis sociais (Coimbra, 1777-1820)*. Dissertação de doutoramento. Coimbra: Faculdade de Letras da Universidade de Coimbra.
- Rodrigues, Manuel Augusto, dir. (1992). *Memoria professorum Universitatis Conimbrigenis 1772-1937*. Coimbra: Arquivo da Universidade de Coimbra, II.
- Rodrigues, Manuel Augusto, dir. (2003). *Memoria professorum Universitatis Conimbrigenis 1290-1772*. Coimbra: Arquivo da Universidade de Coimbra, I.
- Sá, Isabel dos Guimarães e (2000). “Assistência. Época Moderna e Contemporânea”, in Carlos Moreira Azevedo, dir. *Dicionário de História Religiosa de Portugal*. Lisboa: Centro de Estudos de História Religiosa da Universidade Católica Portuguesa; Círculo de Leitores, I, 140-149.
- Silva, A. Carneiro da (1991). *O catálogo dos provedores e escrivães da Misericórdia*. Coimbra: Santa Casa da Misericórdia de Coimbra.
- Silva, Ana Margarida Dias da (2013). *Inventário do Arquivo da Venerável Ordem Terceira da Penitência de S. Francisco da Cidade de Coimbra (1659-2008)*. Centro de Estudos de História Religiosa da Universidade Católica Portuguesa; Venerável Ordem Terceira da Penitência de S. Francisco, <http://hdl.handle.net/10400.14/10334> (consultado em 30/9/2014).
- Silva, Ana Margarida Dias da (2014). *O Hospital e Asilo da Venerável Ordem Terceira da Penitência de S. Francisco de Coimbra (1851-1926)*. Dissertação de mestrado. Coimbra: Faculdade de Letras da Universidade de Coimbra.
- Silva, Hugo Ribeiro da (2011). “Os cabidos catedralícios portugueses em tempos de mudança (1564-1670)”, *Lusitania Sacra*, 23, 77-94.
- Soares, Sérgio Cunha (1991). “Os vereadores da Universidade na Câmara de Coimbra (1640-1777)”, *Revista Portuguesa de História*, 26, 45-80.
- Soares, Sérgio Cunha (2001). *O município de Coimbra da Restauração ao Pombalismo. Poder e poderosos na Idade Moderna*. Coimbra: Centro de História da Sociedade e da Cultura. I. Geografia do poder municipal.
- Soares, Sérgio Cunha (2002). *O município de Coimbra da Restauração ao Pombalismo. Poder e poderosos na Idade Moderna*. Coimbra: Centro de História da Sociedade e da Cultura. II. Sociologia do poder municipal.

MINISTROS DA ORDEM TERCEIRA  
DE S. FRANCISCO DE COIMBRA NO SÉCULO XVIII

<b>Ano</b>	<b>Nome</b>	<b>Caraterização social</b>
1701	Bento Antunes da Costa	prior
1702	João de Sá Pereira	fidalgo
1703	Bernardo Correia de Lacerda	fidalgo
1704	José de Melo	cónego
1705	Mateus Vieira	prior
1706	Gonçalo Pereira da Silva	-
1707	Diogo Ribeiro Santiago	advogado
1708	Francisco Correia da Silva	-
1709	Duarte de Melo e Sousa	fidalgo
1710	Bernardo Correia de Lacerda	fidalgo
1711	João de Sá Pereira	fidalgo
1712	Manuel do Vale Souto Maior	vereador
1713	António Luís de Melo e Sousa	fidalgo
1714	Manuel de Abreu Bacelar	vereador; médico
1715	Manuel de Almeida	jurista
1716	Bernardo Correia de Lacerda	fidalgo
1717	João de Sá Pereira	fidalgo
1718	António de Sá Romeu	nobre; vereador
1719	Manuel Mendes de Sousa Trovão	vereador
1720	António Fernandes Velho	meio cónego
1721	“	“
1722	“	“
1723	Manuel de Sá Pereira	fidalgo
1724	João de Sá Pereira	fidalgo
1725	“	“
1726	João da Costa Leitão	lente; cónego
1727	António de Andrade Rego	fidalgo; lente; cónego
1728	Manuel Nobre Pereira	lente; cónego
1729	João Francisco Leitão de Sousa	fidalgo
1730	António da Cruz Ferreira	lente; chantre
1731	Manuel de Matos	lente; cónego

GUILHERMINA MOTA

1732	“	“
1733	“	“
1734	“	“
1735	“	“
1736	“	“
1737	António Vigier	cónego
1738	Miguel de Souto Maior	cónego
1739	“	“
1740	“	“
1741	“	“
1742	“	“
1743	“	“
1744	“	“
1745	“	“
1746	“	“
1747	“	“
1748	“	“
1749	“	“
1750	“	“
1751	“	“
1752	Lucas de Seabra e Silva	lente; (fidalgo)
1753	António Pessoa Sá Figueiredo e Cunha	fidalgo; cónego
1754	“	“
1755	“	“
1756	António Xavier Zuzarte Maldonado	fidalgo
1757	Francisco de Morais e Brito da Serra	fidalgo
1758	“	“
1759	“	“
1760	“	“
1761	“	“
1762	António Bernardo de Almeida	lente; cónego
1763	“	“
1764	“	“
1765	“	“
1766	“	“

1767	“	“
1768	“	“
1769	“	“
1770	“	“
1771	Teotónio Valério de Figueiredo	arcediogo
1772	“	“
1773	Francisco Lopes Teixeira	lente; médico
1774	Teotónio Valério de Figueiredo	arcediogo
1775	“	“
1776	Domingos Monteiro de Albergaria	cónego
1777	Teotónio Valério de Figueiredo	arcediogo
1778	Filipe João Saraiva de Sampaio e Melo	fidalgo
1779	“	“
1780	“	“
1781	“	“
1782	João Vieira de Melo e Sampaio*	fidalgo; cónego
1783	“	“
1784	Francisco Duarte da Fonseca Montanha	lente; cónego; (fidalgo)
1785	Luís António Lopes Pires	lente; cónego
1786	Bento Álvares	advogado
1787	“	“
1788	“	“
1789	João Vieira de Melo e Sampaio	fidalgo; cónego
1790	“	“
1791	“	“
1792	“	“
1793	“	“
1794	“	“
1795	“	“
1796	“	“
1797	António Xavier de Brito e Castro	fidalgo; deão
1798	“	“
1799	“	“
1800	Francisco Xavier de Almeida Pais	cónego

\* Filipe de Sampaio e Melo faleceu em 6 de julho de 1782 e foi ministro até essa data.



DISCURSOS SOBRE  
O ENTENDIMENTO HUMANO  
E A CIVILIZAÇÃO NA FILOSOFIA  
DAS LUZES EM PORTUGAL  
*Discourses Concerning Human  
Understanding and Civilization  
in Philosophy of the Enlightenment  
in Portugal*

ANA CRISTINA ARAÚJO

*araujo.anacris@sapo.pt*

*Faculdade de Letras da Universidade de Coimbra*

*CHSC – Centro de História da Sociedade e da Cultura*

DOI

[http://dx.doi.org/10.14195/0870-4112\\_3-1\\_14](http://dx.doi.org/10.14195/0870-4112_3-1_14)

*Recebido em setembro de 2014*

*Aprovado em janeiro de 2015*

**Biblos.** Número 1, 2015 • 3.<sup>a</sup> série

pp. 345-366

**RESUMO.**

No debate filosófico ocorrido na esfera pública portuguesa, a crise de interpretações instalou-se no espaço metodológico da crítica, com evidentes consequências nos campos antropológico, moral e religioso.

As modificações introduzidas na auto-representação dos homens de letras contribuíram para impor o reconhecimento da importância da educação pública na sociedade. Generalizou-se a ideia de que as artes e as ciências desempenhavam um papel de primeira grandeza no progresso dos povos. O binómio conceptual educação/ civilização marcou o reformismo cultural do século.

**Palavras-chave:** Luzes; Artes e Ciências; Educação; Civilização

**ABSTRACT.**

In the philosophical debate developed in the Portuguese public sphere there was an interpretation crisis with clear consequences in the anthropological, moral and religious fields.

The changes introduced in the self-representation of the men of letters contributed to the recognition of the importance of public education in society, and the idea that Arts and Sciences play a major role in the progress of a people became widespread. The cultural reformism of that century was influenced by the conceptual binomial education / civilization.

**Keywords:** Enlightenment; Arts and Sciences; Education; Civilization

No século XVIII, o conceito de razão que os filósofos reclamam é multímido, não decorre de um modelo único de inteligibilidade do mundo e da vida e não aponta para um mesmo horizonte de realização do Homem (Clark 2011: 20). Os autores e divulgadores que participam das mudanças introduzidas no campo filosófico confiam na utilidade presente do conhecimento e na antecipação futura dos progressos a realizar pelo espírito humano (Koselleck 1999). A razão crítica, liberta de argumentos de autoridade, começa por questionar a regularidade científica da natureza e a finalidade social da filosofia (Cassirer 1966).

### O HOMEM: RAZÕES E ASPIRAÇÕES

Com base nos ensinamentos da ciência, Luís António Verney, um dos maiores expoentes da Filosofia das Luzes em Portugal (Andrade 1966), sustenta que só por meio da experiência, a actividade universal da razão adquire uma expressão concreta. Afirma que “a verdade e a razão é uma só”, equivalência que toma como “pedra de toque não só da Lógica, mas de qualquer outra Faculdade” (Verney 1950, 3: 78; Coxito 2006). Na sequência do primado acordado à experiência, elege a natureza como domínio primordial da razão. Por esse motivo, considera que “a Física é a principal parte da Filosofia” (Verney 1950, 3: 168). Condiciona assim a afirmação da autossuficiência da razão ao carácter experimental da ciência, adoptando como paradigma da “boa razão” o método e a organização do conhecimento experimental.

Esta visão instrumental da filosofia, que encontramos também em textos de Teodoro de Almeida, frei Manuel do Cenáculo, Domingos Vandelli, Bento José de Sousa Farinha, António Ribeiro dos Santos e em obras de outros autores da ilustração católica (Calafate 2001; Santos 2007), por um lado, torna explícita a existência de uma ordem natural que compete à Física demonstrar e à Matemática desvendar, por outro, implica o reconhecimento de uma ordem metafísica que decorre, entre outros aspectos, do fim das criaturas e da absoluta liberdade de Deus, criador do Universo. Segundo esta óptica, a razão que organiza e dá sentido ao mundo natural não dissocia o homem do divino, não o desvincula do seu devir, nem desliga a natureza do sobrenatural (Araújo 2003). Este conceito amplo de filosofia, que parte da natureza e radica na razão humana,

tem um evidente alcance antropológico, moral e religioso (Carvalho 1981; Pereira 1990). Se não vejamos:

A razão sendo conatural ao homem manifesta-se em qualquer tempo e lugar. Por isso, Luís António Verney escreve: “quem quiser considerar a maior parte da África e América achará homens que discorrem tão bem como os europeus” (Verney 1950, 3: 57). E conclui: “Os homens nasceram todos livres e todos são igualmente nobres” (Verney 1950, 3: 267), isto é, virtuosos. E em matéria de género a sua posição não deixa de ser igualmente surpreendente. Na linha de Fénelon, o autor do *Verdadeiro Método de Estudar* advoga que, “pelo que toca à capacidade, é loucura persuadir que as Mulheres tenham menos que os Homens. Elas não são de outra espécie no que toca a alma; e a diferença do sexo não tem parentesco com a diferença de entendimento. A experiência podia e devia enganar estes homens. Nós ouvimos todos os dias mulheres que discorrem tão bem como os homens” (Verney 1950, 5: 124-125). Repare-se que reporta casos reais, pelo que o seu testemunho poderá ser tomado como indicador da função educativa e do comportamento esclarecido de uma parcela desconhecida da elites femininas na sociedade portuguesa do século XVIII.

Na ordem do discurso, a ilustração católica não despreza os ensinamentos da razão e da natureza, uma vez que ambas apresentam os mesmos atributos de universalidade e evidência, permitindo o diálogo entre diferentes povos e distintas geografias históricas. Daí que um dos traços mais vincadamente antropológicos do pensamento das Luzes consista em articular a unidade do género humano com a diversidade espacial de povos que, sendo contemporâneos, não participavam da mesma temporalidade histórica. Dito de outro modo, para os filósofos e divulgadores das Luzes, a Humanidade configurava um dos valores mais elevados para o homem. Ela conferia à condição humana, independentemente de qualquer raça ou credo, o carácter de imperativo moral, plasmando, no plano mais geral, as aspirações de perfectibilidade do género humano. Consequentemente, a razão dos filósofos revelava que a verdade e a felicidade do homem não eram aspirações incompatíveis.

Esta última asserção implicava, contudo, uma concepção secularizada da moral, pensada como esfera autónoma e distinta da Teologia. Subordinada aos imperativos da razão, a Ética devia assim corresponder aos anseios de

perfectibilidade espiritual e moral do homem, dar sentido à liberdade dos actos humanos e salvar o direito dos indivíduos à felicidade terrena. Escrevendo na década de quarenta do século XVIII, Luís António Verney salientava a importância nuclear conferida à Ética no seu tempo, demonstrando que ela decorria da valorização dada à coabitação humana, à utilidade comum e ao respeito pelo direito de todos. No trato civil, era mesmo o fiel da balança de qualquer julgamento, pois “todos os homens gostam de julgar das acções dos outros, ou sejam súbditos ou soberanos” (Verney 1950, 3: 264). Em relação à religião, o imperativo moral, ditado pela razão, concorrendo para a aceitação da ideia de “sumo bem” relegava para outro plano a compreensão prévia da palavra revelada.

Deste enunciado genérico decorrem duas posições diferentes. A razão, encarada como fonte de verdades morais, debate-se com o problema da superioridade da moral evangélica, fruto da revelação divina. A este dilema colocado por António Soares Barbosa, *Tratado Elementar de Filosofia Moral* (1792) responde-se com a inequívoca supremacia da luz divina sobre a luz natural. Esta posição, favorável à apologética, foi adoptada por autores fundamentais como Teodoro de Almeida, frei Manuel do Cenáculo, Bento de Sousa Farinha, D. Francisco de Lemos de Faria Pereira Coutinho, António Ribeiro dos Santos e D. Leonor de Almeida, a Marquesa da Alorna.

No polo oposto, a moral colocada num plano de autosuficiência em relação à religião, sustenta a compreensão da humanidade do homem na apreensão sensível das suas qualidades intrínsecas e naturais. Esta posição, sustentada, entre outros, por Ribeiro Sanches e Anastácio de Cunha tem algumas consequências práticas. Em primeiro lugar procura valorizar, tal como os autores anteriormente referidos, a educação, no pressuposto de que o indivíduo moral é engendrado pela educação. Mas, ao contrário deles, afirma claramente o primado da universalidade da razão natural sobre a revelação. Como escrevia Ribeiro Sanches, o indivíduo, antes de ser cristão, “já está entre os súbditos da república onde nasceu” (Sanches 1959, 1: 28).

Tomada como origem e fim de si mesma, a razão também sustenta a possibilidade de uma sociedade areligiosa, de base exclusivamente moral, na linha do ideal do ateu virtuoso sustentado por Pierre Bayle e da prática da liberdade

filosófica, segundo a reflexão de Espinosa. Recorde-se que Pierre Bayle defendeu a possibilidade de uma república de ateus fundada na jurisdição universal da consciência e que Espinosa considerou que a *libertas philosophandi* constituía a primeira garantia de qualquer sistema político (Israel 2001).

Ora, na esfera daquilo a que se poderia chamar a jurisdição universal da consciência, pontificam Ribeiro Sanches e Anastácio da Cunha para quem a questão da tolerância é nuclear no pensamento filosófico do século XVIII (Cunha 1994; Borralho 2001). Ambos se aproximam do deísmo, para a aceitação de uma religião natural e racional movida por princípios de uma moral universal, cuja supremacia não pressupõe nem instituições eclesiásticas nem ortodoxias religiosas.

Nesta linha, Ribeiro Sanches insiste no prejuízo e no dano que causa à boa educação a intolerância. “Se a escravidão faz perder aquela igualdade civil que faz o vínculo e a força do estado, a intolerância faz perder aquela humanidade que é o desejo de a conservar para imitar o Supremo Criador” (Sanches 1959, 1: 275-276). Logo, em seu entender, a boa educação revela-se incompatível com as leis que não respeitam a liberdade de consciência dos indivíduos e não promovem a paz e a união de todos os cidadãos, considerados livres e iguais. Eis aqui um forte argumento para a relação tensa de Ribeiro Sanches com o representante da embaixada portuguesa em Paris e para a sua recusa em regressar a Portugal, no tempo de Pombal (Mendes 1998).

Num outro plano, mais íntimo e pessoal, Anastácio da Cunha, concebendo Deus como Ser Supremo e Universal, procurava compatibilizar o conceito de divindade providente e benfazeja de Pope com a visão do supremo artífice de Voltaire, tão insondável quanto inacessível, como revelam os fragmentos *de Essay on Man e Universal Prayer* de Pope e o poema *La Loi Naturelle* de Voltaire, que traduziu para seu uso e meditação (Estrada 2006; Ferraz 1990).

Com a apropriação destes contributos singulares, aos quais poderíamos associar outros sinais e vozes igualmente expressivos, procura-se elevar a liberdade à categoria de linguagem universal do homem em busca da felicidade. Por isso, em fim de século, o “tolerantismo” é para os sectores católicos esclarecidos um problema a combater abertamente. Dito de outro modo, os mais altos desígnios dos apóstolos das Luzes e os insondáveis cami-

nhos abertos por libertinos, ateus, materialistas e revolucionários aparecem confundidos sob a designação de “tolerantismo”, conceito que anatematiza, simultaneamente, a livre expressão do pensamento e a livre opção de crença religiosa. Enfim, tanto os ultramontanos como alguns sectores da ilustração católica, encaram a tolerância religiosa e civil como ameaça à integridade do catolicismo, à moralidade pública e à ordem política da monarquia. Estas premissas norteiam as principais obras de cunho apologético publicadas no século XVIII em Portugal, muitas delas traduzidas do francês. Uma eloquente prova de vitalidade desta corrente apologética que condena a tolerância é *O deísmo refutado por si mesmo, ou exame dos princípios de incredulidade, espalhados nas diferentes obras de João Jacques Rousseau em forma de cartas*, do abade Bergier, que foi traduzido por Francisco Coelho da Silva e publicado em Portugal, em 1787, cerca de vinte anos depois da 1ª edição francesa. Dando a conhecer o essencial do pensamento de Rousseau, a refutação de Bergier estigmatiza, no essencial, a liberdade de pensamento e denigre a tolerância como valor social e político.

Em face do cunho confessional que as elites dominantes portuguesas conferem ao pensamento ilustrado que, no plano social e cultural, limita e cerceia a livre aceitação de todos os ideais do século das Luzes, o optimismo filosófico que contagia os debates sobre a educação no mundo luso tem de alicerçar-se em outros valores e tem de mobilizar outros meios e motivos de afirmação.

Recorde-se que, em 1756, o oratoriano Teodoro de Almeida proclama nas páginas iniciais do terceiro volume da sua monumental *Recriação Filosófica* que “nunca em Portugal se viu tão bem estabelecida, e radicada a sã filosofia como no tempo presente (...) já não anda escondida, solitária, perseguida, mas aparece em público, com tanto séquito (...) que mais parece que triunfa” (Almeida 1758, 3: 2-3). A autoconfiança de Teodoro de Almeida, decorrente da sua formação filosófica e científica, acentua a pertinência crítica do seu juízo público. Em nome da ciência e do progresso, subordinava a crítica do passado à realização presente e futura da razão crítica das Luzes.

Teodoro de Almeida, convicto dos seus ideais e possuidor de um saber demonstrável e útil, agia como filósofo, ou seja, o seu estatuto de cultor do saber experimental e científico, equiparava-o, no essencial, ao *savant* ou homem de

letras. Esta condição social e cultural de exceção, assinalada aos homens de letras, vinha sendo reivindicada, de forma coerente e sustentada, em Portugal, desde os inícios do século XVIII.

Sugestivamente, em 1720, Rafael Bluteau, fixava no verbete “Sciencia” do *Vocabulário Latino e Português* o sentido moderno de um saber fundado “no rigor filosófico” e considerado pelo método que o produzia “um conhecimento certo, e evidente pelas suas causas”. Por isso acrescentava: “a sciencia he o mais rico thesouro do mundo; nella consiste toda a gloria do homem; com as suas máximas se instruem os Principes, se governam os povos (...). Com ella chega o homem a imitar a immensidade Divina, fazendo-se presente em todos os lugares, para examinar a natureza de todas as creaturas; com a sciencia aprendem os Medicos a curar doenças, os Politicos a governar Estados, os Juizes a discernir a inocencia, os Matematicos a prever o futuro & os sabios a cultivar as virtudes”. Ela é, ainda segundo as palavras de Bluteau, “a inventora das Artes, a mestra dos costumes, e a directora de todas as empresas humanas” que tanto explica “as entranhas da terra para vermos nella como se géra o ouro, e como em crystal a agua se congela” como nos ensina “a viver em boa paz e amizade” (Bluteau 1720, 7: 523-524). Cultivando ao mesmo tempo a matemática, a física, a economia ou outra esfera de saber — não há filosofia, no século XVIII, sem recurso ou na ignorância do *fiat lux* do método experimental —, o filósofo tinha o sentimento de participar das conquistas exaltantes da ciência, mas recusava fechar-se num sistema único de saber, pois, como afirmava Verney, em Filosofia, o sistema moderno consiste em “não ter sistema” (Verney 1950, 3: 202). Com este espírito, o filósofo procurava explorar a missão civilizadora da ciência moderna, colocando-a ao serviço do progresso e do bem estar da sociedade. Ao divulgar as suas concepções e os seus avanços, o filósofo lutava contra o preconceito, contra a ignorância, visando a educação e a emancipação do género humano.

Esta ambição desmesurada, aliada a uma verdadeira ética da escrita, transforma a missão do filósofo na esfera social. Vejamos então como se autorepresentam os homens de letras, que lugar reclamam na sociedade e que magistério acabarão por exercer. No artigo “Philosophe” da *Encyclopédie*, o filósofo é, por excelência, um porta-voz privilegiado da razão crítica. “Les

autres hommes sont déterminés à agir sans sentir, ni connaître les causes qui les font mouvoir, sans même songer qu'il y en ait. Le *philosophe* au contraire démêle les causes autant qu'il est en lui, & souvent même les prévient, & se livre à elles avec connoissance [...] Ainsi il évite les objets qui peuvent lui causer des sentimens qui ne conviennent ni au bien-être, ni à l'être raisonnable, & cherche ceux qui peuvent exciter en lui des affections convenables à l'état où il se trouve" (Du Marsais 1765, 12: 509-510).

Em todas as situações é a autonomia da crítica que funda a superioridade do filósofo. Comparada com a centelha divina, a razão opera uma profunda mutação no horizonte da vida humana. Em síntese, "La raison est à l'égard du *philosophe*, ce que la grace est à l'égard du chrétien. La grace détermine le chrétien à agir; la raison détermine le *philosophe*" (Du Marsais 1765, 12: 511)

Neste quadro de valores e aspirações, o cosmopolitismo filosófico, fundado na livre escolha dos indivíduos, na igualdade de todos perante a verdade e no exercício livre da crítica torna-se indissociável do vocabulário das Luzes. (Bots, Waquet 1997). Por isso, numa das páginas da *Gazeta Literária*, publicada no Porto nos anos de 1761-1762 inscreve-se esta máxima verdadeiramente universalista: "Um estrangeiro que nos é útil deve ser nosso compatriota assim como é de todo o mundo o homem sábio" (*Gazeta Literaria* 1761, 1: 6).

O vínculo de adesão de autores e publicistas à República das Letras reflecte-se no domínio do pensamento, através da disputa de ideias e do confronto de perspectivas filosóficas. O poder do intelectual é transposto para o cenário da História (Gusdorf 1973: 107). Chamado a intervir em matérias polémicas de governo, sob a forma de conselho, tratado ou carta, o filósofo actua sempre no pressuposto de que quem dá ou escreve a sua opinião goza de liberdade intelectual. Na qualidade de intérprete da natureza, da vida e das aspirações do homem, o filósofo conquista a condição de mediador da verdade, o que lhe empresta uma aura de respeito e confere ao seu trabalho a vocação de um verdadeiro apóstolado cívico.

Explicitando melhor esta linha de compromisso, António Soares Barbosa, preservando o estatuto de educadores da Humanidade aos "entendimentos mais cultos e verdadeiramente filosóficos" (Barbosa 1766: 6), articula o primado lógico e moral do pensamento moderno com o estado de adiantamento

da filosofia natural. No *Discurso sobre o Bom e Verdadeiro Gosto na Filosofia* (1766) sustenta que a filosofia natural alicerça o entendimento do homem e a felicidade das repúblicas.

#### A CIVILIZAÇÃO: CONCEITO E HORIZONTES DE POSSIBILIDADE

Generaliza-se ainda a ideia de que “a excelência do homem procede do desenvolvimento da sua recta razão; o que jamais se poderá conseguir sem que haja huma bem dirigida educação que sempre he filha da civilização”, conforme escreve Francisco de Melo Franco (Franco 1823: 11). Em sentido amplo, a aceitação dos benefícios das ciências e das artes era simultaneamente fonte de progresso social e condição de valorização do indivíduo.

A esta luz, a filosofia do direito pombalino evoca a “necessidade pública” e a prática das “nações civilizadas” para colocar na órbita do Estado a reforma de todo o sistema educativo (Araújo 2014: 15). Subsidiariamente, um dos principais objectivos da colonização, expressamente contemplado no *Directorio que se deve observar nas povoações dos índios do Pará, e Maranhão* (1758), consiste em: “cristianizar, e civilizar estes até agora infelizes e miseráveis povos, para que saindo da ignorância, e rusticidade, em que se acham, possam ser úteis a si aos moradores e ao Estado”. O ensino da língua portuguesa era fundamental para transformar a natureza bruta dos nativos. Daí que nas escolas destinadas aos meninos, a fundar na Província do Grão Pará e Maranhão, a instrução dos menores de idade se baseasse na “doutrina cristã, a ler, escrever e contar na forma que se pratica em todas as escolas das Nações civilizadas” (*Directorio* 1758: 2-4).

Em virtude da conexão estabelecida nos documentos da época, importa perguntar: porque é que no século XVIII os conceitos de educação e civilização aparecem ligados entre si? Que sentidos comuns e específicos revestem os conceitos de educação *versus* civilização? Que importância atribuir à associação destes dois campos semânticos nos textos estrangeiros e portugueses da segunda metade do século XVIII e dos primórdios do século XIX?

Reconhecida como o resultado de um processo evolutivo, a civilização, “à europeia”, constitui uma norma político-moral mas, por outro lado, encerra, também, um critério de julgamento da não civilização ou da barbárie (Benveniste

1966: 340). Impõe-se na linguagem comum, como um conceito de síntese, nomeia uma totalidade histórica, de raiz moral, cultural e religiosa e abre, nesta perspectiva, novos horizontes à crítica social (Starobinski 1989:11-58; Lüsebrink 1999).

No século XVIII, como sabemos, existe uma crítica dirigida à civilização (Rousseau) e uma outra crítica formulada em nome da civilização (Voltaire, Mirabeau, Ferguson). Neste caso, que maior ressonância teve em toda a Europa, a crítica reconhece a existência de um acento histórico em todas as colectividades humanas e, a partir do primado da religião, reserva-se o direito de examinar, de aprovar, de reprovar e de pôr em pé de igualdade diferentes povos agregados por uma cultura comum. Portanto, na época das Luzes, o eurocentrismo enuncia-se através da convocação da religião, da moral, do direito, da economia, da taxinomia e até da filosofia natural (Benrekassa 1995, 1997; Béneton 1975). Numa palavra, a civilização, como expressão de autoconhecimento e de crítica do presente, nomeia sociedades estranhas, projeta-se nelas e concede-lhes o direito a existirem.

Em França, o primeiro dicionário que assinala o aparecimento da palavra civilização é o *Dictionnaire Universel* de Trévoux. Na primeira edição de 1743, o uso técnico do termo remete para o campo da jurisprudência, significando, em qualquer tempo e espaço, a observância da legalidade e do direito civil. A edição de 1771 do mesmo dicionário agrega à palavra civilização outros significados. Assinalando a vulgarização do vocabulário utilizado por Mirabeau em *L'Ami des Hommes* (1758), recupera, nomeadamente, a raiz etimológica da palavra e de acordo com a tradição da civilidade moderna atesta que o uso corrente do neologismo confere às boas maneiras e à religião o papel de suporte e freio de sociabilidade. Assim conformado, o termo civilização traduz identidade de normas e costumes e remete para a união cultural entre os povos.

Mais tarde, o *Nouveau Dictionnaire français contenant de nouvelles créations du peuple français* (1795) precisa que “ce mot, qui ne fut en usage qu'en pratique, pour dire qu'une cause criminelle est faite civile, est employé pour exprimer l'action de civiliser ou la tendance d'un peuple de polir ou plutôt de corriger ses mœurs et ses usages en portant dans la société civile une moralité lumineuse, active, aimante et abondante en bonnes oeuvres” (cit. in Starobinski 1989: 13).

De acordo com este último registo, a civilidade não artificializa comportamentos, não se reduz a uma arte de *tromp d'oeil* de virtudes inexistentes,

não encobre defeitos, exterioriza apenas qualidades e inspira os bons costumes. Civilizar significaria, portanto, polir condutas, abolir comportamentos grosseiros, suavizar sentimentos, esclarecer os indivíduos e conformar moralmente a sociedade, de acordo com as máximas do cristianismo e da “boa razão”.

Em Portugal, a evolução semântica ignora, no século XVIII, a palavra civilização e apenas dicionariza “civilidade” e “civilizado”. A lexicografia portuguesa privilegia, num primeiro momento, o acento jurídico de “civis”, na raiz de civilidade, e, da segunda metade do século XVIII em diante, identifica civilidade com “cortesia e urbanidade”, termos que se contrapõem a “rusticidade” e “grosseira”. Para Moraes Silva, a noção de civilidade, compreende, portanto, “urbanidade”, cujo significado remete para “cortesia, bom termo, estilos de gente civilizada, e polida, civilidade, policia”. Por seu turno, “cortesia” quer dizer “o proceder do cortezão; urbanidade, policia no falar, no modo de portar-se, falar, e obrar, acatando a Deus, e as coisas sagradas, aos soberanos, e maiores, e superiores; aos iguaes; e inferiores guardando o que prescreve o bom uso e estilos da Corte e gente bem educada”(Silva 1813).

Com um sentido mais lato, o termo civilizado é fixado no início da década de vinte do século XIX por frei Francisco de São Luís no *Ensaio sobre alguns Sinonimos da Lingua Portuguesa*. Para este ilustrado dignitário da igreja e político liberal, três vertentes iluminam o significado do vocábulo civilizado: a lei, a polícia e a educação. Desdobrando os termos desta equação significativa esclarece: “As leis estabelecem a civilização entre os povos bárbaros formando os bons costumes. Os bons costumes aperfeiçoam as leis, e algumas vezes as suprem, entre os povos policiados”. E “a polidez exprime no trato e acções a perfeição das virtudes sociais” que, segundo o mesmo autor, só se alcançam por meio da educação (São Luís 1863: 153-154).

