Revista de História das Ideias



Fronteiras

Volume 35. 2.ª Série - 2017

Imprensa da Universidade de Coimbra

Página deixada propositadamente em branco

Revista de História das Ideias

Vol. 35 . 2ª Série - 2017

Revista de História das Ideias
Vol. 35. 2ª Série – 2017

Estatuto editorial/ Editorial guidelines
A Revista de História das Ideias foi criada no âmbito do Instituto de História e Teoria das Ideias da Faculdade de Letras da Universidade de Coimbra. Todos os artigos publicados nesta revista anual são objeto de rigorosa arbitragem científica, que compreende a triagem inicial da direção editorial e a revisão cega de, pelo menos, dois pares. A Revista de História das Ideias centra-se na história intelectual e na história cultural. Publica artigos sobre história das ideias em diferentes campos: pensamento político, pensamento económico, filosofia, relações internacionais, ciência, religião, artes e literatura.

The Revista de História das Ideias (Journal of History of Ideas) was created under the Institute for the History and Theory of Ideas of the Faculty of Arts and Humanities of the University of Coimbra. All articles published in this annual journal have undergone a rigorous peer-review process, including an initial editor screening and a blind review by at least two referees. The Revista de História das Ideias is devoted to intellectual history and cultural history. It publishes articles on the history of ideas in different subject fields, such as political thought, economic thought, philosophy, international relations, science, religion, arts and literature.

Antigos diretores | Past directors
J. S. da Silva Dias (fundador), Manuel Augusto Rodrigues, Luís Reis Torgal e Fernando Catroga
Diretora | Director
Ana Cristina Araújo | araujo.anacris@sapo.pt
Vice-diretores | Assistant directors
João Gouveia Monteiro |joao.g.monteiro@sapo.pt
João Maria André | jmandre@sapo.pt

Coordenadores Científicos Scientific Coordinators
Rui Cunha Martins | rcmartin@fl.uc.pt
João Maria André | jmandre@sapo.pt

Secretária editorial | Secretary of the editorial board
Maria do Rosário Azenha | ihti@fl.uc.pt

Conselho Editorial – Editorial Border

José Antunes, Universidade de Coimbra, antunesgjose@gmail.com - Portugal
David Armitage, Harvard University, armitage@fas.harvard.edu - USA
Pierre-Yves Beaurepaire, Université de Nice Sophia Antipolis, pybeaurepaire@gmail.com - France
Rui Bebiano, Universidade de Coimbra, ruibebiano@gmail.com - Portugal
Alberto de Bernardi, Università di Bolonha, alberto.debernardi@unibo.it - Italy
Caio Boschi, Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais, caioboschi@hotmail.com - Brazil
Peter Burke, University of Cambridge, upb1000@cam.ac.uk - UK
Joaquim Ramos de Carvalho, Universidade de Coimbra, joaquimrcarvalho@mac.com - Portugal
Fernando Catroga, Universidade de Coimbra, fcatroga@hotmail.com - Portugal
Gianluca Cuozzo, Università degli Studi di Torino, gianluca.cuozzo@unito.it - Italy
Michel Delon. Université de Paris I- Sorbonne, michel.delon@paris-sorbonne.fr - France
Javier Fernandez Sebastián, Universidad de La Rioja, javier.f.sebastian@telefonica.net - Spain
Francisco Fuentes Aragonês, Universidad Complutense de Madrid, jffuentes@wanadoo.es - Spain
Rafael Ramón Guerrero, Universidad Complutense de Madrid, rafael.ramonguerrero@gmail.com - Spain
Amadeu Carvalho Homem, Universidade de Coimbra, amadeu.homem@gmail.com - Portugal
Kurt Villads Jensen, Stockolm University, kurt.villads.jensen@historia.su.se - Sweden
Ulrike Krample, Université de Tours, ulrike.krampl@univ-tours.fr - France
Anna Krasteva, New Bulgarian University, anna.krasteva@gmail.com - Bulgaria
Rui Cunha Martins, Universidade de Coimbra, rcmartin@fl.uc.pt - Portugal
Estevão de Rezende Martins, Universidade de Brasília, echarema@gmail.com - Brazil
Stéphane Michonneau, Université de Lille, stephane.michonneau@univ.lille3.fr - France
Isabel Ferreira da Mota, Universidade de Coimbra, ifmota@fl.uc.pt - Portugal
Vítor Neto, Universidade de Coimbra, vitormpneto@sapo.pt - Portugal
António Resende de Oliveira, Universidade de Coimbra, aresendeo@gmail.com - Portugal
Anthony Pagden, University of California Los Angeles, pagden@polisci.ucla.edu - USA
Ana Leonor Pereira, Universidade de Coimbra, aleop@fl.uc.pt - Portugal
Maria Manuela Tavares Ribeiro, Universidade de Coimbra, mtribeiro7@gmail.com - Portugal
Quentin Skinner, University of Cambridge, q.skinner@qmul.ac.uk - UK
Manuel Suarez Cortina, Universidade de Cantabria, manuel.suarez@nican.es - Spain
Luís Reis Torgal, Universidade de Coimbra, lreistorgal@gmail.com - Portugal
Enzo Traverzo, Cornell University, vt225@cornell.edu - USA
Isabel Vargues, Universidade de Coimbra, ivargues@fl.uc.pt – Portugal

FACULDADE DE LETRAS | UNIVERSIDADE DE COIMBRA
INSTITUTO DE HISTÓRIA E TEORIA DAS IDEIAS

Revista de História das Ideias

Vol. 35. 2ª Série – 2017

FRONTEIRAS

IMPRENSA DA UNIVERSIDADE DE COIMBRA
COIMBRA UNIVERSITY PRESS

EDIÇÃO
Imprensa da de Coimbra
E-mail: imprensauc.pt
URL: http://www.uc.pt/imprensa_uc
Vendas online: http://livrariadaimprensa.uc.pt

DESIGN
Imprensa da Universidade de Coimbra

IMAGEM DA CAPA
Acrílico sobre tela de Cristina Valadas (2002), coleção particular
Fotografia de Sérgio Azenha

IMPRESSÃO E ACABAMENTO
Simões & Linhares, Lda

ISSN:
0870-0958

ISSN digital:
2183-8925

DOI
https://doi.org/10.14195/2183-8925_35

DEPÓSITO LEGAL
67998/93

Imprensa da Universidade de Coimbra
https://digitalis.uc.pt/rhi
http://www.uc.pt/en/fluc/ihti

PREÇO | PRICE 20€

CONTACTOS
A correspondência relativa a colaboração, pedidos de permuta, oferta de publicações,
e assinaturas deve ser dirigida ao
INSTITUTO DE HISTÓRIA E TEORIA DAS IDEIAS
Faculdade de Letras – 3004-530 Coimbra
Telef. 239 859 937 E-mail: ihti@fl.uc.pt

Índice

Nota de Apresentação 9

Da Polis Grega aos jogos sem fronteiras:
cinco notas sobre o espaço na política europeia
From the Greek Polis to the games without frontiers:
five notes on the space in european politics
Alexandre Franco de Sá 11

Itinerários culturais europeus transfronteiriços
Cross-Border european cultural routes
Maria Manuela Tavares Ribeiro 37

Humano, pós-humano e transumano:
fronteiras dúbias e indefinidas num mundo desigual
Human, posthuman and transhuman:
dubious and indefinite boundaries in an unequal world
João Jerónimo Machadinha Maia 47

Trend, scale and limit. Portugal and the end of the «Golden Age»
of welfare state
Tendência, escala e limite. Portugal e o fim dos «Anos de Ouro»
do estado social
Carlos Miguel Jorge Martins 71

Fronteira inexpugnável. A hispanofobia de Franco Nogueira
entre o Estado Novo e a democracia
Impregnable border. Franco Nogueira's hispanophobia
between the portuguese New State and Democracy
José Miguel Sardica 111

La frontera de la pertenencia. Nacionalistas catalanense inmigración en la década de 1960
The frontiers of belonging: Catalan nationalists and immigration in the nineteen-sixties
Giovanni C. Cattini e *Carles Santacana* 139

O reverso da memória e o efeito multiescalar da fronteira: reconfigurações entre Portugal e Brasil (1888-1934)
The reverse of memory and the multiscale effect on the frontier. cultural reconfigurations between Portugal and Brasil (1888-1934)
Marçal de Menezes Paredes e *Mateus Silva Skolaude* 167

De la frontera cuestionada a la frontera construida. Iberismos y estado-nación en el siglo XIX
From the questioned border to the built border. Iberism and the national-state in the XIX century
César Rina Simón 201

Fronteiras e caminhos-de-ferro: da quimera saint-simoniana ao desencanto tecnodiplomático (c. 1850 - c. 1900)
Borders and railways: from the saint-simonianist chimera to the technodiplomatic disillusion (c. 1850 - c. 1900)
Hugo Silveira Pereira 227

Nas fronteiras da exclusão: prostituição e marginalidade em finais do antigo regime
Boundaries of exclusion: prostitution and marginality at the end of the old regime
Bruno Barreiros 259

O outro civilizacional: o Japão do século XVI visto pelos olhos de um jesuíta português
The civilizational otherness: the sixteenth-century Japan by the eyes if a portuguese jesuit
Helena Maria de Resende 283

O massacre de Lisboa de 1506 e o discurso de ódio antijudaico
The Lisbon massacre of 1506 and the anti-jewish hate speech
Rita Ribeiro Voss 305

As propriedades cisterciences na fronteira norte de Portugal - Os casos de Santa Maria de Moreruela, S. Martín de Castañeda e Santa Maria de Fiães
Cistercian properties in Portugal's Northern Border - The cases of the abbeys of Moreruela, Castañeda and Fiães
Pedro Sebastião 335

Eça de Queirós e a questão judaica
Eça de Queirós and the Jewish question
Paulo David dos Santos Coutinho 367

A antítese da fronteira: O western de Quentin Tarantino e o seccionalismo
The frontier antithesis: The Quentin Tarantino's western and sectionalism
Rafael Gonçalves Borges 409

Morta por dentro: Subjetividade e alegoria em *The addiction*
Dead inside: Subjectivity and allegory in *The addiction*
Sérgio Dias Branco 437

Festa e fronteira: as celebrações intersticiais do quilombo de Conceição das Crioulas
Feast and borders: the in-between celebrations of Conceição das Crioulas black community
Carla Ladeira Pimentel Águas 463

Recensões críticas:

Jo Guldi e David Armitage, *Manifiesto por la Historia*
Edgley Pereira de Paula 489

Rute Pardal, *Práticas de caridade e assistência em Évora (1650-1750)*
José Luís dos Santos Barbosa 493

Ana Isabel Buescu, *A livraria renascentista de D. Teodósio I, Duque de Bragança, Estudos*
Mariana Ramos Fonseca 495

In Memoriam Manuel Augusto Rodrigues
José Antunes 499

In Memoriam Alberto Gil Novales
Luís Reis Torgal 503

Normas para os autores 507
Guidelines for authors 511

Página deixada propositadamente em branco

NOTA DE APRESENTAÇÃO

Sem surpresa, a fronteira como problema «regressou» nos últimos tempos. Dir-se-á que o fez com algum ruído; mas apenas em parte foi assim; a verdade é que em nenhum momento ela saíra de cena nem deixara de interferir nos mais variados planos da contemporaneidade. Pelo que a versão do seu «regresso» esconde, em bom rigor, a mais densa realidade da sua permanente disponibilidade funcional, do seu caráter multifacetado e da sua inexorável instalação como problema. Os dispositivos históricos têm esta assinalável propriedade de simularem o seu apagamento, acusando mesmo conjunturais quebras de relevância, circunstância que não pode em caso algum omitir o fenómeno da sua permanente reinvenção – de resto historicamente atestada – e a sua contínua aquisição de novas formas, propriedades e escalas de incidência. O resultado é, não raro, um corpo conceptual atravessado pelas mais diversas áreas científicas e performáticas.

Ora, é justamente no intuito de surpreender essa diversidade que o presente volume da Revista de História das Ideias acolhe um conjunto de artigos que tem como objeto explícito ou subjacente a problemática da fronteira. A dispersão de áreas científicas, metodologias de abordagem e contextos empíricos aqui apresentados pode mesmo ser tida como uma das expressões mais elucidativas da atual fortuna do conceito. De certo modo, cada um dos trabalhos remete para outras tantas experiências de requisição do mecanismo fronteiriço. É desejo dos coordenadores que os leitores possam tomar o pulso, a pretexto do presente volume, a uma noção de fronteira tão multímoda quanto o são, por definição, as suas expressões concretas.

Os Coordenadores
Rui Cunha Martins
João Maria André

Página deixada propositadamente em branco

Revista de História das Ideias
Vol. 35. 2ª Série (2017)
11-35

DA POLIS GREGA AOS JOGOS SEM FRONTEIRAS: CINCO NOTAS SOBRE O ESPAÇO NA POLÍTICA EUROPEIA

FROM THE GREEK POLIS TO THE GAMES WITHOUT FRONTIERS: FIVE NOTES ON THE SPACE IN EUROPEAN POLITICS

Alexandre Franco de Sá
alexandre_sa@sapo.pt
Faculdade de Letras da Universidade de Coimbra
ORCID: 0000-0001-6320-9993

Texto recebido em / Text submitted on: 29/03/2017
Texto aprovado em / Text approved on: 29/06/2017

Resumo:

O presente artigo compara as formas políticas da polis grega, do Império e do Estado moderno. A partir desta comparação, defende-se que se trata de pensar também uma quarta forma política, a qual eclode no século XX sob configurações quer democráticas quer totalitárias, nas suas possibilidades e limites.

Palavras-chave:

Polis, Império, Estado, Europa, Democracia.

https://doi.org/10.14195/2183-8925_35_1

Abstract:

The present paper compares the political forms of Greek Polis, Empire, and Modern State. Through this comparison, we argue that it is necessary to consider in its possibilities and limits a fourth political form, which appears in the Twentieth Century both in a democratic and in a totalitarian framework.

Keywords:

Polis, Empire, State, Europe, Democracy.

A Europa como espaço de tensões

A Europa foi e é um dos temas privilegiados da reflexão filosófica contemporânea. Sobretudo ao longo do século XX, foram vários os pensadores que procuraram refletir filosoficamente, partindo de pontos de vista muito diversificados, sobre o sentido histórico, político e espiritual da cultura europeia. Tais pensadores procuraram articular, antes de mais, a pluralidade interna da Europa, a complexidade daquilo a que se poderia chamar o seu legado no que respeita à sua diversidade religiosa, cultural e social, e o sentido em que, partindo desta pluralidade e desta diversidade complexa, se poderá falar de uma unidade europeia. Como eixo desta articulação encontra-se a noção de que a Europa constitui uma identidade cultural especificada pela abertura a uma universalidade que ultrapassa o contexto dessa mesma identidade. A conferência pronunciada por Edmund Husserl em Viena, a 7 de maio de 1935, intitulada *A Crise da Humanidade Europeia e a Filosofia*, é talvez a manifestação mais paradigmática deste tipo de abordagens. Estas mostram que a reflexão em torno da identidade cultural europeia, e da sua articulação interna entre unidade e pluralidade, não pode eximir-se a uma segunda ordem de considerações em torno da relação entre o espaço europeu, considerado como unidade tensional, e o espaço exterior à Europa. Se a Europa é um espaço de tensões, uma unidade constituída por uma irredutível pluralidade interna, o problema das fronteiras da Europa, a questão em torno dos limites que a contornam e a definem,

não pode deixar de ser a outra face inevitável de uma tentativa de abordagem da sua identidade.

Neste contexto, o contributo específico que, por seu lado, a filosofia pode trazer consistirá, antes de mais, na determinação de critérios e operadores conceptuais capazes de abordar a articulação na Europa entre pluralidade e unidade. Na presente reflexão basear-nos-emos em dois critérios deste tipo. O primeiro critério a que nos referimos alude à coesão interna da Europa enquanto espaço cultural, social e político. Dir-se-ia, tendo em conta este critério, que, sendo a Europa um espaço em que se articulam unidade e pluralidade, esta não pode deixar de ser entendida como uma unidade complexa, uma unidade sempre situada em algum lugar de uma linha que se estende entre um máximo de compactude e um mínimo de diferenciação internas, por um lado, e, por outro lado, uma fragmentação que, em última análise, eliminaria a própria identidade e, com ela, qualquer princípio de coesão. Os conceitos de *homogeneidade* e de *heterogeneidade* podem ser usados como um primeiro par de conceitos capazes de contribuir para a caraterização daquilo a que Massimo Cacciari chamou uma «geofilosofia da Europa» (Cacciari 2003).

Por outro lado, se um primeiro critério para pensar a Europa alude à sua coesão e identidade internas, um segundo critério evocará a sua relação com a exterioridade que a rodeia. Neste plano, pensando a Europa sob o ponto de vista da sua relação com o espaço exterior que a envolve, poder-se-ia evocar os conceitos de *abertura* e *fechamento* para enquadrar esta mesma relação. Pensadores como Bergson ou Popper estabeleceram, de diferentes modos, a distinção entre aquilo a que chamaram sociedades abertas e sociedades fechadas. Sem querer entrar numa elaboração mais complexa do conceito de «sociedade aberta», diria aqui apenas que a abordagem da Europa a partir da perspetiva da sua relação com o exterior não pode dispensar o problema da articulação entre a sua consistência interna e a sua abertura ao outro. Dir-se-ia que, constituída por uma unidade interna complexa e plural, a Europa não pode deixar de se pensar como um espaço aberto à inclusão e à relação com o outro. No entanto, aquilo a que se poderia chamar uma «inclusão do outro» (para evocar um célebre título de Habermas) não pode deixar de colocar como problema o modo como o outro é incluído. E é para expressar as diferentes propostas para a sua solução – propostas que vão desde a adoção de modelos multiculturais até ao modelo republicano e

laicista de inspiração jacobina – que os conceitos de abertura e fechamento podem servir de referências conceptuais. Se combinarmos os quatro conceitos nucleares que mencionámos – *homogeneidade*, *heterogeneidade*, *abertura* e *fechamento* – estaremos talvez habilitados não apenas a traçar um breve percurso pelas configurações políticas fundamentais que a Europa experimentou ao longo da sua história, mas também a esboçar uma perspetiva crítica e mais fundamental sobre a sua situação atual. É esta tarefa que aqui, nesta breve exposição, procuraremos realizar.

A πόλις como espaço homogéneo e aberto

Comecemos pelo primeiro modelo político estritamente europeu, aquele que serviu de base para o despontar da filosofia política clássica com Platão e Aristóteles: a πόλις grega. Enquanto modelo político, a caraterística fundamental da πόλις grega consistiu no facto de ser constituída por uma unidade política marcada por uma coesão fundamental. De uma maneira metafórica, poderíamos dizer que a vida na πόλις estava baseada na existência de poetas comuns. Que significa ter uma poesia comum? Que sentido tem falar na partilha pelos cidadãos gregos de uma especial veneração por poetas como Homero ou Hesíodo? A resposta a esta pergunta é clara: os cidadãos das πόλεις possuíam uma cultura comum, baseada numa educação assente no cultivo das mesmas virtudes e na referência às mesmas figuras heroicas que, enquanto paradigmas no exercício de tais virtudes, se constituíam como modelos da sua humanidade. Independentemente das diferenças de ordem política entre as várias πόλεις gregas, independentemente de existirem constituições mais democráticas e mais oligárquicas entre os gregos, a distinção fundamental na qual a πόλις assentava consistia invariavelmente na distinção entre cidadãos e não cidadãos. Os cidadãos, os πολίται, seriam aqueles nos quais repousava a responsabilidade da πόλις e da sua πολιτεία, da sua forma política, da sua constituição e regime. Poder-se-ia dizer que o cidadão, o πολίτης, é aquele em cujo corpo essa πολιτεία se encarna. Deste distinguiam-se aqueles que, embora podendo viver dentro da πόλις, não tinham a responsabilidade de a defender; aqueles que, não sendo cidadãos, não encarnavam no seu corpo a ordem política que a πόλις constituía.

É esta conceção de que a ordem política da πόλις se encarna nos seus cidadãos que permite, com Platão, a emergência da filosofia política.

A filosofia política introduz, por essa razão, a noção de que a ordem política deve corresponder não apenas à estrutura do cosmos, mas também à constituição interior do próprio homem. Por outras palavras: é na medida em que a πόλις consiste num modelo político cuja existência não pode deixar de encarnar no corpo dos seus cidadãos que ela, quando confrontada com um pensamento que a procura compreender, isto é, quando confrontada com a filosofia política emergente, é pensada como tendo, mais do que um fundamento cosmológico, um essencial fundamento antropológico. Como escreve acertadamente Eric Voegelin: «Uma sociedade política existente teria de ser um cosmos ordenado, mas não à custa do homem; ela deveria ser não apenas um microcosmos, mas também um macroanthropos. Este princípio de Platão deverá ser referido abreviadamente como o princípio antropológico» (Voegelin 1971: 61). É a partir do princípio antropológico que, subsequentemente, a πόλις grega poderia ser definida como uma estrutura política passível de ser criticada pela filosofia nascente no seu seio. Diante das opiniões correntes, das visões do mundo habituais, das doutrinas vulgarmente aceites, dos costumes enraizados, sedimentados e reproduzidos ao longo de gerações; diante de uma cultura política assente tanto na condução do povo (demagogia) como na sua adulação, mobilização e promoção por parte de indivíduos especializados na manipulação das suas opiniões[(1)], a filosofia consiste numa forma de questionar e de pensar que potencialmente desafia a aceitação imediata dessas opiniões. O quanto este desafio se torna perigoso politicamente, e o quanto a filosofia se encontra sempre numa relação de tensão com a política e a sua ordem, pondo em causa a coesão política interna da πόλις, é eloquentemente testemunhado pelo processo traumático do julgamento e morte de Sócrates.

Enquanto forma política, poder-se-ia dizer que a πόλις se carateriza especificamente pela sua relação de tensão com a filosofia. É também por esta razão que, numa tentativa de conciliar a filosofia com a política, Aristóteles começa a sua *Política* com uma distinção entre cidadãos e não cidadãos. Se a πόλις consistia numa forma política cuja existência se deveria encontrar nos próprios corpos dos seus membros, tal quereria dizer que a filosofia política emergente, a tentativa de pensar

(1) Platão chama a tais especialistas na opinião (doxa), para os contrastar com os filósofos enquanto «amantes da sabedoria», os «filódoxos» ou «amantes das opiniões» (cf. *República*, 480a)

uma tal realidade política, não poderia deixar de começar por pensar esses mesmos membros, partindo da distinção entre aqueles que são naturalmente cidadãos e aqueles seres humanos que naturalmente o não são. Noutros termos, é por essa razão que a *Política* de Aristóteles começa por procurar fundamentar que mulheres e escravos estão na πόλις mas não lhe pertencem propriamente, habitando no interior das fronteiras da πόλις mas sem fazer parte do seu espaço e encontrando o seu lugar apenas numa esfera familiar, económica ou doméstica. Assim, em vez de participarem na vida política, mulheres e escravos teriam relações de subordinação com os cidadãos, os quais seriam δεσπόται, isto é, senhores domésticos ou chefes de família. E a família ou a casa (o οἶκος) seria caraterizada por relações essencialmente hierárquicas. Aristóteles fala, por isso, de uma justiça despótica (δεσποτικὸν δίκαιον) que consiste na subordinação do escravo ao senhor, assim como de uma justiça económica ou doméstica (οἰκονομικὸν δίκαιον), que consiste na subordinação da mulher ao marido, e de uma justiça paternal (πατρικὸν δίκαιον), que alude à subordinação dos filhos ao pai (*Ética a Nicómaco*, 1134a28-1134b17). Todas estas formas de justiça, relativas à estrutura hierárquica da família, difeririam da justiça política propriamente dita – o πολιτικὸν δίκαιον – na medida em que esta estaria baseada na noção de uma igualdade fundamental entre cidadãos. Encarnando no seu corpo a própria πόλις, os cidadãos seriam iguais por natureza, apesar de as suas virtudes serem diferentes e de, por conseguinte, o mérito e as condições de cada um para reivindicar honras e responsabilidades políticas poder variar consoante as caraterísticas específicas do regime da πόλις a que pertence.

Na πόλις grega em geral, a justiça política significa uma distribuição proporcional de honras e responsabilidade política de acordo com os diferentes regimes. A existência de diferentes constituições e de diferentes regimes decorre do facto de o critério da distribuição poder variar, o que não põe em causa o princípio distributivo em si mesmo. Por exemplo, nos regimes democráticos é usada a liberdade como critério de uma distribuição equitativa de honra e liberdade políticas, enquanto numa πόλις oligárquica esse critério reside na riqueza e prosperidade: apesar das diferenças no critério de distribuição, tanto democracias como oligarquias observariam a seu modo o princípio político fundamental segundo o qual se deveria tratar os iguais como iguais (e os diferentes como diferentes,

na proporção da sua diferença). É precisamente em função de um princípio que estabelece os cidadãos como iguais enquanto cidadãos que a πόλις consiste numa forma política assente na coesão essencial dos seus membros. Tal coesão encontra na sua base a coincidência entre o espaço político da πόλις e o espaço do corpo dos seus cidadãos, a qual remete o espaço físico ocupado pela πόλις para uma grandeza flexível, variável e ilimitada. Por outras palavras, a πόλις é uma unidade política essencialmente formada por uma totalidade homogénea de cidadãos, a qual permanece, se vista a partir da sua dimensão territorial, essencialmente aberta. É por isso que Hegel, por exemplo, traduziu frequentemente o termo grego πόλις pelo termo alemão correspondente a «povo», *Volk*. Uma tal tradução só foi possível porque a πόλις é um espaço político aberto, indeterminado geograficamente, um espaço cuja circunscrição se encontrava não tanto nas suas muralhas quanto nos seus cidadãos. Isso significa que, embora as πόλεις tivessem naturalmente muralhas e proteções, não tinham propriamente fronteiras. Por outras palavras, isso significa que a πόλις, a primeira forma política estritamente europeia, se poderia caraterizar como um *espaço político aberto e homogéneo*.

Na *República* de Platão, encontramos a referência às duas consequências essenciais de um espaço político marcado pela dupla caraterística da homogeneidade e abertura. Em primeiro lugar, no Livro II, quando Sócrates tenta descrever a vida estável de uma πόλις formada por gente simples e modesta, Gláucon comenta que uma tal πόλις seria adequada a porcos e não a homens (*República*, 372d). Os homens, argumenta Gláucon, gostam de luxo e são, por isso, constantemente insatisfeitos. Consequentemente, a πόλις que eles habitam não possui fronteiras ou limites estáveis, mas tende constantemente a desenvolver-se e expandir-se. Depois desta observação de Gláucon, todo o desenvolvimento do texto da *República* decorre da tendência da πόλις para a sua expansão. Para além da ideia de que a πόλις, enquanto espaço político aberto, se pode expandir ininterruptamente, a segunda consequência desta configuração política encontra-se evocada no Livro V da *República*, quando Sócrates defende que a relação natural entre gregos e bárbaros é a guerra (πόλεμος) enquanto os conflitos entre gregos não seriam senão «guerras civis» (στάσεις) no seio de grupos que, sendo familiares e da mesma estirpe, admitiriam a qualquer momento a reconciliação, a διαλλάγη.

Sendo um espaço político aberto, a πόλις não pode deixar de estar sempre potencialmente em conflito com o espaço exterior. Contudo, este conflito, cuja possibilidade está sempre presente, é um conflito entre semelhantes e parentes. Neste sentido, a «guerra civil» é apresentada por Sócrates como um conflito que, embora podendo ser considerado o pior dos males precisamente na medida em que consistiria numa guerra fratricida, não poderia deixar de ser desenrolado tendo no seu horizonte uma reconciliação sempre possível (Cf. Agamben 2015). O mundo político da Europa clássica, despontando com a πόλις grega, consiste num complexo de unidades política simultaneamente homogéneas e abertas, as quais, em função da sua essencial abertura, se podem relacionar de forma conflituosa entre si no espaço delimitado do seu mundo político. Na representação dos cidadãos livres das πόλεις gregas, seria o mar – particularmente o Helesponto – que colocaria frente a frente mundos políticos distintos. Diante da imensidão da Ásia, circunscrito como um espaço político separado do «outro» que é colocado num espaço exterior, o mundo da πόλις emerge como um mundo de unidades políticas abertas e homogéneas, um mundo caraterizado sempre pela possibilidade tanto do conflito como da reconciliação.

O *Imperium* como espaço heterogéneo e fechado

O segundo modelo político que emerge na antiguidade europeia – a figura política do *Imperium* – pode ser considerado como a direta inversão da estrutura da πόλις. Se a πόλις poderia ser descrita como um espaço político homogéneo e aberto, o *Imperium*, despontando a partir da experiência de Alexandre, era um espaço heterogéneo e fechado. Depois da expansão macedónica, Roma foi constituída como um forma política que, tendo o seu epicentro numa *vrbs* originária, se expandiu num círculo que se alargava ao seu redor. A expansão, o constante alargamento do círculo que tinha em Roma o seu centro, não poderia ter qualquer limite pré-estabelecido e o espaço do Império deveria coincidir, nessa medida, com o espaço limitado do mundo inteiro. À coincidência entre os limites do *Imperium* e os limites do mundo chamaram os romanos *pax*. Para os romanos, o mundo político deveria ser uma estrutura ordenada e hierarquizada, organizando-se a partir da centralidade de Roma, do mesmo modo que o mundo natural seria um κόσμος, uma estrutura completa, ordenada e hierarquizada, organizada a partir de um ente

supremo que Aristóteles, no Livro XII da *Metafísica*, tinha descrito como um ente vivo e imaterial que tudo move sem ele mesmo ser movido. Roma assumiu a forma de um «império cosmológico», desenvolvendo uma teologia política a partir da qual o espaço político do *Imperium* reproduziria na terra a ordem cósmica universal, espelhando na figura do Imperador o papel unificador da divindade. Um universo fechado, ordenado pela força central de um motor que tudo move, refletir-se-ia numa ordem política fechada, imperial e abrangente de toda a terra.

No entanto, se o *Imperium* consistiria numa estrutura fechada e abrangente, coincidindo com toda a terra, dentro da sua ordem política universal haveria espaço para aquilo a que se poderia chamar uma multiplicidade ilimitada de ordens diferentes subordinadas. Abrangendo realidades fácticas muito diferentes, o espaço do Império seria, em virtude da sua natureza, um espaço inevitavelmente heterogéneo. Por esta razão, a Europa romana foi sempre um espaço de heterogeneidade e Roma caraterizou-se por uma política de tolerância e integração em relação às religiões, hábitos e costumes dos diferentes povos conquistados. A unidade imperial corresponderia, assim, a uma unidade sobreposta a uma multiplicidade que não desaparece, sendo antes abrangida numa estrutura complexa que não a reduz através de um processo de uniformização. Uma tal relação entre unidade e multiplicidade teria também uma base teológico-política. Deus seria essencialmente uno, como afirmarão os filósofos neoplatónicos, mas a unicidade de Deus não seria incompatível nem com uma variedade de deuses e de *daimones*, intermediários na relação entre Deus e os homens, nem como uma variedade de cultos e de religiões que expressariam essa mesma variedade e, através dela, os vários modos possíveis de relação com a divindade. Os cidadãos romanos teriam o direito de se relacionar com Deus de acordo com os cultos e os costumes religiosos dos seus ancestrais. Tal como o Imperador era um, mas atuava por meio de uma multiplicidade de poderes e administradores, assim também a divindade era única e universal, mas manifestar-se-ia numa multiplicidade de deuses, demiurgos, espíritos e demónios. Por outro lado, tal como a mesma divindade admitiria uma multiplicidade de manifestações, também o *Imperium* admitia, abrangidas no seio da unidade imperial, uma multiplicidade de ordens subordinadas.

Só a consideração do *Imperium* a partir de uma perspetiva teológico-política permite compreender o alcance da sua figura política. No mundo

espiritual do paganismo, monoteísmo e politeísmo não eram expressão de posições religiosas contrapostas. A multiplicidade dos deuses olímpicos constituía apenas a secção de uma cadeia que se estendia entre um princípio divino de unidade, um princípio uno e universal, por um lado, e, por outro lado, uma miríade de deuses, génios e potências desconhecidas e fragmentadas que se multiplicavam em número sempre indefinido. Como escreve Ramsay MacMullen:

> Há outros reinos acima e abaixo do Olimpo. O mais elevado era governado por uma figura, talvez concebida muito abstratamente, que Platão vislumbrou e que os descendentes da sua linha de pensamento elaboraram ao longo dos séculos, uma figura sem qualidades corporais, sem necessidades ou suscetibilidades, perfeita em todos os aspetos: um único Deus, criador do céu e da terra. Todos os outros seres poderiam ser vistos como mera expressão da sua vontade: numa palavra, monoteísmo (MacMullen 1984: 12).

E era precisamente a compatibilidade pagã entre monoteísmo e politeísmo, numa estrutura teológica em que a pluralidade se integrava numa unidade abrangente, que se traduziria numa estrutura política onde pluralidade e unidade seriam igualmente compatíveis: uma estrutura onde a coexistência de diferentes modos de vida e de distintas visões sobre o mundo e os deuses, longe de ser um fator de dissolução da unidade, antes consolidaria uma figura política caraterizável como verdadeiramente universal. Na sua universalidade, o *Imperium* seria uma figura que, em última análise, encontraria a sua identidade na coincidência dos seus limites e fronteiras com os limites e fronteiras do próprio mundo.

Enquanto figura, o *Imperium* surge como a experiência de uma forma política definitiva na qual a unidade, longe de se basear num processo de homogeneização religiosa, cultural e social, consistiria antes na abrangência do mais amplo espectro de diferenças por uma estrutura que permitiria a sua coexistência pacífica. No século XX, autores como Julius Evola, na herança de Nietzsche, encontraram em tal forma política a base para a manifestação de uma radical posição anticristã, evocando na tradição pagã um legado que a cristianização do

Império Romano, no século IV, não poderia ter deixado de obscurecer. Como escrevia Evola:

> Só a unidade da Roma cristã foi a unidade violenta de uma espécie de tirania ignorada pelo mundo antigo, clássico e oriental: a tirania do espírito. Pois se o paganismo foi inflexível ao pedir obediência às leis que podiam tornar possível e estável uma racional organização social das massas (é sabido que a grande parte das perseguições militantes contra os cristãos – cujas vítimas, diga-se de passagem, constituem uma quantidade negligenciável em comparação com as das perseguições promovidas pela Inquisição – resultaram simplesmente de medidas de polícia, e não de preconceitos religiosos), a esta intransigência prática associou a mais ilimitada tolerância no que toca às crenças, aos ritos e às opiniões filosóficas. Ao invés, o cristianismo, no seu proselitismo fanático, na sua presunção de ser a única religião verdadeira, na intolerância católica que não hesitou em armar o braço secular para conseguir impor-se às consciências, nada conheceu da liberdade, do seu grande sopro, quando o seu império apareceu (Evola 2004: 96).

Para tais autores, seria necessário recuar a uma estrutura imperial anterior ao cristianismo para encontrar o mais autêntico significado do modelo político imperial.

Segundo as abordagens neopagãs do *Imperium* que grassaram no século XX, poder-se-ia dizer que quando Constantino e Licínio tornam o cristianismo uma religião tolerada no seio do Império Romano, em 313, abrindo caminho a um processo que culminaria no estabelecimento da religião cristã como religião oficial do Império Romano pelo imperador Teodósio, em 380, desencadeava-se no seio do *Imperium* um processo de desenraizamento das formas tradicionais de religiosidade que não poderia deixar de desembocar na uniformização religiosa. Constantino, embora não os proibisse, não se coibia de classificar os cultos pagãos praticados pela maioria dos cidadãos do Império Romano como insensatos e vergonhosos. E Eusébio de Cesareia, a quem caberia fazer o elogio do imperador, seria absolutamente claro ao estabelecer que a paz e a harmonia no seio do *Imperium*, a verdadeira *pax romana*, não poderiam deixar de se basear na uniformidade religiosa. Como afirma

Eusébio de Cesareia: «Já não há guerras pois já não há deuses: a guerra nos países ou cidades, a efusão de sangue humano, já não assola a humanidade como até agora, em que prevaleceram o culto aos demónios e a loucura da idolatria» (*De laudibus Constantini*, VIII, 9). Era essa ligação entre paz, por um lado, e uniformização religiosa, por outro, que não poderia deixar de ser considerada uma degenerescência do modelo político do *Imperium*, assente na conjugação entre unidade política e pluralidade. É certo que as circunstâncias da cristianização do Império Romano, bem como o papel de Constantino em tal processo e a sua relação com os seus súbditos pagãos, foram objeto de grande discussão(2). No entanto, independentemente das polémicas que possam envolver a compreensão de um tal processo, é inequívoco que a cristianização do *Imperium*, bem como a inevitável uniformização religiosa que se lhe seguiu, não poderia deixar de pôr em causa o modelo político imperial e, nesse sentido, de representar um problema político no seio do próprio Império. Marie-Françoise Baslez, ao estudar a transição entre o Edito de Galério de 311 e o Edito de Milão de 313, afirma com pertinência que a resolução do problema cristão se impunha no seio do Império Romano como problema político na medida em que os cristãos, ao recusarem respeitar as tradições e prestarem culto aos deuses dos seus ancestrais, se manifestavam precisamente como «cidadãos sem culto, sendo que o próprio culto permanece um referente identitário maior»: «De facto, eles romperam com os princípios de etnicidade e de ancestralidade, que definiam o *mos majorum* romano, abandonando a religião dos seus pais para se converter ao cristianismo» (Baslez 2013).

Partindo da sua configuração originária e arquetípica – que é o que interessa ao nosso propósito –, abstraindo também do legado do seu modelo na história política ocidental, poder-se-ia dizer que, de uma forma geral, o modelo imperial surge, na Europa, como a inversão da estrutura política da πόλις. Se a πόλις é, como Sócrates afirma na *República*, um *makroanthropos*, se, com base no fundamento antropológico da sua estrutura, a πόλις é uma unidade política homogénea e aberta, existindo no meio de outras πόλεις tal como os homens existem no meio de outros, o *Imperium* é pensado essencialmente como uma reprodução terrena da estrutura do universo

(2) Confronte-se, por exemplo, apenas as reflexões de Paul Veyne (2009) e de Marie-Françoise Baslez (2008) a propósito do processo de cristianização do Império Romano.

e, na sua fundamentação cosmológica, uma unidade política marcada tanto pela sua heterogeneidade interna quanto pelo seu encerramento sobre si própria. O modelo político imperial é marcado por aquilo a que se poderia chamar a integração da pluralidade na unidade, e é precisamente uma tal integração que constitui, como enfatizou Alain de Benoist, o seu legado político:

> No Império no seu apogeu, Roma representa um princípio que permite reunir povos diferentes sem procurar convertê-los nem suprimi-los. Respeitando a diversidade dos homens, das instituições e dos cultos, o império romano soube encontrar soluções originais para o problema complexo representado pela coabitação, numa mesma estrutura política, de línguas, de culturas, de crenças e de sistemas jurídicos diferentes. Durante pelo menos quatro séculos, ele soube fazer viver grupos heterogéneos, atribuindo aos seus dirigentes objetivos comuns que pareciam invejáveis à maioria. Embora saída da conquista, a extensão do Império nunca resultava na uniformização. Mesmo no seio das províncias, as cidades, as tribos e as comunidades aldeãs conservam o seu modo de vida (Benoist 1995: 132).

É ao integrar harmoniosamente a pluralidade na unidade que o *Imperium*, contrapondo-se à πόλις, contrasta a *pax* imperial à στάσις sempre latente nas relações entre as πόλεις. Neste sentido, dir-se-ia que o seu legado político consiste em acrescentar à cidadania grega, baseada na igualdade e na homogeneidade, a conceção de uma cidadania na qual a unidade política se compatibilizasse com a heterogeneidade e a diferença. Numa palavra, a noção paradoxal de «cidadão do mundo» – de κοσμοπολίτης –, independentemente de qual seja a origem do termo cosmopolita, independentemente de a palavra ser um neologismo construído por Fílon de Alexandria ou de emergir no estoicismo, como sugere Diógenes Laércio ao atribuí-lo a Diógenes o Cínico (cf. Voegelin 2000: 77), é o mais claro testemunho da ultrapassagem da πόλις por um novo paradigma político. No entanto, importa ter presente que um tal paradigma, alicerçado na experiência histórica de Alexandre e de Roma, não é meramente novo, mas, abrindo a noção paradoxal de cosmopolitismo e fundando aquilo a que Eric Voegelin chamou a «era

ecuménica», consiste na direta inversão do paradigma da «vida política» que a πόλις representava.

O Estado como espaço homogéneo e fechado

A contraposição entre dois modelos políticos antagónicos – o modelo antropologicamente fundado da πόλις, por um lado, e o modelo sustentado cosmologicamente do *Imperium*, por outro – marcou a história europeia desde a sua fundação. Da tentativa de ultrapassar estes dois modelos resulta, no fundo, a história política moderna e, nela, a emergência de uma terceira estrutura política: o Estado. O Estado moderno emergiu na Europa ocidental como uma consequência das guerras religiosas entre católicos e protestantes nos séculos XVI e XVII. O princípio da Paz de Augsburg de 1555 – *cujus regio eius religio* –, reafirmado na Paz de Vestfália de 1648, esteve subjacente ao seu aparecimento. Se a religião seria a causa de uma perturbação que grassava por toda a Europa, a paz só poderia ser alcançada se o entusiasmo religioso fosse politicamente contido. Como Carl Schmitt assinalou, na sua caraterização do Estado europeu, tal requereria a supressão da capacidade das igrejas, de credos e demais grupos religiosos para determinarem relações em que estivesse em causa a distinção entre amigo e inimigo. Noutros termos: se o critério de uma relação política se encontraria na possibilidade de diferenciar entre amigo e inimigo, alcançando o mais extremo grau de intensidade numa relação de conflito, a paz só poderia ser alcançada na Europa se fosse possível neutralizar politicamente a religião, relegando as controvérsias religiosas para um plano em que não fosse possível a emergência da inimizade e da guerra, e adotando, consequentemente, como princípio fundamental, o lema de Albericus Gentilis: *Silete theologi in munere alieno*; que os teólogos se calem em assuntos que não lhes dizem respeito (Schmitt 2015: 36-37).

A neutralização política da religião significou no Estado moderno, antes de mais, uma diferenciação rigorosa entre o plano interior e invisível da fé e o plano exterior e visível do culto. O culto público, visível e exterior poderia ser uma questão de Estado, enquanto a fé interior e invisível consistiria numa questão de consciência que não só não deveria mas também não poderia ser objeto de interesse por parte do poder público. Consequentemente, o culto, assim como o modo de vida e as

ações dos homens, deveriam ser regradas por um poder absolutamente indisputado, capaz de unificar aqueles que pertencem ao mesmo espaço político. Foi à presença de um tal poder na política europeia que, a partir de Bodin e de Hobbes, se chamou *soberania*. A abordagem por Hobbes do conceito de soberania é aqui, sob o ponto de vista conceptual, decisiva. A soberania é um poder que constitui a unidade política na medida em que representa essa mesma unidade política. E representar quer dizer tornar a unidade política presente e visível, torná-la propriamente existente, na unidade de uma pessoa representativa. Na conhecida formulação de Hobbes presente no capítulo XVI do *Leviatã*: «Uma multidão de homens torna-se uma pessoa quando é representada por um homem, ou uma pessoa; de tal forma que isso seja feito com o consentimento de cada um dessa multidão em particular. Pois é a unidade do representado, não a unidade do representante, que torna a pessoa una» (Hobbes 1996: 114). Assim, o soberano não é representante na medida em que está vinculado à vontade dos sujeitos que representa, mas passa-se exatamente o contrário. O soberano é soberano na medida em que cada um dos sujeitos presentes no estado civil constituído pelo soberano assume como sua vontade, enquanto membro do corpo político formado nesse estado civil, a própria vontade do soberano.

Se a soberania surge, no Estado moderno, como o poder constituinte da sua unidade política, tal quer dizer que esta, antes de mais, é um poder que se define ao traçar os limites de um espaço político separado, onde o próprio poder soberano se exerce. À linha que circunscreve o espaço onde é vigente o poder soberano chama-se especificamente fronteira. E é por esta razão que se poderia chamar ao Estado moderno uma realidade política constituída pela fronteira. A fronteira política surge, na modernidade, como a *ratio cognoscendi* do Estado moderno. E ela surge dessa maneira precisamente porque a presença histórica do Estado moderno se traduz na existência de fronteiras. Por outras palavras: a fronteira dá a conhecer a presença de um Estado porque a soberania deste mesmo Estado é a própria condição de possibilidade, a própria *ratio essendi* da fronteira política.

Na Europa moderna, a comunidade de Estados soberanos, separados e articulados entre si através de fronteiras, isto é, através de limites reconhecidos e inteiramente visíveis, formou uma estrutura complexa de relações a que se chamou o *jus publicum Europaeum*. Uma tal estrutura assentava num equilíbrio e, nessa medida, num respeito recíproco

(a conceção do respeito exige sempre, enquanto respeito, a guarda de uma distância) que não excluía, naturalmente, a possibilidade do conflito. Neste quadro, a velha Europa da modernidade constituiu um espaço formado por uma multiplicidade de espaços políticos fechados, vedados a intervenções estranhas e relacionados através da observação de regras comuns; um espaço político regrado, separado de um «novo mundo» que surgia como um espaço inicialmente anómico e aberto ao empreendedorismo colonial. O Estado moderno surge, então, como um espaço político essencialmente fechado que, em função do seu encerramento sobre si mesmo, se vai uniformizando internamente. É este lento processo, fruto do seu encerramento sobre si mesmo, que converte o Estado moderno numa unidade política gradualmente homogénea. Surge, assim, o Estado-Nação. E é esta homogeneidade interna enquanto espaço nacional que distingue, na sua essência, Estado e *Imperium*.

Tal como o *Imperium*, o Estado é uma unidade política fechada. No entanto, ao contrário daquele, este desenvolve-se crescentemente como Estado nacional: uma unidade política soberana e homogénea, fechada num espaço que a fronteira política circunscreve e cultivando, através dessa mesma fronteira, uma identidade própria. Visto noutra perspetiva, poder-se-ia dizer que o Estado moderno é, tal como a πόλις grega, uma comunidade homogénea. Neste sentido, poder-se-ia dizer que, por maior que fosse a sua originária diversidade social, linguística, étnica, cultural e religiosa, o Estado europeu se desenvolveu e consolidou ao promover uma identidade nacional a que a homogeneidade, em maior ou menor grau, não pode deixar de estar subjacente. No entanto, ao contrário da πόλις grega, a identidade do Estado moderno não é tanto um ponto de partida, baseado numa comunidade originária de iguais, quanto um ponto de chegada sempre projetado e nunca realizado senão de forma aproximativa. É por esta razão que, ao invés do que acontece na πόλις, o Estado moderno surge com a base de um percurso representado como um progresso histórico indefinidamente prolongado no sentido de uma emancipação nunca definitivamente alcançada. Um tal percurso traduz-se hoje na imagem de um alargamento permanente e sempre inacabado da cidadania, e dos direitos a ela inerentes, a grupos humanos das mais diversas naturezas, os quais são pensados como tendo em comum o facto de terem sido objeto de uma descriminação que de algum modo se repercute num presente cuja culpa tem sempre, de alguma maneira, de ser expiada. E é também por essa razão que o Estado moderno não pode

deixar de constituir, ao contrário da πόλις, um espaço político fechado; ou seja, que ele é, na sua própria essência, um espaço separado pela fronteira. Estado, soberania e fronteira são conceitos que reciprocamente se pertencem.

Uma quarta forma política: um espaço heterogéneo e aberto

Πόλις, *Imperium* e Estado são as três formas políticas fundamentais desenvolvidas na Europa: a πόλις enquanto espaço aberto e homogéneo; o *Imperium* enquanto espaço fechado e heterogéneo; o Estado enquanto espaço fechado e homogéneo. Elencadas estas três figuras desta maneira, torna-se claro que falta pensar uma quarta e última combinação possível: a combinação na qual emergiria um espaço político heterogéneo e aberto. No entanto, pensada neste enquadramento, esta quarta forma política não é senão a forma do impensável, isto é, a forma de uma unidade política pensada como despojada de qualquer princípio – externo ou interno – que assegure a sua própria unidade. Neste sentido, dir-se-ia que, incapaz de constituir uma forma política alternativa, o pensamento desta forma política caraterizou-se, antes de mais, por uma essencial negatividade. Ele foi determinado fundamentalmente pela realidade política de que se constituía como a negação. Assim, tal como o *Imperium* foi, na antiguidade, a direta inversão da πόλις, abrindo o trânsito de um espaço político aberto e homogéneo para um espaço fechado e heterogéneo, a tentativa de pensar um espaço político caraterizado pela sua abertura e heterogeneidade traduziu-se na tentativa de pensar uma forma política que fosse a direta inversão do Estado. Tal quereria dizer que os ensaios conducentes à institucionalização de tal forma política não poderiam deixar de ter lugar, antes de mais, a partir do anúncio da morte do Estado moderno e da sua soberania, bem como da proclamação da sua ultrapassagem através da emergência de uma nova figura política. É este anúncio que se formula, várias vezes e de formas muito variadas, ao longo do século XX. Herdando a crítica oitocentista ao Estado hegeliano, desde o início do século XX que a frase de Léon Duguit foi frequentemente repetida: «O Estado [pessoal e soberano] está morto, ou a ponto de morrer» (Duguit 1911: 156).

Os grandes projetos políticos do século XX, desde os projetos totalitários aos democráticos, desde a Alemanha Nazi e a União Soviética à União Europeia do pós-guerra, caraterizam-se explicitamente pela

sua atitude anti-estatal. Tal como, na antiguidade clássica, o *Imperium* procurava cimentar-se na obtenção da paz, pensada como uma superação dos conflitos cuja possibilidade está sempre presente na πόλις, assim também na modernidade se procurava uma figura política que consistisse na ultrapassagem da possibilidade do conflito entre os Estados e no inevitável aparecimento de uma configuração política onde a conflitualidade intrínseca à sua história estivesse superada, ou seja, onde se chegasse a uma fase pós-histórica da humanidade e a paz se pudesse tornar definitiva. No entanto, confrontando-se com a contradição intrínseca à realização de uma unidade política destituída de qualquer princípio de unidade, deparando-se com o caráter impensável de uma unidade política simultaneamente aberta e heterogénea, tais projetos não puderam deixar de, cada um a seu modo, procurar compensar o colapso do Estado e das suas fronteiras pela hiperbolização do fator alternativo em que a unidade política pudesse assentar. Se o Estado constituía uma unidade política que produzia homogeneidade interna a partir do seu fechamento em fronteiras definidas, a unidade de uma forma política que superasse este fechamento não poderia deixar de assentar, antes de mais, naquilo a que se poderia chamar um processo paradoxal de homogeneização hiperbólica.

A União Soviética, com a experiência do Gulag, foi, antes de mais, a manifestação paradigmática desta tentativa de ir além do Estado. Para os soviéticos, o Estado seria, simultaneamente, um promotor da exploração do proletariado pela burguesia e uma manifestação da existência dessa exploração. No mesmo ano em que se desencadeia a revolução bolchevique, em 1917, Lenine afirma que a existência do Estado é uma manifestação de que «as contradições de classe são inconciliáveis» (Lenine 1977: 226). Assim, a revolução não poderia deixar de ser a eliminação do Estado, na medida em que este, segundo a sua própria essência, nada seria senão um «órgão de dominação de classe, um órgão de opressão de uma classe por outra» (Lenine 1977: 227). A nova unidade política saída da revolução residiria agora não no Estado e nas suas fronteiras, mas na própria unidade do proletariado, na homogeneidade da sua mente e mesmo do seu corpo, de que resultaria o «homem novo» soviético. Também para os nazis, por outro lado, o Estado já não poderia ser a base da unidade política, surgindo como uma estrutura soberana assente na circunscrição territorial definida pelos limites de uma fronteira. Pelo contrário, para

os nazis, o Estado não seria agora senão um instrumento colocado ao serviço de um movimento que seria a expressão da «comunidade de povo» (*Volksgemeinschaft*) onde verdadeiramente assentaria a unidade política. Como escreve Alfred Rosenberg, autor de *O Mito do Século XX*: «O Estado é hoje, para nós, já não um ídolo autónomo diante do qual tudo se teria de tornar pó; o Estado já não é um fim, mas é apenas um meio para a manutenção do povo» (Rosenberg 1933: 526). Para o principal ideólogo nazi, a unidade política da Alemanha do III Reich teria na sua base não uma mera «identidade nacional», uma afinidade cultural genérica, meramente territorial, jurídica e política, definida pelos limites de uma fronteira, mas a homogeneidade mental e física – a homogeneidade racial – inscrita no corpo e na vida de cada um daqueles que constituíam a comunidade de «camaradas» ou «companheiros no seio do povo» (*Volksgenossen*).

Concebidas explicitamente contra a figura política do Estado moderno, as experiências políticas totalitárias resultaram, então, na tentativa de inauguração de uma nova era pós-histórica da humanidade através de movimentos milenaristas que assumiam o duplo propósito de eliminar os conflitos entre Estados e estabelecer definitivamente a paz. Assim, os ensaios em torno da introdução desta era pós-estatal não puderam deixar de procurar encontrar no fundamento da unidade política já não o fechamento próprio das fronteiras do Estado moderno, mas a homogeneidade da população. Desde a homogeneidade física cultivada pelo racismo de Estado à homogeneização mental promovida pela propaganda, tais ensaios desenvolvem-se, no século XX, no sentido de constituir uma espécie de «neopolis», isto é, uma nova unidade política, essencialmente móvel e expansível, cujos limites estivessem radicados não em fronteiras ou em circunscrições territoriais, mas nos corpos e sobretudo nas mentes dos seus cidadãos. Após a Segunda Guerra Mundial e o colapso do chamado «euromundo», o projeto da ultrapassagem da figura política do Estado moderno será assumido, em termos distintos dos projetos totalitários, pelo processo que deu origem à União Europeia. E é precisamente a evocação do legado deste projeto que nos permite compreender, em larga medida, grande parte dos impasses e dificuldades daquilo a que se chama o «projeto europeu». Tais impasses e dificuldades tornam-se claros quando se compreende que, com o seu legado anti-estatal, a União Europeia herda também um ímpeto homogeneizador.

Assim, por um lado, ao constituir-se como uma figura política que emerge da reação europeia contra a experiência do totalitarismo fascista e comunista, a União Europeia aparece como um projeto democrático que se carateriza pelo seu respeito pela heterogeneidade, pela pluralidade e pelas oposições políticas. Ela é formada, no seu aspeto exterior, pela assunção da liberdade de pensamento e do pluralismo. No entanto, por outro lado, uma tal evocação do pluralismo não pode deixar de se misturar com a tendência interior para basear a sua existência política não em fronteiras ou em circunscrições territoriais, mas na «correção política» e nos valores comuns, no «humanismo», «liberalismo» e «progressismo» – numa palavra: no pensamento único – daquele que poderá aparecer como o «homem novo» europeu. A conceção do projeto europeu como um percurso linear, progressivo e irreversível, bem como a hostilidade, o ostracismo e a demonização a que as lideranças políticas, sociais, culturais e mediáticas europeias votam qualquer crítica ou alternativa face àquilo a que se poderia chamar a correção política, são uma manifestação clara desta tentação homogeneizadora. É a partir da noção de que a Europa se encontra não num determinado território, mas nos seus cidadãos e na homogeneidade de valores que lhes possam estar subjacentes, que esta pode ser concebida como um espaço essencialmente aberto e passível de uma expansão indefinida, estendendo-se mesmo para fora dos seus limites geográficos e culturais. Uma tal conceção implica, no entanto, o problema da identificação dos valores que devem estar subjacentes à cidadania europeia. E, colocado o problema desta maneira, torna-se manifesta a dificuldade desta identificação.

A Europa recusa pensar-se a partir da homogeneidade; a partir de referências culturais, religiosas ou mesmo éticas comuns. Mesmo a evocação do reconhecimento de «direitos do homem», com a elaboração de uma *Carta dos Direitos Fundamentais da União Europeia*, é forjada a partir não do reconhecimento de uma identidade social, cultural e política comum, mas da enumeração de um conjunto de direitos e garantias de indivíduos que procuram prescindir de qualquer referência a essa mesma identidade. É, aliás, por essa razão que uma tal evocação não pode ser compreendida como um *minimum* de identidade política subjacente ao estabelecimento de instituições capazes de garantir direitos e deveres quer dos cidadãos europeus quer daqueles que migram para a Europa. Como escreve Danilo Zolo: «A Carta de Nice, não obstante as suas ambições formais, é um contributo eficaz para o crepúsculo dos

direitos humanos dos cidadãos europeus e dos milhões de migrantes que a Europa hospeda e, em larga medida, explora» (Zolo 2010: 83). E é ao recusar pensar-se a partir da homogeneidade que lhe permitiria ser uma unidade política essencialmente aberta e expansiva, como a πόλις grega, que a União Europeia não pode deixar de tentar garantir a sua unidade política ao fechar-se sobre si mesma. As fronteiras da União Europeia, no entanto, adquirem um significado diferente daquele que tinham as fronteiras de um Estado. Se as fronteiras do Estado moderno se constituem como um elemento essencial que define o próprio Estado e que, como tal, lhe pertence, juntamente com o conceito de soberania, as fronteiras da União Europeia são pensadas não como a circunscrição de um espaço político fechado, diferenciado de outros espaços políticos que com ele coexistem, mas como uma margem essencialmente flexível e móvel, permeável e líquida (para usar a terminologia de Zygmunt Bauman), que circunscreve um corpo político que se concebe como existente unicamente na medida em que se consegue imunizar diante dessa permeabilidade.

A relação da União Europeia com as suas fronteiras, enquanto espaço político que se pretende conceber como heterogéneo e aberto, ultrapassando assim a homogeneidade e o fechamento que caraterizam o Estado moderno, adquire, então, um caráter paradoxal. Por um lado, a União Europeia concebe-se como um espaço político indefinidamente alargável, marcado, tanto interna como externamente, pela tradução política da remoção neoliberal dos entraves e barreiras colocados à circulação de capitais, bens e pessoas e, consequentemente, pela colocação do próprio conceito de fronteira no plano de um arcaísmo atávico, incompatível com o progresso, a mobilidade crescente e a liberdade do «homem novo» europeu. Sem estar definida por qualquer critério religioso, cultural, geográfico, étnico, social ou geográfico, a Europa transforma-se no espaço de um «jogo sem fronteiras» cuja forma política constitui numa tarefa de Sísifo que a cada passo tem de ser refeita. As mudanças constantes levadas a cabo desde o Tratado de Maastricht de 1992, passando pelos Tratados de Amsterdão, Nice e Lisboa, culminando na atual informalidade política do Eurogrupo, testemunham precisamente que a União Europeia não designa propriamente uma estrutura política baseada em princípios e instituições estáveis, mas um permanente arranjo que vive do seu próprio trânsito e fluidez. Por outro lado, apesar de se constituir como um espaço essencialmente aberto, a

Europa tende a compensar a sua abertura com uma conceção imunitária do seu espaço político. Dir-se-ia que ela emerge como um espaço político definido não por fronteiras, mas pela segurança e imunidade que deveria caraterizar o corpo de cada um dos seus cidadãos: num espaço político aberto e destituído de fronteiras, ela pensa-se paradoxalmente como uma comunidade política constituída por cidadãos essencialmente imunes, isto é, por cidadãos que se definem enquanto tal precisamente por pertencerem a uma comunidade política que lhes garante a sua imunidade diante da fome e da pobreza, da doença e da miséria, da insegurança e da guerra que atingem outras partes do planeta. A crise da cidadania europeia emerge, por isso, precisamente quando esta estrutura imunitária começa a ameaçar colapsar.