Com alguma antecipação face aos dispositivos lexicográficos, a linguagem comum consagra a utilização, em larga escala, das palavras civilização e civilizado. De facto, ao longo do século XVIII, palavra civilização nomeava um ponto de evolução social, formulado de forma múltipla e variada, remetendo para civilidade, urbanidade, boas maneiras, educação dos espíritos, cultura das artes e das ciências, desenvolvimento material das sociedades, sentido de observância religiosa e unidade cristã. Enfim, para os indivíduos e para os

povos, civilização designava, antes de mais, o processo cumulativo instaurado pela civilidade cristã. Recorde-se que a religião, longe de ser subalternizada pela moral natural é considerada, desde logo por Mirabeau, como o principal esteio da civilização. Porém, seria preciso esperar pelo século XIX para perceber que o novo conceito poderia comportar-se como um termo laicizado de substituição da religião.

Se bem virmos, a palavra civilização comporta o sufixo acção que conota um processo e particulariza uma característica imanente à sociedade. Curiosamente, a palavra civilização faz a sua aparição no vocabulário social ao mesmo tempo que surge a aceção moderna de progresso. Civilização e progresso configuram assim dois termos obrigatórios de uma mesma equação filosófica. Por isso, Benveniste, reportando-se ao século das Luzes, salienta que: “De la barbarie originelle à la condition présente de l’homme en société, on découvrirait une gradation universelle, un lent procès d’éducation et d’affinement, pour tout dire un progrès constant dans l’ordre de ce que la civilité, terme statique, ne suffisait plus à exprimer et qu’il fallait bien appeler la civilisation pour en définir ensemble le sens et la continuité” (Benveniste 1966: 340). Com o termo civilização ganha-se a ideia de sentido e de continuidade, ou seja, uma visão histórica da sociedade que comporta, igualmente, uma interpretação optimista e secularizada da sua evolução.

Só que os autores que inicialmente utilizam o termo não têm a mesma concepção daquilo que podíamos chamar a força motriz de civilização. Para Mirabeau e Turgot é a religião, para Montesquieu é a lei, para os discípulos de Ferguson é a História, para Adam Smith e Miller é a riqueza, e para a generalidade dos filósofos do século XVIII são as Luzes (Raynaud 2013: 243). Na senda desta posição, Guizot dirá mais tarde que para satisfazer a exigência de uma vida civilizada não basta instruir os homens, quer dizer, ministrar-lhes conhecimentos e desenvolver neles aptidões instrumentais, é preciso educá-los, ou seja, fazer deles homens livres e emancipados, de pensamento elevado e incapazes de se vergarem a qualquer tipo de tirania ou arbítrio (Guizot 1853).

O binómio educar/civilizar, evocado por Guizot, remete para duas interpretações diferentes de civilização, interpretações que a Revolução Francesa contribuiu para acentuar. De um lado temos aqueles que associam educar,

emancipar, civilizar e que acentuam a laicidade do processo civilizador, na linha de Condorcet, Saint-Just, Guizot e Michelet que, em 1831, atribuía à França o pontificado da civilização nova, e do outro lado temos Edmund Burke e Benjamin Constant que, em reacção à apropriação revolucionária do poder laico e sacralizado na esfera civil, confinam a civilização à religião, a valores tradicionais, às descobertas do espírito e ao progresso moral e material da sociedade. Para estes autores a barbárie residia no igualitarismo dos demagogos e nos excessos da própria revolução. O ideal de civilização, sendo alheio ao desígnio de facções e grupos sociais, deveria concorrer para a união dos povos e para a aceitação de diferentes estádios de evolução das nações.

Perante o que ficou exposto, acentua-se a convicção de que o neologismo civilização opera num campo clivado por distintas filosofias da história e concepções pedagógicas. Na esfera da pedagogia, a partir dos anos quarenta do século XVIII, a problemática filosófica da educação ganha, em Portugal, uma importância nevrálgica no debate de ideias das Luzes.

Sob o signo de John Locke, as questões relativas ao método dos estudos, da instrução, da divulgação de conhecimentos úteis e da formação moral e religiosa da juventude convocam, especificamente, a atenção de grandes autores como, por exemplo, Martinho de Mendonça de Pina e Proença, *Apontamentos para a educação de um menino nobre* (1734), Luis António Verney, *Verdadeiro Método de Estudar para ser útil à República e à Igreja* (1746), António Nunes Ribeiro Sanches, *Cartas sobre a Educação da Mocidade* (1760) e João Rosado Vilalobos e Vasconcelos, *O Perfeito Pedagogo na arte de educar a mocidade em que se dão as regras da policia e urbanidade christã, conforme os usos e costumes de Portugal* (1782).

Pondo de lado os contributos sobejamente conhecidos dos primeiros três autores, saliente-se, no campo da civilidade e da educação, a originalidade do discurso de João Rosado Vilalobos e Vasconcelos, professor régio de Retórica e Poética em Évora. A novidade do *Perfeito Pedagogo* consiste em implicar a sociedade civil na educação, tornando educáveis todos os cidadãos e tornando civilizados todos os indivíduos, fossem eles instruídos ou não. Aliando a formação da juventude à civilidade, ou seja, colocando a instrução ao serviço de um modelo de interacção social norteado por condutas polidas, por acções benfazejas e filantrópicas e pelo ideal do bem comum, Vilalobos e Vasconcelos

fixa deveres úteis à escola e mostra que os benefícios sociais da educação promanam, essencialmente, da civilização.

Dirigindo-se à mocidade portuguesa, procura fornecer um modelo de conduta adaptado aos códigos de sociabilidade burguesa da segunda metade do século XVIII, marcados pelo convívio interclassista, secularizado, de cariz mundano e matriz cristã. Este tipo de ensinamento, mal visto pelos sectores mais conservadores da sociedade portuguesa, mereceu, inicialmente, a rejeição da Real Mesa Censória. A primeira versão da obra, com o título *Educação Nacional em que se dão as regras da polícia e urbanidade christam proporcionados aos usos e costumes de Portugal* foi impedida de circular. Acusado de pretender “conciliar os usos corruptos do mundo com as sacrosantas leis do cristianismo” (ANTT Real Mesa Censória: cx. 10-85), o professor de retórica que traduzira, em surdina, Montesquieu e se preparava para dar ao prelo os *Elementos da Policia geral de hum Estado* (1786-1787) e uma tradução do tratado filantrópico de Bernard Ward que intitulou *Plano de uma obra pia, geralmente útil ao Reino de Portugal, para serviço da Igreja e do Estado* (1782) foi também censurado por ser bastante “versado na leitura dos filósofos modernos, usando frequentemente das suas frases, e expressões, capazes de fomentarem as paixões de natureza corrupta” (ANTT Real Mesa Censória: cx. 10-85).

A supressão pela Real Mesa Censória da obra *Educação Nacional em que se dão as regras da polícia e urbanidade christam proporcionados aos usos e costumes de Portugal* ficou também a dever-se ao facto de o seu autor vincular a educação a um ideal de felicidade e de bem estar de acento terreno e secular, o que o levava a elogiar, repetidamente, os costumes do século, o “convívio com o belo sexo”, a leitura, a conversação e o bom trato social. O parecer da censura, datado de no ano de 1777, considera-o, por isso, porta-voz de “uma moral relaxada”, acusa-o de querer tornar aceitáveis preceitos ligados à “ vaidade mundana” e reprova o seu intento de querer regular a vida civil sem recurso à Teologia Moral. A autonomia ética acordada à sociedade educada *versus* civilizada constitui, mais tarde, a chave do sucesso de *O Perfeito Pedagogo*, título que atribui ao texto que fora alvo de severa censura, mas que acabaria por correr, com as respectivas licenças, em 1782, mantendo inalterados grande parte dos parágrafos censurados (Vasconcelos 1782; Terra 2000: 196-197).

Algo de semelhante acontece com *O Filósofo Solitário*, versão traduzida e adaptada de *De La Philosophie de la Nature* de Delisle de Sales, texto excluído pela censura, em 1771, que, com grande escândalo, vem a público, de forma perfeitamente legal, em 1786. No centro da enorme polémica que esta publicação desencadeou em Portugal, pontua a posição crítica de Francisco de Melo Franco dirigida igualmente contra a visão antropológica e as ideias educativas e políticas de Rousseau (Araújo 2004: 197-210). À semelhança do autor de *Émile ou de l'Éducation*, o anónimo *Filósofo Solitário* sustenta que o homem, “o mais perfeito” dos seres da natureza, suporta o conhecimento útil de todos as coisas que dizem respeito à vida. E que o selvagem não deixa de ser homem por estar privado de actividade intelectual ou de linguagem. O que o distingue de outros entes da natureza é apenas a liberdade. O Homem sente logo existe e “é naturalmente livre”, logo “deve dirigir o seu entendimento à virtude” (*O Filósofo Solitário* 2 1787: 15-22). Com base nesta argumentação, *O Filósofo Solitário* rejeita os males da civilização, ou seja, o modo de vida urbana e os vícios da sociedade, aos quais contrapõe a paz de um sereno refúgio natural. Admite ainda que o indivíduo que se julga livre e digno de si mesmo pela prática da virtude não pode consentir o fanatismo nem deve obedecer àqueles que “no espirito da mentira fundão a sua jurisprudencia e no da intriga a sua politica”. Conclui assim que, em sociedade, as leis existem para proteger a liberdade dos cidadãos e que os governantes são eleitos para protegerem o cumprimento das leis (*O Filósofo Solitário* 3 1787: 17). As traves mestras do discurso de *O Filósofo Solitário* representavam uma séria ameaça à sociedade de Antigo Regime e eram interpretadas por outros sectores esclarecidos, por alguns bons espíritos das Luzes, como uma clara provocação. Compreende-se assim que os contemporâneos não deixassem passar em claro as questões mais importantes daquela obra anónima. No debate, três equações são ponderadas de forma antinómica: natureza *versus* civilização; degradação moral e social *versus* progresso das artes e das ciências; religião natural *versus* religião revelada. A linguagem dos críticos é, quase sempre, pouco elaborada. Os exemplos comezinhos e as referências a outros autores proibidos são também bastante contidas. Em geral, quase todos concordam que as proposições do “Filósofo Solitário” são “temerárias”, “sediciosas”, “nocivas”, “monstruosas” e perturbadoras da paz pública. E há

até quem considere que as teorias expostas, “se fossem abraçadas”, poderiam ter consequências imprevisíveis, semelhantes, talvez, aos efeitos devastadores de uma “guerra cruenta” (*Resposta ao Filósofo Solitário* 1787: 8).

Deste modo, e com a consciência da importância das mudanças ocorridas na cultura europeia durante o século XVIII, um opositor do *Filósofo Solitário* pergunta: “A quem devem as boas Artes e Sciencias os seus progressos senão às Academias? A quem deve o nosso Portugal sahir do século barbaro e libertar-se do deplorável estado em que jazia a sua literatura senão à restauração da nossa Conimbricense Academia? Que dirão os Academicos de Londres, de Pariz, de todas as Nações lendo aquelas absurdas proposições?” (*Analyse do Filósofo Solitário* 1787: 16).

A ideia de associar a felicidade dos povos ao estado de evolução das artes e das ciências, ao crescente poder das instituições culturais e à sábia política esclarecida dos soberanos funcionava assim como apologia do tempo presente e como travão ao avanço de ideais e valores que destruíam a hegemonia alcançada pelos intelectuais das Luzes.

Esta temática não era de modo nenhum marginal na sociedade portuguesa de finais de século (Fonseca 2009). Sabemos que ela é particularmente enfatizada pelo discurso fisiocrata que desloca para o campo económico, e em especial para a agricultura, o moderno papel desempenhado pela educação no desenvolvimento de um modo vida consentâneo com o progresso material e com a felicidade pública. Basta ver como Manuel Gomes de Lima Bezerra equationa o problema em *Os Estrangeiros no Lima*, obra muito curiosa construída a partir do diálogo travado entre um filósofo francês, um comerciante inglês, um viajante italiano, um genealogista castelhano e um médico português. Entre o local e o global, entre a terra mãe que acolhe a primeira sociedade económica que se cria no reino, “*A Sociedade Económica dos Bons Compatriotas Amigos do Bem Público de Ponte de Lima*” e o horizonte cosmopolita das Luzes, os cinco homens debatem os principais tópicos da ilustração iluminista e propõem reformas económicas, de fomento da agricultura e da indústria. Neste terreno, o autor, Manuel Gomes de Lima Bezerra, também ele correspondente de várias academias nacionais e estrangeiras, depois de afirmar que “não bastão os desvellos dos Corpos Académicos para que as Artes floresçam, e se aperfeiçoem: he

necessário estimular os moços hábeis do paiz, a que viagem por aquellos Reinos, onde ellas se praticão com mais perfeição” (Bezerra 1791: 101), reconhece “que há na nossa monarquia muita instrução mas pouca educação” e, assentando no papel primordial da educação para o fortalecimento da sociedade civil, esclarece que “se cuidava muito em formar sábios e artistas, mas que não cuidava nada em formar homens” (Bezerra 1791: 103).

O propósito da formação dos espíritos liga-se à organização da sociedade civil e fornece, digamos assim, a chave para o entendimento da noção de civilização. Neste quadro, a crença na perfectibilidade humana aponta para a “reinvenção da sociedade”, permitindo associar num mesmo plano explicativo “determinantes geográficas, formas de implantação humana, regras de sociabilidade, uma fisiologia particular, traços psicológicos constantes” e crenças comuns (Revel 1990: 171).

As viagens filosóficas levadas a cabo no país, na Europa e nos territórios ultramarinos, especialmente no Brasil, sob tutela da Real Academia das Ciências de Lisboa, com base nos programas ou instruções de Domingos Vandelli e de José António de Sá, demonstram, cabalmente, o cunho civilizador do programa utilitarista e instrutivo das Luzes em Portugal, em finais de século. À margem da pedagogia tradicional, das instituições seculares de ensino, a aventura da viagem, a indagação de outros costumes e modos de vida e a revelação da natureza formam um pólo inovador de educação e de auto-conhecimento colectivo. Sobre este ângulo de observação, as instruções de Domingos Vandelli nas *Viagens Filosóficas ou Dissertação sobre as importantes regras que o Filósofo naturalista nas suas peregrinações deve principalmente observar* (1779) sobre o método e as regras “científicas” a observar no registo do conhecimento físico e moral dos povos constituem uma verdadeira cartilha civilizadora.

Por isso, não surpreende que Bonifácio de Andrada e Silva transporte para a leitura que faz dos índios brasileiros o complexo eurocêntrico das Luzes, ou seja, a visão antropológica e naturalista que aprendera com Alexander van Humboldt e outros pensadores célebres, aquando da sua viagem filosófica pela Europa (Varela 2006). Ainda na qualidade de secretário perpétuo da Real Academia das Ciências de Lisboa, sustentava que “o aumento ou decadência das Letras em qualquer Nação he o critério mais seguro para ajuizarmos a sua

civilização e prosperidade; porque as causas que promovem as sciencias e as artes, são as mesmas que fomentão e adiantão a felicidade das Nações” (Andrada 1815: 1). À semelhança dos melhores espíritos das Luzes, Bonifácio de Andrada e Silva, um dos mais influentes pais fundadores do Brasil independente em 1822, representa bem o ponto de chegada do movimento de ideias que convulsionou a cultura portuguesa no século XVIII, em toda a sua extensão universalista e emancipadora.

## BIBLIOGRAFIA

- Almeida, Teodoro de (1758). *Recreação Filosofica ou dialogo natural para instrução de pessoas curiosas que não frequentarão as aulas*. 3.<sup>a</sup> ed. Lisboa: Regia Officina Typografica.
- Analyse do Filosofo Solitario feita por hum filosofo sociavel* (1787). Lisboa: Officina Patriarcal de Francisco Luiz Ameno.
- Andrade, António Banha de (1966). *Vernei e a Cultura do seu Tempo*. Coimbra: Universidade de Coimbra.
- Araújo, Ana Cristina (2003). *A Cultura das Luzes em Portugal. Temas e Problemas*. Lisboa: Livros Horizonte.
- Araújo, Ana Cristina (2004). “O Filósofo solitário e a esfera pública das Luzes”, in *Estudos de Homenagem a Luís António de Oliveira Ramos*. Porto: Universidade do Porto, 1, 197-210.
- Araújo, Ana Cristina, coord. (2014). *O Marquês de Pombal e a Universidade*. 2.<sup>a</sup> ed. Coimbra: Imprensa da Universidade de Coimbra.
- Arquivo Nacional da Torre do Tombo, Real Mesa Censória, caixa10, censura n.º 85.
- Barbosa, Antonio Soares (1766). *Discurso sobre o Bom e Verdadeiro Gosto na Filosofia*. Lisboa: Officina de Miguel Rodrigues.
- Béneton, Philippe (1975). *Histoire de mots: culture et civilisation*. Paris: Presses de la Fondation Nationale des Sciences Politiques.
- Benrekassa, Georges (1995). *Le Langage des Lumières. Concepts et savoir de la langue*. Paris: Presse Universitaire de France.
- Benrenkasa, Georges (1997). “Civilisation, civilité”, Delon, M., dir., *Dictionnaire Européen des Lumières*. Paris: PUF, 253-258.
- Benveniste, Émile (1966). *Problèmes de linguistique générale*. Paris: Éditions Gallimard.

- Bezerra, Manuel Gomes de Lima (1791). *Os Estrangeiros no Lima*. Coimbra: Real Oficina da Universidade.
- Bluteau, Rafael (1720). *Vocabulário Portuguez & Latino*, t. 7. Lisboa: Oficina de Pascoal da Sylva.
- Borralho, Maria Luísa Malato (2001). "Some Dreams of Humanity" in Martinho, C., Borralho, M. L. M., ed., *José Anastácio da Cunha. Obra Literária I*. Porto: Campo das Letras, 9-59.
- Bots, Hans, Waquet, Françoise (1997). *La République des Lettres*. Paris: Éditions Belin.
- Calafate, Pedro, coord., (2001). *História do Pensamento Filosófico Português, As Luzes*. vol. 3. Lisboa: Ed. Caminho.
- Carvalho, Joaquim de (1981). "Introdução ao Ensaio Filosófico sobre o Entendimento Humano de Jphn Locke" *Obras Completas de Joaquim de Carvalho*. vol. 1. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian.
- Cassirer, Ernest (1966). *La Philosophie des Lumières*. Trad. François Quillet. Paris: Librairie Arthème Fayard.
- Clark, Jonathan C. (2011). "The Enlightenment, catégories, traductions et objets sociaux", *Lumières*, 19, 19-39.
- Coxito, Amândio (2006). *Estudos sobre a Filosofia em Portugal na Época do Iluminismo*. Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda.
- Cunha, Norberto (1994). "A ideia de tolerância em Ribeiro Sanches" in *Homenagem a Lúcio Craveiro da Silva*. Braga: Centro de Estudos Humanísticos, 357-394.
- Directorio, que se deve observar nas povoaçoens dos índios do Pará, e Maranhão, em quanto Sua Majestade não mandar o contrario* (1758). Lisboa: Officina de Miguel Rodrigues.
- Du Marsais, "Philosophe" in Diderot, Denis, d'Alembert, Jean Le Rond. *Encyclopédie ou Dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des métiers*, 12:509–51. ARTFL Encyclopédie Project – Robert Morrisey, General Editor, Glen Roe Assoc. Editor – University of Chicago. URL: <http://artflsrv02.uchicago.edu/cgi-bin/philologic/getobject.pl?c.11:1250.encyclopedie0513> (consultado em 5/10/2014).
- Estrada, Maria Fernanda (2006). "José Anastácio da Cunha: vida e obra" in Ralha, E., Estrada, M. F., Rodrigues, A., Silva, M. C., org., *José Anastácio da Cunha. O tempo, as ideias, a obra*. Braga: ADB-CMAT-CMUP, 99-129.
- Ferraz, Maria de Lurdes, Rodrigues, José Francisco, Saraiva, Luis, coord., (1990). *Anastácio da Cunha, 1744-1787. O matemático e o poeta*. Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 1990.
- Fonseca, Thais Nivía de Lima (2009). *Letras, ofícios e bons costumes: civilidade, ordem e sociabilidade na América Portuguesa*. Belo Horizonte: Autêntica Editora.

- Franco, Francisco de Melo (1823). *Elementos de Hygiene, ou dictames theoreticos, e practicos para conservar a saúde, e prolongar a vida*. Lisboa: Typ. da Academia.
- Gazeta Litteraria ou Noticia Exacta dos Principaes Escriptos Modernos* (1761). Porto: Officina de Francisco Mendes de Lima.
- Guizot, François (1853). *Histoire de la civilisation en Europe, depuis la chute de l'Empire Romain jusq'à la Revolution Française*. Paris: Didier.
- Gusdorf, Georges (1973). *L'Avènement des Sciences Humaines au siècle des Lumières*. Paris: Payot.
- Israel, Jonathan (2001). *Les Lumières Radicales. La philosophie, Spinoza et la naissance de la modernité (1650-1750)*. Paris: Éditions Amsterdam.
- Koselleck, Reinhart (1999). *Crítica e Crise. Uma contribuição à patogênese do mundo burguês*. Trad. Luciana Villas-Boas Castelo-Branco. Rio de Janeiro: Eduerj/Contraponto.
- Lüsebrink, Hans-Jügen (1999). "Civilisation" in Ferrone, V., Roche, D., dir., *Le Monde des Lumières*. Paris: Fayard, 169-176.
- Mendes, António Rosa (1998). *Ribeiro Sanches e Marquês de Pombal. Intelectuais e Poder no Absolutismo Esclarecido*. Cascais: Patrimonia.
- Pereira, Miguel Baptista (1990). *Modernidade e Tempo: para uma leitura do discurso moderno*, Coimbra: Liv. Minerva.
- Raynaud, Philippe (2013). *La Politesse des Lumières. Les lois, les moeurs, les manières*. Paris: Gallimard
- Resposta ao Filosofo Solitario em abono da verdade. Por hum Amigo dos homens* (1787). Lisboa: Officina de António Rodrigues Galhardo.
- Revel, Jacques (1990). *A invenção da sociedade*. Trad. Vanda Anastácio. Lisboa: Difel.
- Sanches, António Nunes Ribeiro [1760] (1959). "Cartas sobre a Educação da Mocidade", id., *Obras*, vol. 1. Coimbra: Universidade de Coimbra.
- Sanches, António Nunes Ribeiro [1763] (1959). "Metodo para Aprender e Estudar a Medicina, Illustrado com os apontamentos para estabelecer-se huma Universidade Real na qual deviam aprender-se as Sciencias humanas de que necessita o Estado Civil e Politico" id., *Obras*, vol. 1. Coimbra: Universidade de Coimbra.
- Santos, Zulmira (2007). *Literatura e Espiritualidade na obra de Teodoro de Almeida (1722-1804)*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian-Fundação para a Ciência e Tecnologia.
- São Luís, Francisco de (1863). *Ensaio sobre alguns Synonimos da Lingua Portuguesa*. 4.<sup>a</sup> ed., Lisboa: Typographia da Academia.

- Silva, Antonio de Moraes (1813). *Diccionario de Lingua Portuguesa recopilado dos Vocabularios Impressos ate agora, e nesta segunda edição novamente emendado e muito acrescentado*. 2.<sup>a</sup> ed. Lisboa: Typographia. Lacerdiana.
- Silva, José Bonifácio de Andrada (1815). *Programa Extraordinario da Academia Real das Sciencias de Lisboa, proposto e annuciado na sessão publica de 24 de Junho de 1815*. s. l.: s. ed.
- Starobinski, Jean (1989). *Le remède dans le mal. Critique et legitimation de l'artifice à l'âge des Lumières*. Paris: Éditions Gallimard.
- Terra, Ana Lúcia Silva (2000). *Cortesia e Mundanidade. Manuais de Civilidade em Portugal nos séculos XVII e XVIII*. Coimbra: dissertação de mestrado apresentada à Faculdade de Letras da Universidade de Coimbra.
- Varela, Alex Gonçalves (2006). *'Juro-lbe pela Honra de Bom Vassalo e Bom Português': Análise das memórias científicas de José Bonifácio de Andrada e Silva (1780-1819)*. São Paulo: Annablume.
- Vasconcelos, João Rosado de Vilalobos e (1782). *O Perfeito Pedagogo na arte de educar a mocidade, em que se dão regras da policia e urbanidade christã, conforme os usos e costumes de Portugal*. Lisboa: Typ. Rollandiana.
- Verney, Luís António [1746] (1950). *Verdadeiro Método de Estudar*. Ed. António Salgado Junior. Lisboa: Livraria Sá da Costa Editora.

LINGUAGEM E JUSTIÇA:  
POLISSEMIA, “DESAMBIGUIDADE”  
E PRODUTIVIDADE SUFIXAL  
NO TEXTO JURÍDICO,  
AO LONGO DOS TEMPOS

*Language and the Law:  
polysemy, disambiguation, and suffixal  
productivity in legal texts, over the centuries*

MARIA JOSÉ CARVALHO  
*mariac@fl.uc.pt*  
*Faculdade de Letras da Universidade de Coimbra*

DOI  
[http://dx.doi.org/10.14195/0870-4112\\_3-1\\_15](http://dx.doi.org/10.14195/0870-4112_3-1_15)

*Recebido em setembro de 2014*  
*Aprovado em janeiro de 2015*

**Biblos.** Número 1, 2015 • 3.<sup>a</sup> série  
pp. 367-394

## RESUMO.

Como tem sido reconhecido, o impacto dos resultados da investigação histórica nos estudos de morfologia derivacional do Português, ainda não se observou completamente, ao contrário do que seria expectável. Iremos centrar-nos, neste artigo, na análise dos produtos lexicais mais comuns no texto jurídico medieval, particularmente naqueles que apresentam variação e que, por esse motivo, divergem ou apresentam semelhanças relativamente ao português atual. Consideramos, de facto, que é esse percurso que nos pode fornecer a chave para entender as motivações e mecanismos da mudança derivacional, bem como para interpretar a diversidade e/ou variação atual. Tentar-se-á mostrar como a partir de cerca de 1450 os novos horizontes socioculturais soprados pelos ventos dos Descobrimentos e do Humanismo italiano fizeram ressurgir os sufixos *-mento*, *-ção* e *-ria* (que já existiam no Latim), resolvendo alguns casos de ambiguidade polissémica ou ainda atenuando eufemisticamente a expressão de ideias desagradáveis, como a ideia de ‘morte’. Em alguns casos, a ambiguidade foi muitas vezes motivada pelo processo de “rotinização” da linguagem jurídica e pelas convenções sociais associadas a certos conceitos, em relações contratuais exprimindo assimetria de Poderes.

**Palavras-chave:** Morfologia histórica; Morfologia cognitiva; Mudança derivacional; Produtividade sufixal; Derivação e cognição

## ABSTRACT.

As is generally recognized, Portuguese derivational morphology has benefitted very little from systematic historical research. This study aims to analyze the most common lexical products to be found in the medieval legal technoelect, particularly those which show variation, and thus diverge from or resemble present-day Portuguese. In our view, this process can provide the key to understanding the motives and mechanisms of derivational changes, and to interpreting current diversity and variation. We shall attempt to show how, from about 1450 onwards, the new sociocultural horizons opened up by the Portuguese Discoveries and by Italian Humanism caused the resurgence of the suffixes *-mento*, *-ção* and *-ria* (which existed in Latin), resolving cases of polysemic ambiguity and even weakening euphemistically the expression of disagreeable ideas (such as the idea of ‘death’). This ambiguity was frequently a result of the ‘routinizing’ process of juridical language, and, in cases where contractual relations expressed an imbalance of power, of the social conventions associated with certain concepts.

**Key-word:** Historical morphology; Cognitive morphology; Derivational change; Suffixal productivity; Derivation and cognition

## INTRODUÇÃO<sup>1</sup>

Para além de outros aspetos, com este estudo tentar-se-á mostrar como a “rotinização” na linguagem jurídica pode gerar, ao longo dos tempos, ambiguidades de natureza conceptual, manifestadas em fenómenos de polissemia ou de homonímia. Nos textos notariais medievais, tais ambiguidades (que, por vezes, poderão ter acentuado o desequilíbrio de poderes, particularmente nas relações contratuais de aforamento), suscitaram nos tabeliães a necessidade de recorrer à derivação sufixal para promover a especialização semântica e, portanto, a distinção significativa.

O *corpus* que serviu de base a esta pesquisa é constituído por 153 documentos notariais originais, por nós transcrito, oriundo dos fundos do mosteiro cisterciense de Alcobaça, um importante centro na cultura portuguesa medieval. Trata-se de uma coleção de documentos compreendidos entre 1289 e 1565<sup>2</sup>, que fazem parte da coleção *Mosteiro de Alcobaça, 1.ª e 2.ª incorporações* (IAN/TT), redigidos não apenas no mosteiro, mas também nas áreas periféricas sob sua jurisdição, os chamados “coutos”. Como iremos verificar, os operadores sufixais mais comuns no *corpus* notarial em estudo são aqueles que geram produtos lexicais designativos de “nomina actionis” deverbais parafraseáveis por “acção/processo e/ou resultado da ação/processo de V”<sup>3</sup>, ainda que V seja ele próprio resultante de uma operação de derivação prefixal. Embora não se trate de uma criação da língua romance, o sufixo *-mento* (< -MENTUM), que, em alguns casos, alternou,

---

<sup>1</sup> Este artigo poderá fornecer dados empíricos que permitam sustentar algumas abordagens epistemológicas em morfologia derivacional, nomeadamente a realizada por M. E. Viaro (2010: 173-190): «No entanto, para entender o funcionamento da língua, para fazer a descrição de sua estrutura, para entender a neologia e a produtividade, o elemento diacrónico se revela imprescindível. O salto da indução para um modelo dedutivo, desse modo, *ainda não se efetivou completamente*. No entanto, uma nova Linguística que focalize a *essência* do fenómeno chamado “língua” deverá surgir dialeticamente por entre as escolas, com metalinguagem e método próprio, questionando posturas dogmáticas, restaurando ideias perdidas e alertando para a incompatibilidade de algumas ferramentas» (id. ib: 188) [O sublinhado é da nossa responsabilidade].

<sup>2</sup> Consulte-se Carvalho 2006: 33-287. Os documentos são identificados por ano, local de redação e número, dentro da nossa coleção.

<sup>3</sup> Terminologia usada por Rio-Torto 1998: 119.

aposto à mesma base lexical, com *-ia*, *-ção* e *-nça*, foi largamente utilizado para formar produtos lexicais relacionados com o processo de locação da propriedade. Na secção seguinte, analisar-se-á a sua produtividade.

## ANÁLISE DO CORPUS

### OPERADOR SUFIXAL *-MENTO*

#### VARIAÇÃO ENTRE PALAVRA-BASE E PRODUTO DERIVADO

O processo mais comum de locação da propriedade foi o “emprazamento”, o ato jurídico tipicamente alcobacense<sup>4</sup>. Neste caso, trata-se de um produto lexical que pode designar o próprio ato de elaboração do contrato (“carta d’*enp[r]azamẽto*”, 1350 AM 36) ou, por metonímia, a formalização do ato, traduzida num documento (cf. “todo ho em o dito *emprazamẽto* conteúdo”, 1522 MA 144) e ainda o tipo de propriedade resultante do mesmo (cf. “erdade e lagar e *enp[r]azam[ẽ]to*”, 1350 AM 36).

A partir do segundo quartel do século xv, a base lexical (< *PLACITU-*) começa a surgir como alternativa à forma derivada, em qualquer aceção<sup>5</sup>. As duas primeiras ocorrências verificam-se no documento 1438 Ped 95, onde convivem com as suas rivais, formadas por operações sucessivas de derivação: “per bem do dito *plazo*”, “na carta do *p[r]azo*”, “o dito *enp[r]azam[ẽ]to* fora e era feito” e “no dito *enp[r]azam[ẽ]to* he cõtíudo”. Apresenta-se a seguir o número de ocorrências das duas variantes, por etapas epocais<sup>6</sup>:

<sup>4</sup> O emprazamento é o “ato pelo qual o proprietário de um bem ou direito concede o seu usufruto a outrem, em uma ou mais vidas, mediante o pagamento de renda, acrescida ou não de foros e serviços” (Coelho 1996: 209).

<sup>5</sup> Foi a forma da base lexical que deu origem à atual designação dos documentos deste teor, os chamados “*Prazos de Alcobaça*”. Saliente-se que, em 1957, Mário Júlio Costa informa, em nota, que a legislação em vigor, por ex., o Código Civil ainda acolhe *emprazamento* e *prazo*, sendo que o primeiro designa o contrato e o segundo o imóvel sobre que ele se constituiu (Costa 1957: 1, n. 1).

<sup>6</sup> A delimitação temporal agora efetuada decorreu da observação das tendências linguísticas, a partir de um levantamento exaustivo dos dados deste *corpus*. É nossa convicção que a delimitação das

Tabela n.º 1  
 Número de ocorrências (em valores absolutos)  
 de “Prazo” e “Emprazamento”, por épocas

Épocas	“Emprazamento”/ “Emplazamento”	“Prazo”/“Plazo”
1289-1350	5	-
1351-1380	-	-
1381-1425	21	-
1426-1450	7	2
1451-1485	25	39
1486-1565	36	32

Como se pode verificar, a inversão da tendência parece ter-se registado, sobretudo, a partir de 1450, com um aumento significativo das formas não derivadas, eventualmente para evitar a ambiguidade suscitada pelo produto *emprazamento* e promover, assim, uma especialização semântica. Em 1459, por exemplo, o número de variantes simples suplanta o das formadas por operações sucessivas de derivação. Assim, “*ftromêto d'emprazamêto*” é já uma expressão cristalizada que convive com “nê o dicto *p[r]azo* ã outra perffoa treomudar”, “outorgaram de *p[r]azo*” e “rreçebeo (...) no dicto *p[r]azo*” (1459 MA 110). As formas simples aumentam particularmente na década de setenta do século xv, altura em que se regista uma grande proliferação deste tipo contratual.

O sufixo *-mento* é ainda usado ao longo de todo o período cronológico abrangido pelo presente estudo na formação de produtos sinónimos aparentemente sem qualquer motivação. É interessante observar a oscilação entre (*h*)

---

etapas epocais deverá ser feita em função do que nos dizem os documentos sobre os fenómenos, em termos de tendências evolutivas, e não em função da perspectiva de um investigador atual. Ou seja, é a própria evolução do fenómeno observado que deve proporcionar a informação sobre os segmentos temporais, pois só assim ficaremos a saber se a evolução da língua se produz a um ritmo sempre igual ou se, pelo contrário, as mudanças se acumulam em determinadas épocas.

*erdade(s)* e (*h*)*erdamento(s)*, existente no nosso *corpus* entre 1291 e 1502, com acentuada frequência da forma em *-mento* até à década de 30 do século xiv. No conjunto, contam-se 158 ocorrências de *herdade* e 54 de *herdamento*. Na tabela seguinte, apresentam-se estas últimas bem como as ocorrências de *herdade*, nos mesmos documentos, nesse escopo cronológico:

Tabela n.º 2  
Frequência da forma derivada *herdamento*  
(e variação com *herdade*, nos mesmos documentos)

Documentos	Forma derivada	Frequência	Forma simples	Frequência
1291 Alc 3	<i>h[er]dam[ẽ]to</i>	1	<i>herdade</i>	4
1297 Alc 5	<i>h[er]dam[ẽ]to</i>	7		
1298 Alc 6	<i>herdamẽto</i>	1		
1304 Alc 10	<i>herdamẽtos/ herdam[ẽ]to</i>	4		
1306 Cós 12	<i>herdamẽto</i>	4		
1315 Alj 15	<i>h[er]damẽto</i>	1	<i>erdade</i>	1
1317 Alc 16	<i>[er]damto</i>	2		
1321 Alc 17	<i>herdamẽtos</i>	8		
	<i>h[er]dam[ẽ]tos</i>			
	<i>h[er]damẽtos</i>			
1324 Alc 18	<i>erdamẽto/erdam[ẽ]to</i>	6		
1337 Alc 27	<i>h[er]dam[ẽ]to</i>	1	<i>herdade; h[er]dade</i>	4
1416 MA 78	<i>h[er]damẽtos</i>	4	<i>h[er]dades</i>	1
1438 Ped 95	<i>he[r]dam[ẽ]to</i>	5	<i>he[r]dade</i>	1
1447 Alj 101	<i>h[er]dam[en]to</i>	4	<i>h[er]dades</i>	1
1453 MA 107	<i>herdam[ẽ]t[os]</i>	4	<i>herdade(s)</i>	15
	<i>herdamẽt[os]</i>			
1478 MA 122	<i>he[r]damẽto</i>	1	<i>he[r]dade(σ)</i>	5
1502 MA 137	<i>erdam[en]to</i>	1		

## CONVENÇÕES SOCIOCÓGNITIVAS E MUDANÇA DERIVACIONAL

Um outro processo de locação surge, por vezes, com a designação de “aforamento”<sup>7</sup>. Formado a partir de *foro*, mediante operações sucessivas de derivação (*foro* > *aforar* > *aforamento*), este produto lexical deverá ter surgido, em princípio, para evitar a polissemia que *foro* (< FORUM) veio a conhecer na época medieval<sup>8</sup>. Assim, traçando o seu *form-to-function mapping*<sup>9</sup> diacrónico, pode dizer-se que do seu sentido etimológico (‘espaço livre; recinto por edificar’), o lexema estendeu-se a outros contextos, passando a abranger sob a sua designação: o acto de locação de um imóvel, o próprio imóvel, a pensão ou renda anual (em géneros ou dinheiro) que se pagava pelo seu domínio útil, a formalização do contrato (traduzida num documento, onde se encontravam consignados os “*foros* e *dereytos*” do concessionário), assim como um contrato agrário coletivo pelo qual se estabelecia o estatuto de uma povoação, e onde constavam os “*foros* e *coftumes*”. Analisemos alguns desses contextos, na etapa mais recuada da língua:

---

<sup>7</sup> Segundo Mário Júlio Costa, “estas palavras [*emprazamento* e *aforamento*] empregam-se sem fixidez e como sinónimas nas flutuações terminológicas vagas e inconsequentes da época. Na verdade, conclui-se que nenhuma diferença jurídica existe entre os diplomas designados por um ou por outro dos termos, ou mesmo por qualquer dos restantes, e que eles se aplicam sem distinção às relações vitalícias, em vidas ou perpétuas, independentemente dos maiores ou menores poderes do respectivo concessionário” (Costa 1957: 139, 141).

<sup>8</sup> Também Corominas refere que “*empleado* en muchas acepciones y con sentido muy general, el vocablo a menudo formaba frases estereotipadas”. Acrescenta, em nota, que “en Galicia tomó además el sentido de ‘dominio directo sobre una propiedad (con arreglo a justicia)’, y de ahí ‘contrato por el cual se cede este dominio’ y ‘derecho que por ello se paga’” (Corominas 1989-1992: s. “*fuero*”). Francisco Gimeno Menéndez refere-se à evolução do conceito de “*fuero*”, numa perspectiva sócio-histórica, destacando a evolução semântica do termo desde ‘norma jurídica’ até ‘usos e costumes’. (Gimeno Menéndez 1995: 90 e ss.). A dificuldade em estabelecer a cronologia da polissemia do termo engloba-se naquelas que foram já apontadas, em termos gerais, por Elizabeth Closs Traugott: “A methodological problem for the historical linguist is to assess when two polysemous meanings have lost their relationship so as to be associated with two homonymous lexemes” (Traugott, Dasher 2002: 14).

<sup>9</sup> Expressão utilizada por Andreas Jacobs e Andreas H. Jucker para designar os estudos que “take a linguistic form (such as discourse markers, relative pronouns or lexical items) as a starting point in order to investigate the changing discourse meanings of the chosen element or elements” (Jacobs, Jucker 1995: 13).

“nos faça o dicto *foro*” (1291 Alc 2), “nos dafel do *foro*” (1291 Alc 2), “o pá da herdade dũu *foro*” (1291 Alc 3), “o foro dũa herdade do *foro* da outra” (1291 Alc 3), “e de deryto e de *foro*” (1304 Alc 10), “de nos téen a *foro*” (1304 Alc 10), “deuẽffe a mãteer e fazer a nos (...) o noffo *foro*” (1304 Alc 10), “côteudo na carta do *foro*” (1304 Alc 10), “carta do *foro* da pobrãça” (1304 Alc 10), “á ágardar fe[us] *foros*” (1304 Alc 10), “polos noffos *foros* e derytos” (1321 Alc 17), “todolos outros *foros* e cuftumes” (1321 Alc 17), “na carta de *foro* da noffa aldeya” (1321 Alc 17), “E dedes a nos (...) tal *foro*” (1342 Alf 30), “a rrecadar os ditos *fforos* e derytos” (1345 MA 33).

A proliferação trecentista do uso de “carta de foro”, que consignava, para além dos “foros”, os direitos/privilégios do concessionário, fez com que a designação fosse introduzida no léxico jurídico, originando fórmulas contratuais onde se prescrevia uma sanção (traduzida, normalmente, numa garantia subsidiária ou numa série de cláusulas penais), em caso de mora no pagamento da renda/foro. A fórmula é do tipo: “e nõ vos poffades por elo chamar forçados nõ *alegar* priuilegio nõ liberdade nõ *carta de foro* nõ de spaço nõ de graça nõ de mercee que aiades pera embargar a dicta execuçõ”.

A partir de finais do século XIV, a expressão “carta de foro” foi de tal forma usada neste contexto formular (associada e selecionada pelo predicado *alegar*) que passou facilmente a ser introduzida no discurso jurídico com o sentido de ‘privilégio’ ou de ‘uso [da terra]’<sup>10</sup>. Assim, a partir do século XV (sobretudo do

<sup>10</sup> Consoante a natureza da carta de foro, nela estavam consignados, quer os “*foros* e costumes”, quer os “*foros* e derytos”. Nesta última aceção, “foros” está por ‘ónus’ (muitas vezes pecuniário). Saliente-se que, ao questionar-se sobre como a palavra terá passado do sentido que tinha entre os Romanos às aceções dos vocábulos português e espanhol, e baseando-se em fontes da época da Reconquista, Paulo Merêa afirma que *foro* se empregava aí no sentido de *jus, libertas, privilegium*, considerando que esta nova aceção encontra uma explicação fácil se nos lembrarmos que *forum*, no sentido de “jurisdição”, implicava um direito, uma prerrogativa. É aí que, segundo o Autor, se encontra a ponte de passagem do sentido romano ao sentido medieval. O Autor alude muito brevemente à aceção de foro como ‘contrato enfitêutico’, evidenciando a sua derivação de *forum* = ‘censo’, mas admitindo que tenha havido influência de *forum* = ‘foral’ (Merêa 1948: 493).

primeiro quartel), no lugar de “carta de foro” começa a surgir, no nosso *corpus*, o lexema *foro*. Analisemos, assim, os exemplos seguintes:

- (1) “rrenũciou todos directos *foros* honrras” (1405 MA 70)
- (2) “ne de *foro* nẽ de custumme nẽ de carta de mercee” (1422 MA 82)
- (3) “E pera esto rrenũciaredes todo *foro* custume (...)” (1429 MA 88)
- (4) “e aja ao deante nẽ *foros* nẽ custumes (...)” (1433 Ped 90)
- (5) “cõtra feus *foros* e custumes” (1436 Alf 93)
- (6) “quaees quer derreitos e fpaços e meu *foro*” (1442 MA 98)
- (7) “nẽ uos valer ley do rreyno priuilegeo liberdade *fforo* e fpaço” (1452 MA 106)
- (8) “fpaço rrogo nẽ juiz de uoffo *foro*” (1453 MA 107)
- (10) “que ffe nõ emtendeffe por *fforo* nem custume” (1456 MA 109)
- (11) “e todos outros dereitos e dereituras e *foros*” (1459 MA 111)
- (12) “rrenũçiando pera ello feu *foro* hufo” (1459 MA 111)
- (13) “liberdade *foro* coftume carta d’el rrej” (1465 MA 116)
- (14) “carta d’el rrej nem juiz de uoffo *foro*” (1465 MA 116)
- (15) “rrenũçiando pera ello uoffo *foro*” (1478 MA 122)
- (16) “rrenũcyando pera ello juiz de feu *foro*” (1495 MA 134)

Ou seja, com a mesma designação do “todo”, designa-se agora aquilo que é apenas uma parte (nele contida), verificando-se, assim, uma apreensão subjetiva do referente por quem usa o tecnoleto jurídico, processo de subjetivização que tem sido designado por “metonimização” (Traugott, Dasher 2002: 27). Trata-se, neste caso, de um processo assente na relação de contiguidade conteúdo/continente, para a qual deverá ter contribuído a contiguidade discursiva das duas lexias na expressão, tão frequente, “*foros* e *dereytos*”<sup>11</sup>.

---

<sup>11</sup> Ao distinguir metonímia de metáfora, assim se exprime José Luís Tornel Sala: “La metonimia, frente a la metáfora, opera a través del contexto y de las relaciones de inferencia que los diferentes elementos morfosintácticos del discurso pueden llegar a establecer, es decir, opera mediante la contigüidad lingüística, mientras que la metáfora funciona a partir, no de contigüidad lingüística, sino de viajes de un dominio conceptual a otro, una transferencia de un significado más concreto a otro más abstracto que no aparece en el contexto” (Tornel Sala 2000: 122).

Este processo de subjetivização metonímica é o resultado da generalização de uma inferência pragmática num contexto discursivo determinado (centrada, obviamente, na perspetiva, ponto de vista ou atitude de quem detém o poder), acabando por ser convencionalizada posteriormente<sup>12</sup>:

O foro é uma renda que eu (proprietário) recebo  
+ > <sup>13</sup> O foro é um direito

Na verdade, trata-se de um processo de subjetivização associado a uma relação de poder, e que reflete a ótica ou perspetiva desse mesmo poder, na medida em que o “foro”, originariamente uma renda ou ónus para o concessionário, traduzia-se num direito ou regalia para o concedente dessa propriedade. O estabelecimento das cláusulas traduzia, assim, um equilíbrio de interesses que melhor satisfazia os desejos da parte social e economicamente mais poderosa, não obstante tratar-se de uma desigualdade externa à escritura e à própria língua da mesma.

A partir de meados do século xv, surge a expressão “jujz de voffo *foro*”, que poderá ser parafraseável por “defensor dos vossos direitos”. Esta constatação vem corroborar a afirmação de José Luís Tornel Sala, a propósito da metonímia discursiva: “Estos significados pragmáticos inducidos por el contexto posteriormente ven extendido su uso por los hablantes llegando a convencionalizarse o rutinizarse (*ritualizarse...*), dando origen al establecimiento del nuevo significado gramatical o abstracto” (Tornel Sala 2000: 121).

Que “privilégio” e “foro da terra” (uso) se equivaliam neste contexto, no sentido de constituírem argumentos que o enfiteuta (não) poderia alegar, provam-no explicitamente as seguintes expressões:

---

<sup>12</sup> Saliente-se, a esse propósito, que Francisco Gimeno Menéndez refere-se à situação paralela que se registou no uso de *foro* ‘costume’ na região de Navarra (séculos XIII-XIV): “la costumbre no había dejado buen recuerdo, ya que frecuentemente nació de los abusos de los señores o «malos usos», que corrigió el derecho del rey. El derecho que se impuso en Aragón es fundamentalmente un derecho inspirado por el grupo social de los infanzones o de la baja nobleza, frente al derecho de los burgueses o comerciantes”. (Gimeno Menéndez 1995: 92).

<sup>13</sup> Trata-se de um símbolo que designa, na Pragmática Linguística, “Implicatura”.

(1) “ffẽ alegar nehũu priujlegio nẽ *fforo* da terra” (1489 MA 130)

(2) “e todos priujlegios *foros* cuftumes (...)” (1495 MA 134)

É curioso constatar como do sentido de ‘encargo’, ‘obrigação’, o lexema evoluiu no século xv exatamente em sentido contrário, ou seja para ‘privilégio’, ‘direito’, ‘prerrogativa’<sup>14</sup>. O mesmo mecanismo de evolução semântica descobriu Kathleen Dahlgren, em várias palavras: “Over a long period the same word can come to have opposite meanings. For example, over centuries *THEGN* changed from “servant” to “lord”, *CEORL* from “freeman” to “serf”, *CNIHT* from “servant” to “lord” (Dahlgren 1985: 123). Reconhece, igualmente, associando essas mudanças de sentido com o poder dos grupos sociais instituídos que “since social kinds are essentially relational, every social term will involve evaluation. As relations change, so will the evaluations. Pejoration or elevation of social terms will follow the fate of the denoted social group” (Dahlgren 1985: 124).

No exemplo que nos ocupa, parece-nos, portanto, que a metonimização, como processo de subjetivização, é um importante mecanismo de mudança semântica, particularmente ao nível das línguas de especialidade, tal como o é a metáfora, nas conversações quotidianas. Os propósitos de objetividade geradores do discurso científico poderão, assim, ficar altamente comprometidos pela subjetividade na linguagem, que neste caso resulta da expressão do “eu institucional”, associado ao poder, e da projeção, no discurso, da sua perspectiva ou ponto de vista. Assim, se na metáfora poderemos ver a expressão máxima do que tem sido designado de “speaker’s imprint”, é bem possível que em outros processos de subjetivização, de que a metonímia é um exemplo, possamos ver a expressão máxima do que designaremos por “power’s imprint”.

O fenómeno de extensão semântica que deu origem à polissemia foi desde cedo seguido da reação inversa, que consistiu na especialização semântica<sup>15</sup>.

<sup>14</sup> De acordo com Gama Barros, nos forais a palavra significa tanto os encargos como as prerrogativas e impunidades. Apud Paulo Merêa 1948: 493, nota 1.

<sup>15</sup> É este vai-vém entre polissemia e especialização semântica que se constitui, na época que nos ocupa, como um importante mecanismo de mudança semântica. De resto, é conhecida a polissemia atual do lexema *foro*, constituindo, assim, “the synchronic reflection of diachro-

Urgia, de facto, criar um termo novo para designar apenas o ato ou processo jurídico deste tipo de locação bem como a sua formalização. Apresentamos, na tabela seguinte, as ocorrências das formas derivadas:

Tabela n.º 3  
Variação *foro* - *aforamento* e sua distribuição cronológica

Documentos	Formas derivadas	Formas com que rivalizam
1350 AM 36	“carta do <i>afforam[ē]to</i> ”	“por certos <i>foros</i> he derectos”; “a dicta carta do dicto <i>foro</i> ”
1386 MA 56	“carta d’ <i>aforam[ē]to</i> ”, 2 v.	
1405 MA 70	“fazer ffromêto do dicto <i>aforam[ē]to</i> ”; “as condições do dicto <i>aforam[ē]to</i> ”; “ffromêto d’ <i>aforamêto</i> ”; “contrauto de <i>aforamêto</i> ”; “tomo (...) o dicto <i>aforamêto</i> ”	“damos a <i>foro</i> ”, 2 v.; “renüçiou todos derectos <i>foros</i> honrras”
1460 MA 112	“effromêto d’ <i>aforamêto</i> ”	“o <i>foro</i> per dia de Natall”; “quarto qujnto dízimo <i>foro</i> ”, 2 v.; “derom e outorgaró de <i>foro</i> ”
1477 MA 121	“ <i>aforam[ē]t[os]</i> e “ <i>arendam[ē]t[os]</i> e outras escripturas”; “effromêto <i>aforam[ē]to</i> ”, 2 v.; “ê efte <i>aforam[ē]to</i> cõtheudas”, 2 v.; “poffam tomar o dicto <i>aforam[ē]to</i> ”; “cõtheudo em efte <i>aforam[ē]to</i> ”; “outorgaram o dicto <i>aforam[ē]to</i> ”	“de <i>foro</i> e peenffam do dicto chaão”, “pague (...) o dicto <i>foro</i> ”; “renüçiando pera ello feu <i>foro</i> ”

nic-semantic change”. Este exemplo prova que “the synchronic links that exist between the various senses of an item coincide with diachronic mechanisms of semantic extension such as (...) metonymy” (Geeraerts 1997: 6).

1484 MA 126	“efromẽto de doaço e <i>aforam[ẽ]to</i> ”; “em efte <i>aforam[ẽ]to</i> cõtheudaõ”, 2 v.; “reçebia ã ffly o dicto <i>aforamẽto</i> ”; “outorgará efte <i>aforam[ẽ]to</i> ” “fectoõ dous <i>aforamẽt[oo]</i> ”; “que efte <i>aforamẽto</i> (...) efcrepuy”	“dem e paguẽ de <i>foro</i> e penffam”; “rrenũçiando pera efte juiz de feu <i>foro</i> ”
1505 MA 138	“efromento de <i>aforamento</i> ”; “aforavam e dava d’ <i>aforamento</i> ”; “ho dito cõtrauto do dito <i>aforamento</i> ”	

A “corrente derivacionista” deverá ter surgido na segunda metade do século XIV (repare-se que em 1350, “carta do *afforam[ẽ]to*” rivaliza com “carta do dicto *foro*”), mas apenas a partir de 1460 se implementou no sistema, uma vez que foi também a partir dessa data que “foro” passou definitivamente a abranger em si os sentidos (opostos) de ‘privilégio’/‘direito’ assim como de ‘obrigação’/‘renda’, ‘encargo’. O último reduto que apresenta a palavra *foro* na sua grande diversidade e ambiguidade de aceções é o documento 1450 Alv 104: “ftormẽto de *fforo*”, “dou a *fforo*”, 2 v.; “carta de *fforo*”, “per bem do dicto *fforo*”, “daredes (...) de *foro*”, “paga do dicto *fforo*”, “feus derectos e *fforo*”, “perder ou mjnguar dos ffeus derectos e *fforo*”, “rreçebemos em nos o dicto *fforo*”, etc.

A partir dessa data, “foro” não aparecerá mais ligado a “carta” ou “instrumento”, uma vez que nessa aceção é substituído por “aforamento”. No século XVI, a forma derivada deverá ter-se propagado, por sua vez, a contextos em que significa “renda”, como atesta a expressão “davã d’*aforamento*”<sup>16</sup> (1505 MA 138), única ocorrência constante da tabela, portadora de um sentido diferente das restantes. Ainda que se trate de uma ocorrência isolada, poderá interpretar-se, a par das expostas, como uma tentativa de recuperação/especialização semântica, no sentido de evitar a extensão do termo “foro” a contextos onde, por se prestar a ambiguidades polissêmicas (‘ónus’ ou ‘prerrogativa’), não satisfazia ambas as partes envolvidas no ato jurídico.

<sup>16</sup> Nos séculos anteriores, no mesmo contexto, usava-se sistematicamente o lexema “foro”: “dauã a *foro*” ou “dauã de *foro*”.

Em *arrendamento*, é possível que o sufixo *-mento* tenha igualmente surgido para evitar a polissemia de *renda*, que, para além de designar a quantia que se pagava em dinheiro pelo usufruto dos bens, começou igualmente, a partir de finais do século XIV, a referir o documento que traduzia o resultado do ato de *arrendar*, o próprio processo de *arrendar*, ou até o imóvel. O primeiro documento em que surge a forma derivada é o 1392 MA 60, que exhibe o produto lexical para designar o processo e a palavra base para a formalização documental: “f̄t̄romẽto d’arrendamẽto” e “recebo ẽ m̄jn a dicta rrenda (...) e me dou della por emtregue”. No doc. 1428 MA 87 as duas realidades são já designadas pelo novo produto lexical: “f̄t̄romento d’arrendam[en]to” e “tomou en f̄fy o dicto arrendam[en]to”, mas *renda* coexiste para designar, quer o próprio imóvel (“pera o b̄jnho <da> dicta rrenda” e “a lhe defender e enparar a dicta rrenda”), quer o processo jurídico (“fiador à dicta rrenda”). A partir de meados do século XV, a designação para o processo e para o documento é sempre *arrendamento*: “f̄t̄romento d’ arrendamento” (1459 MA 111), “que efte arrendamento feja nehũu” (1459 MA 111), “f̄egũdo cuftume de feus arrendam[ẽ]t[oσ]” (1467 Mai 117), “quaaaσ quer aforam[ẽ]t[oσ] e arendam[ẽ]t[oσ] e outraσ ecripturaσ” (1477 MA 121), “fazer e firmar quaaaσ quer prazoσ e arrendamẽt[oσ]” (1478 MA 122).

#### VARIAÇÃO ENTRE PRODUTOS COM -MENTO E OS TRADICIONALMENTE DESIGNADOS “DERIVADOS REGRESSIVOS”<sup>17</sup>

Finalizando o acto de “emprazar”, de “aforar”, ou de “arrendar” encontra-se o de “outorgar”, que consiste na anuência da parte outorgante. Registam-se, no *corpus*, cerca de quatro dezenas de ocorrências da forma derivada *outorgamento*,

<sup>17</sup> Segundo Alexandra Soares Rodrigues, «alguns dos substantivos desses pares são de facto deverbiais, mas não construídos no português, o que mostra os cuidados a ter com a aplicação de critérios sintáctico-semânticos. Estes só mostram validade suficiente quando previamente filtrados por uma abordagem diacrónica» (Rodrigues 2001: 94-95). [O sublinhado é da nossa responsabilidade]. Embora tenha sido feito um esforço de aplicação do critério diacrónico no sentido de rejeitar a designação de “regressivo” (Rodrigues 2001: 91-103), a ausência de um estudo sistemático sobre morfologia derivacional no latim coloquial tardio (com um levantamento exaustivo do léxico) impede-nos de concluir sobre a direcionalidade da mudança em numerosos produtos lexicais.

cronologicamente situadas entre 1291 e 1495. Nas décadas de cinquenta e sessenta do século xv, eventuais operações de “derivação regressiva” (especificamente, de truncamento) começam a manifestar-se, esporadicamente, a partir da base verbal (*outorgar* → *outorga*)<sup>18</sup>: “per *outorga* das dictas partes” (1459 MA 111; 1460 MA 112) e “derom pera ello fua *outorgua*” (1467 Mai 117). De qualquer forma, desconhecemos se esse produto existia já no Latim coloquial tardio, pelo que se torna particularmente incisiva a seguinte observação de Graça Maria Rio-Torto: “Ainda que em muitos casos os critérios de natureza sincrónica se revelem eficazes na identificação dos produtos gerados por derivação regressiva, em muitos outros a identificação dos produtos deste tipo carece de uma sólida fundamentação histórica”. (Rio-Torto 1998: 98).

#### OUTROS PRODUTOS COM O SUFIXO -MENTO

Um outro “nomina actionis” deverbais parafraseável por “acção/processo e/ou resultado da acção/processo de V”, em que V é ele próprio resultante de uma operação de derivação sufixal, é *n[o]breçimẽto* (1527 MA 146) e *nobreçimẽto* (1522 MA 144; 1527 MA 146, 2 v.), não se registando, no nosso *corpus*, vestígios de circunfixação no verbo deadjetival que gerou este produto, apesar de ele estar já documentado em Fernão Lopes, segundo José Pedro Machado<sup>19</sup>. Possíveis, mas estranhos ao português atual, são os produtos seguintes:

---

<sup>18</sup> De acordo com Rodrigues, *outorgar* é uma base não construída (Rodrigues 2001: 113). De facto, *outorgar* deriva da forma do latim tardio AUCTORICARE (documentada num documento leonês de 1034: *outorigare*), mas desconhecemos se *outorga* representa a evolução direta do latim (e se, mesmo no latim, é simultânea ou posterior a *outorgamento*), ou se é uma forma já construída no português. A análise dos nossos dados, que são escassos, conduz-nos a aceitar a hipótese de *outorga* ser uma forma resultante do truncamento do segmento afixal do substantivo deverbais em *-mento*, mas fica por averiguar em que momento do devir temporal da língua, tal aconteceu.

<sup>19</sup> Cf. José Pedro Machado 1995: s. “enobrecido”.

*apofentameto* (1527 MA 146), *côt[r]adjzjmêto* (1430 Cós 89), *cozimêto*<sup>20</sup> (1467 Mai 117), *defamamêtos* (1402 MA 67), *departimêto* (1415 Ped 77), *desaforam[ê]t[os]* (1453 MA 107), *ffimdamêto* (1522 MA 144), *rimijm[en]-to* (1299 Alc 7), *rrefazymêtos* (1422 MA 82), *rrepairam[en]to* (1423 MA 83), *tomam[en]to* (1352 Ped 38), etc.

Um “nomina actionis” bastante arcaico, que caiu muito cedo em desuso (o último testemunho que possuímos data de 1332), foi o deverbal parafraseável por “acção/processo e/ou resultado da acção/processo de *poer*”. Designava este processo o ato de colocar o selo num documento: *poimêto* (1329 Evo 22), *poym[ê]to* (1324 Alc 18), *poymêto* (1291 Alc 2; 1298 Alc 6; 1304 Alc 9; 1304 Alc 10; 1317 Alc 16; 1321 Alc 17) e *ppoim[ê]to* (1332 Alc 24).

#### O SUFIXO *-MENTO* E A CRIAÇÃO DE EUFEMISMOS

O operador sufixal *-mento* é ainda utilizado, no *corpus* em análise, para designar o resultado de ‘morrer’<sup>21</sup>, um domínio privilegiado na criação de eufemismos. O eufemismo constituiu-se, como se sabe, como um princípio que rege a mudança semântica, sendo o fator externo que a condiciona o fator emocional:

The motives of linguistic euphemism may be rooted in life itself. Its psychological background seems to be self-interest, which in turn can be considered as an outcome of the biological nature of life. Therefore, self-interest and the need for survival may stimulate deceptive behaviour, and

<sup>20</sup> A existência deste sufixo posposto a esta base atesta a grande proliferação de *-mento* afixal, uma vez que *-(d)ura* (que originou *cozedura*, no português atual) era, em toda a época medieval, um operador bastante prolífico, suscetível de exercer analogia. De facto, as formas *semeadura* e *feitura*, geradas pela mesma regra, são frequentíssimas ao longo do *corpus*.

<sup>21</sup> O produto lexical *acabamento* foi muito usado durante a Idade Média (pelo menos desde o século XIV) para designar ‘fim, termo’ e não apenas ‘o fim da vida, morte’. Vejam-se as abonações apresentadas por Ramón Lorenzo (Lorenzo 1977: s.). Contudo, na documentação notarial desta coleção ocorre em formulários jurídicos, tendo sempre o sentido de ‘morte’.

euphemisms can be looked on as hidden “springs to catch” human minds (Bencze 1992: 471-472).

Como veremos, a criação lexical observada para a designação dessa ação assenta num interessante processo de mudança onomasiológica. Na primeira metade do século xv, o produto mais frequente no nosso *corpus* foi gerado a partir da base *acabar*, ‘terminar’: *acabam[ẽ]to* (1416 MA 78; 1429 MA 88), *acabamẽto* (1422 MA 82) e *acabam[en]to* (1490 MA 131).