Dir-se-ia que a União Europeia surge, nesse sentido, como uma «comunidade» sem uma base comum, isto é, como uma *communitas* sem o *munus* – o «comum» – em torno do qual a própria comunidade se poderia constituir. Roberto Esposito (1998 e 2002) concebeu, a partir desta figura de uma comunidade sem nada de «comum», o conceito paradoxal de uma comunidade cujo «comum» fosse precisamente constituída pela subtração à própria comunidade e, nessa medida, pela imunização diante da exigência comunitária da partilha e de ter algo em comum com os outros que pertencem à mesma comunidade. A negação da *communitas* – a *immunitas* – seria precisamente a base desta forma de comunidade que, para a Europa, constitui a forma de um espaço político simultaneamente aberto e heterogéneo. Este espaço político, formado a partir da pura e simples contraposição à forma política do Estado, não é senão, na sua estrutura fundamental, o paradoxo de uma comunidade imunitária. Surgindo a partir da negação da fronteira como elemento essencial que define o Estado moderno e a sua soberania, esta comunidade imunitária desenvolve-se através da coincidência paradoxal entre a abolição das fronteiras e de quaisquer entraves à mobilidade e à fluidez, por um lado, e a emergência de um estado de exceção que, tornando-se permanente, se indistingue crescentemente da normalidade, por outro. Um tal estado de exceção indiscernível da normalidade torna-se naquilo que Giorgio Agamben descreveu como um paradigma que, concentrando crescentemente o poder nas mãos do executivo, se desenvolve em todos os governos modernos, «mesmo nos assim chamados democráticos» (Agamben 2003: 11). É perante a transformação da União Europeia numa comunidade imunitária e num

estado de exceção permanente que se torna necessário repensar o projeto de uma superação política do Estado moderno através de um modelo que se constitua como a sua inversão num espaço heterogéneo e aberto.

Se a União Europeia, enquanto projeto de constituição de um espaço político aberto e heterogéneo, não pôde deixar de começar por se pensar como uma «neopolis», como um espaço destituído de fronteiras e alicerçado nos seus cidadãos, dir-se-ia que talvez ela ganhasse em pensar-se a partir da outra figura determinante da política clássica: o *Imperium*. Pensando-se a partir dele, o seu ponto de partida seria o reconhecimento de uma essencial e irredutível heterogeneidade interna. Concebendo-se na direta contraposição à forma política do Estado moderno, da sua soberania e das suas fronteiras, a União Europeia não pode deixar de ceder à tentação de se despojar de qualquer forma política, adquirindo o aspeto paradoxal de um espaço político que se pretende simultaneamente aberto e imunizado. E é justamente a necessidade de ultrapassar o paradoxo de uma existência política que não seja senão uma negação da forma do Estado, bem como da soberania e da fronteira que constituem essencialmente essa mesma forma, que surge como o grande desafio político da Europa. Este desafio consiste em pensar uma forma política em que a heterogeneidade volte a ser compatível com a unidade, e em que a unidade não se constitua como um processo de homogeneização incompatível com as liberdades e as diferenças. Tal implica, para a Europa, pensar a sua forma política simultaneamente a partir do *Imperium* e para além dele, isto é, pensá-la a partir de um modelo político que, longe de ser constituído pela negação da forma política do Estado, da soberania e da fronteira, seja caraterizado por uma heterogeneidade suficiente para acolher esta mesma forma. Como Peter Sloterdijk afirma, a chance da Europa consistirá «na passagem do império a um não-império, a uma nova união de unidades políticas» (Sloterdijk 2002: 59). Partindo do modelo imperial, mas contrapondo-se à sua fundamentação teológico-política, dir-se-ia que a Europa terá de existir essencialmente como uma nova forma política capaz de conjugar unidade e pluralidade, de articular coesão e diferença e de, inclusivamente, acolher as próprias formas de poder que, numa perspetiva unilateral, se parecem constituir como a sua pura e simples negação.

Bibliografia

Agamben, Giorgio (2003). *Stato di eccezione*. Turim: Bollati Boringhieri.
« – ». (2015). *Stasis: la guerra civile come paradigma politico*. Turim: Bollati Boringhieri.
Aristóteles (2004). *Ética a Nicómaco*. Trad. António de Castro Caeiro. Lisboa: Quetzal.
Baslez, Marie-Françoise (2008). *Comment notre monde est devenu chrétien*. Tours: CLD.
« – ». «Autour de La vie de Constantin, d'Eusebe de Cesaree et de l'Édit de Milan». 2013 In http://www.paris-sorbonne.fr/IMG/pdf/SurlaViedeConstantin-MFBaslez-CentreSevres-11122013.pdf.
Benoist, Alain de (1995). *L'empire intérieur*. Paris: Fata Morgana.
Cacciari, Massimo (2003). *Geofilosofia dell'Europa*. Milão: Adelphi.
Duguit, Léon (1911). *Le droit social, le droit individuel et la transformation de l'État*. Paris: Felix Alcan.
Esposito, Roberto (1998). *Communitas*. Milão: Einaudi.
« – » (2002). *Immunitas*. Milão: Einaudi.
Evola, Julius (2004). *Imperialismo Pagano*. Roma: Edizioni Mediterranee.
Eusébio de Cesareia. *De laudibus Constantini*, in Drake, H. A. (1976). *In Praise of Constantine: A Historical Study and New Translation of Eusebius' Tricennial Orations*. Berkeley, Los Angeles, London: University of California Press.
Hobbes, Thomas (1996). *Leviathan*. Ed. Richard Tuck. Cambridge: Cambridge University Press.
Lenine, Vladimir Ilitch (1977). *O Estado e a Revolução*, in *Obras Escolhidas de V. Lenine*, vol. 2. Lisboa: Edições Avante.
MacMullen, Ramsay (1984). *Christianizing the Roman Empire (A. D. 100-400)*. New Haven & London: Yale University Press.
Platão (1990). *República*. Trad. Maria Helena da Rocha Pereira. Lisboa: Gulbenkian.
Rosenberg, Alfred (1933). *Der Mythus des 20. Jahrhunderts: Eine Wertung der seelisch-geistigen Gestaltenkämpfe unserer Zeit*. Munique: Hoheneichen-Verlag.
Schmitt, Carl (2015). *O Conceito do Político*. Trad. Alexandre Franco de Sá. Lisboa: Edições 70.
Sloterdijk, Peter (2002). *Falls Europa erwacht*. Frankfurt: Suhrkamp.

Veyne, Paul (2009). *Quando o nosso mundo se tornou cristão*. trad. Artur Morão. Lisboa: Texto&Grafia.

Voegelin, Eric (1971). *The New Science of Politics*. Chicago and London: The University of Chicago Press.

« – » (2000). *Order and History*. Vol. 4: The Ecumenic Age. in The Collected Works of Eric Voegelin. ed. Michael Franz. Columbia: The University of Missouri Press.

Zolo, Danilo (2010). *Tramonto globale*. Florença: Firenze University Press.

Página deixada propositadamente em branco

Revista de História das Ideias
Vol. 35. 2ª série (2017)
37-46

ITINERÁRIOS CULTURAIS EUROPEUS TRANSFRONTEIRIÇOS
CROSS-BORDER EUROPEAN CULTURAL ROUTES

Maria Manuela Tavares Ribeiro
mtribeiro7@gmail.com
Faculdade de Letras da Universidade de Coimbra
Centro de Estudos Interdisciplinares do Século XX da Universidade de Coimbra - CEIS20
ORCID: 0000-0001-7471-2164

Texto recebido em / Text submitted on: 27/03/2017
Texto aprovado em / Text approved on: 29/06/2017

Resumo:

Um grupo de trabalho do Conselho da Europa apresentou, em 1960, um relatório sobre os itinerários culturais da Europa. A partir de 1985, registou-se a criação de itinerários para vivificar nos europeus o seu património cultural comum. Apresentamos alguns exemplos, em particular da Europa centro-este. Multiplicam-se os laços culturais europeus nos anos 80/90 nascidos de uma dupla necessidade: renovar as formas de cooperação e fomentar as redes no contexto cultural europeu através de itinerários transnacionais e transfronteiriços. Neste sentido, procurava-se fazer progredir e consolidar um projeto cultural de cooperação e de integração, que estimularia a consciência do cidadão europeu e a reflexão sobre o património cultural comum.

Palavras-chave:

Rotas culturais, Europa, Europa Central e Leste, projetos culturais.

https://doi.org/10.14195/2183-8925_35_2

Abstract:
A working group of the Council of Europe presented in 1960 a report on Europe's cultural routes. From 1985 onwards, itineraries were created to vivify in Europeans their common cultural heritage. In particular, in East-Central Europe, European cultural ties have multiplied in the 1980s and 1990s, arising from a twofold need: to renew cooperation and foster networks in the European cultural context through transnational and cross-border routes. In this sense, the aim was to advance and consolidate a cultural project of cooperation and integration, which would stimulate the awareness of the European citizen and reflect on the common cultural heritage.

Keywords:
Cultural routes, Europe, Central and Eastern Europe, cultural projects.

A Europa da cultura

A Europa da cultura precedeu, em muito, qualquer organização política: a Europa da cristandade, dos mosteiros, das universidades, das Luzes era mais unida culturalmente, se comparada, a partir de finais do século XVIII, à Europa dos Estados-Nação, a qual veio fragmentar e, por vezes, comprometer a «consciência europeia». E, se um certo cosmopolitismo cultural foi mantido, entre as elites, através dos tempos, não obstante as fronteiras existentes e a necessidade de controlo dos indivíduos, os Estados-Nação enriqueceram as consciências culturais nacionais de herança judaico-greco-latina, que marcaram profundamente todas as culturas de um continente e o seu denominador comum relativamente a outras correntes e repercussões subsequentes(1).

Jacques Rigaud, no seu artigo «L'Europe culturelle» (1994), opta por tecer uma referência à «métamorphose» em detrimento de «conscience culturelle européenne». Relembremos, a este propósito, as palavras de André Malraux: «Le monde de la culture n'est pas celui de l'immortalité; c'est celui de la Métamorphose»(2). Em que consiste a Europa da cultura? Quais os conteúdos, qual o seu projeto? A Europa da cultura não é, não pode ser, uma «eurocultura», é, deverá ser,

(1) Jacques Rigaud, «L'Europe culturelle», in *Culture nationale et conscience européenne*, Paris, L'Harmattan, 1999, p. 71.

(2) *Apud* Pamela Sticht, *Culture européenne ou Europe des cultures? Les enjeux actuels de la politique culturelle en Europe*, Paris, L'Harmattan, 2000, p. 115.

uma comunidade de culturas, ou, mais especificamente, a prática de interculturalidade.

No romance intitulado *Désir d'Europe* (1995), Pierre-Jean Rémy lembra o pensamento de Moravia ao comparar a Europa da cultura a um precioso tecido de dupla face: uma, de tecido colorido à semelhança de patchwork, a outra, de uma cor única, rica e profunda.

Julien Benda refere a impossibilidade de falar de unidade cultural na Europa e frisa a necessidade de ter em linha de conta as singularidades nacionais, as quais conheceram afirmação e consolidação no decurso dos séculos XIX e XX(3).

A vida cultural é, em todos os países do continente europeu, multipolar. As profissões da área artística demonstram vulnerabilidade e inquietação perante o futuro. As necessidades financeiras da cultura são elevadas e raramente constituem prioridade para as autoridades públicas. A função cultural dos media fica assim, não raramente, aquém das expetativas.

As dificuldades e as questões levantadas pela cultura contribuem para a aproximação dos países europeus, na medida em que a sua relação com a cultura não pode ser encarada como um núcleo fechado sobre si mesmo(4).

No contexto atual, as alterações representam fatores de aproximação ou, por outro lado, de afastamento entre as nações? Circunscrevendo-nos, ou não, à União Europeia, exercerá a Europa uma função de integração cultural?

É imperiosa uma definição abrangente de cultura: não limitada ao património ou à «cultura erudita», mas que acolha a cultura do Outro(5).

A política comunitária deve ser complementar das políticas nacionais, pois há também iniciativas privadas que criam redes intereuropeias. Essas redes, tão importantes, avivam a consciência do cidadão europeu e são reflexo do património cultural comum.

A Europa carateriza-se por uma diversidade cultural que decorre das identidades e das entidades nacionais, regionais e locais. Essas

(3) Jacques Rigaud, art. cit., p. 172.

(4) Idem, ibidem, p. 176.

(5) Yves Hersant, «Synthèse des travaux», in *Culture nationale et conscience européenne*, Paris, L'Harmattan, 1999, p. 193.

identidades culturais nacionais e regionais coexistem com a «identidade cultural europeia».

A esta luz, as ações comunitárias inscrevem-se principalmente na ideia de permitir diálogos e intercâmbio intercultural, de financiar projetos de dimensão europeia e de afirmar a história e herança comuns através de manifestações emblemáticas.

Graças a iniciativas de organizações internacionais e europeias, estabeleceram-se relações culturais que reforçaram as ligações entre os Estados.

A cultura é considerada nos anos 80 e 90 cada vez mais como uma componente essencial das estratégias de desenvolvimento, quer económico e social, quer a nível das políticas regionais e locais.

Fronteiras e redes culturais

Um grupo de trabalho do Conselho da Europa apresentou, em 1960, um relatório sobre «la prise de conscience collective des hauts lieux culturels de l'Europe et de leur incorporation dans la civilisation des loisirs»(6). Em 1987, seriam criados os Itinerários culturais europeus pelo Conselho da Europa.

Todavia, registara-se já em 1985, a criação de dois itinerários para vivificar nos europeus a sua identidade cultural comum: Os Caminhos de Santiago de Compostela (certificado em 1987) e Arquitectura sem fronteiras. Diversas temáticas fomentam dezenas de outros itinerários, como Rotas do Barroco, Rotas da Seda, Rotas célticas, Habitat rural, etc. Procurava-se firmar redes de percursos locais, de cidades, de vilas, de pequenas localidades. Esta ideia ganha alento no Colóquio Civis Europaeus Sum, realizado em 1985, no Luxemburgo, no qual se fortalece a ideia de consolidar redes de operadores culturais. Não admira, pois,

(6) *Manuel du Conseil de l'Europe*, Paris, Pedone, 1970, p. 267. Em 1950, já tinha sido criado um Comité d'Experts Culturels (1950-1962). No seu espírito, «la culture étant considerée avant tout comme un support d'une politique d'intégration européenne» (Doc. 2818,14 septembre 1970). É este Comité que elabora a Convention culturelle européenne (1954), «... qui fournirait les bases juridiques d'une coopération culturelle ambitieuse entre les États», apud Jean-Louis Burban, *Le Conseil de l'Europe*, Paris, PUF, 1985, p. 112.

que o Conselho da Europa tenha proposto aos Estados membros a necessidade de criar Itinerários Culturais Europeus[7].

É fundado o Institut Européen des Itinéraires Culturels, anos depois, em 1998, no Luxemburgo, que obteve o cofinanciamento do Conselho da Europa. Propunha-se assegurar, por um lado, uma melhor e mais ampla difusão da iniciativa, dos seus resultados, e, por outro lado, instigar novas candidaturas a nível cultural[8].

No mesmo ano, e ainda o Conselho da Europa, na Cimeira de Estrasburgo, encetou uma campanha sobre «L'Europe, un patrimoine commun», que decorreu em 1999 e 2000. Teve lugar a sua apresentação oficial no Ateneu, em Bucareste, em 11 de setembro de 1999. Surgiram inúmeras propostas, no entanto, o impacto da iniciativa foi desigual nos países europeus. Já em 1998 o Conselho da Europa dera à estampa *La culture au coeur*[9], contribuição europeia para os trabalhos da Comissão Javier Pérez de Cuellar, da UNESCO. Escrevia-se nesse texto: «la démocratie culturelle, c'est désormais la question des droits culturels»[10].

Toda a cultura europeia deveria ser «intercultural», como afirma Raymond Weber, então diretor da Cultura e do Património Cultural do Conselho da Europa[11]. Não admira, assim, que esta instituição comunitária tivesse lançado em 2002 um projeto intitulado «Dialogue interculturel et prévention des conflits». Nesta perspetiva, cidades e regiões seriam encorajadas a participar nos debates, e os circuitos transfronteiriços teriam, na opinião de Peter Wagner, um papel determinante numa verdadeira ação cultural comum. De facto, já em 1988, mais de cem centros culturais se tinham reunido em Saline d'Arc-

(7) Jacques Rigaud, «L'Europe culturelle», in *Culture nationale et conscience européenne*, Paris, L'Harmattan, 1999, p. 171. Cf. Maria Manuela Tavares Ribeiro, «National and European Cultural Institutions – Dialogue and the Idea of Interculturality», in *The image of the Other in the European Intercultural Dialogue*, dir. de Dana Pantea, Ioan Horga e Mircea Brie, Lambert Academic Publishing, Saarbruken, Germany, 2017, p. 15-23.

(8) Caroline Brossat, *La culture européenne: définitions et enjeux*, Bruxelles, Bruylant, 1999, p. 318 ss.

(9) Conseil de l'Europe, *La culture au coeur. Contribution à la réflexion sur la culture et le développement en Europe*, Strasbourg, Conseil de l'Europe, 1997.

(10) Veja-se Anne-Marie Autissier, *L'Europe de la culture. Histoires et enjeux*, Paris, Babel. Maisons des cultures du monde, 2005, p. 393 e Catherine Lalumière, «Le role possible du Conseil de l'Europe dans l'Europe nouvelle», *Cadmos*, n.º 51, 1990, p. 9-17.

(11) Raymond Weber, «La coopération culturelle européenne. Enjeux et perspectives», *Cadmos. Nouvelle revue européenne*, n.ºs 58-59, 1992, p. 63-88.

et-Sénans. Constituiu-se depois um grupo de 40 redes culturais de diversas áreas. Data de 1999 um estudo sobre as redes culturais europeias. Uma reunião em Estrasburgo, em 2001, reuniu as principais redes e atores da mobilidade cultural na Europa.

A «outra» Europa

Sublinhe-se uma iniciativa assinalável da responsabilidade do Conselho da Europa em 1957 – a «Conférence permanente des pouvoirs locaux et regionaux de l'Europe». Projetos vários foram concretizados. Entre outros, os projetos *Villes et culture* (1983), *Culture et régions* (1991), *Culture et quartiers* (1993), e neste participaram 11 cidades europeias, entre elas, Budapeste, Praga, Sofia. Há um interesse particular relativo às coletividades da Europa central e oriental. Lembre-se, por exemplo, a Convention cadre européenne sur la coopération transfrontalière des collectivités ou autorités territoriales (1980). No sentido de dirimir as tensões linguísticas na Europa central e oriental, foi publicada a Charte européenne de l'autonomie local, em 1985, ratificada por cinco países em 1998. O documento suscitou um debate público que teve impacto também na Europa ocidental[12].

O programa LODE incentivou a cooperação cultural através da proteção das línguas. Um outro exemplo – a criação de uma estação de televisão bilingue de estoniano-russo na Estónia. Refira-se ainda o centro intercultural na cidade romena de Timisoara; o centro europeu de línguas criado em Graz, em 1994, ou ainda o Centro Europeu da Juventude aberto em Budapeste em 1995. Centros que procuraram multiplicar os intercâmbios entre «as duas Europas». Recorde-se, a propósito, os estudos realizados em 1994 sobre o *Management culturel en Europe centrale et orientale*[13].

Cooperação e federação

A cooperação cultural entre os países do Oeste, Centro e Este da Europa é o objetivo nodal da European Foundation Centre (EFC), criada em 1989. Ela funcionou como uma plataforma de encontros culturais.

(12) Emmanuel Wallon, *A continent ouvert. Les politiques culturelles en Europe Centrale et Orientale*, Paris, La Documentation française, 1992.

(13) Jean-Michel Djian, *Politique culturelle: la fin d'un mythe*, Paris, Gallimard, 2005.

A Association for Innovative Cooperation in Europe (AICE) substituiria, em 1996, a EFC, e congregava outras fundações, como a Fundação Oriente, em Lisboa, a Charles Stewart Mott Foundation, em Praga, e a Stefan Batory Foundation, em Varsóvia.

Verifica-se, deste modo, uma aproximação das duas Europas protagonizada pela Fondation européenne de la Culture nos anos 1980-1990. Abrem-se os intercâmbios, procuram-se novos polos de redes culturais. Veja-se, por exemplo, o projeto Est-West Europe Publishing Project, que promove a tradução e difusão de textos oriundos dos países do centro-este europeu e a sua difusão a ocidente.

Podem, em síntese, citar-se três prioridades eminentemente geopolíticas da Fondation européenne de la Culture: a cooperação Este-Oeste; o incentivo de programas na bacia do Mediterrâneo; o pluralismo cultural: políticas e práticas de modo a desenvolver projetos e programas específicos. Destaquem-se, entre outros: Central and East European Book Projects (CEEBP), que fomenta o intercâmbio do livro; ou o East/West Parliamentary Practice Project (EWPPP – 1990), que estimula as práticas parlamentares. Tinha um correspondente regional em Sofia. Um fundo foi criado para financiar a mobilidade de profissionais da cultura e dos artistas (APEX changes – 1994)[14].

A Fondation européenne de la Culture, em colaboração com a ECUMEST Association (1998 – Bucareste), deu forte alor ao programa Policies for Culture. Procurava-se, assim, incentivar os encontros entre parlamentares, funcionários, autoridades locais, organizações internacionais do Oeste/Este europeus. A esta luz, na Bulgária e na Roménia tiveram lugar ateliers que propiciaram o desenvolvimento local de algumas cidades (Plovdiv e Timis).

Em 2000, a Fondation européenne de la Culture redefiniu as suas prioridades. Neste sentido, cria um novo projeto em 2003 – Enlargement of Minds. Organizaram-se três seminários: em Amesterdão (junho de 2003), em Cracóvia (outubro de 2003), em Toledo (novembro de 2003). Sublinho que no encontro de Cracóvia se discutiu e analisou a cooperação artística, cultural e intelectual entre os novos membros e os países vizinhos – Rússia, Moldávia, Ucrânia, e outros. Mas promoveram-se iniciativas culturais conjuntas entre a Albânia, Bósnia-Herzegovina, Bulgária, Croácia, Macedónia, Moldávia, Roménia, Rússia, Sérvia, Montenegro/

(14) Cf. Anne-Marie Autissier, ob. cit., p. 101-114.

Kosovo, Ucrânia. A importância dos media nesta conjuntura foi decisiva. Criou-se mesmo o New European Deal[15].

Como organização não governamental, a Fondation demonstrou uma notória capacidade de adaptação, salvaguardando os valores essenciais que a norteavam. O multilinguismo foi sempre respeitado e a diversidade caracterizava os seus programas. Ela mantinha uma estreita colaboração com as instituições comunitárias europeias, mas igualmente com instituições nacionais e regionais, celebrando parcerias e acordos. Comprova-se, desta forma, o seu papel fundamental no domínio cultural, mas também político e estratégico.

Centros culturais – que missão?

Num estudo sobre a cooperação cultural na Europa, realizado em 2003 pela Comissão Europeia (FEAP – e Interats), pode ler-se: «Les États ont um rôle à jouer pour combler l'énorme décalage existant en Europe, entre les agendas culturels nationaux et la création d'um espace culturel européen»[16].

Neste sentido, há numerosos centros e institutos que desenvolveram um papel particularmente importante. Uma referência especial a instituições que nos países da Europa Central e Este tiveram uma atividade assinalável é, de todo, pertinente. Entre outras, o Instituto Francês de Budapeste e o de Varsóvia. O Grupo de Visegrád deu particular importância aos festivais na Hungria, República Checa, Eslováquia, a partir dos anos 1990. Como ainda a Iniciative centre-européenne, que imprimiu uma notável atividade cultural a partir de 1989 na Áustria, Itália, Hungria, Sérvia/Montenegro. Registe-se que a Quadrilaterale produziu atividades importantes na Eslováquia, Hungria, Itália e Croácia (1996), como, do mesmo modo, a Initiative adriatique-ionienne (Itália, Albânia, Bósnia-Herzegovina, Croácia, Grécia e Eslovénia).

A Organisation internationale de la Francophonie (1970), com a participação da Roménia, Albânia e Bulgária e, como observadores, da

(15) Analisámos o tema na conferência proferida no âmbito da Jean Monnet International Round Table, realizada na Universidade de Oradea, em junho de 2017, com o título Les itinéraires culturels européens transfrontaliers.

(16) Veja-se Pamela Sticht, *Culture européenne ou Europe des cultures? Les enjeux actuels de la politique culturelle en Europe*, Paris, L'Harmattan, 2001, p. 83-89.

República Checa, Letónia, Lituânia, Polónia e Eslováquia, cumpriu um programa relevante durante os anos 1990[17].

Em conclusão, a partir dos anos 80/90 multiplicaram-se as redes culturais europeias, nascidas de uma dupla necessidade: renovar as formas de cooperação e fomentar as redes no contexto cultural europeu através de itinerários transnacionais e transfronteiriços[18]. A esta luz, poder-se-ia fazer progredir e consolidar um projeto cultural de cooperação e de integração e incentivar a consciência do cidadão europeu e a reflexão sobre o património cultural comum[19].

Bibliografia Final

Autissier, Anne-Marie (2005). *L'Europe de la culture. Histoires et enjeux*. Paris: Babel. Maisons des cultures du monde.

Brossat, Caroline (1999). *La culture européenne: définitions et enjeux*. Bruxelles: Bruylant.

Burban, Jean-Louis (1985). *Le Conseil de l'Europe*. Paris: PUF.

Conseil de l'Europe, *La culture au coeur. Contribution à la réflexion sur la culture et le développement en Europe*, Strasbourg, Conseil de l'Europe, 1997.

Djian, Jean-Michel (2005). *Politique culturelle: la fin d'un mythe*. Paris: Gallimard.

Lalumière, Catherine (1990). «Le role possible du Conseil de l'Europe dans l'Europe nouvelle», *Cadmos*, 51, 9-17.

Hersant, Yves (1999). «Synthèse des travaux», in *Culture nationale et conscience européenne*, Paris, L'Harmattan, p. 193.

Manuel du Conseil de l'Europe (1970). Paris: Pedone, p. 267.

Ribeiro, Maria Manuela Tavares (2017). «National and European Cultural Institutions – Dialogue and the Idea of Interculturality», in Dana

(17) Jean-Pierre Warnier, *La mondialisation de la culture*, Paris, Éditions de la Découverte, 1999, p. 9-10.

(18) Leia-se Judith Staines, *Les Réseaux: un avenir pour la coopération culturelle en Europe, FEAP/EPAH*, Bruxelles, 1996 e Geneviève Vinsonneau, *L'identité culturelle*, Paris, Armand Colin, 2002, passim.

(19) Michel Thomas-Penette, *Les itinéraires culturels*, s.l., Centre européen de la culture, Actes Sud, 1992.

Pantea, Ioan Horga e Mircea Brie (dir.), *The image of the Other in the European Intercultural Dialogue*. Saarbruken, Germany: Lambert Academic Publishing, 15-23.
Rigaud, Jacques (1999). «L'Europe culturelle», in *Culture nationale et conscience européenne*. Paris: L'Harmattan.
Staines, Judith (1996). *Les Réseaux: un avenir pour la coopération culturelle en Europe*. Bruxelles: FEAP/EPAH.
Sticht, Pamela (2001). *Culture européenne ou Europe des cultures? Les enjeux actuels de la politique culturelle en Europe*. Paris: L'Harmattan, 83-89.
Thomas-Penette, Michel (1992). *Les itinéraires culturels*. S.l.: Centre européen de la culture, Actes Sud.
Vinsonneau, Geneviève (2002). *L'identité culturelle*. Paris: Armand Colin.
Wallon, Emmanuel (1992). *A continent ouvert. Les politiques culturelles en Europe Centrale et Orientale*. Paris: La Documentation française.
Warnier, Jean-Pierre (1999). *La mondialisation de la culture*. Paris: Éditions de la Découverte, 9-10.
Weber, Raymond (1992). «La coopération culturelle européenne. Enjeux et perspectives», *Cadmos. Nouvelle revue européenne*, 58-59, 63-88.

Revista de História das Ideias
Vol. 35. 2ª série (2017)
47-70

HUMANO, PÓS-HUMANO E TRANSUMANO: FRONTEIRAS DÚBIAS E INDEFINIDAS NUM MUNDO DESIGUAL

HUMAN, POSTHUMAN AND TRANSHUMAN: DUBIOUS AND INDEFINITE BOUNDARIES IN AN UNEQUAL WORLD

João Jerónimo Machadinha Maia
joamaia@hotmail.com
CEIS20/Universidade de Coimbra
ORCID: 0000-0002-5392-9636

Texto recebido em / Text submitted on: 20/03/2017
Texto aprovado em / Text approved on: 13/06/2017

Resumo:

O debate comparativo entre os conceitos de humano, pós-humano e transumano tem vindo a realizar-se no meio académico e científico em face dos desenvolvimentos da ciência e da tecnologia. O próprio conceito de humanismo, na visão europeísta, sempre comportou teologismos que ambicionaram a transcendência das capacidades humanas. Este artigo pretende evidenciar a dificuldade da delimitação destes conceitos devido à relação entre a evolução humana e o desenvolvimento da técnica. No entanto, perante as dinâmicas de globalização do atual sistema mundial também se demonstra a iminência de se originarem fraturas entre as populações humanas atuais.

https://doi.org/10.14195/2183-8925_35_3

Palavras-chaves:
Humano, Pós-humano, Transumano, Globalização, Desigualdades.

Abstract:
The comparative debate between the concepts of human, posthuman and transhuman has been taking place in the academic and scientific field due to the developments in science and technology. The very concept of humanism, in the europeanist view, always had theologisms that sought the transcendence of human capacities. This article intends to highlight the difficulty of delimiting these concepts due to the relationship between human evolution and the development of the technique. However, in front of the globalization dynamics of the current world system, the imminence of the emergence of fractures among the present human populations is also demonstrated.

Keywords:
Human, Posthuman, Transhuman, Globalization, Inequalities.

Introdução

Desde as últimas décadas do século XX tem vindo a tornar-se cada vez mais comum o debate nos meios científicos e académicos sobre os conceitos de pós-humano e de transumano. Uma das razões que tem contribuído para a proliferação deste debate é uma certa noção de dispersão identitária do sujeito devido às novas realidades e à pluralidade de narrativas resultantes do desenvolvimento das novas tecnologias e, em especial, do desenvolvimento das novas tecnologias da informação e comunicação. O próprio conceito de humanismo, na visão europeísta, desde sempre comportou uma tensão enquanto conceito que se pretende dirigir a toda a espécie humana ao mesmo tempo que inspirou perspetivas de humano que têm imanente a si mesmas um desejo ou uma vontade de transcender e/ou ultrapassar a condição humana. Neste âmbito, este artigo pretende, desde logo, evidenciar esta tensão no quadro dos atuais movimentos de globalização. Será feita uma resenha histórica do percurso de determinadas noções, de caráter teleológico, presentes na cultura ocidental que se têm traduzido pela defesa de um progresso, de determinada ordem, para além da condição humana. Numa dimensão

crítica, este texto demonstrará como as relações de poder, no quadro do atual sistema mundial, se têm traduzido em vários desequilíbrios de ordem ambiental, social, económica e cultural, colocando mesmo em causa a coesão e a solidariedade dentro da própria humanidade. Isto não deixará de ser confrontado com as posições anti-humanistas e com a perspetiva do pós-humanismo crítico que se baseiam nas contradições e nos falhanços do progresso social e tecnológico dos últimos séculos discutindo também a importância da agência humana. Por fim, perante aquilo que é um debate que comporta a noção de natureza humana, serão evidenciadas as relações entre a evolução da espécie humana e o desenvolvimento da técnica que tornam difíceis e fluídas as demarcações entre espécies biológicas do género *Homo*.

O humanismo europeísta

O conceito de humanismo, na visão europeísta, desde sempre teve associado a si a ideia e a pretensão da transcendência das capacidades humanas traduzida na procura da perfetibilidade individual e coletiva. Como corrobora Rosi Braidotti:

> That iconic image is the emblem of Humanism as a doctrine that combines the biological, discursive and moral expansion of human capabilities into an idea of teleologically ordained, rational progress. Faith in the unique, self-regulating and intrinsically moral powers of human reason forms an integral part of this high-humanistic creed, which was essentially predicated on eighteenth – and nineteenth-century renditions of classical Antiquity and Italian Renaissance ideals (Braidotti 2015: 13).

Como refere Fernando Catroga (2003), o cristianismo encetou uma rutura com a filosofia greco-romana ao impor a noção de tempo linear em vez da noção de tempo circular e do eterno retorno. «O desenvolvimento providencial da história segundo os desígnios de Deus» (id.: 20), sendo a encarnação deste no homem o centro do qual tudo se desenvolve, impunha a ideia de história como um processo que teria como finalidade

a concretização de um «reino dos céus». Certamente que no contexto sociopolítico da Idade Média esta conceção de tempo tinha adjacente a superioridade do poder espiritual sobre o poder temporal. A redenção era apontada como a via a seguir pelo indivíduo para alcançar a salvação espiritual. Por sua vez, com o humanismo a conceção teocêntrica tendeu a ser substituída pela conceção antropocêntrica. Deu-se todo um movimento no ocidente, e em particular na Europa, que procurava a explicação racional para as ações do homem em sociedade. O avanço das ciências e dos instrumentos científicos levou a uma autonomização do tempo histórico refletindo-se isso no próprio relato histórico. No entanto, a modernidade não rompeu com uma ideia de utopia na sociedade ocidental. As obras literárias de Thomas Morus e Francis Bacon foram disso um espelho. Mais tarde, o auge das filosofias da história, nos séculos XVII e XVIII, também deu um contributo importante a esta forma de pensamento com o romantismo e o idealismo germânicos. A estruturação das filosofias da história teve como ponto de partida a fé no progresso e a ideia de cosmopolitismo criadas a partir do iluminismo. Para Kant, a tendência de sociabilidade do homem estaria a domesticar o «homem lobo do homem» que também habita a natureza humana, sendo a revolução francesa disso um exemplo. Embora, para ele, a edificação de uma república com uma constituição ideal fosse mais tendência do que uma certeza pois, segundo o seu pensamento, eram várias as hipóteses de futuro que se colocavam (Catroga 2003).

Para a crença no aperfeiçoamento da humanidade também contribuíram as teorias do contrato (Hobbes, Locke, Rosseau e o próprio Kant). Se é verdade que alguns autores, como Vico e Herder, realçaram as singularidades presentes em cada época e sociedade, isso não deixou que a historiografia, e em particular a historiografia romântica alemã, deixasse de reivindicar a partir de certa altura a pretensão à construção de uma «história total». Em particular, para o filósofo G. Hegel, a objetivação do espírito universal teria chegado a um grau de consciência de si em que finalmente poderia compreender as leis universais do progresso. Todo o real seria racional e todo o racional seria real. Havia, deste modo, um «devir histórico» comum a todos os homens. Reconhecia-se que era o homem que fazia a história embora os indivíduos não pudessem ultrapassar a época em que viviam. O conceito de «grande homem» era desta forma criado neste contexto ideológico. A obra de Hegel tinha influências na teologia luterana, que

imbuía o espírito do romantismo alemão no movimento «Sturm und Drang», estando impregnada precisamente pela escatologia judaico-cristã visando o apressamento do «reino de Deus». O paralelismo entre Pai, Filho e Espírito Santo e entre «Weltgeist» (espírito do mundo), «Volksgeist» (espírito do povo) e «Zeitgeist» (espírito do tempo) ou entre tese, antítese e síntese são evidentes. A filosofia hegeliana ramificou-se mesmo entre correntes de direita e correntes de esquerda. Ganharam força as ideias hierarquizadas dos povos através de noções de nação, raça e etnia. Mas também se desenvolveu o materialismo dialético de Karl Marx que combinava a filosofia alemã com o socialismo francês e a economia política inglesa. Para Marx, para além do exercício meramente especulativo de pensar a historicidade, era necessário também transformar o mundo (Catroga 2003).

Neste contexto, todos os avanços dados na ciência e na técnica que iam ocorrendo acabaram por instalar um otimismo e um positivismo epistémico que geraram a crença no progresso infinito da humanidade e no deslindar de todos os segredos do universo. Os trabalhos inaugurais da física moderna de Isaac Newton e o desenvolvimento do cálculo infinitesimal por Leibniz terão sido emblemáticos e fundamentais na imposição deste paradigma. Neste sentido, a crença na resolução infinita dos problemas da humanidade por parte da ciência sofreu um grande incremento com a revolução industrial, tornando-se hegemónica já durante o século XIX. Neste momento foi mitificada a ideia de ciência «como se esta, com efeito totalizador e universal do seu uso cientista, pudesse substituir a função legitimadora de mundividências anteriormente desempenhadas pela religião, pela filosofia e pelas representações que, a partir das primeiras décadas do século XIX, serão designadas por ideologias» (Catroga 2003: 137). Houve toda uma dessacralização do universo feita por este ambiente determinista pré-anunciando um grau avançado de sociedade quer fosse a vitória da sociedade liberal, científico-industrial ou, no inverso, da sociedade comunista. Neste contexto surgiram as teorias da evolução das espécies, como a teoria de Darwin. Mas também surgiram as ciências sociais numa base hierarquizada e positivista como foi o caso da sociologia de Comte, apontando estádios segundo os quais as sociedades deveriam evoluir. A ciência estabeleceu-se como independente do modo histórico-epistemológico como os saberes se vão concretizando e relacionando (Catroga 2003). Já hoje, na atualidade, as teorias que encaminham a

história para uma finalidade não deixaram de ter novos interpretes. Por outro lado, o ambiente digitalizado e globalizado dos nossos dias também tem sido um terreno fértil para o desenvolvimento de conceções sobre a vida e o mundo que se revestem de teologismos tecnológicos. No entanto, estas conceções têm inerentes a si relações de poder que propagam desigualdades a vários níveis.

Globalização, tecnociência, tecnocultura e indicadores

Podemos ver que a globalização tem sido geralmente definida «como a intensificação das relações sociais que ligam localidades distantes de tal forma que acontecimentos locais são influenciados por acontecimentos que ocorrem em pontos muito distantes» (Giddens 1990 in Seixas 2001: 211). Neste sentido, a globalização é um processo que se estende para além do campo económico e que terá tido os seus primórdios há vários séculos atrás com o início dos descobrimentos portugueses. No entanto, atualmente, no quadro acima referido, dada a natureza hierárquica do sistema mundial, são os *lobbys* mais poderosos do ponto de vista económico e político que têm a capacidade de definir uma agenda a nível global, ou seja, são determinados grupos, classes, interesses e estados que definem as culturas parciais enquanto culturas globais – os «localismos globalizados». Já os países periféricos, semiperiféricos ou os grupos não-dominantes muitas vezes vêm-se obrigados a assistir ou a adaptar as suas culturas e meios aos imperativos transnacionais decorrentes dos localismos globalizados. Sendo estas culturas e meios desintegrados, desestruturados e por vezes reestruturados – os «globalismos localizados» (Santos, B.S. 2001). Na verdade, o fim do colonialismo não significou o fim do colonialismo como relação social. Podemos verificar que as ciências e, em particular, as ciências sociais assumiram a condição de ideologia legitimadora da subordinação dos países da periferia e da semiperiferia do sistema mundial, ou seja, o Sul sociológico. A ascendência do capitalismo com as potencialidades de transformação social que lhe foram reconhecidas levou à definição do que é o conhecimento válido pela ciência moderna. Produziram-se ou reconfiguram-se relações de subalternidade em relação à mulher, ao «selvagem» e à natureza. A base dicotómica em que assentava esta epistemologia levava a contraposições como natureza/cultura,

tradicional/moderno, selvagem/civilizado. Durante séculos, a tríade colonialismo/capitalismo/imperialismo levou a cabo um epistemicídio caraterizado pela morte de conhecimentos alternativos que acarretou a liquidação ou a subordinação dos grupos sociais cujas práticas assentavam em tais conhecimentos. Esse epistemicídio não acabou. Hoje, no quadro das relações internacionais e da prestação de auxílio externo por parte das instituições internacionais, as relações ainda se dão muito na base de conceitos dicotómicos como doador/recipiente, desenvolvimento/subdesenvolvimento, conhecimento/ignorância, ensinar/aprender, pensar/atuar, recomendar/seguir, desenhar/implementar. Temos uma cosmovisão imposta que anula a possibilidade de complementaridade entre saberes. Esta cosmovisão assenta numa pretensa autoridade dinâmica, neutra e objetiva que contrasta com a persistência de uma visão estática e particular sobre os outros sistemas de conhecimentos presentes no mundo (Santos, B.S., Meneses, Nunes 2004).

Neste quadro, o que as teorias críticas e os investigadores que se têm debruçado sobre o assunto têm vindo a alertar é que:

> […] todos os conhecimentos são socialmente construídos – isto é, eles são resultados de práticas socialmente organizadas envolvendo a mobilização de recursos materiais e intelectuais de diferentes tipos, vinculados a contextos e situações específicos. Como consequência, o enfoque da análise deve estar centrado nos processos que legitimam a hierarquização do saber e do poder entre o conhecimento local-tradicional e o conhecimento global-científico (Santos, B.S., Meneses, Nunes 2004: 29).

Trata-se desta maneira de:

> […] questionar a neutralidade da ciência, tornando explícita a dependência da actividade de investigação científica de escolhas sobre os temas, os problemas, os modelos teóricos, as metodologias, as linguagens e imagens e as formas de argumentação; de caracterizar por via da investigação histórica e etnográfica, as culturas materiais das ciências; de reconstruir os diferentes modos de relacionamento

> dos cientistas com os contextos institucionais, com os seus pares, o Estado, as entidades financiadoras, os interesses económicos ou o interesse público; e, finalmente, de interrogar as condições e os limites da autonomia das actividades científicas tornando explícita a sua relação com o contexto social e cultural em que ocorrem (Santos, B.S., Meneses, Nunes 2004: 32).

O termo «tecnociência» num sentido mais lato pode ser entendido como a imbricação mútua que existe entre o desenvolvimento da ciência e o desenvolvimento da tecnologia. No entanto, no atual quadro da globalização neoliberal, em que os problemas relevantes para o conhecimento são estabelecidos em função dos interesses e prioridades vigentes nos países do Norte e em que a orientação prioritária do investimento em ciência e tecnologia é feita em função desses problemas, o termo tecnociência pode ser aplicado num sentido mais estrito para indicar a organização da investigação científica em função das necessidades económicas e do desenvolvimento tecnológico.

Temos, hoje, perante nós, nesta sequência, uma economia mais virada para o conhecimento e para a informação o que contrasta com o paradigma posterior à II Guerra Mundial mais baseado no crescimento industrial e das infraestruturas. É precisamente esta conceção que tem passado, por exemplo, para a área da saúde e para o próprio mercado da saúde muitas vezes numa lógica estrita de produção de lucro.

> É hoje evidente que o capitalismo chegou ao corpo humano, transformando as células em microempresas, revolucionando o conceito de trabalho social e esbatendo ainda mais a linha ténue que separa a reprodução da vida da produção da vida […] Quando a natureza humana é concebida como possível de ser transformada em mercadoria e usada como tecnologia – especialmente no caso da reprodução e da pesquisa genética – a crença no progresso científico insere-se no próprio corpo humano, o que, nas sociedades capitalistas em que vivemos, pode vulnerabilizar a integridade física e humana ante as exigências da lógica de mercado […] os mercados emergentes de informação genética constituem novas áreas tanto para a acumulação de capital, como para

> a construção de novos sentidos e estruturas da natureza, tanto humana como não humana (Santos, B.S., Meneses, Nunes 2004: 41).

Neste contexto, como alertam vários autores, vivemos um tempo em que a cultura tem vindo a ser colonizada pelo capital e tal colonização tende a ter efeitos devastadores sobre a política, as lutas de resistência e os anseios de emancipação (Jameson 1991 in Santos, L.G. 2004). A viragem cibernética, como é apelidada por Laymert Garcia dos Santos (2004), com o desenvolvimento das novas tecnologias da informação e comunicação, selou a aliança entre o capital, a ciência e a tecnologia conferindo à tecnociência a função de motor de uma acumulação que assume o mundo existente, por inteiro, como matéria-prima à disposição do trabalho tecnocientífico. «O mundo se encontra subdividido em fronteiras diferentemente permeáveis à informação. Esta nada mais é do que um tipo de elemento quantificável (unidade, base de unidade) que permite uma tradução universal e, nesta medida, um poder instrumental desabrido» (Haraway 1994 in Santos, L.G. 2004: 108). Estamos, desta forma, perante a possibilidade de se conceber um substrato comum à matéria inerte, ao ser vivo e ao objeto que apaga progressivamente as fronteiras estabelecidas pela sociedade moderna entre natureza e cultura (Santos, L.G. 2004). «Mais ainda: tudo se passa como se houvesse um plano de realidade em que matéria e espírito humano pudessem se encontrar e comunicar não como realidades exteriores postas em contacto, mas como sistemas que passam a se integrar num processo de resolução que é imanente ao próprio plano» (Haraway 1994 in Santos, L.G. 2004: 111). Relembrando Gilles Deleuze, o homem acede ao plano molecular do finito ilimitado. Um número finito de componentes produz uma diversidade praticamente ilimitada de combinações. A máquina, neste sistema, é um escravo que serve para fazer outros escravos (Santos, L.G. 2004). «Nesta perspetiva, a virada cibernética torna-se a quintessência do controlo e da dominação ao converter o modo de acesso ao plano molecular do finito ilimitado, plano da informação digital e genética, em arma contra a natureza e as culturas, todas as culturas, à exceção da cultura tecnocientífica» (Santos, L.G. 2004: 112). Temos, assim, a natureza-como-informação disponível aos processos de recuperação, processamento e armazenamento de informação possibilitados pela máquina universal (o computador eletrónico digital, programável,

multiusos e de alto rendimento). Ou, na referência a Hugh Lacey, o moderno esquema de valor do controlo não pode se manifestar a não ser que o mundo seja passível de ser controlado pela ação humana. Essa metafísica afirma que o mundo «realmente é» tal que todos os objetos nele presentes (inclusive os seres humanos) são inteiramente caraterizáveis por propriedades e relações materialistas. Embora o valor de controlo não seja universal, a ciência escolhe o que vai estudar objetivamente segundo valores cognitivos mas tal escolha já pressupôs sempre que o valor do controlo é indiscutível como forma de florescimento humano (Santos, L.G. 2004).

É neste sentido que as articulações local/global se fazem nos fluxos contínuos de interdependências e conexões promovidas pela lógica hegemónica capitalista que liga tudo e todos em função da mercadoria e do consumo. Nesta perspetiva, as dinâmicas sociais vão mais além e ressignificam localmente o global produzindo os localismos ou, empregando outro conceito alternativo, produzindo «glocalismos» (Santos, B.S. 2002 in Spenillo 2015). Por outro lado, como refere João Arriscado Nunes «[…] as fronteiras, divisões, separações e oposições não deixaram de existir, mas sua defesa e preservação parece ter deixado de constituir objetivo central das práticas culturais» (Nunes 1996: 37-38). As novas tecnologias da informação e comunicação permitem a constituição de seres híbridos, os *cyborgs*, criando novas utopias de transgressão, de movimento e de fluxo nomeadamente entre a realidade e as obras de arte. Assim, a tecnociência dá espaço ao aparecimento da «tecnocultura», da «cibersociedade» e da «cibercultura» recriadas em inúmeras obras de arte da atualidade (Miranda 2002, Nunes 1996). No entanto, o assunto não se fecha completamente:

> A questão que, naturalmente, fica de pé é a de saber até que ponto estes processos de transgressão e de hibridização não se confinarão às tecnologias de produção estética e às tecnologias materiais, mas se estenderão à dimensão institucional e às formas de poder e relações sociais que a configuram, de modo a permitir a emergência de formas institucionais diferentes e inovadoras, e a potenciar transformações nos mundos da cultura que reforcem o potencial emancipador dos objectos e práticas culturais (Nunes 1996: 61-62).

De qualquer forma, estas dinâmicas permitem-nos também identificar conceitos como o «local», «localidade» e «lugar» como arbitrariedades definidas a partir de construções sociais e tendo por base a relação entre diferentes forças: «The locale is a portion of the space formed due to the influence of various networks: technical, social, imaginary, communicational, geopolitical, etc.» tal como «Locality refers to a construction in space with wich a meaning (place) may or may not be associated» (Lemos, Firmino 2015: 21). Já o «lugar» «[…] can be said to be locale filled with individual or collective meaning (related to identity, history, politics, culture, etc.). It could be «my place» (individual), or the manifested place of certain collectives (protests, parties, etc.), which momentarily appropriate a locale to make it their place» (Lemos, Firmino 2015: 20). Nesta medida, os processos de infoexclusão e de segregação social, se não foram previstos e esbatidos, são passíveis de serem originados pelas novas formas de territorialização que se estão a desenvolver no quadro das novas redes de informação e de comunicação. O elemento de politização assume nesta matéria uma importância considerável:

> With regards to the use of public spaces, access to information and telematic networks, and the issue of electronic surveillance, we are dealing with a highly sensitive issue of contemporary culture that deserves to be politicized. Failing to take these informational territorialization processes into account would mean excluding key elements of the establishment of locales and places from the political debate. These processes foster forms of sociability and can be important elements in the production of meaning of locales that produce places (Lemos, Firmino 2015: 33).

Os efeitos da tecnociência têm revelado, neste sentido, grandes assimetrias e têm produzido também grandes desigualdades, a vários níveis. Ano após ano, década após década, há padrões nos indicadores que se vão revelando continuamente. Esses padrões são desde logo relativos à fratura social entre o Norte e o Sul sociológicos. Os dados estatísticos do Fundo das Nações Unidas para a População, nos anos entre 2010 e 2015, indicam grandes disparidades nos números da esperança média de vida à nascença quando comparados entre diferentes regiões do globo. De modo

geral, a esperança média de vida apresenta-se superior para as mulheres do que para os homens. Ainda assim, podemos ver que na América do Norte, Austrália, Nova Zelândia, Europa Ocidental e até em alguns países da Europa de Leste supera os 80 anos de idade para as mulheres, ficando um pouco abaixo desse limiar para os homens na maioria dos casos. Outros países que empreenderam processos acelerados de ocidentalização dos modos de vida, como o Japão e a Coreia do Sul, acompanham este nível nos indicadores. Os casos da China, América Latina, Irão, Turquia e alguns países árabes também revelam bons progressos ao colocarem os indicadores da esperança média de vida à nascença acima dos 70 anos tanto para os homens como para as mulheres (UNFPA 2016).

PAÍS	ESPERANÇA MÉDIA DE VIDA À NASCENÇA (2010-2015)	
	HOMENS	MULHERES
Canadá	79,69 anos	83,78 anos
Estados Unidos da América	76,47 anos	81,25 anos
Reino Unido	78,45 anos	82,39 anos
Suécia	80,1 anos	83,71 anos
França	78,76 anos	84,87 anos
Portugal	77,43 anos	83,5 anos
Polónia	73,06 anos	81,14 anos

Quadro 1 – Esperança média de vida à nascença em países da América do Norte e da Europa. Fonte: UNFPA (2016).

As diferenças começam a ser mais acentuadas quando se analisa a generalidade dos países da Ásia e Pacífico e alguns países da Europa de Leste. Quase todos os países da antiga União Soviética, incluindo a Federação Russa, conseguem superar a barreira dos 70 anos de idade para a esperança média de vida das mulheres. No entanto, no que diz respeito aos homens, a esperança média de vida cai, nos mesmos países, para a faixa etária dos 60-70 anos de idade (UNFPA 2016). Ora, quando analisamos os dados atuais para o Sul da Ásia e para os países que estão na confluência com a zona do Pacífico percebemos que estes estão em consonância com os dados da mesma região, relativos a meados do século XX, que mostravam vários atrasos em indicadores relativos à área da saúde (Barata 2003). Tirando os casos mais significativos da Malásia,

Tailândia, Vietname e Sri Lanka, a generalidade dos países nesta região apresentam esperanças médias de vida à nascença na casa dos 60-70 anos de idade tanto para os homens como para as mulheres. A disparidade, em relação ao primeiro «pelotão» do mundo ocidental, fica próxima dos 20 anos de diferença em casos como o Afeganistão (homens – 58,67 anos; mulheres – 61,06 anos) e a Papua Nova-Guiné (homens – 60,5 anos; mulheres - 64,49 anos) (UNFPA 2016).

Neste campo, no entanto, os indicadores atuais mais fracos encontram uma amostra muito significativa na África Subsariana. Aqui as discrepâncias em relação aos países do Norte sociológico são enormes chegando a atingir os 30 anos ou mais de diferença na esperança média de vida à nascença. Muitos países desta região estão na casa dos 50-60 anos de esperança média de vida tanto para os homens como as mulheres, sendo que apenas no caso das mulheres esta fasquia é ultrapassada de forma significativa em alguns países. Há mesmo países que apresentam indicadores de esperança média de vida inferiores aos 50 anos de idade como é o caso do Lesotho, da República Centro-Africana e da Serra Leoa (UNFPA 2016).

PAÍS	ESPERANÇA MÉDIA DE VIDA À NASCENÇA (2010-2015)	
	HOMENS	MULHERES
Serra Leoa	49,65 anos	50,74 anos
Costa do Marfim	50,21 anos	51,85 anos
República Centro-Africana	47, 83 anos	51,25 anos
Angola	50,2 anos	53,17 anos
Lesotho	49,19 anos	49,59 anos
África do Sul	54,85 anos	59,11 anos
Quénia	59,8 anos	62,17 anos

Quadro 2 – Esperança média de vida à nascença em países da África Subsariana. Fonte: UNFPA (2016).

Evidentemente que este tipo de análise não pode ser realizado apenas entre diferentes regiões do globo. Tanto nos países do Norte como nos países do Sul sociológicos existem desigualdades socioeconómicas e discriminações socioculturais que são passíveis de se reproduzir internamente neste tipo de indicadores. Aliás, as recentes derivas neoliberais nas políticas públicas dos países do Norte proporcionam

o desenvolvimento destes fenómenos ao implementarem lógicas economicistas, por exemplo, nas gestões dos sistemas de saúde em desfavor de lógicas de solidariedade social (Nunes 2011). De qualquer forma, estes dados lançam, desde já, uma questão mais profunda. Não será legítimo perguntarmo-nos se uns não são mais favorecidos do que outros na atribuição da humanidade?

O pós-humanismo crítico

Como já foi referido, o legado herdado do humanismo, no seu percurso entre o renascimento e o iluminismo, comporta a crença nos «poderes únicos, autorreguladores e intrinsecamente morais da razão humana». Este legado sofreu fortes contestações da parte de vários círculos intelectuais europeus durante o século XX. A visão enaltecida pelo humanismo assentava num paradigma eurocêntrico que, entretanto, era conivente com as maiores atrocidades cometidas precisamente em nome do bem-estar da humanidade. Por outro lado, alguns trabalhos que foram surgindo, em parte ainda antes do século XX, como a teoria da evolução das espécies de Darwin, a teoria marxista, a psicanálise de Freud ou a teoria da cibernética também colocavam em causa alguns pilares do humanismo (Braidotti 2015). Como refere Peter Sloterdijk:

> A tese do homem como criador do homem faz explodir o horizonte humanista, na medida em que o humanista nunca poderá levar o seu pensamento mais além da questão da domesticação e da educação: o humanismo serve-se do homem como pretexto, e aplica-lhe os seus meios de domesticação, de adestramento, de formação, convencido como está da relação necessária entre o ler, o estar sentado, e o amansamento (Sloterdijk 2007: 56-57).

Também o fascismo e o comunismo terão sido rejeições das premissas básicas do humanismo europeísta ao defenderem um modelo de sociedade diferente do liberalismo iluminista. Mais tarde, nos Estados Unidos da América, o movimento político do *New Left*, ao estar

associado à contracultura e ao defender uma agenda reformista, em muitos aspetos radical, também colocou em causa as bases socialmente estabelecidas. No entanto, como corrobora Rosi Braidotti (2015), constitui um marco relevante do desenvolvimento do chamado pensamento anti-humanista, o existencialismo de Jean-Paul Sartre e de Simone de Beauvoir, precisamente pela nova dimensão crítica que procurou para o humanismo.

> With Sartre and the de Beauvoir, the image of the philosopher-king is built into the general picture, albeit in a critical mode. As a critic of ideology and the conscience of the oppressed, the philosopher is a thinking human being who continues to pursue grand theoretical systems and overarching truths. Sartre and de Beauvoir consider humanistic universalism as the distinctive trait of Western culture, i.e. its specific form of particularism. They use the conceptual tools provided by Humanism to precipitate a confrontation of philosophy with its own historical responsibilities and conceptual power-brokering (Braidotti 2015: 20).

Esta corrente filosófica existencialista também deu um importante contributo para o feminismo, baseado na crítica radical ao universalismo masculinista, igualmente presente na genealogia do pensamento pós-humano. No entanto, o anti-humanismo, propriamente dito, emergiu, na década de 60, como uma espécie de grito de guerra de uma geração de pensadores radicais que mais tarde ficaram mundialmente famosos como a geração pós-estruturalista, na qual figurava Michel Foucault. Na verdade, para Rosi Braidotti (2015), eles foram pós-comunistas *avant la lettre*. A filosofia de Friedrich Nietzsche e o existencialismo revelam uma marca muito clara nesta corrente de pensamento.

> Anti-humanism consists in de-linking the human agent from this universalistic posture, calling him to task, so to speak, on the concrete actions he is enacting. Different and sharper power relations emerge, once this formerly dominant subject is freed from his delusions of grandeur and is no longer allegedly in charge of historical progress (Braidotti 2015: 23).

Fazendo a apologia da diversidade inclusiva, os pós-estruturalistas franceses rejeitaram a definição clássica de identidade europeia em termos de humanismo, racionalismo e universalismo. Relocalizaram a diversidade e as múltiplas pertenças para uma posição central como componente estrutural da subjetividade europeia. Pois o humano será um constructo histórico que se torna uma convenção social sobre a natureza humana. No entanto, a autora Rosi Braidotti, que também objeta o sujeito universal do humanismo, inclui nesta objeção variáveis socialistas que não deixaram de passar no discurso pós-estruturalista como uma espécie de humanismo igualitário. Rosi Braidotti enquadra-se na linha de pensamento do pós-humano, com matrizes do anti-humanismo feminista ou do pós-modernismo feminista, próxima de Katherine Hayles e de Donna J. Haraway, autora do «Manifesto Ciborgue». Ela prefere um sujeito mais complexo e relacional enquadrado pela «incorporação» ou *embodiment* mas também pela sexualidade, afetividade, empatia e desejo como qualidades essenciais. Recusa que se possa ter um discurso unitário sobre mulheres, nativos e sujeitos marginais, em geral. Em vez disso, a ênfase deve recair em questões de diversidade e de diferenças entre os referidos grupos e nas fraturas internas de cada categoria. Para a autora, o problema é que a alteridade dialética e pejorativa induz a ignorância estrutural sobre aqueles que, sendo outros, estão posicionados como o exterior de grandes divisões categóricas na atribuição da humanidade. O melhor exemplo das contradições intrínsecas geradas pela posição anti-humanista será a política progressista e emancipatória que Braidotti considera um dos aspetos mais valiosos da tradição humanista e o seu legado mais duradoiro. A ênfase cai, portanto, sobre a dificuldade de apagar o traço da violência epistémica, através da qual uma posição não-humanista pode ser desenhada fora das instituições do humanismo (Braidotti 2015). No entanto, para Stefan Herbrechter (2013), académico com obra desenvolvida sobre o pós-humanismo crítico, em Coventry no Reino Unido, o uso do conceito de dialética continua a fazer sentido. Como este autor refere, os seres humanos criam sistemas que depois reproduzem ou moldam os humanos como sujeitos ou atores para garantir a continuidade desses sistemas. A ultrapassagem das dimensões dialéticas e antropocêntricas não pode na sua análise e na sua atuação descuidar a realidade destas mesmas dimensões: «Only a deconstruction of humanism in its current globalized and technocultural posthumanist

form and phase can unhinge this dialectic play and may eventually expose and disrupt it, provoking an opening towards a radically different, nonhumanist, post-anthropocentric view» (Herbrechter 2013: 72).