No início do último quartel desse século, a partir de *falir*: *falim[ẽ]to* (1478 MA 122; 1478 MA 123; 1479 MA 124). Só a partir dos últimos anos do século xv, a partir do verbo incoativo *falecer*: *ffaleçym[em]to* (1536 SC 150), *ffalecymemto* (1536 SC 150) e *faliçym[en]to* (1495 MA 134), tal como hoje, em registos mais cuidados do português comum. A direcionalidade da mudança parece ter sido no sentido [- humano] → [+ humano], uma vez que *acabar* e *falir* se poderiam aplicar a seres inanimados ou a não-humanos. Esta constatação reflete uma mudança no sentido emocional dos produtos lexicais, que é decorrente de uma atitude do falante perante o que é expresso. De facto, tendo em conta que o eufemismo pressupõe um valor emotivo particular que não altera o significado do item lexical ou expressão, esta mudança envolvendo relações onomasiológicas entre produtos lexicais denotacionalmente sinónimos revela-se interessante e poderá eventualmente (a ser observada em outros *corpora* e com a mesma cronologia) confirmar a relação entre o sentido emotivo das palavras e a estrutura social que as vê nascer, já apontada por Dirk Geeraerts: “Because the emotive meaning of words involves the expression of values and evaluations, emotive meanings characteristically reflect the existence of social structures (as in cases involving euphemism)” (Geeraerts 1997: 100). O sufixo é ainda usado para designar o ato de “enterrar” alguém: *soterramẽto* (1343 AM 31), assim como para designar as “cerimónias fúnebres”: *ffaym[en]to* (1491 Alj 133).

#### OPERADOR SUFIXAL -ÇÕ (-ÇÃO)

Ambas as partes envolvidas num contrato se comprometiam, mediante a rigidez das cláusulas, a hipotecar os seus bens (“*obrigar* os bens”), caso surgisse qualquer

impedimento que levasse ao não cumprimento do mesmo. Para exprimir esse processo, conheceu a linguagem jurídica dois alomorfes no português medieval, *-mento* e *-ção*: no nosso *corpus*, o operador *-mento*, que se encontra ao longo do século XIV, é destronado por *-ção*, a partir do segundo quartel do século XV. Depois de 1425, apenas se regista uma ocorrência com aquele operador sufixal: *obrgam[en]to* (1443 Alf 99):

Tabela n.º 4  
Cronologia da forma derivada *obrigamento*

Documentos	Formas/Contextos
1315 Alj 15	“fo <i>obligamẽto</i> de todof feus béel”
1317 Alc 16	“fo <i>obligamẽto</i> de todos noffos béel”
1328 Alj 21	“fo <i>ob[ri]gamẽto</i> de todolos béés”
1379 Alc 51	“so <i>obljgamẽto</i> dos dictos nofos bẽes”
1388 MA 57	“fo <i>obligam[en]to</i> de todos meus bẽes”
1391 MA 59	“so <i>obligamẽto</i> de todos feus bẽes”
1399 MA 65	“fo <i>obligam[en]to</i> de todos meus bẽes”
1405 MA 70	“so <i>obrigamẽto</i> de todos voffos bẽes”; “so <i>obrigamẽto</i> de todos feus bẽes”
1422 MA 82	“fo <i>obriguamẽto</i> de todos os meus bees”
1443 Alf 99	“fob <i>obrgam[en]to</i> de todos meus bẽes”

As primeiras abonações a exibir a terminação sufixal *-çõ/-çon* (*-ção*) são remotas, datando de 1326, constituindo, contudo, exemplos isolados no conjunto de documentos trecentistas. Situam-se numa “Quitação de obrigações”, um tipo textual não muito frequente no *corpus* sob análise. Incluídos na designação do tipo documental, são de 1433 os primeiros testemunhos que conhecemos, ano em que surge, também pela primeira vez, o “Instrumento de obrigação”. Analisemos, assim, alguns contextos de ocorrência:

Tabela n.º 5  
Cronologia da forma derivada *obrigação*

Documentos	Formas	Contextos
1326 MA 19	<i>ob[r]içaçom; ob[r]içaçõ, 2 v.</i>	“fezera <i>ob[r]içaçom</i> ”; “fezera <i>ob[r]içaçõ</i> ” (2 v.)
1433 Ped 90	<i>obrigaçõ; obrigaçom; obrygaçõ, 2 v.; obrygaço</i>	“ftrromêto d’ <i>obrygaçõ</i> ”; “ftrromêto d’ <i>obrygaço</i> ”; “esta <i>obrigaçõ</i> ”; “defa <i>obrigaçom</i> ”; “esta <i>obrygaço</i> ”
1434 SC 91	<i>obrygaçom</i>	“fo <i>obrygaçom</i> de todos feus beês delles”
1440 MA 96	<i>hobrigações; obrigaçõ</i>	“aluaraaes ou <i>hobrigações</i> ”; “fob <i>obrigaçõ</i> de todos feus bêes”
1442 MA 98	<i>obrygaçõ; obrjgaçõ, 2 v.</i>	“ftrromêto d’ <i>obrygaçõ</i> ”; “que fe cópra (...) esta <i>obrygaçõ</i> ”; “ftrromêto d’ <i>obrygaçõ</i> ”
1453 MA 107	<i>ob[r]içaçooes; ob[r]içaçooes</i>	“ffob as <i>ob[r]içaçooes</i> e defaforamêtos”; “ffob as dictas <i>ob[r]içaçooes</i> ”
1455 MA 108	<i>obrygaçom</i>	“quall quer <i>obrygaçom</i> que ell (...) teuefffecto”
1459 MA 110	<i>obrigaçõ</i>	“fob a dicta penna e <i>obrigaçõ</i> de todof feuf beêf”
1460 MA 112	<i>obligaçom</i>	“fo a dita pena e <i>obligaçom</i> de todos feus bêes”
1477 MA 121	<i>obrigaçõ</i>	“ffob <i>obrigaçõ</i> de todof feuf beêf”
1482 MA 125	<i>obrigaçõ</i>	“fob <i>obrigaçõ</i> de todos feus beêf”
1484 MA 127	<i>obrigaçõ</i>	“fob <i>obrigaçõ</i> de todaf cuftaf perdaf (...)”
1485 MA 128	<i>obrigaçõ</i>	“ffob <i>obrigaçõ</i> doç dictof beêf”
1489 MA 130	<i>obrigações</i>	“clauffulas e condições penas e <i>obrigações</i> ”
1505 MA 138	<i>obrigações</i>	“cõ as ditas condições e <i>obrigações</i> ”
1509 Ped 140	<i>obrigaçãõ</i>	“fob <i>obrigaçã</i> de feus bês”

O produto lexical *obrigação* designativo do género de texto (e, portanto, “resultado”) propagou-se posteriormente aos contextos formulares em que o mesmo figura como nome de processo ou evento: “sob obrigação”, provando, assim, que os derivados em *-ção* experimentaram historicamente um forte desenvolvimento da sua capacidade denotativa ou referencial. Assim, o sufixo *-ção* tende a adquirir, já no português medieval, significados que ultrapassam a estrita componente morfológica baseada no significado de “nome de ação ou efeito”, como o sufixo *-mento*. Do ponto de vista léxico-semântico, no período abrangido pelo presente estudo, parecia não existir, portanto, sinonímia perfeita entre os nomes deverbais em *-ção* e *-mento*, já que aquele tinha a capacidade de exprimir o aspeto resultativo, uma propriedade vedada a *-mento*, cujos derivados eram exclusivamente eventivos<sup>22</sup>. Por outro lado, nunca foi encontrada a expressão “instrumento de obrigamento”, eventualmente para evitar a repetição malsonante da terminação.

No *corpus* sob análise, e praticamente nos documentos de todo o século xv, o operador sufixal *-mento* foi transposto para certas bases verbais, ou resultantes de operações de derivação sufixal na língua romance (gerando verbos denominais de mudança de estado, com o operador *-ific-*, que foram, assim, tomados como bases derivacionais de um novo produto lexical), ou diretamente provenientes da língua latina. O resultado da sucessividade derivacional foi também um “nomina actionis”: *danjficamētos* (1422 MA 82), *danjficam[ē]t[os]* (1479 MA 124), *danjficamēt[os]* (1485 MA 128), *denjficam[en]to* (1452 MA 106; 1482 MA 125) e *djnjficam[ē]t[os]* (1453 MA 107). Também neste caso, a partir da última década do século xv, *-mento* foi substituído, neste produto e nos documentos sob análise, por *-ção*, como atestam os seguintes exemplos: *dynjfiçom* (1495 MA 134), *denjfições* (1495 MA 134) e *denjfiçação* (1519 MA 142).

<sup>22</sup> Este mesmo fenómeno foi analisado na língua espanhola, por Margarita Lliteras, em *corpora* do século xviii, mas os resultados por nós apresentados sugerem que se trata de um aspecto interessante de morfologia derivacional que deverá fazer recuar a investigação aos textos da época medieval (Lliteras 2003: vol. I, 377-384). Infelizmente, não foi ainda demonstrado, nos estudos de morfologia derivacional do Português (de natureza estritamente sincrónica), que não existe sinonímia perfeita entre *-ção* e *-mento*.

VARIAÇÃO ENTRE OS OPERADORES SUFIXAIS *-IA* E *-MENTO*

Em outros casos, oscilava-se entre os alomorfes *-ia* e *-mento*, registando-se a vitória do segundo, apenas na segunda metade do século xv:

Tabela n.º 6  
Cronologias das formas *melhoria* e *melhoramento*

Documentos	Sufixo <i>-ria</i>	Documentos	Sufixo <i>-mento</i>
1291 Alc 2	<i>melhoria</i>		
1321 Alc 17	<i>melhorias</i>		
1332 Alc 24	<i>melhorias</i>		
1345 MA 33	<i>melhorias</i>		
1356 MA 41	<i>melhorias</i>		
1362 MA 44	<i>melhorias</i>		
1363 MA 45	<i>melhorias</i>		
1380 Alv 52	<i>melhorias</i>		
1388 MA 58	<i>melhorias</i> , 2 v.		
1397 MA 63	<i>melhorias</i>		
1397 MA 64	<i>melhorias</i> , 2 v.		
1399 MA 66	<i>melhorias</i>		
1403 MA 69	<i>melhorias</i>		
1405 MA 70	<i>melhorias</i>	1405 MA 70	<i>melhoram[ẽ]to</i>
1408 MA 71	<i>melhorias</i> , 2 v.	1410 MA 73	<i>melhoram[ẽ]to</i>
1409 MA 72	<i>melhorias</i> , 2 v.	1423 MA 83	<i>melhoram[en]to</i>
1410 MA 73	<i>melhorias</i> , 2 v.	1452 MA 106	<i>melhorament[os]; melhoram[en]t[os]</i>
1413 MA 75	<i>melhorias</i> , 2 v.	1453 MA 107	<i>melhoram[ẽ]t[os]</i> 2 v.
1419 MA 79	<i>melhorias</i>	1478 MA 123	<i>melhoram[ẽ]to</i>
1423 MA 83	<i>melhorias</i>	1485 MA 128	<i>melhoram[ẽ]t[oσ]</i>
1429 MA 88	<i>melhorias</i>	1489 MA 130	<i>melhoram[ẽ]t[os]</i>
1438 Ped 95	<i>mjlhorias</i>	1505 MA 138	<i>melhoramento</i>
1459 MA 110	<i>melho[r]ya</i>	1532 Tur 149	<i>mylhoram[ẽ]tos</i>

Como se pode observar, no nosso *corpus*, *melhoria* e *melhoramento* convivem em alguns textos do primeiro quartel do século XV, mas a primeira variante, com alomorfe de origem grega *-ia* aposto à base *melhor*, extingue-se, nesta amostra, no ano de 1459, em proveito de *melhoramento* (formado a partir da base verbal *melhorar*), porventura para evitar a repetição da terminação, uma vez que se trata de uma unidade lexical incluída na expressão “bemfeitorias e *melhorias*”. As restrições semântico-cognitivas que operam, no português atual, na seleção entre as duas possibilidades lexicais deverão ser posteriores ao português medieval. Como é sabido, o produto *melhoria* usa-se hoje para a descrição de estados de coisas (“melhoria das condições de vida”, “melhoria do estado de saúde”, “melhoria de nota”, “melhoria das condições climáticas”, etc.), que poderão (ou não) resultar de um esforço com vista ao bem-estar físico ou psicológico, enquanto que *melhoramento* se aplica a um processo dinâmico operado em obras (trabalhos, prédios, casas, propriedades), e é sempre o resultado de um esforço humano. Normalmente, o “melhoramento” de um trabalho conduz à “melhoria” (do bem-estar pessoal). A questão que se poderá colocar, face à evidência sincrónica e diacrónica é a seguinte: traduzirá esta transição de *melhoria* para *melhoramento* um esforço, nos actos jurídicos, de “rappeler (...) les engagements de chacun”, revelando simultaneamente uma “acuité accrue du regard porté sur l’environnement patrimonial”? (Zimmermann 1989-1990: 309 e 319).

#### OPERADOR SUFIXAL *-NÇA*

É curioso constatar que o nome deverbal parafraseável por “resultado de *nacer*” apresenta, para além de *-mento*, o sufixo *-nça*, resultado histórico do latim *-NTIA*. Contudo, no *corpus* sob análise, contam-se 69 ocorrências do produto lexical com o operador *-mento* (*-MENTU*): *nascimento* e apenas duas com aquele operador, curiosamente nos primeiros documentos em que foi usado pelos tabeliães (ou seja, quando a contagem dos anos passou a ser feita tendo como referência a era de Cristo: “era da *nacêça* de Nofo Senhor Jhefu Chrifto de mjll iiiij<sup>e</sup> vjnte e dous annos”, por ex.): *nacêça* (1422 MA 82) e *naçêça* (1433 Ped 90). Saliente-se que no português atual este produto tem ainda alguma vitalidade, geralmente

na expressão temporal introduzida pelas preposições *de* e *a*: “à/de *nascença*”. Do mesmo modo, o produto lexical *conheçça* (1315 Alj 15), parafraseável por “resultado de conhecer” (também já existente em latim: COGNOSCENTĪA), foi preterido, ao longo desta colecção, em proveito de *conhecimento/conhocimento*, perfazendo a abonação apresentada 11% do total.

O operador sufixal *-nça* competiu, também na língua romance, com *-çõ* (< -TIONE) no produto parafraseável por “resultado de povoar”: *pobrãça* (1304 Alc 10, 4 v.) e *pobraçõ* (1330 Tur 23). Os contextos são exatamente os mesmos, pelo que não foram detetados indícios de restrições semânticas que evoquem “processo” ou “resultado”, respetivamente: “carta da *pobrãça*”, “carta do foro da *pobrãça*” (1304 Alc 10) e “carta da *pobraçõ*” (1330 Tur 23).

#### O OPERADOR SUFIXAL *-RIA*

Convém salientar que na fase mais antiga da língua o sufixo de origem latina *-ria*, acrescentado à base *cafa*, deu origem a um “nomina quantitatis” que designa “(grande) quantidade, conjunto ou colecção de Nb”. O contexto deixa supor que *cafaría* significava ‘uma construção funcionalmente compartimentada em elementos, a que se chamaria *casas*’, que seria diferente de uma edificação unicelular ou unifamiliar (*casa*, -s). Poderia, portanto, corresponder ao conjunto constituído pelos anexos (para arrecadação ou para animais) e pelo *habitat* familiar. A maioria dos exemplos situa-se no documento 1342 Alf 30, como se pode verificar:

- (1) “deuedes nos dar en cada hũu ano de cada *cafaría*” (1321 Alc 17)
- (2) “e aiades hy uoffas *cafarías*” (1324 Alc 18)
- (3) “julgaua as *caffarías* (...) por vagas” (1334 Alf 25)
- (4) “hũa noffa *cafaría* (...) da qual *cafaría* he a cafa” (1342 Alf 30)
- (5) “deuẽ acaecer a dicta *cafaría*” (1342 Alf 30)
- (6) “que téem *cafaría* inteira” (1342 Alf 30)
- (7) “tal foro pola dicta *cafaría* come hũu dos que ouuerẽ *cafaría* ãeira” (1342 Alf 30)

No *corpus* em análise, este produto conviveu com *casas* nos documentos da primeira metade do século XIV, mas a partir daí tornou-se de emprego raro. Por vezes, essa variação existe no mesmo documento, como se verifica no documento 1321 Alc 17: “e fazerdes *casas* vinhas ortas oliuaes pumares (...)”, “que hy fezerẽ morada e refidẽça cõtinoadamẽte e *casas* ata san Miguel”, “deuedes nos dar en cada hũu ano de cada *casaria*”. Ora, a restrição contextual ativada pelo distributivo *cada* (no último exemplo), que elimina a ocorrência de plural, é aqui coadjuvada pela necessidade de evitar a homonímia com o singular *casa*, (unidade unicelular), o que faz ativar, através de uma regra morfológica, a criação de um novo produto lexical. Também no documento 1324 Alc 18, podemos verificar a variação entre palavra-base e derivada:

- (1) “e uos deuedes hy a ffazer *casas* e morada cõtinoadamẽte”
- (2) “e aiades hy uoffas *casarias*”

De facto, se, no lugar de *casarias* existisse a lexia *casas* na expressão do exemplo (2), ficaria excluído o *habitat* familiar, ou facilmente se poderiam associar vários referentes contáveis a um mesmo proprietário, o que distorceria a realidade física. Assim, equivalendo o significado de *casas* ao de apêndices ou subdivisões, o sufixo *-ria*, ao carrear a noção de aglomerado (subdivisões + morada), resolve a homonímia.

É curioso constatar que o mesmo produto lexical volta a surgir, no nosso *corpus*, em dois documentos de finais do século XV, eventualmente acrescido de outros sentidos, sobretudo quando em contraste com *casas*. Assim, por exemplo, em 1495 MA 134 registam-se as seguintes expressões: “hũas *casas*”, “dictas *casas*” (11 v.), “com *casas*” e “as quaes *casas*”. Atente-se, todavia, ao enunciado onde surge *casarjas*:

elle trazia emprazadas do dicto mofteyro ã tres perfoas hũas *casas* que tem e ha na dicta villa, e efto ã a praça, ã as quaes elle era primeyra perfoa, e que por quanto era ã tall ponto e despoifã que nõ podia correger as dictas *casas*, e efto por teer outras **casarjas** fuas proprias e auja temor de as *dictas casãas* virẽ algũm defcorjmento de algũa dynjficacom.

O sufixo *-ria* parece ser, neste contexto, um elemento que distingue referencialmente o património pessoal daquele que é arrendado de outrem. Um documento coevo apresenta em exclusividade o mesmo produto nominal: “e das terras do Uall d’Eyras, que fforam das **cafarjas** de meeftre Eftaço, e aly doutra terra que jaz ao perto do rryo ã termo d’Obydos, que ffoy da **cafarja** de Brãca Anes e parte có ereeos dos cafaaes” (1496 Sal 135).

## CONCLUSÕES

Ao longo do português medieval, o sufixo *-mento* teve um forte desenvolvimento da sua capacidade expressiva e denotacional. O produto lexical *aforamento* deverá ter surgido, em princípio, para evitar a polissemia que *foro* veio a conhecer ao longo desse período. A partir de finais do século XIV, a expressão “carta de foro” foi de tal forma usada neste contexto formular que passou facilmente a ser introduzida no discurso jurídico com o sentido de ‘privilégio’ ou de ‘uso [da terra]’. É curioso constatar como do sentido de ‘encargo’, ‘obrigação’, o lexema evoluiu no século XV exatamente em sentido contrário, ou seja, para ‘privilégio’, ‘direito’, ‘perrogativa’. O fenómeno de extensão semântica que deu origem à polissemia foi desde cedo seguido da reação inversa, que consistiu na especialização semântica. Urgia, de facto, criar um termo diferente para designar apenas o ato ou processo jurídico deste tipo de locação bem como a sua formalização. A forma derivada (*aforamento*) passou a desempenhar esse papel, a partir de meados do século XV, data a partir da qual *foro* passou a designar apenas ‘encargo’, ‘obrigação’/‘renda’, surgindo excepcionalmente na expressão cristalizada “juiz de seu *foro*”. O último reduto que apresenta a palavra *foro* na sua diversidade e ambiguidade de aceções data de 1450 e é oriundo do couto mais rural e periférico desta coleção.

Do ponto de vista léxico-semântico, não existia, porém, sinonímia perfeita entre os nomes deverbais em *-ção* e *-mento*, já que aquele tinha a capacidade de exprimir o aspeto resultativo, uma propriedade vedada a *-mento*, cujos derivados eram exclusivamente eventivos. De facto, o operador *-mento*, que se encontra ao longo do século XIV na forma *obrigamento*, é destronado por *-ção* (*obrigaçõ*), a partir do segundo quartel do século XV.

Em outros casos, oscilava-se entre os alomorfes *-mento* e *-ia*, registando-se a vitória do primeiro, na segunda metade do século xv. No nosso *corpus*, *melhoria* e *melhoramento* convivem em alguns textos do primeiro quartel do século xv, mas a primeira variante, com alomorfe *-ia* aposto à base *melhor*, extingue-se, nesta amostra, no ano de 1459, em proveito de *melhoramento* (formado a partir da base verbal *melhorar*). As restrições semântico-cognitivas que operam, no português atual, na seleção entre as duas possibilidades lexicais ter-se-ão já delineado no português medieval.

Do ponto de vista cronológico, as mudanças derivacionais observadas a partir de cerca de 1450 são evidentes para muitos produtos, só excepcionalmente triunfando a palavra-base. De facto, os novos horizontes socioculturais soprados pelos ventos dos Descobrimentos e do Humanismo italiano fizeram ressurgir os sufixos *-mento*, *-ção* e *-ria* (que já existiam no Latim), resolvendo alguns casos de ambiguidade ou, simplesmente, atenuando eufemisticamente a ideia de ‘morte’, agora que nasce uma outra conceção da Vida e do Homem.

## BIBLIOGRAFIA

- Bencze, Lóránt (1992). “Springes to Catch Woodcocks (Hamlet i.iii.): Euphemism as the Principle Governing Semantic Changes in Current Hungarian Political Language”, in Kellermann, Gunter, Morrissey Michael D., eds. *Diachrony Within Synchrony: Language History and Cognition. Papers From the International Symposium at the University of Duisburg, 26-28 March 1990*. Frankfurt am Main, Berlin, Bern, New York, Paris, Wien: Peter Lang, 471-472.
- Carvalho, Maria José S. Pereira de (2006). *Documentação medieval do mosteiro de Santa Maria de Alcobaça (sécs. XIII-XVI). Edição e estudo linguístico*. Coimbra: Faculdade de Letras da Universidade de Coimbra [Tese de doutoramento].
- Coelho, Maria Helena da Cruz (1996). *Os tabeliães em Portugal. Perfil profissional e sócio-económico (sécs. XIV-XV)*. Separata de *Historia. Instituciones. Documentos*, 23. Publicaciones de la Universidad de Sevilla, 39.
- Costa, Álvaro Júlio (1957). *Origem da enfitêuse no Direito português*. Coimbra: Coimbra Editora.
- Dahlgren, Kathleen (1985). “Social Terms and Social Reality”. *Folia Linguistica Historica*, 6, 1, 107-125.

- Dubert García, Francisco (2014). Recensão crítica a Rio-Torto, Graça, Rodrigues, Alexandra, Pereira, Isabel, Pereira, Rui, Ribeiro, Sílvia. *Gramática derivacional do Português*. Coimbra: Imprensa da Universidade de Coimbra, 2013, 512, *Estudos de Linguística Galega*, 6, 276-278.
- Gimeno Menéndez, Francisco (1995). *Sociolinguística histórica (siglos X-XII)*. Madrid: Visor Libros.
- Geeraerts, Dirk (1997). *Diachronic Prototype Semantics. A Contribution to Historical Lexicology*. Oxford: Clarendon Press.
- Jacobs, Andreas, Jucker, Andreas H. (1995). "The Historical Perspective in Pragmatics", in Hucker, Andreas, ed., *Historical Pragmatics. Pragmatic Developments in the History of English*. Amsterdam, Philadelphia: John Benjamins Publishing Company, 3-33.
- Lliteras, Margarita (2003). "Concurrencia histórica de los derivados en *-(c)ión* y *-miento*", in Sanchez Miret, Fernando, ed., *Actas del Congreso Internacional de Lingüística y Filología Románicas (Salamanca, 24-30 septiembre 2001)*, 1. Tübingen: Max Niemeyer Verlag, 377-384.
- Lorenzo, Ramón (1977). *La traducción gallega de la Crónica General y de la Crónica de Castilla*. Orense: Instituto de Estudios Orensanos "Padre Feijoo", 2.
- Merêa, Paulo (1948). "Em torno da palavra «Forum»", *Revista Portuguesa de Filologia*, 1. Coimbra: Faculdade de Letras, 485-494.
- Moreno Cabrera, Juan C. (1998). "On the Relationships Between Grammaticalization and Lexicalization", in Ramat, Anna Giacalone, Hopper, Paul J., eds. *The Limits of Grammaticalization*. Amsterdam/Philadelphia: John Benjamins Publishing Company, 211-227.
- Rio-Torto, Graça Maria (1998). *Morfologia derivacional. Teoria e aplicação ao Português*. (Coleção Linguística "Porto Editora", 12). Porto: Porto Editora.
- Rio-Torto, Graça, Rodrigues, Alexandra Soares, Pereira, Isabel, Pereira, Rui, Ribeiro, Sílvia, orgs. (2013). *Gramática derivacional do Português*. Coimbra: Imprensa da Universidade de Coimbra.
- Rodrigues, Alexandra Soares (2001). *A construção de postverbais em Português*. Prefácio Graça Maria Rio-Torto. Porto: Granito, Editores e Livradores.
- Rodrigues, Alexandra Soares (2008). *Formação de substantivos deverbais sufixados em Português*. Muenchen: LINCOM GmbH.
- Tornel Sala, José Luís (2000). "Gramaticalización y cognición: pautas definitorias e interrelación", *Letras de Deusto*, 88, 30. Bilbao: Universidad de Deusto, 111-139.
- Traugott, Elizabeth Closs, Dasher, Richard B. (2002). *Regularity in Semantic Change*. Cambridge: Cambridge University Press.

- Viaro, Mário Eduardo (2010). “Sobre a inclusão do elemento diacrônico na teoria morfológica: uma abordagem epistemológica”, *Estudos de Lingüística Galega*, 2, 173-190.
- Zimmermann, Michel (1989-1990). “Glose, tautologie ou inventaire? L’ énumération descriptive dans la documentation catalane du X<sup>ème</sup> au XII<sup>ème</sup> siècle”, *Cahiers de Linguistique Hispanique Médiévale*, 14-15, 309-338.

O FOGO DE PROMETEU:  
UMA VISÃO DO MITO  
A PARTIR DE CONCEITOS  
DA FILOSOFIA DE P. RICOEUR

*The fire of Prometheus:  
a vision of the myth from concepts  
of P. Ricoeur's philosophy*

ALEXANDRA SANTOS

*alexasantos54@hotmail.com*

*CECH - Centro de Estudos Clássicos e Humanísticos*

*Universidade de Coimbra*

DOI

[http://dx.doi.org/10.14195/0870-4112\\_3-1\\_16](http://dx.doi.org/10.14195/0870-4112_3-1_16)

*Recebido em setembro de 2014*

*Aprovado em janeiro de 2015*

**Biblos.** Número 1, 2015 • 3.<sup>a</sup> série

pp. 395-417

**RESUMO.**

A poesia, sob as formas dramáticas, permitiu aos Gregos que, através dos mitos, refletissem acerca de si e do mundo, re-presentando o sentido délfico γνῶθι σεαυτόν (“conhece-te a ti mesmo”). Séculos passados do apogeu da grande cultura grega, o mito de Prometeu acarreta em si uma mundividência que se traduz nessa mesma aprendizagem; através dele, o ser humano poderá reconhecer-se e compreender os núcleos dramáticos da sua praxis, sob a forma de exemplo, tendo, assim, consciência da sua humanidade e limitações.

**Palavras-Chave:** Tragédia grega; Mito; Prometeu agrilhado; Filosofia, Paul Ricoeur

**ABSTRACT.**

Poetry, through dramatic art and the use of myth, allowed ancient Greeks to reflect on themselves and the world, re-presenting the Delphic meaning of γνῶθι σεαυτόν (“know thyself”). Centuries after the prime of Hellenic culture, the myth of Prometheus still carries a worldview that can be recognized as a translation of that same learning; using it as example, a human being is able to understand not only her/his self but what surrounds him/her, and so become aware of his/her humanity and its limitations.

**Keywords:** Greek Tragedy; Myth; Prometheus Unbound; Philosophy; Paul Ricoeur

## A TRAGÉDIA GREGA E O MITO

A tragédia grega, género imperante durante toda a época do desenvolvimento político de Atenas, apresentava uma reflexão sobre o homem, numa linguagem acessível da emoção (Romilly 2013: 7-8), e no contexto do século V, apresenta-se com uma função didática, formativa, mostrando ao homem-cidadão da *polis* como enfrentar as novas exigências e transformações às quais a sua sociedade estava sujeita. O mesmo é feito atualmente, não somente através de tragédias, mas sob outras formas, sejam elas a televisão, o cinema, a música.

A obra trágica tornou-se num meio para descrever as transformações que se operaram no período da Grécia Clássica, um instrumento de formação de uma nova mentalidade. Não se poderá esquecer que os Gregos educavam as crianças através, primeiramente, dos versos homéricos, tendo-se tornado a *Iliada* e a *Odisseia* de Homero a grande “cartilha” durante muito tempo. Os poetas trágicos tornaram-se igualmente educadores dessa nova sociedade, não só interpretando os mitos no seu âmbito religioso, mas tentando encontrar neles as virtudes e as características humanas que “aproximassem esses mitos aos homens da cidade, educando os cidadãos da *polis* de maneira a tornarem-se homens melhores que servissem ao interesse dessa forma de organização” (Souza, Melo 2011: 109). Através da interpretação desses mesmos mitos tentaram, pois, chegar ao cerne da moral humana.

O poeta consolida a sua missão didática e civilizadora através de uma aprendizagem global feita através da tragédia e direciona uma nova prática numa melhor realização das possibilidades da vida coletiva (Nagel 2006: 88).

A tragédia clássica, através do *mythos* dramatizado e pela evolução que o drama trágico assume, durante o século V, é de facto o espelho da história da *polis* ateniense, tendo presente os seus conflitos e potencialidades, e mais do que acontecimentos de uma história próxima, a tragédia apresenta-se num plano mais universal, tocando assim o plano da existência, do sentido e da identidade da comunidade (Fialho 2010: 63).

Assim, as tragédias gregas tinham como base dois elementos fundamentais: o passado mítico e a atualidade política (Romilly 2013: 158). Introduzindo na tragédia um sentido próprio, e tendo a lenda heroica passado a constituir o conteúdo do drama trágico, permitiu que os poetas fizessem do mito o suporte

da problemática ético-religiosa (Lesky 1995: 258). Deste modo, o verdadeiro alcance da tragédia grega vem da interpretação humana que ela dá dos males evocados, e só esta interpretação define verdadeiramente o trágico (Romilly 2013: 168).

Os temas que se representavam na tragédia pertenciam ao mundo grego, sendo um dos seus elementos constitutivos o *mythos*. Tendo em conta que as figuras vivem, agem e pensam em frente ao espectador, e sendo essa reflexão o *logos*, trata-se de uma forma de arte “que, numa ligação do *mythos* com o *logos* olhou de frente e representou a problemática do Ser” (Phohlenz 1954: 15). Na tragédia Antiga estava-se, pois, perante um texto em que era apresentado o herói solitário que enfrentava o seu próprio destino ou o drama interior que devastava a sua alma.