O transumano ou a relação entre o humano e a técnica

Neste âmbito, tendo por base a ideia de «melhoramento humano», nas últimas décadas tem-se vindo a constituir a nível internacional um movimento transumanista. Entre filósofos, académicos, cientistas e ativistas que integram este movimento, têm-se elaborado manifestos que apelam ao desenvolvimento de várias tecnologias com o objetivo de eliminar o processo de envelhecimento e melhorar as capacidades humanas aos níveis intelectuais, físicos e psicológicos (Bostrom 2003). O movimento transumanista distingue-se do pensamento do pós-humanismo crítico por ter uma postura militante em relação a este tipo de questões. Os transumanistas reclamam para a sua herança histórica toda uma tradição racionalista e emancipatória que vem desde o renascimento e que prosseguiu com o iluminismo, ao defender-se a ideia de que devemos utilizar a nossa inteligência sem sermos guiados por outros e ao colocar-se a ênfase nas liberdades individuais e no bem-estar de todos os seres humanos (Bostrom 2005). Entre várias correntes deste movimento é possível distinguir os chamados transumanistas democráticos, onde se enquadra Nick Bostrom, filósofo de Oxford. Os transumanistas democráticos, reconhecendo perigos ou riscos no desenvolvimento das tecnologias emergentes, colocam a ênfase das suas reivindicações no acesso igualitário a tecnologias que possam ter fins benéficos (salvaguardando as desigualdades relacionadas com as forças do mercado e com diferenças socioeconómicas e socioculturais) e sendo avessos, à partida, por exemplo, a qualquer tipo de ideais eugenistas. No entanto, há que sublinhar que o movimento transumanista está longe de ser um movimento homogéneo. Existe igualmente a corrente dos extropianistas de Max More, presidente da empresa Alcor que atua no campo da criónica. Os extropianistas têm uma fé inabalável no progresso perpétuo em sociedade aberta e no uso de «tecnologia inteligente» (Bostrom 2003).

Em particular, os transumanistas têm vindo a reivindicar o melhoramento do ser humano através do acesso e do uso de tecnologias emergentes como a engenharia genética, a nanotecnologia, a criónica,

a biogerontologia, a medicina anti-envelhecimento, a cibernética e as tecnologias de computador (Pessini 2006). Neste contexto, defendem que para o melhoramento da condição humana não devemos estar limitados ao uso de métodos tradicionais, como a educação e o desenvolvimento cultural, mas devemos também usar os meios tecnológicos que nos levem a transpor as barreiras mentais, físicas e intelectuais do humano chegando, assim, ao pós-humano (Bostrom 2003). Claro que estas definições não são isentas de polémica. Não estará a tecnologia, desde sempre, incorporada na cultura e na educação? Os próprios manifestos transumanistas deparam-se com estes dilemas. Se levarmos em conta, perante a linha de argumentação que é desenvolvida por Nick Bostrom, que o transumano é um estádio intermédio entre o humano e o pós-humano, na medida em que é um humano melhorado, pode-se colocar a questão se nós, hoje em dia, não somos desde já transumanos. Afinal de contas já se tornou comum a muitos indivíduos usarem próteses, fazerem cirurgias plásticas, utilizarem as telecomunicações, terem um visual e um estilo de vida cosmopolita, recorrerem à androginia, à reprodução mediada e até colocarem em causa os valores tradicionais da família e da crença religiosa (Bostrom 2003). Para além disso, qual será o ponto concreto de definição do pós-humano? Qual será o ponto em que, de facto, o humano desenvolve outro tipo de padrões de funcionamento do ponto de vista mental, físico e intelectual?

Na investigação desenvolvida na academia portuguesa, Eugénia Cunha (2010) recusa sobre a evolução humana qualquer raciocínio antropocêntrico na medida em que o ser humano é apenas uma de duzentas e cinquenta espécies de primatas vivos e, nesse sentido, nada terá sido premeditado ou direcionado na nossa evolução. Destaca, no entanto, a falta de especialização nos primatas sendo o ser humano um generalista quase perfeito logo é o único primata verdadeiramente global. Apesar de certas caraterísticas evolutivas na anatomia, não há uma definição consensual ou mesmo aceitável para o que é ser *Homo.* A diversidade sempre foi uma constante do género *Homo,* sendo a atualidade uma exceção na medida em que só existe atualmente uma espécie. Na verdade, como Axel Kahn (Jacquard, Kahn 2004) também refere, recuperando a ideia avançada por Darwin (2011) da dificuldade em muitas vezes se distinguir diferentes espécies, entre os diferentes *Homo* sempre houve uma continuidade biológica. No entanto, as diferenças anatómicas que se iam produzindo na evolução da espécie

já não tinham como base fundadora a biologia mas sim a cultura e a técnica desenvolvidas pelos próprios seres humanos. O que Eugénia Cunha sublinha é o seguinte: «Exacto é que não se trata, nem nunca se tratou, duma sucessão unilinear de espécies, nem de qualquer escalada evolutiva para o homem. A nossa evolução tem a forma de arbusto. Igualmente certo é que esta é uma classificação artificial, que nunca poderemos certificar» (Cunha 2010: 61). No entanto, a mesma autora reconhece que quando se fala de *Homo* é incontornável falar da evolução tecnológica embora esta nunca tenha sido sincrónica com a evolução morfológica. Não há uma associação direta entre tipos de indústrias líticas e espécies biológicas. Ainda assim, a associação entre instrumentos líticos muito rudimentares e os primeiros *Homo* é inegável. O que não invalida a possibilidade de ter havido instrumentos líticos trabalhados pelos antepassados diretos do género *Homo.* Maioritariamente só podemos aceder aos instrumentos que utilizaram matérias-primas não perecíveis. Mas se os chimpanzés fizeram instrumentos de pau porque é que os *Australopithecus* não poderão ter feito o mesmo? Por outro lado, a partir dos primeiros membros do género *Homo*, o ritmo de evolução cultural é progressivamente maior e cada vez mais desfasado do ritmo de evolução morfológica (Cunha 2010). As relações podem-se fazer, por exemplo, entre o domínio do fogo, a formação da mente e a redução do aparelho gastrointestinal:

> A defesa contra os predadores terá inclusivamente levado, segundo alguns autores, a que o sono passasse a ser mais profundo, mais descansado o que, por seu turno, terá tido implicações no sonho (Cunha 2010: 88). Terá sido a possibilidade de cozinhar os alimentos, como a carne, que levou a um aumento cerebral e a uma concomitante redução do aparelho gastrointestinal que caracterizavam já o *Homo erectus* há 1,8 milhões de anos (Cunha 2010: 89).

As diferenças tecnológicas terão também ajudado a decidir o predomínio de uma espécie sobre as restantes. Por exemplo, os *neandertais* eram verdadeiros humanos em toda aceção do termo. Viviam em grutas, cobriam o seu corpo com peles, tinham verdadeiras estratégias de caça, inclusive de animais de grande porte, alimentavam-se maioritariamente

à base de carne, aceitavam indivíduos menos capazes fisicamente no seio dos seus grupos, trabalhavam a pedra de um modo muito mais eficiente e pensavam na morte (Cunha 2010). A extinção desta espécie é ainda algo que não está totalmente esclarecido mas Eugénia Cunha aponta alguns indícios: «Estará relacionada com a chegada ao Próximo Oriente e depois à Europa de uma espécie vinda de África, *Homo sapiens*. Bastaria uma taxa diferencial de mortalidade ligeiramente favorecedora aos *sapiens* para que os *neandertais* se extinguissem» (Cunha 2010: 101). Embora tenha havido contato entre as duas populações, *cro-magnons sapiens* e os últimos *neandertais*, por último na Península Ibérica, uma nova realidade terá alterado tudo:

> Do primeiro confronto referido há que ver o significado e a importância da existência de dois tipos morfologicamente distintos, *Homo neanderthalensis* e *Homo sapiens*, associados a uma mesma tecnologia, os quais, a dada altura, são ambos confrontados com a chegada de uma indústria lítica, do Modo IV, ao Próximo Oriente. As implicações do «encontro» entre uma população autóctone e uma outra imigrante sempre foram muito relevantes, basta fazer o paralelo com casos actuais (Cunha 2010:102).

Eventualmente, os *neandertais* e os humanos modernos poderão ter-se cruzado mas os seus genes não perduraram apesar de ter havido uma semelhança genética de 99,5% entre ambos (Cunha 2010: 104) É neste sentido, em termos de semelhança genética, que é referida a continuidade biológica entre diferentes espécies *Homo*, embora seja claro que não tenha havido uma sequência unilinear entre as espécies. Como exemplificado neste caso, houve coexistência entre diferentes espécies *Homo.*

Eugénia Cunha (2010) refere igualmente que na abordagem da história da evolução da espécie humana há que manter um ceticismo moderado pois há demasiadas incongruências por resolver. No entanto, os dados presentes não deixam de apoiar as relações entre a evolução da postura corporal, o desenvolvimento cerebral e o desenvolvimento da técnica:

> O obter alimentos através duma locomoção bípede, seria energeticamente menos dispendioso do que fazê-lo através de um modo

> quadrúpede. Esta poupança energética seria extremamente benéfica para o desenvolvimento cerebral o qual, simultaneamente seria propiciado pela qualidade da dieta (id.: 128). O bipedismo terá facilitado, mesmo que por um mecanismo de causa-efeito, outras características humanas, tais como a dextralidade, a melhoria da visão tridimensional, um transporte mais eficiente das crias e dos alimentos, ou um transporte multifacetado (Cunha 2010:130).

No curso da evolução humana, os cérebros maiores também parecem ter sido selecionados porque eram melhores. De facto, mudanças da estrutura cerebral interna, por sua vez, facilitariam uma melhor resolução de problemas, a manufatura de instrumentos e a emergência da linguagem (Cunha 2010).

> Tudo indica que a partir de determinada altura, a comunicação gestual e a alocatagem deixaram de ser suficientes para comunicar eficientemente, pelo que «a mão levou a uma libertação da língua», mais eficaz na coesão entre os grupos, mais infalível na transmissão do mundo da imaginação exclusivo dos humanos, que vai bem além do expressar ideias e experiências, mas que envolve categorizações, sensações e associações entre categorias mentais (Cunha 2010:143).

Nesta medida, não terá sido um acidente evolutivo o grande avanço da cognição humana mas sim uma adaptação a um ambiente em alteração, sendo a evolução humana caraterizada por criaturas cada vez mais flexíveis em termos comportamentais. Depois de milhões de anos, a evolução por seleção natural produziu uma criatura capaz de controlar a sua própria evolução mas que se depara com desafios como o esgotamento dos recursos naturais (Cunha 2010).

Considerações finais

Por aquilo que foi exposto, podemos verificar que o transumanismo e o pós-humanismo, enquanto movimentos sociais e ideológicos, comportam os conceitos ambíguos e controversos de transumano e de pós-humano cujas delimitações conceptuais e cronológicas não estão

claras até porque não são uniformes entre os autores e as diferentes correntes de pensamento. É possível, ainda assim, distinguir entre o pós-humano enquanto conceção filosófica com implicações políticas, resultante do pós-humanismo crítico, que pretende ultrapassar o sujeito universalista e segregador do humanismo europeísta, e o transumano e pós-humano enquanto conceitos evolucionistas defendidos pelas reivindicações do movimento transumanista. No caso do pós-humanismo crítico, também está presente um debate sobre a importância da agência humana numa perspetiva de passagem de uma visão antropocêntrica, do mundo e da vida, para uma visão pós-antropocêntrica fora de qualquer tipo de teologismos. Relativamente ao movimento transumanista, este depara-se com dilemas concetuais tendo em conta a dificuldade em distinguir, do ponto de vista evolucionista, os estádios do humano, transumano e pós-humano. Os estudos nas áreas da antropologia biológica e da evolução humana têm vindo a evidenciar a existência de uma continuidade biológica entre as espécies humanas desde o aparecimento do género *Homo.* As diferenças anatómicas, que entretanto se foram produzindo e refletindo-se do ponto de vista das capacidades mentais e psicológicas, já não tinham como base fundadora a biologia mas sim a cultura e a técnica, desenvolvidas pelos próprios humanos. O facto da evolução tecnológica aparecer como fator decisivo para o predomínio de uma espécie humana em relação às restantes soa de forma alarmante em relação ao mundo atual. Os movimentos de globalização têm vindo a acentuar os efeitos de uma tecnociência e de uma tecnocultura que para além de não respeitarem a diversidade local e cultural também têm originado desequilíbrios ambientais, sociais e económicos ameaçando causar fraturas entre as atuais populações humanas. Daqui se pode depreender que a delimitação de fronteiras entre os conceitos de humano, pós-humano e transumano encontra à sua frente um campo muito fluido e incerto que torna difícil e até duvidosa a sua concretização. No entanto, apesar disso, o espetro da fractalidade na humanidade torna-se plausível num sistema mundial que não responde às necessidades de todos e torna seletivo o acesso ao conhecimento científico-tecnológico. A reinvenção das formas de vida operada pela tecnociência e pela tecnocultura, se não for mediada por uma abordagem política apropriada, tenderá a executar o melhoramento humano sob uma nova forma de eugenismo.

Bibliografia:

Barata, Óscar Soares (2003). *Demografia e Sistema Internacional*. Lisboa: Instituto Superior de Ciências Sociais e Políticas.

Bostrom, Nick (2005). *A history of transhumanist thought*. Acedido em 22 de fevereiro de 2014, de http://www.nickbostrom.com/papers/history.pdf.

« – » (2003). *The transhumanist FAQ*. Acedido em 22 de fevereiro de 2014, de http://www.transhumanism.org/resources/FAQv21.pdf.

Braidotti, Rosi (2015). *The Posthuman*. Cambridge: Polity Press.

Catroga, Fernando (2003). *Caminhos do fim da História*. Coimbra: Quarteto.

Cunha, Eugénia (2010). *Como nos tornámos humanos*. Coimbra: Imprensa da Universidade.

Darwin, Charles (2011). *A origem das espécies* (Vítor Guerreiro, trad.). Lisboa: Babel.

Herbrechter, Stefan (2013). *Posthumanism: a critical analysis*. London: Bloomsbury.

Jacquard, Albert, Kahn, Axel (2004). *O futuro não está escrito* (Miguel Mascarenhas, trad.). Lisboa: Instituto Piaget.

Lemos, André, Firmino, Rodrigo (2015). «I connect, therefore I am! Places, locales, locations and informational territorialization», *Estudos do Século XX*, 15, 17-34.

Miranda, José Bragança (2002). *Teoria da Cultura*. Lisboa: Século XXI.

Nunes, João Arriscado (2011). «Os mercados fazem bem à saúde? O caso do acesso aos cuidados», *Revista Crítica de Ciências Sociais*, 95, 137-153.

« – » (1996). «Fronteiras, hibridismo e mediatização: os novos territórios da cultura», *Revista Crítica de Ciências Sociais*, 45, 35-71.

Pessini, Leo (2006). «Bioética e o desafio do transumanismo: ideologia ou utopia, ameaça ou esperança», *Cadernos de Bioética – Revista Portuguesa de Bioética*, XVII, 41, 155-178.

Santos, Boaventura Sousa, Meneses, Maria Paula, Nunes, João Arriscado (2004). «Para ampliar o cânone da ciência: a diversidade epistemológica do mundo», in Boaventura Sousa Santos (org.), *Semear outras soluções: os caminhos da biodiversidade e dos conhecimentos rivais*. Porto: Edições Afrontamento, 19-101.

Santos, Boaventura Sousa (2001). «Os processos da globalização», in Boaventura Sousa Santos (ed.), *Globalização: Fatalidade ou Utopia*?. Porto: Edições Afrontamento, 31-98.

Santos, Laymert Garcia (2004). «Quando o conhecimento tecnocientífico torna-se predação high-tech: recursos genéticos e conhecimento tradicional no Brasil», in Boaventura Sousa Santos (org.), *Semear outras soluções: os caminhos da biodiversidade e dos conhecimentos rivais*. Porto: Edições Afrontamento, 105-138.

Seixas, Ana Maria (2001). «Políticas educativas para o ensino superior: A globalização neoliberal e a emergência de novas formas de regulação estatal», in Stephen Stoer et al. (orgs.), *Transnacionalização da educação. Da crise da educação à «educação» da crise.* Porto: Edições Afrontamento, 209-238.

Sloterdijk, Peter (2007). *Regras para o Parque Humano* (Manuel Resende, trad.). Coimbra: Angelus Novus.

Spenillo, Giuseppa (2015). «Mobilizações em rede nos espaços virtuais: reflexos da era digital nas lutas sociais de resistência», *Estudos do Século XX,* 15, 95-113.

UNFPA (2016). *Life expectancy at birth (years), 2010-2015.* Acedido em 22 de janeiro de 2016, de http://www.unfpa.org/world-population-dashboard.

Revista de História das Ideias
Vol. 35. 2ª série (2017)
71-110

TREND, SCALE AND LIMIT. PORTUGAL AND THE END OF THE «GOLDEN AGE» OF WELFARE STATE

TENDÊNCIA, ESCALA E LIMITE. PORTUGAL E O FIM DOS «ANOS DE OURO» DO ESTADO SOCIAL

Carlos Miguel Jorge Martins
carlosmartins115@gmail.com
Master Degree in Contemporary History by the University of Coimbra
Master Degree in Politics and Society in Historical Perspective by the University of Utrecht
ORCID: 0000-0001-8473-0075

Texto recebido em / Text submitted on: 28/03/2017
Texto aprovado em / Text approved on: 21/06/2017

Abstract:

Contrary to the general trend of welfare state retrenchment that began in the 1970s, the Portuguese case presents itself as an exception, expressing the particularity of developing an welfare state during a time of crisis for welfare policies. Neoliberalism, as a significant influence on welfare state changes, did not play a role during the creation of the welfare state in Portugal. The key variables to understanding the rather particular path of Portugal were a very specific group of political contingencies, as well as a particular institutional environment framed by economic and political ideas that were antagonistic to neoliberal

https://doi.org/10.14195/2183-8925_35_4

proposals. That path can be illustrated by the construction of the SNS(1), a body functioning in opposition to neoliberal logic. The singularity of the Portuguese case opens the door for defining new scales, limits and possibilities regarding welfare state studies.

Keywords:
Welfare State, Welfare Retrenchment, Neoliberalism, Politics, Democracy.

Resumo:
Indo contra a tendência generalizada de cortes no estado social que se iniciou na década de 1970, o caso português apresenta-se como uma exceção, expressando a particularidade de desenvolver um estado providência durante um tempo de crise para as políticas sociais. O neoliberalismo, enquanto fator de relevo para transformações no estado social, não desempenhou um papel de importância em Portugal aquando da construção do estado providência. As variáveis chave para entender o caminho particular de Portugal foram um conjunto muito peculiar de contingências políticas, bem como um determinado ambiente institucional enquadrado por ideias políticas e económicas contrárias às propostas neoliberais. A construção do SNS, uma instituição a funcionar em oposição a uma lógica neoliberal, ilustra bem esse mesmo caminho. A singularidade do caso português abre a porta para a definição de novas escalas, limites e possibilidades para o estudo do estado social.

Introduction

The concept of frontier can be easily interpreted as extremely important in historical analysis and discourses. The research that follows highlights not only the spatial or temporal frontiers, but also, more importantly, the ideological/political frontier – the more or less clear difference between the influence of ideas and ideologies and policies over countries and/or institutions. The core argument of this article is vitally connected to the importance of context analysis, identifying the limits of ideas and approaches

(1) Serviço Nacional de Saúde - National Health Service.

in a specific context. That is essential in comparative history and, generally, that is one of the most important methods in this article – analyzing a general western society pattern, and compare it to what happened in Portugal.

The main objective is to demonstrate how and why Portugal followed a different path regarding welfare state development. Since the 1970s, a debate has been raised concerning the welfare state retrenchment phenomenon: a scholar discussion arguing the existence of a process of welfare retrenchment in Western societies, namely Western European countries and the United States of America, and the depth by which the retrenchment process permeates/influences political discourse. The timing is important for this research. It is commonly accepted that during the seventies the nature of the welfare state began to be questioned and processes of austerity measures were initiated. The «golden years» of the welfare state, according to Paul Pierson, were at an end: postwar economic growth began to wane and welfare state policies suffered growing political difficulties (Pierson 1996: 239).

Welfare retrenchment is understood in this article in a broader perspective, considering not only specific cuts or curtailment of entitlements but also as a turning point in ideas regarding welfare policy, from an expansionary establishment consensus that characterized the «golden years» of the welfare state to a generalized rising tendency of welfare restructuring in both quantitative and qualitative terms.

It is important to observe to what extent one of the most scholarly debated significant factors of welfare retrenchment – neoliberalism – played a role in the Portuguese context. In order to do so, this article firstly focuses on neoliberalism itself, summarizing aspects that were already investigated, but most importantly, providing more insight on its ideological dimension, specifically on features that might have influenced a reversal of social policies in Western society, thus providing bases for the analysis of the specific Portuguese case. Secondly, the article emphasizes the historical developments and the political contingencies that opened the path for later changes in Portugal. Besides, it develops an analysis on the political and social choices made towards an explicit welfare state policy, while also looking at the role that the rising neoliberal ideology might have had. The third section explores the political discourse highlighting the social policy impetus of the new regime. It is important to state that the analysis focuses on the 1970s, namely after the Carnation Revolution,

but exploring later developments, with the use of data. The last section highlights the specific case of healthcare, providing more insight on how the welfare state expansion was conducted. «Understanding how social policy expansion can occur in an environment where pressure to reduce budget deficits is high is a critical aspect of welfare state building in the current period». (Glatzer 2005: 107)

Neoliberalism

Many authors interpret neoliberalism as a key factor in welfare retrenchment (Korpi 2003; Pierson 1996; Jones 2012; Barroso 2013; Nunes 2013). It is important to underline some key features of this ideology, concerning the welfare state, to frame the analysis of Portugal as a deviant case. The research of Daniel Stedman Jones on neoliberalism is vital to better understand it: he underlines that the concept is used many times «as a catch-all shorthand for the horrors associated with globalization and recurring financial crises. But transatlantic neoliberalism, […] is the free market ideology based on individual liberty and limited government that connected human freedom to the actions of the rational, self-interested actor in the competitive marketplace» (Jones 2012: 2).

The concept of neoliberalism that started to be politically applied during the 1970s rejected some liberal ideas and accepted others, and it evolved in different ways until that decade, and more intensely with the rise to power of Margaret Thatcher and Ronald Reagan. On this emerging phase of the ideology, its theorists underlined that social problems, such as poverty or inequality, should be solved through the free market and through deregulation, reducing the role of the state in the people's situation. This was not revolutionary at all, since policies such as these were already being applied during previous governments. Yet, the «ideological focus» and neoliberal emphasis explored by these two politicians established the dogma of «nothing works unless the private sector works» (Jones 2012: 326). Or, the commonly known – «there is no alternative» (Nunes 2013: 39).

It is valid to say that during the 1940s, 1950s and early 1960s, there was a wide political consensus, regardless of party, concerning the welfare state and associated issues, such as full employment objectives. Nevertheless, Daniel Jones posits a growing movement underneath this

political consensus regarding state intervention. More than a discomfort among businessmen and conservative politicians that were unhappy with the postwar establishment, this neoliberal movement had an intellectual foundation that matched some of the complaints and concerns of a conservative-right movement that was developing during the postwar period (Jones 2012: 2).

Thus, neoliberal ideas were not only an issue of the 1970s onwards, the foundations can be traced to the final years of World War II. By that time, intellectuals such as Friedrich Hayek and Karl Popper, among others, constituted the «Monte Pelerin Society», a scholarly movement of intellectuals trying to mirror the development of the intellectual context that had supported the New Deal and the British social democratic welfare state – a background of academic work on the left, done more specifically by social democratic intellectuals, which prompted the dominance of leftist discourse. This new group of intellectuals were building a critique to those policies, constructing an alternative that could gradually change the ideological momentum. This was supposed to be a measured and subtle move from one ideological settlement to another, enabling future empirical political realizations and policy reforms that were successful in the 1970s. By that time, «Transatlantic neoliberalism […] became a conscious political movement and moved beyond simply an academic critique» (Jones 2012: 138) as it had been until the 1970s.

The economist Milton Friedman was a key player of this later neoliberal phase, embodied in the «Second Chicago School» (Jones 2012: 95). An admirer of Hayek but more radical with regard to the existence of minimum state regulation, to which he fiercely objected, he was one of the main intellectuals responsible for the acceleration of the neoliberal establishment during the 1960s. Through an ample group of think-tanks, intellectuals, journalists, important and influential newspapers, neoliberal ideas managed to penetrate the dominant political class. Eventually, they gradually shifted the political context from one centered on Keynesian economics, on full employment commitment, and on the welfare state, to an opposing one (Jones 2012: 134).

The neoliberal ideas that were incorporated in politics during the 1970s and 1980s were influenced by Friedman, praising a set of notions that generally opposed the ones in practice since WWII and essentially they proclaimed the superiority of market mechanisms to regulate all dimensions of both economic and political affairs. Trust in the free market

as the ultimate mechanism to offer «freedom to mankind» led neoliberal discourse to consider inequality as something necessary and «[…] as a motor for more social and economic progress». (Jones 2012: 8) Moreover, the postwar tenet of commitment to full employment was heavily criticized by neoliberal thinkers: Friedman considered it «a dangerous chimera» (Jones 2012: 207) since it threatened to unleash unbearable inflation rates, one of the main concerns for neoliberal economists. A full employment economy such as the one claimed by Keynesian economists would lead to an unstoppable wage increase, exacerbated by the power of labour unions (Jones 2012: 194), that would then increase inflation rates. Another concept tolerated by neoliberalism was the existence of large monopolies – in the 1960s and 1970s, neoliberal economists admired the essentially benevolent nature of monopolies and criticized the harmful nature of trade unions, considered as a «threat» to a free market system (Jones 2012: 93).

These are some of the characteristics that obtained political relevance and application starting in the 1970s, when the economic context provided a favorable climate for the empirical testing of neoliberal theories. From 1968, in order to prevent what the Keynesian American economists foresaw as an «imminent recession», a course of expansionary stimulus began a process that would culminate in the fracture of the Bretton Woods monetary system in 1971. That development unleashed an uncontrolled inflationary path, ending the «long boom» of the postwar period, and opening the door for the neoliberal alternative, gradually developed in the last 30 years and now seen as the only solution (Jones 2012: 214).

Thus, politicians, facing stagflation (a conjuncture of high unemployment, little or no economic growth and rampant inflation) enabled by the collapse of the Bretton Woods system, the oil shocks of 1973 and 1979, the Vietnam War, and Watergate, found in neoliberal policies a concrete alternative to the previous political and economic consensus around Keynesian policies (Jones 2012: 215). The first clear indication of the new ideas' prevalence was the «[…] move from fixed to floating exchange rates after 1971, something that had been advocated by Friedman since the 1950s». That change implied exchange rates going up or down according to general markets as opposed to being stable on a fixed value. On the other hand, the shift from public intervention to unusual private solutions regarding social policy was already visible (Jones 2012: 216). Following a tendency, started in the 1960s, to consider

market-based solutions as valid regarding problems related to welfare, Jimmy Carter in the USA, and Harold Wilson and James Callaghan in the United Kingdom, both from the Labour Party, initiated policies of deregulation on some political issues (in the case of the USA, on banks and transport). Policies that reduced expenses and, notably, that abandoned the sacrosanct full-employment objective, in order to deal with inflation. Those first policies ended up leading to an «[…] overarching philosophy of free markets» (Jones 2012: 5) by the 1980s.

The overarching dominance of neoliberal polices was possible both because of the empirical application that Thatcher or Reagan, among others, made of these ideas in an harsh economic context, and because of the ongoing theoretical construction aimed at a shift from a specific ideology to a completely opposed one. It was these new dominant ideas, characterized by the trust in free market mechanisms, acceptance of unemployment and inequality, and the faith in deregulation, that represented a strong challenge to the welfare state establishment. The welfare redistributive polices, aimed at more equality, were severely criticized by neoliberal thinkers and later politicians as responsible for a society of «dependents» (Jones 2012: 64) (dependents on welfare state benefits).

The April Revolution – perspectives of paradigm change and welfare growth

Having examined the concept of neoliberalism and the reasons why it posed a challenge to the welfare state it is time to look at what was happening in Portugal in the 1970s. The Estado Novo was going through a deep crisis during the last years of the regime, not only economically, but also, more importantly, on a political and military level, namely with the moral, political and material weight of the colonial war. On 25th of April 1974, the regime was given an effective end at the hands of a military revolution, conducted and masterminded by the MFA[(2)], paving the way for a new national order. The «social pressure cooker» expression, used by historian Fernando Rosas (Rosas 2006: 16) to refer to the social tension accumulated through 48 years of dictatorship, had finally exploded.

(2) Movimento das Forças Armadas – Armed Forces Movement.

According to Rosas, the first major liberalizing prerogatives were taken and not «given», and thus, «[…] that is one of the most important genetic characteristics of the Portuguese democracy: a political democracy whose foundations are a direct consequence of the revolutionary process» (Rosas 2016: 22). This argument points to the importance of the revolutionary period that followed the coup, emphasizing the idea that the welfare benefits brought ultimately by the new regime were «taken» by a revolutionary impetus. That had consequences for social policy, and thus, for the welfare state. The idea of a strong bond between the Portuguese democracy and the welfare state, influenced by the characteristics of the revolution, is important for this article argument because of the constraints that it placed on the political choices available.

The corporatist fascist regime that had dominated the country for more than 48 years through the muzzle of dictatorship had ended. Nevertheless, the weight of years of fascism would be reflected on the new regime. The legitimation of the new establishment and of its actors, such as the new political parties, was dependent on the ability to convey a resonant difference from the previous regime and a radical change, namely with regard to social policy.

The time between Marcello Caetano's capitulation and the approval of the 1976 Constitution was characterized as a deeply troubled period, in which the peace in Portugal was threatened, and at the same time, rich in ideological and political terms. This pre-constitutional period is key to understand the political environment that characterized the foundations of the Portuguese welfare state and democracy. It was deeply entrenched in a leftist bias, time to time confronted with conservative right upheavals, as mirror reaction to the revolutionary development. The radicalization trend resulted from fierce ideological conflicts and from the mentioned goal of legitimization, which placed emphasis on socialist ideas as opposed to 40 years of a conservative right dictatorship. Consequently, in this period a strong left bias was recognizable which, by demanding benefits and higher standards of living for the people, strongly shaped the expansion of welfare in Portugal in the following years. «[…] the more generous welfare was due to a left-wing prominence and to a political context shaped by the influence of the workers' movement» (Silva 2002: 36)[3].

(3) My translation.

The continuous leftist-socialist trend became even more evident when the first pact between MFA and the parties was signed on the 11th of April 1975: an agreement that established limits to the action of the future constituent assembly, and thus preserved the political role of the MFA bodies (Rosas 2006: 28). In fact, it is important to emphasize the power of the MFA. Since the revolution was carried out by military action, they were a major player during this period, from 1974 to 1976, and maintaining a fading influence until 1982, when the last military organ recognized in the constitution was abolished (the Revolution Council). On 25th April 1975, a date chosen not by chance, the first democratic elections for the constituent assembly took place, where the major winner was the PS(4), followed by the PPD(5).

In fact, the specific context surrounding the Constituent Assembly might be a key aspect to understanding how the Constitution became so progressive. The main points of the document were inclined toward clearly left wing positions, as will be shown later. Therefore, the revolutionary context that surrounded the work of the constituent assembly might have had a singular influence on the fundamental law of the new regime, and notably on the social commitments assumed in the document. Those commitments appear to be one of the most important factors defining a clear line opposed to retrenchment logics. The political shift, represented by the April Revolution, represented an opportunity to break with the past and open the door for new kinds of social policies, which derived their nature from emphasizing the contrasts with the previous regime. Accordingly, the legitimation of this new regime was reliant on the level of contrast both to the old establishment and to the reactionary attempts to return to a right-wing dictatorship.

After this political shift, Portugal had the chance to construct a modern welfare state in contrast with the general welfare retrenchment trend that was starting to prevail in the West. On the long term perspective, data collected revealed a pattern of welfare state growth in Portugal in the last quarter of the twentieth century. Even though regarding some indicators(6) those improvements apparently begun during the 1960s and before the Carnation Revolution, after 1974 the growth was much more

(4) Partido Socialista – Socialist Party.
(5) Partido Popular Democrático - Democratic Popular Party.
(6) See Figure 1, Table 1 and 4.

evident[7]. Some authors have identified the peculiarity of the Portuguese case already. Many consider Portugal's welfare state and the

> […] generalization of qualitative and quantitative social rights [as] late processes […]. They were born on the precise moment in which other countries, where they first had born – as post-1945 France and England with the plan of the conservative Beveridge of 1942 – were being questioned with recessive measures […] (Varela e Guedes 2011: 80).

Therefore, despite the establishment of a trend of general Western retrenchment during the 1970s, the power shift and the political process that followed between 1974 and 1976, allowed developments in several aspects of social life, improvements that contrasted sharply with the Estado Novo social policy. The worker's assemblies and worker's plenaries created in the revolutionary period led the provisory governments to enact the minimum wage, for example. The workers managed to achieve increased salaries, the 13th month, collective bargaining, Christmas subsidy, better social welfare, pregnancy assistance, illness and disability support, unemployment subsidy, general access to healthcare, and even rent control (Varela and Guedes: 80). The social wave began by the Carnation Revolution led to the following months being characterized by a mounting trend of social improvements in Portugal, forming the basis for a welfare development vitally connected to the revolutionary development and so, in many regards, showing a path towards a more social-democratic type of welfare system. This development was prompted by the vigorous destruction, in a few months, of the institutional and political pillars of the Estado Novo that could be considered as «[…] juridical-political obstacles to a Welfare State Progression in Portugal» (Bessa 1985: 330).

As argued by Miguel Glatzer, in a context of welfare downturn and harsh economic conditions, Portugal's democracy borned «[…] after the Golden Age of the welfare state from the 1950s to the 1970s […] [was] still compatible with welfare state development» (Glatzer 2005: 107). Hence, the idea that the structural change brought by the

(7) See Figure 1, 2, 3 and Table 1 and 2.

revolution led to the birth of a Portuguese welfare state is plausible, and highlights the importance of political outcomes as opposed to economic reality. Additionally, this is underlined by the fact that this development happened precisely when the concept of the welfare state was being confronted and questioned in the West (Leal 1985: 942).

A survey of the literature on that subject shows a consensus regarding the uniqueness of the Portuguese case. Boaventura de Sousa Santos, Frank Hansen and Carlos da Silva, Pereirinha and Robert Fishman are some of the authors that highlight the Portuguese pattern as contrary to most other Western countries. Silva Leal goes further in this singularity, arguing that neither the economic feasibilities, nor criticisms made by neoliberalism or more conservative alternatives were present in the mind of the main actors in the first two years of democracy, since they were, in the words of this author, «[…] guided by the most pure progressive spirit […]» (Leal 1985: 942).

The academic discussion about welfare state regression can provide insight at this moment. Some authors, such as Walter Korpi and Jiakim Palme, consider social expenditure as generally insufficient to measure growth or changes in the welfare state. However, to a certain extent, even Pierson's perspective (Pierson, 1996: 17), which underlines on the value of social expenditure, can corroborate the welfare state growth in Portugal. For example, according to Glatzer, and looking from a longer-term perspective, healthcare advanced from 0,2% of GDP in 1974 to 5,6% in 2008; education expenses accounted for 1,4% of GDP in 1972 and in 2008 that value had risen to 4,4% of GDP; as for social security, it represented 5,6% of GDP in 1974, but in 2008 it had risen to 16,1% of GDP (Glatzer, 2005: 112).

Collected data shows in more detail a clear image of what had happened from 1970: a tendency of growth in expenses with social security (although the Estado Novo was an outlier) taking a more prominent position in social policy. For instance, social security accounted for 3,8% of GDP in 1972, and in 1973 that value rose to 4,4%, reaching 5,1% in the year of the revolution. A year later, it rose to 6,6% and in 1976 to 7,2% of GDP. Yet in 1978 and 1979 the percentage decreased to 6,6% and 5,7% respectively[8]. Using these data, social expenditure, in this case the expenses with social security, did not provide very strong support for

(8) See Figure 1 and Table 10.

the thesis of a growing welfare state, at least in the short term. However, as Glatzer has shown, the evolution is clear from a long term outlook.

An evaluation of the welfare state must take into consideration different indicators. For instance, a strong case in favor of this argument are the remarks made by Walter Korpi and Jiakim Palme (Korpi and Palme 2003), who underlined the importance of unemployment, both to explain why social expenditure might be an erroneous indicator and as an indicator itself. It is important to understand the significance of full employment to the concept of the welfare state during the «golden years» of welfare state: it was seen as a «protoright» (Korpi and Palme 2003: 428). Robert Fishman's argument is important in this particular case. He elaborates on the idea that Portugal was successful in employment measures aimed at full employment objectives after the revolution. He states, «[…] Portuguese unemployment was consistently low, often near the bottom of the range of variation found within the EU» (Fishman 2005: 6). In his article, an argument is developed exposing the differences between the democratic transitions in Portugal and Spain making the point that Portugal's revolutionary path was decisive for achieving more job security, as well as a faster rise in living standards (Fishman, 2005: 7) compared to the reforming path followed by the Spanish. Furthermore, Fishman considered that the nationalizations brought on by the revolutionary period in Portugal were important to contain the «[…] recession-induced threat to employment of the 1970s and early 1980s» (Fishman 2005: 14). The nationalization of the banking sector, and mainly of major bank (CGD[9]) during the revolutionary period was also underlined as having played an essential role in restraining some of the neoliberal ideas.

That political option can be seen as a sign of left-wing dominance, and according to Fishman it helped to keep employment levels high, given the national bank's role in financing small firms, self-employed persons, new kind of jobs and trainees (Fishman 2005: 23). Other authors also give insight into the role of the national banking sector regarding employment policies. Bessa states that «[…] such an extensive role regarding employment policy and the defense of jobs as the issues that came to be credited to the public bank sector» (Bessa 1985: 334)

(9) CGD – Caixa Geral de Depósitos.

could not be accomplished by private banks. The constitution played a very important role, namely regarding the rigid employment policy that it imposed. This will become clearer as this idea is further developed in this article.

Another example of data that goes beyond social expenditure is the «micro data» (Green-Pedersen 2001: 970) described by Christoffer Green-Pedersen, which can be considered a set of wider social benefits. It explores a more qualitative approach to the welfare system. Multiple authors have described the beginning of an expansion of the social protection arch in Portugal. Rodrigues (Rodrigues 2010: 205) mentioned the creation of the 13th month, considerable disability supplements, more benefits for mothers, a death subsidy and survival pensions(10). Boaventura de Sousa Santos underlined important legislation regarding labor that was achieved under strong pressure from the labor movement that emphasized restrictions on unemployment, the minimum wage, collective contracts and wage value increases (Santos 1992: 23). Glatzer showed that during the first six months following the coupe, «[…] nominal wages increased by 25 percent, and by as much as 100 percent in the textile industry» (Glatzer 2005: 124). He correlated this to the strength of CGTP (a key labor union) and his link to the PCP(11). In fact, much of the power of the PCP in the revolutionary period was based on its strong connection with the labor movement, whose main archetypal institution was the CGTP.

The increase in the generosity of benefits is visible in the share of salary values as a percentage of GDP. In 1973, wages accounted for 43,7% of GDP; in 1974 that number rose to 48,9% and to 57,6% in 1975. These data demonstrate a much more inclusive regime and a political concern aimed at citizens – an insightful change in social policy – proving that a more generous regime had come into being. In fact, Boaventura claimed that that labour legislation «[…] followed the model used in Western social democracies, sometimes even going beyond it» (Santos 1992: 23).

The months constituting the revolutionary period that followed the military coup were characterized by an emphasis on the dissolution of the corporative system, fundamentally aimed at the old labor institutions. The previous negation of collective contracts had been replaced by

(10) See Table 7.

(11) Partido Comunista Português – Portuguese Comunist Party.

(uncontrolled) collective negotiation operating under conditions mostly favoring workers. Similarly to Boaventura, Daniel Bessa (Bessa 1985: 330) underlined achievements as the right to strike, the beginning of solid public interventions defending jobs, increases in transfers from the still existent social welfare with progressive and universal characteristics and public consumption growth (although less related to labor) that supported the use of the nationalized Bank of Portugal. According to Bessa, liquid surplus of «exploitation» decreased from 41,1% to 26,5% of GDP, the share of contributions to social security increased from 5,6% to 7,2% and public transfers increased from 4,8% to 9,15% of GDP (initial numbers from 1973) (Bessa 1985: 331).

The importance of this revolutionary process between 1974 and 1975 (continuing in a more moderate fashion into 1976) is visible when examining the creation of multiple workers' assemblies and workers' plenaries. These developments increased the social pressure that led the government to update the minimum wage. The workers managed, through what Raquel Varela calls «Wild strikes» (Varela and Guedes 2011: 77), to achieve a new set of rights and benefits that contributed directly to the establishment of a welfare state. «[…] School transport networks; […] new schools, cafeterias and school residences, […] subsidies for poor students and distribution of school milk» (Varela and Guedes 2011: 76)[(12)] are representative of measures that were part of a wider mentality change, especially considering the conditions of women and children. For Fishman, it was a revolution of values and customs, thus, he emphasized the role of women arguing that the higher participation of women in the workforce raised pressure towards welfare state improvements that ended up creating more jobs for women (Fishman 2005: 20). The social rights of women, such as the right to work, originated a new feminine approach, one that had to balance family and a job.

Richard Clayton and Jonas Pontusson demonstrated that the size of the public force was also a strong indicator of welfare growth (Clayton and Pontusson 1998: 70). In the Portuguese case, the construction of welfare, made official with the 1976 Constitution, certainly would imply an enlargement of the public sector. In 1974, workers in the public sector accounted for 200,000 jobs, but today there are 800,000, a majority of whom are doctors and professors and other professions

(12) My translation.

belonging to several dimensions of the welfare state. This provides a clear relationship between the development of the welfare state and the increasing number of public employees. For example, Roleira Marinho (PPD), a deputy in the constituent assembly, referred to some aspects of health in Portugal by emphasizing the rehabilitation and construction of general health and hospitals mostly in more remote areas of the country. (Assembleia da República 1975: 1594) The qualification process and hiring of human capital to the system is emphasized through state intervention, which could only mean a larger public sector in Portugal.

A general picture of welfare state development has been drawn. However the next lines must explore the political/ideological foundations of that developments and how did neoliberal arguments played (or not played) a role. When the 1974 revolution occurred in Portugal, a generalized worldwide economic crisis was dominating the scene, enabling, as it has been said earlier, political leverage for neoliberal ideas to expand not only in theory, but also in practice. Politicians from both the left and the right faced economic stagflation, leading them to abandon Keynesian ideas and add much more emphasis on neoliberal procedures, something that brought negative implications to welfare states and their more progressive assumptions. The focus was on different budgets, cuts in benefits, cuts in public sector expenses, getting the same welfare results with reduced means, reduction of personnel, wage cuts, more expensive public services, and higher utilization costs (Hespanha *el al*. 2013: 161). Nevertheless, that was not the case in Portugal. In effect, Portugal's journey to becoming a fully-fledged welfare state was made under much poorer economic conditions than those found in most of Western Europe countries. Thus, even though Esping-Andersen suggested that those countries needed a specific economic growth level to enhance welfare state development (Esping-Andersen 1993: 598), Portugal is a rather deviant example. If good economic conditions were necessary for welfare growth in most Western countries, the Portuguese case showed welfare development under bad economic conditions. That particularity highlights both the uniqueness of this case as well as the weight of the deep political transformations seen

in 1970. Portugal emerges as a clear frontier, drawing a line between the general retrenchment trend and the scale of this specific case of welfare development, a pronounced line strongly built on political contingencies. «That Welfare State, which is mostly the result of the 1974 shift, is a remarkable accomplishment considering the extension of its services […]»[13] (Louçã 2013: 216).

The social policy impetus

In fact, it is in political developments that answers can be found for this specific welfare development. The point acknowledged by Glatzer is insightful: «Democracy by coup d'état led by a left-wing revolutionary military remains exceedingly rare» (Glatzer 2005: 111). The military revolution that finished the longest dictatorship in Europe was indeed a very peculiar development in a late twentieth century capitalist Europe and it was natural that it would give birth to further developments. Considering the contrast with the conservative right-wing dictatorship, its left-wing nature and the radical developments that followed were fundamental to different outcomes in regards to welfare state policy. An analysis of the political discourse present in the constituent assembly and on the final product of that organ – the 1976 Constitution – provides insight and more perspective on how neoliberal ideas were completely blocked and how a choice towards welfare development with strong social democratic welfare system features was pursued.

The social and political bias of the discourse in the constituent assembly is explicit. Even what might be characterized as moderate/conservative parties such as PPD developed an undeniably strong emphasis on social and civic rights. The deputies interpreted them as key to development, alongside the duties of the state to socialize medicine, education, urban space, housing, and of course, social security. This is not new since, as Haan underlined in his research, postwar welfare developments involving more conservative political forces accounted for the development of a social order flavored by socialist proposals (Haan 2012: 300). Consequently, there was a social consensus regarding

(13) My translation.

a more progressive social policy. In Portugal, that consensus was borned from the need to emphasize a contrast with the Estado Novo. At the time, the predominant idea was that years of state absence in the role of alleviating social problems and constructing social policy in general should be opposed by an interventionist state that could assume the responsibility for the welfare of the people. Moreover, a deeper look at the ideas exposed in the assembly makes the left-wing positions evident, especially with regard to the collectivization of the means of production, worker participation in company administrations and the participation in the structure of institutions that deal with basic sectors of economic life such as finance, natural resources, and defense (Assembleia da República 1975: 482).

Alfredo de Sousa (PPD) provides insight into the economic projects of his party, namely the socialization of the means of production, economic planning, although democratic and decentralized, agrarian reform, and modification of the concept and nature of companies and workers involvement in that process. Ideas that together with similar approaches to healthcare, education and social security could pave the way to what would be, in his view, an equal society, under a «social-democrat project» (Assembleia da República 1975: 547). In fact, as Esping-Andersen explained

> […] the transition is a period of continuous political modification in which emerging political parties try to define themselves aiming to future electoral completion. Likewise, it is most likely a particularly intense period of popular demands towards the repair of old injustices and the satisfaction of long before repressed necessities (Esping-Andersen 1993: 594).

The importance of those demands in political speech is evident. On multiple occasions, the question of universal rights (specifically social rights) and social security and healthcare is underlined by many deputies and reflected in their proposals during the constituent assembly (Assembleia da República 1975: 28/08/75, 19/09/75,

10/09/75). Furthermore, for a full commitment to universal security, the constitution should entail a complete protection provided by the state against «[…] old-age, disease, disability, widowhood, orphanhood and unemployment, through means of hospital and medical care, pensions, subsidies, allowances or other tools that the law can create»[(14)] (Assembleia da República 1975: 1253). The general welfare commitment is clear, however, it is essential to understand how politics in Portugal opposed specific ideas of neoliberal discourse.

Evidence has suggested that this social policy impetus during the two first years after the revolution was developed with no neoliberal influence. Deputy Furtado Fernandes (PPD) built a strong critique on «liberal» ideas, arguing that they «multiplied inequalities, economic and political dependency, alienation and social disintegration everywhere. And it threatens the future of mankind […] not liberal or neoliberal, PPD is a party devoted to the construction of a socialist society»[(15)](Assembleia da República 1975: 1243). The antagonism with neoliberalism is categorical. That rejection can be justified by the prevalence of leftist ideologies, which rose as the stronger opposing ideas against the previous conservative right-wing regime. It can be deduced that in the first years of democracy, there would be a deep rejection of everything that might reflect more conservative concepts, something that helps to explain not only the revolutionary discourse but also the more progressive positions of certain political actors.

José Luís Nunes (PS), in the first legislative session, expressed his view that Portugal was a country in transition to socialism, a socialism that would end the «exploitation of men by men». The major social powers aimed at the success of that transition would be the rural workers, the laborers, small and medium-sized entrepreneurs and industrials, middle class, revolutionary intellectuals and the MFA. They were seen as opposed to the monopolies and large properties, something accepted by neoliberal ideas (Assembleia da República 1975: 1976). He also expressed as a crucial condition for that success a planned economy with an «anti-monopoly» essence and agrarian reform developed by workers based on the «[…] expropriation of the large estates» (Assembleia da República 1975: 1976). Thus, an emphasis on a planned economy and a trend against

(14) My translation.
(15) My translation.

economic monopolies became visible ideas defended in the constituent assembly. The intervention of Alfredo de Sousa, presented earlier, is also a suitable example of this tendency.

In addition, while neoliberals seemed to consider the potential power of the trade unions as harmful because of their influence on wage policies, Portuguese politicians saw union and even employee's involvement in the management of social security and labor politics as a fruitful exercise. The party MDP(16) even considered that unions should have an exclusive participation in social security institutions – «And why? Because we think that social security exists precisely to and for the workers»(17) (Assembleia da República 1975: 160).

A very important aspect was the nationalization objectives. Earlier it was shown that Neoliberal economists saw free market mechanisms as the best option for a large part of the social and economic problems, but the ideas that were dominant during this period in Portugal were completely opposed to the predominance of free markets and private property. The provisory governments, as mentioned before, nationalized the banks, however, the nationalization and state intervention policy went beyond that. The leading policy in Portugal in those first years following the Carnation Revolution was aimed at expropriating large possessions, at the socialization of healthcare, the nationalization of the means of production, and the financing of social security by the state (Assembleia da República 1975: 409; 3169; 482; 647; 1719).

These were actual objectives that highlight the picture of a revolutionary and radical environment in which the Constitution was written. Yet how were those ideas translated into law by the 1976 Constitution? Given the weight of leftist ideas in the constituent assembly and in the country itself, the document approved on the 2nd April 1976 was significantly leaned toward a left-wing ideology, and so it can be considered a document in opposition to neoliberal thought. It should be stated that its first revision was only made in 1982. As Esping-Andersen notes, «[…] the 1976 Constitution and ulterior reforms gave so much relevance to social policy». In reality, the first article of the document was sufficiently clear – «Portugal is a sovereign Republic, based on the dignity of the human being and on the will of the people, committed to

(16) Movimento Democrático Português - Portuguese Democratic Movement.
(17) My translation.

its transformation into a society without class division»[18] (Constituição da República Portuguesa 1976: Article 1).

The document expressed the objective to make Portugal a socialist society (Constituição da República Portuguesa 1976: Article 2), where the working classes could possess a democratic political power. To accomplish that, the state had the duty to socialize the means of production and wealth, to create conditions that could lead to the promotion of welfare and a higher standard of living for the people with special emphasis on the working class. (Constituição da República Portuguesa 1976: Article 9). This socialist influence can be considered essential when explaining why despite suffering the same economic troubles as other countries, Portugal deliberately enacted a countercyclical welfare expansion. Again, the previous establishment had significant influence: the Estado Novo at its ideological core represented socialist ideas as the main enemy to be dealt with – «To the Marxist and atheist socialism, [the Estado Novo] opposed, in time, the revolutionary proselytism of the Social State, traditionalist and Christian»[19] (Assembleia da República 1975: 1243). Heavy repression for decades ended up reflecting a natural prominence of those ideas when the regime was deposed, and the 1976 Constitution represented an altogether new set of ideas as it came into being. Regarding those ideas in the constitutional law, «[…] the political and democratic bodies should consider themselves political and legally bound to actually fulfill them»[20] (Nunes 2013: 44).

In terms of the welfare state, the Constitution was a very strict document. Besides declaring the fundamental rights, the constitution stated the right to a universal, general and free national healthcare service, the right to housing, with dignifying comfort and hygiene conditions ensured by the state, through social housing programs, and the reformulation of urban transport networks and social equipment (Constituição da República Portuguesa 1976: Articles 9, 64 and 65). Moreover, the 63rd article ensured the right of every citizen to social security. It professed as the duty of the state to «[…] organize, coordinate and subsidize a unified and decentralized social security system in accordance with the participation of the unions, associations, and other workers institutions». Potential

(18) My translation.
(19) My translation.
(20) My translation.

private institutions with these purposes were allowed, nevertheless, they had to be regulated by law and were submitted to the inspection of the state. The system would guarantee protection for the citizens in cases of disease, disability, old age, orphanhood, widowhood and unemployment. The constitution also declared the protection in all circumstances where there might be a lack or diminution of basic means of survival. The gradual institutionalization of a welfare state system was visible and one characteristic that must be highlighted is the responsibility of the state to finance such a system – contrary to neoliberal mechanisms and to the general western economic tide.

Along with these reforms, economic planning and nationalization were imperative to the Constitution's goals. «The development of the revolutionary process demands, in the economic plan, the collective appropriation of the main means of production»[(21)] (Constituição da República Portuguesa 1976: Article 9). Furthermore, economic planning and nationalization were spread throughout various features of the economic and social structure. Worker commissions, social security institutions, or healthcare institutions should elaborate economic plans (Constituição da República Portuguesa 1976: Articles 23, 55 and 58). Likewise, articles 91 and 92 show that an economic plan was one of the objectives most emphasized by this Constitution. In fact, the document declared the creation of a major plan that would guide the economic structures towards the construction of a socialist economy. More than that, the plan had an «imperative character», controlling the public sector and defining the guiding lines of potential private enterprises (Constituição da República Portuguesa 1976: Articles 91, 92). Again, the opposing trend to neoliberal ideas is strong, since private solutions were the focus of economists such as Friedman as were the objections to a planned economy, signs of state intervention and regulation.

One of the most important political dimensions that was totally opposed to what neoliberalism recommended was the employment policy, which was designed to protect the employees. In fact, more than a «protoright», the Portuguese constitution unilaterally declared employment a constitutional right. In the context where the full employment policy of the postwar settlement had come to an end in order to protect inflation, this was a significant alteration. «It is up to the

(21) My translation.

state to ensure the right to work, through the application of economic and social policy plans»[22] this article, besides showing a clear advance regarding matters such as genre equality or professional qualification, emphasized the objective of full employment policies and the right to material assistance to those unemployed. Additionally, a second section of this new provision declared unilaterally the forbiddance of firing without just cause, a rule that neoliberalism is specifically opposed to, due to its core argument that state regulation should be totally replaced by free market mechanisms and rules.

Many of the ideas established during the revolutionary period came to be legalized through the 1976 Constitution. The crucial document of the new regime posed a significant and singular antithesis to the widespread rising dominance of neoliberal ideas. This renunciation, even at a time of economic and financial instability and welfare cuts all over the West, showed that Portugal paved the way for the establishment of a modern welfare state. The political rejection of neoliberal ideas continued due to the lasting influence of the revolutionary «[…] singular founding moment» (Fishman, 2005: 40).

The antithesis to neoliberal thought

This section considers a specific dimension of the welfare state – healthcare. At this moment, it is important to develop a more particular analysis on one specific element of the welfare state, in order to give the argument more depth and insight. What is the case with Portuguese health and what was the influence of neoliberalism ideas is the main question. The SNS discussion began almost at the same time as the Carnation Revolution triumphed.

During the discussion of the constituent assembly, deputy Miller Guerra (PS) summarized with a few main points the situation of healthcare in Portugal inherited from the dictatorship. It is worthwhile to underline his arguments: the lack of a single health structure with a focus; the heavy imbalance regarding the distribution of human capital (few or no doctors in many interior regions). According to him, the Estado Novo system used to be divided in three distinct structures: one organized by the state («which only crudely can be called a hospital

(22) My translation.

network»), one partially delivered by the state and one organized by the private institutions. The latter being accused of taking large profit from a population that had no other solution than to turn to the private sector. (Assembleia da República 1975: 1719) According to Paulino de Sousa, in 1970 Portugal had one of the worst infant mortality rates in Europe at 58,6‰. Only 37% of childbirths happened in hospitals (Sousa 2009: 886). The severity of the situation coupled with the regime's desire for legitimacy, lead to deep social reforms.

It was the ideas leading the assembly, motivated by previous arguments, which built a progressive article in the Constitution regarding healthcare. In fact, the leftist tendency that dominated the constituent assembly was visible in healthcare issues: «True equal access to medical services is only possible through a socialist society. However, as healthcare is an inestimable good, the socialization of medicine must precede, or go along with, the general socialization»[23] (Assembleia da República 1975: 1721). Thus, the first and second sections of Article 64 of the 1976 Constitution emerged from the approval of the constituent assembly and declared that «Everyone is entailed to the right of healthcare and to the duty of defending it and promoting it. […]». More than that, it stated that

> The right to healthcare is achieved through the creation of a universal, general and cost free national healthcare service, through the creation of economic, social and cultural conditions that can ensure protection from childhood to old age, and through the constant improvement of living and working standards. As well as through the promotion of a scholarly, popular physical and sportive culture, and also through the development of sanitary education for the people[24] (Constituição da República Portuguesa, 1976: Article 64).

Moreover, under constitutional law, the state had the obligation to grant access to preventive care for all citizens, and medical assistance for healing and rehabilitation regardless of their economic condition, to ensure rational and efficient medical and hospital coverage in every

(23) My translation.
(24) My translation.

territory, to aim its policy towards the socialization of medicine and the medical supply sector. Moreover, it had the duty to discipline and control private medicine, and to join it with the national healthcare service, and to discipline and control the production, commercialization and use of chemical, biological, and pharmaceutical products and other means of treatment and diagnosis (Constituição da República Portuguesa 1976: Article 64). These prerogatives ensured a very progressive type of healthcare system, which displays a qualitative emphasis regarding the development of this particular welfare dimension.

Given the universal essence, the cost free nature, and the leading role of the state (contrary to neoliberal ideas), one might ask if quantitative data corroborates a real growth in healthcare after the revolution. OECD data shows that in 1970, Portuguese health expenditure was 2,6% of GDP. In 1975, the number had increased to 5,4% and in 1980 to 5,6 %. In terms of public expenditure on healthcare, there was a clear growth trend where in 1972, Portugal public spending on health was 1,6% of GDP rising to 3,2% and 3,6% in 1975 and 1980 respectively (Sousa 2009: 889). Factors other than social expenditure numbers are central to the achievements that can be attributed to healthcare reform. Life expectancy, both for men and women, increased five years between 1970 and 1985; the child mortality rate at 55‰ in 1970 dropped to 18‰ in 1985. As for location of birth[25] in 1970, around 110,000 babies were born at home and 65,000 at a hospital, but by 1985, 20,000 births occurred at home and around 110,000 at a hospital (INE 2014: 61). Furthermore, data has showed a health growth also at the level of personnel, namely doctors, which underlines this improvement trend[26].

It can be argued that this healthcare improvement trend was already present in the last years of the dictatorship, due to the reformative wave of Caetano's first attempts to modify healthcare. However, an analysis of different sources, such as Pordata portrays a much more positive trend after the revolution. The data collected shows a trend of increasing expenditure before the revolution: for instance in 1972, the state spent the equivalent of 2,8 million Euros[27] on health nearly doubling to 5

(25) See Figure 6.

(26) See Table 9.

(27) Despite that the currency at that time was the previous Portuguese «Escudo», this data source converted the value to «Euros».

million in 1973. Nevertheless this number increased to 7 million a year later and 9,5 million in 1975, and, despite a decrease to 9,1 in 1976, as history approached the approval of the SNS law in 1979, a particularly pronounced increase in those values is visible. In 1977, expenditure reached 61,6 million; in 1978 it rose to 133,2 million; in 1979 another increase brought the total to 188,5 million reaching 234,8 million in 1980[28]. In terms of government expenditure with health as a percentage of GDP, this source showed a trend of upward growth. In 1972, Portuguese public spending on health was 0,2% of GDP. That percentage rose to 0,4% in 1975 and 2,8% in 1980[29]. The ratio of government expenditure per capita on health was 0,3 in 1972, increasing to 1,0 in 1975. It is clear that the following years presented a more pronounced increase when in 1980 the ratio reached 24,0, an increment that can be tied to the creation of the SNS which rose to prominence during the following decade[30].

These data elements show that together with the qualitative welfare construction, health quantitative improvements were actually being made. However, the decisive turning point for healthcare in Portugal was the approval of the SNS law and its institutionalization in 1979. Despite the mandatory creation of a national health service present in the constitution, it was only three years later that the system was created. The delay was undeniably caused by political instability «Between 1976 and 1983, the country had nothing less than 10 governments, two of which were functional and three of which were presidential nominations»[31] (Varela and Guedes 2011: 77). In fact, the draft of the law was laid to public discussion in 1978, through the efforts of the II Constitutional Government's Minister of Social Affairs, António Arnaut. Yet, the mentioned instability brought a new government to office, suspending for months the discussion of the new law (Assembleia da República 1975: 1254). This changed on May 17 1979, after a fierce discussion during the previous months in parliament when the law that created the SNS was approved. It is important to say that the document was approved by the left-wing parties, rejected by the CDS (a right-wing party), and obtained

(28) See Table 3.
(29) See Table 5 and Figure 4.
(30) See Table 6 and Figure 5.
(31) My translation.

the abstention of the PSD (a center-right party at the time) (Assembleia da República 1975: 2149).

The document was not influenced by neoliberal ideas, such as private solutions, deregulation, market mechanism or means-tested eligibility, for example. The Western trend of welfare state review, supported by a strong ideological corpus embodied in neoliberal thought, showed little relevance to the development of healthcare in the Portuguese welfare state. Its law probably could have been developed in a different political context but hardly in such a progressive way. One of the main characteristics of the law was that it defined the government as fully responsible for the healthcare policy. State regulation would be the moto for Portuguese healthcare. Furthermore, Article 50 (concerning financing) declared: «It is the duty of the State to allocate the indispensable financial resources to the SNS in order to secure its progressive implementation and consummation»[(32)] (Projecto de Lei do Serviço Nacional de Saúde 1978: Article 50).

Article 4, in accordance with Article 64 of the 1976 Constitution, regarded the system as accessible to all citizens, irrespective of economic or social condition. Additionally, the service was granted to foreigners and all stateless and political refugees. These guarantees could not be restricted in any way, requiring the service to provide an extensive series of medical care considering the «[…] promotion and vigilance of health, prevention of disease, diagnosis and treatment of the patients as well as social and medical recovery»[(33)] (Projecto de Lei do Serviço Nacional de Saúde, 1978: Article 4). Portugal approved a system that was both universal and totally financed by the state, something that was countercyclical to the discourse that was starting to prevail in the West.

Regarding the British NHS Richard Clayton and Jonas Pontusson's stated, «While fees in the NHS increased from 1.9 percent of total spending in 1979 to 3.2 percent in 1994, the role of private enterprise within the healthcare sector increased considerably under Thatcher and Major. This [accounted for a] combination of underfunding, increased fees, distorted priorities […]» (Clayton and Pontusson 1198: 86).

(32) My translation.
(33) My translation.

In the Portuguese case, private practice was considered, and it was given space for a complementary existence. Nevertheless, those services should always be submitted to the «discipline» and control of the state (Projecto de Lei do Serviço Nacional de Saúde 1978: Article 52). In the spirit of the 1976 Constitution, «It is given to the patients and healthcare professionals the right of participation in planning the administration of services»[34] (Projecto de Lei do Serviço Nacional de Saúde 1978: Article 23). To accomplish this, the National Healthcare Council and regional local councils were created. Similarly, Article 7 declared that access to healthcare should be cost free inside the system, considering the eventual existence of symbolic moderating values, in order to rationalize the use of some services (Projecto de Lei do Serviço Nacional de Saúde 1978: Article 7). The outline of the document demonstrates a clear compromise towards a progressive healthcare commitment, which undeniable delineates a demarcation between other healthcare paths and the Portuguese one. Thus, healthcare, resonances significantly the distinctiveness of the Portuguese welfare development characteristics. The 1970s in Portugal establish a clear demarcation line with considerable elements of the dominant economic and social ideas, notably regarding the welfare state.

Conclusion

Trends, scales and limits can outline the boundaries of physical, ideological, temporal and identity aspects. In fact, there are multiple structured boundaries and limits concerning the welfare state. Notably, Esping-Andersen theorized a solid demarcation founded on the scales of social benefits and limits provided by the welfare states of different countries (in the West). Thus, he elected three regimes, the Liberal, the Corporatist, and finally the Social-Democratic, connected to obvious geographic territories. Building on that, Pedro Adão e Silva underlined and argued the necessity of a South European variety, whose identity is more related to social and political factors and less with geographical ones. These typologies were not an existing concern for this research per se. However, the possibility of a broader spectrum of realities and

(34) My translation.

territories (Spain and Greece, for instance) in which the singularity of the Portuguese case can also be reproduced is a tempting one.

While that possibility needs further research, the Portuguese case is a good starting point. Portugal at the end of the 1970s and beginning of the 1980s establishes new scales of influence and limits/constraints regarding welfare state retrenchment phenomena. At least for a few years, the implausible Portuguese welfare state, inaugurates the identification of new boundaries in political and ideological context, where a framework of welfare growth is bordered in opposite direction to the general occidental trends.

The specific political transformations in Portugal, namely the revolutionary shift from a 40 years conservative dictatorship with very a poor social/welfare approach, to a democracy founded on a leftist revolutionary moment allowed this country, even in economic difficult times where – «[…] pressure to reduce budget deficits is high», to build a welfare state from scratch. Moreover, it allowed Portugal to embrace a deviant path from the general retrenchment atmosphere. That retrenchment momentum collided with the Portuguese frontier, and with the political context. The political ideas and institutions enhanced by the Carnation Revolution outline a clear limit to the influence of western retrenchment factors, namely neoliberal ideas, the factor that we elect to highlight in this article.

Furthermore, those institutions, and notably the 1976 Portuguese Constitution (written and voted during a very specific moment) can be identified as a limit to profound political modifications regarding welfare. In fact, further investigation is needed regarding the extent and influence of the limits posed to political change on welfare institutions, specifically in healthcare. The frontier established by the late 70s institutional arrangements would be threatened in later years by the same factors that influenced welfare retrenchment in other countries. Were those limits crossed?

Even today, sections of the Portuguese political spectrum underline the «limits» and constrains posed by the 1976 constitution to some policies and highlight a constant revision necessity and, from time to time, to write a new one. In a XXI century so deeply influenced by austerity, how long and how can the 1976 frontier hold?

Bibliography

Barroso, Alfredo (2013). «O Neoliberalismo contra o Estado-Providência», *Estudos do Século XX*, 13, 85-97.

Bessa, Daniel (1985). «As Políticas Macroeconómicas do Post-25 de Abril – Ascensão e Declínio do Estado Social Português». *Revista Critica de Ciências Sociais*, 15/16/17, maio, 325-350.

Clayton, Richard and Pontusson, Jonas (1998) «Welfare-State Retrenchment Revisited – Entitlement Cuts, Public Sector Restructuring, and Inegalitarian Trends in Advanced Capitalist Societies». *World Politics*, 51 October: 67-98.

Esping-Andersen, Gosta (1993). «Orçamentos e Democracia: O Estado-Providência em Espanha e Portugal, 1960-1986», *Análise Social*, XXVIII, 3.º, 589-606.

« – » (2000). *A Welfare State for the 21st Century, Report to the Portuguese Presidency of the European Union*.

« – » (1990). *The Three Worlds of Welfare Capitalism*. Cambridge: Polity Press.

Fishman, Robert (2005). «Legacies of Democratizing Reforms and Revolution: Portugal and Spain Compared», Working Papers, Instituto de Ciências Sociais Universidade de Lisboa, 1-42.

Glatzer, Miguel (2005). «Revisiting 'Embedded Liberalism' – Globalization and the Welfare State in Spain and Portugal», *Globalization and the Future of the Welfare State*, edited by Miguel Glatzer and Dietrich Rueschemeyer, University of Pittsburgh Press, 106-129

Green-Pedersen, Christoffer (2001). «Welfare-State Retrenchment in Denmark and the Netherlands, 1982-1998 – The Role of Party Competition and Party Consensus», *Comparative Political Studies*, 34 n. 9, nov., 963-985

Hann, Ido de (2012). «The Western European Welfare State Beyond Christian and Social Democratic Ideology» in Dan Stone (Ed.). *The Oxford Handbook of Postwar European History*. Oxford: Oxford, 299-318.

Hansen, Frank, Silva, Carlos Nunes da (2000). «Transformation of the Welfare States after World War II: the cases of Portugal and Denmark», *Environment and Planning C: Government and Policy*, 18, 749-771

Hespanha, Pedro, Ferreira, Silvia, Pacheco, Vanda (2013). «O Estado Social, Crise e Reformas» in *A anatomia da Crise: Identificar os Problemas*

para Construir as Alternativas – Primeiro Relatório, Preliminar, do Observatório sobre Crises e Alternativas, CES - Centro de Estudos Socias da Universidade de Coimbra, dez., 161-249.

Jones, Daniel Stedman (2012). *Masters of the Universe: Hayek, Friedman, and the Birth of Neoliberal Politics*. Princeton: Princeton University Press.

Korpi, Walter (2003). «Welfare-State Regress in Western Europe: Politics, Institutions, Globalization, and Europeanization», *Annual Review of Sociology*, 29, 589-609.

« – » and Palme, Jiakim (2003). «New Politics and Class Politics in the Context of Austerity and Globalization: Welfare Regress in 18 Countries, 1975-95» *The American Political Science Review*, 97, n. 3, aug., 425-446.

Leal, António da Silva (1985). «As Políticas Sociais no Portugal de Hoje», *Análise Social*, XXI (87-88-89), 925-943.

Louçã, Francisco (2013). «A sustentabilidade do Estado Social: mitos, mentiras e outras questões», *Estudos do Século XX*, 13, 245-255.

Nunes, António José Avelãs (2013). «O 'fascismo de mercado' ataca: é urgente 'derrubar definitivamente o estado-providência' (Milton Friedman)», *Estudos do Século XX*, 13, 33-63.

Nunes, João Paulo Avelãs (2013). «Da 'Crise de 1929' à 'Crise de 2008': reflexão historiográfica em torno do conceito de 'Estado-Providência'», *Estudos do século XX*, 13, 245-255.

Pereirinha, José António, Arcanjo, Manuela, Nunes, Francisco (2009). «From a Corporative Regime to a European welfare state» in Klaus Schubert, Simon Hegelich and Ursula Bazant, *The Handbook of European Welfare Systems,* Routledge, 398-414.

Pierson, Paul (1996). «The New Politics of the Welfare State», *World Politics*, 48, jan., 143-179.

Rosas, Fernando (2006). «A Revolução Portuguesa de 1974/75 e a Institucionalização da Democracia» in Loff, Manuel, Pereira, M. da Conceição Meireles (Coord.). *Portugal: 30 Anos de Democracia (1974-2004)*. Porto: Editora da Universidade do Porto.

Santos, Boaventura de Sousa (1992). «O estado, as Relações Salariais e o Bem-estar Social na Semi-Periferia: o Caso Português», *Oficina de Estudos do CES* – Centro de Estudos Sociais. Coimbra.

Silva, Pedro Adão e (2002). «O Modelo de Welfare da Europa do Sul: Reflexões sobre a utilidade do conceito». *Sociologia, Problemas e Práticas*, 38, 25-59.

Sousa, Paulino Artur Ferreira de (2009). «O Sistema de Saúde em Portugal: Realizações e Desafios», *Acta Paul Enferm*, 884-894.

Varela, Raquel, Guedes, Renato (2011). «Sindicatos, Neoliberalismo e Estado Social em Portugal (1974)», *Revista Praia Vermelha*, Rio de Janeiro, 21, nº 1, jul.-dez., 71-87.

Sources

Assembleia da República – *Diário das Sessões* (Estado Novo period; Constituent Assembly; Democratic period) (Available at: http://debates.parlamento.pt/?pid=r3).

Constituição da República Portuguesa – Texto originário da Constituição, aprovada em 2 de Abril de 1976 (Available at: http://www.parlamento.pt/parlamento/documents/crp1976.pdf).

Constituição Portuguesa de 1933 (Available at: http://www.parlamento.pt/Parlamento/Documents/CRP-1933.pdf).

INE, Instituto Nacional de Estatística, 25 de Abril – 40 Anos de Estatísticas, (Lisboa, 2014).

Pordata - Portuguese Contemporary Database (Accessed on 17th May 2015; Available at https://www.pordata.pt/Portugal).

Projecto de Lei do Serviço Nacional de Sáude (Available at: http://debates.parlamento.pt/catalogo/r3/dar/s2/01/03/020/1978-12-22).

Página deixada propositadamente em branco

Apendix

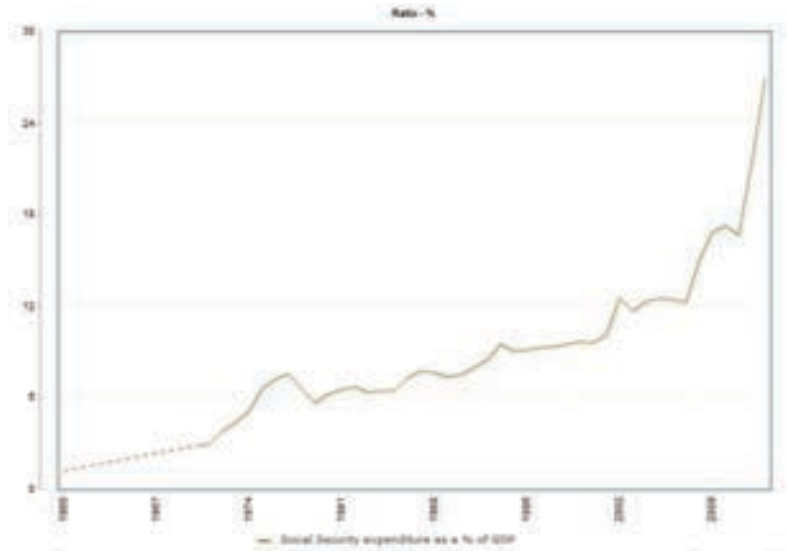


Figure 1 – Social Security Expenditure as a % of GDP in Portugal between 1960 and 2009 (Source: Pordata - Portuguese Contemporary Database)

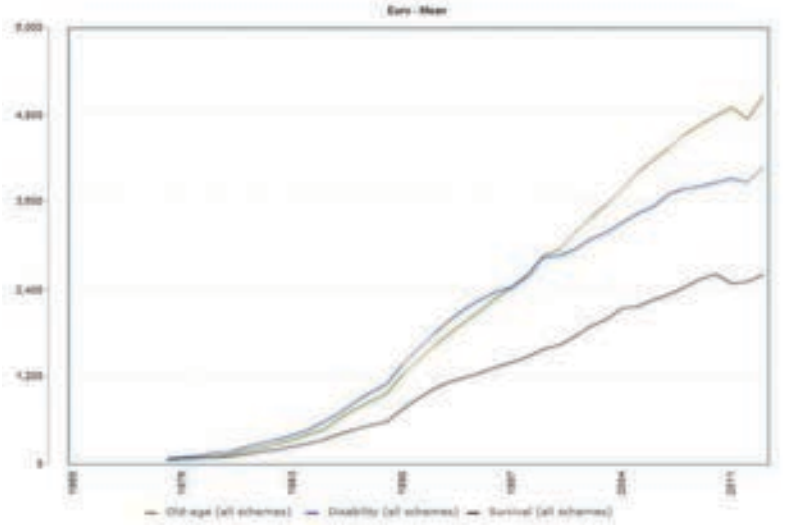


Figure 2 – Average Annual Social Security Pension: Total, Survivors, Disability and old-age (Source: Pordata - Portuguese Contemporary Database)

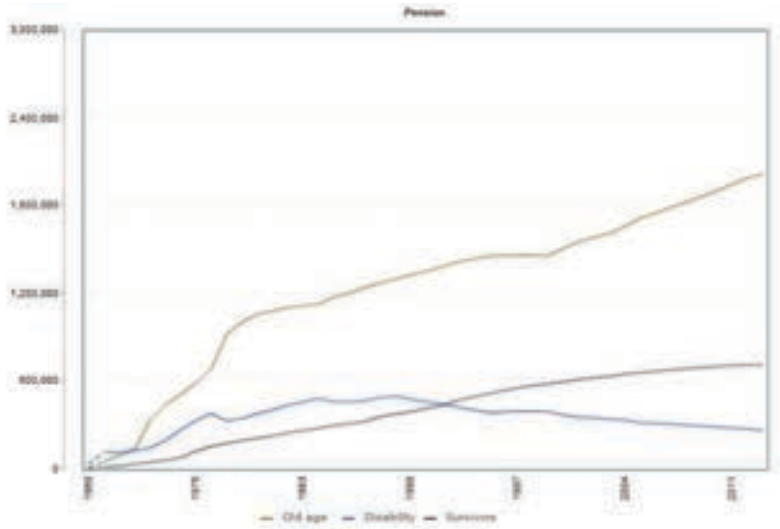


Figure 3 – Minimum Monthly Amount of Pensions of the Public Administration Retirement Fund: Retirement, Forces, Disability and Survivor Pensions (Source: Pordata - Portuguese Contemporary Database)

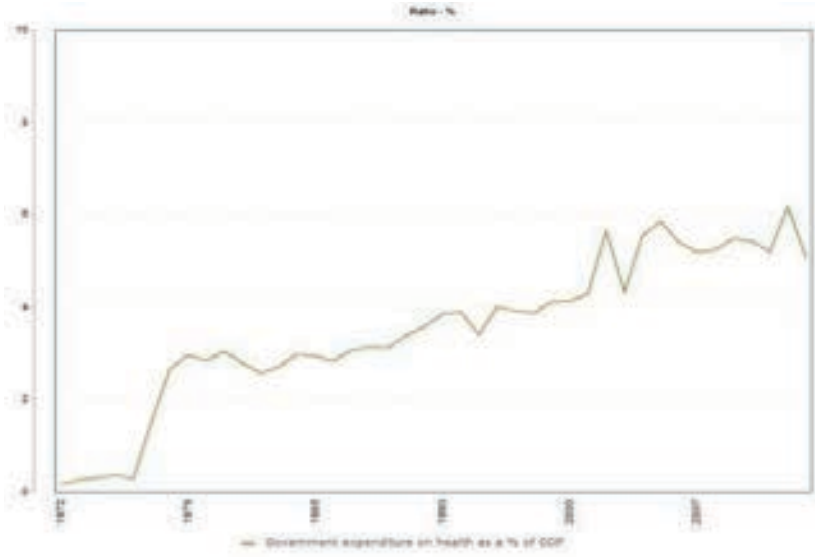


Figure 4 - Government Expenditure on Health: Budget Execution as a % of GDP: (Source: Pordata - Portuguese Contemporary Database)

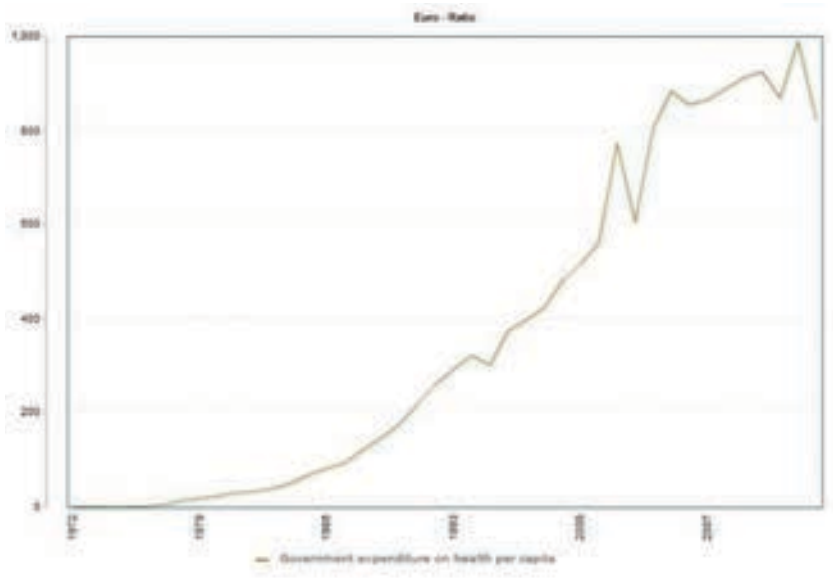


Figure 5 – Government Expenditure on Health: Budget Execution Per Capita (Source: Pordata - Portuguese Contemporary Database)

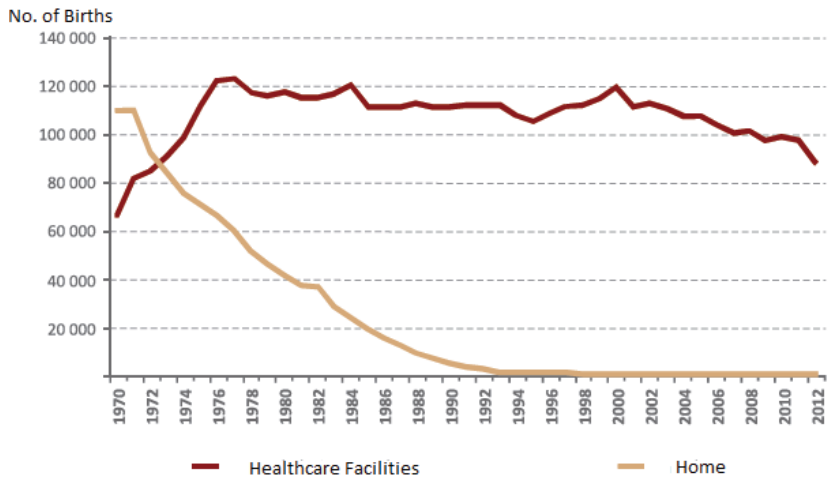


Figure 6 – Number of Births by location (Source: INE, Instituto Nacional De Estatística, 25 de Abril – 40 Anos de Estatísticas, (Lisboa, 2014))

Table 1 – Public Administration Retirement Fund: financial contribution per subscriber (Euro - Mean) - (Source: Pordata - Portuguese Contemporary Database)

Years	Average Financial contribution per subscriber
1965	6.1
1966	6.0
1967	6.4
1968	6.9
1969	6.6
1970	8.6
1971	9.4
1972	10.1
1973	11.1
1974	13.9
1975	20.6
1976	26.1
1977	34.6
1978	39.0
1979	44.5
1980	63.0
1981	81.0
1982	94.6
1983	118.5
1984	135.3
1985	192.0

Table 2 – State expenditure on Public Administration General Services (Euro - Millions) - (Source: Pordata - Portuguese Contemporary Database)

Years	Public Administration General Services
1972	25.6
1973	27.5
1974	32.5
1975	53.7
1976	129.8
1977	167.4
1978	220.4
1979	305.0
1980	446.6
1981	531.3
1982	618.9
1983	787.4
1984	930.2
1985	1381.7

Table 3 – Government Expenditure on Health: Budget Execution (Euro - Millions) - (Source: Pordata - Portuguese Contemporary Database)

Years	Government Expenditure on Health
1972	2.8
1973	5.0
1974	7.0
1975	9.5
1976	9.1
1977	61.6
1978	133.2
1979	188.5
1980	234.8
1981	302.2
1982	335.3
1983	394.3
1984	510.5
1985	690.7

Table 4 – Government Expenditure on Education: Budget Execution (Euro - Millions) - (Source: Pordata - Portuguese Contemporary Database)

Years	Government Expenditure on Education
1972	22.3
1973	24.7
1974	30.4
1975	50.2
1976	70.0
1977	120.5
1978	143.2
1979	174.1
1980	258.5
1981	322.3
1982	393.6
1983	483.9
1984	575.3
1985	708.1

Table 5 - Government Expenditure on Health: Budget Execution as a % of GDP (Ratio - %) - (Source: Pordata - Portuguese Contemporary Database)

Years	Government Expenditure on Health as a % of GDP
1972	0.2
1973	0.3
1974	0.3
1975	0.4
1976	0.3
1977	1.5
1978	2.7
1979	3.0
1980	2.8
1981	3.0
1982	2.8
1983	2.6
1984	2.7
1985	3.0

Table 6 – Government Expenditure on Health: Budget Execution per Capita (Euro - Ratio) - (Source: Pordata - Portuguese Contemporary Database)

Years	Government Expenditure on Health per Capita
1972	0.3
1973	0.6
1974	0.8
1975	1.0
1976	1.0
1977	6.5
1978	13.9
1979	19.5
1980	24.0
1981	30.7
1982	33.8
1983	39.6
1984	51.1
1985	68.9

Table 7 – Minimum Monthly Amount of Pensions of the Public Administration Retirements Fund: Retirement, Forces, Disability and Survivor Pensions (Euro) - (Source: Pordata - Portuguese Contemporary Database)

Years	Retirement, Forces, Disability Pensions	Survivor , War and Other Pensions
1974	8.2	4.1
1975	8.2	4.1
1976	8.2	4.1
1977	16.0	8.0
1978	16.0	8.0
1979	16.0	8.0
1980	23.4	11.7
1981	27.6	13.8
1982	35.3	17.6
1983	41.3	20.7
1984	47.0	23.5
1985	56.5	28.2

Table 9 - Medical Doctors per 100 000 Inhabitants (Source: INE - Statistics Portugal)

Data reference period	Medical doctors per 100 000 inhabitants (No.) by Sex; Annual
1980	197
1979	186
1978	166
1977	145
1976	126
1975	119
1974	X
1973	106
1972	104
1971	98
1970	94

Table 10 – Social Security Expenditure as % of GDP (Source: Pordata - Portuguese Contemporary Database)

Years	*Social Security Expenditure as % of GDP*
1970	*2.0*
1971	*3.0*
1972	*3.8*
1973	*4.4*
1974	*5.1*
1975	*6.6*
1976	*7.2*
1977	*7.6*
1978	*6.6*
1979	*5.7*
1980	*6.3*
1981	*6.6*
1982	*6.7*

Revista de História das Ideias
Vol. 35. 2ª série (2017)
111-137

FRONTEIRA INEXPUGNÁVEL. A HISPANOFOBIA DE FRANCO NOGUEIRA ENTRE O ESTADO NOVO E A DEMOCRACIA

IMPREGNABLE BORDER. FRANCO NOGUEIRA'S HISPANOPHOBIA BETWEEN THE PORTUGUESE NEW STATE AND DEMOCRACY

José Miguel Sardica
jsardica@fch.lisboa.ucp.pt
Centro de Estudos de Comunicação e Cultura (CECC)
Faculdade de Ciências Humanas/Universidade Católica Portuguesa
ORCID: 0000-0001-9842-743X

Texto recebido em / Text submitted on: 29/11/2016
Texto aprovado em / Text approved on: 12/06/2017

Resumo:

Na narrativa da nação portuguesa, a Espanha foi muitas vezes olhada como um perigoso «outro», uma ameaça que justificava a demonização do vizinho ibérico. Séculos de anti castelhanismo, ou de pura hispanofobia, constituíram assim um ingrediente definidor do nacionalismo português. Um dos mais fortes defensores deste discurso foi, na segunda metade do século XX, Alberto Franco Nogueira, ministro dos Negócios Estrangeiros do Estado Novo, entre 1961 e 1969, e conhecido crítico de qualquer amizade ibérica no quadro da Democracia e da Europa. Explorando os seus escritos sobre as relações luso-espanholas, e a forma como intransigentemente se

https://doi.org/10.14195/2183-8925_35_5

opôs a qualquer abordagem política ou cultural de cariz hispanófilo, o objetivo deste texto é o de evocar uma disposição e discurso públicos que, longe de constituírem uma excentricidade individual, informaram muitas opiniões portuguesas anti cosmopolitas, criando ou reforçando uma noção de fronteira inexpugnável contra a Espanha, que foi tanto realidade física quanto, sobretudo, representação e barreira mental.

Palavras-chave:
Portugal, Espanha, Hispanofobia, Hispanofilia, Franco Nogueira.

Abstract:
In the Portuguese nation's narrative, Spain was traditionally looked upon as the perilous «other», a threat justifying the demonization of the Iberian neighbour. Centuries of anti-castillianism, or Hispanophobia, were thus a grounding ingredient of Portuguese nationalism. One of the strongest defenders of such a discourse in the 2nd half of the 20th century was Alberto Franco Nogueira, the New State's Foreign Minister between 1961 and 1969 who later became an outright spokesman against any Iberian friendship in or through Democracy and Europe. Exploring his written views on the Portuguese-Spanish relations, and how he adamantly stood against any political or cultural Hispanophile approach, the aim of this text is to cast light on a mood that, far from being just an individual eccentricity, modelled many latent national Portuguese views countering cosmopolitanism, thus creating or reinforcing a concept of impregnable border against Spain, which was a spatial reality and especially a mental barrier.

Keywords:
Portugal, Spain, Hispanophobia, Hispanophilia, Franco Nogueira.

Introdução

A entrada de Portugal e Espanha na Comunidade Económica Europeia (CEE), hoje União Europeia (UE), em janeiro de 1986, abriu um período novo no relacionamento bilateral dos dois países. As dinâmicas da integração e a pertença da Península Ibérica a esse

espaço comum atuaram sobre as gerações mais jovens, mitigando, no ambiente democrático e euro-entusiasta entretanto consolidado tanto em Lisboa como em Madrid, velhas reservas históricas entre os vizinhos peninsulares, feitas de desconfiança, suspeita, incomunicação ou mesmo ódio. De facto, e considerando apenas o lado português, o olhar negativo sobre a Espanha fomentou, até ao século XX, uma narrativa de anti castelhanismo, até mesmo de hispanofobia pura, que fez do chamado «perigo espanhol» um componente definidor do nacionalismo luso (v. Sardica 2013, Torre Gómez 1998, ou Ferreira 1989). Desde a independência do Condado Portucalense face a Leão e Castela até às precauções de Salazar na relação ibérica com o franquismo vizinho, Castela e depois a Espanha representaram muitas vezes o papel do «outro» (demasiado) próximo, como um rival e uma ameaça, real ou presumida, justificando assim uma enorme pluralidade de discursos e atitudes político-mentais de estigmatização e demonização do país vizinho(1). E ainda no século XX, sucessivas elites da Monarquia, da República e do Estado Novo concordavam com a definição mínima da portugalidade que o tempo e os estereótipos do senso comum cimentaram: *não ser espanhol*(2).

A partir de 1986, o *não ser espanhol* foi rapidamente substituído, na representação mental da nação, pelo *ser europeu*. E porque ser europeu implicava um olhar cosmopolita e positivo sobre as relações internacionais no quadro do mercado comum, a clivagem ibérica foi-se atenuando, ao ponto de as novas gerações, educadas no espaço Schengen e no espírito do intercâmbio Erasmus, considerarem que demonizar os espanhóis será pouco menos que um traço cultural ou uma atitude política arcaizante. Dos velhos fantasmas ou medos hispanófobos passou-se a uma espécie de pós-iberismo descomplexado e plural (v. García Pérez 2011, Aa.vv. 2006 ou Vicente 2003). Porém, e desde há perto de

(1) Nos termos de Maria da Conceição Meireles Pereira, «o nacionalismo português utilizou [ao longo da história] o "outro" como instrumento da construção identitária, gerando estereótipos e imagens coletivas que funcionam como elementos eficazes de diferenciação e afirmação da própria identidade. Ao pôr a tónica na índole guerreira de Espanha e dos espanhóis, estes assumiram um caráter ofensivo de invasor, mobilizando as consciências para uma agressão, sempre mais fictícia do que real». Representada como o «outro», a Espanha deu, assim, corpo a um antagonismo ou a uma alteridade que foram «o verdadeiro motor do nacionalismo reativo português» (Pereira 2010: 274).

(2) Na formulação do filósofo Agostinho da Silva, «o que Portugal fez de maior no mundo não foi nem o descobrimento, nem a conquista, nem a formação de nações ultramarinas: foi ter resistido a Castela» (cit. por Ferreira 1989: prefácio).

uma década, a crise financeira, as hesitações da construção europeia e um ambiente internacional inseguro, tenso e com preocupantes sinais de intolerâncias e isolacionismos tem atuado contra o cosmopolitismo democrático onde alguns chegaram a ver um fim da História. Olhando os problemas do nosso mundo, não é impossível que o futuro europeu e global venha a assistir – como já está a acontecer nas zonas de contacto civilizacional com o «outro» mais sensíveis ou mais pressionadas – à ressurreição de discursos nacionalistas e à reificação de fronteiras mentais mais ou menos continuadores de sentimentos do passado, que por isso convém analisar.

A crise internacional e a situação de incerteza e impasse em que estão mergulhadas as instituições europeias têm-se repercutido na forma como Portugal olha para o vizinho ibérico. Desde que a Espanha cimentou, nos anos 1990, a sua posição de maior parceiro económico de Portugal, como cliente, fornecedor e investidor externo, ressurgiram assomos polémicos ou sobressaltos sofridos sobre a difícil sobrevivência de Portugal perante a putativa espanholização da economia nacional. Face aos desafios da globalização ou aos perigos do empobrecimento gerado pela crise, a Espanha serve (como sempre serviu) de bode expiatório, e o anti espanholismo pode reaparecer como uma das formas portuguesas de se ser antieuropeu ou eurocético.

É certo que já não é hoje possível, no quadro da UE, levantar autarcias protecionistas ou fronteiras com a dureza de «cordões sanitários» para sublimar impotências políticas ou sentimentos de asfixia económica. Mas não falta quem utilize, com largueza semântica, termos guerreiros de «invasão», «conquista» ou «rendição» para colorir considerandos mais ou menos hostis em relação à Espanha – a vizinha rival ou o amigo inimigo que a imutabilidade da geografia e a dinâmica do tempo colocaram defronte do (mais) pequeno Portugal[3]. Por consequência, aqui e ali, bem expressas ou simplesmente murmuradas, velhas teses questionando a capacidade de Portugal resistir ao absorcionismo do vizinho vão ressurgindo, ao sabor do ciúme económico antiespanhol…

(3) Como explicava a escritora Lídia Jorge em 1995, a *mala vecindad* que os portugueses nutrem em relação aos espanhóis foi sempre, na essência, um ressentimento dirigido «contra o nosso único vizinho […] contra a Espanha, nosso fatal desaliado, como não podia deixar de ser, pois nosso único e solitário irmão. Ora, como se sabe, os países criam entre si relações semelhantes às familiares, relações traiçoeiras, dominadoras, perversas e, no entanto, necessárias e inevitáveis» (Jorge 1995: 63-64).

e até em reação contra os que, elogiando a globalização, encaram o reforço da integração ibérica como a melhor das estratégias para tornar a Península mais competitiva face a outras unidades ou regiões do continente Europeu.

Os mais bem-intencionados argumentam não haver razões para que o tradicional veio hispanófobo do nacionalismo português tenha uma nova vida no século XXI. E é sem dúvida útil reparar que, justamente porque o mundo está inseguro e perigoso, não devem os portugueses manter, em relação ao país vizinho, complexos de inferioridade ou de cerco, nutridos por desconfianças, preconceitos, repúdios ou ódios. Um nacionalismo e uma alteridade saudáveis não são incompatíveis com boas relações de vizinhança e com um cosmopolitismo que, posto à prova pela crise vigente, tem de ser uma barreira contra patriotismos exacerbados e serôdios, recusando ceder à tentação – fácil, porque historicamente recorrente – do anti espanholismo como modo de ser português.

O objetivo deste texto é o de recordar e estudar uma das figuras que ao longo de toda a segunda metade do século XX português – ou seja, do salazarismo para o marcelismo e deste para a democracia e para a Europa – mais contribuiu para a retórica e para a estratégia da hispanofobia, e cujo legado ou ecos ainda hoje ressoam em alguns olhares mais críticos da relação entre Lisboa e Madrid. Essa figura é Alberto Franco Nogueira. Como ministro dos Negócios Estrangeiros do Estado Novo entre 1961 e 1969, e depois, já reformado da política, até ao início dos anos 1990, Franco Nogueira foi o mais estrénuo e audível crítico de qualquer aproximação ou amizade ibéricas. Os seus escritos e tomadas de posição anti hispanófilas, dispersos ao longo de mais de trinta anos, permitem ao historiador iluminar e reconstruir um modo mental que hoje se definiria como politicamente incorreto, e cujo impulso de base se descobre ainda na atualidade, em vozes singulares ou em correntes de opinião pública que tendem a fazer do suposto «perigo espanhol» um ingrediente de consumo fácil para a cruzada contra o cosmopolitismo. Começaremos assim por ver o essencial da biografia de Franco Nogueira e por o situar no contexto – a construção, consolidação e defesa do Estado Novo – que mais moldou a sua mundivisão, antes de procedermos à análise, necessariamente sintética e por amostragem, do conteúdo e da forma dos seus argumentos hispanófobos.

Um «lugar-tenente» do Estado Novo

Alberto Marciano Gorjão Franco Nogueira nasceu em Vila Franca de Xira, a 17 de setembro de 1918. Filho de um jurista, António Vítor Gorjão Nogueira, e de Maria Teodolinda Aida Fonseca Franco, seguiu a tradição familiar e licenciou-se em Direito na Universidade de Lisboa, em 1940. Ingressou na carreira diplomática no ano seguinte, mediante provas de admissão em concurso para adido de legação, sendo colocado na Secretaria de Estado dos Negócios Estrangeiros. A sua primeira missão foi a de encarregado de negócios do governo português junto do alto-comando aliado no Japão, onde chegou no início de 1946. Regressou de Tóquio em 1950, quando foi transferido para os serviços internos do Ministério, após o que se especializou em assuntos africanos, atuando localmente ou no quadro da ONU. Começou, a partir de 1951, por representar o MNE português nas sessões da Comissão de Cooperação Técnica na África ao Sul do Saara, e depois, em 1953, já como cônsul de 1.ª classe, nos acordos luso-britânicos para a delimitação fronteiriça entre Moçambique e o atual Malawi. Serviu igualmente como representante de Portugal em diferentes reuniões da Comissão Económica para a África, em 1958, 1959 e 1960. Entre 1956 e 1960, teve também assento permanente nas delegações portuguesas enviadas às Assembleias Gerais das Nações Unidas, o grande fórum internacional onde começava a despontar um poderoso bloco afro-asiático de nações recentemente independentes, e por isso anticolonialistas. Tendo sido promovido, em 1958, a ministro plenipotenciário de 2.ª classe, como adjunto do diretor-geral dos Negócios Políticos, alcançaria, no final do ano seguinte, o posto de ministro plenipotenciário de 1.ª classe (v. Martins 1996 e Lucena 2015).

O apogeu da sua carreira pública chegou em maio de 1961, no âmbito da remodelação governamental que se seguiu ao golpe frustrado da «Abrilada» de Botelho Moniz, quando Salazar o escolheu para suceder a Marcelo Mathias no cargo de ministro dos Negócios Estrangeiros. Em setembro de 1968, foi um dos nomes mais falados para suceder a Salazar na Presidência do Conselho. O escolhido foi Marcelo Caetano, e Nogueira só aceitou continuar na pasta dos Estrangeiros muito por pressão do Presidente da República, Américo Tomás. Seria exonerado a seu pedido, em outubro de 1969, totalizando assim – numa década de

desafios decisivos para o Estado Novo salazarista e marcelista – cerca de oito anos e meio à frente do Palácio das Necessidades, o que fez dele o segundo mais duradouro detentor daquela pasta durante todo o regime ditatorial[4].

Ainda antes de a posteridade ter firmado sobre ele a imagem de um dos indefetíveis de Salazar, muito por causa dos seis volumes da monumental biografia panegírica que produziu sobre o seu Presidente do Conselho, Franco Nogueira era já um dos «lugar-tenentes» do regime. Nos primeiros anos da sua gestão ministerial, acompanhou Salazar e os colegas ministros do Ultramar (Adriano Moreira, em 1961-1962, e António Peixoto Correia, entre 1962 e 1965) na tentativa de edificação de um novo quadro legal reformista e descentralizador para a África portuguesa, onde a guerra colonial já despontava. A partir do meado da década, contudo, sem renunciar ao diálogo com os EUA ou com países africanos moderados, cimentou a convicção de que o império teria de ser mantido *a outrance*, tornando-se assim um dos grandes defensores, em Lisboa e na ONU, da política integracionista, ou seja, do caráter sagrado da união histórica e civilizacional entre a metrópole e as extensões ultramarinas da nação portuguesa. O «africanismo» de Franco Nogueira traduziu-se numa atitude de «costas voltadas» em relação à Europa e aos seus problemas, e particularmente em relação à Espanha, e de aposta correlativa na manutenção e/ou reforço das ligações atlânticas do país, com a Grã-Bretanha (no quadro da secular aliança anglo-lusa), com os EUA e com o Brasil.

Foi o integracionismo e antieuropeísmo de Franco Nogueira que o levaram a distanciar-se e a entrar em rutura com Marcelo Caetano, que ele sempre achou ser um chefe fraco, conduzindo ao seu abandono do MNE no outono de 1969. Nas primeiras eleições do marcelismo, realizadas dias depois da sua demissão, Franco Nogueira foi dos candidatos mais votados da União Nacional, de que seria deputado até 1973, transitando de seguida, na última legislatura do regime (interrompida em abril de 1974), para procurador da Câmara Corporativa. Depois de sair do governo, requereu licença ilimitada no MNE e desempenhou

(4) O político que durante mais tempo ocupou a pasta dos Estrangeiros durante o Estado Novo foi o próprio Salazar, a título interino, entre novembro de 1936 e fevereiro de 1947 (dez anos e três meses). Seguiu-se-lhe Franco Nogueira (oito anos e cinco meses), e Paulo Veríssimo Cunha (oito anos, entre agosto de 1950 e agosto de 1958).

funções de administrador estatal da Companhia do Caminho-de-Ferro de Benguela, de vogal do Conselho Ultramarino e de representante na Assembleia Parlamentar da NATO, além de membro do Conselho de Administração do Banco Espírito Santo. Nas páginas do jornal *Política*, a partir do início da década de 1970, nunca se coibiu de criticar os planos de «liberalização» marcelista, com especial contundência sempre que se falava da autonomia progressiva das províncias ultramarinas, fosse qual fosse a sua fórmula ou extensão (v. Lucena 2015 e Valente 2002: 77-98).

Quando o 25 de abril chegou, Franco Nogueira era um dos teóricos civilistas da ala ultra que lutava contra o marcelismo, acusando o último Presidente do Conselho do Estado Novo de fraquejar e de hesitar na defesa do que a ele e a outros pareciam ser as coordenadas irrenunciáveis do país. Quais eram elas? Como resume um autor atual,

> A razão de uma política que defendia a existência de Portugal como nação ultramarina residia no facto de ser este o meio mais eficaz para a salvaguarda da independência do país. Pela sua reduzida dimensão, pelo seu atraso, pela sua posição no mapa geopolítico europeu, apenas a existência de uma nação portuguesa soberana, espalhada por vários continentes, impediria, em última análise, uma opção europeia na política externa (Martins 1996: 671).

E qualquer que fosse essa opção, ela conduziria, de uma forma que Nogueira considerava inelutável, a uma absorção pela Espanha.

Apesar do 25 de abril, ou porventura por causa dele e da radicalização revolucionária do PREC, Nogueira nunca renunciou à sua visão crítica da Europa, da democracia ou do encontro com a Espanha, nem nunca renegou a sua fidelidade passada ao Estado Novo e aos seus valores basilares. Na sequência do 28 de setembro de 1974, foi preso pelo COPCON em Caxias, onde permaneceu até maio de 1975. Foi então libertado e expatriou-se em Londres, onde viveu durante alguns anos. Depois de regressar a Portugal, em 1981, foi professor no ensino superior privado. Morreu em Lisboa, com 74 anos e o título honorífico de «embaixador», a 14 de março de 1993.

É redutor reduzir a «reserva histórica» nutrida pelo titular do MNE ao longo dos anos 1960 em relação ao país vizinho a um simples efeito

do foco ultramarino que dominava o seu pensamento. Antes convirá perceber – e é o que a seguir se fará – que Franco Nogueira não estava sozinho na sua cruzada hispanófoba. Longe de ser uma excentricidade única, a desconfiança, o medo, o ódio em relação à Espanha eram posições correntes nos corredores do poder e entre alguma intelectualidade do país ao longo do período em que Nogueira fez a sua formação intelectual, a sua ascensão na carreira pública e o seu desempenho como líder da diplomacia portuguesa(5). O contexto alimentou assim a biografia tanto quanto a biografia de Franco Nogueira ajudou a exacerbar o contexto – e a realidade – do relacionamento ibérico, enquanto esteve no governo e também depois de ter deixado o poder e de ter sobrevivido na democracia pós-1976 e no Portugal europeu pós-1986.

Salazar e Franco entre a fronteira e o diálogo

O período da infância, da juventude e dos estudos de Franco Nogueira coincidiu com um tempo muito agitado na história da relação peninsular, cujas coordenadas e legado sem dúvida influíram no que seria a sua visão sobre tal problema ou desafio político-diplomático. Depois dos anos iniciais da I República, que foram para Portugal de preocupação acesa com o «perigo espanhol», e passada a crise da participação nacional da I Guerra Mundial, a década de 1920 assistiu à redescoberta da «amizade peninsular», sobretudo a partir do momento (1926) em que Lisboa e Madrid passaram a estar politicamente sintonizadas à direita, sob as ditaduras de Gomes da Costa/Óscar Carmona e de Miguel Primo de Rivera (Torre Gómez 1985 e 2011). Esse panorama não durou, todavia, muito. Em abril de 1931, a implantação da II República em Espanha reabriu de novo uma diferença clara entre os dois regimes vigentes na Península, reacendendo todas as reservas anti espanholas latentes em Portugal. Durante cinco anos, até julho de 1936 (e descontado o período mais moderado de outubro de 1934 a fevereiro de 1936), a Espanha caminhou para a esquerda, contrastando com um Portugal que

(5) Além de Franco Nogueira, outros «ideólogos do salazarismo viviam [também] no receio da absorção espanhola e de um anti espanholismo primário», atitude justificável, segundo a ortodoxia do Estado Novo, «em nome da prioridade da defesa das colónias portuguesas em África» (Matos 2007: 183).

caminhava para a direita, preparando a institucionalização do Estado Novo (v. Cruz 1999 e Oliveira s.d.).

A hispanofobia lusa era uma reação aos projetos federativos iberizantes que os republicanos (e demais esquerdas, socialista, comunista ou anarquista), alimentavam. Na visão conservadora e nacionalista de Salazar – que, em 1932, alcançaria a Presidência do Conselho de Ministros – a integridade e independência da Pátria portuguesa eram indiscutíveis, e justificavam todos os xenofobismos e resistências contra aquele renovado perigo espanhol. Não surpreende portanto que, colocado perante o *alzamiento* militar de julho de 1936, Salazar tenha optado por auxiliar Franco na Guerra Civil que logo alastrou entre os nacionalistas insurretos e o governo republicano e as esquerdas. Esse alinhamento tinha duas vantagens. Por um lado, a vitória franquista garantiria a consolidação de uma Espanha autoritária, unitária, ordeira e católica, imune a quaisquer projetos expansionistas (ou seja, iberistas), de republicanismo pró-comunista. Por outro lado, sabendo-se, como Salazar sabia, que também existiam ambições iberistas e anexionistas na extrema-direita da Falange, que apoiava Franco, a colagem ao Caudilho criar-lhe-ia obrigações de alguma lealdade, atuando como barreira contra essa ameaça. A esta luz, a Guerra Civil de Espanha (1936-1939) foi um teste muito delicado à independência de Portugal – quer contra a perspetiva, já visível, de uma possível absorção do país pelo federalismo republicano acarinhado em Madrid, quer contra essa outra ameaça, menos audível mas ascendente, das ambições anexionistas do falangismo. Dito de outra forma, era uma questão de mal maior ou bem menor: o iberismo unitarista que poderia emergir por detrás de Franco era mais previsível, na sua atuação, do que o bolchevismo ou do que os projetos de federalismo peninsular sob capa democrática e republicana.

A hispanofobia lusa mudou assim de objeto e de tom à medida que a Guerra Civil foi evoluindo, sobretudo a partir do momento em que a diplomacia do Estado Novo se convenceu que Franco ia ganhar a contenda e que à ameaça «vermelha» ia suceder a de todos os que, rodeando o Caudilho, sonhavam ressuscitar a época gloriosa e unificadora de Filipe II a expensas do pequeno vizinho ibérico. Foi esse o teor do discurso proferido por Salazar na Assembleia Nacional, em abril de 1938, aquando do reconhecimento oficial da Junta de Burgos como governo legítimo da Espanha. «A nossa plena independência para a realização dos nossos destinos no mundo» – salientou o líder do

Estado Novo – «tem de ser axioma fundamental da política espanhola»; só nesta base haveria «campo aberto para entendimentos mútuos». E se dúvidas restassem, ficava o recado claro contra o triunfalismo iberizante da Falange:

> Passado o momento convulsivo da horrorosa guerra, esmagado o comunismo e salva a Espanha para a civilização ocidental, a todos se há-de impor […] esse facto irredutível da dualidade peninsular, contra o qual, se foram impotentes as tradições federalistas das duas repúblicas, também não o é menos a tradição imperialista de Filipe II (Salazar III: 82-84, discurso de 28 abril 1938).

Perante o franquismo – quer antes, quer depois da sua vitória, em 1939 – o nacionalismo português continuou a definir-se como orgulhosamente patriótico contra a Espanha, afirmando a indispensabilidade e a solidez de uma fronteira de raia que era tanto física quanto sentimental(6). Por isso mesmo, o apoio salazarista à causa do Caudilho e a convergência político-diplomática selada na assinatura do Pacto Ibérico, em março de 1939, não excluíam a prevenção, a reserva e a desconfiança. Em maio de 1939, uma vez mais na Assembleia Nacional, em discurso celebrativo do fim da Guerra Civil em Espanha, Salazar não baixou a guarda: «Portugal e Espanha são obrigados a viver paredes meias na Península; a boa ou má vizinhança favorece-os ou prejudica-os a ambos». E por isso, na sua opinião, o «traço característico» que teria sempre de presidir às relações peninsulares era simples de enunciar: «dois Estados irremovivelmente independentes; duas nações fraternalmente solidárias» (Salazar III: 147, discurso de 22 maio 1939). A doutrina assim exposta tinha vários porta-vozes na elite do regime, como Jorge Botelho Moniz ou José Pequito Rebelo, que escreveram sobre a Espanha ou as relações com a Espanha, secundando sempre, a partir da irremovibilidade da fronteira, a ideia dogma da «dualidade peninsular», da «independência com aliança» e da «vizinhança com amizade», e recusando qualquer fórmula de união

(6) Nos termos de Sérgio Campos Matos, «o nacionalismo conservador do Estado Novo, enraizado numa visão triunfalista do passado nacional, definiu-se, em larga medida, por oposição a Espanha (identificada com Castela), considerada explícita ou implicitamente o grande adversário histórico» (Matos 2007: 188).

ibérica como um ato de violência em relação a um povo que contava já oito séculos de existência autónoma no quadro da Península (entrevista de Botelho Moniz ao *Diário de Lisboa*, maio de 1939, cit. por Loff 2004: 19, e Rebelo 1939).

Aquilo a que Botelho Moniz (um dos comandantes dos «Viriatos»), chamava «a ilusão de Filipe II», ou seja, a «hipótese absurda da cegueira imperialista» dos novos donos de Madrid (cit. por Loff 2004: 19), não sossegou com o fim da Guerra Civil, em 1939. Bem ao contrário, esteve bastante viva e foi especialmente ameaçadora nos primeiros tempos da II Guerra Mundial. Entusiasmado pelos triunfos do *Duce* e do *Führer*, embalado pelo belicismo anexionista do seu cunhado (o poderoso Ramón Serrano Súñer) e pressionado pelo iberismo da Falange, há sinais de que Franco pode ter equacionado, com luz-verde alemã e italiana e a coberto da beligerância, planos anexionistas em relação ao seu vizinho ibérico. Essa ameaça foi, porém, esvaziada a partir do momento (1941) em que Hitler desistiu de intervir na Península, voltando os esforços da máquina de guerra do III *Reich* para a invasão da URSS. Isso bastou para enfraquecer a germanofilia em Madrid e, por consequência, a hispanofobia também abrandou em Lisboa (v. Telo 1998).

Em fevereiro de 1942, Salazar e Franco encontraram-se pela primeira vez em Sevilha, num ambiente distendido que marcou o desanuviamento e a reaproximação entre os dois regimes ibéricos. Em dezembro desse ano, a celebração do «Bloco Peninsular» cimentou ainda mais a ligação entre o franquismo e o salazarismo, implicando «a superação do iberismo como principal fator condicionante das relações luso-espanholas» (Jiménez Redondo 1999: 108). Mas isto nunca significou uma relação ibérica fraternal, e menos ainda excluiu a manutenção de prevenções permanentes de parte a parte. A necessidade de colaboração coexistia com a desconfiança, materializando assim um equilíbrio entre «fatores exógenos de aproximação e fatores endógenos de divergência», ou de «alheamento real por debaixo da aparente proximidade» (Jiménez Redondo 1996: 3-4) – o *vivir de espaldas*, como depois da II Guerra Mundial e ao longo dos anos 1950 e 1960 se perceberia.

Salazar e Franco personificaram em si mesmos a realidade sentimental do diálogo ibérico. Eram dois homens, chefiando dois países, «amigos inimigos» (v. Gaspar 2000 e Medina 2000). Não por acaso, desde os tempos da Guerra Civil de Espanha até aos seus últimos dias – e apesar das cimeiras bilaterais com o Caudilho – o líder do Estado Novo sempre

manifestou alarme e pouco entusiasmo face a grandes aproximações culturais entre os dois regimes. Como um dia explicou, tais convergências transfronteiriças nunca serviam «senão para os espanhóis cumularem de amabilidades os escritores portugueses e fazerem desse modo um trabalho de penetração pacífica que não deve ser favorecido» (nota de Salazar de 25 maio 1938, cit. por Meneses 2010: 229). Foi sempre esta, de resto, a doutrina vigente no Ministério dos Negócios Estrangeiros. Luís Teixeira de Sampaio – durante anos secretário-geral do MNE e presidente do júri de concurso que recrutou Franco Nogueira para o quadro do Palácio das Necessidades – fazia chegar periodicamente à Presidência do Conselho relatórios onde alertava para os perigos da subalternização de Portugal na Ibéria, que redundaria numa vulnerabilidade nacional perante o desígnio hegemónico espanhol, fosse ele real, de cariz político ou militar, ou subliminar, de cariz cultural, económico ou outro (Oliveira 1999: 42-43, e Sánchez Cervelló 2002: 278).

Contrariando lugares-comuns muitas vezes repetidos, deve assim salientar-se que ao longo de décadas, mesmo depois dos sobressaltos da Guerra Civil de Espanha e da II Guerra Mundial, a relação entre as duas ditaduras ibéricas «foi mais uma história de desentendimentos e de divórcios do que uma história de entendimentos, compreensão e cooperação mútua», na medida em que «um subterrâneo anti espanholismo percorreu o salazarismo, enquanto a ignorância patente sobre tudo o que era português percorreu o franquismo» (César Oliveira in Aa.vv. 2006: 53, e Loff 2004: 20). E apesar da democratização e da Europa, que nas últimas décadas do século XX e no início do século XXI trouxeram liberdade política, arejamento cultural e algum desenvolvimento material a Portugal e Espanha (no quadro da diluição de fronteiras propiciado pelo espaço Schengen), aqueles sentimentos não desapareceram por completo. O pensamento hispanófobo de Franco Nogueira foi tanto um produto destas circunstâncias quanto um elemento que muito ajudou a reforçá-las, perpetuando a representação da Espanha como o inimigo natural do pequeno Portugal.

A hispanofobia de Franco Nogueira

Oriundo de uma família conservadora, Franco Nogueira abeirava os 13 anos quando a II República triunfou em Madrid, os 18 anos quando eclodiu a Guerra Civil de Espanha e os 21 anos quando começou a II

Guerra Mundial. A sua aprendizagem e consciência políticas foram feitas no calor e no quadro dos anos da formação e consolidação do Estado Novo – um processo que Salazar fez *ao lado* da Espanha, mas também *contra* a Espanha. Como depois o próprio Nogueira recordaria, entre a ameaça certa do republicanismo e a sombra incerta do franquismo, entre a paz e a guerra, naqueles anos de 1936 em diante Salazar jogava tudo: «não ganhará alguma coisa ou perderá alguma coisa: ganha tudo ou perde tudo» (Nogueira 1978: 14). O sobressalto, a angústia, a incerteza do período de 1936 a 1945 foram tais e tão intensos que os principais políticos do Estado Novo nunca deles se libertaram. O regime tivera de se envolver em assuntos peninsulares e europeus, ou seja, continentais. Passado o susto e tendo sobrevivido ao turbilhão, havia que recentrar Portugal na sua linha histórica, marítima, atlantista, ultramarina, colonial e imperial. É este o melhor quadro mental para compreender a obra e o pensamento de Alberto Franco Nogueira. A sua hispanofobia incorrigível era a principal decorrência daquele entendimento geral – e de tal forma ela era intensa que Nogueira se tornou uma figura singular na história da relação luso-espanhola durante o século XX.

Diplomata de carreira com vasta experiência internacional, como atrás se viu, Franco Nogueira assumiu-se sempre, antes de ser ministro, enquanto ministro e também (ou sobretudo) depois de deixar o MNE, como o porta-voz da direita nacionalista portuguesa, o cruzado do integracionismo ultramarino e da propalada vocação africana de Portugal, nutrindo contra a arqui-inimiga Espanha uma reserva histórica incontornável, que o fazia considerar qualquer iberismo ou peninsularismo – em suma, qualquer tipo de aproximação política, cultural ou económica a Madrid – como uma traição à pátria. O seu primeiro contacto com a «sacrossanta» África ocorreu em 1953, numa viagem a Moçambique; nos anos seguintes, conheceria bem a realidade africana. Rapidamente ganhou uma perspetiva alargada das grandes relações globais intercontinentais, cimentando a convicção de que Portugal era e deveria continuar a ser um grande mediador entre o velho e os novos mundos – entre a Europa, a África, a Ásia e até a América Latina, onde o Brasil seguia sendo culturalmente português. A lusofonia mundial valia muito mais do que qualquer relacionamento bilateral curto no espaço europeu. E só essa projeção atlântica impediria Madrid de fazer o que a geografia e a história a impeliam a fazer: corrigir a anomalia

de uma Península partida ao meio e de uma Espanha amputada da sua faixa marítima mais ocidental.

Se não antes, por inclinação pessoal ou por ter bebido o anti castelhanismo vigente no MNE, foi por causa da discussão internacional da política colonial portuguesa que Franco Nogueira cimentou a sua hispanofobia. É sabido que um dos fatores que mais contribuíram para as «costas voltadas» entre Lisboa e Madrid e para a «*ralentización*» da amizade ibérica oficial entre Salazar e Franco (Aldecoa 1987: 83) foi a diferença de atitudes dos dois regimes face aos seus respetivos domínios em África. Nos anos 1950 e 1960, no quadro da ONU, Madrid não estava disposta a prejudicar as suas amizades internacionais por causa de minúsculos enclaves africanos que pouca ou nenhuma relevância económica, geoestratégica, político-histórica e sentimental tinham já para a Espanha. E por isso a descolonização do Saara espanhol, da Guiné Equatorial e da ilha de Fernando Pó foram aceites por Franco e realizadas sem grande polémica ou confronto militar. Em contraste, Salazar sempre respondeu às pressões descolonizadoras da ONU pela negativa, com o argumento de que Lisboa não tinha «colónias», mas «províncias ultramarinas», que eram pedaços de pátria tão portugueses quanto o retângulo da metrópole europeia e, portanto, inalienáveis(7). É verdade que Franco e o seu ministro dos Assuntos Exteriores, Fernando Castiella, se solidarizaram com o Estado Novo aquando da perda da Índia Portuguesa, no final de 1961. Mas foi apenas um gesto protocolar. Lisboa sabia que não poderia contar com Madrid na causa da defesa do seu império. Nos debates e votações acerca da presença europeia em África nas Assembleias Gerais das Nações Unidas os embaixadores espanhóis votavam por vezes a favor de Portugal; mas noutras votavam contra ou abstinham-se (v. Torre Gómez 2012: 210-235, e Cardoso 2006).

Quando foi empossado ministro dos Negócios Estrangeiros, na primavera de 1961, Nogueira conhecia o problema, pois integrara já diversas delegações portuguesas enviadas à ONU. Mas compreendeu-o melhor em maio de 1963, em Mérida, naquele que foi o 7.º e último

(7) Em janeiro de 1964, D. Juan de Borbón (conde de Barcelona e pai do futuro monarca D. Juan Carlos), teve ocasião de conversar com Salazar acerca da questão colonial, e da guerra, que já lavrava em Angola e na Guiné, perguntando ao Presidente do Conselho português «*si realmente creía que su actual política podía funcionar*»; a resposta de Salazar foi rápida e lapidar: «Funcione ou não funcione, é a minha obrigação» (cit. por Torre Gómez 2012: 214).

encontro entre o Caudilho e Salazar ao longo das suas vidas (v. Rezola 2008). Oficialmente, não existiam problemas bilaterais entre Portugal e Espanha a dirimir nessa cimeira. Mas quando o lado português quis saber o que se passava de concreto com a Guiné Equatorial (onde já se anunciara a realização de um referendo para a autodeterminação) e em Fernando Pó, e que compromissos havia sobre isso entre Madrid e a ONU, Franco e Castiella foram evasivos. E Franco Nogueira compreendeu, sem surpresa, mas com desgosto, o que se passava: «Salazar conclui que os espanhóis, na primeira oportunidade, estão dispostos a abandonar tudo na África negra, para evitar embaraços com a ONU; e que na sua ideia de uma *grande política* no mundo árabe, vão sacrificar alguma coisa a essa miragem» (Nogueira 1984: 484, itálico no original). A partir de então, com a aceitação espanhola da descolonização, os caminhos peninsulares cavaram uma separação mais funda, à medida que Madrid se ia distanciando de um vizinho incómodo e cada vez mais ostracizado pela comunidade internacional.