Mas o mito, no que respeita ao drama, carece de um carácter de realidade já que se afasta tanto do âmbito histórico como da própria realidade presente, existindo, assim, apenas no plano da representação dramática, ao contrário do que acontecia com a epopeia ou com lírica coral. Salienta Snell (Snell 1992: 146) que não se poderá, no entanto, dizer que a representação na tragédia se trata de uma mentira: a questão prende-se com o facto de que esse critério de mentir (mensurável no que respeita aos outros subgéneros) é inadequado na tragédia, pois se encontra num patamar novo com a realidade. Ter-se-á de ter em conta que a arte é sinónimo de imitação da realidade, que é representada e, de certa forma, interpretada.

A função do poeta, como o reconhece Aristóteles na *Poética* (Aristóteles 1998 1451b: 36-38), não é narrar o que aconteceu mas sim o que poderia acontecer. Assim, a obra poética torna-se mais filosófica, permitindo uma interpretação mais lata do que está escrito ou do que é representado, servindo assim como exemplo para aqueles que a leem ou assistem.

O que interessa à tragédia é que mais do que os acontecimentos ocorridos numa determinada altura, o importante é o homem, aquele que age ou agiu de determinada maneira, mais adequada ou inadequadamente, mas que tem a possibilidade de mudar, ao ver no drama determinadas atitudes, ações. O importante enquanto leitor ou espectador de uma tragédia é poder identificar-se com os atores, experimentando as suas emoções, as suas alegrias, mas acima de tudo as suas dores, e isso já o preconizava Aristóteles.

A tragédia não se apoia somente nos acontecimentos do mito, assim como não os toma como uma verdade histórica, tal como acontecia com a epopeia, mas “rastrea os motivos do acontecimento no agir do homem” (Snell 1992: 153). Ésquilo apresenta, assim, o agir do próprio homem como resultante de um processo que se deu no seu interior, podendo a tragédia “facultar a um homem a escolha de uma morte nobre entre duas exigências quase iguais em peso no saber relativo à justiça e ao destino” (Snell 1992: 154). Jaeger refere mesmo que a “tragédia devolve à poesia grega a capacidade de abarcar a unidade de todo o humano” (Jaeger 2001: 287).

O enredo móvel presente na tragédia estava construído de modo que se mostrasse e testasse o carácter moral, possibilitando a escolha moral e os seus resultados (Kitto 1990: 70), moral essa pertencente a um herói que se apresenta como o próprio Homem.

Assim, Aristóteles ao refletir sobre os caracteres trágicos na *Poética* (1454a: 16-17) afirma que o mais importante é eles serem bons, e, como se analisará mais adiante, deparamo-nos com um Prometeu que, apesar de alguns críticos elevarem somente o lado negativo do Titã, pratica um ato de bondade, pois enfrenta as consequências desse mesmo ato, tornando-se um autêntico filantropo no que respeita à sua atitude face à condenada humanidade.

## A ARTE DRAMÁTICA DE ÉSQUILO

Ésquilo nasceu provavelmente em 525 a.C., em Elêusis, e viveu numa época de transição conflituosa, com a queda da tirania e a ascensão da democracia. Tornou-se um dos grandes poetas trágicos na Grécia Clássica, tendo escrito dezenas de tragédias. Enquanto alguns falam da escrita de setenta e três, a *Suda* (léxico do séc. X) refere que se tratavam de noventa tragédias, entre as quais treze saíram vitoriosas de concursos dramáticos e outras tantas venceram após a morte do autor. Importante será salientar que Ésquilo teve o direito de ter as suas peças representadas após a sua morte.

Além de tragediógrafo, Ésquilo combateu em Maratona e Salamina, havendo, no entanto, testemunhos que o apresentam como combatente noutras batalhas contra os Persas. De acordo com o seu epitáfio, escrito pelo próprio, o

facto de ter sido combatente pesava muito mais do que a sua condição de poeta, pois apenas faz referência à sua atuação como soldado nas lutas contra os Persas.

Os contemporâneos de Aristófanes consideravam que este “combatente de Maratona foi o representante espiritual da primeira geração do novo Estado ático, impregnada da mais alta vontade moral” (Jaeger 2001: 284).

Na comédia *As rãs* de Aristófanes, Ésquilo aparece como o poeta que voltará com Dioniso do Hades para salvar a cidade: “Boa viagem, pois, ó Ésquilo, vai e salva a nossa cidade, com bons conselhos, e educa os ignorantes, porque eles são muitos.” (Aristófanes 1996: 140, vv. 1500-1501) e torna-se assim como exemplo do único meio de recordar a autêntica missão da poesia no Estado do seu tempo” (Jaeger 2001: 293). Verifica-se, assim, a grande importância que Ésquilo e os poetas trágicos alcançaram em termos de presença na cena política.

Nascido e vivido, então, nesta época de guerras, de perdas e de vitórias, de um início e apogeu de uma nova época, aparecem em Ésquilo a justiça e o poder divino como principais vetores da sua força “educadora, moral, religiosa e humana”, englobado numa conceção de um Estado novo e, tornando-se, igualmente, na sua tragédia um *exemplum* de ressurreição do homem heroico dentro do espírito de liberdade (Jaeger 2001: 285-286).

Perante toda esta vivência do poeta, a sua tragédia apresenta-se trespassada pelo medo, pela violência, pelo sangue, pelo regresso dos mortos, pelas visões, pelos sacrifícios, num universo onde mortais e imortais coabitam, em esferas diferentes, mas onde a justiça assume um papel preponderante nas suas tramas. Assim, nas suas obras, surgem profundos problemas dogmáticos e morais: o destino, a fatalidade, a superação dos mesmos, a providência, a culpa, o remorso, a expiação, a constante luta contra a injustiça e a absolvição (Freire 1997: 199).

Mas, nos dramas de Ésquilo o problema não é o Homem, mas sim a *Ate*, esse Destino com que em muitas das suas peças o leitor é confrontado desde o início dos seus versos, e onde as forças divinas, com a sua própria vontade, têm um papel preponderante nas lutas humanas.

A grande maioria dos estudiosos e críticos de Ésquilo consideram-no como o poeta do Destino. Max Egger ou Henri Joseph Guillaume Patin partilham da opinião ao considerar que os heróis esquilianos são dominados pela fatalidade, sendo a ação conduzida pelo destino (Freire 1997: 179-180). Jacob

Burckhardt (Burckhardt 1934: 223) refere que na tragédia grega, e por inerência em Ésquilo, são os deuses que obrigam o homem a cometer um crime, estando o mal predeterminado pelo Destino e predito pelos oráculos.

A *Ate* traduz-se como um elemento fundamental nas tragédias e sobretudo nas obras de Ésquilo. Vista pelo lado da divindade, a *Ate* é o destino que ela enviava ao homem; vista pelo lado do homem manifesta-se como a obcecação que em primeira instância se aproxima dele, adulando-o, ofuscando os seus sentido e levando-o à perdição. Apesar desta separação, há a salientar que os Gregos consideravam estes dois lados como uma única unidade (Lesky 1995: 276).

Para um Grego antigo, duas casualidades coexistem sem contradição e, como diz Ésquilo nos *Persas*, “quando um mortal se apressa para a ruína, os deuses ajudam” (Ésquilo 1992b: 40, v. 742). Nada do que acontece, acontece sem a vontade de um deus; mas nada do que acontece, acontece sem que o homem tome parte e se comprometa nisso: o divino e o humano combinam-se, sobrepõem-se (Romilly 2013: 172-173).

#### A TRAGÉDIA *PROMETEU AGRILHOADO*

A tragédia *Prometeu agrilhoado* de Ésquilo é uma peça que faz parte de uma trilogia, segundo *Mediceus*<sup>1</sup>, juntamente com *Prometeu portador de fogo* e *Prometeu libertado*. Relativamente a *Prometeu agrilhoado* existem certas controvérsias, não só devido à incerteza da sua composição, mas também à atribuição da peça a Ésquilo, dúvidas essas baseadas na sua lírica e sintaxe, tendo em conta outras peças do mesmo autor. A trilogia trataria então, em primeiro lugar, da punição do Titã, seguindo-se o abrandamento da ira de Zeus com a libertação de Prometeu, e, finalmente a reconciliação entre Zeus, a nova divindade, e Prometeu (Sottomayor 2001: 16). Mas, até hoje, subsiste a dúvida quanto à ordem de criação das obras que compõem a trilogia.

---

<sup>1</sup> *Mediceus* é um manuscrito de Ésquilo, conservado atualmente na Biblioteca Laurentina de Florença.

Kitto (1990: 123) sugere que Ésquilo, com a composição desta trilogia, apresentou uma disputa entre Zeus (sinónimo de Poder, Ordem) e Prometeu (sinónimo de Inteligência), onde ambos têm de fazer algumas concessões e assimilar algo, antes de se reconciliarem na ordem cósmica perfeita e última de Zeus.

Como anteriormente foi referido, a utilização de mitos na tragédia grega é prática comum. Assim, os mitos (e já em Homero se denotava) permitem uma autorreflexão, sobretudo na questão do ato da decisão. Tem de se ter em conta que os exemplos ensinam os homens a tornarem-se conscientes da sua humanidade, das suas limitações, levam-no ao autoconhecimento (e, novamente, vai-se ao encontro da máxima délfica “conhece-te a ti mesmo”) (Snell 1992: 265).

Em *Prometeu agrilhoado* apresenta-se o mito de Prometeu, um titã, que enganou Zeus em prol da humanidade, roubando-lhe o fogo e a esperança, fogo esse símbolo das artes e das técnicas, até então desconhecido entre os homens, pretendendo, desta forma, “pela destituição de toda a raça, gerar uma nova” (Ésquilo 1992c: 44, vv. 234-235). Com esta entrega, Prometeu cria um novo destino para a humanidade, permitindo que a sua existência seja inteligente e proactiva<sup>2</sup>. A esperança<sup>3</sup> e outros pormenores que se encontram na peça, parece que foram invenção de Ésquilo, mas os elementos centrais da história, como o roubo do fogo<sup>4</sup>, já eram tratados em Hesíodo (Pereira 1993: 400).

Foi Prometeu quem deu o pensamento aos homens, àqueles homens que faziam tudo sem razão, e ao mesmo tempo que lhes concedeu as técnicas e as artes. É revelado, assim, o fundo a partir do qual surge a sabedoria humana, ou seja, através do sofrimento e da dor (Azambuja 2013: 19).

Esta tragédia apresenta-se como o único exemplo em que o princípio da justiça divina não é afirmado, nem confirmado, segundo Jacqueline Romilly

<sup>2</sup> Os Titãs eram o nome genérico dos seis filhos varões de Úrano e Geia, pertencentes à primitiva geração divina (cf. Grimal 1992: 453).

<sup>3</sup> “Insuflei-lhes cegas esperanças”, lê-se em *Prometeu agrilhoado* (Ésquilo 1992c: 45, v. 250). Em Hesíodo apenas se encontra a referência da entrega do fogo aos homens por parte de Prometeu.

<sup>4</sup> “E além disso — atentai bem — dei-lhes o fogo”, lê-se em *Prometeu agrilhoado* (Ésquilo 1992c: 45, v. 252).

(Romilly 2013: 63), e Prometeu é apresentado como uma vítima de Zeus, um Zeus que na realidade não pratica a justiça pelo qual é conhecido em outras peças do mesmo autor.

O Zeus de Ésquilo aparece como a divindade suprema e figura constante em todas as suas tragédias. No entanto, em *Prometeu agrilhoado* a figura de Zeus parece opor-se a essa soberania total, pois nem ele próprio pode ir contra a *Moirá*, o Destino: “Sem dúvida que ele não poderá fugir ao que está marcado pelo destino” (Ésquilo 1992c: 57, vv. 518).

A verdade é que em *As suplicantes* e na *Oresteia*, Zeus é identificado com a própria *Moirá*, por isso torna-se estranho o facto de aparecer como submetido a ela. A sua lei não obedece a nenhuma lei mais forte: não há ninguém superior a ele. No entanto, como será referido adiante, houve uma evolução no que respeita à visão dos deuses e da atitude dos homens perante eles, e além disso, é-nos apresentado um Zeus que iniciou agora o seu governo, um Zeus ainda primitivo, e por isso não identificável com a *Moirá*.

No entanto, há que salientar que Prometeu não é uma vítima isenta de culpa, pois a sua arrogância é visível nas palavras que profere, e o facto de Zeus ser um soberano recente traz com ele esse poder desmedido. Mas não será normal que isto aconteça quando se é novo no poder (Romilly 2013: 64-65)? Assim, nas palavras de Oceano conferimos essa nova soberania: “Vejo, Prometeu, e quero dar-te o conselho mais vantajoso, embora tu sejas fértil em manhas: conhece-te a ti mesmo e toma novas atitudes, pois também é novo o senhor dos deuses” (Ésquilo 1992c: 48, vv. 308-310).

Apresenta-se, não só, a referência a Zeus como um novo soberano, mas também perante a máxima délfica “conhece-te a ti mesmo”. Desta forma, poderá ser suscitada uma dualidade de interpretação: por um lado, poder-se-á ver a intenção de denegrir e ridicularizar a personagem de Oceano, e deste modo nobilitar a atitude de Prometeu (Sottomayor apud Ésquilo 1992c: 48, n. 33); por outro, poderá ascender-se à sua plena significação, ou seja, reconhecer que não se pode equipar aos deuses, e que existe uma separação entre eles, uma barreira que não se deverá transpor. No fundo, Prometeu cometeu o pecado da *hybris*. Mas aqui, ter-se-á de ter em conta que Ésquilo não nega a justiça divina, mas reclama dela uma dimensão humana, e nesta medida compreende-se

melhor o conflito que se trava entre o Titã e Zeus, pois significa “a luta do homem contra as forças naturais que ameaçam esmagá-lo” (Lúcio 2009: 15; Bonnard 2007: 165).

Tomando em conta *As Suplicantes*, Ésquilo afirma que não se poderá considerar o poder de Zeus despótico, mas sim justo já que “aos maus trata-os como culpados, e aos de coração reto como justos” (Ésquilo 1959: 192, vv. 403-404). A punição é feita porque a insolência, a tal *hybris*, foi praticada, provocando a ira dos deuses.

Como foi referido, houve uma mudança na forma como eram vistos os deuses e, no decurso dos séculos VI e V a. C., começaram a ser medidos com uma exigência moral cada vez maior, tornando-se a justiça como um elemento da sua genuína essência (Snell 1992: 237). Mas a justiça divina implica que os homens sejam responsáveis pelos seus atos e no teatro de Ésquilo isto está bem presente (Romilly 2013: 68).

Mais uma vez se salienta que Prometeu não se apresenta totalmente isento de culpa pois sabe que foi contra a hierarquia divina. Mas não considerando a atitude de Zeus justa no seu ataque contra a humanidade, agiu como julgou ser melhor, e acabou por praticar o Bem. Prometeu, surge, pois, como um autêntico filantropo<sup>5</sup>.

Neste âmbito, poder-se-á mencionar a reflexão que Sócrates faz sobre o Bem, ou seja, ter-se-á de ter em conta a ação do homem e a forma como este tem de se haver com ela, descobrindo o conhecimento a partir de si mesmo. Desta forma, o filósofo liga-se à tragédia na medida em que esta foi a primeira a considerar o agir humano como ação de uma decisão interior, na qual irrompeu a consciência da ação livre. Deste modo também Sócrates afirma que o homem deve agir de modo consciente e autónomo, esforçando-se em encontrar pessoalmente o Bem (Snell 1992: 238).

---

<sup>5</sup> O termo filantropia era utilizado na época arcaica sobretudo na referência aos deuses que são benévolos para com os homens (cf. Snell 1992: 331).

Na mesma linha, Aristóteles, na *Ética a Nicómano* (Aristóteles 2004: 31, 1139a), refere que no início da ação está a *prohairesis*, ou seja, a eleição, situando-se a vontade não na boa vontade, mas na escolha do Bem (Snell 1992: 240).

Assim, Prometeu, na sua altivez, confessa: “Mas eu já sabia de tudo. Cometi este erro por querer, por querer — não o negarei. Por valer aos mortais, eu próprio vim cair na desgraça.” (Ésquilo 1992c: 46, vv. 264-266). O próprio Titã tem plena consciência do que os seus atos acarretaram, o castigo eterno, mas, no entanto, fê-lo por vontade própria, conscientemente, para o bem da humanidade.

Mas a questão do castigo de Prometeu tem suscitado algumas considerações por parte dos estudiosos, desde Díon Crisóstomo que considera que Prometeu foi castigado por ter amolecido os homens com as artes que lhes ensinou, ou Klausen e Welcker, que veem o castigo justo na medida em que Prometeu se rebelou contra as leis de Zeus. Para Jean Coman o Titã, ao enumerar todos os dons que dera aos homens, deixou ficarem ausentes os de ordem moral, como a justiça, o respeito, o amor, e a compaixão que ele, próprio apela. Assim, Prometeu não tinha autoridade para falar de justiça quando ele próprio foi contra quem a personifica (Freire 1997: 174-175), de modo que Hefesto acusa-o de ter ido contra a justiça ao efetivar tal ato insolente: “Tal proveito ganhaste com a tua atitude de amigos dos homens. Pois tu, deus que não teme a cólera dos deuses, deste honras aos mortais que transcendem o que é justo” (Ésquilo 1992c: 34, vv. 28-31).

Apesar de tudo, Prometeu surge para Ésquilo como o exemplo vivo daquele tempo em que já não se deviam conformar com as injustiças divinas. O coro das Oceânides lamenta-se: “Lamento-te, Prometeu/Pela tua sorte maldita/ (...) /Pois Zeus governando,/Com leis que são suas/Aos deuses de outrora/O ceptro orgulhoso/Faz reconhecer/Por actos deploráveis” (Ésquilo 1992c: 52, vv. 397-407).

Não se poderá deixar de admirar tudo o que Prometeu deu e ensinou aos homens. Agora sim, poderiam ser considerados verdadeiros Homens, afastando-se dos outros animais. Todas as *technes* humanas se devem ao Titã<sup>6</sup>.

---

<sup>6</sup> Cf. em *Prometeu agrilhoado* os vv. 336-472 e 479-505 (Ésquilo 1992c: 49-55).

Entre Prometeu e a humanidade havia uma profunda *sympatheia* termo que vai mais além do atual significado de “simpatia” ou “compaixão”: nesta palavra está implícito o sentido de “companhia na dor”, “sofrimento junto”, tal como é exemplificado num dos cantos das Oceânides que sofrem com o herói, tal como o mundo e os outros homens (Freire 1997: 176): “E já todo inteiro/Este país solta gritos/(...)/E todos te lamentam” (Ésquilo 1992c: 52, vv. 408-409).

Ao longo dos séculos, Prometeu foi o símbolo da imagem da Humanidade, sendo aquele que traz a luz à humanidade sofredora. “O fogo, essa força divina, torna-se símbolo sensível da cultura. Prometeu é o espírito criador dessa cultura, que penetra e conhece o mundo, que o põe a serviço da sua vontade por meio da organização das forças dele de acordo com os seus fins pessoais, que lhe descobre os tesouros e assenta em bases seguras a vida débil e oscilante do homem.” (Jaeger 2001: 309-310)

Ao ler-se a tragédia, sente-se compaixão por Prometeu e chega-se mesmo a considerar injusto o seu castigo. Apenas se pode imaginar o que terá Ésquilo escrito em *Prometeu libertado*, mas decerto a clemência de Zeus pelo Titã terá sido escrita. Desta forma estabeleceu-se uma nova aliança entre os deuses antigos e os novos, através da revelação do seu segredo, aquele que poderia salvar o pai dos deuses daquele “que lhe roubará o ceptro e as honrarias” (Ésquilo 1992c: 42, vv. 171-172). Desta forma, através do conhecimento do futuro, acabam por se salvar Zeus e Prometeu.

Através da tragédia, Ésquilo tinha por objetivo mostrar que a religião mítica, que ao longo dos tempos fez parte e organizou o povo grego, acabou por ser substituída por uma outra forma de pensar, um pensar de e para o homem. O mito de Prometeu acabou por ser uma resposta da própria humanidade face a uma vivência conflituosa, numa época perpassada de transformações sociais e morais.

A queda de Zeus e a libertação de Prometeu foram também a própria libertação da humanidade, onde as correntes do Titã assemelhavam-se às correntes da religião, onde o fogo, que simbolizava o homem da *polis*, ajudaria a libertação da ignorância e da submissão (Souza, Melo 2011: 110-114). Nietzsche disse que a dor permitiu as maiores ascensões do homem; Shakespeare escreveu que “quem não sofre não é homem”; Goethe exortava que o ser humano fizesse da sua dor um poema; Ésquilo, com o seu lema *pathei mathos*, aprender pelo

sofrimento, abriu o caminho para a esperança e elevação moral na sua dolorosa tragédia (Freire 1997: 198).

#### A TRAGÉDIA *PROMETEU AGRILHOADO* E A FILOSOFIA DE PAUL RICOEUR

“As penas, sejam elas quais forem, tornam-se suportáveis se as narramos ou fizermos delas uma história”: assim o diz Isak Dinesen (Dinesen 2000: 253-254).

Na Antiguidade Clássica tal ideia tem a sua pertinência, no âmbito da dimensão catártica trágica. A *katharsis* pode ser entendida como um processo de reconhecimento por parte do público perante o sofrimento do herói. Desta forma, o espectador deverá não só reconhecer-se dentro da obra, como também reconhecer se o herói é inocente, culpado ou ignorante perante a sua falha.

Em *Prometeu agrilhoado* está-se perante um processo de *katharsis*: primeiramente, porque não poderá o espectador considerar que o Titã cometeu um erro completamente reprovável; em segundo, está-se perante esta nova visão dos deuses, em que ao homem é permitido escapar às vicissitudes dos mesmos, nomeadamente de Zeus. Em terceiro, ao dever-se a libertação de Prometeu a um homem, Hércules, descendente de Io (também ela uma vítima de Zeus), mostra-se que os seres humanos podem vencer o próprio poder dos seres divinos.

Na verdade, o que é o mito, *grosso modo*, a não ser uma narrativa, de origem popular, onde são relatadas as proezas de deuses e heróis, e que permite dar uma explicação do real? No fundo, é uma história, história que perdura na memória do povo a quem se destina. Já Platão e Aristóteles falavam de memória não só em termos de presença/ ausência, mas também em termos de lembrança, rememoração, ou seja, de *anamnesis*, terminando no reconhecimento, pois o passado é reconhecido como tendo estado (Ricoeur 2003: s. p.).

A memória tem o dever de fazer com que não se esqueça, tornando-se muitas vezes uma reivindicação de uma história criminosa, feita pelas vítimas, sendo a sua justificação última o apelo à justiça que se deve a essas próprias vítimas (Ricoeur 2003: s. p.).

A tragédia *Prometeu agrilhoado* pode centrar-se nesta perspetiva, já que apresenta duas vítimas do poder divino, Prometeu e Io, que nada fizeram de

mal (segundo algumas perspectivas), mas a quem lhes foi atribuído um castigo, e, no fundo, às quais se reclama justiça. Neste âmbito, a memória acarreta um conceito moral, aquando do seu encontro com a noção de justiça que se deve às vítimas (Ricoeur 2003: s. p.).

É interessante notar nas sociedades atuais a inexistência de um sistema que justifique o que é justo ou injusto, onde há desigualdades, e onde muitas vezes a grandeza está associada à troca de riquezas e não a valores como lealdade ou a fidelidade, aparecendo estas mais a nível doméstico, segundo Ricoeur (Ricoeur 1991: 1). Em *Prometeu agrilhado*, situado quase totalmente no mundo divino (apenas Io é uma mortal), ao mesmo tempo que uns proclamam o castigo de Prometeu como justo, outros vêem-no como uma crueldade e sofrem com ele, mantendo-se leais ao seu lado.

Relativamente à violência na obra de Ésquilo, a grande violência física apresenta-se na forma como Prometeu é castigado, violência transposta em objetos físicos representados pelos duros grilhões que o prendem ao monte do Cáucaso e pela constante regeneração de seu fígado após servir de alimento a uma águia. Maior será a violência psicológica de se ver sempre preso, assim como violento é o discurso que vai proferindo. Eric Weil (Weil 2002: 93-108) aborda a questão da violência e da não-violência como uma escolha entre a insensatez e a razão, e aborda esta questão a partir do discurso, aparecendo o discurso como lugar do sentido e da inteligibilidade, e a violência como a recusa do sentido e da inteligibilidade. Neste âmbito, pode-se perspetivar a falta de sentido que a ação de Zeus acarreta ao acionar tal castigo ao Titã.

Mas, como Ricoeur (Ricoeur 1991: 4) afirma, a violência necessita de discurso, ou seja, um tem de falar e o outro tem de agir, tal como aconteceu com muitos ditadores, como Hitler e Goebbels. O mesmo acontece em Prometeu: não é Zeus que age, mas antes manda Hefesto fazê-lo.

Voltando ao mito (pois é do mito que estamos a tratar), este em Ricoeur (Ricoeur 1959: 6-7) é considerado como uma espécie de símbolo, desenvolvido sob a forma de narrativa, articulado num tempo e num espaço, não sendo estes coordenáveis com o da história e da geografia críticas. Mas cada símbolo é como “um centro de gravidade de uma temática inesgotável e contudo limitada; mas em conjunto, dizem a totalidade” (Ricoeur 1960: 25). Por isso, pode-se consi-

derar Prometeu como um símbolo, o fogo como outro, mas ao juntá-los surgem como um todo, com uma representação e significação muito mais profunda e abrangente. Abre, então, portas para uma hermenêutica, e desta forma, pode-se atualizar esses símbolos ao fazer uma nova interpretação. Deste modo, ir-se-á ao encontro do que Ricoeur diz relativamente ao símbolo: “o símbolo dá que pensar”. Será possível fazer, então, uma “desmitologização” do símbolo, “desmitologização” que a moderna hermenêutica faz (Ricoeur 1959: 10).

Símbolos do desvio, da insurreição, da perdição, entre outros, aparecem também no contexto da *hybris* e da *hainartema* dos gregos. Articulando estes símbolos primários com os símbolos míticos secundários, eles permitem funcionar como um meio para universalizar a experiência da representação de um Homem exemplar, ou mesmo de um Titá que o representa, surgindo como um enigma, o universal concreto da experiência humana. Há, assim, também a introdução de uma tensão, uma orientação, uma separação e uma reconciliação (Ricoeur 1959: 11), perscrutável na tragédia *Prometeu agrilhado*. A reconciliação, entre o Titá e Zeus, na peça perdida *Prometeu libertado*, seria, pois, um exemplo.

Os símbolos no mito surgem como uma porta para se compreender a própria vivência e experiência humanas, e traduzem-se como a base para uma sabedoria prática. Como tal (Kitto 1990: 123) considera que o mito em *Protágoras* (Platão s/d: 26, 320b ) tem de ser considerado neste contexto, ou seja, que a sabedoria prática teve-a o Homem de Prometeu<sup>7</sup>.

Ricoeur (Ricoeur 1990a: 211) liga a sabedoria prática à resolução dos conflitos, já que, sabendo, *a priori*, que nem todos os conflitos acarretam violência, precisam, para serem resolvidos, de sabedoria prática, pois considera que o conflito é uma estrutura da ação humana. Como a sociedade não é um jardim do Éden, o homem tem de se encarregar dos conflitos, tal como a tragédia grega os ensina, pois o desastre faz apelo à sabedoria prática.

Uma das grandes questões com as quais se pode analisar a tragédia de Prometeu prende-se com a questão da culpabilidade, ou com a “falta trágica”,

---

<sup>7</sup> Na versão que Platão deu ao mito, Zeus era, pois, a fonte da moral social e da ordem.

na qual trabalha Ricoeur. A análise à culpa ou falta deve, pois, basear-se na sabedoria prática que apresenta a tragédia grega. Os acontecimentos do passado, ou o que foi escrito ou representado, mesmo que a partir de um mito, podem trazer à humanidade atual uma aprendizagem através dos erros dos outros.

Os mitos da tragédia grega colocam o ser humano diante de um “enigma”, “enigma” que é o da falta inevitável, verificável quando aparece o herói que cai pela falta, na própria existência, já que ele existe enquanto culpado. O segredo da tragédia é teológico pois apresenta como núcleo a problemática do “deus malvado”, residindo aí a chave da antropologia trágica (Ricoeur 1953: 3).

Assim, em *Prometeu agrilhoado*, uma das questões centrais prende-se com a questão da posição de Zeus, pois apresenta-se um deus completamente diferente daquele que aparece nas outras tragédias do autor: Zeus como senhor da justiça. Aqui, o pai dos deuses surge como um deus malvado, um *kakos daimon*.

Como tal, poder-se-á dizer que a ação cometida por Prometeu face a este deus malvado, transporta o espectador até um sentimento de piedade perante o castigado anulando, assim, uma possível condenação moral, auxiliado este sentimento pelas palavras de algumas personagens que o acompanham e sofrem com ele, como também através do coro que nutre piedade perante a figura do condenado Titã, e, desta forma, transportam o próprio espectador para um sentimento de piedade perante o castigado, anulando uma possível condenação moral.

Prometeu é aquele que por muito amar os homens, pelo seu filantropismo, acabou castigado, e a sua grandeza trágica de salvador culmina com essa atitude que traz infelicidade a ele próprio e aos homens. E Io, vítima da lubricidade divina quando é transformada em vaca, mulher errante, ferida, alienada, pura paixão e testemunho da *hybris* divina, contrasta com um Prometeu preso à sua rocha, viril e lúcido, ativo na sua paixão. Io aparece, assim, como uma ilustração da situação limite da dor feita aos homens pelos deuses (Ricoeur 1953: 5).

O conceito de *hybris* já aparecia em Sólon e, segundo o filósofo, ao ser denunciada serviria para ser evitada, porque é evitável. Para ele também a felicidade gera infelicidade na medida em que a primeira gera o apetite de um excesso (*plenonexia*), conduzindo à desmesura (*hybris*) e à infelicidade (*atukia*), resultante da avaréza e da soberba, tornando-se trágica quando se introduz

no mistério de iniquidade do deus malvado. Esta falta de medida acaba por introduzir um movimento humano, um contraste, sendo necessário “que parte do homem comece por se cindir para que apareça o momento ético do mal”, esboçando-se um esquema de responsabilidade”. E o trágico em Prometeu acaba por ser não só a paixão inocente do homem, que é exposto ao gênio maligno, mas também o paradoxo da cólera de Deus e do homem (Ricoeur 1953: 7).

A culpabilidade não existe sozinha: a culpabilidade de Zeus não existiria, e não haveria o trágico se não existisse Prometeu, e o mesmo acontecia com a história de Io se esta aparecesse isolada. O trágico pressupõe uma dialética do destino e da iniciativa humana. O drama é assim criado com base numa mistura de certezas e surpresas, feitas através das personagens e do próprio discurso poético, transmitindo as emoções de terror e de piedade (Ricoeur 1953: 6-7), caras à tragédia.