A cimeira de Mérida reforçou o misto de desconfiança, medo, repúdio e distanciamento que Nogueira já sentia em relação ao país vizinho. Já antes, em novembro de 1961, recém-chegado ao governo, acompanhando a visita do Presidente da República, Américo Tomás, a Espanha (ocasião em que conheceu pessoalmente Franco), anotara no seu diário o mal-estar que lhe causara o «sentimento de grandeza» que vira exibido em todos os locais – do palácio do Oriente ao palácio da Moncloa, do museu do Prado ao mosteiro do Escorial, do Vale dos Caídos ao Alcazar de Toledo. Achava que o país vizinho seguia sendo o que sempre fora, desde os tempos de Carlos V ou de Filipe II: imperial, militarista e dominador. A seu lado, lamentava,

> Nós, portugueses, parecemos uns simples, uns cândidos, uns paisanos, por vezes provincianamente fascinados, e não nos apercebemos que nos espreitam sempre um conde-duque de Olivares, um José Carvajal, um Floridablanca, um Godoy, um Afonso XIII, e todos, todos os mais, com continuadores tenazes até aos nossos dias (Nogueira 1986: 18-19).

Em dezembro de 1967, novamente secundando Américo Tomás, que fora a Espanha para uma caçada com o Caudilho, conversou sobre o tema

do iberismo com o general Agustín Muñoz Grandes (vice-presidente do governo espanhol entre 1962 e 1967), a quem confidenciou achar que a «obsessão constante da Espanha em anexar Portugal» estava «hoje tão viva como sempre». Muñoz Grandes respondeu-lhe que existiam os espanhóis que queriam a anexação, «o desaparecimento político de Portugal», «quase imediatamente e por quaisquer meios que fossem necessários»; e existiam também os que desejavam o mesmo objetivo, «mas a conseguir gradualmente, em cinquenta ou setenta anos». Os primeiros representariam 90% da população espanhola; os segundos 10% – e nestes estava o general espanhol, que não queria «violências», mas «tudo em amizade». Nogueira agradeceu-lhe a sinceridade e replicou que os portugueses «jamais» quereriam a união ibérica. «É uma pena», rematou Muñoz Grandes (Nogueira 1986: 270).

Ao contrário de Salazar, Marcelo Caetano era um admirador da Espanha (v. Martins 2014). A partir de finais de 1968, o programa da chamada «Primavera Marcelista» pareceu a versão portuguesa do *desarrollismo* e do *aperturismo* que marcavam já a agenda política espanhola do tardo-franquismo. Por isso Caetano substituiu a atitude «amistosa mas desconfiada» de Salazar em relação ao vizinho ibérico por outra «mais cooperante» (Sánchez Cervelló 2002: 283), apostando em dar um novo impulso aos contactos e ao entendimento bilaterais. Em maio de 1970, deslocou-se a Madrid para assinar com o Caudilho o protocolo de renovação do Pacto Ibérico de 1939, estabelecendo a obrigatoriedade de consultas anuais entre os chefes do governo (os ministros dos Estrangeiros deveriam ver-se uma vez por semestre) e um reforço explícito das relações económicas, científicas e culturais. «Os nossos dois países», explicou Marcelo nessa ocasião, «não podem alhear-se nem deixar de buscar formas eficazes de colaboração íntima» (cit. por Antunes 2003: 197). Refletindo a influência crescente de vozes pró-europeias no interior do regime português, Lisboa secundou Madrid no diálogo conjunto com o diretório europeu, materializado na assinatura dos acordos comerciais de 1970 (espanhol) e 1972 (português) com a CEE, ao mesmo tempo que se fortaleciam os fluxos de trocas transfronteiriças dentro da Península.

Sem surpresa, um dos maiores críticos do europeísmo e da hispanofilia marcelista era Franco Nogueira, para quem esses caminhos estavam a descaraterizar o país, negligenciando a África e diluindo a pequena metrópole no capital estrangeiro e nos interesses políticos de outros

países. Quer dentro do governo quer depois, já fora dele, Nogueira nunca deixou de exprimir a sua arreigada hispanofobia, num tempo novo, em que odiar a Espanha começava a passar por politicamente incorreto. A sua perspetiva era a de sempre: Portugal era um país pluricontinental virado para o Atlântico e para a África e a sua inserção europeia era geográfica e secundária. Sem o Atlântico e sem a África – ou seja, sem o império – restringido, por hipótese que não deveria sequer ser imaginada, ao seu retângulo continental metropolitano, o país não tinha viabilidade nem sobrevivência possíveis, porque perderia a massa crítica extracontinental de que, desde o século XV, a sua independência era feita. E por isso, acrescentava, a descolonização e a perda de África determinariam a curto prazo a diluição de Portugal na Espanha. Manter bem viva, e erguer bem alto, a fronteira que dividia a Península era assim a única prevenção possível contra esse negro futuro, e uma chamada às armas para a necessária concentração das energias nacionais no império.

Um dos seus primeiros atos como ministro nos Negócios Estrangeiros, em 1961, foi reforçar os pedidos dirigidos pelo seu antecessor na pasta, Marcelo Mathias, a Charles De Gaulle, para que a França da V República apoiasse Portugal na guerra colonial encetada então em Angola, invocando para isso o argumento clássico dos integracionistas: «se perder os seus territórios do ultramar, Portugal ficará vulnerável à dominação espanhola» (cit. por Antunes 2003: 331). Em outubro de 1969, usando argumentos semelhantes durante a campanha eleitoral para as eleições marcelistas, Franco Nogueira deixou patente a sua defesa intransigente do império e a sua desconfiança ressentida em relação à Espanha:

> Toda a nossa política nacional deve ser orientada no sentido da manutenção e defesa do Ultramar […] Com exceção da Inglaterra, que é uma ilha, nós somos na Europa o único país que apenas tem fronteiras com um outro país só, e acontece que o nosso vizinho é três ou quatro vezes superior em área, recursos e população. Não possuindo vários vizinhos, está-nos vedada a possibilidade que os demais têm, de nos defendermos da pressão ou ameaça de um vizinho apoiando-nos em outros (Nogueira 1970 [1969]: 334-335).

Entre a Espanha e o mar, a escolha era entre a subserviência e a asfixia, de um lado, e a grandeza e a respiração, do outro lado. Não havia meio-termo ou conciliação possíveis.

Por aqui se reforça a ideia de que Franco Nogueira chegou a ser o mais lídimo porta-voz da hispanofobia que o Estado Novo e o nacionalismo português sempre tiveram no seu interior, oriundo da persistência histórica e multissecular do receio da absorção espanhola, qualquer que fosse a sua fórmula ou o seu veículo executor(8). Era isso que o levava a criticar (como fez já no fim da vida), com a mesma intensidade, os iberismos – todos «absorventes e imperiais» – de Manuel Azaña ou de Alcalá Zamora, de Indalecio Prieto ou de Largo Caballero, de Claudio Sánchez-Albornoz ou de Alejandro Lerroux, de Calvo-Sotelo ou de Gil Robles, de José Antonio Primo de Rivera ou de Franco, de Serrano Súñer ou de Martín Artajo, de Ibánez Martín ou de Félix de Lequerica, de Fernando de Castiella ou de López Rodó (Nogueira 1992: 148-149). A diferente cor política destes nomes não lhe interessava. Por junto, todo o ideal ou defesa de iberismo, fosse qual fosse a sua intenção ou modalidade de concretização, era equiparado a nada menos do que «um fenómeno patológico» (v. Pereira 2010: 271). Haveria gente bem-intencionada, em Espanha e em Portugal, apostada numa aproximação que não fosse fusão e que não beliscasse a soberania política ou as fronteiras? Pouco importava. Não havia bons ou maus iberismos e qualquer que fosse o seu contorno ele teria de ser combatido: «todas essas teses são simplesmente suicidas. Não sejamos ingénuos. Não acreditemos que o iberismo seja solução para qualquer problema português, salvo se quisermos perder a independência» (Nogueira 1992: 28).

Fiel a esta lógica, várias vezes Franco Nogueira investiu contra Oliveira Martins, António Sardinha ou Pequito Rebelo por achar que tinham sido todos próceres, à direita, da ideia nefasta do iberismo. A distinção que os três faziam entre peninsularismo (ou aliancismo) e unitarismo político estrito – o primeiro entendível como diálogo fraterno *por sobre* a fronteira física, o segundo como uma ameaça clara de *eliminação* da fronteira física – nunca por ele foi compreendida, nem reconhecida (Nogueira 1992:

(8) Olhado a partir de Espanha, Franco Nogueira aparecia à diplomacia do país vizinho, no final dos anos 1960, como que «*perturbado por la propia misión exterior que durante una década estuvo desempeñando, mimetizado por la extremosa rigidez del presidente del Consejo, más salazarista, en fin, que el próprio Salazar*» (Torre Gómez 2012: 235).

137-140). De todos, o seu principal alvo foi mesmo António Sardinha. Para Franco Nogueira, o «peninsularismo» proclamado por este era um caso de pensamento eminentemente desnacionalizador e, no limite, uma traição aos deveres indeclináveis da pátria imperial. Daí as suas repetidas críticas ao patriarca do Integralismo Lusitano:

> No fundo, o *Portugal Maior* que [Sardinha] ambicionava teria de se cingir à restauração de uma monarquia, subordinada ao cetro superior de Castela, e cuja missão deveria consistir em exercer no mundo o zelo apostólico […] Sardinha era sem dúvida um homem sério, digno, de boa fé. Mas em matéria de grande política, era um ingénuo e um provinciano. A sua cultura era feita de pormenores sem significado; a sua visão parava nos Pirenéus; não sentia o Brasil nem sentia a África; estava deslumbrado perante a Madre-Espanha (Nogueira, escritos de 1971 e 1974, cits. por Matos 2007: 180-181)[9].

Feito o 25 de abril de 1974 e terminada a descolonização, o cenário catastrofista imaginado pelo ex-ministro de Salazar e de Caetano nunca se concretizou. Desprovido das colónias africanas com o fecho do ciclo imperial, o país não perdeu a independência, não foi absorvido pela Espanha e, bem ao contrário, soube redefinir-se e relançar-se através da sua renovada pertença à Europa. Encerrado o PREC, a década de 1976 a 1986 correspondeu a um importante período de consolidação da democracia e de caminho trilhado em direção à adesão ao mercado comum da CEE, atingido por Lisboa e por Madrid em janeiro de 1986. No final da década de 1970 e na primeira metade da década de 1980, as negociações ibéricas com a CEE constituíram-se como pretextos de aproximação luso-espanhola nas pastas ministeriais económicas, ao mesmo tempo que o dossiê NATO (de que Portugal era membro fundador desde 1949, mas a que a Espanha só acederia em 1982), obrigou a um estreitamento

(9) José Pequito Rebelo, Integralista dos tempos de António Sardinha, fez a defesa do companheiro intelectual, acusando Franco Nogueira de estar, no fundo, a denegrir «o maior dos anti-iberistas» (porque o «iberismo» era ambição territorial e o «peninsularismo» uma empatia cultural transfronteiriça), defendendo, de passagem, que o Portugal dos tempos do marcelismo deveria ter uma diplomacia mais aberta e plural, englobando a Espanha e não apenas a velha aliança luso-britânica, que era da particular preferência do antigo ministro dos Negócios Estrangeiros (Matos 2007: 182-183).

de relações entre os ministérios dos Negócios Estrangeiros / Assuntos Exteriores, Administração Interna / Interior, e Defesa. Perante isto, pode dizer-se que Franco Nogueira, porventura copiando a disposição mental dos velhos aristocratas franceses perante a Revolução, não esqueceu nada e nada aprendeu, desprezando sempre estas aberturas, encontros e convergências. Em 1981, quando regressou a Portugal para se dedicar à escrita histórica e memorialística, declarou que a adesão à CEE seria uma opção desnacionalizadora, redundando apenas na criação de um «mercado comum ibérico» onde Portugal perderia muito mais do que o que lucraria, ainda por cima «dominado pela vontade e pelo poder do parceiro mais forte» – «e todos sabemos que ao domínio económico se segue o domínio político» (Nogueira 1992: 39).

Um ponto de vista fundamentalmente idêntico seria ainda explanado por ele uma década volvida, em 1992. A integração europeia levava já então seis anos de existência e o euro-otimismo era a nota política e cultural dominante em Lisboa e em Madrid. Em Portugal, o cavaquismo estava no auge, enquanto a Espanha maravilhava o mundo com a grande Exposição Universal de Sevilha e com a realização dos Jogos Olímpicos em Barcelona. Talvez por isso, Franco Nogueira publicou então (a um ano da sua morte), aquele que é talvez o mais violento ensaio de hispanofobia alguma vez escrito por um português[10].

Nogueira vira o salazarismo e o franquismo partirem, assistira à revolução e à democracia e pudera ver a Península aberta ao mundo através da CEE. O que quase toda a gente qualificava como progresso, ele considerava ser um caminho de desnacionalização às mãos da velha inimiga figadal, a Espanha. O quadro traçado em 1992 era claro e coerente com as suas opiniões de sempre: «Se há na dialética peninsular uma constante, é o desejo, o objetivo, a obsessão espanhola de corrigir o que considera a anomalia de um Portugal independente. Essa atitude de sentimento, de pensamento e de ação atravessou os séculos; e foi sempre vivaz» (Nogueira 1992: 97). Achava, por isso, que «por detrás de cada espanhol paira um conde-duque de Olivares» (*sic*) (Nogueira 1992: 113). Felipe González (o então presidente socialista do governo espanhol), disfarçado das blandícias da Europa e do mercado comum, seria apenas a sua mais recente encarnação. Quanto à convergência peninsular na

(10) Trata-se da obra *Juízo Final*, de 1992. V. sobretudo o capítulo III (97-158), não por acaso intitulado «A ameaça permanente ou o milagre da vontade».

Europa, era a última face de um iberismo detestável, sempre «descarnado, centralizador, integracionista e anexionista por parte da Espanha, e ingénuo, oportunista e subalterno por parte de Portugal» (Nogueira 1992: 100). A Espanha, acrescentava, «por princípio nunca pode estar de boa-fé; porque o alvo último que prossegue não pode ser confessado, nem explicitados os motivos que a impelem» (Nogueira 1992: 98). A sombra de Filipe II – que nunca tolerara a «tragédia» de «ver morrer o Douro fora da sua terra» (Nogueira 1992: 151) – estava bem viva em 1992, num Portugal que Franco Nogueira descrevia como infiltrado e entorpecido por interesses económicos estrangeiros, refratário às noções de soberania, independência e pátria. Vinha depois a denúncia do domínio da televisão espanhola na raia, dos filmes espanhóis na RTP, das marcas, empresários e jornalistas espanhóis em Portugal, da popularização da língua espanhola, do controlo dos bancos portugueses por espanhóis, da construção de vias de comunicação que levavam os portugueses para Espanha, etc., etc. Não faltava sequer o remoque contra a mania do «esmagamento dos descobrimentos portugueses com os descobrimentos espanhóis, *que já conseguiram chegar onde nunca chegaram*» (Nogueira 1992: 152 e 155-156, itálico no original)[(11)]. Tudo visto e considerado, ficava a recomendação final: na consideração da eterna ameaça espanhola, «os tempos não são novos, nem são outros: e os fantasmas do passado estão bem vivos no presente – porque não são fantasmas» (Nogueira 1992: 157)[(12)].

Conclusão

O nacionalismo exacerbado e a xenofobia intransigente, que objetivam um determinado país como o inimigo natural (real ou imaginado) de um povo, vincando na consciência histórica uma noção e realidade de fronteira divisora, são linhas de pensamento que a integração europeia, a globalização multissetorial e os próprios

(11) A referência crítica era contra a propaganda excessiva de Cristóvão Colombo, cujo 5.º centenário da viagem de descobrimento da América se celebrava em 1992, face às figuras portuguesas de Bartolomeu Dias, Vasco da Gama ou Pedro Álvares Cabral.

(12) Franco Nogueira aproveitava mesmo para presentificar a memória de Aljubarrota: «Exageramos, nós, Portugueses, o significado, a dimensão da batalha de Aljubarrota? Não. Tomamos mesmo a atitude inversa, limitamo-la, reduzimo-la, quase a esquecemos. E, no entanto, Aljubarrota condensou, sintetizou, exprimiu toda uma realidade geopolítica: a dualidade peninsular, assegurando na altura a independência portuguesa» (*ibidem*: 55).

mecanismos e organizações internacionais de cooperação e de manutenção da paz tornaram obsoletas na transição do século XX para o século XXI. Não é, todavia, crível que Franco Nogueira, se acaso tivesse vivido para cá de 1993, alguma vez renunciasse ao seu anti espanholismo. Aliás, como começámos por reparar, desde que o mundo mudou com a crise internacional da última década, a qual se repercutiu fortemente nas economias mais pobres e periféricas da União Europeia, os olhares transfronteiriços ganharam novas cores e ingredientes menos simpáticos. O fenómeno do nacionalismo xenófobo não é (ainda?) muito visível em Portugal, mas vários sinais têm mostrado que, ao lado dos que amam a Espanha e veem no aprofundamento da ligação ibérica uma saída conjunta e viável para as dificuldades da Península, também proliferam os que denunciam o país vizinho como uma ameaça, pela sua escala, à economia lusa, ou como cúmplice de uma UE opressora dos pequenos. E isto sem levar em linha de conta o receio, já existente em Portugal, de que problemas espanhóis hoje inflamados, como o do separatismo catalão, possam implodir o país vizinho, num processo de consequências políticas incalculáveis para Portugal, enquanto região (é verdade que independente e soberana) da Península.

Franco Nogueira tinha uma retórica anti espanhola especialmente dura – e foi uma figura de topo na política salazarista e marcelista, permanecendo como voz audível no Portugal democrático e europeu do final do século XX. Mas não era um excêntrico isolado, em completa contracorrente em relação a tudo e todos os que o rodeavam. Ao longo das décadas mais recentes, para não remontar a séculos passados, por cada voz hispanófila em Portugal, havia uma voz hispanófoba. De Fernando Pessoa a António Sardinha, de Eduardo Lourenço a Natália Correia, de Lídia Jorge a José Saramago (para desta vez não mencionar políticos), muitos foram os que tentaram rumar contra o anti espanholismo; e de João Chagas a Salazar, ou de Franco Nogueira aos ativistas de Olivença e aos opositores à espanholização da economia lusa, muitos foram os que vincaram uma irreprimível recusa de qualquer iberismo ou peninsularismo cultural, político ou material, fazendo da hispanofobia uma estratégia sublimadora de um sentimento coletivo de ciúme, asfixia, medo – ou isso tudo junto.

Em 1992, no mesmo ano em que Franco Nogueira publicou a sua última diatribe contra a Espanha, o sociólogo António Barreto, espírito

clarividente e informado, homem de cultura cosmopolita e democrata, insuspeito de qualquer simpatia pelo regime do Estado Novo, deu à estampa um texto jornalístico que ficou famoso, intitulado «Razões para não gostar de Espanha». Mais do que veicular opiniões pessoais críticas do país vizinho, embora elas ali pesassem, do que se tratava era de sistematizar toda a gama de imagens e de sentimentos que os espanhóis e a Espanha tradicionalmente evocavam na mente do português comum, entretanto exacerbados pelos êxitos do progresso do país vizinho na Europa, que contrastavam com o menor sucesso português. Na Europa de Maastricht, Barreto achava que Portugal estava para a Espanha mais ou menos como a Roménia em relação à Suíça (*sic*). E isso levava-o a declarar ser legítimo «não gostar de Espanha», porque «é pouco saudável ter vizinhos mais fortes, maiores e mais ricos», «porque não me agrada a ideia de ter um só vizinho», e porque, «finalmente, detesto ter um só vizinho, que é mais forte, maior e mais rico» (Barreto 1996 [1992]: 79-80).

Franco Nogueira poderia ter escrito a mesma coisa. E o juízo, posto que pessoal, era demonstrativo de um pensar coletivo e enraizado. Já antes, no início dos anos 1980, Carlos Reis (docente universitário português) confidenciara a um jornal espanhol: «aos portugueses da minha geração, educaram-nos num ódio ancestral à Espanha» (cit. por Álvarez 1996: 375). Isto não era uma exceção: era a regra. E ainda em 1990, José Saramago recordaria:

> Como qualquer outro português, fui instruído na convicção de que o meu inimigo natural era, e sempre o seria, a Espanha. Não atribuía demasiada importância ao facto de que nos tivessem invadido e saqueado os franceses, ou que os ingleses, nossos aliados, nos tivessem explorado, humilhado e governado […] Absoluto, do nosso ponto de vista de portugueses, só o rancor ao castelhano, sentimento chamado patriótico, em que fomos infatigáveis no transcurso dos séculos (cit. por Molina 1990: 5-6).

Por aqui se vê que a hispanofobia, com ou sem a veemência e a adjetivação utilizadas por Franco Nogueira, foi sempre, até tempos muito próximos, uma espécie de segunda natureza da autorrepresentação

nacional – um «acutilante instrumento político» e «tema fraturante» (Pereira 2010: 282), ou um dos maiores «tópicos mobilizadores do debate público sobre a nação, o seu passado, presente e futuro» (Matos 2007: 169). Restará saber até que ponto essa hispanofobia continua e continuará a povoar a imaginação dos portugueses das novas gerações do século XXI, numa conjuntura presente que é tanto de globalização pós-fronteiriça quanto de incerteza potencialmente restauradora de fronteiras políticas, económicas, culturais e migratórias.

Bibliografia

Aa.vv. (2006). *Portugal/Espanha: Iberismo, Nacionalismo, Europeísmo e Lusofonia*. Oeiras: Fundação Marquês de Pombal.

Aldecoa, Francisco (1987). «Las relaciones bilaterales hispano-portuguesas en perspectiva histórica (1945-1978)», in Guy Clausse e Maria José Esteves (coord.), *As Relações Luso-Espanholas no contexto da adesão à CEE*. Lisboa: IED, 77-100.

Álvarez, Eloísa (1996). «Iberismo, Hispanismo e Hispanofilia en Portugal en la última década», *Revista de História das Ideias*, 18, 373-387.

Antunes, José Freire (2003). *Os espanhóis e Portugal*. Lisboa: Oficina do Livro.

Barreto, António (1996 [1992]). «Razões para não gostar de Espanha», in *Sem Emenda*. Lisboa: Relógio d'Água Editores, 79-83.

Cardoso, Maria Cristina Ventura (2006). *A Encruzilhada Ibérica. A questão colonial no palco das Nações Unidas (1955-1963)*. Lisboa: ISCTE.

Cruz, Manuel Braga da (1999). «Portugal e a II República Espanhola», in *Transições Históricas e Reformas Políticas em Portugal*. Lisboa: Editorial Bizâncio, 33-53.

Ferreira, José Medeiros (1989). *Um Século de Problemas. As Relações Luso-Espanholas da União Ibérica à Comunidade Europeia*. Lisboa: Livros Horizonte.

García Pérez, Rafael (2011). «España y Portugal en la UE: de la convivencia a la integración», in Teresa Ferreira Lopes e Rafael García Pérez (coord.), *Portugal e Espanha. Crise e Convergência na União Europeia.* Parede: Tribuna da História, 163-192.

Gaspar, Carlos (2000). «Estruturas, alianças e regimes. As relações entre Portugal e Espanha (1926-1974)», *População e Sociedade*, 6, 165-209.

Jiménez Redondo, Juan Carlos (1996). *El ocaso de la amistad entre las dictaduras ibéricas, 1955-1968*. Mérida: UNED.

« – » (1999). «Portugal, a Espanha e a formação da NATO», *Política Internacional*, 19, 97-111.

Jorge, Lídia (1995). «A Mão Espanhola», *Finisterra. Revista de Reflexão e Crítica*, 17, 63-68.

Loff, Manuel (2004). «Revolución versus Transición? Visiones de España desde el Portugal revolucionario y posrevolucionario», *Gerónimo de Uztariz*, 20, 14-44.

Lucena, Manuel de (2015). «Alberto Franco Nogueira (1918-1993)», in *Os Lugar-Tenentes de Salazar. Biografias*. Lisboa: Alêtheia, 137-227.

Martins, Fernando (1996). «Nogueira, Alberto Marciano Gorjão Franco (1918-1993)», in Fernando Rosas e J. M. Brandão de Brito (dir.), *Dicionário de História do Estado Novo.* Lisboa: Bertrand Editora, vol. II, 670-671.

Martins, Paulo Miguel (2014). *Cartas entre Marcelo Caetano e Laureano López Rodó. Uma Amizade com História*. Lisboa: Alêtheia.

Matos, Sérgio Campos (2007). «Conceitos de Iberismo em Portugal», *Revista de História das Ideias*, 28, 169-193.

Medina, João (2000). «Salazar e Franco: dois ditadores, duas ditaduras», in *Salazar, Hitler e Franco. Estudos sobre Salazar e a Ditadura*. Lisboa: Livros Horizonte, 227-246.

Meneses, Filipe Ribeiro de (2010). *Salazar. Uma biografia política*. Lisboa: Publicações D. Quixote.

Molina, César Antonio (1990). *Sobre el iberismo y otros escritos de literatura portuguesa*. Madrid: Ediciones Akal S.A.

Nogueira, Alberto Franco (1970 [1969]). «Política Nacional», in *Debate Singular*. Lisboa, 331-341.

« – » (1978). *Salazar*, vol. III, *As Grandes Crises (1936-1945)*. Coimbra: Atlântida Editora.

« – » (1984). *Salazar*, vol. V, *A Resistência (1958-1964)*. Porto: Livraria Civilização Editora.

« – » (1986). *Um Político Confessa-se (Diário: 1960-1968)*. Porto: Livraria Civilização Editora.

« – » (1992). *Juízo Final*. Porto: Livraria Civilização Editora.

Oliveira, César (s.d.). *Portugal e a II República de Espanha, 1931-1936*. Lisboa: Perspectivas e Realidades.

Oliveira, Pedro Aires (1999). «Portugal e a Guerra Civil de Espanha. A retaguarda diplomática de Franco», *História* (3.ª Série), 12, 40-51.

Pereira, Maria da Conceição Meireles (2010). «Iberismo e nacionalismo em Portugal da Regeneração à República. Entre utopia e distopia», *Revista de História das Ideias*, 31, 257-284.

Rebelo, José Pequito (1939). *Espanha e Portugal. Unidade e Dualidade Peninsular*. Lisboa: Tipografia Ottosgráfica.

Rezola, Maria Inácia (2008). «The Franco-Salazar meetings: Foreign policy and Iberian relations during the Dictatorships (1942-1963)», *Electronic Journal of Portuguese History (e-JPH)*, 6 (2).

Salazar, António de Oliveira. *Discursos e Notas Políticas*, vol. III. Coimbra: Coimbra Editora Lda.

Sánchez Cervelló, Josep (2002). «Portugal y España: encuentros y desencuentros (1640-2002)», *Historia y Política. Ideas, procesos y movimientos sociales*, 7, 267-287.

Sardica, José Miguel (2013). *Ibéria. A relação entre Portugal e Espanha no século XX*. Lisboa: Alêtheia.

Telo, António José (1998). «As Relações Peninsulares num Período de Guerras Globais (1935-1945)», in Fernando Rosas (coord.), *Portugal e a Guerra Civil de Espanha*. Lisboa: Edições Colibri, 133-151.

Torre Gómez, Hipolito de la (1985). *Do «perigo espanhol» à amizade peninsular. Portugal-Espanha, 1919-1930*. Lisboa: Editorial Estampa.

« – » (1998). «De la distancia rival al encuentro indeciso: La relación peninsular en la edad contemporánea», in António Morales Moya (org.), *Los 98 Ibéricos e El Mar*. Madrid: Comissariado do Pavilhão de Espanha na Expo'98, vol. I, 125-154.

« – » (2011). «A I República e a Espanha», in Filipe Ribeiro de Meneses e Pedro Aires Oliveira (coord.), *A I República Portuguesa. Diplomacia, Guerra e Império*. Lisboa: Tinta-da-China, 111-140.

« – » (2012). «Franquismo y Salazarismo en la escena internacional: el desafío de la descolonización», in Jon Andoni Fernández de Larrea Rojas et al. (coords.), *Guerra, paz y diplomacia a lo largo de la Historia*. Valladolid: Universidade de Valladolid, 179-270.

Valente, Vasco Pulido (2002). *Marcello Caetano. As desventuras da razão*. Lisboa: Gótica.

Vicente, António Pedro (2003). *Espanha e Portugal. Um Olhar sobre as Relações Peninsulares no Século XX*. Lisboa: Tribuna da História.

Página deixada propositadamente em branco

Revista de História das Ideias
Vol. 35. 2ª série (2017)
139-165

LA FRONTERA DE LA PERTENENCIA. NACIONALISTAS CATALANESE INMIGRACIÓN EN LA DÉCADA DE 1960[1]

THE FRONTIERS OF BELONGING: CATALAN NATIONALISTS AND IMMIGRATION IN THE NINETEEN-SIXTIES

Giovanni C. Cattini
gccattini@ub.edu
Universidad de Barcelona (Espanha)
ORCID: 0000-0002-3091-5813

Carles Santacana
carles.santacana@ub.edu
Universidad de Barcelona (Espanha)
ORCID: 0000-0002-8529-4559

Texto recebido em / Text submitted on: 31/03/2017
Texto aprovado em / Text approved on: 12/06/2017

Resumen:

El presente trabajo pretende reflexionar sobre el concepto de frontera, aplicado al análisis de la pertenencia de las personas a una comunidad nacional. Concretamente, queremos reseguir el amplio debate que se dio en la intelectualidad catalana durante la década de 1960 ante la masiva llegada de inmigrantes de otras zonas de España, que podía hacer desaparecer la cultura autóctona, ya profundamente perseguida por el régimen franquista. En esta coyuntura, se elaboraron

(1) Este texto se enmarca en el proyecto «Los fundamentos del cambio cultural en España (1960-1975)» , HAR2014-52882-P del cual participan los dos autores

https://doi.org/10.14195/2183-8925_35_6

planteamientos que transcendieron su época y dejaron un complejo legado que ha persistido hasta el presente. Para analizar el uso del concepto de frontera cultural entre corrientes migratorias de una población de un mismo Estado nos apoyaremos en las aportaciones que, desde las ciencias históricas hasta las antropológicas, nos permiten identificar en el ejemplo catalán un análisis de caso sugerente.

Palabras claves:
Frontera, inmigración, cultura política, Cataluña, antifranquismo.

Abstract:
This paper seeks to reflect on the concept of the frontier, applying it to an analysis of people's membership in a national community. Specifically, the intention is to trace a broad debate sparked among Catalan intellectuals in the nineteen-sixties by the massive influx of immigrants from other areas of Spain, a phenomenon that had the potential to cause the disappearance of an autochthonous culture being profoundly persecuted by the Francoist regime. Amid this set of circumstances, approaches were developed that transcended their time and left a complex legacy that has persisted to the present day. To analyse the use of the concept of a cultural frontier between the migratory flows of a population from the same State, the paper draws on contributions from the historical sciences and anthropology to conduct a thought-provoking case study of the Catalan situation.

Keywords:
Frontier, immigration, political culture, Catalonia, anti-Francoism.

Siguiendo los estudios de Albert Moncusí sobre fronteras e identidades nacionales (Moncusi 2005), nos parece importante remarcar que – desdelos estudios pioneros de Edward Hall sobre la proxémica, entendida como el estudio de la organización del espacio y cómo el ser humano se relaciona de manera inconsciente con el mundo que le rodea – un sector de la antropología ha desarrollado una reflexión alrededor de las fronteras físicas y de las conceptuales. Estas últimas marcan las actitudes, las creencias, las culturas, las lingüísticas del poder y los campos discursivos de inclusión y exclusión (Pellow 1996).

Estas fronteras conceptuales nos permiten analizar los contrastes entre grupos humanos para poder entender los elementos vertebradores de las identidades colectivas, donde se ha privilegiado como central la percepción y la experiencia de las diferencias culturales con las continuidades y discontinuidades propias de toda cultura, a pesar de la dificultad de delinear con claridad la conceptualización de dichas fronteras, tal y como remarcó hace tiempo Ulf Hannerz (Hannerz 1997). La interrelación social nos obliga a ver los límites simbólicos que separan unos colectivos de los otros.

Precisamente, el hecho de estudiar el debate sobre la inmigración en Cataluña en la década de 1960 nos permite reflexionar sobre las codificaciones y las estrategias de los intelectuales del movimiento catalanista para codificar, conceptualizar e intentar actuar para superar los problemas entre autóctonos e inmigrantes para conseguir esta interrelación social. Hay que recordar que los intelectuales nacionalistas catalanes fueron los primeros en reaccionar ya que la inmigración ya había sido objeto de debates en las décadas anteriores. El movimiento de reivindicación nacional surgió en Cataluña a finales del siglo XIX, con un universo cultural y simbólico compartido por las diferentes ánimas del movimiento catalanista (Cattini 2015). En este sentido, la cultura política del catalanismo ha tenido desde entonces planteamientos distintos y complementarios, desde los que ponían énfasis en la afirmación de una cultura específica compatible con la nación española, hasta los que convertían esa reivindicación cultural en un deseo de autogobierno e incluso de secesión[(2)]. Por razones de extensión en este texto sólo abordamos el enfoque teórico, conscientes de que debería ir acompañado del estudio de otras variables sobre la realidad del proceso, desde las demográficas a las sociológicas pasando por el enfoque antropológico. También acotamos específicamente nuestra contribución al período 1960-1970, que creemos central en la elaboración de unas definiciones doctrinales. Así pues, analizamos brevemente los enfoques teóricos que ha hecho el catalanismo (teniendo en cuenta su pluralidad ideológica) en relación al papel de la inmigración en el proyecto nacionalista[(3)].

(2) Una visión general en Balcells 1996 y en Sabaté 2015a.

(3) Las obras más destacades sobre el tema que nos ocupa: Termes 1984; Cabré 1999; y la de referencia más actualitzada es la de Domingo 2014. También el articulo de Pascual de Sans 2011.

Los antecedentes: catalanismo y demografía insuficiente

Para situar la cuestión, podemos resumir que Cataluña había perdido sus instituciones políticas tras el fin de la Guerra de Sucesión en 1714, de manera que a partir de entonces, y con su adscripción a la corona hispánica, desapareció como ente político, fundamentalmente al desaparecer sus Cortes y su relación de pacto con el monarca, que hasta esas fechas debía jurar las constituciones catalanas. A pesar de su derrota política, el sentimiento de pertenencia catalana diferencial no desapareció, y en la primera mitad del siglo XIX el auge del Romanticismo en Europa impulsó un renacimiento cultural (Renaixença) que fundamentalmente tenía carácter literario, de reivindicación de la lengua catalana, que estaba proscrita de la vida pública, aunque mantenía su uso cotidiano. Progresivamente, en la segunda mitad del siglo aparecieron formulaciones políticas como el federalismo, que recordaban la etapa histórica en que Cataluña se había autogobernado. Aparecen diversos proyectos de autonomía política, desde el que proponen los republicanos federales en 1869 y 1883 hasta las primeras formulaciones de entidades estrictamente catalanistas expresadas en las Bases de Manresa de 1892. De una u otra manera, interesa recalcar la progresiva plasmación política del catalanismo, que coincide a *grosso modo* con la irrupción de la sociedad contemporánea y la industrialización. El corrupto y caciquil sistema de la Restauración y las dudas sobre la eficacia de la participación electoral retrasaron la presentación de la primera candidatura catalanista hasta 1901, cuando consiguieron sus primeros diputados en la ciudad de Barcelona, rompiendo así el caciquismo y presentándose como una opción modernizadora. Paralelamente, desde finales del siglo XIX empiezan a expresarse opiniones sobre la débil demografía catalana, con tasas de reproducción muy limitadas. En las primeras fases de la industrialización las necesidades de mano de obra se habían resuelto gracias al excedente en las zonas más pobres del interior, afectadas por diversas crisis, como la de la plaga de la filoxera, que se cebó en la viña.

Situados ya en el siglo XX, la sociedad catalana fue conformando un sistema político que rompía con el oficial de la Restauración, en el que aparecen partidos catalanistas de derechas (Lliga), catalanistas republicanos de izquierdas (Centre Nacionalista Republicà, Unió

Federal Nacionalista Republicana) y republicanos españolistas (Partido republicano radical). Estos últimos eran conocidos como *lerrouxistas* (su líder era Alejandro Lerroux) y la mayor parte de la historiografía[4] considera que una de sus funciones era la de limitar el impacto del catalanismo sobre las clases populares. La reivindicación catalanista ya no era cuestión de minorías intelectuales, sino que estaba en el centro de la vida social y política; la inmigración, sin embargo, todavía no era una cuestión relevante. Sí que lo era la enorme fractura social que acarreaban las tensiones de una sociedad en rápida transformación, con episodios como la denominada «Semana Trágica» de 1909 (revuelta popular y espontánea de carácter anticlerical y antimilitarista) o el período de la «guerra social» de 1918-1923, cuando los atentados de activistas sindicales y agentes de la patronal causaron más de 500 muertos.

En esos años las primeras apreciaciones sobre el fenómeno inmigratorio, de alcance muy limitado, ponían el foco del análisis en la débil natalidad catalana. Como señaló en su día el historiador Jordi Nadal, un ejemplo de esa corriente sería el doctor Puig i Sais, que en 1915 escribió *El problema de la natalitat a Catalunya. Un perillgravíssim per a la nostrapatria*, en el que apuntaba que el empuje inmigratorio podía ser una amenaza descatalanizadora. No obstante, y en paralelo, Pere Corominas, dirigente de la izquierda catalanista, proclamaba en 1914 que los inmigrantes que se habían trasladado a Barcelona fecundaban el país y lo hacían progresar; alertaba a los que querían hablar de dos ciudades separadas y concluía que «Barcelona es de todos aquellos que trabajan por ella y la quieren».

Al fin de la Guerra Mundial muchas ciudades europeas entraban decididamente en una sociedad de masas. Barcelona se convertía en un ejemplo modesto pero decidido del proceso. Junto al empuje de los medios de comunicación de masas, con una notable presencia del cine, los primeros pasos de la radio (1924), se vivía una etapa de grandes proyectos, como la construcción del metro o la Exposición Internacional de 1929. Estos proyectos atrajeron mucha mano de obra. La población catalana de 1910 (2.084.000) creció hasta 2.344.000 en 1920, y en esa década se incrementó hasta los 2.791.000 de 1930, de manera que la población se había incrementado en cerca de un 40% en veinte años, lo que significa un impacto notable. Además, ese incremento de población se concentró

(4) Véase, con orientaciones diferentes, los libros de Culla 1986 y Álvarez Junco 1990.

en Barcelona y algunas ciudades de su entorno, que por primera vez configuraron un primer cinturón periurbano, muy reducido, ya que sólo lo formaban l'Hospitalet, Santa Coloma, Sant Adrià y Badalona (Santacana 1998). Más allá de las magnitudes de ese fenómeno, que son reducidas si las comparamos con otras ciudades europeas, lo cierto es que contenían una novedad decisiva. Por primera vez la población que llegaba a Barcelona no procedía de comarcas pobres catalanas, sino de regiones españolas, y en consecuencia no era catalanohablante. Los inmigrantes procedían esencialmente de Murcia y Almería. Ese proceso coincidió en gran medida con los años de la dictadura de Primo de Rivera (1923-1930), en los que la prohibición expresa del uso público de la lengua catalana, la derogación de la Mancomunidad de Cataluña (organismo que mancomunaba las cuatro diputaciones provinciales catalanas fruto de la reivindicación del conjunto de fuerzas catalanistas) o la clausura de asociaciones acusadas de catalanistas (incluso el FC Barcelona fue clausurado durante seis meses en 1925) indicaba a los recién llegados que el catalanismo era una fuerza social enfrentada a la dictadura, situación que compartía con un movimiento obrero fundamentalmente anarcosindicalista que vivió aquellos años bajo la represión policial.

En este contexto, la irrupción de una inmigración castellanohablante tuvo un impacto notable, que afectaba tanto a los discursos de la identidad catalana como a los debates sobre las actitudes sociales y políticas de la clase obrera catalana. Esta segunda cuestión era fundamental, habida cuenta que desde finales del siglo XIX los obreros catalanes se habían organizado en sindicatos y organizaciones influidas por el anarquismo, que había cuajado en 1910 con la fundación de la Confederación Nacional del Trabajo, de ámbito territorial español, pero con un peso decisivo entre los trabajadores catalanes, y de manera secundaria entre los jornaleros andaluces. A pesar de que la Unión General de Trabajadores, socialista, había sido fundada en Barcelona en 1888, lo cierto es que el socialismo catalán había sido, antes de la Guerra Civil, de tinte básicamente intelectual, más cercano a los fabianos ingleses que a las estructuras de sindicato obrero, que sí tuvieron predicamento en Madrid, Asturias o el País Vasco.

Al hilo de esta estructura sindical, algunos dirigentes obreros catalanes veían en la hegemonía cenetista una especie de disfunción, ya que creían que el desarrollo del anarquismo se correspondía con sociedades poco evolucionadas, fundamentalmente agrarias. Para ellos, la Cataluña

que se conocía como «la fábrica de España» no podía ser anarquista, sino que debía ser socialista o comunista. Dirigentes marxistas como Joaquim Maurín identificaban al obrero anarquista con un inmigrante poco formado políticamente, con escaso arraigo en la sociedad de acogida, motivo que explicaría una mayor radicalidad. También entre los socialistas intelectuales había quien escribía en este sentido, como Gabriel Alomar, de la Unió Socialista de Catalunya (USC). No obstante, cabe destacar que eran opiniones particulares y poco fundamentadas, ya que correligionarios de la USC, como Rafael Campalans, opinaban en 1931 en un sentido contrario, y definían la patria catalana como el grupo humano de hombres que viven en Cataluña y tienen voluntad colectiva de convivencia y de progreso, cualquiera que fuese su procedencia. Como se puede observar, este debate tenía múltiples consecuencias, y no sólo comprendía la definición de la nacionalidad catalana, sino que también incidía en la explicación de la naturaleza de los movimientos sociales. En este sentido estas premisas no sólo se utilizaban para argumentar entorno al predicamento del anarquismo, sino también en relación a las disputas internas del anarquismo, con la pugna entre sindicalistas más moderados y anarquistas puros más radicales, que dieron origen en 1927 a la Federación Anarquista Ibérica. Se sostenía en ocasiones que los dirigentes de la FAI eran, sobre todo, inmigrantes, una afirmación que las investigaciones de la historiadora Eulàlia Vega (Vega 2004) desmienten, aunque las últimas obras de José Luis Oyón sobre la historia urbana de Barcelona entre guerras (Oyón 2008) y la de Josep Termes (Termes 2011) sobre el anarquismo lo reabrieron. También Albert Balcells (Balcells 1973; Balcells 1971) estudió la polémica sobre el anarquismo de fines de los años veinte. No obstante esto, tan importante es la realidad como lo que percibían algunos.

Con la proclamación de la II República en 1931 y la efímera República Catalana (14-17 abril 1931) se puso en marcha la autonomía política de Cataluña, hasta octubre de 1932 en una fase provisional, y de forma más definitiva a partir de la aprobación del Estatuto de autonomía. Al mismo tiempo que en España se respiraban aires de libertad, en Cataluña la mayor parte de la sociedad entendía que la existencia de la Generalitat y el Parlamento de Cataluña ponían las bases de un proceso de afirmación cultural y política. En definitiva, que el catalanismo se convertía en eje no sólo social, sino también institucional, bajo la hegemonía electoral de Esquerra Republicana, partido catalanista e izquierdista de orientación

socializante. Para el catalanismo había llegado el momento de iniciar el proceso de construcción nacional catalana.

En este contexto la cuestión inmigratoria irrumpió en dos circunstancias diferentes. En primer lugar, a través de los estudios demográficos, especialmente los de Josep A. Vandellós, titulados *Catalunya, poble decadent* y *La immigració a Catalunya*, los dos editados en 1935. Vandellós, demógrafo y economista, dirigía el Institut d'Investigacions Econòmiques y estuvo también en los orígenes de la estadística moderna. Como señaló en su día el historiador Josep Termes estos dos libros son las principales aportaciones de la época, pero tuvieron un eco muy desigual, tanto coetáneamente como también en la reproducción posterior del debate. El título del primero simplificaba el mensaje: la baja natalidad catalana y la inmigración acabarían acarreando un minorización de la población autóctona en pocas décadas. Sin embargo, Vandellós planteaba la cuestión de manera más compleja, como se sigue perfectamente en su segundo libro, *La inmigració a Catalunya*. La base de esta obra es un análisis demográfico, en el que muestra la necesidad de la economía catalana de disponer de mano de obra forastera para proseguir el crecimiento industrial. En este sentido, la inmigración era necesaria para el progreso económico, pero se preguntaba sobre la capacidad de integración y/o asimilación de esa nueva población en la sociedad catalana, que tenía pocos instrumentos para conseguir ese objetivo. En este punto Vandellós se mostraba dubitativo, y aportaba ejemplos en todas las direcciones. Partía de la inexistencia de una raza española y de una raza catalana, pero sí que hablaba en términos de etnicidad, y dudaba de que el aprendizaje y el uso de la lengua catalana por parte de sectores importantes de los inmigrantes fuese un requisito suficiente para su integración. De hecho, creía que uno de los problemas más difíciles de superar era la adaptación de unos inmigrantes de procedencia mayoritariamente rural a la vida urbana, objeción que si tomáramos en su literalidad sería igualmente válida para los inmigrantes catalanohablantes procedentes de las comarcas pobres catalanas. Y volvía a utilizar el argumento como un elemento en el debate sobre las actitudes sindicales y políticas de la clase obrera catalana, aunque reconocía que era muy difícil fijar una conclusión cerrada sin fisuras.

La cuestión no atañía sólo a estudiosos o políticos, sino que estaba en la calle, como ponía de manifiesto el impacto público que tuvieron una serie de reportajes del joven periodista Carles Sentís en 1932 y 1933

que se publicaron en *Mirador*, el semanario de más prestigio de la época, que retrataban los viajes de los inmigrantes procedentes de Murcia. El título genérico era muy elocuente: «Múrcia exportadora d'homes»[(5)] y es una muestra fehaciente de la distancia que separaba a los lectores de una revista dirigida a las clases medias catalanistas de unos inmigrantes que huían de la pobreza que se había convertido en extrema en zonas de Murcia y Almería, y a las que el periodista describía con toques sensacionalistas, describiendo enfermedades y hábitos sociales que se suponían fruto del subdesarrollo. Si el argumento de la necesidad de mano de obra forastera era evidente en una secuencia temporal larga, la coyuntura de crisis de la industria textil en los años treinta lo hacía inoperante, y de esta forma el debate público y político aunaba en uno sólo problemáticas distintas, ya fuese el proceso de catalanización, las consecuencias de la crisis económica y las tentativas revolucionarias llevadas a cabo por los anarquistas, como la insurrección de los mineros en el Alto Llobregat (1932) o la proclamación del comunismo libertario en l'Hospitalet (1933), población de la conurbación barcelonesa que había crecido desde 1920 y que se identificaba por su adscripción a la CNT, en especial el barrio de La Torrassa[(6)], en el que vivían 25.000 personas. Por otro lado, el impacto de la serie de artículos de Carles Sentís motivó un debate periodístico, al calor del cual la Casa Regional de Murcia y Albacete organizó un acto público para quejarse de lo injustos que eran muchos de los comentarios sobre los murcianos, denominación que recibían por extensión los inmigrantes españoles, independientemente de su origen.

En ese contexto tanto el Ayuntamiento de Barcelona como el Parlamento de Cataluña trataron la cuestión en sesiones plenarias, pero sin otorgarle demasiada atención, y con argumentaciones ya conocidas, tanto las que hablaban de los peligros de absorción de la población autóctona por parte de la inmigrada, junto a los que insistían en señalar que no existía ningún problema, y que consideraban catalanes a todos los que vivían de su trabajo en Cataluña. En cualquier caso, la cuestión estaba planteada en estos términos, pero el acceso de la derecha al gobierno republicano español a fines de 1933 y la creciente polarización

(5) Los artículos fueron reunidos sesenta años más tarde en Sentís 1994.

(6) Sobre la relación entre anarquismo e inmigración en este barrio véase Camós 1986. De una manera más general el libro coordinado por Oyón y Gallardo 2004.

que llevó a la fracasada insurrección del gobierno catalán en octubre de 1934 la mantuvieron en un segundo término.

La oleada de los años sesenta

El flujo de la inmigración no se detuvo con la Guerra Civil. A pesar de que la economía catalana no recuperó el nivel de 1936 hasta veinte años más tarde, y poco podía ofrecer, la inmigración se mantuvo, en parte porque algunos huían de la represión alejándose de la comunidad donde eran reconocidos políticamente, de manera que en muchos casos podemos hablar a la par de motivaciones económicas y políticas. No obstante el eje de continuidad, ciertamente el nuevo impacto de la inmigración en la sociedad catalana se concentraría entre 1960 y 1975. Visto desde una perspectiva cronológica larga la población de 1940 (2.890.000) creció hasta los 5.958.000 de 1981, de forma que se duplicó en cuarenta años. De los nuevos tres millones de habitantes, se calcula que 1,7 millones eran aportados por el saldo migratorio, a lo que en términos socioculturales habría que añadir la natalidad producida entre los inmigrantes. Si fijamos la atención en el período 1960-1980 las cifras indican con mayor claridad la velocidad de los cambios, ya que se pasa de 4 a 6 millones de habitantes en veinte años. La procedencia era en esta ocasión más plural, aunque el grupo preeminente era el de los andaluces. También fue diferente la forma de implantarse en el territorio. Si en la oleada migratoria de 1920-1930 el destino eran los barrios populares de Barcelona y los municipios limítrofes de l'Hospitalet(7), Badalona y Santa Coloma, el mayor número de inmigrantes se expandió, en esta ocasión, en muchas más localidades, afectando en proporciones importantes a diversas comarcas, y dando lugar también a una pequeña área periurbana en Tarragona. Desde el punto de vista social y urbanístico se debe tener en cuenta también que en muchas ocasiones la nueva población se instalaba en barrios que se construían alentados precisamente por su propia llegada, de manera que se concentraba en distritos en los que podían representar el 70 u

(7) Sobre este municipio es interesante el libro de la antropóloga Clara Parramon (Parramon 2000). La misma autora analizó las políticas municipales oficiales en Parramon 2001.

80% de la población, circunstancia que podía fomentar fácilmente una vida social segregada.

A estos datos objetivos debemos añadir el interés político de la dictadura de Franco en favorecer una inmigración que creían que podía ser el golpe definitivo a una afirmación catalana que vivía en las catacumbas a las que le había confinado la represión. Se ha especulado mucho sobre este interés, y lo cierto es que en documentos confidenciales algunos dirigentes franquistas afirmaban que la desaparición del catalanismo era cuestión de tiempo (Santacana 2000) gracias precisamente al impacto social de la nueva población. En cualquier caso, el fenómeno inmigratorio no fue planificado por el gobierno, que lanzó el Plan de Estabilización en 1959 como única vía para evitar el colapso, pero no por convicción política. Otra cosa era que intentasen utilizar una de sus consecuencias en clave política.

Por otro lado, la existencia misma de la dictadura impedía a los diversos sectores del catalanismo tratar la cuestión con libertad. Tampoco podemos olvidar que, debido a todas estas circunstancias, era un debate a contracorriente e inconveniente para la dictadura. Además, las dos primeras décadas de la posguerra cambiaron bastante el panorama socio-político del catalanismo (Santacana 2009), forzado a un cambio generacional y a una recomposición en función también de la evolución ideológica del mundo occidental. Las dos grandes formaciones políticas de la etapa republicana (ERC y la Lliga) habían desaparecido, y sólo ERC conservaba algunos viejos dirigentes en el exilio. También el sindicato hegemónico hasta 1939, la CNT, había desaparecido fruto de la represión. Es difícil evaluar la representatividad de organizaciones que se desenvuelven en la clandestinidad, pero parece sensato identificar como más activos a dos núcleos: de un lado a un sector católico catalanista y del otro al configurado alrededor del Partit Socialista Unificat de Catalunya (PSUC), el partido comunista catalán. Insistimos en su carácter novedoso porque los católicos configurados en el grupo CC (Crist-Catalunya) y cuyo principal dirigente era Jordi Pujol no eran la continuación de la Lliga burguesa de preguerra. Y el PSUC[8], pese a su continuidad orgánica, incorporó desde inicios de los sesenta a sectores nuevos, especialmente a un núcleo de intelectuales y también a obreros procedentes precisamente

(8) El libro más actualizado sobre este partido es el de Molinero, Carme e Ysas, Pere (2010). *Els anys del PSUC. El partit de l'antifranquisme (1956-1981)*. Barcelona: L'Avenç.

de la inmigración. Curiosamente, y a pesar de las dificultades objetivas para generar una reflexión desde fuera del sistema, en esta ocasión los posicionamientos políticos fueron mucho más elaborados que los de los años treinta.

Els Altres Catalans de Paco Candel y la nueva orientación del debate

Pero antes de analizar esos planteamientos políticos se hace necesario referenciar la obra que polarizó el debate en los años sesenta. Su autor era un escritor de origen castellanohablante que había emigrado a Barcelona antes de la Guerra Civil, y que en 1964 publicó el libro *Els altres catalans*[9] (Los otros catalanes). Paco Candel[10] partía de su experiencia personal, y del barrio con mayoría de población inmigrada en el que vivía (barrio del Port en Barcelona) para explicar vivencias a las que intentaba dar un carácter de fresco social del que poder extraer algunas enseñanzas. El título del libro ya mostraba la intencionalidad última del autor. Naturalmente los inmigrantes eran para Candel esos otros catalanes. «Otros» porque lo eran desde hacía poco, con las características propias de su origen, pero en definitiva catalanes, como mínimo con la voluntad de serlo. Candel había esbozado su tesis en un artículo en la revista literaria *La Jirafa* en 1958, y fue seguido con interés en medios catalanistas precisamente porque su origen le confería una autoridad moral especial para sustentar su argumentación. Por eso jóvenes activistas como el católico Jordi Pujol y el socialista Joan Reventós le ayudaron en la fase final del proyecto. Candel hablaba de las condiciones de vida de los inmigrantes, de la vida en los suburbios, y también de la catalanidad. Aunaba discurso social e identidad catalana, pero no lo hacía ni como un teórico ni como un político, sino como el escritor comprometido con un paisaje social que sabe reflejar, y que es la base de su reflexión. Es curioso que fuese un escritor sin pretensiones teóricas ni filosóficas el que configurara la base del discurso catalanista sobre la inmigración a partir de ese momento. Su gran capacidad fue la de presentar un discurso sobre la inmigración de una gran claridad que se basa sobre su misma

(9) Recientemente se ha publicado una edición que incorpora los fragmentos eliminados por la censura. Véase Candel 2008.

(10) La biografía más reciente es la de Sinca 2008.

experiencia como inmigrante. Asimismo, la voz del autor se ponía como la de un árbitro que intentaba suavizar y mediar entre las posiciones tanto de los inmigrantes como de la sociedad de acogida.

Como ha insistido recientemente Andreu Domingo (Domingo 2013; tanbién Lladonosa 2013 y 2015), Candel se presentaba como el mejor informador para el lector catalán autóctono que quería conocer aquella realidad y que ahora descubría que, finalmente, los inmigrantes se integraban y hacían suya la tierra que habitaban como «los otros catalanes». La obra de Candel causó sensación, y también tuvo sus detractores. Los defensores de *Els altres catalans* leían con satisfacción las páginas que Candel dedicaba a hablar de la identificación de los inmigrantes con el paisaje catalán y con su proceso de enamoramiento hacia la tierra que les había acogido; en cambio, los detractores, como veremos, consideraban que los habitantes que, mayoritariamente, se habían afincado en Barcelona y el resto de Cataluña, se habían esforzado muy poco por conocer la lengua catalana y reprochaban a Candel que no se implicara en la defensa abierta del idioma, ya que él mismo tampoco lo hablaba y consideraba que no era necesario.

El sector nacionalista y la asimilación de la inmigración

Si la defensa del idioma catalán ha sido a lo largo de la época contemporánea una de las principales reivindicaciones del movimiento catalanista, la llegada masiva de la inmigración castellanohablante tenía que suscitar recelos y problemas en los sectores nacionalistas porque la veían como un elemento para favorecer la difusión de la lengua castellana en detrimento de la catalana. Para evitarlo, era vital asimilar a los inmigrantes y catalanizarlos plenamente. Esta percepción, presente en las aportaciones citadas de Puig de Saís, Vandellós, etc., fue recogida en la coyuntura de finales de los años 1950 por un trabajo pionero de Josep Armengou (1910-1976) que tituló *Justificació de Catalunya* (1958). El libro, que fue autoproducido por el autor y que circuló ampliamente en la clandestinidad, estaba pensado para las nuevas generaciones de catalanes que habían nacido después de la Guerra Civil y estaba dividido en tres grandes apartados: uno dedicado a estudiar los grandes problemas de España; y un segundo y un tercero, donde explicaba la realidad catalana y la vigencia de la propuesta nacionalista.

Armengou identificaba los problemas de España en la difícil coexistencia de diferentes nacionalidades oprimidas por las tendencias unitaristas de los castellanos; además esta coexistencia viciaba también la cuestión social por la cual Cataluña era tratada como una colonia por los vencedores de la Guerra Civil no dudando en afirmar que: «*El caso de Cataluña es una injusticia social colectiva*. No es la explotación de una clase social por otra clase social: es la explotación de un pueblo sobre otro pueblo» (Armengou 1958: 11; original en catalán)[(11)] y continuaba subrayando que el obrero catalán era doblemente explotado, por el propietario de la empresa y por el Estado español que, en Cataluña, explotaba a amos y obreros. Armengou continuaba analizando otros problemas de convivencia, así como los problemas religiosos y de cómo la jerarquía católica había apoyado los deseos castellanizadores de los franquistas.

Refiriéndose a su presente, Armengou hablaba de una invasión caracterizada por dos corrientes, una de funcionarios civiles y militares, con la finalidad de perpetuar la sumisión política de los catalanes, y a los que había que combatir en calidad de enemigos; y la otra, la invasión proletaria, no derivada de causas políticas, pero sí «fomentada y aprovechada para finalidades políticas» (Armengou 1958: 107; original en catalán). Armengou defendía que todo hombre tenía derecho a vivir donde pudiera, pero pedía un control de los flujos migratorios para evitar la creación de bolsas de marginación explosiva. El autor del texto alarmaba que esta inmigración podía, a la larga, despersonalizar progresivamente la identidad diferencial catalana por un lado y, por otro, favorecer la existencia de dos comunidades rivales en Cataluña. Por eso dejaba claro que era prioritario no impulsar fronteras entre catalanes e inmigrantes, sino impulsar un proyecto asimilacionista, o según sus palabras: «nos interesa que los inmigrantes asentados definitivamente en Cataluña se vayan asimilando progresivamente. Conviene a nosotros y conviene a ellos. Un extranjero es siempre un inferior. Catalanizarlos será por lo tanto elevarlos a la tesitura ciudadana normal» (Armengou 1958: 109; original en catalán).

La realidad de la problemática migratoria motivó la redacción de *Les migracions* (Vila 1964), un folleto del geógrafo y antiguo militante de ERC, Marc Aureli Vila (1908-2001), que apareció en el mismo periodo

(11) Subrayado en el original.

que el libro de Candel. Vila se había exiliado al final de la guerra civil española y residió en Caracas y llegó a ser catedrático de geografía en la Universidad Central de Venezuela. En 1978 decidió volver a Catalunya. En su trabajo *Les migracions* quería ofrecer soluciones humanas al problema del desplazamiento de las masas proletarias que llegaban a Cataluña escapando del hambre, tal y como había planteado Armengou el texto citado anteriormente. Recordando que él mismo había vivido lo que significaba la emigración, defendía la idea de que toda persona a la hora de llegar a un nuevo país tenía la obligación de estudiar la historia, la cultura y la lengua locales. Por otra parte, consideraba que la sociedad de acogida tenía la obligación de actuar para «absorber a los inmigrantes» desde una perspectiva «justa y humana» que tenía como objetivo atraerlos y nunca forzarlos. En este sentido, hacía un llamamiento para que los ciudadanos catalanes, conscientes de su identidad diferencial, tuvieran la percepción de la importancia de su colaboración, ya que solo su lucha por acoger a los inmigrantes podía permitir la supervivencia de la comunidad catalana. Vila afirmaba que «hacía falta aproximarse físicamente e intelectualmente a los grupos inmigrantes» (Vila 1964: 19; original en catalán), ofreciéndoles conferencias, conciertos, enseñándole ellos mismos la lengua, etc., con la finalidad de que «toda acción colectiva tiene que estar dirigida a hacer sentir a los grupos inmigrantes que ellos no forman parte de un grupo que no sea perfectamente soluble en la comunidad nacional» (Vila 1964: 20; original en catalán). Además, preveía la necesidad de construir apartamentos aptos para acoger a las familias, así como estructuras – escuelas y hospitales – para que se crearan las condiciones para que los mismos inmigrantes vieran positivo su cambio y ambicionasen fusionarse con el pueblo que les estaba acogiendo. En este sentido, ponía el acento en enseñar la lengua catalana y a no reírse de los errores de pronunciación de los inmigrantes, haciendo suya la crítica que Candel hacía a muchos catalanes de mofarse del acento con el cual los inmigrantes hablaban el catalán, quitándoles las ganas de hacerlo. Acababa su intervención explicando que se había inspirado en la normativa de las Naciones Unidas de 1958 sobre los deberes éticos de las comunidades de acogida frente al problema de refugiados e inmigrados.

A diferencia del folleto de Vila, donde encontramos el eco de las tesis de Paco Candel sobre la cuestión idiomática, el folleto redactado por Manuel Cruells (1910-1988), y publicado el año siguiente,

intentaba refutar las principales aportaciones de *Els altres catalans*. Se trata de *Els no-catalans i nosaltres* (Los no catalanes y nosotros), un texto que además de defender una propuesta asimilacionista al estilo de los Armengou i Vila, daba un paso más allá y no quería conceder el atributo de catalanes a los inmigrantes no integrados, y que consideraba infantil e inocente la apuesta por su integración, tal y como la planteaba Candel (Cruells 1965).

Cruells consideraba que el autor de *Els altres catalans* no era un inmigrado pero tampoco era un catalán, a pesar de haber llegado en su tierna juventud y haberse formado en las escuelas de la República. Y afirmaba que Candel había escrito un libro «como si estuviera sentado en un hito de una frontera de dos mentalidades, pierna aquí pierna allá, desde donde contempla y explica unos paisajes humanos, como si no fueran suyos, a pesar de que en cada momento se presenta como protagonista». Continuaba argumentando que Candel había «hecho una interpretación no catalana de unos problemas que nos afectan a nosotros los catalanes» (Cruells 1965: 8; original en catalán). En este sentido, afirmaba que el problema pasaba por la asimilación de los emigrantes ya que existían dos comunidades, la catalana y la de los inmigrantes, y que, en su presente, eren dos comunidades diferenciadas y el problema era ver cuál acabaría absorbiendo a cuál. Según Manuel Cruells, la lucha era por la salvaguarda de la cultura catalana y de su lengua, o con sus palabras: «una comunidad válida para todos los catalanes será siempre una entelequia, al menos como comunidad catalana, si no aporta lo que es esencial de una catalanidad, que es su idioma» (Cruells, 1965: 11; original en catalán)[(12)].

En este sentido, Manuel Cruells lamentaba que los inmigrantes de la España meridional no quisiesen aprender el catalán, y aún peor que lo encontrasen superfluo y hasta que se familiarizasen con la represión franquista que perseguía la realidad lingüística catalana diferencial prohibiéndola en la escuela, en todos los medios de comunicación y en la administración. Este tema llevaba al autor a recordar que él mismo había sido un emigrado, exiliado, y nunca había visto a los franceses como enemigos a pesar del trato recibido por las autoridades galas en el final de la Guerra Civil Española y se había alistado, como miles de

(12) Y a p. 15 continuaba afirmando: «El que justifica y diferencia, y hasta, a veces, cuando no hay una forma de convivencia, separa, son las culturas, son los idiomas».

catalanes y españoles, en la resistencia francesa durante la Segunda Guerra Mundial. Cruells recordaba que una de las características de la emigración catalana había sido la de diluirse en las comunidades que la habían acogido sin renunciar nunca a sus raíces. A pesar de que parezca paradójico, el autor del folleto acusaba al mismo tiempo a la inmigración del sur de España de no mantener fidelidad a sus raíces y en cambio de no querer aclimatarse a Cataluña, respetando su cultura y su idioma. El autor de *Els no-catalans i nosaltres* afirmaba que la cuestión idiomática era el elemento que separaba a la mayoría de los inmigrantes de su integración en la comunidad catalana ya que, en su mayoría, rechazaban aprender y hablar el catalán. Aquí radicaba el punto central de las tesis de Cruells, la no-integración idiomática como frontera entre la integración y convivencia de las dos comunidades.

La posición de Jordi Pujol de asimilación a la integración

No cabe duda que el joven activista Jordi Pujol (presidente de la Generalitat de Catalunya de 1980-2003)[13] fue uno de los primeros militantes catalanistas de la posguerra que dedicaron su atención a la cuestión. A finales de los años cincuenta muchos miembros de asociaciones católicas visitaban con relativa frecuencia barrios obreros, dentro de un cierto apostolado social, con evidentes tintes de paternalismo. A pesar de ello, eso significa que, para algunas personas acomodadas, su vivencia cristiana les llevaba a contactar con una realidad que a priori les era ajena. A partir de esas experiencias, personas como Jordi Pujol conocieron una realidad constituida en parte por familias obreras de origen inmigrado, que en aquellos momentos vivían con enormes dificultades, entre ellas, y la más llamativa, la de la carencia de vivienda, que era especialmente significativa. Las primeras formulaciones de Pujol datan de 1958, pero hay que tener en cuenta que sus textos de la época sólo se difundieron clandestinamente, y no fueron publicados legalmente hasta 1976, a excepción de algún pequeño artículo, como el que publicó en 1964 en

(13) El análisis de la figura de Jordi Pujol es bastante complejo por el fraude fiscal que el mismo confesó en julio de 2014 y por la trama de corrupción en que está involucrada su familia y objeto de investigación por la policía en la actualidad; una crónica periodística en Maio 2014.

Serra d'Or, una revista de la abadía de Montserrat que tuvo muchos conflictos con la dictadura. En resumen, para Pujol lo más importante era mantener la unidad del pueblo catalán, entendiendo que la población de origen inmigrante debía formar parte de ese pueblo y que, por lo tanto, era necesario un proceso de integración. De hecho, «integración», que no asimilación, era la palabra clave para el joven activista, y de hecho está en el título de sus dos textos clandestinos de 1958: *Per una doctrina d'integració* e *Immigració i integració*, que vieron la luz legal en 1976 dentro del libro *La immigració, problema i esperança de Catalunya*, título que indica su enfoque meridianamente.

En definitiva, Pujol puso en boga una definición de catalán: «Catalán es todo hombre que vive y trabaja en Cataluña, y que con su trabajo, con su esfuerzo, ayuda a hacer Cataluña. Tenemos que añadir solo: que de Cataluña hace su casa, es decir que de una manera u otra se incorpora, se reconoce, se entrega, no le es hostil» (Pujol 1976: 69-70). Así pues, un solo pueblo como objetivo, una definición de identidad catalana no esencialista y que no precisaba requisitos previos, aunque topaba con la importancia que el catalanismo daba al papel de la lengua catalana en su definición identitaria. En este sentido, Pujol aceptaba como inevitable que la primera generación de inmigrantes tuviese dificultades para aprender y utilizar el catalán, máxime si estaba proscrito de la vida pública y oficial y de los medios de comunicación, pero confiaba en la adquisición de la lengua en la segunda generación, creyendo en una integración para la que contaba sobre todo con la vida asociativa de base, en el contacto entre autóctonos e inmigrantes en las redes sociales culturales y recreativas. Con lo que no contaba Pujol es con que la distribución territorial de gran parte de la inmigración en barrios con escasa presencia de autóctonos era una dificultad objetiva a su voluntarismo. No obstante, el lema «es catalán quien vive y trabaja en Cataluña» pasó posteriormente a convertirse en un lugar común de la cultura política catalana, sin reparar en muchas ocasiones en quién había sido su autor.

La aportación de Jordi Pujol fue entonces central para desplazar el viejo planteamientos asimilacionista del nacionalismo catalán y abrirlo a nuevas formulaciones, suavizando así la frontera idiomática como requisito previo a la integración en la catalanidad.

La posición de la izquierda socialista entre el integración y la reivindicación de clase

La cultura política de izquierdas de los años sesenta y setenta se diferenciaba de la anterior a la Guerra Civil por el auge del marxismo, y en Cataluña por la importancia del PSUC, tanto en la vida clandestina como también por la labor de algunos de sus miembros en instituciones legales a partir de finales de los sesenta, ya fuesen colegios profesionales o asociaciones culturales. Existía, por un lado, una visión pragmática y mayoritaria, que aceptaba las tesis de Candel y que obraba para tender puentes con las organizaciones y entidades democráticas del antifranquismo pero, por otra parte, había quién, desde una óptica marxista, se preguntaba a qué sociedad se debían integrar los inmigrantes y que acusaban duramente al nacionalismo catalán burgués de menospreciar el capital cultural y humano de los inmigrantes.

Desde los planteamientos marxistas, el primero en criticar abiertamente a Paco Candel y su libro fue Antoni Jutglar (1933-2007), profesor de historia de la Universidad de Barcelona y militante del Frente de Liberación Popular (que era una organización clandestina socialista). En una reseña a la revista *Cuadernos para el Diálogo*, Jutglar criticó tanto a *Els altres catalans* como a los comentarios elogiosos que había recibido, especialmente pensando en Jordi Pujol. Jutglar defendía que la lectura de la inmigración no podía quedar en un enfoque de integración cultural ya que, con una visión binaria de la realidad propia de la época, era imposible integrar al mismo tiempo explotados (obreros inmigrantes) y explotadores (burguesía catalana) (Jutglar 1964: 13-14). En este sentido, fue paradigmático el caso de Antoni Pérez Garzón (1924-2009), un obrero autodidacta de origen extremeño que pasó dela militancia anarquista en las Juventudes libertarias durante la Guerra Civil a convertirse al catolicismo y participar de las actividades del catalanismo católico de la década de 1950, hasta romper con ello y convertirse a un marxismo católico beligerante con el nacionalismo (Colomer 1984a: 12-15). Si a principios de 1960, Antoni Pérez había conseguido que el grupo católico, en que militaba el mismo Jordi Pujol, dejara de lado el nacionalismo para defender una Cataluña, «solidaria con los demás pueblos ibéricos, socialmente revolucionaria y comunitariamente pluralista en lo ideológico y en lo espiritual» (Colomer 1984; y también Amat 2014), en 1965 atacaba frontalmente toda la política catalanista hacia la inmigración (Pérez

1965). Desde una perspectiva marxista, Pérez afirmaba que el discurso integracionista escondía intereses de clase social, dando por hecho un esquema reduccionista que identificaba por un lado a autóctonos y burguesía, y por otro a inmigrantes y obreros. Al margen de que esa identificación no se sostuviera empíricamente, lo relevante es el discurso y su posible atractivo. Para Pérez el discurso integrador significaba la renuncia de la cultura de los inmigrantes, pero más importante todavía, esa línea argumental debilitaba la verdadera identidad social de los individuos, que era una identidad de clase social, o para decirlo de otra manera, la frontera de Pérez no era entre catalanes e inmigrantes sino entre clase obrera y capitalista. Estas tesis tuvieron una cierta influencia en el contexto ultraizquierdista de fines de los sesenta.

No obstante, en los medios intelectuales afines o próximos al PSUC, el discurso mayoritario seguía, como hemos dicho, a las intuiciones de Candel. En un estudio sobre el tema, Clara Parramon (2011) señala, no obstante, la poca atención que la revista teórica del PSUC, *Nous Horitzons*, dedicó a la cuestión hasta la Transición. En realidad, la reflexión de los intelectuales de izquierda[(14)] se vehiculó a través de otras publicaciones, en especial del volumen colectivo *La inmigración en Cataluña* (1968), en el que se daban cita colaboraciones muy diversas, y en el que predominaba el análisis de la realidad desde las ciencias sociales, especialmente la sociología y la antropología de bases materialistas, que aportaban estudios diversos, desde la cuestión lingüística a la movilidad social, sin una posición de futuro común.

El más beligerante fue, una vez más, Antoni Pérez, que volvía a la carga con un denso artículo (Pérez 1968). Mezclando aportaciones de la sociología conflictivista, de la antropología cultural y del marxismo, Pérez acusaba a los catalanistas de querer imponer una integración que se centraba en una mistificación idealista de su colectividad territorial, de subordinar y considerar inferior al inmigrante y su cultura, así como de presentar una edulcorada visión de la lengua catalana como herramienta de integración. Y defendía que el problema más importante para la clase obrera catalana, tanto autóctona como de otras partes de España, era la explotación capitalista «de la cual son igualmente víctimas una mayoría de catalanes no inmigrantes y los inmigrantes, beneficiarios de

(14) Un anàlisis interesante en el capítulo «Els altres catalans» del libro de Colomer 1984b.

una minoría de catalanes junto con bastantes no-catalanes». Asimismo, rechazaba que el inmigrante tuviese que aprender el catalán; sólo debía hacerlo si quería y para «ensanchar su horizonte humano y cultural, y sin que por ello tenga que renunciar a su propia lengua». Consideraba que la insistencia de los catalanistas para defender su idioma había tomado «la forma de una cruzada personal, frenética y angustiosa, poco simpática, obstinada en hacer de aquel hecho diferencial real, pero sociológicamente de valor y de peso sólo relativos, un hecho agresivamente imperativo para toda la sociedad catalana en bloque».

Antoni Pérez terminaba su reflexión alertando de dos posibles problemas futuros: el primero, que el neocapitalismo hiciera de la integración en la comunidad catalana un instrumento de ascenso social de los obreros inmigrantes rompiendo así la que tenía que ser la solidaridad de clase; y el segundo podía ser representado por posibles enfrentamientos entre obreros autóctonos e inmigrantes.

Tal y como ha recordado Andreu Domingo (2013: 26-28), seguramente la aportación de Antoni Pérez González suponía sobretodo una crítica al concepto de integración que planteaba Jordi Pujol, pero sin conseguir formular una teoría alternativa que fuera al mismo tiempo de clase y nacional. Estos planteamientos se los hicieron suyos autores diferentes que provenían del catolicismo social, como el mismo Antonio Pérez, Alfonso Carlos Comín o Joan. N. García Nieto, entre otros.

A pesar de todo, el estigma y equivalencia entre intereses de la burguesía y nacionalismo catalán se cimentó en esta coyuntura, cuando apareció el libro de Jordi Solé Tura (1967) sobre Enric Prat de la Riba, el político nacionalista de principio de siglo acusado de ser el intérprete político de la oligarquía catalana. El trabajo de Solé Tura tuvo una profunda transcendencia y abrió un debate áspero en las filas del antifranquismo catalán. En particular, los sectores nacionalistas lo leyeron como un ataque en contra del catalanismo (para el debate: Cattini 2008).

Al margen de las discusiones intelectuales y de las aportaciones analíticas, desde la segunda mitad de los años sesenta se vivía una situación de facto. La españolidad de la dictadura se vivía como caduca y poco atractiva, y los sectores sociales más dinámicos (asociaciones vecinales, colegios profesionales comprometidos con la democracia, editoriales y entidades culturales,…) iban tejiendo complicidades gracias a un eje común que era su antifranquismo y que se cimentó precisamente

en su alianza con aquellos sectores catalanistas activos en contra de la dictadura.

Conclusiones

En la realidad de la vida social y política de la oposición a la dictadura la vinculación entre catalanismo y antifranquismo se solidificó de manera clara en 1971 con la constitución de la *Assemblea de Catalunya*, organismo clandestino unitario que reunía a grupos políticos y asociaciones civiles de la oposición de todas las tendencias, desde liberales hasta la extrema izquierda, que impulsó movilizaciones populares antifranquistas, desde la celebración del 1 de Mayo hasta campañas por la amnistía de los presos políticos. La *Assemblea* definió unos objetivos comunes (su lema más telegráfico rezaba «libertad, amnistía y Estatuto de autonomía»), uno de los cuales era la consecución de la autonomía política para Cataluña, que volvía a ser un objetivo transversal de los sectores comprometidos con el antifranquismo, sin distinciones entre grupos formados mayoritariamente por autóctonos y núcleos con mayor presencia de personas de origen inmigrado reciente. Esta íntima vinculación entre catalanismo y antifranquismo tenía como mínimo común denominador teórico la definición de un pueblo catalán al que todos podían incorporarse. Así las cosas, parecía que se hacía hegemónico el discurso catalanista basado en las premisas de unidad del pueblo de Cataluña e integración de los recién llegados. En algunas encuestas realizadas en áreas castellanohablantes la mayoría de padres respondían afirmativamente si se les preguntaba si les gustaría que sus hijos aprendieran la lengua catalana, un elemento clave de integración. En un ciclo de conferencias de 1975, meses antes de la muerte del dictador Franco, los que estaban llamados a ser líderes democráticos compartían esas tesis, desde los democristianos a los comunistas (AAVV 1975). También se constataba esa línea de acuerdo con unas jornadas dedicadas expresamente a la cuestión, celebradas en 1979. Con el título «Immigració i reconstrucció nacional», ponentes de todas las orientaciones ideológicas insistieron en que el hecho inmigratorio era uno de los retos principales en el proceso que denominaban «reconstrucción nacional». Todos los líderes políticos se refirieron al peligro de escisión social, aunque con distinto énfasis, pero al mismo tiempo todos apostaban por la

integración, aunque no la entendieran exactamente igual. Quizás con un exceso de voluntarismo, el líder comunista Gregorio López Raimundo, inmigrante de origen, afirmaba que «a pesar del peso de la inmigración en el crecimiento de la población de Cataluña y de las circunstancias desfavorables reinantes hasta ahora, se produce una fusión paulatina, relativamente rápida, entre los catalanes de origen y los de adopción y una extensión en el empleo del catalán como lengua de comunidad» (AAVV 1980). Dos apuntes finales que no es posible desarrollar: por un lado, la consideración de la población inmigrada como un todo, en el que no se observan diferencias en función de su origen. Se considera igual a los procedentes de cualquier territorio español, una cuestión sobre la que llama la atención un artículo de Clara Parramon (2009), ante las evidentes diferencias entre originarios castellanohablantes y otros procedentes de zonas con lengua propia distinta del castellano, como por ejemplo Galicia. Por otro lado, la insistencia en el lenguaje político de los años sesenta y setenta en utilizar mayoritariamente el término «pueblo catalán», muy por encima de las referencias a la «nación catalana».

Con el fin de la dictadura franquista y la recuperación de la institución autónoma de la Generalitat (con carácter provisional en 1977 y de forma estatutaria en 1980) acababa la etapa de las definiciones doctrinales y debía empezar la fase de las acciones. Desde los años veinte todo habían sido debates, discusiones y acción desde la sociedad civil, pero no desde instancias del gobierno en manos catalanistas (el gobierno de la Generalitat republicana sólo actuó con competencias dos años, desde finales de 1932 hasta octubre de 1934). Ahora llegaba la hora de la verdad. Se trataba de ver si los discursos elaborados por minorías movilizadas reflejaban la realidad de la sociedad catalana o eran meros cantos voluntaristas. Y sobre todo, de traducir en la vida cotidiana la unidad civil del pueblo catalán y de ver hasta qué punto las políticas de catalanización (especialmente el impulso de la lengua catalana) eran asumidas mayoritariamente y como las fronteras de pertenencia de la comunidad inmigrada cambiaron y se reformularon. Analizar esta fase requeriría tratar al mismo tiempo la evolución de los planteamientos teóricos y su correlato con la acción de la administración catalana, el uso que han hecho los partidos políticos y la propia evolución sociológica de la población. Un cometido que excede nuestra cronología.

Podemos concluir, pues, que en el transcurso de las oleadas migratorias, el discurso identitario del catalanismo mantuvo sus dudas

sobre la capacidad de integración de la nueva población, y que en ocasiones vinculó esa movilidad de población con la conflictividad inherente a una sociedad en rápida y vertiginosa transformación, como sucedió en relación a los años veinte y treinta. Curiosamente, bajo la dictadura franquista la reflexión fue más sólida y diseñó un modelo de integración que se beneficiaba de la identificación del catalanismo con el antifranquismo, unas circunstancias que se modificaron totalmente con la llegada de la democracia y la autonomía política de Cataluña, cuando se normalizaron las pugnas ideológicas propias de una sociedad democrática y, además, se tenía que concretar en la vida cotidiana el significado real de la integración.

Bibliografía:

AAVV (1975). *Les terceres vies a Europa*. Barcelona: Nova Terra.

« – » (1980). *Immigració i reconstrucció nacional a Catalunya*. Barcelona: Fundació Jaume Bofill-Blume.

Álvarez Junco, José (1990). *El emperador del Paralelo. Lerroux y la demagogia populista*. Madrid: Alianza.

Amat, Jordi (2014). *El llarg procés. Cultura i política a la Catalunya contemporània (1937-2014)*. Barcelona: Tusquets

Armengou, Josep (1958). *Justificació de Catalunya*, s.l. s.e.

Balcells, Albert (1971). «El arraigo del anarquismo en Cataluña. Selección de arftículos (1926-1934)», *Revista del Trabajo*, n. 34, 69-179.

« – » (1973). *La polèmica de 1928 entorn de l'anarquisme a Catalunya*. Barcelona: Nova Terra

« – » (1996). *Catalan Nationalism. Past and Present*, New York: St. Martin's Press

Cabré, Anna (1999). *El sistema català de reproducció*. Barcelona: Proa

Camós, Joan (1986). *L'Hospitalet, 1930-1936. La història de tots nosaltres*. Barcelona: Diputació de Barcelona

Candel, Francesc (2008). *Els altres catalans*. (edición de Jordi Amat). Barcelona: Edicions 62

Cattini, Giovanni C. (2008). *Prat de la Riba i la historiografia catalana*. Catarroja: Afers.

« – » (2015). «Myths and Symbols in the Political Culture of Catalan Nationalism (1880-1914)», *Nations and Nationalism*, n. 21.3, 445-460.

Cebrián, Carme y Hispano, Marià (coords.) (2011). *Nous Horitzons. L'optimisme de la voluntat. Revista teórica i cultural del PSUC*. Barcelona: El Viejo Topo.

Colomer, Josep Maria (1984a). «Antoni Pérez, un desafecte del nacionalisme», en *L'Avenç*, n. 69,12-15.

« – » (1984b). E*spanyolisme i catalanisme. La idea de nació en el pensament polític català (1939-1979)*. Barcelona: L'Avenç.

Cruells, Manuel (1965). *Els no catalans i nosaltres*. Barcelona: Edicions d'Aportació Catalana, 1965.

Culla, Joan B. (1986). *El lerrouxisme a Catalunya (1901-1923)*. Barcelona: Curial

Domingo, Andreu (2014). *Catalunya al mirall de l'immigració*. Barcelona: L'Avenç

« – » (2013). «Català és... El discurs sobre immigració i identitat nacional durant el franquisme: Francesc Candel i Jordi Pujol», *Treballs de la Societat Catalana de Geografia*, n. 75, 9-32

Hannerz,Ulf (1997). «Fronteras», *Revista Internacional de Ciencias Sociales*, n. 49, 537-549.

Jutglar, Antoni (1964). «A propósito de Els altres catalans», *Cuadernos para el Diálogo*, n. 15, 13-14.

« – » (ed.) (1968). *La inmigración en Cataluña*. Barcelona: Edición de Materiales.

Lladonosa, Mariona (2013). *La construcció de la catalanitat. Evolució de la concepció d'identitat nacional a Catalunya 1860-1990*. Lleida: Universitat de Lleida

« – » (2015). «The use of immigration in the debate on identity in Catalonia during the course of resumption of democracy», en Sabaté, Flocel (Coord.) (2015)b, *Conditioned Identities: Wished for and Unwished for Identities*. Peter Lang. International Academic Publishers, 369-398

Molinero, Carme e Ysas, Pere (2010). *Els anys del PSUC. El partit de l'antifranquisme (1956-1981)*. Barcelona: L'Avenç.

Moncusí, Albert (2005), *Fronteres, identitats nacionals i integració europea. El cas de la Cerdanya*. Catarroja: 2005.

Oyón, José Luis (2008). *La quiebra de la ciudad popular*. Barcelona: El Serbal.

« – » y Gallardo, Juan José (ed.) (2004). *El cinturón rojinegro. Radicalismo cenetista y obrerismo en la periferia de Barcelona 1918-1939*. Barcelona: Ediciones Carena.

Parramon, Clara (2000). *Similituds i diferències. La immigració dels anys 60 a L'Hospitalet*. L'Hospitalet de Llobregat:Centre d'Estudis de l'Hospitalet

« – » (2001). «Política cultural i migracions. L'Hospitalet (1960-1980)», en Santacana, Carles (dir.), *El franquisme al Baix Llobregat*. Barcelona: PAM, 483-505.

« – » (2009). «La contribució de la immigració en la construcción identitària: interpretacions i fets», en Casassas, Jordi, *Les identitats a la Catalunya contemporània*, Cabrera de Mar: Galerada, 635-667.

Pascual de Sans, Àngels (2011). «L'estudi de les migracions a Catalunya, l'estudi de la societat catalana», *Revista Catalana de Sociologia*, n. 27, 5-14.

Pellow, Deborah (1996). *Setting Boundaries: The Anthropology of Spatialand Social Organization*. Westport: Bergon & Harvey.

Pérez González, Antoni (1968). «Problemática sociològica de la integración de los inmigrantes», en A. Jutglar (ed),. *La inmigración en Cataluña*. Barcelona: Edición de Materiales, 75-104.

Pérez, Antoni (1965), ¿*Neocapitalismo comunitario*?, Promos, n. 37.

Pujol, Jordi (1976). *La immigració, problema i esperança de Catalunya*. Barcelona: Nova Terra, pp. 69-70.

Roger, Maiol (2014). *Jordi Pujol, la gran familia*. Barcelona: Angle.

Sabaté, Flocel (ed.) (2015a). *Historical Analysis of the Catalan Identity*. Peter Lang, International Academic Publishers.

« – » (Coord.) (2015b), *Conditioned Identities: Wished for and Unwished for Identities*. Peter Lang. International Academic Publishers

Santacana, Carles (1998). «La configuració dels municipis perifèrics: l'impacte cultural i sociopolític», en Oyón, José Luis (ed), *Vida obrera en la Barcelona de entreguerras*, Barcelona: CCCB, 85-98

« – » (2000). *El franquisme i els catalans. Els informes del Consejo Nacional del Movimiento*. Catarroja: Afers.

« – » (2009). «Catalanisme i antifranquisme. La reconstrucció d'una nova identitat catalana democràtica (1939-1960)», en Casassas, Jordi, *Les identitats a la Catalunya contemporània*, Cabrera de Mar: Galerada, 593-616.

Sentís, Carles (1994).*Viatge en transmiserià*. Barcelona: La Campana.

Sinca, Genís (2008). *La providència es diu Paco*. Barcelona: Dèria.

Solé Tura, Jordi (1967). *Catalanisme i revolució burguesa*. Barcelona: Edicions 62.

Termes, Josep (1984). *La immigració a Catalunya i altres estudis d'història del nacionalisme català*. Barcelona: Empúries

« – » (2011). Historia del movimiento anarquista en España. Barcelona: RBA

Vega, Eulàlia (2004). *Entre revolució i reforma*. La CNT a Catalunya (1930-1936). Lleida: Pagès.

Vila, Marc Aureli (1964). *Les migracions*. Barcelona: Edicions d'Aportació Catalana.

Página deixada propositadamente em branco

Revista de História das Ideias
Vol. 35. 2ª série (2017)
167-199

O REVERSO DA MEMÓRIA E O EFEITO MULTIESCALAR DA FRONTEIRA: RECONFIGURAÇÕES CULTURAIS ENTRE PORTUGAL E BRASIL (1888-1934)

THE REVERSE OF MEMORY AND THE MULTISCALE EFFECT OF THE FRONTIER. CULTURAL RECONFIGURATIONS BETWEEN PORTUGAL AND BRAZIL (1888-1934)

Marçal de Menezes Paredes
marcal.paredes@pucrs.br
Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul (Brasil)
ORCID: 0000-0002-9692-5037

Mateus Silva Skolaude
mateusskolaude@yahoo.com.br
Educar-se/Universidade de Santa Cruz do Sul (Brasil)
ORCID: 0000-0002-8719-9440

Texto recebido em / Text submitted on: 28/03/2017
Texto aprovado em / Text approved on: 26/06/2017

Resumo:

Este artigo analisa os jogos de memórias e expectativas observados entre intelectuais e portugueses e brasileiros que manifestaram apreensões relativas a uma putativa ligação luso-brasileira. Nossas reflexões situam-se em dois momentos históricos precisos: a proclamação da República no Brasil (1889) e a realização da 1ª Exposição Colonial do Porto (1934). Para além da importância dos eventos em si, interessa-se pela dimensão da crispação de memórias

https://doi.org/10.14195/2183-8925_35_7

projetivas sobre uma pretensa marca da lusitanidade na América e na África. Nos dois momentos destaca-se a questão da unidade territorial relacionada às hermenêuticas identitárias. O temor da perda de unidade em escala americana, no final do XIX, ou em seus desdobramentos em escala africana, no século XX, buliam na compreensão sobre dada «lusitanidade». A fronteira, como conceito, revela-se um mecanismo de aglutinação de expectativas que interpela diferentes dimensões escalares de referência (Europa, América e África), sendo elemento constituidor do preenchimento contextual e discursivo das identidades nacionais.

Palavras-chave:
Relações Luso-Brasileiras, Fronteira, Memórias Coletivas, Identidades Nacionais, Estudos Culturais.

Abstract:
This paper analyses the memory and expectation games observed between Portuguese and Brazilian intellectuals in observance of their apprehension linked to a putative luso-brazilian relationship. It is focused on two specific historical contexts: the Brazilian Republic Proclamation (1889) and the First Colonial Exposition in Porto (1934). Beyond the importance of those events, it is interested on the dimensions of the tightening of memories projected about the future of the Lusitanian brand in America and Africa. In both cases, the land unity related to the identity hermeneutics stands out. The fear of lack of unity in American scale, in XIX century, or the fear of its unfolding in Africa in the future, in XX century, touches the understanding of the Lusitanianness. The frontier, as a concept, reveals itself as a machinery that condensate expectations and requests different scales and dimensions (Europe, America, Africa) in a contextual and discursive process that makes national identities.

Keywords:
Luso-Brazilian relationship, frontier, collective memories, national identities, cultural studies.

Dispositivo histórico promotor de entidades internas e externas; metáfora de hibridismos vários; veículo demarcatório de agrupamentos coletivos ou memórias; métrica significativa de construção de alteridades; baliza física ou discursiva que orienta a extensão e o alcance de poderes constituídos – a fronteira, como conceito, traveste-se de polissemia em cada ponta em que lhe tocam determinados contextos ou postuladas ciências. Sua flexibilidade semântico-política é, talvez, seu elemento mais característico, havendo, por assim dizer, um não-despiciente fator de lastro semântico-histórico latente (e disponível) na qual este conceito, dir-se-ia todo conceito, é portador(1).

Neste artigo analisamos os jogos de memórias e expectativas observados entre intelectuais e políticos portugueses e brasileiros que manifestaram apreensões relativas a uma putativa ligação luso-brasileira presente em contextos específicos de turbulência (real ou expectada) de fronteiras. O enquadramento de nossas reflexões situa-se em dois momentos históricos precisos. O primeiro, relativo ao impacto da notícia da proclamação da República no Brasil, em 15 de novembro de 1889. Neste ponto, estaremos focados na gestão imediata dos acontecimentos feita por intelectuais de envergadura e de como eles elaboraram receios e temores acerca não especificamente do novo regime no Brasil, mas sobretudo no efeito dele desdobrado como projeção de memórias sobre os futuros da «maior obra civilizacional portuguesa». Ou seja, a despeito da importância do fato em si (e mesmo de suas repercussões fáticas em Portugal), interessa-nos outra dimensão, qual seja, a da crispação das memórias projetivas sobre uma pretensa marca (e dimensão) da lusitanidade na América. No segundo momento, inverte-se o quadro: centraremos o olhar nas recepções brasileiras sobre a 1ª Exposição Colonial do Porto, de 1934, tendo especial atenção para a forma (discursiva) como a Sociedade Luso-Africana do Rio de Janeiro reagiu aos «perigos» e «desafios» suportados pelo projeto colonial português na África se deparava, sobretudo naquilo que tangia, para eles, a postulados seja do «pan-lusitanismo» seja do «luso-brasileirismo» e do qual, no Brasil, havia aqueles que se sentiam também herdeiros e responsáveis. Nos dois momentos, frisa-se, sobreleva-se claramente a questão da unidade territorial relacionada diretamente à certas hermenêuticas

(1) As referências teóricas sobre o conceito de fronteira são vastas. Para a problematização deste texto, utilizamos as abordagens de Martins (2008), Ribeiro (2002).

identitárias. Afinal, a perda de unidade, seja no que tangia, no final do XIX, à projeção em escala americana seja, no século XX, em seus desdobramentos em escala africana buliam profundamente na (auto) compreensão lusitana e/ou luso-brasileira de Portugal e sobre dada «lusitanidade». Com isso, interpelam-se múltiplas escalas e friccionam-se as fronteiras e suas representações no passado relido e principalmente no futuro prospectado na Europa, América, África e Ásia. Já se antevê, portanto, que a fronteira, como conceito em disputa nestes debates, revela-se um mecanismo de aglutinação de expectativas relativamente ao seu limite em diferentes dimensões como dispositivo que é (Martins 2008), desde o seu interior ilimitado (em projeção do lastro lusitano), bem como desde os temores ao seu desenvolvimento, sua fratura ou mesmo crispação mnemônico-identitária. Assim sendo, percebe-se o quão intricado é seu jogo escalar e o quanto fica patente seu poder de interpelação multidimensional deste conjunto retórico vazio que são as identidades nacionais constituídas (Calhoun 2007) – e que são preenchidos contextual, histórica e discursivamente nos momentos de debate em torno das (e pelas) fronteiras.

A República no Brasil e o futuro da «obra civilizacional» portuguesa

Na sequência da Proclamação da República no Brasil, em 1889, Joaquim Pedro de Oliveira Martins intervém criticamente através das suas crónicas em periódicos portugueses. No jornal *O Tempo*, em artigo intitulado «A República no Brasil», considera a «incomparável tolice que o Brasil fez, proclamando a República, destruindo esse Império a cuja sombra e pela mão de um príncipe tão patriota como sábio, conseguira ganhar foros de nação, avigorar-se, desenvolver-se, vencer os seus inimigos e adquirir um lugar proeminente na América do Sul» (Martins 1957: 241).

Para ele, a Proclamação da República no Brasil é «mais do que um erro funesto»: tratava-se de uma «ingratidão para com esse homem venerando carregado de anos e serviços que consumiu a vida a dotar o seu Império com os frutos de uma administração em que a energia se aliou sempre à prudência, a força à arte, alternando segundo as necessidades». O autor de *O Príncipe Perfeito* entendia que a unidade territorial brasileira fora obra do Império e, por isso, ele temia pela

desagregação «dessa grande América portuguesa, tão grande como a Europa, tão diversa em interesses, em tradições e em temperamento nas suas várias províncias, desde os sertões do Amazonas, pelo centro agrícola de S. Paulo, até aos pampas do Rio Grande». Avaliava ele que a unidade nacional brasileira só era possível pela forma administrativa do Império de D. Pedro II. O federalismo republicano, segundo seu vaticinio, «será inevitavelmente o desmembramento [do] grande Império neo-português» (Martins 1957: 242).

A sua argumentação não hesita em se ancorar na experiência histórica. Sustentava que, ao contrário da colonização da América do Norte, que «marchou em coluna cerrada» de Oriente a Ocidente, a colonização «hispano-portuguesa» dimanou «criando núcleos dispersos, gânglios de população que só o trabalho lento dos séculos virá a aproximar e fundir». Esses núcleos mantinham-se unificados enquanto «enfeixados pelo vínculo da monarquia». Por isso, acreditava que, abolindo-a, a República tenderia para a desagregação. Deste modo e nestas circunstâncias, não podia deixar de exprimir suas reservas mais vincadas à mutação política brasileira, registrando que, relativamente à República Brasileira, «aplauda-a quem quiser: nós não, porque aplaudindo a proclamação ociosa de um fórmula de governo, indiferente em si e nefasta actualmente para o próprio Brasil, aplaudiremos a iminência de graves perigos para esta nossa terra que adoramos, e que foi a mãe pátria da nossa gloriosa colónia» (Martins 1957: 243-245).

Estamos, como está já fácil de ver, diante de um quadro onde as apreciações do autor reverberam inseguranças várias no âmbito de uma mirada reflexiva e autoreferente. Cumpre chamar a atenção, neste ponto, para o fato de as preocupações de Oliveira Martins com a mudança de regime resultarem, em boa medida, da percepção do risco econômico que presumia vir a abater-se sobre Portugal, visão a que não é estranha a sua particular sensibilidade para com o problema emigratório, ao qual volta a acentuar a forte dependência econômica portuguesa da comunidade migrante e o correspondente de retorno financeiro[2]. Mas parece inegável

(2) Ele mesmo o manifesta: «já não é hoje segredo de ninguém que o rendimento mais importante e mais líquido da nossa depauperada economia nacional é a emigração para o Brasil. Exportamos para lá por ano trinta ou quarenta mil portugueses; recebemos de lá por ano dez ou quinze mil contos de réis. Se esta corrente de gente que sai e de dinheiro que vem, se deslocar, as consequências serão gravíssimas». Para Oliveira Martins «o jacobinismo brasileiro escreve na sua bandeira a *nacionalização do comércio de retalho*, eufemismo sob que

que, em simultâneo, cada uma das suas alusões ao futuro brasileiro estivessem marcadas por um movimento de autoreferencialidade que reflete, a partir da realidade brasileira, sobre a própria simbologia ligada às dimensões positivas do período colonial português. Por isso, dizia que «ao Brasil queremos, pois, como se ainda fosse uma parte da pátria portuguesa, e é por isso que estas palavras nos saem espontâneas e simples dos bicos da pena» (Martins 1957: 245).

Disso pode-se entender o tom de seu lamento, pois, para ele, o Brasil teria praticado além de um ato de insensatez, uma ingratidão para com a obra do Império, para com a união territorial, mas também, e sobretudo, para com o legado português na América. Implicitamente, percebe-se que os acontecimentos políticos brasileiros são suscetíveis de macular a obra lusitana na história, afetando a moral da coletividade em causa, bem como o padrão de relacionamento projetado para o futuro. E mesmo reconhecendo-se que, «certamente, um país, chame-se como se chamar, não passa de amigo a inimigo nosso porque mudou a sua forma de governo», e que «a nossa amizade é tão grande como o nosso parentesco», alguma ansiedade se deverá compreender, perante «o passo errado» que teria dado Brasil «e a enormidade dos perigos em que se lançou a si – e também a nós» (Martins, 1957: 245). Estava em causa, afinal, o futuro de um dado passado[3], o mesmo é dizer o futuro de uma comunidade luso-brasileira idealizada. Ou não será precisamente isso

se esconde a guerra mortal de inveja ao emigrante português, que disputa aos indígenas, à força de economia e trabalho, o mercado da venda a miúdo». O autor da *Circulação Fiduciária* proclama que não teme análogas modificações no regime político português, ao afirmar que «não receamos para Portugal as consequências políticas da revolução», pois «não é do Brasil que nos virá nenhuma novidade constitucional, nem temos a aprender com as lições do seu governo, mormente quando são da natureza destas», embora manifestasse receio pelas «consequências económicas da loucura política do Rio de Janeiro». Oliveira Martins volta a este mesmo tema, no seu artigo «A nacionalização no Brasil», também escrito em 1889, para o jornal *O Tempo*. Neste texto, dá maior ênfase ao problema, informando que o «sob o ponto de vista português, o decreto de nacionalização promulgado pelo governo provisório é manifestamente prejudicial para nós. E oxalá não seja esse o prólogo de outras medidas que porventura venham afectar as nossas relações políticas, e principalmente as económicas, com a grande nação da América do Sul». Idem, ibidem, 244-247.

(3) Estava em causa, neste ponto, toda a complexa relação entre memória, presentificação da memória e projeção do futuro, tal como a tem analisado Fernando Catroga e no sentido que ela recebe a partir dos estudos de Miguel Baptista Pereira, ao afirmar que «se houve passado, presente e futuro no passado, há passado, presente e futuro no presente, haverá passado presente e futuro no futuro» (Pereira 1999) e (Catroga 2001: 32).

que dirá o próprio Oliveira Martins, ao dar voz a todos os que, como ele, «esperançados no crescer fecundo e harmónico de uma nação *neo-portuguesa* na América, em vez de se sentirem entusiasmados, [lamentam] ver assim posto em perigo o futuro da melhor obra da história portuguesa» (Martins 1957: 249-250)?

É sem surpresa, pois, que verificamos a incomodidade do autor frente à proposta do governo provisório republicano do Brasil que apontava para a naturalização dos imigrantes residentes em solo nacional. Obviamente, a atenção martiniana voltava-se para os portugueses, pois «cumpre-nos olhar pelos nossos», chamando atenção do governo português da época a zelar pelos portugueses habitantes no Brasil e que teria sido «convidados ou coagidos a renegar a sua pátria» (Martins 1957: 250).

Com efeito, a diferença regimental que a proclamação da República introduziu na jovem nação brasileira ía bastante além de um fato político e administrativo. Compreende-se, assim, que o autor da *História da Civilização Ibérica* tema pelo futuro do elemento «neo-português» no Brasil. E, como é sabido, se mesmo depois da Independência, ainda havia um laivo de sangue bragantino(4) a unir as duas monarquias liberais de fala portuguesa, a República fechará esta porta de contato. Abrira outra, alternativa: a da incorporação de imigrantes – não exclusivamente ibéricos ou mediterrâneos – para a formação do futuro do Brasil – um futuro potencialmente ou progressivamente distante da matriz lusitana. Neste quadro, o que restaria da grande obra de Portugal na História, simbolizada muito fortemente pela grandeza brasileira? No mesmo sentido, o vemos temer, nesta perspectiva, a intensa incorporação de imigrantes estrangeiros de procedências distintas (como alemães e italianos, por exemplo), a qual poderia concorrer para uma gradual perda da importância da lusitanidade na formação do brasileiro.

Em contraposição à experiência norte-americana, ressaltava que a nacionalização de estrangeiros ocorrida nos Estados Unidos não teria tido gravidade «porque a grande maioria dos imigrantes pertence ao próprio fundo da raça que constitui a nação americana, e os laivos de sangue estranho são assimilados e absorvidos rapidamente» (Martins

(4) A este aspecto importa lembrar as acutilantes críticas escritas sobre o papel da dinastia dos Bragança na história de Portugal terem vindo, justamente, de Oliveira Martins. Basta lembrar do retrato descrito na sua *História de Portugal* a este respeito para se ter em conta a significação dos seus temores relativos à potencial desagregação do Brasil no contexto republicano.

1957: 248). Diferente seria o caso brasileiro, pois, «quando se observam os números da imigração de estrangeiros, sente-se o perigo do futuro», afinal, «já lá vai o tempo em que o elemento português preponderava de um modo quase absoluto». Dizia mais, ainda: «a imitação precipitada dos processos *yankees* pode dar rapidamente um incremento febril ao Brasil, mas tornará essa região do mundo um caravanseralho de povos e não uma nação, como os Estados Unidos são há muito, e como o Brasil se encaminhava para ser à sombra do Império» (Idem, ibidem).

Invariavelmente, sua pena encontrava a questão da unidade territorial brasileira. Assim sucedia mesmo depois de os acontecimentos relativos à mudança de regime terem perdido alguma novidade. Prova disto é o seu texto «A Unidade do Brasil», de 1890, também publicado no jornal *O Tempo*, texto esse em que a sua análise fica centrada em uma situação concreta – os problemas havidos na fronteira sul do Brasil – e que vinham comprovar, do seu ponto de vista, o acerto dos seus anteriores vaticínios acerca da desagregação brasileira. Para ele, «os traços [do] desmembramento da nação neo-portuguesa da América» podiam já ser vistos «na separação do Rio Grande do Sul, região de pampas, que pelos interesses, pelos costumes e pela tradição, inclinaria para o lado do Uruguai». Informado pelas notícias trazidas pelo telégrafo, assim como pelas demais «informações fidedignas» recebidas, percebia ele o levantar da «primeira ponta do véu escuro dos perigos que corre a integridade do Brasil» (idem, ibidem).

Uma destas informações noticiava o temor do governo provisório de uma sublevação do Estado do Rio Grande do Sul. Frente a este possível acontecimento, tendo como base apenas as informações divulgadas pela crônica de Oliveira Martins, o governo republicano provisório, para conseguir a pacificação do Rio Grande em caso de revolta, teria pedido auxílio à República Argentina, ou contra o Rio Grande Sul isoladamente ou contra esse Estado unido à República do Uruguai. O que lhe causava frêmito era o fato de que, em troca de auxílio armado, o Brasil fosse obrigado a ceder parte de seu território à República Argentina, bem como tivesse que consentir na «anexação do Uruguai, desinteressando-se também o Brasil pelo Paraguai, que os argentinos poderão igualmente anexar, realizando assim a sua ambição de unificarem numa república toda a dependência do antigo vice-reinado de Buenos-Aires» (Idem: 274). Parece interessante notar que o autor tomava o critério histórico como barômetro interpretativo das questões políticas de seu tempo.

Por isso sua análise remetia à época colonial, cotejando as experiências dos modelos espanhol e português de colonização com a política internacional que envolvia duas Repúblicas latino-americanas no final do século XIX. Daí que tivesse falado na ambição argentina pela reconquista do «antigo vice-reinado» de Buenos Aires, bem como remetesse ao «erro histórico da ocupação portuguesa nos tempos coloniais», por não ter levado «a fronteira do Brasil até ao Rio da Prata». Erro este «até certo ponto emendado pelo Império em 1851, quando deu a mão a Urquiza e tomou Montevideo a Oribe, criando a república independente da Banda Oriental, ou do Uruguai». (Idem: 273-274).

Ora, bem vistas as coisas, percebe-se, nestes excertos, uma preocupação acurada, por parte do intelectual português, com o contexto geopolítico da América do Sul tal como se tratasse de uma dimensão imediatamente vinculada ao futuro português de então – o que se justificaria, se não pela via da materialidade realista das relações internacionais da época, sobretudo pela projeção de imaginários políticos e, assim sendo, de um olhar retrospectivo que projetava, naquelas fronteiras, o avesso das memórias que lhe não sucederam, mas que podiam, à luz de uma propalada tentativa de recuperação das energias da nação portuguesa, serem recicladas e reconfiguradas como preocupação quanto ao destino da maior – dir-se-ia à época, melhor obra portuguesa da história. As questões fronteiriças surgiam como prova de uma suposta má opção que constituía, para o Brasil no contexto sul-americano, o regime republicano. Para Joaquim Pedro de Oliveira Martins, durante o Império, o Brasil, «exercendo a hegemonia, libertava o Paraguai, numa campanha em que tinha por aliados os argentinos; agora, vinte anos depois, [era] ele o protegido que [pedia] aos argentinos para lhe fazerem a polícia interna, abandonando as pequenas repúblicas do Prata à ambição do povo que em breves anos será absoluto senhor da América meridional» (Idem, ibidem).

Tudo somado, logo se vê um quadro preocupante relativamente ao futuro do pretérito passado português, bem como às expectivas quanto ao tão desejado quanto maculado prestígio internacional naqueles dias tensos e que ligavam os destinos da «obra portuguesa da história» ao trauma nacional sofrido no contexto do *Ultimatum* Britânico. Na verdade, e a crer nas linhas escritas por Oliveira Martins, ambos eventos confluiam para a confirmação de uma inexorável decadência. Do seu ponto de vista, não havia dúvidas sobre o justo sentimento de «indignação contra

a Inglaterra pelo ultraje que recebemos dela, não devemos esquecer que, para lá do Atlântico, no Brasil, nos achamos a braços com um problema materialmente mais sério. A questão inglesa não é, por infelicidade nossa, a única, embora seja a mais dolorosa! (Idem: 276).

Sucede, porém, que a apreensão de Oliveira Martins relativa à manutenção da integridade territorial brasileira não era opinião isolada. Nas páginas da *Revista de Portugal*(5), observamos, aproximadamente, a mesma avaliação, a partir de outros pontos de vista. Tomemos como exemplo o texto do brasileiro Eduardo Prado, intitulado «Destinos Políticos do Brasil»(6). Escrevendo de Leipzig, na Alemanha, em Setembro de 1889 – e, portanto, dois meses antes da *Proclamação da República no Brasil* –, vemos Eduardo Prado preocupado em defender a existência do regime monárquico. Não é casualidade que ele centre as discussões políticas nacionais em duas questões-chave: continuará a existir a monarquia?; continuará o Brasil unido? Diante destas questões, Prado enumerava duas tendências opostas: uma de destruição e outra de conservação. O movimento republicano congregaria, para ele, todas as forças destrutivas. O autor de *A ilusão americana* considera que o sentido de uniformização política é o factor de agregação dos republicanos da América, de norte a sul; porém, a ênfase neste elemento «esquece que os Brasileiros, distinguindo-se dos outros americanos ingleses e espanhóis,

(5) Concordamos com Aparecida de Fátima Bueno quando considera a *Revista de Portugal* «um espaço importante para pensarmos nas inter-relações luso-brasileiras do período». Importa ressaltar que acreditamos que o que a autora afirma em relação à *Revista de Portugal*, dirigida por Eça de Queirós, sustentamos ser a tónica da época que vai de 1870 até o final do século, englobando não apenas este periódico, mas vários outros, desde a *Revista Ocidental*, dirigida por Antero de Quental e Batalha Reis, passando pela *Revista de Estudos Livres*, bem como pela *Revista Brasileira*. No final das contas, trata-se de atentar que este foi o tom crítico das Gerações de 1870, portuguesa e brasileira, conforme a expressão de Beatriz Berrini, já mencionada neste trabalho. Para mais informações, consultar Bueno, Aparecida de Fátima «Relações conflituosas: o Ultimatum inglês na Revista de Portugal». Trabalho apresentado no âmbito do VII Congresso Luso-Afro-Brasileiro de Ciências Sociais, em Coimbra, nos dias 16, 17 e 18 set. 2004.

(6) Eduardo Prado publicou um total de oito textos na *Revista de Portugal*. Destaca-se que, apenas no primeiro, escrito ainda antes do 15 de novembro de 1889, ele assina com seu nome. Nos restantes usará o pseudónimo «Frederico de S.». Para uma interessante análise das interfaces luso-brasileiras no pensamento de Eduardo Prado, sugerimos a primeira parte de Berriel, José Carlos. Tietê, Tejo, Sena. A obra de Paulo Prado. Campinas: Papirus, 2000.

na origem e na língua, bem podem também distinguir-se deles no modo de governo»[7]. O Brasil, por conseguinte, é caso à parte:

> o Brasil é na realidade um país indisciplinado. Como Portugal, ele foi formado socialmente debaixo da disciplina da Igreja e teve dois séculos do ensino dos jesuítas. A ninguém os substituiu. Os países da Europa têm a força das tradições; a Inglaterra a disciplina do puritanismo, regendo também pelo seu prestígio a grande comunidade norte-americana; a Alemanha achou na disciplina militar o correctivo da destruição de autoridades feita pelos filósofos. No Brasil nada disso existe. A escravidão tornou a ideia e o sentimento do dever social da obediência coisas humilhantes e repulsivas (Prado 1889: 476-477).

Esta especificidade faz entroncar diretamente, por via da mobilização de conceitos como «tradição histórica», o destino brasileiro com o de Portugal, no sentido em que, afirma Prado, «só pelas grandes qualidades colonizadoras dos portugueses, pela fecundidade das suas alianças com a raça indígena que eles tiveram de subjugar à força de coragem e valentia, é que o Brasil pôde ser feito, apesar de todos os erros do governo de Portugal». Para ele, «os descendentes dos Portugueses», portanto têm responsabilidade direta na construção da nacionalidade brasileira «tal qual ela existia já em 1822, isto é, unificada pela origem, pela língua, pela religião, pela invencível força das coisas, apesar das divisões políticas do território, capitanias ou províncias, datando de três séculos» (idem: 480-481).

À semelhança da maioria dos cronistas da época, também Prado não concebe a projeção no futuro à margem da reflexão sobre a tradição histórica, e, com ela, sobre a identidade dos povos. Pelo que a intersecção de portugueses e brasileiros – responsável que era, para este monarquista convicto, pela unidade do Império, essa «unidade fundada na tradição histórica, no facto de ontem e de hoje, na língua, na religião» – só poderia entender-se como a decorrência indeclinável desse aspecto. É bem na esteira deste pressuposto que vemos Eduardo Prado em busca da sua

(7) Prado, Eduardo, «Destinos Políticos do Brasil», *Revista de Portugal*, vol. I. Porto: Editores Lugan & Genelux, 1889, 470.

definição do brasileiro. Segundo ele, o brasileiro «tem a sensibilidade da raça africana, a paciência do índio temperando a força do Português que ele mesmo é um calmo ao lado do Espanhol» (idem: 488-489).

Dois meses antes da proclamação da República, Eduardo Prado roga para que se renovasse a monarquia. Os acontecimentos seguintes não favoreceram seus desejos. Contudo, vemo-lo, logo a seguir ao 15 de novembro de 1889, escrever um interessante artigo, impresso também no periódico de seu amigo Eça de Queirós: a *Revista de Portugal*. Assinando sob o pseudônimo «Frederico de S.», Prado dá à estampa o texto intitulado «Os Acontecimentos do Brasil», escrito em novembro de 1889. Informado pelas notícias transmitidas desde a América do Sul comentava para seus leitores as novidades sobre a troca de regime no Brasil. Com ironia, transcreve trechos de telegramas, os quais, na concisão de suas linhas, considerou «singularmente humorísticos». Eis o excerto, tal como surge publicado na *Revista de Portugal*:

> A tropa em estado de revolta. Reina tranquilidade. – O imperador em Petrópolis. Completa paz. – Foi preso o ministério. População calma. – Foi proclamada a república. Tudo inalterado. – O Imperador preso no seu palácio. Ordem perfeita. – Fica constituído o seguinte governo provisório: Marechal Deodoro da Fonseca, presidente sem pasta; Campos Sales, ministro da justiça; Quintino Bocaiuva, ministro dos negócios estrangeiros; Aristides Lobo, ministro do interior; Rui Barbosa, ministro da fazenda; chefe de divisão Wandelocock, ministro da marinha; Demétrio Ribeiro, ministro da agricultura, comércio e obras públicas. As províncias aderem. O Sena, o Conselho de Estado, foram abolidos. A Câmara dos Deputados foi dissolvida. Reina sossego. – O Imperador e a família imperial embarcaram para a Europa. – A Bahia não adere ao movimento. Absoluta unanimidade, etc. etc. (Prado 1889: 771-772).

Face à propositada crueza da secura telegráfica, remata: «desejaríamos saber se o povo brasileiro só com estas mudanças se vai tornar mais civilizado, mais enérgico, mais apto para realizar a sua missão na história» (idem: 774). Fatalmente, a sua ironia desemboca na ideia de «missão histórica». Uma missão histórica brasileira – em derivação do alargamento da fronteira de influência portuguesa, do Império dos

Bragança e, por decorrência, em derivação mesmo da missão histórica portuguesa. Ou seja, da pressuposição de um passado e de um futuro em mútua interpelação. Precisamente dessa ligação que virão seus receios e críticas: a missão histórica esta que, para ele, ficava

> desde logo frustrada se a república federal importar no enfraquecimento da unidade. Muitos pensadores estrangeiros afirmaram já que o Brasil se dividirá em vários Estados independentes; e que as rivalidades regionais de hoje facilmente se transformarão em hostilidade inextinguível. A comunidade de origem, a raça, a língua, a religião idênticas, não são suficientes garantias da conservação da harmonia (Prado 1889: 774-775).

Os temores de Eduardo Prado pelo rompimento da unidade, feito paralelo do rompimento da missão histórica, remetem para os temores já detectados em Oliveira Martins. Não por acaso, é a ele que Prado cita, de modo explícito, numa clara assunção de similitude de pontos de vista quanto ao tema em causa, em passagens bem demonstrativas da rede discursiva na qual o seu discurso se inseria: «tratando do Brasil, não há no mundo dois povos que tenham ódio recíproco tão profundo como os Chilenos e os Peruanos, e ambos descendem de espanhóis, falam a mesma língua, têm a mesma religião», exemplos suficientes para sustentar a previsão de que, no Brasil, a «unidade certamente desaparecerá». Eduardo Prado chama ainda a atenção para outro texto de Oliveira Martins onde ele previa a divisão do Brasil em «três novos estados, a Amazónia, um estado central, e o extremo sul destinado a ser absorvido pela República Argentina, logo que esta, cessando a oposição do Brasil, possa realizar o seu velho ideal de reconstituir republicanamente o antigo vice-reinado de Buenos Aires, que compreendia o Uruguai e o Paraguai» (Ibidem: 774-775).

Entretanto, as opiniões de Prado encontram eco no diretor da *Revista de Portuga*l, José Maria Eça de Queirós, o qual, à semelhança daquele seu amigo brasileiro, utilizava um pseudônimo – João Gomes – para dar suas impressões sobre a deposição da monarquia brasileira. Seu texto intitula-se «Notas do Mês» e é iniciado em tom jocoso, dizendo, nomeadamente, que a proclamação da República no Brasil «é menos uma revolução

do que uma transformação – como nas mágicas». Trata-se, dirá ainda de uma revolução «feita antes do almoço», que foi «simultaneamente grandiosa – e divertida». E continua, ao analisar a relativa facilidade e rapidez com que a República suplantou a Monarquia, considerando que «o Imperador tinha-se a tal ponto desimperializado, que entre Monarquia e República não havia realmente senão um fio – tão gasto e tão frouxo, que, para o cortar de um golpe brusco, bastou a espada do Marechal Fonseca» (Queirós 1889: 777-778).

Tal como Eduardo Prado, seu companheiro dos convívios luso-brasileiros em Paris, Eça considerou a «revolução republicana» um movimento de bacharéis – Prado já havia apontado nesse sentido no seu «Destinos Políticos do Brasil». Estes a teriam proclamado com intuito de poderem realizar «o velho ideal jacobino, já entre nós desacreditado e um pouco obsoleto, e que no Brasil domina ainda as inteligências tropicalmente entusiásticas e crédulas». Tal como Prado e Oliveira Martins, Eça estava ciente das possíveis consequências da progressiva republicanização da América. No seguimento daqueles autores, considerará que um «modelo perigoso para o Brasil estava nos Estados Unidos do Norte, cuja imensa civilização deslumbrava os brasileiros, que não reflectiam que é o caracter das raças, e não a forma dos governos, que faz ou impede as civilizações» (Queirós 1889: 778-779). Por fim, como não poderia deixar de mencionar seu contributo para o debate instalado em torno da unidade territorial brasileira. Com o Império, dirá Eça, «segundo todas as possibilidades, acaba também o Brasil». Numa análise semântica que remetia à mobilização da história, Eça afirma que «este nome de *Brasil*, [que] começava a ter grandeza, e para nós portugueses representava um tão glorioso esforço, passa a ser um antigo nome da velha Geografia Política». Para ele, tratava-se de uma questão de tempo, pois «o que foi o Império estará fraccionado em Repúblicas independentes, de maior ou menor importância», na medida em que «as rivalidades que entre elas existem; a diversidade do clima, do carácter e dos interesses; e a força das ambições locais» não conseguirão manter unido o Brasil, indicador maior da obra histórica de Portugal, pois «não está forçado a conservar-se unido, pelo receio dos ataques ou represálias de uma metrópole forte, de quem acabasse de se emancipar». Daí que vaticinasse, utilizando os demais países latino-americanos como exemplos históricos, a ideia de que, naquilo que um dia foi o Brasil, «haverá Chiles ricos, e haverá certamente Nicaráguas

grotescos. A América do Sul ficará toda coberta com os cacos de um grande Império» (Queirós 1889: 782-783).