Ao deixarmos os deuses da antiga mitologia e analisando a culpabilidade ou pecado na mundividência cristã, deparamo-nos com a miséria humana, com as catástrofes, os crimes, que têm como único culpado o próprio homem. Deparamo-nos com atos de maldade, que se transformam em culpa, atos esses praticados pelos seres humanos não só contra os próprios seres humanos, mas também contra a própria natureza que os acolhe, atos que apontam o trágico. Kant afirma que o homem está “inclinado” para o mal, mas “determinado” para o bem (cf. Kant 2010: 99-105). E não será uma espécie de arrependimento do Ser que se presente em *Prometeu agrilhoado*? (Ricoeur 1953: 14) Mas é preciso “sofrer para aprender”<sup>8</sup>.

Tendo em conta a ação decorrida em *Prometeu agrilhoado*, o que se poderá dizer acerca da ética e da moral propriamente ditas nesta tragédia? Poderá haver, neste caso, o primado da ética sobre a moral?

---

<sup>8</sup> “Eu sei que Zeus é duro e que tem consigo o direito. Contudo, penso eu, um dia ainda, a sua alma se adoçará, quando for despedaçado pelos sofrimentos (...)”, lê-se em *Prometeu agrilhoado* (Êsquilo 1992c: 43, vv. 188-190). Em consonância na tragédia *Agamémnon* (Êsquilo 1992c: 31-32, vv. 177-178) surge a afirmação de que Zeus ensinou aos mortais o preceito de que só se aprende com o sofrimento.

Na questão da ética poder-se-á primeiramente defini-la como “o desígnio de uma vida boa, com e para os outros, em instituições justas” (Ricoeur 2011: 5). Na tragédia em estudo encontra-se a dádiva do fogo aos homens, uma ação intencional do Titá, uma atitude de iniciativa, em que é demonstrada uma vontade de viver bem “com e para os outros”. Prometeu apresenta-se como autor e responsável pelos seus atos, sendo afirmado pelo próprio no seu diálogo com o Corifeu (Ésquilo 1992c: 46, vv. 265-266), numa atitude que se apresenta como um ato de amizade, “onde um estima o outro como se estima a si mesmo”, patente também no plano moral: “age sempre de tal forma que trates a humanidade na tua própria pessoa e na pessoa de outrem, nunca como um meio, mas sempre como um fim em si” (Ricoeur 2011: 7-10). Apesar da reciprocidade, existe uma certa desigualdade, pois aparentemente há uma certa superioridade de quem estima ou dá primeiro. No entanto, ao reconhecer-se essa superioridade é visível uma reciprocidade, mas acima de tudo pode-se encontrar a ideia de que o único a dar acaba por receber mais por via da gratidão e do reconhecimento. De certa forma, o facto de os homens verem o sofrimento de Prometeu causado pelo bem que lhes fez, faz com que o queiram ajudar, mas são impotentes nesse sentido, devido à sua própria condição de fragilidade humana. No entanto, fazem presente a Prometeu a sua gratidão e reconhecimento pelo ato feito. O coro das Oceânides mostra bem esta incapacidade por parte dos homens: “Vamos, diz-me, amigo/(...)/ Que ajuda, que socorro/ Te vem dos efémeros?/ Não vês a frágil fraqueza,/ Semelhante a um sonho,/ Que à cega espécie humana põe entraves?” (Ésquilo 1992c: 59, vv. 545-549).

Em contexto atual, torna-se necessário fazer renascer os antigos valores de uma ética, já que a ciência tende a esquecê-la. Assim, “as pessoas devem ser tratadas como um fim em si e nunca como meios, pois têm valor e são dignas de respeito” mas, infelizmente, não se tem este facto em conta.

É pela via da lamentação e da queixa (modalidade atualmente vigente nos sistemas de administração da justiça) que se entra no mundo do justo e do injusto. Em Aristóteles a justiça é entendida como a disposição do carácter a partir da qual os homens agem justamente, ou seja, é o fundamento das ações justas e que os (aos homens) faz querer e ansiar pelo que é justo (cf. Aristóteles 1985: 238, 1129a 3).

Tendo em conta o poder que se tem sobre o outro como ocasião da violência (simples influência, tortura, violência física no geral), Ricoeur considera que “a violência equivale à diminuição ou destruição do poder-fazer do outro” (Ricoeur 1990a: 256).

Figuras com as quais o mal moral se reveste, como a violência do discurso, as falsas promessas, a traição da amizade, o roubo, a violência doméstica, crianças maltratadas, entre outros, são considerados por Ricoeur como uma forma de tortura, que surgem em alguns casos de forma dissimulada, apresentando-se o carrasco como aquele que através da tortura pretende quebrar a “autoestima da vítima, estima que a passagem pela norma elevou à categoria de respeito de si”. De certa forma as palavras que Hermes profere a Prometeu podem ser consideradas como um tipo de violência, pois nada mais faz do que atacá-lo (Ricoeur 1990a: 257).

Mas é devido à violência que é preciso passar da ética à moral (Ricoeur 2011: 10-11). No caso de Prometeu, Zeus exerce um poder sobre o Titã, tornando-se este vítima da primeira, sobretudo sob a forma de aprisionamento e tortura. Este tipo de atitude manifesta-se incessantemente desde tempos imemoriais: aquele que detém o poder considera-se superior a todos os outros, atuando em seu bel-prazer. Deuses, imperadores, chefes guerreiros, tiranos ou ditadores atuam sobre o outro sem quererem saber se esse outro é ou não igual a ele próprio, ou seja, humano, apesar de todos terem direito à justiça, à liberdade e à igualdade perante uma lei. Os escravos não as tiveram; os judeus não tiveram; Prometeu não as teve.

No entanto, é face a determinadas atitudes que acontecem sob um conflito de deveres, conflitos esses baseados em regras que alguém não quer ou não consegue contornar e as toma como regra particular, que é necessária uma sabedoria prática, “sabedoria ligada ao juízo moral em situação e para a qual a convicção é mais decisiva que a própria regra” (Portocarrero s. d: s. p.), convicção essa que vai mais ao encontro do sentido ético do que ao da norma.

Assim, a sabedoria prática prende-se à capacidade verdadeira de raciocínio no agir no respeitante às ações humanas, no que toca ao bem e ao mal para os homens, e onde se combinam a razão intuitiva e o conhecimento científico, segundo a abordagem aristotélica. O saber ético que o ser humano possui por si mesmo permite a este atuar de forma que considere correta, como se, no

fundo, a sabedoria prática fosse algo inerente ao próprio homem, já que também o saber ético implica a compreensão ou *synesis*, distanciando-se, assim, da *techne*. O homem deve viver em harmonia com os outros, compreendendo-os, colocando-se do outro lado de modo a agir corretamente, fazendo emergir “o carácter puramente virtuoso do saber ético” (Portocarrero s. d: s. p.). Mas é importante ter em conta aqueles que utilizam a *phronesis*, ou seja, a inteligência, própria dos homens, de modo a tirarem vantagem para si próprios de algumas situações. Mas essa atuação vai contra a virtuosidade da ética e contra o princípio da sabedoria prática, segundo a teoria aristotélica, envolvendo tudo o que o homem pode deliberar e visar como agir bem sobre o “bem viver”.

No entanto, é necessário, apesar da violência e do mal, que não se perca o primado da intenção ética sobre a moral. Assim, no âmbito da intenção ética, a solicitude aparece como algo de positivo, na medida em que é uma troca recíproca de estimas de si, podendo-se dizer que a “alma escondida” do interdito é essa afirmação originária. Ela acaba por constituir a “arma” da indignação, isto é, da “recusa da indignidade infligida ao outro” (Ricoeur 1990b: 262).

Esta recusa encontra-se bem patente não só nas palavras de Hefesto, enquanto coloca os grilhões a Prometeu, como na atitude de Corifeu, de Oceano e das Oceânides quase no final da tragédia, pois mesmo considerando que o roubo do fogo ao Titá excedeu a justa medida, surgem ao seu lado, já que para eles o ato de Zeus não foi justo.

Tendo em conta a tragédia grega, a questão da trilogia de sentimentos *katarsis* (purificação), “terror” e “piedade”, Ricoeur refere que “um si alertado para a vulnerabilidade da sua condição mortal, pode receber da fraqueza do amigo mais do que o que lhe dá a partir das suas próprias reservas de forças” (Ricoeur 1990a: 224). Deste modo, tanto o sofrimento do outro como a injunção moral proveniente do outro levam a despertar em si sentimentos espontâneos e dirigidos ao outro (Saldanha 2009: 197).

## CONCLUSÃO

Para Ricoeur a sabedoria trágica conduz à sabedoria prática, já que o elemento trágico da ação “não deve ser procurado apenas na aurora da vida ética mas,

pelo contrário, no estado avançado da moralidade, nos conflitos que surgem no caminho que conduz da regra ao juízo moral em situação” (Ricoeur 1990a: 290).

A tragédia continua a ensinar aos homens, na medida em que “toca o fundo agonístico da existência e da provação humanas, onde se verifica o confronto sem fim entre o homem e a mulher, a velhice e a juventude, a sociedade e o indivíduo, o humano e o divino”, que a aprendizagem sobre si mesmo reside no olhar que o homem faz desses mesmos conflitos universais (Saldanha 2009: 223).

Contam-se histórias porque as vidas humanas precisam de e merecem ser contadas, há a necessidade de preservar a história dos vencidos e dos perdedores. No fundo, toda a história do sofrimento exige uma vingança e como tal pede para ser contada (Ricoeur 1982: 13-14).

Segundo Aristóteles, a inteligência (*phronesis*) é um tipo de conhecimento que não se realiza sem uma aplicação, e essa aplicação está associada à compreensão. Assim sendo, seja na vida, seja aquando da presença de um texto, torna-se importante compreendê-lo, interpretá-lo, vê-lo, não só à luz de normas ou de modelos, mas também tendo em conta a época em que foi escrito e quando é lido, fazendo com que o homem decida qual o caminho mais correto para “o” percorrer.

## BIBLIOGRAFIA

- Aristófanes (1996). *As rãs*. Trad. Américo da Costa Ramalho. Lisboa: Edições 70.
- Aristóteles (1985). *Ética nicomáquea. Ética eudemia*. Intr. Emilio Lledó Iñigo; Trad. e notas Julio Palli Bonet. Madrid: Editorial Clásica Gredos.
- Aristóteles (1998). *Poética*. Trad. Eudoro de Sousa. 5.<sup>a</sup> ed. Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda.
- Azambuja, Celso Candido (2013). “Prometeu: a sabedoria pelo trabalho e pela dor”, *Archai*, 10.
- Bonnard, André (2007). *A civilização grega*. Trad. José Saramago. Lisboa: Edições 70.
- Burchkardt, Jacob (1934). *História de la cultura griega*. Vol. 3. Trad. Eugenio Imaz. Barcelona: Editorial Iberia.
- Costa, J. Almeida, Melo, A. Sampaio e, (1998). *Dicionário da língua portuguesa*. 8.<sup>a</sup> ed. Porto: Porto Editora.
- Dinesen, Isak (2000). *Santaler med Karen Blixen*. Else Brundjerg, ed. Copenhagen: Gyldendal, [reed. de Mohn, Bent (1957). “Talk with Isak Dinesen”, *The New York Times Book Review*, 49, 3 nov.].

- Ésquilo (1992a). *Oresteia: Agamémnon, Coéforas, Euménides*. Intr., trad. e notas Manuel de Oliveira Pulquério. Lisboa: Edições 70.
- Ésquilo (1992b). *Persas*. Intr., trad. e notas Manuel de Oliveira Pulquério. Coimbra: Instituto Nacional de Investigação Científica, Centro de Estudos Clássicos e Humanísticos da Universidade de Coimbra.
- Ésquilo (1992c). *Prometeu agrilhoado*. Intr., trad. e notas Ana Paula Quintela Sottomayor. Lisboa: Edições 70.
- Ésquilo (1959). “The suppliant maidens”, *Aescylus: the complete Greek Tragedies*. Ed. David Grene, Richmand Lattimore. Chicago: The University of Chicago Press.
- Fialho, Maria do Céu (2010). “Retórica e demagogia: a denúncia euripídiana em Hécuba”. *Retórica e teatro. A palavra em acção*. Fernandes Pereira, Belmiro, Várzeas, Marta, ed. Porto: Universidade do Porto.
- Freire, António (1997). *O teatro grego*. 2.<sup>a</sup> ed. Braga: Edições APPACDM Distrital de Braga.
- Grimal, Pierre (1992). *Dicionário de mitologia grega e romana*. Trad. Maria Helena Trindade Lopes. Lisboa: Difel.
- Jaeger, Werner (2001). *Paidéia: a formação do homem grego*. Trad. Artur M. Parreira. 4.<sup>a</sup> ed. São Paulo: Martins Fontes.
- Kant, E. (2010). *Sur le mal radical dans la nature humaine, Über das radical böse in der menschlichen*. Édition bilingue. Trad., com., posf. Frédéric Gain. Paris: Éditions Rue d’Ulm.
- Kitto, Humphrey Davy Findley (1990). *A tragédia grega*. Trad. José Manuel Coutinho e Castro. Vol.1. 2.<sup>a</sup> ed. Coimbra: Arménio Amado Editora.
- Lesky, Albin (1995). *História da literatura grega*. Trad. Manuel Losa. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian.
- Lúcio, Álvaro Laborinho (2009). “O teatro e a justiça: entre o palco e o tribunal”, *Teatro do mundo, teatro da justiça. Afinidades electivas*. Porto: Centro de Estudos Teatrais da Universidade do Porto.
- Nagel, Lizia Helena (2006). *Dançando com os textos gregos. A intimidade da literatura com a educação*. Maringá: Eduem.
- Pereira, Maria Helena da Rocha (1993). *História da Cultura Clássica*. Vol. 1. 7.<sup>a</sup> ed. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian.
- Platão (s. d.). *Protágoras*. Colección Carrascalejo de la Jara. Argentina: El Cid Editor.
- Pohlenz, Max (1954). *Die griechische tragödie*. Vol.1. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Portocarrero, Maria Luísa (2005). *Horizontes da hermenêutica em Paul Ricoeur*. Coimbra: Ariadne Editora.

- Portocarrero, Maria Luísa (s. d.). “O conceito de sabedoria prática”. s. l.: s. ed.
- Ricoeur, Paul (1953). “Culpabilidade trágica e culpabilidade bíblica”, *Revue d’Histoire et de Philosophie*, 33/34, [http://www.uc.pt/fluc/lif/publicacoes/textos\\_disponiveis\\_online/pdf/culpabilidade\\_tragica](http://www.uc.pt/fluc/lif/publicacoes/textos_disponiveis_online/pdf/culpabilidade_tragica) (Consultado em 12/5/2014).
- Ricoeur, Paul (1959). “O símbolo dá que pensar”, *Esprit*, 27, [http://www.uc.pt/fluc/lif/publicacoes/textos\\_disponiveis\\_online/pdf/o\\_simbolo\\_da\\_que\\_pensar](http://www.uc.pt/fluc/lif/publicacoes/textos_disponiveis_online/pdf/o_simbolo_da_que_pensar) (Consultado em 12/05/2014).
- Ricoeur, Paul (1960). “La symbolique du mal”, *Finitude et culpabilité*. Vol. 2. Paris: Aubier-Montaigne.
- Ricoeur, Paul (1982). “Entre temps et récit: concorde/discorde”, *Recherches sur la philosophie et le langage. Cahier du group de recherches sur la philosophie et le langage de l’Université de Grenoble*. Paris: Vrin.
- Ricoeur, Paul (1990a). *Soi-même comme un autre*. Paris: Éditions du Seuil.
- Ricoeur, Paul (1990b). “Éthique et morale”, *Lectures 1, autour du politique*. Paris: Seuil.
- Ricoeur, Paul (1991). “Para uma ética do compromisso”. *Alternatives Non-Violentes*, 80, out., [http://www.uc.pt/fluc/lif/publicacoes/textos\\_disponiveis\\_online/pdf/para\\_uma\\_etica\\_do\\_compromisso](http://www.uc.pt/fluc/lif/publicacoes/textos_disponiveis_online/pdf/para_uma_etica_do_compromisso) (Consultado em 9/5/2014).
- Ricoeur, Paul, (2003). “Memória, história, esquecimento”, *Haunting Memories? History in Europe after* [conferência escrita e proferida em inglês a 8 de Maio de 2003 no congresso internacional realizado em Budapeste e que teve várias transcrições dispersas]. s. l.: s. ed.
- Ricoeur, Paul (2011). *Ética e moral*. Trad. António Campelo Amaral. Covilhã: Universidade da Beira Interior.
- Romilly, Jacqueline de (2013). *A tragédia grega*. Trad. Leonor Santa Bárbara. 2.<sup>a</sup> ed. Lisboa: Edições 70.
- Saldanha, Fernando A. Maia (2009). *Do sujeito capaz ao sujeito de direito: um percurso pela filosofia de Paul Ricoeur*. Coimbra: Universidade de Coimbra [Tese de doutoramento].
- Snell, Bruno (1992). *A descoberta do espírito*. Trad. Artur Morão. Lisboa: Edições 70.
- Sottomayor, Ana Paula Quintela (2001). “O fogo de Prometeu”, *Humanitas*, 53.
- Souza, Paulo Rogério de, Melo, José Joaquim Pereira (2011). “Prometeu Acorrentado: uma proposta esquiliana de formação para o homem clássico”. *Educação Unisinos*, 15 (2).
- Pohlenz, Max (1954). *Die griechische Tragodie*, 1. Gottingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Weil, Eric (2002). “La lógica de la filosofía y la violencia de la historia”, *Filosofia y violencia*. Bogotá: Centro Editorial Javeriano.



## *Recensões*



FRANCISCO BETHENCOURT (2014).

*Racisms: From the Crusades  
to the Twentieth Century.*

Princeton: Princeton University Press, 464 pp.

As historian Frank Dikötter argued in 2011, it may seem trivial to underline that racism is a matter of politics, involving issues of power and prestige; the real question is to better specify the political dynamics of racism, despite a wide diversity of global examples. To pursue this fascinating task, Francisco Bethencourt, a leading historian of the Inquisition and Portuguese imperialism, has engaged himself in a complex and large overview of the history of racism - or, better, racisms — deftly combining institutional, social and cultural history approaches.

Bethencourt's analysis moves from a definition of racism based on two fundamental elements: first, prejudices concerning collective descent; second, the existence of a consistent and systematic discriminatory action. Following this broad conception of racism, the Charles Boxer Professor of History at King's College London traces the development of racism by covering an intimidating sweep of history, from classical antiquity to the 20<sup>th</sup> century.

The first part of the book focuses on the Crusades and in particular on the process of displacement of people, increasing trade and redefinition of territories between Western Europe and Middle East, which accompanied them from the late 11<sup>th</sup> to the late 13<sup>th</sup> century. The Crusades — Bethencourt argues — contributed to renew religious and ethnic forms of identification, shaping classifications and hierarchies as well as negotiating the increasing tension between the universal aims of the Church and the Empire, on the one hand, and local policies on the ground, on the other. In this context, the discrimination against and segregation of *Conversos* and *Moriscos* after the Christian conquest

of Sicily and Iberia, rooted as it was on the notion of “purity of blood”, can be considered the first «crucial case of racism», merging early prejudices concerning ethnic descent with institutionalized discriminatory action.

If this first part is centred around Jerusalem as symbolic site, the second one analyzes how the oceanic exploration in the mid-15<sup>th</sup> and 16<sup>th</sup> centuries radically modified the European perception of the world, producing a permanent tension between the identification of an increasing varieties of peoples and the projection of stereotypical images onto African, American, and Asian populations. The third part discusses colonial societies from the 16<sup>th</sup> through the 19<sup>th</sup> centuries, describing different forms of ethnic classification; specific models of colonial practices in British, Dutch, French and Iberian America; local and transnational varieties of resistance against slavery and colonial racism.

By adopting the methodological tools of the history of ideas and history of science, the fourth part addresses the main characteristics of the theories of races from Carl Linnaeus to Houston Stewart Chamberlain along with their connection with social and political processes, namely in United States and Brazil. The final part of the book addresses the impact of nationalism in the elaboration and implementation of racial policies — from discrimination and segregation to genocide — in Europe, North and Latin America and Africa, during the 19<sup>th</sup> and 20<sup>th</sup> centuries.

In *Racisms*, Bethencourt consistently emphasizes a relational and interactive model of racism, stressing the polyphony and adaptability of racial discourses in different historical contexts. Far from being monolithic or fixed entities, racial belief systems are constructed by historical agents, and they are negotiated, appropriated and transformed within specific and complex cognitive, social and political situations. Even if the European expansion provides the main framework of Bethencourt’s research in time and space, the global dimension is aptly considered in the very last chapters of the book, showing how racial categories and hierarchies were a significant aspect of intellectual and political discourse in China, Japan and India.

A second, distinctive feature of Bethencourt’s reconstruction is represented by his emphasis on the centrality of aesthetics and visual stereotypes. In *Racisms*, iconographic reproductions are not mere illustrations in the conventional sense,

though they complement the purpose of the narrative, by depicting the visual construction of racial myths and imaginaries, their continuities in the long term, and the constant interaction between visual and ideological discourses, on the one hand, and social and political practices, on the other: from this point of view, Bethencourt's reading of stereotypes, through the sarcophagi carved for Roger II of Sicily around 1140s, or Abraham Ortelius' atlas of the world — the *Theatrum Orbis Terrarum* (1570) - or again the casta paintings in 18<sup>th</sup> century-Mexico — just to quote a few remarkable examples - is particularly original and significant. Unfortunately, despite the abundance and epistemological relevance of visual sources in the history of eugenics and scientific racism in the 19<sup>th</sup> and 20<sup>th</sup> centuries, the final part of the book seems to turn back to a more standardized modality of illustration, with classical photos of Nazi concentration camps and lynching in United States.

Finally, Bethencourt challenges unilateral interpretations of racism, while outlining the malleable and syncretic character of racial discourses, simultaneously based on cultural and natural elements. From this perspective, for instance, the case of the notion of “purity of blood”, under the conditions of Christian Reconquest of Iberia, represents a telling example of a natural *and* cultural concept, which was instrumental for the implementation of a clear political project: denying converted Jews and Muslims access to public and ecclesiastical offices and excluding them from economic, social and political resources.

The historiography of racism is vast and increasingly differentiated. Quite understandably a four-hundred pages synthesis cannot but present some gaps. The analysis of the history of prejudice in classical antiquity, as well as the discussion concerning the transformation of racism in the post-WW2 period, receive just a cursory treatment in the economy of the book. Similarly, the ideological and political interaction between nationalism and racism, and the complex interplay between anti-Semitism and racism, would have certainly deserved lengthier and more-in-depth treatment.

That said, the book is well researched, introducing an impressive variety of the literature on the subject at hand, in addition to the author's own fieldwork. These elements make *Racisms* a must-read for scholars of Western racism, namely with regard to the early modern period.

FRANCESCO CASSATA  
*francesco.cassata@unige.it*  
*Universidade de Genova*

HELEN SMALL (2013)

## *The Value of the Humanities.*

Oxford: Oxford University Press, 216 pp.

Mais do que qualquer outra área do saber, as Humanidades caracterizam-se por uma forte tendência autorreflexiva. Assim se explica que, mesmo em períodos de estabilidade institucional, nunca tenham cessado os debates em torno da sua posição relativa no conjunto dos saberes escolares e universitários ou mesmo da hierarquia interna mais ajustada. Houve tempos em que a História se destacou como disciplina central, em alternância com outros períodos, que ficaram marcados pelo ascendente da Filosofia ou da Filologia, por exemplo.

Desde há três décadas, porém, o tempo da estabilidade parece ter desaparecido, dando lugar a um clima de forte suspeita. Esta circunstância estimulou ainda mais a citada tendência auto-questionadora, ao ponto de, com base nela, ter surgido uma vastíssima bibliografia, escrita em diferentes línguas. Em boa verdade, a questão parece justificar o aparecimento de uma nova área de especialização dentro das próprias Humanidades. Trata-se, desde logo, de um domínio especialmente exigente não apenas em função do caudal de produção bibliográfica envolvida mas também por via das componentes que é necessário mobilizar, envolvendo a sociologia e a história das ideias, sem esquecer a dinâmica específica dos principais ramos humanísticos ou mesmo a biografia intelectual de alguns protagonistas mais influentes.

Para além da existência de fatores em comum, a referida bibliografia desmultiplica-se por diferentes “géneros”: não faltam estudos sobre a história da área, numa evidente tentativa de confirmar a sua consistência epistemológica. A maioria desses trabalhos faz remontar as origens dos estudos humanísticos ao século xv, fazendo coincidir o seu período de esplendor com os cem anos

que medeiam entre 1850 e 1950<sup>1</sup>; não falta também quem assuma uma atitude de clara *advocacy*, defendendo as Humanidades dos muitos ataques que supostamente lhes estarão a ser movidos pelo poder político, que não só as vem diminuindo nos *curricula* escolares como as discrimina, quando se trata de apoiar a investigação desenvolvida na área.

Por fim, devem mencionar-se aqueles que encaram a “crise” também como oportunidade para uma reflexão prospetiva, onde não falta a autocritica mas onde está sobretudo em causa projetar esse domínio do saber em termos de futuro, corrigindo ou ajustando atitudes menos adequadas, atualizando métodos de ensino ou investigação, sem deixar de incorporar as transformações que vêm surgindo no domínio dos suportes tecnológicos, dando corpo, designadamente ao que se vem designando por “Humanidades Digitais”.

Sem pertencer totalmente a nenhum destes “géneros”, o estudo de Helen Small constitui um importante contributo para aqueles que se situam no último quadrante. O objetivo do livro é muito claro: analisar as bases de cinco argumentos muitas vezes invocados para sustentar o valor (“Value”) das Humanidades face àqueles que direta ou indiretamente as menosprezam.

O elenco é exposto com objetividade, e nesse inventário certo reside, aliás, um dos maiores méritos do livro: o *exercício da interpretação e da subjetividade, a relação do saber humanístico com a felicidade pessoal e coletiva, a sua importância para a manutenção e aprofundamento da civilidade democrática, a relevância das Humanidades nos diferentes graus de ensino e, por último, o valor do conhecimento humanístico, considerado em si mesmo* (“for its own sake”).

---

<sup>1</sup> No mesmo quadrante mas com uma amplitude bem maior situa-se o estudo inovador de Rens Bod, intitulado *New History of The Humanities. The Search for Principles and Patterns from Antiquity to the Present*. Oxford: Oxford University Press, 2013. Trata-se, de facto, de um trabalho que compreende a presença das Humanidades, no seu todo, não apenas em épocas diferentes (remontando, neste caso, à Antiguidade) mas também em espaços muito diversificados que, para além da Europa, incluem a China, a Índia e o Próximo Oriente.

Embora possam ser encarados como um todo, cada um destes argumentos tem uma história e, mais do que isso, detém uma margem de impacto que varia com o tempo e com os destinatários considerados. A autora faz, no entanto, questão de indicar uma importante linha divisória: os primeiros quatro argumentos revestem-se de um carácter instrumental (e por isso desfrutam de uma fortuna bem maior nos tempos mais recentes) enquanto só o último detém um carácter específico ou “intrínseco”, sendo, por isso, menos vezes mobilizado para o debate em curso.

Saber até que ponto as Humanidades contribuem para a vitalidade dos regimes democráticos (peça central da argumentação que vem sendo desenvolvida, entre outros, por Martha Nussbaum e Geoffrey Harpham) ou averiguar se elas são necessárias ao bem estar dos cidadãos não releva propriamente da natureza do saber humanístico mas da necessidade do seu envolvimento na consecução de determinados fins de carácter cívico ou pessoal. O mesmo sucede com o primeiro argumento: serão as Humanidades imprescindíveis à prática da interpretação? Deve essa mesma prática ser valorizada na educação dos jovens e dos cidadãos? Deve ela ser estimulada como um bem sem limites ou enquanto competência que deve ser cuidadosamente calibrada? Já o argumento (dito socrático ou hedonístico) do contributo que as Humanidades podem dar à compreensão (ou mesmo à consecução) da felicidade humana pode ser hoje menos invocável mas isso não significa que não tenha uma história de relevo no plano político e filosófico, mantendo uma razoável margem de potencial persuasivo. De igual modo, o argumento da utilidade social das Humanidades pode traduzir-se de várias formas: àqueles que vincam a inutilidade dispendiosa dos saberes humanísticos pode realmente responder-se que os bens da cultura podem também ser, eles próprios, integrados na *lógica do benefício*, como é visível na maioria das formas de turismo cultural que se encontram em crescimento um pouco por todo o lado, incluindo museus, monumentos, o mundo da edição artística, canais televisivos, etc. mas o seu “valor” formativo excede a lógica do “preço” quantificável, fazendo-se sentir desde os níveis de escolaridade básicos e intermédios até ao Ensino Superior.

Sendo o menos destacado, o último argumento é, contudo, aquele que justifica mais atenção. Em si mesmo, o raciocínio tanto pode ser aceite como óbvio

como pode suscitar ceticismo por parte de quem olha para as Humanidades como zona meramente decorativa, tanto no plano da formação como no da pesquisa. Terá de haver uma razão externa e objectivável para se estudar Shakespeare ou Camões? Por que deve estudar-se ainda a Antiguidade ou a Idade Média? Quando são colocadas em registo insidioso, estas perguntas podem resvalar facilmente para a lógica utilitária e constituem precisamente uma das vias de desmerecimento mais correntes no ataque às Humanidades e à sua importância enquanto domínio de pesquisa. Tal como acentua a Professora Small, porém, no que respeita a este campo de saber, existe uma margem para a pertinência e até para a quantidade factual do saber apurado; mas existe igualmente uma importante dimensão de *perspetiva* que, em si mesma, constitui uma marca diferenciadora do saber humanístico. É à luz dessa importante noção de *perspetiva* que as Humanidades cumprem uma das suas mais importantes funções, permitindo que o Presente “reutilize” o Passado, ajustando as leituras que dele faz às contingências e necessidades de cada época.

Para levar mais longe os pressupostos de cada um dos argumentos que convoca, a autora recorre a um intenso diálogo com muitos outros estudiosos que têm escrito sobre o assunto. Sobressai Martha Nussbaum, desde logo, mas também merecem destaque Stefan Collini ou Louis Menand para citar apenas alguns dos pensadores que figuram numa Bibliografia extensa (e muito atualizada), que inclui cerca de 250 títulos, com referências antigas e modernas, que vão desde Sócrates a Adorno, Isaiah Berlin e Foucault, Arnold e Newman, passando por Jeremy Bentham e Adam Smith.

Um dos contributos mais salientes do presente livro de Helen Small consiste precisamente na preocupação em inscrever a “crise das Humanidades” no âmbito mais vasto da luta entre as diferentes culturas universitárias, abrangendo, para além das próprias Humanidades, as Ciências Exatas e as Ciências Sociais. Nesse sentido, para além de um bom livro sobre as Humanidades, o trabalho em causa é também um ensaio sobre a Universidade no seu todo, focando o papel que os saberes humanísticos podem vir a desempenhar no seio do ensino superior e considerando a função que a Universidade, ela própria, reserva aos ditos saberes, conformando-se com o seu confinamento (numa Faculdade ou

num Departamento) ou aproveitando-os numa perspetiva de fundamentação geral e de alargamento interdisciplinar a todo o *campus*.

De facto, ao referir-se ao valor de disciplinas como a historiografia, a filosofia, os estudos artísticos e literários, a autora sublinha a força agregadora que estas detêm. E é talvez esse mesmo potencial que faz delas o precioso reduto de uma Universidade que não se reduz à mera soma dos saberes especializados que nela se professam.