Para lá das suas diferenças teóricas ou estilísticas e que, em qualquer dos casos, não podem omitir as afinidades principiológicas de ocasião, os textos de Oliveira Martins, Eduardo Prado e Eça de Queirós entrecruzam-se em aspectos nodais da problemática relacional envolvendo Portugal e Brasil. As correlações passíveis de serem estabelecidas induzem à constatação de uma rede discursiva que, ao encontrar expressão na complementaridade das respectivas intervenções, se demonstra atuante e operativa no seio da configuração cultural luso-brasileira (Paredes 2013) e que manifesta, nitidamente, um impacto do final do Império dos Braganças e a consequente republicanização do Brasil – compreendida como ataque profundo à unidade territorial e, sobretudo, ao elo memorial e identitário que perfazia o vínculo luso-brasileiro. O salto interpretativo, nesse sentido, para que se debatesse, naquele âmbito, o papel de Portugal na História (como sujeito em escala universal) era, simbolica e imediatamente franqueado. Daí que os temores sobre a fronteira de uma lusitanidade (ilimitada) em escala americana estivessem, também, em debate (Martins 2008). Daí que os destinos do Brasil fossem, nalguma medida (mesmo que no imaginário simbólico-político) também os de Portugal. É crível que, independentemente da singularidade das inspirações de cada um desses autores, eles se mobilizassem, de acordo com a expressão cunhada por Joaquim Pedro de Oliveira Martins: «não apenas com aquela curiosidade que os fenómenos sociais provocam, mas sim como quem se sente intimamente interessado, já pela comunidade de sangue, já pelos nossos deploráveis erros» (Martins 1957:284).

A interpelação das fronteiras e o «destino comum»: a responsabilidade pelo Império na Sociedade Luso-Africana do Rio de Janeiro

Ora, numa primeira e apressada análise, parece bastante razoável que, do ponto de vista de uma ex-metrópole e no contexto de aprofundamento da percepção de uma decadência histórica, os assuntos de uma ex-colônia fossem discutidos, sentidos e ressentidos no âmbito das compreensões sobre o papel lusitano no passado e no futuro. Contudo, o jogo de multiplicação retórica e simbólica das fronteiras memoriais não parece ser tão linear como isso. Ao contrário dos receios alardeados por Oliveira Martins, Eduardo

Prado e Eça de Queirós – mas em consonância com suas hermenêuticas identitárias sobre o lastro neo-português na América – identifica-se, anos depois, uma resiliente mobilização do Brasil nos discursivos acerca do projeto colonialista português à montante na África. A visão do Brasil enquanto obra máxima da ação colonizadora portuguesa refletia-se, agora, na representação assumida pelos emigrantes residentes na ex-colônia americana, como a maior comunidade portuguesa fora de Portugal, em pleno século XX, e como garante de um reforço simbólico dos laços estabelecidos historicamente no tocante a uma predestinação lusitana. Com este alvitre, no dia 22 de maio de 1930, foi fundada a Sociedade Luso-Africana no Rio de Janeiro por alguns portugueses e descendentes residentes na então Capital Federal do Brasil. A sociedade adotou como lema: «Pela Raça, Pela Língua», além do símbolo tendo o escudo português rodeado por oito castelos, cada um deles com o nome das colônias de Angola, Índia, Moçambique, Timor, Guiné, S. Tomé, Cabo Verde e Macau.

A comissão diretora da entidade era formada por António de Souza Amorim, Almiro Andrade e Francisco das Dôres Gonçalves[8] que constituíam o núcleo responsável pela organização de várias ações, entre palestras, atividades culturais, publicação de artigos em jornais, produção de materiais didáticos, organização de intercâmbio escolar e, sobretudo, pela divulgação do Boletim da Sociedade Luso-Africana[9]. Em 1934 a revista tinha uma tiragem de 2.000 exemplares que eram gratuitamente distribuídos em escolas, centros culturais, prefeituras, e a intelectuais, políticos, etc (Simões 1940: 162-163).

Concomitantemente, o periódico buscava ser um veículo articulador de todos os portugueses e descendentes espalhados pelo mundo, em especial pela aproximação política de Portugal e Brasil. Na defesa da perspectiva colonialista, a revista se instrumentalizava da representação

(8) António de Sousa Amorim ou «António de Balfruda», republicano de Ponte de Lima emigrado no Brasil em decorrência de perseguição política, teve considerável militância no seio da oposição ao salazarismo no Rio de Janeiro por meio de publicações no jornal *Portugal Republicano* e no *Boletim do Centro Português Dr. Afonso Costa*. Francisco das Dores Gonçalves, algarviano e comunista, emigrado no Brasil ainda no período monárquico (em decorrência de suas divergências com o regime), foi um dos fundadores do Grêmio Republicano Português em 1908. Para mais informações (Paulo 2006) e (Assunção 2017).

(9) O *Boletim da Sociedade Luso-Africana do Rio de Janeiro* circulou entre os anos de 1931 e 1938, num total de 24 vols. que foram publicados a partir de uma periodicidade irregular. Alguns exemplares foram consultados junto ao Fundo Geral de Revistas da Biblioteca Nacional de Portugal. Cota R.E. 11291 V.

brasileira como filho mais velho e emancipado, exemplo notório da capacidade colonizadora de Portugal que estava igualmente habilitado para reproduzir os mesmos ideais civilizatórios nas suas colônias da África, Ásia e Oceania. Como exemplo desta postura, destaca-se um texto do ator e publicista Carlos Leal:

> O novo Brasil para os portugueses, está declaradamente, amplamente esclarecido nas nossas colónias. É no vasto império colonial português, – classificado como o terceiro do Mundo potencial – que a seiva e a inteligência do novo homem tem que procurar exercer as atividades, porque é nesse imenso terreal que um novo mundo se desperta. [...] Pois que tentem assaltar-nos as Colónias, e verão como é a arrancada lusíada! [...] Pois as Colónias Portuguesas, a mercê das várias circunstâncias do seu apreciável desenvolvimento, formam o novo Brasil. Para ali teremos de encaminhar, de preferência, as novas atividades, e muito em especial pelo facto de estarmos em nossa casa. [...] E se a Alemanha e a nobre Itália, se justificam para se assenhoriarem do que é muito nosso, – alegando que «*não sabem onde alojar os seus súditos*», – que escolham outras paragens, – o deserto do Sahara comporta muita gente (Leal 1933: 69-70).

O texto reflete a vinculação ideológica de Leal com a política do Estado Novo português, uma vez que a interpretação colonizadora do Brasil servia como referência histórica a nova experiência colonial portuguesa. Ao mesmo tempo, o exemplo positivo da ex-colônia articulava a narrativa nacionalista da tradicional mitologia imperial, mobilizada naquele contexto, como defesa frente aos interesses alemães e italianos. Novamente, como temor de turbulências fronteiras as compreensões acerca da identidade e da unidade vêm à baile. Não por acaso, a mesma preocupação imperialista que rondava as colônias portuguesas na África, era compartilhada por pensadores no Brasil, de modo que uma futura perda dos territórios ultramarinos de Portugal era interpretada de forma catastrófica aos futuros interesses brasileiros:

> O perigo das guerras reside na urgente expansão de alguns povos europeus. Pois evitemos os conflitos armados, atribuindo à Alemanha e à Itália, em benefício da tranquilidade geral, as partes da África que

> pertencem a povos impotentes para defendê-las. Com esse raciocínio primário e essa presunção gratuita o mundo estaria salvo das novas catástrofes. Se quisermos lançar os olhos sobre os horizontes do futuro brasileiro, veremos quanto importa para o Brasil que as colónias da costa ocidental do continente africano continuem sob o pavilhão dos conquistadores portugueses. Temos interesse solidário na preservação do império colonial lusitano, através de que se fará um dia a expansão do nosso país, pela identidade das origens étnicas e da língua, mantendo-se as duas margens atlânticas nas mãos de povos integrados pelas mesmas aspirações e ideais. [...] A hipótese de semelhante investida predatória contra o império lusitano na África deve encontrar da nossa parte uma resistência extrêma, pois que ligado ao destino daquelas ribas do continente negro, mais do que poderiam imaginar os espíritos descuidosos, está a projecção futura do Brasil como potência mundial. (Athayde 1936: 128).

Este excerto do texto de Austregésilo Athayde apresenta elevada importância para nossa problemática em torno do jogo escalar das fronteiras, da mobilização das memórias e das projeções e compreensões identitárias. Parece clara a interpretação de uma herança brasileira na África colonial portuguesa (em futuro expectado) advinda justamente de uma compreensão da herança portuguesa no Brasil entendido como neoportuguês americano. O interessante, neste ponto, é a projeção do interesse brasileiro em escala mundial, incorporando – e nacionalizando, por óbvio – as compreensões acerca de uma fronteira da lusitanidade ilimitada em contexto africano colonial. É o reverso da memória colonialista lusa como fundamento de uma projeção mundial do Brasil em expectativa. Claramente passamos aqui da alegoria «dos novos Brasis em África» de que falava Oliveira Martins (Martins 1978), bem como passamos também do uso colonial do Brasil como exemplo de pedagogia colonial portuguesa (Catroga 2005) para um desposar da lusitanidade como brasilidade. Daí o interesse na preservação de um imperialismo lusitano revelado, pelo avesso, em brasileiro. A mobilização da lusitanidade como «comunidade de herança», pela «raça» ou pela «língua» justificavam, naquelas lentes, o escrutínio de elementos agregadores de uma identidade histórica com interesses comuns. O mito imperial de perspectiva pluricontinental constituía-se no elogio do pan-

lusitanismo como elemento-chave de uma necessária pedagogia cívica observada nos discursos articulados no *Boletim da Sociedade Luso-Africana do Rio de Janeiro*. O editorial da revista de número oito, publicado nos três primeiros meses de 1934 reflete esta conduta:

> Realizações
>
> Hoje como ontem, a mesma confiança, o mesmo entusiasmo, a mesma vontade de realizar e o mesmo empenho de servir a causa do pan-lusitanismo nos dão o forte alento com que batemos os altos e saudáveis caminhos do optimismo, – esses caminhos que vimos trilhando há quatro anos, a carrear os materiais necessários para esta obra de apostolização cívica e evangelização patriótica em que estamos empenhados, nós outros, fundadores, orientadores e mantenedores da Sociedade Luso-Africana do Rio de Janeiro, movidos pelo desejo, que é o nosso orgulho, de realizarmos uma propaganda do Império Português [...]. É necessário que todos os portugueses se compenetrem de que Portugal é uma realidade geográfica de dois milhões e cem mil quilômetros quadrados, espalhados em quatro continentes, mas integrados no corpo da Nação por vínculos seculares, por anseios comuns e, a coroar tudo isto, por uma inabalável concentração de nacionalismo [...]. Estamos, todavia, muito longe de nos dar por satisfeitos com o que já realizamos, que representa algo para a insignificância dos nossos recursos mas quási nada para o que temos planeado, e que é, para já, ou seja, para a nossa gestão: um «Boletim» especial, expressamente dedicado a Exposição Colonial do Pôrto, uma série de conferências pelos mais altos expoentes e mais legítimos representantes da inteligência e da cultura portuguesa no Brasil e a edição de uma Cartilha Colonial da autoria do insigne poeta e escritor Capitão Augusto Casimiro destinada a todas as escolas da língua portuguesa, dispersas pelo Mundo! (Gonçalves 1934: 1-2).

O texto assinado por um dos editores chefes da revista, Francisco das Dôres Gonçalves pode ser divido em duas partes. Numa primeira, o autor mobilizou como tema principal o papel desempenhado em quatro anos pela Sociedade Luso-Africana do Rio de Janeiro na propagação do pan-lusitanismo, mote editorial da revista, tendo em vista a defesa de

uma tradição secular do grande império português. Na segunda parte, estabeleceu dois projetos para serem realizados em um curto prazo, isto é, a publicação de uma cartilha colonial para ser distribuída em escolas de língua portuguesa e a edição de um número especial da revista que seria referente a 1ª Exposição Colonial do Porto (ECP). Vale destacar que na parte central do texto do editor, foi exibida a ilustração de um homem negro africano, que de perfil segurava com a mão direita a bandeira de Portugal e com a esquerda um escudo com o símbolo do império português ao centro (Gonçalvez 1934: 1-2). Sabe-se que os dois projetos elaborados por Francisco das Dôres Gonçalves foram concretizados, ou seja, a cartilha pedagógica(10) e o número especial da revista relacionada a 1/ª ECP. Poucos meses depois do anúncio oficial, um dos desejos do editor tornou-se realidade e já circulava como veículo de propaganda no Brasil e em Portugal:

> Observa-se na capa deste número especial relacionado a 1ª ECP, elementos que procuravam realçar a exposição enquanto um meio de aproximação política entre Portugal e Brasil. O aspecto simbólico estabelecido pelo jogo de cores da capa, deixa claro esta tentativa. Como representação lusitana, a caricatura centralizada do rosto de um homem negro, africano e português, com um barrete vermelho na cabeça, tendo ao centro o símbolo do império em dourado, na parte superior à direita. Alia-se a isto, os letreiros em vermelho e verde, na parte superior à esquerda. Como realce a representação brasileira, destaca-se as folhas verdes de palmeira na parte inferior à esquerda, bem como, o pano de fundo em amarelo.

(10) Em anúncio publicado na edição subsequente de número especial relacionada a 1ª ECP, uma chamada com o título de *Cartilha Colonial* indicava que o material original produzido pelo Sr. Capitão Augusto Casimiro já estava de posse dos editores da *Sociedade Luso-Africana do Rio de Janeiro*. Por conta disso, o informe indicava que em breve as cartilhas seriam distribuídas para todas as escolas do Império Português da Europa, da África, da Ásia e da Oceânia. Ao lado deste anúncio, uma outra chamada de aproximação «pan-lusitana» indicava o desenvolvimento de um intercâmbio escolar entre estudantes brasileiros, portugueses e das colônias ultramarinas de Portugal. *Boletim da Sociedade Luso-Africana do Rio de Janeiro*. Número Especial Comemorativo da Exposição Colonial Portuguesa realizada no Porto, 9, abr.-jun. 1934, 161. Outra reportagem sobre a *Cartilha Colonial* encontra-se no *Boletim da Sociedade Luso-Africana do Rio de Janeiro*, 10 e 11, 2ª série, ago. e dez. 1934, 64.



Legenda: Capa do Número Especial Comemorativo da 1ª ECP - *Boletim da Sociedade Luso-Africana do Rio de Janeiro*

Além da capa, merece destaque o papel militante e comemorativo do editorial da revista assinado por Francisco Gonçalves e que incorpora os exemplos das exposições colonialistas europeias no âmbito de «tantos testemunhos irretorquíveis dos direitos não só incontestáveis como incontestados que outorgam a Portugal a posse e o seu domínio sobre

os territórios de África, Ásia e Oceania, nacionalmente conhecidos por províncias de Angola, Moçambique, São Tomé, Cabo Verde, Príncipe, Guiné, Índia, Macau e Timor». Nas suas palavras, a exposição realizada no Palácio de Cristal

> um panorama grandioso e deslumbrante da largueza territorial, da extensão e profundidade dos tesouros, das possibilidades e da missão política e social do Império e, sobretudo, da obra que se faz mister realizar com rapidez, poder, intensivo, tenacidade heroica e ânimo varonil nessas terras portentosas, umas próximas, outras distantes, que são os prolongamentos gloriosos da nacionalidade ao longo das estradas líquidas dos oceanos: o patrimônio intangível de uma epopeia imperecível e a expressão vigorosa da Lusitanidade noutros continentes, noutros climas, noutras latitudes (Gonçalves 1934: 55).

A Sociedade Luso-Africana do Rio de Janeiro aproveita, assim, a realização da Exposição Colonial do Porto para cavar «os alicerces de uma obra imperecível e gigantesca que nem o tempo delirá, e para quem o desejo de servir é a chama mais rútila e mais alta que perenemente arde em seus peitos de patriotas indefectíveis» (Gonçalves 1934: 56). O editor, ao longo do texto, historiciza o protagonismo lusitano em outras exposições coloniais, tendo em vista a legitimação e o direito legal do império sobre suas colônias na África, Ásia e Oceania. Neste caso, a mobilização da tradição histórica direcionava para a organização da 1ª ECP o elemento simbólico de unidade imperial e nacional. É no interior deste quadro de afirmação que o *Boletim da Sociedade Luso-Africana* assumiu a sua função, isto é, enquanto um espaço de propagação ideológica do «pan-lusitanismo» na qual o Brasil seria, ao mesmo tempo, símbolo, difusor e, como se viu, herdeiro.

O *Boletim* especial foi organizado em 167 páginas, estruturado a partir de muitas homenagens, entre elas uma página exclusiva com a publicação de um pequeno currículo do Capitão Henrique Galvão, assim como, a representação facial do Diretor Geral da 1ª ECP representada ao centro do brasão imperial com o nome e o símbolo de

cada uma das colônias ao em torno da imagem central[11]. Além desta, uma página inteira com fotos dos governadores de cada uma das colônias[12]. A maior parte do periódico foi ocupada por reportagens específicas da exposição através de inúmeros textos relacionados as diferentes regiões coloniais, que na sua grande maioria, foram produzidos por jornalista e militares com conhecimento e influência política em cada um dos territórios ultramarinos[13]. Como está fácil de ver, tratava-se, no seio propagandístico, de costurar simbolicamente as fronteiras da lusitanidade – como tentativa de garantir sua «unidade» diante dos «perigos» de fratura e/ou perda territorial.

Se, por um lado, é legítimo afirmar que o boletim especial se constituiu enquanto um espaço mobilizador de defesa colonial implementada pelos agentes políticos do Estado Novo na 1ª ECP, por outro, é importante salientar que a revista não desdenhou o reconhecimento de alguns segmentos da iniciativa privada que colaboraram na organização do evento. Neste caso, para além dos principais ideólogos da exposição, o periódico também saudou o protagonismo do Movimento Pró-Colónias e o envolvimento de empresários que auxiliaram nos bastidores da 1ª

(11) *Boletim da Sociedade Luso-Africana do Rio de Janeiro*. Número Especial Comemorativo da Exposição Colonial Portuguesa realizada no Porto – 1934. Caderno Panorama, 9, abr.-jun. 1934, 118.

(12) Maj. Dr. Raúl Manso Preto (Governador do Timor); Cel. José Ricardo Cabral (Governador Geral de Moçambique); Gen. João Caveiro Lopes (Governador do Estado da Índia); Cap. Amadeu de Figueiredo (Governador de Cabo Verde); Cap. Ricardo Vaz Monteiro (Governador de São Tomé); Maj. Luiz de Carvalho Viegas (Governador da Guiné); Cel. Eduardo Ferreira Viana (Governador Geral de Angola); Cel. Bernardo de Miranda (Governador de Macau) (p. 72).

(13) Ferreira, Cel. Antônio Vicente. *Alguns aspectos da política indígena de Angola*. (p. 57-64); Almeida, Gen. João de. *Notas à margem sobre a descoberta do Brasil*. (p. 65-66); Martins, Gen. Luis Augusto Ferreira. *Mais fumo* (p. 67-72); Martins, Cel. Eduardo de Azambuja. *A instrução militar em Moçambique* (p. 73-74); Saldanha, Dr. Joaquim. *O sul de Moçambique entre o índio e os Libombos* (p. 75-79); Hespanha, Cap. Jaime Rebelo. *Colonização do Planalto de Benguela* (p. 80-82); Moura, Maj. Jacinto José do Nascimento. *General Henrique de Carvalho* (p. 83-86); Braga, Paulo (jornalista). *A cidade portuguesa de Lourenço Marques: A grande realização* (p. 89-93); Seixas, Manuel de (escritor e publicista). *A obra colonizadora dos portugueses* (p. 95); Teixeira, Luis (jornalista). *África*. (p. 111-112); Espírito Santo, Salustino Graça do. (Eng. Agrônomo). *O Aspecto agrícola de S. Tomé* (p. 113-116); Miranda, António Augusto de. *A Magistratura Judicial das Colónias Portuguesas*. (p. 116-117); Costa, Ten. Mário. *População europeia de Lourenço Marques: A tal descolonização...*(p. 123-126); Archer, D. Maria (escritora e publicista). *Singularidades de um país distante: Caçadas em Angola* (p. 127-132); Teixeira, Ten. Augusto César de Justino. *Timor* (p. 133-137); Lima, Rodrigo de Abreu (Antigo deputado) *Dois palpitantes temas coloniais* (p. 143-146).

ECP, em 1934. A este respeito, o periódico enaltecia os feitos da nação portuguesa na divulgação da «magnífica e oportuna lição do que fizemos e do que somos capazes de fazer em matéria de colonização e administração ultramarina», sendo imperioso recordar, nesse sentido, Henrique Galvão e João Mimoso Moreira, «cujo o espírito organizador e dinâmico todos reconhecem com o mais caloroso louvor e nós deste lado do Atlântico saudamos efusivamente» (Gonçalves 1934: 159).

O reconhecimento ao Movimento Pró-Colónias não foi o único braço articulado à divulgação, no Brasil, da Exposição Colonial do Porto. Junto a ele também foi divulgado o papel do Instituto Brasileiro de Alta Cultura(14), destacando o ato inaugural desta política diplomática de aproximação cultural luso-brasileira. Em matéria destacada, foi coberta a solenidade realizada no dia 10 junho de 1934, no Gabinete Português de Leitura do Rio de Janeiro, e teria contado com a participação especial de Getúlio Vargas, presidente da República Brasileira, de importantes intelectuais portugueses, dentre os quais se destacava Mendes Correia, figura de proa da antropologia e da etnologia colonial portuguesa, bem como da ECP. Nas páginas do *Boletim*, tratava-se de «personalidade irradiante de professor e homem de letras, convidado especialmente para vir ao Brasil inaugurar com as suas magistrais lições os cursos do Instituto Luso-Brasileiro de Alta Cultura, – essa dominante aspiração dos portugueses do Brasil» (idem, ibidem).

O pan-lusitanismo ideológico editorial do *Boletim* era articulado em elogiosos textos de defesa das tradições portuguesas, exaltação do grande império colonial e, também, em artigos, entrevistas e reportagens que retratassem temas como a história, a língua, a cultura e a política em Portugal e nos domínios ultramarinos. Entre os letrados correspondentes destaca-se o papel desempenhado pelo General Norton de Matos(15), patrono da sociedade, assim como, o jornalista Nuno Simões, sócio

(14) Veja-se, sobre o Instituto Brasileiro de Alta Cultura, a presença de Mendes Correia no Brasil e a relação entre Gilberto Freyre que também foi organizador, naquele mesmo ano, do 1º Congresso Afro-Brasileiro, no Recife (Skolaude, 2017).

(15) O militar Norton de Matos (1867-1955) durante o período republicano (1910-1926) teve papel de destaque em Ângola, de modo que foi Governador Geral (1912-1915) e Alto-Comissário (1920-1925). Sobre a biografia de Norton de Matos, ver (Paulo & Silva 2001) e (Neto 2016).

honorário[16]. Cabe frisar, aqui, a importância de Norton de Matos como figura de monta – mas que, bem antes da publicação de «A Nação Una», de 1953 (Neto 2016), já tinha respaldo e suporte também na Sociedade Luso-Africana do Rio de Janeiro. Cumpre assinalar, por conta disso, a posição política ambivalente assumida pela Sociedade Luso-Africana, em 1932, quando a entidade encaminhou um protesto em solidariedade quando do retorno de Norton de Matos a Portugal. Além desta iniciativa, em 1936 a sociedade passou a ser acusada por autoridades consulares de divulgação contrária ao salazarismo[17], uma vez que por conta do envolvimento político com figuras ligadas ao republicanismo português, acabou por ter negada uma solicitação de ajuda para a realização da Semana do Ultramar no Rio de Janeiro (Paulo & Silva 2001: 322-323).

A perspectiva ambivalente assumida, não necessariamente representava uma contradição, uma vez que a grande maioria dos políticos e pensadores lusitanos da primeira metade do século XX, considerava o colonialismo como uma realidade portuguesa, ou seja, «na década de trinta e nas seguintes, uma boa parte da intelectualidade em Portugal, situada à esquerda do regime salazarista ou no seu interior, vai corroborar para a manutenção desta ideia» (Paulo & Silva 2001: 315).

Norton de Matos e Nuno Simões recebiam em Portugal todos os boletins publicados no Brasil. Além da revista, a Sociedade Luso-

(16) O economista Nuno Simões (1894-1976) ocupou diversos cargos públicos, entre eles foi Governador de Vila Real, Membro do Supremo Tribunal Administrativo, Deputado e Ministro do Comércio e das Comunicações em três governos da 1ª Republica (Ferreira 2005).

(17) O Brasil foi o destino preferencial da emigração portuguesa e o refúgio de muitos dissidentes dos diversos governos de Portugal. A partir do advento da ditadura em Portugal, o território brasileiro passa a receber os opositores ao regime, que são acolhidos pelos seus compatriotas e companheiros de ideais políticos, mas são olhados com desconfiança pelos membros conservadores da colônia. Entre os primeiros que escolhem o país como refúgio está João Sarmento Pimentel, que emigrou para o Brasil no início dos anos 30. Pimentel será uma referência para os outros exilados que passarão a maior parte de suas vidas em território brasileiro, como foi o caso de Jaime de Morais, Jaime Cortesão e Alberto Moura Pinto. Esta oposição exilada no Brasil vai ser classificada como os «Budas». Na sua essência, comungam do ideal republicano, possuindo pontos fortes de contato com o socialismo, mas muitos dos que lhe são próximos possuem uma formação política diferenciada. A trajetória deste grupo de exilados é marcada pela busca de apoios de outros setores da oposição, ultrapassando as divergências políticas em prol de um objetivo comum: o combate ao salazarismo. Para tal, e colocando-se como representantes da oposição como um todo, procuram captar outros apoiadores, tanto na sociedade brasileira, como em outros grupos de exilados (Paulo 2006/7: 126-127).

Africana encaminhava junto alguns livros lançados na ex-colônia, como por exemplo a obra *Raízes do Brasil*, do historiador Sérgio Buarque de Holanda, e que foi enviada ao ex-governador de Angola. O pensamento de Norton de Matos não foge à regra geral do pensamento colonialista português, uma vez que buscava no passado mítico da colonização brasileira parcela de suas reflexões. Neste aspecto, o ideal colonialista de Norton de Matos seguia a perspectiva de Gilberto Freyre, ecoando a mesma compreensão acerca da experiência colonial dos portugueses no Brasil seria vista como um campo de análises para a construção de um império colonial indivisível na África[18] (Paulo & Silva 2001: 311-312).

Nuno Simões era adepto confesso da política de desenvolvimento incentivada por Norton de Matos na África e, na esteira deste pensamento, foi o propagador do conceito de «Luso-Brasileirismo», isto é, um conjunto de ideias de aproximação cultural «fundamentada nos laços de sangue, de língua, tradições, história e amizade comum dos dois países, de modo que dentro de cada sociedade, brasileira e portuguesa, permaneça uma base de unanimidade, coordenação e motivação perante as relações econômicas, políticas, sociais e culturais» (Ferreira 2005: 12-13).

Estes políticos eram responsáveis pela divulgação da Sociedade Luso-Africana do Rio de Janeiro, em Portugal, ao passo que também distribuíam alguns exemplares da revista entre associações, políticos e intelectuais lusitanos[19]. Nuno Simões escreveu muitos textos em Portugal legitimando o protagonismo militante articulado pela Sociedade Luso-Africana, muitos deles ecoando a ideia de Unidade e a importância de salvaguardá-la naquele contexto colonialista. Embora um pouco extensa, a citação a seguir – de matéria publicada no *Primeiro de Janeiro* em 29

(18) Se por um lado, Norton de Matos concordava com Gilberto Freyre sobre os importantes feitos da colonização portuguesa no Brasil, por outro, «no exercício do cargo de alto-comissário da República em Angola (1921-1924) colocou em prática a ideia de que a mestiçagem comprometia a obra colonizadora e civilizadora dos portugueses na África. Sendo assim, decretou medidas que entravavam o convívio interétnico e asseguravam o apartamento entre os negros e brancos» (Castelo 2004: 158-159).

(19) Em carta assinada pelo Sr. A. R. Almeida Santos e endereçada ao Diretor da Sociedade Luso-Africana do Rio de Janeiro, o remetente parabenizou a entidade brasileira pelo *Boletim* especial relacionado a 1ª ECP. Para Santos, a revista «foi sem dúvida uma das mais belas e úteis publicações feitas com esse fim, [...] efusivas saudações à [...] propaganda e divulgação no Brasil da nossa acção civilizadora no Ultramar, obra que impõem ao apreço e ao reconhecimento de todos os portugueses». No documento, o autor afirmou que recebeu a revista do ilustre amigo e antigo parlamentar Dr. Nuno Simões. Sessão Depoimentos. *Boletim da Sociedade Luso-Africana do Rio de Janeiro*, 10 e 11, 2ª série, ago. e dez. 1934, 234.

de junho de 1934 – é justificável na medida em que articula vários dos fenômenos que viemos acompanhando ao longo deste trabalho. Como se vê, a seguir:

> Obreiros da Unidade Portuguesa
>
> Vivem as pequenas nações continentais europeias que são grandes no mundo um momento difícil. Voltam-se para os domínios de Portugal atenções suspeitas e cobiças que já não sabem dissimular-se. Precisamos como nunca de fortalecer a consciência do nosso destino histórico e de demonstrar o sentido profundo e indestrutível da nossa unidade moral, política e econômica. A isso vem a Exposição Colonial. A isso visa a acção da Sociedade Luso-Africana que precisamos não esquecer que exerce a sua actividade admirável em um país de 42 milhões de habitantes que falam a nossa língua e que justamente reivindicam a sua hegemonia moral e política na América do Sul.
>
> Bastaria que a Sociedade Luso-Africana procurasse dar aos 700.000 portugueses do Brasil, a noção da nossa obra colonizadora e consequência da nossa finalidade histórica, pondo-os em comunicação espiritual com os milhões de portugueses do nosso Ultramar, para que a sua acção bem merecesse ser apreciada, no momento em que justamente homenageamos os obreiros da nossa expansão ultramarina.
>
> [...] Tem sido esse o alto e infatigável esforço da Sociedade Luso-Africana: contribuir para elucidar o Brasil, criando, não já milhões de brasileiros, a perfeita perpetuidade da nossa missão histórica de povo criador de nações e da nossa capacidade para a sua realização integral, através de todos os sacrífícos, pelo aproveitamento definitivo dos vastos territórios que constituem, ainda hoje, a nossa projeção nas três partes do mundo e pelo enaltecimento moral e social das raças que as povoam.
>
> [...] [Essa ação] terá de ser obra de todos os portugueses do Brasil e de todos os portugueses de Portugal, até que nela venham a cooperar

> também todos os brasileiros, aos quais fácil será adquirir e fortalecer a consciência do nosso destino e dos meios por que temos realizado, para o que lhes bastará debruçarem-se sobre as tradições comuns dos dois povos atlânticos, renovadas e vividas, ainda agora, pela emigração, nela continua a misturar-se e permanentemente circula.
>
> [...] E esse testemunho não o fará o Brasil apenas servindo a fraternidade que nos une, quando pensar que no litoral do Atlântico Sul, fronteira à sua grandeza e prosperidade, fica uma das porções maiores, mais ricas, mais povoadas e mais portuguesas do nosso Ultramar e que não pode ser-lhe indiferente que nela vivam e se perpetuem povos da mesma origem comum, com a mesma missão civilizadora e pacífica e com o mesmo fraterno anseio de engrandecimento moral da raça e da humanidade (Simões 1940: 162-163).

Nuno Simões não poupou palavras na legitimação daquilo que considerava ser mais relevante, isto é, apoiar a iniciativa de caráter precursor proporcionado pela Sociedade Luso-Africana do Rio de Janeiro enquanto entidade promotora da «missão histórica» colonialista portuguesa na África. Hermeneuticamente ancorado na matriz da «origem comum», esta compreensão acabou por funcionar como difusora de uma «unidade moral» lusitana, luso-descendente e luso-brasileira, corroborava na reafirmação do «destino histórico» de uma vocação colonizatória portuguesa. A menção à estética relacional do espírito fraternal entre Brasil e Portugal[20] não obnubilava a apelação àquela outra da «origem comum» e do «destino histórico» nas diferentes regiões de uma mesma tradição lusitana. Combinavam-se, relidas no século XX, enquanto militância colonialista, à qual Simões cerrava fileiras e apelava

(20) Conforme Paredes (2013) nas últimas três décadas do século XIX e nos primeiros anos do século XX, existiu uma intensa atividade intelectual de circulação e troca de informações, bem como um compartilhamento de projetos intelectuais e matrizes de mobilização da história e das relações luso-brasileiras nos dois lados do atlântico. Nesta escala de relacionamento, agiam redes discursivas que se articulavam, considera-se duas vertentes do entendimento sobre a relação Portugal-Brasil. Uma primeira que desemboca na alegoria da «comunidade de sangue» e uma segunda que elegia o padrão alegórico dos «povos irmãos» no âmbito do positivismo heterodoxo e como expressão da busca pela «fraternidade universal».

para o fortalecimento da Sociedade Luso-Africana do Rio de Janeiro. Ia além, contudo: colocava o Brasil numa posição de protagonista nesta relação civilizadora, levando em conta a propagação da raça numa perspectiva transnacional das regiões de colonização portuguesa. Temos aqui, eco daquilo mesmo que atrás expusemos com auxílio de um excerto de Austregésilo de Athayde, qual seja, a transmissão – mas agora proposta também por um português – da ideia de que o Brasil também seria um responsável pelo futuro da unidade e da memória lusíada(21).

Não surpreende, assim, que assistamos nas páginas do *Boletim*, notícia sobre a realização do 1º Congresso Afro-Brasileiro, realizado na cidade do Recife, no Nordeste brasileiro, no mesmo ano de 1934, organizado e idealizado por Gilberto Freyre. O presidente da Associação, Francisco das Dôres Gonçalves usou as páginas do *Boletim* (n. 10 e 11 de 1934) para expor um telegrama enviado e que louvava a iniciativa e os organizadores do encontro ocorrido no Recife. Assim como outros intelectuais que participaram do congresso no Recife, Freyre também publicou textos no boletim da Sociedade Luso-Africana(22). Nas páginas do *Boletim*, *Casa Grande & Senzala* foi objeto de uma resenha escrita em três páginas pelo padre português, Manuel Alves Correia, onde o missionário assim adjetivou a obra: «O livro de Gilberto Freyre é notabilíssimo. O público, tanta vez caprichoso, desta vez foi bem advertido e tomou conta da importância da obra: a primeira edição é de 1933; esgotou-se rapidamente; tenho presente a segunda, de 1936. Duas edições em tão curto prazo, neste genero de literatura, constituem felicidade rara» (Correia 1937: 72-74).

(21) Nuno Simões constituía-se num intelectual com forte penetração política entre os Diretores da Sociedade Luso-Africana do Rio de Janeiro, ao passo que detinha posição destacada em todos os números pesquisados da revista. Além de interlocutor desta entidade em Portugal, Simões também representava um importante correspondente de intelectuais brasileiros.

(22) Gilberto Freyre publicou na revista o texto: «Sugestões para o Estudo da Arte Brasileira com a de Portugal e a das Colónias» (p. 7-8). Este artigo é uma síntese de um dos artigos publicado no livro: Conferências na Europa. Além deste, a revista publicou «Levantes de negros no Brasil» de Arthur Ramos (p.15-16); «O negro e a cultura no Brasil» de Renato Mendonça (p. 34-35). «O problema das raças» de Edison Carneiro (p. 37-38); «A superstição da côr preta» de Mário de Andrade (p. 49-50). Todos os artigos aqui citados encontram-se publicados na última edição da revista, qual seja: *Boletim da Sociedade Luso-Africana do Rio de Janeiro*, 24, dez. 1938.

Não por acaso, as posições ideológicas do pan-lusitanismo articuladas pelos ideólogos e colaboradores desta sociedade iam ao encontro da perspectiva lusotropical que, naquele contexto, começava a ser desenvolvida por Gilberto Freyre. Além disso, a condição assumida por Nuno Simões de colocar o Brasil numa posição de protagonista nas relações transnacionais dos países de língua portuguesa também se encaixava perfeitamente ao projeto pessoal que Gilberto Freyre almejava alcançar, haja visto seu projeto de criar um instituto de pesquisas na África (Skolaude 2016) e que, diga-se de passagem, terá acolhimento, como se sabe, mais em Portugal que no Brasil.

O efeito multiescalar da fronteira e as agrimensuras da memória

O que atrás ficou exposto faculta-nos a tirar algumas conclusões que, ancoradas em material probatório colhido seja em 1889 seja em 1934, possibilita a pensar o jogo mnemónico transatlântico num processo de turbulência das fronteiras nacionais. Parece ter ficado patente que, em determinados contextos de mudança, a fronteira – como conceito – apresenta apetência de aglutinador de anseios, memórias e afirmações identitárias. Trata-se de uma disponibilidade nem sempre óbvia, qual seja, a de apelar à preservação de unidades escalares (de poderes e de culturas) a partir da mobilização da linha como metáfora demarcatória de centros constituintes (Martins 2008). Nesse processo, vem à tona um jogo múltiplo de escalas mnemônico-políticas que trabalham no sentido de fundamentação do discurso da defesa da fronteira, mobilizando para lá das diretrizes escalares da nação (e também da relação material em causa), discursos de projeção memorial em âmbito multiescalar. Por conseguinte, trata-se de perceber o jogo interescalar disponível nos debates em torno das (e pelas) fronteiras, entendidas, assim, como conceito móvel conversor de memórias em projetos – e de leituras projetivas em memórias de passados pretéritos (ou não necessariamente concretos). Nos contextos luso-brasileiros em tela neste texto – isto é, da proclamação da República no Brasil bulindo em balizas-mestras da projeção de memórias da obra portuguesa da história e o da Exposição Colonial do Porto conclamando também as responsabilidades para com o destino comum histórico –, observou-se também a transição da mobilização da figura do imigrante português: num primeiro momento

ameaçado pela naturalização e pela República no Brasil (lembre-se dos receios de uma putativa ruptura identitária) para um papel de garantidor e responsável pelo futuro da missão histórica colonial lusitana da África. Logo se vê, portanto, que a mobilização dos efeitos de fronteira dispersa-se em diferentes escalas identitárias e tempos históricos, retendo, neste processo, disponibilidades de ressignificação hermenêutica num processo onde a leitura do passado funciona como agrimensor de memórias e expectativas políticas várias.

Bibliografia

Assunção, Marcello Felisberto Morais de (2017). *A sociedade Luso-Africana do Rio de Janeiro (1930-1939): uma vertente do colonialismo português em terras brasileiras*. Goiânia: UFG (Tese de Doutorado do Programa de Pós-Graduação em História da Universidade Federal de Goiás).

Athayde, Austregésilo de (1936). «Vizinhaça Cartaginesa», *Boletim da Sociedade Luso-Africana do Rio de Janeiro*, 16/17 (Jan. a Jun.).

Berriel, José Carlos (2000). *Tietê, Tejo, Sena. A obra de Paulo Prado*. Campinas: Papirus.

Boletim da sociedade luso-africana do Rio de Janeiro, 10 e 11, 2ª série, ago. e dez. 1934.

Boletim da sociedade luso-africana do Rio de Janeiro. Número Especial Comemorativo da Exposição Colonial Portuguesa realizada no Porto – 1934. Caderno Panorama, 9, abr.-jun. 1934.

Bueno, Aparecida de Fátima (2004) «Relações conflituosas: o Ultimatum inglês na Revista de Portugal». Trabalho apresentado no âmbito do VII Congresso Luso-Afro-Brasileiro de Ciências Sociais, em Coimbra, nos dias 16,17 e 18 Set. 2004, acessado 2006.

Calhoun, Craig (2007). *Nacionalismo*. Buenos Aires: Libros dels Zorzal.

Castelo, Claudia (2004). «Um segundo Brasil ou um terceiro Portugal: políticas de colonização branca da África portuguesa (c.1920-1971)», *Travessias*, nº 4/5, 55-180.

Catroga, Fernando (2001). *Memória, história e historiografia*. Coimbra: Quarteto.

Catroga, Fernando (2005). *Nação, mito e rito*. Fortaleza: NUDOC-UFC.

Correia, Manuel Alves (1937). «Gilberto Freyre – Casa Grande e Senzala», *Boletim da Sociedade Luso-Africana do Rio de Janeiro*, 22-23, 72-74.

Ferreira, Arminda (2005). *O Luso-Brasileirismo na perspectiva de Nuno Simões*. Vila Nova de Famalicão: Quase Edições.

Gonçalves, Francisco das Dôres (1934). «O Nosso Preito». *Boletim da Sociedade Luso-Africana do Rio de Janeiro*. Número Especial Comemorativo da Exposição Colonial Portuguesa realizada no Porto – 1934. Caderno Panorama, 9, 55-56

Gonçalves, Francisco das Dôres (1934). «Realizações», *Boletim da Sociedade Luso-Africana do Rio de Janeiro*, 8 (Jan., Fev., Mar.).

Leal, Carlos (1933). «Alerta!», *Boletim da Sociedade Luso-Africana do Rio de Janeiro*, 5 (Abr., Maio, Jun.), 69-70.

Martins, J. P. de Oliveira (1957). *Política e História*. Vol. II (1884-1893). Lisboa: Guimarães & Cia Editores.

Martins, J. P. de Oliveira (1978). *O Brasil e as Colónias portuguesas. Política e História*. Vol. II (1884-1893). Lisboa: Guimarães & Cia Editores.

Martins, Rui Cunha (2008). *O método da Fronteira. Radiografia de um dispositivo história*. Coimbra: Almedina.

Neto, Sérgio (2016). *Do Minho ao Mandovi. Um estudo sobre o pensamento colonial de Norton de Matos*. Coimbra: Imprensa da Universidade de Coimbra.

Paredes, Marçal de Menezes (2013). *Configurações Luso-Brasileiras: Fronteiras Culturais, Demarcações da História e Escalas Identitárias (1870-1910)*. Saarbrucken, Novas Edições Académicas.

Paulo, Heloísa (2006/7). «O exílio português no Brasil: os 'Budas' e a oposição antisalazarista», *Portuguese Studies Review*, 14 (2), 125-142.

Paulo, Heloísa & Silva, Armando Malheiros da. (2001). *Norton de Matos, o Brasil e as raízes do paraíso: a construção da colonial ideal e o ideal colonialista*, in Maria Bernardete Ramos, Élio Serpa e Heloísa Paulo (eds.) *O beijo através do Atlântico: o lugar do Brasil no Panlusitanismo*. Chapecó: Artgos, 357-422.

Pereira, Miguel Baptista (1999). «Filosofia e memória nos caminhos do milénio», *Revista Filosófica de Coimbra*, 8, n.º 16.

Prado, Eduardo/Frederico de S. (1889), «Os Acontecimentos do Brasil», *Revista de Portugal*, vol. I. Porto: Editores Lugan & Genelux.

Prado, Eduardo (1889). «Destinos Políticos do Brasil», *Revista de Portugal*, vol. I. Porto: Editores Lugan & Genelux.

Queirós, Eça/João Gomes (1889). «Notas do Mês». *Revista de Portugal*, vol. I. Porto: Editores Lugan & Genelux.

Ribeiro, António Sousa (2002). «A retórica dos limites. Notas sobre o conceito de fronteira», in Santos, Boaventura de Sousa (org.). *A globalização e as ciências sociais*. 2ª ed. São Paulo: Cortez.

Simões, Nuno (1940). *Obreiros da Unidade Portuguesa. Jornal Primeiro de Janeiro*, 29/06/1934, capa, in Nuno Simões, *Portugueses no mundo: Esboço para um estudo e notas de uma campanha*. Grandes Oficinas Gráficas «Minerva»: Vila Nova de Famalicão, 162-163.

Skolaude, Mateus Silva (2017), *Raça e Nação em Disputa: Instituto Luso-Brasileiro de Alta Cultura, 1ª Exposição Colonial Portuguesa e o 1º Congresso Afro-Brasileiro (1934-1937)*. Porto Alegre, Programa de Pós-Graduação em História da PUCRS (Tese de Doutoramento em História).

Página deixada propositadamente em branco

Revista de História das Ideias
Vol. 35. 2ª série (2017)
201-226

DE LA FRONTERA CUESTIONADA A LA FRONTERA CONSTRUIDA. IBERISMOS Y ESTADO-NACIÓN EN EL SIGLO XIX

FROM THE QUESTIONED BORDER TO THE BUILT BORDER. IBERISM AND NATIONAL-STATE IN THE XIX CENTURY

César Rina Simón
cesrina@unex.es
Universidad de Extremadura (Espanha)
ORCID: 0000-0002-5557-7654

Texto recebido em / Text submitted on: 20/01/2017
Texto aprovado em / Text approved on: 31/05/2017

Resumo:

A mediados del siglo XIX, confluyeron en el espacio público peninsular dos visiones enfrentadas o complementarias de entender la frontera. Por un lado, los planteamientos iberistas que, apoyados en estudios geográficos y en viajes de reconocimiento, cuestionaron la existencia de la frontera natural, interpretada como un constructo monárquico basado en contingencias históricas, no en espacio común de los peninsulares. Por otro lado, el avance de los procesos de nacionalización y de consolidación de los estados liberales, sumado a los nuevos avances cartográficos, propició el interés creciente por delimitar con exactitud y sobre el terreno la frontera, de cara a ejercer la soberanía sobre el territorio y evitar prácticas de vecindad entre las poblaciones rayanas.

https://doi.org/10.14195/2183-8925_35_8

Palabras-clave:
Frontera, iberismos, estado-nación, mapa, raya.

Abstract:
In the mid-19th century, two opposing or complementary views to understand the border came together in the peninsular public space. On the one hand, the Iberian approaches which, supported in geographic studies and reconnaissance trips, questioned the existence of the natural border, interpreted as a monarchical construct based on historical contingencies, not in the common body of the Peninsula. On the other hand, the advancement of the process of nationalization and consolidation of liberal States, in addition to the new cartographic developments led to a growing interest in delimit the border accurately and on-the-spot in order to exercise sovereignty over the territory and prevent practices of proximity between the bordering populations.

Keywords:
Border, Iberisms, State-nation, Map, Frontier.

Introducción

Toda narración requiere de un tiempo y de un espacio concreto en el que sus personajes desenvuelvan la acción (Ricoeur 2013). Esta afirmación hace referencia a una de las nociones básicas de la literatura moderna: la situación y el contexto como escenarios necesarios de la historia. No es casual que las bases de la novelística contemporánea se consolidaran parejas a la construcción de los relatos nacionales y ambas estuvieran protagonizadas por las mismos agentes culturales. Articular genealogías lejanas de la historia nacional enraizaba el grupo político a un sistema de pertenencia teleológico, lo dotaba de una impronta esencialista y vinculaba el territorio presente a tiempos ahistóricos a través, por ejemplo, de los mapas. Tampoco es una coincidencia que se perfeccionara la ciencia cartográfica a medida que los estado-nación tomaban conciencia de la importancia de delimitar sus fronteras en el territorio y extender su soberanía a todos sus rincones. De esta forma, espacio y tiempo hicieron de la nación

algo comprobable, con forma y trayectoria, no ficticia ni recreada, y abrió la puerta a un sinfín de proyectos editoriales, conmemorativos y educativos de narración de un mito común, donde lo extraordinario se integraba en la línea discursiva que legitimaba científica y emocionalmente el mapa, la genealogía o el museo (Anderson 1983). Los imaginarios del Ochocientos asentaron la nación en un espacio concreto, con nombres y apellidos, real y visible, e hicieron que los principales personajes desarrollaran sus gestas en él. Esta construcción no puede ser unidireccional. Requiere que el espectador-ciudadano dote a la imagen de credibilidad, la acepte y la integre en sus discursos y actuaciones, concatene los acontecimientos en una línea teleológica que explique el presente a través del pasado y lo proyecte hacia un futuro, que será siempre ideológico. Estas narrativas nacionalistas se consolidaron con la ayuda del método científico historiográfico y cartográfico y de los procesos de profesionalización de las disciplinas (Matos 2015).

Palabra e imagen tienen una función performativa en la proyección de los estado-nación, pues concretizan su existencia, le ponen nombre en las historias generales y forma en el mapa, lo dotan de contenido. Es así especialmente en culturas que llevan siglos basando sus creencias religiosas en libros e imágenes, lo que constata la fuerza de la narración y de la representación gráfica en los procesos de identificación social. El mapa, a diferencia de otros iconos como la bandera o el escudo, es una reproducción real y aparentemente objetiva del espacio nacional, dotado además de aura de cientificidad. Supone una marca abrupta que determina lo propio de lo ajeno y delimita el espacio compartido de la comunidad política, que a partir de su concreción debe ser también comunidad sentida (Harley 2001). También, es herramienta de socialización a partir de su potencial icónico y el resultado de la territorialización geográfica de las comunidades. Su apariencia inerte esconde un profundo discurso ideológico, fácilmente comprensible desde lo emocional como emblema propio, plasmación física de la biografía y la forma de la nación.

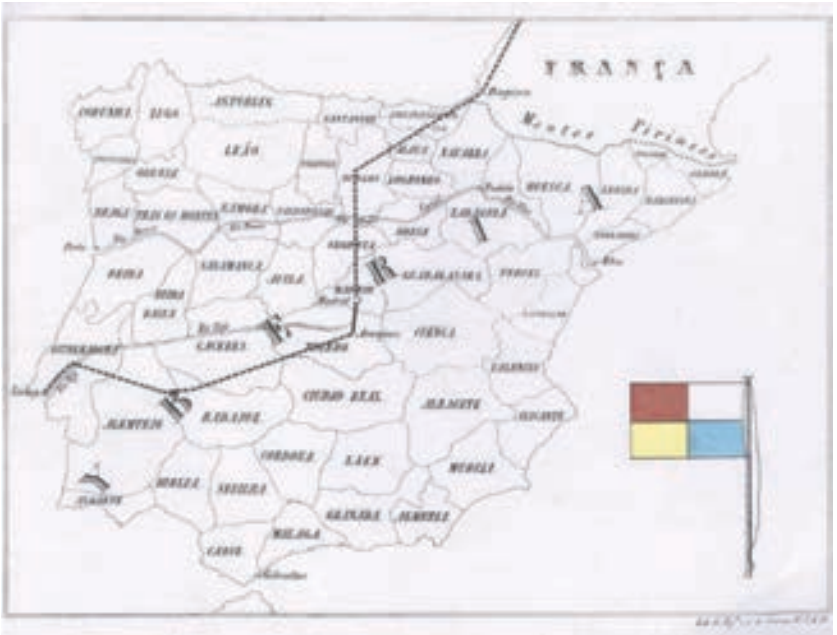
A tenor de ello proponemos analizar las disputas en torno a los imaginarios territoriales del nacionalismo español y portugués en el siglo XIX, partiendo del poliédrico horizonte de expectativas que abrieron los postulados iberistas, al aplicar sobre el mapa peninsular

una visión homogeneizadora. En este sentido, partimos del estado de la cuestión referenciado por Núñez Seixas (2010), donde se hace hincapié en la importancia de la extensión territorial de los estados y su expansión en la consolidación de los procesos de nacionalización, especialmente en el caso peninsular, donde el patriotismo se nutrió de prácticas y memorias imperiales sustitutivas. Las fronteras cuestionadas por autores iberistas o federalistas rivalizaron en la escena pública con la progresiva demarcación de la frontera, que garantizaba la extensión de la autoridad de los nacientes estados liberales. De esta forma, el análisis de los conflictos por delimitar e identificar los territorios supone un palco privilegiado de comprensión de los nacionalismos europeos (Frank y Hadler 2010; Rina Simón 2017).

Cuestionar la frontera

A partir de estas nociones que vinculan nacionalismo e imaginarios cartográficos, Sinibaldo de Más, autor monárquico de una de las obras iberistas más influyentes del siglo XIX (Pereira 2001), incluyó en la tercera edición de *La Iberia* un mapa de la Península sin líneas fronterizas que separasen Portugal de España, con el trazado de una hipotética conexión ferroviaria entre Lisboa, Madrid y Francia. El mapa iba acompañado de la bandera rojigualda-blanquiazul, que representaba la fusión de los colores de ambos reinos (Más 1854). En él aparecen delimitadas las provincias, pero no las fronteras nacionales, contingentes para las narrativas iberistas. El objetivo de Sinibaldo era adelantar la unión ibérica al plano; en cierta manera, propiciar dicha unión al representarla.

Imagen 1: Mapa en La Iberia de Sinibaldo de Más (1854).



La concreción geográfica de la península y la constatación de la inexistencia de barreras nacionales comparables a los Alpes o los Pirineos centraron los argumentos geográficos favorables a la unión o federación ibérica. El planteamiento común a los historicismos iberistas, en sus múltiples postulados – políticos, culturales, económicos, etc. –, trató de cuestionar la existencia de una frontera que dividiese de forma «natural» ambos estados (Matos 2006; Pereira 1995; Catroga 1985). Desde Sinibaldo de Más a Castelar, Oliveira Martins o Antero de Quental, la fractura peninsular era el resultado de intereses dinásticos – en concreto del conde D. Enrique de Borgoña, padre de D. Afonso Henriques – y había sido consolidada por unas memorias dicotómicas que legitimaban y propiciaban el vivir de «costas voltadas». La escisión peninsular era fruto de acontecimientos contingentes y de rivalidades entre dinastías, por tanto, «antinatural», como señalaba Modesto Lafuente en su *Historia General de España*: «esa enmienda hecha por los hombres a las leyes naturales de la geografía» (1850: 91). Desde un

planteamiento determinista geográfico, el horizonte imaginario de los estados liberales concebía el mundo dividido en espacios homogéneos articulados por grandes fallas geológicas. En el caso peninsular, no había elementos naturales y racionales que justificaran la escisión ibérica.

Para Antero de Quental (1868: 23), en el horizonte de expectativas, federalista y democratizador, abierto en España con la Revolución Gloriosa, Portugal era un «membro amputado desnecesariamente […], do grande corpo da Península […]». La independencia de Portugal era el resultado de una acción individual, no de la voluntad de un pueblo, refrendada en 1640 por la conspiración de los Braganza y el cardenal Richelieu, como apuntarían Aldama Ayala (1855) o Fernández de los Ríos (1877) en una clara alusión a la pervivencia independiente del reino de Portugal, gracias al interés de las potencias europeas en contrarrestar la influencia española. Los iberistas sí justificaban la independencia lusa de 1640, asumiendo la narrativa de la leyenda negra, pero no así la independencia del siglo XII, que respondía a un error histórico. Para Herculano u Oliveira Martins – desde la óptica metodológica racionalista, revisionista con las historias esencialistas que explicaban Portugal desde acontecimientos sobrenaturales fundacionales, pero en ningún caso con intereses iberistas –, Portugal era un estado de origen artificial en relación a la ciencia geográfica. La *Historia de Portugal* de Alexandre Herculano publicada entre 1846 y 1853, la gran obra del historicismo liberal, explicaba la historia de Portugal como el fruto de una contingencia y de la acción personal de monarcas, no en clave organicista. De tal forma, la identidad portuguesa tenía que constituirse sobre principios voluntaristas o esencialistas más que por una concreción cartográfica.

En la nueva dinámica propiciada por el progreso y los ideales de paz perpetua, la frontera se presentaba como un elemento anacrónico que ralentizaba el desarrollo de España y Portugal. «Las barreras que separan a los dos pueblos son artificiales […], las forman […] los carabineros y guardas de las aduanas; en donde la lengua de los dos países es casi la misma, los usos y costumbres muy semejantes, con una historia que se confunde durante muchos siglos». (Más 1854: 21) Sin embargo, la fe en el progreso y en la fraternidad universal del Ochocientos tenía que convivir, según Latino Coelho en el prólogo de *A Ibéria* de Sinibaldo de Más, con otra filosofía aparentemente

contradictoria – «a nacionalidade é o egoísmo dos povos. O cosmopolitismo, tendência visível dos estados cultos» (Coelho 1854: 8) –, que invitaba a las naciones a culminar sus fronteras y extender su influencia internacional a costa de las pequeñas nacionalidades. El sistema solar se componía de diferentes cuerpos que formaban un todo, así deberían agruparse las naciones, en un sistema perfecto en el que todos los planetas respetasen su orden cósmico. La fraternidad universal era la común gravitación de los diferentes pueblos en la humanidad. De esta forma, la división de España y Portugal no tendría sentido bajo la perspectivita racionalista (Coelho 1854).

En 1868, las diferentes culturas políticas españolas habían asimilado el discurso geográfico que cuestionaba la frontera hispano-lusa al no estar determinada por accidentes geográficos relevantes y, por tanto, relacionaba la independencia de Portugal con un acontecimiento contingente que había propiciado la escisión peninsular. Esta idea había calado especialmente en el campo del federalismo republicano proudhoniano y en las filas de los monárquicos progresistas, que veían en los Braganza una dinastía más abierta que la de los Borbones a las libertades políticas. Durante el período revolucionario español, hasta 1874, las expectativas iberistas fueron centrales en los debates políticos y se canalizaron a través del ofrecimiento de la corona a D. Fernando de Coburgo y la articulación de una república federal peninsular que se extendiera a las naciones latinas en un camino progresivo de homogeneización mundial (Rina Simón 2016: 159 ss.) El poeta liberal Ventura Ruiz Aguilera (1869: 147), cantaba en 1869 a las bodas de España y Portugal, haciendo hincapié en «el mismo sol que los alumbra, la misma tierra feraz» y en los mismos ríos que la bañan.

Imagen 2: Mapa alegórico de los desposorios de los reinos de Portugal y España (Harvey 1869).



Un breve recorrido cartográfico por las diferentes etapas de la historia peninsular llevaba a Latino Coelho y a Sinibaldo de Más a proyectar un mapa de una Iberia unida, resultado de la acción centrípeta del progreso. No se trataba sólo de una proyección de futuro, sino de una trayectoria historicista que partía de la unidad política y cultural: con los romanos, los visigodos o los musulmanes para proyectarse en una narrativa palingenésica. El pueblo ibérico, tras sufrir la Pasión y Muerte de su identidad, se regeneraría con la unión o federación peninsular. Este modelo clásico historicista vinculaba, sin fisuras, la comunidad política presente con la de los siglos anteriores, estableciendo una línea imaginaria de continuidad ininterrumpida. Este recurso utilizaría Oliveira Martins en *Historia de la Civilización ibérica* (2009) – publicada en 1879 –, al incluir una

genealogía detallada de los monarcas peninsulares de los diferentes reinos cristianos que se habían constituido en su territorio desde la Edad Media. También la tendencia era de confluencia y de superación paulatina de la diversidad peninsular.

Para la mayoría de autores iberistas del Ochocientos, la ausencia de una frontera implicaba la comunidad civilizacional y caracterológica de los pueblos peninsulares. Sin barreras geográficas evidentes, el viaje de ida y vuelta de ideas, influencias, sistemas de creencias y formas de pensamiento impedía hablar de la existencia de dos pueblos diferenciados en el espacio ibérico. El carácter nacional compartido se reflejaba en las pautas de comportamiento de sus héroes, relacionadas con el heroísmo, el misticismo y el rechazo a los bienes materiales. Viriato y Numancia, Magalhães y Colón, Camões y Cervantes mostraban una unidad de espíritu que refrendaba la ausencia de barreras fronterizas (Martins 2009).