Pelo seu carácter incisivo e ordenado, o estudo de Helen Small (jovem investigadora que se havia já destacado, pelo menos, através da publicação, em 2007, de uma excelente monografia sobre a velhice na filosofia e na literatura ocidentais<sup>2</sup>) torna-se de leitura muito recomendável não apenas para os que seguem com interesse o apaixonante debate em torno da “utilidade” das Humanidades numa sociedade que parece querer descartá-las como também para todos aqueles que, desenvolvendo a sua atividade de docência e de pesquisa nesta área do saber, não podem permanecer alheios às condicionantes cívicas que hoje afetam a vida universitária, no seu todo. Por último, deve assinalar-se que, ao contrário do que sucede com boa parte da bibliografia sobre este mesmo tema, a autora resiste a um tom proclamatório, que conduz muitas vezes à “profecia da barbárie”. Em vez disso, Helen Small prefere fornecer bases para que a discussão em torno da atual crise evolua num outro sentido, mais sereno e construtivo, a bem das próprias Humanidades e do que delas pode e deve ser preservado (e transformado) para benefício do ser humano.

Embora admitindo que, no seu todo, os argumentos selecionados constituem uma boa síntese, capaz de rebater ou matizar as arremetidas hostis que hoje recaem sobre as Humanidades, julgo, por outro lado, que seria necessário ir ainda mais longe, no sentido da autocrítica. De facto, mais do que um domínio de saber homogéneo e interligado, as Humanidades oferecem hoje, sobretudo

---

<sup>2</sup> *The Long Life*. Oxford: Oxford University Press, 2007.

a quem as vê “de fora”, uma imagem de *campo dilacerado*. Ora, nenhum destes cinco argumentos de defesa se revela suficientemente eficaz para servir de contraponto a pelo menos duas críticas (interligadas) que resultam desta observação externa. Refiro-me à *especialização excessiva* e também ao *fechamento do discurso* que, nas últimas décadas, se vem verificando na maioria dos domínios humanísticos. Embora esse não fosse o objetivo central da autora, teria sido importante que tivesse prestado mais atenção àqueles que são, certamente, dois dos aspetos mais vulneráveis das Humanidades, tal como elas se apresentam hoje organizadas, tanto em termos de oferta formativa (nas Faculdades de Letras, sobretudo) como no que respeita às linhas de pesquisa que prevalecem nas Unidades de Investigação. Num caso como no outro, o panorama não se apresenta de molde a isentar as Humanidades de censuras. Para corrigir esta tendência, impõe-se, porventura, um corajoso realinhamento, na própria argumentação, menos nostálgico e mais centrado nos desafios do presente. E por paradoxal que possa parecer, esse realinhamento passa por recuperar o *ethos* de abrangência e de clareza racional que, desde o século xv, contribuiu para a emancipação das Letras Humanas (relativamente às Letras Divinas) e para a sua projeção especialmente fecundadora em outros tipos de saber.

JOSÉ AUGUSTO CARDOSO BERNARDES

*augusto@ci.uc.pt*

*Faculdade de Letras da Universidade de Coimbra*

*Centro de Literatura Portuguesa*

JONATHAN BATE (ED.) (2011).

## *The Public Value of the Humanities.*

London / New York: Bloomsbury Academics, XV+319 pp.

No momento actual de acentuada escassez de recursos públicos, ganha especial relevância o estudo das razões por que esses fundos — dito de modo chão, o chamado dinheiro dos contribuintes — devem ser atribuídos às diferentes funções do Estado.

Este livro, *O Valor Público das Humanidades*, editado por Jonathan Bate, professor de Literatura Renascentista na Universidade de Warwick, no Reino Unido, reúne 26 textos-resposta a uma questão que é dirigida de modo directo às disciplinas humanísticas: “qual o valor público das humanidades?” O que justifica a promoção com fundos públicos da investigação e do ensino das disciplinas humanísticas? Como devem ser alocados os recursos num mundo em que a abundância e a escassez, as necessidades e os recursos se relacionam e cruzam entre si de modos frequentemente pouco claros?

Especialistas de todas as principais disciplinas que constituem uma Faculdade de Letras, e também de outras, que ocasionalmente ou por acidente se podem encontrar dispersas em outras Faculdades respondem à questão, num conjunto muito vasto e variado de argumentos, de descrições e tópicos. A par de argumentação e informação gerais e particulares sobre a importância, o impacto e o significado social, comunitário e formativo das actividades levadas a cabo nos centros de investigação e ensino das Humanidades, o leitor é introduzido também ao panorama das actividades mais actuais de investigação, e em menor grau também do ensino das Humanidades na Grã-Bretanha.

O editor introduz o tema e recolhe as respostas de especialistas nas mais diversas áreas: Estudos Clássicos, Estudos Teatrais, Arqueologia, História, História da Religião, Estudos do Genocídio, Teoria, Crítica e História da Literatura, Teoria e História da Arquitectura, Estudos Cinematográficos, Geografia e estudos interdisciplinares da Paisagem, Teoria e História das Artes Visuais, Design, Museologia, Musicologia, Direito nos seus cruzamentos com as humanidades,

Estudos Políticos, Estudos Culturais, Linguística, Línguas Modernas e, *last but not least*, Filosofia.

“Se acreditam que o conhecimento é demasiado caro, experimentem a ignorância” (9). Esta resposta brevíssima, da pena do editor, poderia apresentar o balanço de todo o inventário do custo-benefício líquido das Humanidades exposto nesta obra.

De modo mais pormenorizado, este livro dá-nos acesso a uma série de projectos concretos em que os centros de investigação actuam e interagem com as comunidades. O principal resultado desta actividade em interacção é a *criação de valor*, que não deixa de ser largamente económico, mas que se dirige também àquilo que é entendido pelos participantes, pelo grande público, ou por públicos determinados e comunidades mais ou menos vastas, como um enriquecimento directo da vida colectiva e pessoal, através de diferentes modos de participação em actividades que para eles são altamente significativas.

São apresentados projectos como a colaboração dos Estudos Clássicos com a encenação do teatro antigo, com êxitos internacionais de representações dos trágicos gregos no espaço anglófono por companhias inglesas, segundo projectos descritos por M. Beard, da Universidade de Cambridge.

Outro exemplo é a difusão de programas sobre achados arqueológicos e património construído como a Muralha de Adriano, ou natural e paisagístico, como o parque nacional de Nothumberland, com que a BBC atingiu audiências importantes e o correspondente retorno comercial, conforme descrito por M. Pearson, da Universidade de Sheffield. A opinião pública britânica, invulgarmente esclarecida e mobilizada no que se refere ao amor próprio manifesto na conservação do património e ambiente que habitam, atribui grande valor à conservação e reabilitação do património construído e natural. Este é um dos pontos onde a cultura e as humanidades simultaneamente promovem o bem e o interesse públicos, sendo por sua vez realimentadas por este, com a criação ou reforço de um valor paisagístico e patrimonial sem preço.

Referidos são também os livros de D. Howard, da Universidade de Cambridge, sobre *Bellini and the East* e *Venice and the Islamic World*, que deram origem a exposições internacionais em Londres, Paris, Veneza, Nova Iorque e Boston.

Também de relevo é a descoberta surpreendente, recuperação, tratamento e apresentação pública da colecção Mitchell & Kenyon de filmes da primeira década do século xx, conforme relata V. Toulmin, da Universidade de Scheffield, descoberta que deu origem a um participadíssimo programa de investigação e redescoberta visual de um mundo desaparecido, igualmente com difusão televisiva e participação local e comunitária muito significativas.

Também são descritos por C. Leyshon, da Universidade de Exeter, projectos onde cultura, património, literatura e integração social andam a par, com resultados notáveis, ou como o estudo da arquitectura promove o bem-estar e a mobilização das populações em relação às suas comunidades e ao seu espaço, por I. Borden, da Univesidade de Londres. Além de diversos casos onde se evidencia o enorme contributo que a investigação humanística dá efectivamente na panorama britânico dos museus, à indústria do design, com elevado valor comercial, ou à programação musical e cultural.

Poderá referir-se ainda ao projecto dos historiadores de Cambridge S. Szreter e A. Reid que criaram um gabinete de História e Política, com comunidade e página na internet, onde são publicados, para o público leigo, breves artigos e textos de opinião, de interesse político actual, com base na informação proporcionada pela investigação histórica mais recente. Este projecto despertou grande interesse a audiência entre pessoas ligadas sobretudo aos media, à política e ONG's.

Vários outros exemplos são dados de projectos concretos de impacto público da investigação e projectos em humanidades na criação de valor a diferentes níveis.

No geral, os argumentos acerca do valor público das humanidades centram-se em diferentes núcleos temáticos, que são certamente válidos não só para o caso britânico que este livro nos traz, mas certamente também para a nossa latitude. Os principais argumentos poderiam sumariar-se como se segue.

- (1) A actividade editorial e a vida intelectual britânicas, de que todos os colaboradores questionados têm a consciência que é das mais ricas do mundo e que garantem uma influência e presença britânicas no mundo muito mais importante do que a dimensão do país permitiria sem o factor humanístico — com dividendos vários.

- (3) O contributo essencial do estudo do passado histórico, das línguas e das culturas para a segurança global e a comunicação entre culturas.
- (4) Um povo educado nos valores humanísticos conduz a uma maior qualidade da vida democrática, estabilidade das instituições, integração com a comunidade e unidade da sociedade.
- (5) O valor económico das indústrias culturais, incluindo media, turismo, edição, conservação do património, arte, design, multimedia, e da criatividade em geral, que não pode prescindir dos estudos históricos, culturais e humanos.
- (6) O prestígio conferido ao país pela importância da sua cultura e criação humanística.
- (7) A defesa da língua e da identidade cultural do país.
- (8) A necessidade do conhecimento das línguas modernas para todas as actividades de relações internacionais, comerciais, políticas ou humanas em geral.
- (9) Estaremos interessados em prescindir do que se chama *educação* e substituí-la pelo *treino* ou uma *aprendizagem* técnica que ignora e é incapaz de interpretação do mundo simbólico onde vivemos? Vivemos num mundo humano, de fins e significados humanos, por maior importância que os meios técnicos nele assumam. E sobre este mundo humano as Humanidades são as ciências que mais ensinam.
- (10) O turismo, o design, o ambiente, a paisagem, o urbanismo dependem sobretudo de que os criadores e o público tenham o amor próprio manifesto no cuidado pelo património e o lugar onde habitam e disponham de ferramentas para o uso e compreensão dos objectos e dos lugares.
- (11) O desenvolvimento da riqueza passa pela capacidade do pensamento crítico, criativo e organizado. O treino na compreensão de situações significativas, da aprendizagem de novos conceitos e de interpretação de situações, discursos e linguagens que constituem a matéria essencial das humanidades, são elementos indispensáveis às sociedades prósperas e inovadoras em quaisquer áreas. Assim, só a formação e

investigação humanística, na Filosofia, na História, na Literatura, nas Línguas, na Arte ou na Geografia ensina a aprender e a pensar de modo articulado, descentrado de lugares comuns, inovador e criativo, condição absolutamente indispensável para a criação de valor numa sociedade próspera.

- (12) E, naturalmente, as humanidades, o pensamento, a arte, a literatura ou o conhecimento do passado, da língua e dos lugares são um fim em si mesmo e exercício primordial de liberdade e valor. A privação desta liberdade, mostra-nos esta obra de Jonathan Bate, conduz directamente à pobreza.

DIOGO FERRER

*dferrer@fl.uc.pt*

*Faculdade de Letras / Colégio das Artes da Universidade de Coimbra*



CARLOS ALBERTO AUGUSTO (2014).

*Sons e silêncios da paisagem sonora portuguesa.*

Lisboa: Fundação Francisco Manuel dos Santos, 94 pp.

Publicado em 2014, este trabalho do compositor, *designer* sonoro e especialista em comunicação acústica Carlos Alberto Augusto, não é um livro de Geografia mas discute matérias que estimulam o geógrafo numa leitura mais abrangente da paisagem e das territorialidades das sociedades humanas.

Este ensaio problematiza o facto da modernidade e do progresso terem privilegiado a imagem e o domínio do visual. Contrariando esta tendência, este livro abre margem para olhares, mais amplos e complexos da relação humana com os territórios que vão organizando e vivendo.

É certo que esta exaltação do observável tem uma tradução espacial, em particular quando assistimos a tempos de estimulação do consumo por paisagens policromadas e hipervisuais em realidades geográficas como, apenas dois exemplos, os centros comerciais, durante todo o ano, ou alguns espaços públicos em tempos e épocas festivas, como os períodos natalícios de celebração ocidental.

Apesar da forte componente visual, estas são também experiências multisensoriais, vivências que se reconhecem numa Geografia mais fenomenológica e aberta a territorialidades mais espessas e abrangentes. A esta análise geográfica interessam não apenas as mudanças estéticas que acompanham as dinâmicas territoriais mas também as alterações de campos sensoriais como os cheiros, os sabores ou os sons, daqui derivando conceitos anglossaxónicos como as *tastescapes*, as *smellscapes* ou, em discussão neste ensaio, as *soundscapes*, aqui traduzidas por paisagens sonoras.

É importante referir que, numa perspectiva pós-representacional da paisagem, os sons marcam ritmos de trabalho, práticas e acontecimentos, assim como regulam lógicas de poder político e rituais religiosos.

Como refere este autor, nas paisagens portuguesas foram notórias as mudanças recentes entre as sonoridades de matriz rural, associadas a fontes sonoras como os moinhos ou os rebanhos acompanhados pelos pastores, e os novos sons que vieram com a urbanização e o transporte rápido, traduzível no ruído que inovações como as gruas, as betoneiras, os automóveis ou, nalguns lugares, os aviões, vão registando e introduzindo no quotidiano geográfico vivido pelas populações.

Estas mudanças ocorrem porque se alteraram os alcances e os balanços entre as fontes sonoras que, segundo o citado Bernie Krause, se podem sistematizar em três grupos: as *geofonias* (os sons da natureza, do vento e do mar, por exemplo); as *biofonias* (produzidas pelos seres vivos, pelos animais e plantas) e as *antropofonias* (os sons produzidos pelo Homem, pelos meios de transporte, pelas maquinarias da industrialização, pelos novos dispositivos eletrónicos).

É na conjugação deste complexo sonoro que se vai sedimentando uma certa memória auditiva, componente relevante na construção de sentimentos topofílicos (ou topofóbicos) que podem marcar a relação de cada um com os seus lugares.

Nesta sequência, Carlos Alberto Augusto discute a função reguladora do som nas sociedades rurais pré-modernas. Os sineiros das aldeias católicas desempenhavam um papel de relevo na coesão e regulação social, anunciavam práticas, celebrações e momentos rituais mais ou menos rotineiros, alertavam para ocasionais perigos iminentes. Estes sinos demarcavam territórios de influência. Fonte de informação e de imposições, de direitos e de deveres, o alcance do som definia uma fronteira, tinha o valor de um marco de demarcação espacial de uma ordem geográfica, a paróquia, polarizada pelo campanário da igreja.

Nesta fase, os sons da geofonia e da biofonia impunham respeito e deixavam indícios entendíveis por práticas de leitura que se perpetuaram entre as gerações e que, na verdade, ainda não desapareceram. Por aqui se deduzia a direção do vento e se anunciavam as intempéries. Por isso, no litoral, se escutavam o mar e as gaivotas e se tomavam decisões práticas de trabalho, o ir ou não ir, o entrar no oceano ou o ficar em terra aguardando nova oportunidade.

Assim se acompanharam as mudanças sazonais da paisagem, pelo que estas expressavam de sonoro, como o canto das cigarras no estio do Alentejo,

numa relação sensorial que tendemos a arrumar algures num passado indefinido mas que persistem enquanto marcadores geográficos intemporais.

Para Augusto, estes indicadores sonoros acompanhavam os ritmos do trabalho, as suas práticas e instrumentos, mas estão também na ordem e nas paisagens da guerra e dos exércitos, nos sons das marchas e nos tambores dos soldados que se organizam pela batida sequenciada de sonoridades disciplinares. Como nas procissões religiosas, os sons das paradas militares agregam devoções, assim como os hinos nacionais reúnem famílias e ampliam mensagens de poderes, aqueles que também através dos sinos se projetavam para longe, para os extremos da fronteira, como sinais intimidatórios face a inimigos reais ou imaginários. Ainda hoje acontece na linha de demarcação entre as duas Coreias, com a propaganda sul-coreana que uma série de altifalantes projeta para o território político do outro lado da barreira.

Estas paisagens sonoras não estão imunes à deriva tecnológica, à inovação e às novas dinâmicas territoriais. Nos espaços rurais católicos, agora muitos sinos são elétricos. Do instrumento de bronze outrora benzido pelo pároco passou-se ao dispositivo eletrónico mais ou menos sofisticado. Na sequência de uma certa desruralização, as paisagens sonoras são agora mais tecnológicas, na cidade mas também num cada vez mais indefido e promíscuo território não urbano, ao qual chegaram novos sons, o dos festivais de verão, o das práticas de desportos radicais, mas também o dos aerogeradores ou o do comboio rápido que passa, sem paragem, deixando um rasto visual e sonoro que, logo depois, apenas se adivinha pelos carris que se inscrevem na paisagem e por ali permanecem, como muros que separam áreas que antes se atravessavam, à espera das novas carruagens que vão chegar.

No rural ou no urbano, a eletrónica modela a paisagem sonora contemporânea. O rádio e a televisão, nos espaços públicos e privados, mas também o democratizado dispositivo digital, miniaturizado e com crescente mobilidade espacial, emitindo sons que se podem transportar com facilidade. Este novo mundo trouxe ambientes mais complexos e difusos.

Por um lado, assiste-se a uma certa atomização acústica. Também pela paisagem sonora se afirma um certo individualismo já discutido por autores como Lipovetsky. Estar num grupo não significa interagir e a proximidade física

pode equivaler a um distanciamento sonoro, graças a dispositivos, quase sempre híbridos, individuais e portáteis, que insularizam as experiências territoriais.

Por outro, a mudança (e multiplicação) das fontes sonoras eletrônicas pode criar ambientes invasivos, porventura anti-terapêuticos, com a sobreposição de sons, música, ruídos, informações, apelos, numa *esquizofonia* turbulenta, confusa, hostil. Esta sonoridade já não é a do ritual religioso ou do trabalho, a da defesa da fronteira ou a da organização do exército. Em muitos casos, como no centro comercial pósmoderno, é a do estímulo ao consumo, a da permanente música de fundo (*muzak*) que envolve o transeunte-consumidor numa certa ilusão de conforto e bem-estar.

Este adormecimento tácito remete-nos para os diferentes modos de percepção e escuta da paisagem sonora (cada um com as suas territorialidades), sistematizados por Barry Truax, citado neste ensaio: a *escuta em sonda* (escuta-se tudo à volta mas foca-se, de forma deliberada, um único som); a *escuta em espera* (ouve-se o ambiente sonoro em fundo e, embora se possam identificar os sons que dele fazem parte, estes não se distinguem) e a *escuta em fundo* (não se distingue nenhum som em particular).

Para Carlos Alberto Augusto, estas múltiplas leituras da paisagem sonora têm uma pertinência pragmática. Desde logo porque, nas sociedades contemporâneas, é ao sonoro que se imputem grande parte dos conflitos territoriais de microescala. Apesar da acústica estar longe da preocupação central das associações ecologistas, o ruído é agora considerado uma disfunção ambiental que exige respostas objetivas. Em Portugal, apenas a integração europeia permitiu passos mais firmes (com o primeiro Regulamento Geral do Ruído, de 1987) na defesa do bom ambiente sonoro. No entanto, segundo este ensaio, a legislação protege pouco as vítimas. As que podem, aquelas que têm capital de mobilidade, mais que defender os seus direitos, acabam por mudar de lugar, afastando-se do foco de agressão sonora. Ainda assim, com estes novos paradigmas, a engenharia acústica entrou no planeamento urbano, numa paisagem sonora que é, afinal, responsabilidade coletiva.

Por tudo isso, Carlos Alberto Augusto dedica um capítulo ao silêncio, à capacidade de evitar o ruído, de criação de espaços de reserva e conforto, de

territórios de ausência de som, supressão essa que é, no limite, uma utopia pois sempre se escutará algo.

Ainda assim, o silêncio, como respeito e celebração, como arma de resistência (o direito a mantermo-nos em silêncio, ou o sussurro silencioso para transmitir mensagens subversivas em regimes autoritários) mas também como imposição disciplinar (silenciar um grupo para se impor uma mensagem), será sempre um instrumento de poder.

Nesse sentido, é importante analisar as estratégias, estatais ou outras, para regulação e imposição do silêncio, objeto de leituras diferenciadas consoante os contextos culturais: será uma ameaça, nalguns casos; pode ser um sinal de desprezo pelo conjunto, uma barreira à comunicação; ou, noutras circunstâncias, uma condição essencial para a saúde.

Numa cidade barulhenta, fazer ruído estará ao alcance de todos mas a delimitação de ilhas sonoras é um poder limitado a poucos, um poder que exige energia e capital para levantamento de barreiras (físicas ou outras) que garantam o conforto, numa estratégia que reforçou a perceção de segurança auto-confinada que acompanha os denominados condomínios privados.

Por isso, pela entrada do som no planeamento urbano em particular e no ordenamento do território em geral, se calculam os horizontes acústicos, mais acanhados nas cidades, mais largos em paisagens extensas, com menos densidade de construído.

Para finalizar, retomando a ideia da acústica como memória e do som como um amplo espectro que vai da música ao ruído, este ensaio remete-nos para a ideia de paisagem sonora enquanto campo de inovação e regulação mas também enquanto herança a conhecer e a preservar, como se comprova por uma parte significativa dos bens reconhecidos pela Unesco no âmbito da lista classificada do Património Imaterial da Humanidade, que regista o valor da oralidade e do sonoro.

JOÃO LUÍS FERNANDES

*jfernandes@fl.uc.pt*

*Faculdade de Letras da Universidade de Coimbra*

*CEGOT - Centro de Estudos de Geografia e Ordenamento do Território*



ELEONORA BELFIORE, ANNA UPCHURCH (ED.) (2013).

*Humanities in the Twenty-first Century.  
Beyond Utility and Markets.*

Palgrave Macmillan: New York, 256 pp.

Numa época em que a instituição universitária continua viciada em alterações estruturais periódicas, invariavelmente inspiradas por crípticos desígnios de tipo empresarial, as Humanidades definham. Tal situação não seria grave se o campo das Humanidades não fosse, de facto, um critério definidor da própria ideia de Universidade. Não há Universidade sem Humanidades. A redução do campo e influência destas últimas representa, portanto, uma diminuição da própria linha de demarcação que permite reconhecer uma instituição como realmente *universitária*. Neste contexto de erosão, no entanto, permanece ingénua e improdutiva a atitude de simples vitimização com a qual se tende a enfrentar o conjunto de debates e desafios colocados pelo ar do tempo. De facto, há ainda que considerar a que ponto um qualquer contexto adverso pode possibilitar a justa ocasião para proceder a um exame crítico das fraquezas e das forças, das possibilidades inexploradas e das promessas por cumprir que, neste caso, as Humanidades continuam a albergar. A obra aqui em apreço pode ser lida como um contributo para tal exame necessário.

No seu conjunto, os textos publicados, da autoria de investigadores com trabalho em variadas áreas e disciplinas associadas às Humanidades, formam um colóquio alargado e tematicamente organizado que se debruça sobre a situação das Humanidades no contexto específico das universidades inglesas e norte-americanas. Ainda assim, as afinidades com a realidade portuguesa descobrem-se a cada página, o que não deixa de ser interessante e instrutivo a vários níveis. No essencial, a obra em apreço organiza-se ao longo de cinco partes e doze ensaios. A Parte I (pp.17 e ss.) e a Parte II (pp. 63-109) reúnem cinco trabalhos que poderíamos considerar unidos em redor de um debate sobre a recente ideia

de “impacto”, que vem tomando as instituições universitárias por via de uma colonização conceptual com origem no campo empresarial. No primeiro ensaio da primeira parte, Eleonora Belfiore (pp. 17-43) debate de forma provocadora o par conceptual do “discurso do impacto” e da “retórica da melancolia”, sustentando que, no fundo, ambos partilham os mesmos limites e indicam os mesmos desafios a serem enfrentados pelas Humanidades em face de problemas específicos, a saber: um problema de imagem e percepção pública; o peso de uma caracterização de “inutilidade”, tornada negativa em situações de crise e carência financeira; um problema de confiança. No segundo ensaio Jan Parker (pp. 44-62) reconhece estes problemas e desafios, propondo como via de possível e frutuosa resolução o comprometimento das Humanidades com o “mundo digital”. Segundo o autor, é este um campo onde subsistem possibilidades concretas para as Humanidades mostrarem efectivamente a sua relevância, alcance e valor. Seguem-se os contributos de Michael Bérubé (“The Futility of the Humanities”, pp.66-76), Jim McGuigan (com um trabalho apelativamente intitulado “Fahrenheit 451: The Higher Philistinism”, pp. 77-90) e David Looseley (“Speaking of Impact: Languages and the Utility of the Humanities”, pp. 91-108). Estes três textos desenvolvem a segunda parte da obra que enfrenta mais directamente o tema da relação entre “utilidade” e “valor”. Os três autores referidos dialogam, nestes trabalhos, em redor de uma mesma convicção de fundo que poderíamos resumir nos seguintes termos: as noções de “utilidade” e “impacto” são sucedâneos de formas de valorar claramente inadequadas se aplicadas às Humanidades e em relação a elas ideologicamente hostis (cf. p. 10). Este momento do volume não se encerra sem a consideração das repercussões de tal pressuposto funesto, notórias, de acordo com os autores referidos, em âmbitos como o do estabelecimento de critérios de financiamento de projectos de investigação, ou o da própria organização das instituições universitárias.

A terceira parte da obra em consideração (“The Humanities and Interdisciplinarity”, pp. 109-154) abre um novo bloco temático — que será completado pela quarta parte (“Meaning Making and the Market”, pp. 155-192) — que configura uma abordagem ao campo das Humanidades a partir dos contextos mais vastos possibilitados por vários diálogos interdisciplinares. Assim, Howard I. Kushner e Leslie S. Leighton, em “The Histories of Medicine:

Toward an Applied History of Medicine” (pp.111-136) testam a vocação interdisciplinar das Humanidades na proposta de uma “história aplicada da medicina, entendida como instrumento de investigação médica” (p. 109). No sétimo capítulo Connie Johnston, em “Productive Interactions: Geography and the Humanities”, segue numa mesma direcção, interrogando o modo como os cientistas sociais — e os geógrafos em particular — se podem relacionar e se têm, efectivamente, relacionado com os campos tradicionais da Humanidades (p.137). Nos capítulos oitavo e nono, que constituem a Parte IV, é ainda este mesmo horizonte de debate que nutre as análises desenvolvidas, desta vez marcadas respectivamente pela especificidade de abordagens que tomam como referência a análise histórica dos museus em economias de mercado (“Museums and the Search for Meaning in the ‘Necessary Context’ of the Market”, da autoria de Mark O’Neill, pp. 157-173) e a organização comportamental em ambiente escolar, à luz de um estudo de caso numa escola de artes dos Estados-Unidos (“Values and Sustainability at Penland School of Crafts”, estudo, em co-autoria, de Anna Upchurch e Jean MacLaughlin, pp. 174 -192).

Os últimos três artigos recolhidos (Parte V da obra, pp.193-249) examinam as respostas que as Humanidades devem ser capazes de dar às oportunidades e desafios da era digital. Assim, no capítulo décimo, Eleonora Belfiore discute os reptos e oportunidades que o *open access* coloca aos investigadores em artes e humanidades. A tese de fundo defendida neste capítulo considera que as oportunidades de visibilidade do trabalho em Humanidades, facultadas pelos novos meios de partilha de informação, tem resultando na sua crescente valorização e reconhecimento público (p. 193). No capítulo seguinte, Rick McGeer desafia os investigadores em Humanidades a participar activamente nos debates contemporâneos em redor do *copyright* e da produção de conteúdos, argumentando em favor do papel crucial que as Humanidades podem desempenhar quando se reconhece que “as interacções entre actores económicos e políticos numa sociedade (...) são governadas não apenas por uma moldura legal, mas também por costumes e interpretações dessas leis” (p. 193). Finalmente, no capítulo doze Mark J.V. Olson chama a atenção para o facto de, paredes-meias com o discurso da “desgraça” e do “desastre” em relação às Humanidades, florescer o campo das chamadas *humanidades digitais*, argumentando, por razão desse

florescimento, que se trata de um campo incontornável de inovação, debate e defesa do lugar das humanidades no hodierno espaço público.

Como nota final, pode afirmar-se que a obra analisada, embora não tendo encontrado lugar para uma análise e debate aprofundados sobre o sentido derradeiro das Humanidades (e sobre o que em tal *sentido*, só por si, se encerra de actualidade, valor e alcance), guarda vários pontos de interesse e a variedade de abordagens que propõe justifica uma leitura atenta.

LUÍS ANTÓNIO UMBELINO

*lumbelino@fl.uc.pt*

*Faculdade de Letras / Colégio das Artes da Universidade de Coimbra*

MARCO SANTAGATA (2014).

*L'amoroso pensiero.*

*Petrarca e il romanzo di Laura.*

Milano: Mondadori, pp. 227.

O livro de Marco Santagata editado sob título de *L'amoroso pensiero. Petrarca e il romanzo di Laura* situa-se num ponto de confluência entre ensaio de erudição, biografia e narrativa romanesca. Logo à partida, o jogo tem tanto de escorrito como de arriscado. Se os apreciadores inveterados do lendário manto que recobre a vida de Francesco Petrarca e o seu amor por uma Laura que em sua opinião indubitavelmente encontrou na Igreja de Santa Clara, em Avinhão, no dia 6 de Abril de 1327, poderão ficar desiludidos pelos limites do *romanzo*, os estudiosos de Petrarca poderão estranhar o sumário desenvolvimento do *amoroso pensiero*.

Na verdade, é a biografia a conferir a chancela a esse duplo estatuto de história e ficção, acomodando eventuais tenções entre os dois planos. O catálogo da casa editora insere o volume numa das várias categorias de *genere* que propõe, intitulada *Biografie e memoirs*. Já em 2011 Marco Santagata nela publicara *L'io e il mondo. Un'interpretazione di Dante*, dedicado à vida de Dante Alighieri, um *best seller* ao qual se seguirá, como o sugerem vários indícios, este novo sucesso de público. A selecção dos acontecimentos da biografia de Petrarca, o modo como são apresentados e a ordem que lhes é conferida respondem a objectivos pragmáticos que fazem confluir, sem porém os fundir, horizontes de expectativa diferenciados. Um dos maiores méritos deste livro consiste, pois, na forma como leva até ao grande público conteúdos de ordem ensaística, numa formulação apelativa. Petrarca sai das páginas das revistas especializadas e passa para as mesas das livrarias, num lance abrangente cujo rigor só está ao alcance dos grandes mestres.

A apresentação do volume é muito cuidada, numa encadernação rígida que apenas leva as letras do título, coberta por uma sobrecapa colorida com

um pormenor de *Gli effetti del Buon Governo in città* de Ambrogio Lorenzetti e com um retrato de Petrarca do século XVI, separados por uma barra com o título do livro na mesma grafia, e que na outra parte tem pormenores de um manuscrito decorado dos *Triumphs* do século XV. Prevê e simula, desde logo, dois tipos de leitor e dois grandes níveis de interpretação, repartidos entre a sobriedade da capa da encadernação e o carácter apelativo da sobrecapa que a envolve.

A operação comunicativa da qual brota *L'amoroso pensiero. Petrarca e il romanzo di Laura* tem por fulcro, pois, o apelo à leitura e a valorização da literatura como tesouro da humanidade, partindo de um escritor primordial, num ímpeto de resistência à relegação dos grandes autores para a academia, por exclusão. A matéria tratada ilustra esse objectivo de forma palmar, na medida em que Francesco Petrarca foi o primeiro grande poeta da época moderna e as palavras através das quais contou o seu amor perduraram até à contemporaneidade.

«In Occidente, la moderna poesia d'amore nasce com Francesco Petrarca»: é com esta asserção que a biografia se abre. A palavra que diz amor é explorada a partir da obra do poeta que, de há sete séculos a esta parte, tem vindo a inspirar o lirismo amoroso do Ocidente europeu, o Cancioneiro. Na verdade, Petrarca conferiu um título em latim à compilação das suas composições em língua vulgar, *Rerum vulgarium fragmenta*, mas a fama que ganhou fez com que ficasse conhecida, através do tempo, como o Cancioneiro (il Canzoniere, com maiúscula e sem itálico), por antonomásia.

Quando se fala do valor de Petrarca, o confronto com Dante é inevitável. Dante era o poeta cuja leitura dizia evitar, programaticamente, para dele se distanciar, e afinal aquela grande sombra projectada sobre quanto escrevia. Pertencia à mesma geração de seu pai e partilhou com ele os caminhos do exílio político que os obrigou a abandonarem Florença e a Toscana. Ser Petracco di Parenzo levou consigo a família e acabou por se estabelecer em Avinhão. Dante errou por várias cidades de Itália, num percurso existencial agitado, mas que muito favoreceu a difusão da sua obra. De entre os autores ligados aos primórdios da literatura europeia escrita nas diversas línguas modernas, Dante Alighieri distingue-se como pertencente à categoria dos fundadores, em virtude do seu contributo para a implantação de géneros novos. A *Commedia*

é um poema que refaz a *Eneida* de Virgílio. A correspondência que troca com Giovanni del Virgilio traz para a ordem do dia o bucolismo. Mas Dante, de tão particular que era, diferiu a atracção imitativa. Diferentemente, Petrarca é o poeta que parte da tradição (latina, occitana, stilnovista) para a revisitar, através de uma linha de continuidade que oferece ocasião aos seus seguidores, ou mais simplesmente a todos aqueles que continuam a falar de amor com as suas palavras, de se incluírem num dos mais portentosos movimentos de reafirmação do humano, a ponto de desconhecer descontinuidades.

Devem-se a Marco Santagata estudos sobre Dante e Petrarca que têm vindo a introduzir algumas das mais inovadoras perspectivas críticas que surgiram nos últimos anos. Recordem-se o monumental comentário ao Cancioneiro (1996, 2004), e a edição comentada das obras de Dante que está a coordenar (vol. 1, 2012; vol. 2, 2014), aliando uma revisão crítica de várias questões colocadas pela filologia dantesca à interpretação actualizada da letra do texto. Nesse sentido, *L'amoroso pensiero. Petrarca e il romanzo di Laura* situa-se na senda de um livro que mudou o rumo dos estudos petrarquianos, *I frammenti dell'anima. Storia e racconto nel Canzoniere di Petrarca* (1994, 2011), como se transvasasse a sua matéria para um outro *genre*. Este ensaio fora dedicado ao deslindamento, no seio de um quadro filológico e crítico bastante intrincado, das modalidades de construção e ordenação do Cancioneiro, tomando como referência os manuscritos que atestam vários momentos da sua elaboração, bem como o diálogo textual que se vai estabelecendo entre as obras a que Petrarca contemporaneamente se dedica, em particular o *Secretum* e as recolhas epistolares, e com recurso, sempre que possível, a uma fundamentação baseada em documentos de arquivo. Por essa via, Santagata desmistificou inequivocamente as ficções com que o poeta alimentou a sua história de amor e que os seus leitores credibilizaram, como a carta a Giacomo Colonna, bispo de Lombez, na qual conta ao seu suposto interlocutor quanto o faz sofrer o seu amor por Laura (*Fam.* 2. 9), ou a nota acerca da morte de Laura gravada sobre a folha de guarda do precioso manuscrito, decorado por Simone Martini, que contém obras de Virgílio e de outros aurores, actualmente pertencente à biblioteca de Milão, o designado *Virgilio ambrosiano*.

Mas, para além disso, Marco Santagata é também um romancista reconhecido, que em 2003, com o romance *Il Maestro dei santi pallidi*, recebeu o

prémio Campiello, um dos mais altos palmarés do panorama italiano e europeu. O estudioso de Petrarca já em 2000 fizera do poeta protagonista do seu romance *Il copista*, para o apresentar sob uma perspectiva inusitada. Não é o homem no fulgor dos seus dias que retrata, mas o idoso na curva descendente da vida, que, dobrado sobre o manuscrito do Cancioneiro, nele projecta vícios e inquietações, ao mesmo tempo que se debate com segredos íntimos nunca revelados. Tem ao seu serviço Giovanni Malpaghini, o copista de excepção que transcreveu os 24 livros das cartas *Familiare*s e parte do Cancioneiro, mas que o abandona de chofre, deixando-o entregue à sua solidão e a um manuscrito que levará a bom termo pelo seu próprio punho.

O fio condutor da história biográfica contada em *L'amoroso pensiero. Petrarca e il romanzo di Laura* é a elaboração do Cancioneiro. Tendo em linha de conta que esta obra ganha existência como recolha orgânica no final da década de 1340, é o último quartel da vida do poeta (Arezzo, 1304 - Pádua, Arquà, 1374) a ser privilegiado, sendo o anterior período objecto de alusões remissivas. O livro divide-se em duas partes, «Il primo Canzoniere» e «L'ultimo Canzoniere». A primeira fase de elaboração recobre cerca de uma década, até 1358, e é indirectamente documentada através das redacções sucessivas, na medida em que a recolha vai sendo construída por adição. A segunda estende-se até ao fim da vida de Petrarca.

A escrita de Santagata é ritmada por uma sintaxe essencial e as citações, na sua maior parte tiradas do Cancioneiro, são abundantes, de forma a colocar o texto literário em primeiro plano, fazendo dele, ou melhor, das palavras de amor, o motivo condutor que sustém a narrativa. Para que o leitor menos familiarizado com a linguagem de Petrarca possa acompanhar o discurso, é apresentada em rodapé uma paráfrase explicativa de cada uma das composições ou dos passos em verso citados. Trata-se do único aparato que figura na página. Por sua vez, os excertos em latim são transcritos em tradução italiana. As notas, que não são bastas, são remetidas para uma secção final. Incidem exclusivamente sobre as fontes dos textos citados, ora dando as referências dos passos de Petrarca que sustém certas afirmações, ora transcrevendo os originais latinos. No final, é apresentada uma bibliografia sintética e uma cronologia da vida de Petrarca.

Apesar de este livro incorporar o saber e a erudição acumulados por Marco Santagata durante longos anos de estudo, é dispensado qualquer tipo de *jargon* crítico e filológico. Quando no V capítulo da primeira parte se propõe, porém, explicar como surgiu a subdivisão do Cancioneiro em duas partes, sem dispensar a explicitação de alguns pormenores filológicos, o seu autor quase parece enveredar por essa via com renitência, preparando o leitor para tal através do título que dá à secção: «Piccola premessa filologica» (p. 122).

A coroar a apresentação de um percurso que sobrepõe a vida de Petrarca e a elaboração do Cancioneiro, uma reflexão final que esclarece a relação entre história e ficção. Se o leitor se deixou seduzir pelo afloramento de alguns elementos fantasia, que se desiluda: «non dobbiamo appellarci alla biografia dell'autore, che altre sono le istanze che hanno guidato la sua penna» (p. 200), pois «vita e letteratura si travasano l'una nell'altra. Nemmeno Petrarca avrebbe potuto giurare quale fosse la più vera» (p. 201). A biografia e o vivido revertem afinal no literário e no seu valor. É nesse *quid* que se instaura o fascinante efeito Petrarca.

RITA MARNOTO

*rmarnoto@fl.uc.pt*

*Faculdade de Letras / Colégio das Artes da Universidade de Coimbra*



ANTÓNIO DE OLIVEIRA (2013).

## *Antiquarismo e História: para a História da Historiografia (séculos XVII-XXI).*

Coimbra: Palimage / Centro de História da Sociedade e da Cultura, 496 pp.

A História da Historiografia tem tido entre nós uma relativamente limitada expressão investigativa e uma predominante expressão ensaística. Mas este panorama pode estar em vias de alteração, e apontem-se — até no receber e prolongar da lição de *pais-fundadores* como Vitorino Magalhães Godinho (1918-2011) ou A. H. de Oliveira Marques (1933-2007) — Luís Reis Torgal, José Maria Amado Mendes, Fernando Catroga, Sérgio Campos Matos, Carlos Maurício, João Paulo Avelãs Nunes, Isabel Ferreira da Mota, Francisco Azevedo Mendes e, entre os mais jovens, Eurico Dias, João Couvaneiro, Hugo Dóres ou Nuno Magarinho Moreira, entre outros. Saliente-se também que esta área tem estado a conhecer a atenção veterana de historiadores alhures consagrados, do agora recenseado a Joaquim Romero Magalhães, a Maria Helena da Cruz Coelho ou ao autor destas linhas. A edição, para já *on-line*, de um *Dicionário de Historiadores Portugueses*, com direcção do quarto dos autores anteriormente referidos, bem pode ser a expressão da suposta mutação atrás mencionada. Aos 83 anos, o Doutor António de Oliveira continua a dar mostras de uma assinalável juventude intelectual e convival; tal como, na mesma geração de historiadores, o Doutor Jorge de Alarcão e o Doutor João Francisco Marques<sup>1</sup>. Depois dos 2 tomos de *Pedaços de História Local* (2010, Coimbra: Palimage), surge-nos este volume de estudos originariamente vindos a lume entre 1985 e 2012.

Alguns dos outros textos editados ou reeditados reportam-se à *circunstância*, dos anos 80 para cá: por exemplo, ao evocarem-se antigos Mestres da

---

<sup>1</sup> Deixou-nos em março de 2015.

FL/UC, por ocasião de jubilações, desaparecimentos ou edições póstumas de trabalhos: acontece com os Doutores Salvador Dias Arnaut (1913-1995; pp. 303-308), Luís Ferrand de Almeida (1922-2006; pp. 309-315) ou Sérgio da Cunha Soares (1957-1998; pp. 317-327)<sup>2</sup>; acontece também em intervenções vestibulares ou de lançamento de *Actas* de reuniões científicas ou ainda de apresentação de estudos ou edições de fontes: casos de *A Mulher na Sociedade Portuguesa* (Colóquio FL/UC, 1985, pp. 355-367), *A Gênese do Estado Moderno no Portugal Tardo-Medieval* (Ciclo de Conferências Universidade Autónoma de Lisboa, 1996/97, pp. 369-377) ou de «Os Gamas de Diogo do Couto e outros Estudos» (1998)<sup>3</sup>; ou ainda de «Uma Ponte de Memória. Covilhã de 1800 a 1826» (2001)<sup>4</sup> ou de «Purgatórios de Sal. Setúbal na primeira modernidade» (1999)<sup>5</sup>; podem também estar em causa conferências proferidas além-fronteiras, casos de «As Vésperas da Revolução Portuguesa de 1640» (1999, pp. 379-397) ou de «O Estado Português da Índia e a Restauração da Independência de Portugal em 1640. Perspectivas Historiográficas» (1995, pp. 407-428).

Outros serão, no entanto, os trabalhos de maior *sustância*. Abre o livro um longo e denso estudo sobre a Historiografia de D. Francisco Manuel de Melo (“D. Francisco Manuel de Melo, Historiador”, pp. 15-104), no que constitui a mais longa abordagem do volume às épocas em que o Autor investigativamente se consagrou.

Com toda a lógica, o Doutor António de Oliveira dá nesta Obra uma apreciável atenção à História que se foi fazendo na Instituição a que, desde os finais da década de 50, tem dado o melhor de Si próprio; inclusivamente na atenção votada à *proto-História* da Historiografia coimbrã — é o que se passa com o estudo «Antiquarismo e História em Coimbra (1850-1900)» (pp.105-199): o Autor dilucida o conceito-base patente no título (*historiador, antiquário,*

---

<sup>2</sup> Por evidente lapso, é indicado 1988 como ano do desaparecimento deste historiador.

<sup>3</sup> Pp. 399-406. Está em causa a apresentação de volumes da responsabilidade dos Doutores João Marinho dos Santos e José Manuel Azevedo e Silva.

<sup>4</sup> Pp. 329-333. Preâmbulo à ed. da tese de licenciatura do Dr. Rui Delgado.

<sup>5</sup> Pp. 335-341. Preâmbulo à ed. da tese magistral da Doutora Laurinda Abreu.

arqueólogo...) e percorre sagesmente uma erudição de algum modo a arrancar na reforma pombalina da Universidade e que, para a cronologia em causa, terá expoentes como João Correia Aires de Campos (1818-1891), Augusto Filipe Simões (1835-1884), Augusto Mendes Simões de Castro (1845-1932) e, naturalmente, Joaquim Mendes dos Remédios (1867-1932) e António Garcia Ribeiro de Vasconcelos (1860-1941), entre outros; e organizações como *O Instituto* e a revista respectiva (1851 ss.); sem esquecer, obviamente, a organização dos arquivos da Cidade, nomeadamente o da Misericórdia. Este texto ajuda decididamente a compreender os antecedentes da Historiografia da FL/UC, não só na Faculdade de Teologia, como noutras Escolas e Instituições da Urbe; e sem olvidar, *a latere*, o papel, já no século xx, de autores não estritamente ligados à UC<sup>6</sup>.

«Seis décadas de História na Faculdade de Letras de Coimbra (1911-1970). Um Esboço das suas Tendências» (2011, pp. 201-284) é um dos vários textos consagrados à ALMA MATER do Autor. Estabelecem-se, como marcos a estabelecer pontos de partida e de quase-chegada, a Obra de António de Vasconcelos sobre a *Evolução do culto de Dona Isabel de Aragão* (primeiro exercício historiográfico de um Autor ao tempo já a meio da trintena e Mestre consagrado da Faculdade de Teologia) e a tese Doutoral de Salvador Dias Arnaut sobre *A crise nacional dos fins do século xiv*; ou seja: 1894-1960. No primeiro momento, uma conjuntura a tornar desejada a criação em Coimbra de algo como o que veio a ser a FL/UC; no segundo momento, um trabalho que é como que um último elo de uma cadeia a iniciar-se em Vasconcelos, a ele ligado por «um vasto conjunto documental (...) [que] fundamenta a investigação, reforçada em notas de rodapé», sendo a documentação inédita a espelhar a «fundamentada ventura do historiador e o honrado alicerce da sua palavra» (pp. 203-204). A data de 1960 ocorria ainda em tempo de autonomização recente da licenciatura em *História* (1957) e de uma menor resistência de CLIO à teorização; significativamente, o surgimento de uma cadeira de *Teoria da História*, com regência inicial em Coimbra por

---

<sup>6</sup> Será o caso de Belisário Pimenta, referido, nomeadamente, em «*Cancioneiro Popular de Miranda do Corvo*, recolhido por BP (1879-1969)» (2012), pp. 345-354.

Sílvio Lima (1904-1993); a viragem da década estava ainda a meio de uma série de doutoramentos de historiadores portugueses com uma concentração temporal fora do comum, de Vitorino Magalhães Godinho (1959) a A. H. de Oliveira Marques, Salvador Dias Arnaut e Avelino de Jesus da Costa (todos em 1960), a D. Fernando de Almeida (1962), a Jorge de Macedo, Eduardo Borges Nunes e António Cruz (todos em 1964). Regressando-se depois a 1911, evocam-se os antecedentes curriculares da *História* antes de 1910, nomeadamente nas Faculdades de Teologia e de Direito; e recordam-se os Mestres da primeira que transitaram para a nova Faculdade de Letras: Vasconcelos e Mendes dos Remédios (1867-1932) serão os mais conhecidos, mas mencionam-se também, no que à História diz respeito, Francisco Martins (1848-1916) e Porfírio Silva (1855-1919), surgindo no final da década a figura de Manuel Gonçalves Cerejeira (1889-1977); pelo meio, a colaboração didáctica de Mestres de outras Escolas, nomeadamente Direito. Percorre-se depois o processo de formação do Corpo Docente até à década de 50, com referências a Mário Brandão (1900-1995), Manuel Lopes de Almeida (1900-1980), Damião Peres (1889-1976) e Torquato de Sousa Soares (1903-1988)<sup>7</sup> para os anos 20-30, e a Salvador Dias Arnaut (1913-1995), Avelino de Jesus da Costa (1908-2000) e João M. Bairrão Oleiro (1923-2000) para os 50 (primeira metade). Assinala-se a pretensão de um ensino da *História* com uma dimensão prática e investigativa, do que a criação à partida de um Instituto de Estudos Históricos seria o instrumento interno e a ulterior configuração do Arquivo da Universidade, de Conímbriga e do Museu Machado de Castro como «laboratórios» do 4.º Grupo da 2.ª Secção da FL/UC os instrumentos externos (pp. 224-225). A questão do método, do cientismo, das influências (ou não) de Darwin, Haeckel, Comte ou Fustel de Coulanges marcam algumas das páginas subsequentes, correlativamente se mencionando posições de Emídio Garcia (1838-1904), Teixeira Bastos (1857-1902), Vasconcelos, Joaquim de Carvalho (1892-1958) ou Torquato de Sousa Soares (pp. 232-238). Positivismo *lato sensu* e sua contradição irão preencher as considerações que seguem, mencionando-se os *idealismos* de Cerejeira, Merêa e

---

<sup>7</sup> Este em concomitância com a criação do curso de Bibliotecário-Arquivista (p. 217).

Moncada e a ulterior emergência do materialismo histórico, não necessariamente se lhe associando a investigação em História Económica e o ensino da mesma (pp. 241-246). Não deixa o Autor de referir o gosto pelas «ciências auxiliares» e o rigor minucioso da crítica das fontes; bem como a questão da escrita e da linguagem, no contexto da «secura que incomoda» (p. 258); ou a do papel da História Política e do seu predomínio, real ou suposto; ou ainda a da influência do paradigma dos *Annales* e do cultivar — ou não — da História Económica e Social, em função do conhecimento havido de autores como Henri Pirenne (1862-1935) e Marc Bloch (1886-1944), do pontual ensino, na Coimbra de finais dos anos 40, de Charles Verlinden (1907-1996) e Yves Renouard (1908-1965) e das abordagens, em texto escrito ou no seu ensino, de Cerejeira, Torquato S. Soares, Damião Peres ou Ferrand de Almeida (pp. 270-279). Naturalmente se finaliza com o virar para os anos 60, com novas referências às teses doutorais (e outros trabalhos) de Salvador D. Arnaut (v.g. sobre a «arte de comer» na Idade Média) e Avelino de Jesus da Costa, bem como a afirmação ou os inícios de carreira de José Sebastião da Silva Dias (1916-1995), Jorge de Alarcão, Mário de Castro Hipólito ou Manuel Augusto Rodrigues. E finaliza: «Embora tarde, a história nova estava a chegar, em tempo não muito longe do que se passou na Alemanha, Inglaterra ou Espanha, (...) retardada por um conservadorismo agasalhado pela política que uma nova geração, mais independente, foi trilhando como pôde e soube até a revolução de Abril empunhar o facho que desde 1911 procurava iluminar caminhos passados do Homem, cujos guiões conceptuais se tornaram cada vez mais complexos» (pp. 283-284).

Na mesma linha se situa o artigo «António de Vasconcelos (1860-1941). Esboço biográfico» (pp. 285-301). O «sempre magnífico, hierático e solene»<sup>8</sup> *pai-fundador* da *Escola de Coimbra* é encarado numa perspectiva objectiva, biográfica, de ensino e produção de Obra, de cargos públicos e eclesiásticos exercidos, ao longo de uma vida que foi longa e passou por três regimes políticos; sem esquecer a caracterização da pessoa (e, nisso, com uma — porventura inesperada — *afecti-*

<sup>8</sup> Moncada, Luís Cabral de (1992), *Memórias. Ao longo de uma Vida (Pessoas, Factos, Ideias)*, 1888-1974. Lisboa: Verbo, p. 209.

*vidade*); tudo menos *hagiografia*, para o que a figura poderia tentar. Assinale-se a elegância da prosa, de recorte, sem qualquer favor, *literário*: «possuía a serenidade e bondade apanágio dos sacerdotes» (p. 288) — é um grande Mestre a evocar um outro grande Mestre já remoto, mas que as sucessivas gerações que estudaram ou ensinaram na FL/UC dos anos 30 até, pelo menos, aos 80, retiveram<sup>9</sup>, circunstância que neste artigo igualmente transparece: «Cultor da amizade, da verdade, da rectidão e da obediência ao seu prelado (...). Calendarista da diocese (...) e da própria Universidade, liturgista sacerdotal e académico, ninguém como ele conhecia e sabia marcar com precisão e minúcia os ritos do fasto ou do quotidiano, o que lhe dava uma imensa vantagem na interpretação e compreensão dos temas históricos a que se dedicou» (*loc. cit.* na n. anterior). Tenham-se também em atenção duas preciosas passagens onde sinteticamente se enuncia uma concepção da História e da sua feitura: «O seu trabalho de historiador foi inicialmente marcado (...) pelas vivências culturais dos finais do século XIX, onde avulta a ideia da história como ciência (assim como a linguística), servida por um método de apuramento rigoroso dos factos. Por outro lado, as temáticas históricas que desenvolveu estão ligadas à sua formação religiosa, tomando como ponto de partida a história local eclesiástica ou universitária» (p. 290);

«A exposição rigorosa dos factos, como lei suprema do historiador» vinha já de L. von Ranke (...). AV, que conhecia bem a metodologia da história eclesiástica, não podia deixar de ser influenciado, ao decidir-se pela História, depois da Filologia, pelas correntes alemãs do seu tempo (...) e pelo positivismo, sendo este já objecto de largas contestações quando inicia as publicações maiores» (p. 292).

Finalmente, «O Local na História do Tempo Presente» (pp. 438-478) foi inicialmente uma comunicação de fundo apresentada, em Maio de 2012, ao

---

<sup>9</sup> O autor destas linhas pôde ainda conhecer pessoalmente os Doutores Mário Brandão (1900-1995) e Salvador Dias Arnaut (1913-1995), entre outros Mestres da UC, a quem, sobre António de Vasconcelos, ouviu testemunhos, directos ou diferidos, coincidentes no essencial.

Colóquio Internacional *Cinquenta Anos de Historiografia: Balanço e Prospectiva*<sup>10</sup>. O Autor revela uma englobância de perspectivas e uma finura de análise talvez não muito vulgares, entre nós, nestes territórios; ao que acresce um à-vontade de quem — como diria Salvador Dias Arnaut — «trata por tu» uma boa pluralidade de autores recentes no domínio de diversas Historiografias e de uma pluralidade de Ciências Sociais; e assim se visitam ou revisitam questões como a da pertinência da análise do *local* em tempos de afirmação do *transnacional* e do *global*; ou a de um «território do historiador» (Le Roy Ladurie) plural em escalas e focagens; ou a da emergência do *local* nas Historiografias espanhola, inglesa ou irlandesa, no primeiro caso em concomitância com a afirmação dos «historiadores profissionais»; ou o *boom* da Historiografia universitária do nosso País a partir dos meados da década de 70. Posto o que se regressa à *Escola de Coimbra*, e aos tempos, aos contextos e aos legados de António de Vasconcelos, de Manuel Gonçalves Cerejeira, de Virgílio Correia, de Joaquim de Carvalho, de Mário Brandão, de Manuel Lopes de Almeida. Para depois se marcarem os tempos da II Guerra Mundial e as viragens da nossa Historiografia desde os anos 40, estabelecendo-se uma interessante sincronia entre a abordagem do *local*, do *rural* e do *urbano* no neo-realismo literário e a mitificação pelo regime, e numa conjuntura marcada pelo duplo centenário de 1940, d' «a aldeia ou a casa portuguesa» (p. 454). Nesta decorrência, o surgir ou o desenvolver nacional da produção historiográfica de Torquato de Sousa Soares, de Pierre David, de Virgínia Rau, de Vitorino Magalhães Godinho, de Oliveira Marques, de Salvador D. Arnaut, de Avelino de Jesus da Costa ou do próprio autor; para depois se abordar a importância do *económico-social* e do *demográfico* em contextos vários da nossa Historiografia, da década de 50 para cá. É depois o momento de abordagem do «pós-modernismo» (Portugal, 1985 ss., Boaventura de Sousa Santos, José Mattoso, António M. Hespanha) e de questões como a

---

<sup>10</sup> Reunião comemorativa do meio século do Departamento de História e de Estudos Políticos e Internacionais da Faculdade de Letras da Universidade do Porto; Comissão Organizadora presidida por Inês Amorim.

*antropologização* ou a da *micro-História*<sup>11</sup>, em contextos historiográficos francês ou italiano. Tempos, espaços e escalas e a problemática da «intercepção do global com o local» (p. 476) marcam as derradeiras páginas, escrevendo-se a fechar: «A localização (...) pode vir a ser a globalização dos novos vencedores através da “globalização contra-hegemónica”, como gosta de se exprimir Boaventura de Sousa Santos. Predição de sociólogo amante de um futuro mais igual. Ficam distantes, muito distantes, os localismos de Herculano e Sardenha. O local, no entanto, perdurará com as transformações sociais e culturais que vier a sofrer e, com ele, a sua história, qualquer que seja a configuração do tempo, a qual ditará o lugar de observação do historiador do futuro» (pp. 477-478).

O Voto que o recenseur agora formula vai no sentido de que o Doutor António de Oliveira longamente continue a prodigalizar materiais como estes aos seus fiéis leitores.

«Que a bondade deste mundo nunca se esgote»

(António de Oliveira, p. 13 da Obra aqui recenseada).

ARMANDO LUÍS DE CARVALHO HOMEM

*almisch@gmail.com*

*Faculdade de Letras da Universidade do Porto*

---

<sup>11</sup> Questão também presente no Colóquio em causa, nas intervenções, por exemplo, de Robert Rowland ou Diogo Ramada Curto; para além, naturalmente, de outra intervenção de fundo, a de Frank Ankersmit.

PRÓXIMO NÚMERO

## *Mar*

A grande massa de água salgada que cobre a superfície do globo fica afinal contida nas depressões de relevo da litosfera, o que faz de qualquer oceano um *medium terraneum*. Ao longo dos séculos, as suas características físicas têm vindo a ser associadas a um simbolismo genesiaco e revitalizador que conjuga constantes, diversidades e localismos. Já as mais ancestrais culturas consideravam a água um elemento primordial para a formação do universo e para a compreensão do sentido do cosmos.

Mais de dois terços da esfera terrestre é recoberta por oceanos e um dos primeiros desafios que o homem enfrentou foi o de desbravar e desvendar os seus enigmas. A sua exploração introduziu grandes modificações na vida gregária, com a troca de experiências, de ideias e de bens entre populações afastadas. Esse intercâmbio logo se erigiu em pilar do desenvolvimento da vida urbana e do espaço público. A simbiose entre água e terra não só condicionou técnicas e modelos de exploração marítima, como também formas específicas de tratamento e organização da terra. Implicou por isso questões de domínio territorial, em momentos de expansão ou de contração, o que fez com que um dos setores mais precocemente regulamentado por normas do direito internacional fosse o marítimo.

Nos nossos dias, os oceanos proporcionam formas de comunicação indispensáveis, sendo além disso uma fonte de recursos riquíssima. Repartem-se em superfícies aquáticas menores, não raro ligadas entre si e até em relação com mais do que um oceano: os mares. A própria Europa teve por berço um mar, o Mar Mediterrâneo. Foi nele que o Oriente se encontrou com África, que os Alpes se cruzaram com o deserto do Saara, que o Nilo e o Tibre juntaram as suas águas, e que nasceram mitos fundadores da cultura ocidental. Com ele germinou e cresceu, da mesma feita, o sonho de deixar para trás as Colunas de Hércules e de seguir as rotas oceânicas. O Mediterrâneo Afro-Europeu-Asiático, o Mediterrâneo Americano, o Mediterrâneo Austral-Asiático, o Mediterrâneo

Glacial Ártico, bem como outros mares que reentram na mesma tipologia são todos eles *media terranea*.

Ao conjunto de questões, que envolve várias perspetivas disciplinares, relacionado com o tema do *Mar*, será dedicado o próximo número da revista *Biblos*, o n.º 2 da 3.ª série.

Até 30 de setembro de 2015, a Coordenação de *Biblos. Revista da Faculdade de Letras da Universidade de Coimbra* receberá artigos, a enviar por correio eletrónico para o endereço [biblos.fluc@fl.uc.pt](mailto:biblos.fluc@fl.uc.pt). Todos os artigos devem seguir as normas redatoriais da revista (Normas para autores) e serão submetidos à arbitragem científica de uma comissão formada por especialistas. A atividade editorial da revista segue o *Código de ética. Guia de boas práticas para editores de revistas da Universidade de Coimbra* (Políticas editoriais).

<http://www.uc.pt/fluc/biblos>

NEXT EDITION

## SEA

The great body of salt water that covers the surface of the planet is contained by the land masses of the lithosphere so that every ocean is in fact a *medium terraneum*. Throughout the ages, its physical characteristics have been symbolically associated with the constants, diversities and localisms of genesis and renewal. Our ancestral cultures considered water as a primordial element in the creation of the universe and as something essential to their understanding of the cosmos.

The exploration and the consequent unveiling of the mysteries of the more than two thirds of the terrestrial sphere that is covered by the oceans was one of the first challenges faced by humankind. Exploration gave rise to an exchange of experiences, ideas and goods between people who had hitherto lived very separate lives and this, in turn, brought about significant changes in our social life. These were fundamental to many subsequent developments in urban and public life. The symbiosis between water and earth has impacted on the theory and practice of maritime exploration and on specific ways of treating and organizing the land. As might be expected, at periods of expansion or contraction this has led to disputes over territory and dominion, and as a result the maritime sector was one of the earliest to be regulated according to the norms and regulations of an international legal systems.

Today, the oceans are pathways of communication and a source of affluence. They are divided into lesser seas that are often interlinked and sometimes even connect the different oceans. Europe was born on the shores of the Mediterranean Sea, where the civilization of the east met Africa, the Alps ran down to the Sahara Desert and the Nile and the Tiber joined their waters to give rise to the founding myths of Western culture. This sea also gave birth to the dream of passing beyond the Pillars of Hercules to follow the oceanic routes. The Afro-Euro-Asian Mediterranean, the American Mediterranean,

the Austral-Asian Mediterranean, and other of the same typology, are good examples of the *media terranea*.

The next edition of the Journal *Biblos* ( no. 13 in the 2nd series) will be dedicated to the theme of the *Sea* and proposals on all aspects of this theme, and from across the range of disciplines, are invited.

Article proposals should be sent by email to the Journal's guest editor at [biblos.fluc@fluc.pt](mailto:biblos.fluc@fluc.pt). The deadline for submission is September 30, 2015. All proposals must conform to the Journal's guidelines (Guidelines for Authors) and will be peer reviewed by an experts committee. Editorial activities will comply with the *Code of Ethics. Best Practice Guidelines for Journal Editors of the University of Coimbra* (Editorial policies).

<http://www.uc.pt/fluc/biblos/english>