Los iberismos, si bien presentaron una amplia disparidad ideológica, desde monárquicos unionistas hasta republicanos federales y cosmopolitas, coincidieron en la conceptualización de una unidad geográfica, étnica, religiosa, lingüística de la península; la valoración de períodos de unidad política peninsular: cartagineses, romanos, visigodos o musulmanes, a excepción del de los Felipes; la identificación de una única nacionalidad en la Península hasta el inicio de la Reconquista y las escisiones políticas; la centralidad del cuestionamiento de la independencia portuguesa, destacando su carácter antinatural ante la existencia de barreras geográficas fronterizas; la crítica a la monarquía de los Felipes por acrecentar la desunión de los pueblos a costa de intereses personales; el cuestionamiento a su vez de la Restauración de 1640 al considerarla el resultado de una nueva acción individual y de la injerencia de Francia e Inglaterra; la valoración de los modelos nacionales de identificación teleológicos; la insistencia en la fragilidad de la independencia de las naciones en el nuevo horizonte de los grandes imperios y los procesos de unificación; el reconocimiento de la nacionalidad portuguesa en su diversidad y autonomía; y el desarrollo de una narrativa palingenésica que partía del binomio decadencia-regeneración (Matos, 2009)

Contra estas nociones iberistas surgió la Associação 1º de Dezembro (Rina Simón 2012-2013; Rivero 2011; Meireles 2007) y

las conmemoraciones de la sublevación portuguesa de 1640. A partir de 1861, y como respuesta al iberismo, las celebraciones del 1º de Dezembro se convirtieron en la fiesta patriótica principal del recuerdo del cautiverio y la liberación del pueblo portugués. Estos festejos, promovidos por la asociación privada, combinaron los ideales de nacionalización con los principios conservadores de la Restauração y el giro patriótico de la Iglesia Católica. La corona, las élites y el clero encontraron en el 1º de Dezembro un nexo de unión donde defender la patria, la monarquía, la religión y el orden frente a la inestabilidad de antipatriotas, iberistas y republicanos. Esta efeméride, a partir de su reproducción pública y espacial – en el palacio de Almada o en el monumento a los Restauradores –, se convirtió en un elemento fundamental de reproducción simbólica de la nacionalidad portuguesa, un revival histórico con el potencial de articular un discurso ideológico determinado, muy influyente en los espacios fronterizos, donde la Associação ejerció una amplia labor de movilización patriótica. De esta forma, el «peligro español» vertebró las narrativas nacionalistas portuguesas como agente homogeneizador y el antiiberismo entró a formar parte sustancial de las culturas políticas lusas en base a criterios de identificación por alteridad (Matos 2006).

La amplitud de los debates iberistas y la construcción del imaginario español bajo la idea de la Península como espacio nacional a culminar, bien por conquista, bien por las fuerzas centrípetas del progreso, no contribuyó a apaciguar la respuesta historicista portuguesa. La Península era para las narrativas liberales y conservadoras españolas el territorio natural, fracturado en el presente por acontecimientos coyunturales pero sustancialmente parte integrante de la nación. En las descripciones geográficas con las que abrían las historias generales y en los atlas del Ochocientos, aparece descrita o representada España en toda la extensión peninsular, como en el caso que presentamos de Valverde y Álvarez para 1880. La frontera, si bien aparece delimitada, no oculta el interés ideológico de querer hacer coincidir el territorio nacional con la Península.

Imagen 3 Mapa de España identificando el territorio nacional con la Península Ibérica (Valverde 1880)



Al margen de los debates historicistas en torno a la justificación de la frontera o de la escisión peninsular, los iberistas del siglo XIX, aprovechando la línea férrea inaugurada en 1866 entre Madrid y Lisboa, se lanzaron a viajar y reconocer en el propio territorio esa línea imaginaria. Sin embargo, ante el agente movilizador del progreso que representaban el ferrocarril, el telégrafo, la educación y el liberalismo político, se manifestaba otra realidad bien distinta. Los caminos que unían ambos países, incluso la línea Madrid-Lisboa, eran un «verdadero suplicio digno de figurar entre lo que las satánicas mentes de los inquisidores inventaron para martirizar a sus indefensas víctimas», tal y como escribía Carlos Lobo D'Avila en Carteira d'um viajante. Apontamentos a lápis en 1878 (García-Romeral 2001: 104). «¡Imagine, amigo mío, que camina durante treinta seis horas sobre la humeante lava de un volcán o sobre la candente de un horno! ¡Un sol africano lanzaba sus rayos abrasadores sobre las áridas planicies, que exhalaban un calor tropical, sofocante, indescriptible!» (id.). A ello había que sumarle la inseguridad

del viaje, la presencia de bandoleros y la realidad del contrabando, uno de los problemas fundamentales en la noción moderna de soberanía fiscal (Meireles 1996, 1997). En muchos casos, denunciaba Carlos José Caldeira en las páginas de la *Revista Peninsular*, «el contrabandista es un héroe popular por los peligros que corre, por los lujos que ostenta y por el dinero que gasta». Así mismo, la lentitud del correo acrecentaba el vivir de espaldas de españoles y portugueses (Coelho 1854), así como los retrasos en la unión ferroviaria, lo que hacía más factible llegar de Madrid a Lisboa vía marítima desde Barcelona.

En términos teórico-cartográficos, cabría destacar la primera obra geográfica que cuestionó sobre el territorio la independencia de ambos territorios. Nos referimos al *Compendio Geográfico* de José de Aldama Ayala, obra publicada en 1855 y escrita a raíz de un viaje del Cuerpo Nacional de Minas para reconocer en Portugal su constitución geológica y de otro de la comisión mixta de ingenieros para determinar el punto adecuado de conexión ferroviaria. Su relevancia ha pasado desapercibida en la historiografía peninsular, frente a Sinibaldo de Más u Oliveira Martins, mas es clave a la hora de comprender la dinámica iberista de percepción del espacio peninsular como un todo indivisible. El argumento geográfico vendría a sancionar el movimiento político y cultural que abogaba por una comunidad de intereses hispano-lusa[(1)]. La obra, seguida por Sousa Brandão o Arturo Marcoartú, sentó las bases teóricas de un pensamiento ibérico pragmatista, articulado a partir de la constatación de la inexistencia de barreras fronterizas y de los proyectos de unión aduanera o *Zollverein* peninsular y la finalización de la red de ferrocarril que conectaran ambas capitales (Rina Simón 2016: 117 ss.) Para Aldama Ayala, los determinantes físicos y geográficos condicionaban la identidad de los países más que las lenguas o la historia. De esta forma, los límites entre España y Portugal sólo existían en los tratados diplomáticos, contingentes, «siendo tan variables como sus transacciones, tan inciertos como la fortuna de ambas naciones, y sin que en rigor hayan existido sino pintados en los mapas» (Aldama Ayala 1855: 7). Esta abrupta y antinatural escisión peninsular era el fruto de la gestión individualista

(1) Iba dedicada a Sinibaldo de Más, Henriques Nogueria, al duque de Saldanha y a Alexandre Herculano, autores que a la altura de 1855 se habían posicionado favorables al iberismo – los dos primeros – o bien habían cuestionado los mitos esencialistas de las narrativas nacionales lusas – los dos últimos –.

de los monarcas ibéricos, con mención especial al gobierno despótico de los Felipes, así como de la colisión de intereses entre Francia y Gran Bretaña. Narrativa iberista que ya había desarrollado Sousa Brandão en las páginas de *O Progresso* el 20 de julio de 1854: «a divisão da Península em dois paizes não se pode defender. Não há meio de justificarla. É absurda e innecesaria». Aldama Ayala llamaba la atención sobre el relieve peninsular, dispuesto horizontalmente, no verticalmente, tal y como se presentaba en la mayor parte de la frontera luso-española. «El que dirija por primera vez la vista al mapa de la península Ibérica desconociendo su actual división» no «encontrará los límites de España y Portugal, porque en honor a la verdad no existieron jamás» (Aldama Ayala 1855: 7). Este espacio compartido clamaba desde una óptica regeneracionista por una unión ibérica constituida sobre un territorio homogéneo y un criterio de racionalidad geográfica (Matos 2017).

Cuatro años después de la publicación del *Compendio* de Aldama Ayala, el Coronel José Gómez de Arteche editó en Madrid un estudio geográfico e histórico de la Península ibérica, y lo justificaba ante las carencias de obras de consulta que dieran a conocer la geografía peninsular compartida. El argumento era similar al de Aldama Ayala. La península se encontraba divida contra natura en dos monarquías y los estudios geográficos e históricos de la misma debían abordarse desde un punto de vista conjunto, ya que conformaba un «sistema general único». (Gómez de Arteche 1859: 12). La escisión peninsular se situaría como una de las principales causas de la decadencia de ambas naciones, así como el dominio de los Felipes y la posterior dependencia lusa de Gran Bretaña. Ese mismo año, Antonio Ramírez Arcas (1859) publicó un estudio geográfico de la Península, donde incidía en la necesidad de hacer navegables los ríos y abrir las aduanas al comercio, la unidad de pesos y medidas, la supresión de aranceles y la mejora de las comunicaciones con el país vecino. La cuestión también generó un amplio debate en la opinión pública portuguesa, entre las ventajas potenciales de un *Zollverein* ibérico y el temor ante una posible invasión de productos españoles (Costa 1856; Pimentel 1860).

Construir la frontera

Al tiempo que los iberismos planteaban alternativas a la bicefalia ibérica a partir de nociones de espacio compartido, el estado-nación

portugués y español llevaron a cabo acciones conjuntas de reconocimiento y oficialización de la delimitación. El análisis de los procesos de construcción de las fronteras resulta fundamental de cara a comprender la concreción de espacios de poder y la identificación de los territorios. Las fronteras, además de constituirse como líneas y / o espacios de relaciones y conflictos entre dos soberanías, son también elementos imaginarios que articulan el sentimiento de pertenencia en función de una alteridad geográfica manifestada en el mapa. Esta línea imaginaria, legalmente constituida y representada, regula las relaciones diplomáticas y marca los límites del poder y la fiscalidad entre los estados. Pero, además de sus connotaciones administrativas, la noción de espacio nacional supone un fuerte agente movilizador identitario. Pertenecer a una nacionalidad implica la percepción clara de un otro geográfico, cuestión que reafirma la frontera al dividir lo propio de lo ajeno de forma absoluta. Esto explicaría el interés del estado decimonónico en construcción por reconocer sus límites y nacionalizar a las comunidades fronterizas caracterizadas por seculares prácticas de vecindad y cercanía. Hasta mediados del siglo XIX, las coronas de España y Portugal no se comprometieron a estudiar con exactitud el trazado de la frontera peninsular, a excepción de algunos acuerdos puntuales, como el tratado firmado en Lisboa 1835 – entró en vigor el 23 de mayo de 1840 - que regulaba la libre navegación de peninsulares en el río Duero. Estos procesos delimitadores no estuvieron exentos de tensiones espaciales entre las políticas homogeneizadoras del estado-nación y los usos y costumbres de las poblaciones rayanas (Cairo, Godinho 2013). Los espacios fronterizos se convirtieron, fruto del proceso de nacionalización, en símbolos icónicos de la caracterización identitaria del estado que, al delimitar la frontera, obligó a las comunidades en los márgenes a definirse y enfrentarse en función de unos patrones nacionalistas: lenguaje, símbolos, historia, etc. Actuaron, por tanto, como espejos deformantes de caracterización. Para que podamos hablar de frontera es necesario que a un lado y a otro las comunidades se definan en función de ella.

En esta línea, Martins (2007: 31) ha señalado las múltiples significaciones de las fronteras, como suma de funcionalidades históricas y de redefiniciones, lo cual nos permite referirnos a su doble vertiente: puente y muralla. Como fenómeno histórico, la frontera cuenta con unos orígenes y una casuística fruto de la acción determinante del estado pero, así mismo, su configuración ha sido contingente y se ha visto

condicionada por las resistencias y apropiaciones rayanas. En nombre de la modernidad los estados delimitaron sus respectivos territorios con el fin de articularlos y homogeneizarlos en función de la dialéctica centro/periferia simulando un efecto simbólico de congregación y finitud nacional. Es por ello que la delimitación de la frontera requiere de un imaginario nacional y de unas memorias históricas enfrentadas y manifestadas en el espacio fronterizo, donde se muestran las tensiones, aceptaciones y rechazos entre las memorias locales y nacionales. En definitiva, la delimitación de una frontera comporta la construcción de un espacio identitario, donde los contactos se ven interrumpidos por un límite imaginario nacional. Este espejo funciona como memoria, narrativa y símbolo de la nación gracias a una compleja liturgia del recuerdo (Catroga 2010). De esta forma, la frontera se articula como dispositivo de reproducción, adaptable y negociable, a partir de dos direcciones. La primera es la definición de una exterioridad a partir de un discurso de alteridad y, la segunda, la presión de la visibilidad del estado que se manifiesta en el límite.

La frontera entre España y Portugal no ha mantenido desde el Tratado de Alcañices de 1297 una estructura estable y homogénea a lo largo de los siglos, como la historiografía clásica ha afirmado, con ejemplos conflictivos como Olivenza (Dias 2009: 8). Aproximadamente, el sesenta por ciento de la raya es húmeda, es decir, viene delimitada por ríos, y, la restante, es la denominada raya seca, con problemas históricos de delimitación y prácticas seculares de contrabando. Apenas hay marcadores naturales de la línea fronteriza seca, lo que se ha solventado históricamente con expediciones geográficas marcadoras de frontera y el establecimiento de hitos o mojones sobre el territorio. Esta carencia de marcadores naturales ha facilitado los lazos transfronterizos – creando así un espacio de contactos e hibridación o raya – y ha dificultado el establecimiento de los puntos exactos por donde transcurriría la hipotética línea de la nacionalidad. De esta forma, la frontera o línea divisoria actúa como delimitación de dos espacios de soberanía política y económica, y actúa al nivel de la memoria histórica creando espacios de pertenencia o distancia, de afirmación o rechazo. Los estados, al delimitar y actuar sobre la frontera, pretenden reducir la heterogeneidad de las prácticas fronterizas a partir de dos principios. El primero es el de soberanía: los ciudadanos de un estado tienen que pagar tributos, someterse a la justicia y acudir al llamamiento de quintas. El segundo

es el de identidad: los ciudadanos de España y Portugal tienen su imaginario, su cultura y su memoria histórica diferenciada, lo que las convierte en dos naciones autónomas. Sin embargo, el análisis de las prácticas rayanas constata la supervivencia de criterios de cercanía y vecindad – de solidaridad y conflictos – frente a la limitación estatal. Si estas comunidades a lo largo de su historia se ampararon en criterios nacionales, lo hicieron como mecanismo pragmático para defender objetivos locales o individuales a partir de reivindicaciones patrióticas. En este sentido, las fronteras constituyen espacios de tensión entre los procesos de nacionalización y de recepción, asimilación o rechazo de las prácticas rayanas. El potencial coercitivo y de aculturación de los estados no impidió la convivencia, los conflictos y la hibridación de los pueblos fronterizos (Cairo, Godinho, Pereiro 2009).

El proceso de delimitación fronteriza respondió al interés creciente del estado-nación de extender su soberanía sobre el territorio y determinar a escala europea los límites de la misma. Así mismo, en el caso peninsular, la frontera fue un mecanismo de control fiscal y jurídico de los espacios rayanos, determinados por siglos de contrabando y prácticas ilegales en la lógica del nuevo capitalismo, a la vez que fue un arma política de control y anulación de los iberismos, que en sus postulados atentaban contra el orden monárquico de los Borbones y los Braganza y el *status* quo de la frontera. Las demarcaciones también eran fundamentales para los imaginarios nacionalistas de la modernidad, al representar los límites exactos de la identidad. Los tratados de límites se presentaron como acuerdos modernizadores que superaban los privilegios medievales diferenciados de los territorios, así como un mecanismo jurídico de control de los conflictos entre las aldeas fronterizas, contribuyendo a su vez a la articulación del poder y a la nacionalización de los espacios periféricos (García Álvarez, Puente Lozano 2015).

Para comprender la dimensión de los trabajos fronterizos, Paula Godinho ha articulado tres niveles de estudio. El primero, los agentes locales, que reclaman su adscripción a una soberanía que los proteja de las arbitrariedades o bien recelan de la homogeneización centralista para mantener sus usos y costumbres (Godinho 2009: 85). El segundo, el discurso de los técnicos y de los peritos, que articulaban el territorio a partir de criterios racionalistas. A este grupo pertenecieron los miembros de las comisiones de límites, principalmente ingenieros militares, geólogos y cartógrafos. El tercero, el nivel de los estados-nación, que

pretendían reconocer los límites de su soberanía para ejercerla. La dialéctica entre estas tres visiones dio fruto a los tratados internacionales, primando el interés de los estados en su proceso paulatino de articulación genealógica y geográfica y de nacionalización del territorio.

El Tratado de Límites de 1864 fue el resultado de los trabajos en el terreno de una Comisión Mixta fundamentada en tratados antiguos de paz, testimonios locales, hitos en el terreno, referentes geográficos, usos tradicionales de frontera e incluso indicios antropológicos o lingüísticos (Cairo, Godinho 2013). En 1854, ante los conflictos – bandolerismo y contrabando – y prácticas de vecindad de los pueblos rayanos, sobre todo en la frontera del Miño y Tras-Os-Montes, el gobierno portugués solicitó a su homólogo español la creación de una comisión que estudiara y fijara los límites exactos entre los dos reinos para dar por finalizadas las desavenencias provocadas por el desconocimiento exacto de la línea fronteriza. Este criterio «civilizador» del estado-nación más bien respondía a modelos de nacionalización en los que las prácticas pre-modernas eran desprestigiadas en narrativas de progreso: acabar con lo antiguo para propiciar lo nuevo. Como apuntaba un documento interno del Ministério dos Negócios Estrangeiros dirigido al parlamento en 1855, el objetivo de los trabajos sería el de poner fin «as continuas desavenças entre os súbditos portuguezes e os de Sua Magestade Catholica originadas pela falta de conhecimento da verdadeira demarcação…» (cit. en Sampayo 2001: 31). Dichas desavenencias existían, pero fueron magnificadas por los estados-nación para imponer su lógica de legitimidad nacional sobre los territorios fronterizos. El 7 de septiembre de 1855, quedaba constituida la Comisión Mixta de Fronteras y Límites, cuyos trabajos se demoraron una década y se vieron interrumpidos por las disputas internas entre ambas delegaciones o la falta de presupuesto.

La función de la comisión sería estrictamente técnica, por lo que se recurrió a ingenieros, geógrafos y topógrafos militares. Para recabar toda la información del trazado de la frontera que no concretaba la documentación medieval y moderna, los comisarios tenían que buscar información en los municipios y en los archivos locales, consultar a las autoridades y a campesinos y ganaderos que trabajasen en las zonas de frontera. Si en la franja determinada no había límites geográficos o mojones señalizados, la comisión levantaría acta para el establecimiento de señales que marcaran el «verdadero» límite internacional. Estos trabajos de demarcación se acompañarían siempre de la firma de dos notarías

públicas de los pueblos en los que afectara su jurisdicción, con testigos que deberían comprobar y aceptar públicamente los límites establecidos. Esta medida apuntaba también a la pedagogía fronteriza de la comisión, al verse obligada a mostrar a los ciudadanos de la frontera los límites exactos de la misma, advirtiéndoles, al tiempo, de las responsabilidades legales del incumplimiento de la ley en dichos territorios. Los notarios recogerían en su documentación los puntos exactos donde pasaba la línea imaginaria y el número de mojones, su situación exacta y tamaño y, junto a los testigos, levantarían acta del trazado exacto de la frontera, no pudiendo alegar los pueblos fronterizos a partir de ese momento «ignorancia» o desconocimiento de los límites nacionales. Respecto a las zonas de conflicto en que hubiera discordia entre ambos países, la comisión se limitaría a elevar el pleito a los Ministerios y al trabajo diplomático. Cabe subrayar esta división entre comisión técnica de delimitación fronteriza y el trabajo diplomático de debate y negociación de los límites de los territorios (AHDMNE: doc. 42).

La delegación española completó estas instrucciones con unas objeciones para primar la frontera en los cursos de ríos y las colocaciones de señales o mojones en puntos elevados y no en las faldas de montañas de uno u otro país. Este punto era fundamental, pues la delegación española proponía alterar acuerdos internacionales con el fin de optimizar y racionalizar la frontera y colocar sus hitos en los puntos más elevados. Este punto avivó el debate de si la comisión debía aclarar la frontera o bien reconstruirla. La delegación portuguesa tenía las expectativas de alterar, reordenar y construir una nueva frontera que en cierta manera subsanara la idea de decadencia nacional o acrecentara la toma de conciencia patriótica con la recuperación de algún territorio simbólico para la nación. Por su parte, la comisión española tenía claro que los objetivos de los trabajos debían ser la delimitación de la frontera en base a unos criterios espaciales concretos, sin aplicar alteraciones considerables, que en cualquier caso sólo serían aceptadas en aquellos territorios sin una soberanía estatal previa. La delegación española, en relación al reparto equitativo de las tierras en conflicto, advertía que no podía regularse «a priori» y de manera invariable «cualquier regla general para la repartición de los terrenos que hoy son de aprovechamiento común», porque «en su posesión y goce no son siempre idénticos, ni los orígenes ni las condiciones» (AHDMNE: doc. 43). Por lo tanto, proponía repartir los terrenos en virtud a prácticas y tradiciones de uso

y propiedad. La premura para comenzar los trabajos de delimitación de ambos países se justificaba por los «crímenes» e inestabilidad de la frontera, preocupación que ocultaba el interés por delimitar la soberanía de ambos territorios para contrarrestar el contrabando, el bandolerismo o las exenciones fiscales.

En junio de 1856, la comisión llegó al Couto Mixto, formado por Santiago, Rubiás y Meaus y a los conocidos en la ética del liberalismo como «pueblos promiscuos»: Lama de Arcos, Cambedo y Soutelinho, poblaciones que entraban en el país vecino cuestionando los límites de los estados-nación. Estos espacios históricos, especialmente el Couto Mixto, contaban con una serie de privilegios y usos que los convertían en territorios ajenos a la soberanía de España y Portugal. Tenían singularidad político-administrativa, no pagaban impuestos a ningún reino, no estaban obligados a adquirir nacionalidad, no eran llamados a quintas, estaban exentos de utilizar papel sellado, tenían derecho de asilo, de armas, de libre comercio y de libertad de paso y estaban regidos por un alcalde y un juez que no respondían ante ninguna institución superior. Para Vasconcellos, uno de los miembros de la Segunda Comisión Internacional de Límites, estas poblaciones «repugnavam à civilização atual» y su perduración «só pode interesar a contrabandistas e malfeitores» (Cairo, Godinho, Pereiro 2009: 40). Alcalá Galiano, el Plenipotenciario español en 1858, declaró que «España estaba dispuesta a ocupar los territorios donde ninguna ley rige hasta ahora», refiriéndose a estas zonas al margen de la soberanía, e incluso amenazaba con una acción «violenta». (García Maña 2000: 140) Por su parte, los pueblos promiscuos despertaban similares reacciones en los miembros de la comisión y en las élites del estado-nación: «¡Grande aliento al crimen y a la impunidad!» (Fulgosio 1868: 9). Se trataba de la demonización de un espacio pre-moderno, cuya modernización-nacionalización urgía al estado liberal.

En este punto, la comisión se paralizó, por la falta de acuerdo entre la comitiva portuguesa, deseosa de dividir ambos espacios, y la española, que proponía la permuta de un territorio por el otro, hecho que finalmente confirmaría el Tratado, obteniendo España el Couto Mixto, una tierra más rica en materia agroganadera. El 5 de octubre de 1858, se erigió la Segunda Comisión Internacional de Límites, en sustitución de la primera, extendiendo sus trabajos hasta la desembocadura del río Caia en el Guadiana, zona próxima a Olivenza, que no entró en los tratados por la negativa de ambos países a alcanzar algún tipo de acuerdo al

respecto (Dias 2009). Dicho espacio se mantuvo también al margen de los trabajos de la Comisión de fronteras que delimitó el sur de la frontera hasta la desembocadura del río Guadiana, acuerdo de límites firmado el 29 de junio de 1926.

El Tratado pretendía concluir la obra del estado-nación liberal, materializar la hegemonía en el territorio y evitar el contrabando y los usos y costumbres «feudales» características de los núcleos fronterizos. Del mismo modo, regulaba el transporte ferroviario, las aduanas, los derechos de peaje y el control de navegación fluvial. Y, también, marcaba un hito de colaboración de ambas coronas frente al iberismo, cuyo caballo de batalla había sido la inexistencia o la incapacidad de determinar la frontera. Sin embargo, el tratado se justificaba dentro de un marco de protección a los súbditos de ambos reinos ante «el estado de inquietud en que se encuentran muchos pueblos situados en los confines de ambos reinos por no existir una delimitación precisa del territorio» y »deseando poner término de una vez para siempre a los desagradables altercados» (Tratado 1864). Esta situación era inconcebible para los imaginarios del estado-nación y en la lógica geográfica y política de centralización de las hegemonías legitimadas por criterios historicistas: el progreso enfrentado a «antiguas tradiciones feudales» (id.).

Una vez delimitada la frontera a partir del tratado, era preciso que la asimilaran, la respetaran y la defendiesen. Para ello en el propio Tratado se estipulaba como delito romper o mover los mojones, se encomendaba a las comunidades locales el estudio y preservación del buen estado de la frontera y, a modo de ritual de la memoria pedagógico, el amojonamiento se convertiría en un acto público con delegaciones de ambos lados de la frontera como testigos. Así mismo, posteriores acuerdos fueron consolidando y regulando la frontera: a Convenção especial para faciltar as comunicações fluviais e por caminho-de-ferro entre ambos os Reinos, firmada en Lisboa el 27 de abril de 1866; convenciones postales y telegráficas en 1860 y 1870 y tratados de comercio y navegación en 1872, 1883 y 1893 (Pereira 2008).

En los horizontes de la Modernidad el poder es sinónimo de velocidad (Koselleck 2003), y la autoridad de los estados se mide en su capacidad para actuar rápidamente en el territorio, a partir de un complejo cuerpo de funcionarios públicos y de la extensión de la educación universal a los terrenos fronterizos. Para comprender los procesos de nacionalización y extensión de la soberanía debemos

situarnos en el contexto de la aceleración física de las relaciones por el ferrocarril, el vapor y el telégrafo, fuente a su vez de las dialécticas iberistas. Estos avances permitieron que los estados ejercieran un poder efectivo sobre el territorio al tiempo que abrieron el horizonte de expectativas del cosmopolitismo o del internacionalismo. El interés por delimitar la frontera nació de la necesidad de llevar la jurisdicción estatal a los espacios fronterizos: servicio militar, impuestos, etc., y nacionalizar el territorio a partir de la educación, la homogeneización lingüística y la asimilación de una serie de iconos y mitos nacionales. Las comunidades imaginadas que planteara Anderson (2003) precisaron de una plasmación simbólica en el territorio, es decir, de un mapa definido y acotado que distinguiera lo «nacional» de lo «no-nacional» en una oposición binaria.

Debemos tener en cuenta el espacio de relaciones de fuerza entre las fronteras y las capitales, el centro y la periferia, en la que las estrategias de dominación, asimilación y homogeneización no son sólo el resultado de una fuerza dominante y correctiva, sino el efecto indirecto de un conjunto de reacciones, que constituirían una red de «imposiciones» cruzadas, emitidas por múltiples dominantes, que de esta forma totalizan la relación de poder. La utilidad y versatilidad de los poderes y de la dominación no radica en la capacidad del estado de hegemonizar sus territorios, sino en la conversión del poder en una práctica utilitaria para el dominado. El ejercicio del poder se concreta en un conjunto de alianzas entre diversos grupos sociales e individuos. En este sentido, para entender la raya en su contexto, no basta con mirar la acción de los estados, sino las relaciones locales desarrolladas en el espacio compartido de la frontera. La demarcación de la frontera aparejó un doble proceso. En primer lugar, la confirmación de los límites históricos de las monarquías a través de tratados, ríos, montañas o hitos. En segundo lugar, la asimilación, adaptación o rechazo de los discursos nacionales por parte de los pueblos rayanos, en una dialéctica centro-periferia, local-nacional (Sahlins 1991: 127).

Conclusiones

A mediados del siglo XIX confluyeron en los debates políticos peninsulares dos maneras de comprender la frontera enfrentadas

y/o complementarias. La primera, desarrollada por los iberismos, cuestionaba la existencia de Portugal ante la ausencia de barreras geográficas reseñables, lo que al mismo tiempo les llevaba a cuestionar la legitimidad de la independencia lusa, resultado de la acción e interés de las dinastías, no así de sus pueblos, desgajados contra natura del tronco peninsular. Esta frontera, por tanto, era artificial, lo cual llamaba a su desarticulación con el fin de propiciar el contacto cultural entre ambos pueblos, desarrollar una unión aduanera, tender líneas de ferrocarril y de telégrafos, etc. Por otro lado, las coronas española y portuguesa, en pleno proceso de nacionalización, se lanzaron a reconocer, establecer y divulgar en las poblaciones rayanas sus límites. Los trabajos tenían como objetivo acabar con las prácticas seculares – bandolerismo y contrabando – que cuestionaban el criterio lógico del estado-nación.

El análisis y comparación de estos dos imaginarios fronterizos resulta clave para la historiografía contemporánea, inmersa en reconocer los procesos de configuración identitaria, no sólo desde la acción nacionalizadora del estado, sino más bien desde las adaptaciones, rechazos o apropiaciones de las comunidades locales o de las élites culturales. A lo largo de estas páginas hemos defendido que el combate por la frontera fue un elemento central en la formulación de expectativas peninsulares. En cierta medida, el proceso de delimitación fue una respuesta de los gobiernos monárquicos conservadores de mediados del ochocientos a los iberismos que pretendían contrarrestar los imaginarios peninsulares reforzando el elemento más visible de la independencia y soberanía de los estados: sus fronteras.

Fuentes

Aldama y Ayala, José (1854). *Compendio Geográfico-Estadístico de Portugal y sus posesiones ultramarinas*. Madrid: Imp. de la Viuda de D. Antonio Yenes.

Arquivo Histórico Diplomático do Ministério dos Negócios Estrangeiros. *Instruções dadas aos comissários de Sua Majestade Católica encarregados da demarcação da fronteira entre Espanha e Portugal*, Questão de Olivença: 1801-1915, Caja 1, doc. 42

« – » *Nota da Legação de Espanha em Lisboa, dirigida ao Ministro os Negócios Estrangeiros português, apresenta algumas objecções às modificações*

propostas por Portugal às instruções dadas por Madrid aos seus comissários encarregados da demarcação da fronteira entre os dois países e aceitando todas as restantes, incluindo a proposta para que os trabalhos se incisassem em direção ao norte de Elvas, Lisboa, 29 de junio 1855, AHDMNE, doc. 43.

Costa, Cláudio Adriano (1856). *Memoria sobre Portugal e a Espanha*. Lisboa: Typ. de Castro & Irmão.

Coelho, Jose Maria Latino (1854). «Prólogo», in Sinibaldo de Más. *La Iberia. Memória sobre la Conveniência de Unión Pacífica y Legal de Portugal y España*. 3ª ed. Madrid: Imp. Rivadeneyra.

Fernández de los Ríos, Ángel (s.d.) [1877]. *Mi misión en Portugal. Anales de ayer para enseñanza del mañana*. Paris: Tip. de Tolmer et Isidore Joseph.

Fulgosio, Fernando (1868). *Crónica de la provincia de Orense*. Madrid: Rubio.

Gómez de Arteche, José (1859). *Geografía Histórico-Militar de España y Portugal*. Tomo I. Madrid: Tip. de D. F. de P. Mellad.

Harvey, William (1869). *Geographical Fun*. London: Hodder & Stoughton.

Lafuente, Modesto (1850). *Historia General de España, desde sus tiempos más remotos hasta nuestros días*. Tomo I. Madrid: Imp. del Banco Industrial y Mercantil.

Martins, Joaquim Pedro de Oliveira (2009) [1879]. *Historia de la Civilización Ibérica*. Con estudio introductorio de Sérgio Campos Matos. Pamplona: Urgoiti.

Más, Sinibaldo de (1854) [1851]. *La Iberia. Memória sobre la Conveniência de Unión Pacífica y Legal de Portugal y España*. 3ª ed. Madrid: Imp. Rivadeneyra.

Pimentel, Julio Máximo de Oliveira (1869). «A Liga das Alfandegas Peninsulares», *Revista Contemporânea de Portugal e Brasil*, 40-47; 68-80; 137-140; 286-291.

Quental, Antero Tarquínio de (1868). *Portugal perante a Revolução de Hespanha. Considerações sobre o futuro da política portuguesa no ponto de vista da democracia Ibérica*. Lisboa: Typ. Portugueza.

Ramírez Arcas, Antonio (1859). *Manual descriptivo y estadístico de las Españas consideradas bajo todas sus fases y condiciones*. Madrid: Imprenta Nacional.

Ruiz Aguilera, Ventura (1869). *El Libro de la patria: nuevos ecos nacionales, baladas y cantares*. Madrid: Imp. de Gabriel Alhambra.

Tratado celebrado entre España y Portugal para fijar los límites de ambas naciones en el trayecto de la frontera que se extiende desde la desembocadura del Miño hasta la unión del río Caya con el Guadiana, firmado en Lisboa el 29 de septiembre de 1864. Lisboa, Imprensa Nacional.

Valverde y Álvarez, Emilio (1880). *Atlas geográfico de la Península Ibérica, Islas Baleares, Canarias y posesiones españolas de ultramar*. Madrid: Biblioteca Universal.

Bibliografia

Anderson, Benedict (2003) [1983]. *Comunidades imaginadas. Reflexiones sobre el origen y la difusión del nacionalismo*. México: FCE.

Cairo, Heriberto, Godinho, Paula (2013). «El Tratado de Lisboa de 1864: la demarcación de la frontera y las identificaciones nacionales», *Historia y Política*, 30, 23-54.

Cairo, Heriberto, Godinho, Paula, Pereiro, Xerardo (coords.) (2009). *Portugal e Espanha. Entre discursos de centro e práticas de fronteira*. Lisboa: Colibri.

Catroga, Fernando (1985). «Nacionalismo e Ecumenismo. A questão ibérica na segunda metade do século XIX», *Cultura – História e Filosofia*, IV, 419-463.

« – » (2010). «Centralização e descentralização em Portugal, mas em fundo Ibérico (sécalos XIX/XX)», in Victor Martínez-Gil (ed.). «*Uns apartats germans*»*: Portugal I Catalunya*. Palma: Lleonard Muntaner, 45-84.

Dias, Maria Helena (2009). *Finis Portugalliae. Nos confins de Portugal. Cartografia militar e identidade territorial*. Lisboa: Instituto Geográfico do Exército.

Frank, Tibor, Hadler, Frank (eds.) (2010). *Dispute Territories and Shared Past: Overlapping national histories in modern Europe*. Basingstoke: Palgrave McMillan.

García Álvarez, Jacobo, Puente Lozano, Paloma (2015). «Las Comisiones Mixtas de Límites y las representaciones geográficas de la frontera hispano-portuguesa», *Revista de Historiografía*, 23, 67-100.

García Maña, Luis Manuel (2000). *Couto Mixto. Unha República Esquecida*. Vigo: s. e.

García-Romeral, Carlos (2001). *Viajeros portugueses por España en el siglo XIX*. Madrid: Miraguano.

Godinho, Paula (2009). «Discursos palacianos e resistencias locais: os tratados de limites entre Portugal e Espanha de 1864», in Heriberto Cairo, Paula Godinho e Xerardo Pereiro (coords.). *Portugal e Espanha. Entre discursos de centro e práticas de fronteira*. Lisboa: Colibri, 9-29.

Harley, John Brian (2005) [2001]. *La naturaleza de los mapas*. México, FCE.

Koselleck, Reinhart (2003) [2000]. *Aceleración, prognosis y secularización*. Valencia: Pre-Textos.

Martins, Rui Cunha (2007). O *Método da Fronteira*. Coimbra: Almedina.

Matos, Sérgio Campos (2006). «Iberismo e identidad nacional (1851-1910)», Clío, 14-15, 349-400.

« – » (2009). «Narrativas históricas, nação e identidades – Uma identidade ibérica oitocentista?», in Hermenegildo Fernandes *et. al.* (eds.). *Nação e identidades. Portugal, Portugueses e os Outros*. Lisboa: Centro de História.

« – » (2015). «¿Cómo convivir con la perdida? Historiografía, conciencia histórica y política em Portugal dentro del contexto peninsular», in Carlos Forcadell *et. al.* (eds.). *Revisionismos históricos en la historiografía contemporánea*. Zaragoza: IFC, 249-274.

« – » (2017). *Iberismos – nação e transnação, Portugal e Espanha (c.1807-c.1931)*. Coimbra: Universidade de Coimbra.

Núñez Seixas, Xosé Manoel (2010). «Irredentismos ibéricos. Acerca de sobreposições territoriais e imaginárias (séculos XIX-XX)», *Revista de História das Idéias*, 31, 363-395.

Pereira, Maria da Conceição Meireles (1995). *A questão ibérica: imprensa e opinião 1850-1870*, Porto: FLUP.

« – » (1996). «Concertação económica peninsular e união aduaneira na imprensa portuense: propostas e resistencias no 3.º cuartel de oitocentos», *Revista da Faculdade de Letras: História*, 13, 423-462.

« – » (1997). «O contrabando luso-espanhol no século XIX: o discurso dos teóricos». *Revista da Faculdade de Letras: História*, 14, 653-690.

« – » (2001). «Sinibaldo de Más: el diplomático español partidario del Iberismo», *Anuario de Derecho Internacional*, 17, 351-370.

« – » (2007). «O 1º de Dezembro: memória e liturgia cívica na 2ª metade de oitocentos», *Revista de História das Ideias*, 28, 129-167.

« – » (2008). "Um rio para dois países", in Gaspar Martins Pereira (coord.), *As Águas do Douro*. [Porto]: Águas do Douro e Paiva, SA/ Afrontamento, 63-93.

Ricoeur, Paul (2013) [1985]. *Tiempo y Narración. Configuración del tiempo en el relato histórico*. Tomo I. Siglo XXI: México.

Rina Simón, César (2012-2013). «La respuesta historiográfica lusa a los nacionalismo ibéricos, 1848-1900», *Norba. Revista de Historia*, 25-26, 367-379.

« – » (2016). *Iberismos. Expectativas peninsulares en siglo XIX*. Madrid: Funcas.

« – » (ed.) (2017). *Procesos de nacionalización e identidades en la península Ibérica*. Cáceres: UEX.

Rivero, Ángel (2011). «Internationalism and the Invention of the 1st of December Independence Day in Portugal», *Studies in Ethnicity and Nationalism*, 11, 214-233.

Sahlins, Peter (1991). *The Making of France and Spain in the Pyrenees*. Berkeley: University Press.

Sampayo, Luiz Teixiera de (2001). *Compilação de Elementos para o Estudo da Questão de Olivença*. Lisboa: Associação dos Amigos do Arquivo Histórico-Diplomático do Ministério dos Negócios Estrangeiros.

Revista de História das Ideias
Vol. 35. 2ª série (2017)
227-259

FRONTEIRAS E CAMINHOS-DE-FERRO: DA QUIMERA SAINT-SIMONIANA AO DESENCANTO TECNODIPLOMÁTICO (C. 1850-C. 1900)[1]

BORDERS AND RAILWAYS: FROM THE SAINT-SIMONIANIST CHIMERA TO THE TECHNODIPLOMATIC DISILLUSION (C. 1850-C. 1900)

Hugo Silveira Pereira
hugojose.pereira@gmail.com
Centro Interuniversitário de História da Ciência e da Tecnologia (UNL)
Institute of Railway Studies (University of York)
ORCID: 0000-0002-7706-2686

Texto recebido em / Text submitted on: 28/02/2017
Texto aprovado em / Text approved on: 7/06/2017

Resumo:

As elites tecnocratas portuguesas que, em meados do século XIX, apoiavam o Fontismo bebiam muito da ideologia saint-simoniana, desenvolvida em França na viragem de Setecentos para Oitocentos. O Saint-simonismo defendia a criação de civilizações de circulação, que caminhassem paulatinamente para uma federação europeia, através da construção de redes de caminhos-de-ferro, aproximando as diversas nações entre si. Este ideário foi assimilado por engenheiros e políticos nacionais e consubstanciado no projeto de ligar Porto, Lisboa e vários domínios ultramarinos aos países e colónias

(1) Financiado por Fundos Nacionais Ref.ª SFRH/BPD/95212/2013.

https://doi.org/10.14195/2183-8925_35_9

vizinhos. Contudo, este plano chocava contra as diferentes agendas económicas, políticas e diplomáticas dessas nações. Recorrendo ao conceito de tecnodiplomacia e ao modelo de análise dos *cross-borders* e dos *large technological systems* (LTS) transnacionais, procuraremos, neste artigo, demonstrar como o projeto saint-simoniano de criação de civilizações de circulação foi dificultado pelo surgimento de obstáculos tecnodiplomáticos e assim contribuir para o debate sobre os LTS transnacionais.

Palavras-chave:
Caminhos-de-ferro, cross-borders, transnational LTS, tecnodiplomacia, Saint-simonismo.

Abstract:
The Portuguese technocratic elites who, in mid-19th century, supported Fontismo were largely inspired by the Saint-simonianist ideology, developed in France in the late 18th and early 19th centuries. Saint-simonianism argued for the creation of civilizations of circulation that could foster a European federation, through the construction of railway networks, drawing different nations closer together. Portuguese engineers and politicians assimilated this ideology that was in the base of the project of connecting Porto, Lisbon and sundry overseas territories to its neighbouring countries and regions. However, this plan clashed against opposing economic, political and diplomatic agendas of those nations. Using the concept of technodiplomacy and the models of cross-borders and transnational large technological systems (LTS), we aim to show how the Saint-simonianist project of creation of civilizations of circulation was hindered by the appearance of technodiplomatic obstacles. We hope to contribute to the debate about transnational LTS.

Keywords:
Railways, cross-borders, transnational LTS, technodiplomacy, Saint-simonianism.

Introdução

O Longo Século XX (1850-2000) foi marcado indelevelmente pela tecnologia, sobretudo pelos novos meios de transporte e comunicação que inauguraram um novo e globalizado mundo (Kohlrausch, Trischler 2014: X). De entre essas novas tecnologias, o caminho-de-ferro desempenhou um relevantíssimo papel pela sua capacidade de vencer o espaço e o tempo e promover as migrações, o povoamento e a extração de recursos (Adas 2006: 79-80; Hobsbawm 1979: 63). Simultaneamente, a ferrovia prometia realizar os sonhos utópicos dos saint-simonianos da primeira metade do século XIX e encaminhar as nações para um mundo de união, paz e harmonia (Macedo 2009: 135).

O Saint-simonismo era uma ideologia criada nos finais de Setecentos pelo francês Claude-Henri de Saint-Simon, que almejava o fim dos conflitos sociais e a associação universal entre povos para fomentar a produção de riqueza. Para tal, Saint-Simon defendia uma maior intervenção do Estado na sociedade sob supervisão de uma elite tecnocrata e através da construção de grandes obras públicas e vastas redes de comunicação que promovessem a circulação de pessoas, bens e capitais e encaminhassem a Europa para uma confederação política onde as fronteiras fossem abolidas (Laak 2010: 27; Vleuten 2006: 289).

Na década de 1830, um dos seus seguidores, o engenheiro Michel Chevalier, passou a encarar as grandes redes de transporte como fins em si, como personificações do progresso que de imediato trariam a redução das distâncias, a homogeneização das classes sociais e a igualdade democrática entre os povos (Macedo 2007: 117-119). Em particular, o caminho-de-ferro era considerado como o mais eficaz instrumento para unir povos dispersos, separados por limites artificiais, criar uma civilização de circulação e promover a cooperação e a paz (Vleuten 2006: 290; Vleuten *et al*. 2007: 322).

A partir do decénio seguinte, muitos jovens engenheiros portugueses, alunos da Escola de Pontes e Calçadas de Paris, contactaram de perto com este ideário, além de, obviamente, se terem munido de todos os conhecimentos técnicos necessários à sua profissão. De regresso a Portugal, são estes homens que vão gizar e aplicar, ao longo da segunda metade do século XIX, a política de melhoramentos materiais do Fontismo (Macedo 2009: 5 e 109-113; Matos, Diogo 2009; Matos 2009;

Saraiva 2007: 264-265) e procurar o objetivo máximo de aproximar o País da Europa através de caminhos-de-ferro.

Um desses jovens foi Joaquim Tomás Lobo d'Ávila, aluno da Escola de Pontes e Calçadas entre 1844 e 1848 e influente membro da elite tecnopolítica que aplicou o Fontismo (Macedo 2009: 63 e 111; Pereira 2016b). Recém-regressado a Portugal, a sua adesão aos ideais saint-simonianos fica bem demonstrada num texto publicado em 1850, onde defendia uma união aduaneira entre Portugal e Espanha, com a qual Lisboa «volveria aos seus antigos tempos; ella seria o emporio d'um vasto commercio, sobre tudo se se realisasse […] a construcão da grande linha de ferro entre as duas capitaes da peninsula»(2).

Além do seu papel como engenheiro, Lobo d'Ávila desenvolveu também uma longa carreira parlamentar, à semelhança aliás de muitos dos seus camaradas. Não é pois de espantar que a autoridade estrangeira mais amiúde citada nos debates parlamentares sobre economia e finanças nesta época fosse precisamente Chevalier, cujo «'engineer's view' of the economy, and his enthusiasm for banking and railways, fitted the aims established by Fontes Pereira de Melo […] like a glove» (Bastien, Cardoso 2009: 47). No parlamento, o ideário saint-simoniano e a atração pelos caminhos-de-ferro transnacionais rapidamente encontraram adeptos. De facto uma das primeiras propostas apresentada ao legislativo durante a Regeneração respeitava a «um caminho de ferro que nos ligue com o resto da Europa, aviventando o tráfico interior do Paiz, e restituindo a Lisboa o empório central dos dois mundos, entre os quaes está situada»(3). Para alguns deputados, como o engenheiro Belchior Garcês, Portugal só devia optar por linhas transnacionais, pois não acreditavam que «haja um só caminho de ferro n'este paiz que não deva ir à fronteira […], porque um tal caminho de ferro seria uma cousa inutil, uma empresa detestavel e insustentavel»(4).

Embora este alvitre não tenha sido seguido e diversas linhas exclusivamente internas tenham sido inauguradas, até final do século XIX, foram também abertos cinco caminhos-de-ferro assentes através da raia luso-espanhola (linhas do Leste, Cáceres, Beira Alta, Douro e Minho), às quais se juntam as propostas não-realizadas de conexão pelo Baixo Alentejo e pela Beira Baixa (ver tabela 1 e mapa 1).

(2) *O Atheneu*, n.º 49 (8.12.1850): 385-387.
(3) *Diario da Camara dos Deputados* (DCD), 15.12.1851: 4.
(4) *Diario de Lisboa*, sessão da Câmara dos Deputados de 14.8.1861: 2284.



Mapa 1 – A rede ferroviária nacional em inícios do século XX (Alegria 1990: 301)

De igual modo, a ideologia saint-simoniana esteve presente quando, em meados da década de 1870, a construção ferroviária da política fontista foi transplantada para o Ultramar, com o objetivo de ligar as possessões nacionais no litoral ao *hinterland* colonial dominado por outras nações (Marçal 2016: 220-221). Com efeito, «the idea that Europe and Africa should naturally be linked via expanding infrastructures was an important part of many imperial and infrastructural visions in the nineteenth century» (Laak 2010: 27). Os projetos ferroviários, nem todos concretizados, de Goa à Índia Britânica, de Lourenço Marques ao Transval e Suazilândia, da Beira à Rodésia (atual Zimbabwe), de Quelimane à Niassalândia (Malawi) e de Macau a Cantão (Guangzhou) – ver tabela 1 e mapas 2 a 4 – buscavam precisamente a promoção dos contactos internacionais recomendada por Chevalier[5], como o demonstram relatórios técnicos e pareceres políticos coevos.

(5) Os três caminhos-de-ferro construídos em Angola não serão tidos em conta, uma vez que só o de Benguela chegou à fronteira, mas já na década de 1930. O de Ambaca, embora tenha sido idealizado como parte da grande linha transversal que deveria ligar as duas costas da África Portuguesa, quedou-se por uma pequena vila do interior angolano

Linhas	Ano(s) do acordo diplomático	Ano(s) da concessão	Construção	Inauguração do serviço transnacional
Leste	1855	1853 e 1859	1853-1863	1868
Cáceres	1876	1877	1877-1880	1880
Beira Alta	1880	1878	1879-1882	1886
Minho	1881	1867	1872-1886	1886
Douro	1880	1867	1873-1887	1887
Baixo Alentejo	1864 e 1868	1864	1864-1887*	Não estabelecido
Beira Baixa	Sem acordo	Não adjudicado+	Não construído	Não estabelecido
Mormugão	1878	1881	1882-1888	1888
Lourenço Marques	1869 e 1875	1874 e 1883	1886-1890	1895
Beira	1891	1892	1893-1899/1900	1899-1900
Quelimane	Sem acordo	1888 e 1895	Não construído+	Não estabelecido
Suazilândia	Sem acordo	1902	1903-1906*	Não estabelecido
Macau	1904	Não adjudicado	Não construído	Não estabelecido

Tabela 1 – Caminhos-de-ferro transfronteiriços propostos em Portugal e no Ultramar (a cinza as linhas que efetivamente se tornaram realidade)
* Caminhos-de-ferro que não chegaram à fronteira
+ Caminhos-de-ferro não concedidos até à fronteira ou que seguiram uma diretriz exclusivamente nacional

Sobre a linha de Goa, por exemplo, o diplomata português Nogueira Soares afirmava que «a principal vantagem, que podiamos auferir do tratado em negociação [com Inglaterra] era […] a construcção de uma linha ferrea que, tendo por base o nosso porto de Murmugão, se ligase á rede das linhas ferreas da India ingleza» (Portugal 1879: 112).

Em Lourenço Marques, o engenheiro Joaquim José Machado estava convicto que a projetada via-férrea «transportará um grande numero de toneladas de produto do Transvaal, e […] hade atrair ao porto de Lourenço Marques todos os generos que aquele paiz consome» (Machado 1884: 9-10).

Por fim, em Macau, Azevedo Castelo Branco, outro diplomata encarregado de negociar um tratado internacional, opinava que «uma linha ferrea que, saindo do porto de Macau […], nos ponha em communicação com o riquissimo entreposto de Cantão […], não pode deixar de trazer á nossa provincia um aumento da vida commercial» (Portugal 1903: 8).

(Malange), sobretudo por motivos financeiros. Pelas mesmas razões, a linha de Moçâmedes serviu apenas territórios nacionais, se bem que a sua ligação à Damaralândia alemã tenho sido igualmente alvitrada. Em Moçambique, deixaremos igualmente fora da nossa análise os caminhos-de-ferro do Limpopo e da Zambézia, por terem sido discutidos e inaugurados nos decénios de 1920 e 1930 (Marçal 2016: 219-69, 324 e 359-432).



Mapa 2 – O caminho-de-ferro de Mormugão e sua ligação à rede indo-britânica (Kerr 2007: 662, adaptado)



Mapa 3 – O sistema ferroviário moçambicano em meados do século XX (Newitt 1981: X)



Mapa 4 – Macau e a malha férrea chinesa (Huenemann 1984: figure 2)

Contudo, o caráter extremamente invasivo do caminho-de-ferro e as diversas demonstrações do seu uso para fins bélicos, como, por exemplo, nas guerras da Crimeia e franco-prussiana (Cooke: 43-89; Wawro: 86-91), puseram as diversas nações de sobreaviso. Por outro lado, a ferrovia podia responder a diferentes objetivos económicos e servir distintas agendas diplomáticas – ou tecnodiplomáticas, para usar o conceito de Schweitzer (1989: V) de tecnodiplomacia: «the art and practice of conducting negotiations between countries with conflicting technological interests». Nas colónias, onde as fronteiras ainda estavam em grande medida por definir, o caminho-de-ferro podia servir de instrumento de apropriação territorial e de construção de impérios à custa dos terrenos das nações vizinhas. Por estas razões, as vias-férreas transnacionais foram tratadas com muita ponderação por parte dos diversos governos e a raia acabou por se revelar um dos obstáculos mais difíceis de ultrapassar pelo

caminho-de-ferro, limitando o alcance do sonho saint-simoniano da civilização de circulação.

A questão da relação entre fronteiras e tecnologias de transporte foi já examinada por diversos autores e sob várias perspetivas. O trabalho de Faye *et al*. (2004: 40-43), por exemplo, sobre a especificidade dos *landlocked countries* (países sem acesso ao mar), identificou um conjunto de fatores indispensáveis para o sucesso de ligações transfronteiriças: infraestruturas de trânsito, boas relações políticas com as nações vizinhas, paz e estabilidade e processos administrativos de trânsito. Divall adicionou dois outros fatores: poderio superior e/ou imposição militar (Divall 2003: 196). No volume editado por Vleuten e Kaisjer, que reúne várias análises de large technological systems (LTS) transnacionais, foi avançada uma classificação desses sistemas, de acordo com o nível de integração atingido: meras ligações técnicas, sistemas com padrões técnicos comuns, estruturas económicas e jurídicas para trocas internacionais e regimes institucionais harmonizados (Vleuten 2006: 286). A obra chama também a atenção para o estudo dos *system builders*, os elementos presentes em todo o processo de instalação dos LTS (Vleuten 2006: 299; ver também Hughes 1983: X e 1-17). Outros trabalhos analisaram os efeitos de *spillover* de conexões transfronteiriças, enfatizando como podem ser benéficos para os países envolvidos, mas também como podem ser cerceados pela truncagem artificial da fronteira (López *et al*. 2009; Mun, Nakagawa 2010).

Neste artigo, iremos ter em conta estes modelos para analisar o modo como as fronteiras influenciaram os ideários saint-simonianos nacionais de ligar o País e os domínios ultramarinos a outras nações e espaços coloniais através de vias-férreas, revisitando assim os trabalhos seminais de Alegria (1990), Pinheiro (1995), Vidal (1995), Gomes (2001), Pereira (2012: 334-348 e 403-431), Teixeira (1991) e Marçal (2016). A nossa análise incidirá sobre a relação entre caminho-de-ferro e a raia numa vasta área de estudo, desde a verde província do Minho à exótica colónia de Macau. Esperamos assim concorrer para o debate sobre a problemática da instalação de tecnologias de transporte e comunicação transfronteiriças e contribuir com novas perspetivas para os modelos indicados.

A fronteira durante a negociação: um problema tecnodiplomático

O processo de decisão da construção de vias-férreas transnacionais foi quase sempre caraterizado por fortes contornos tecnodiplomáticos, no sentido em que as ferrovias respondiam a diferentes objetivos de um e do outro lado da fronteira. Por outro lado, e embora todos os participantes de uma rede tecnológica transnacional beneficiem da sua presença na rede, a distribuição de poder não é, nestas condições, nem equilibrada nem igualitária (Silva e Diogo 2006: 70).

Adicionalmente, e considerando o extremo valor do caminho-de-ferro como símbolo de modernidade (Saraiva 2007) e instrumento de tecnopolítica, legitimação de soberania sobre territórios ultramarinos e apropriação colonial (Diogo 2009; Marçal 2016), era de todo o interesse de um país usá-lo para impor a sua agenda diplomática sobre outra nação ou território. Tanto no Continente como no Ultramar (à exceção da região de Manica, em Moçambique), existiam genericamente boas relações políticas, paz e estabilidade com as nações vizinhas (uma das condições prévias do modelo de Faye *et al*.), contudo, na maior parte dos casos, os diferentes objetivos e agendas tecnodiplomáticas acabaram por falar mais alto, como veremos neste capítulo.

Na Península Ibérica, onde a construção ferroviária se iniciou nas décadas de 1840 (Espanha) e 1850 (Portugal), a diferença de agendas tecnológicas era notória: ao passo que Portugal procurava usar o caminho-de-ferro para se ligar da forma mais rápida ao centro da Europa (Alegria 1990; Pereira 2012: 334-348 e 403-415), Espanha pretendia usar a ferrovia para fomentar a coesão interna do seu território e favorecer as ligações de Madrid aos portos do litoral, servindo o maior número de povoações possível (Comín *et al*. 1998, vol. 1: 8-41 e 145-146; Mateo 1978: 63-99). Esta divergência de objetivos afetaria indelevelmente todo o processo de concessão de vias transnacionais, desde o ponto de ligação na fronteira até ao próprio traçado.

Assim, quando Portugal começou a pensar em ligações ibéricas, muitos engenheiros alvitraram uma diretriz pela Beira Baixa, cruzando a fronteira em Monfortinho em direção a Malpartida. Contudo, os seus congéneres espanhóis preferiam um traçado pelo Alto Alentejo em direção a Badajoz, que, em Espanha, não só era mais barato e fácil de construir, como serpenteava por vilas e cidades antes de arribar a Madrid.

Portugal não tinha muita margem de manobra nem um grande poder negocial. Como tão eloquentemente afirmou José Estêvão no parlamento: «Hespanha corre para nós, e é preciso que nós corramos para ella […]; se Hespanha trouxer […] um caminho de ferro a Badajoz, vamos a Badajoz»(6). No final, o governo português cedeu e dirigiu a linha do Leste de Lisboa a Elvas (Guerra 1855; Pereira 2012: 336-337), adjudicando-a primeiro a um empreiteiro britânico e (1853), depois do falhanço deste, a um investidor espanhol (1859), que a assentou até à fronteira.

O projeto ia também ao encontro da agenda iberista espanhola, que defendia a união dos dois países, primeiro por laços económicos e mais tarde por laços políticos, numa estrutura semelhante ao *Zollverein* germânico (Chato 2004, vol. 1: 238-287). Para o engenheiro castelhano Francisco Coello, o caminho-de-ferro proposto era mesmo «el primer lazo de unión entre dos naciones hermanas, que algún día deben fundirse en una sola» (Coello 1855: 296). Outras linhas serviriam igualmente este fito e por esta razão, até 1870, Espanha acolheu com abertura os planos portugueses de cruzar a fronteira pelo Minho, Trás-os-Montes, Beiras e Baixo Alentejo (Pereira 2012: 261-262)(7), incluindo as suas continuações nos diversos planos de rede discutidos na altura (Cuéllar 2008: 228-240; Mateo 1978: 99-122).

Contudo, e apesar de o Iberismo beber muito do ideário saint-simoniano, do lado português, o máximo aceitável era uma união aduaneira e nunca uma união política (Rina 2015: 148-165 e 187-193). A partir de 1870, as ideias iberistas tornaram-se impopulares em Portugal e, apercebendo-se disto, Espanha fechou a porta a novas ligações ferroviárias – no plano de rede aprovado pelo governo espanhol em 23.6.1870, nem uma linha em direção à raia foi incluída, sendo, além disso, prevista uma ferrovia paralela à fronteira que poderia desviar o tráfego em direção a Portugal (Chato 2004, vol. 1: 359-361; Comín 1998, vol. 1: 149-155; Pinheiro 1995: 340-344; Vidal 1995: 351-357). A fronteira só seria quebrada pela ação, como agentes tecnodiplomáticos, de *system builders* ligados à iniciativa privada, como veremos no capítulo respetivo. A única exceção foi a linha do Minho entre o Porto e Tuy, inaugurada em 1886

(6) DCD, 8.4.1859: 100-101.

(7) Arquivo Histórico do Ministério das Obras Públicas, Conselho de Obras Públicas e Minas, livro 19, 366-370; livro 22, 18-29v. Arquivo Histórico-Diplomático, *Caminho de ferro directo entre Sevilha e Lisboa (projectos)*, piso 3, armário 10, maço 147, processo 418/23.

(Comín 1998, vol. 1: 80-81 e 171-174), que nasceu por tanto Portugal como Espanha acreditarem que poderiam lucrar da nova ligação. Portugal desejava servir o Porto com uma conexão à Galiza, ao passo que em Espanha não havia dúvida que «Vigo absorberá gran parte del comercio de O-Porto, que a pesar de su nombre, presenta muy malas condiciones como puerto de mar» (Espanha 1865: 141).

Situações semelhantes verificaram-se nos domínios ultramarinos, onde Portugal negociou com diferentes governos que possuíam agendas tecnológicas divergentes. Com efeito, «in the age of imperialism, internationalism and chauvinistic nationalism often overlapped and came into conflict with each other» (Laak 2010: 29), impedindo a construção das civilizações de circulação no mundo colonial. Por vezes, porém, essas agendas eram, pelo contrário, convergentes ou eram forçadas a sê-lo, em virtude de superiores interesses económicos ou comerciais. Os objetivos nacionais nos vários espaços coloniais eram sensivelmente os mesmos: ligar os seus principais portos aos respetivos hinterlands em território estrangeiro para facilitar a sua exploração e/ou beneficiar de fluxos comerciais preexistentes (Pereira 2015: 243; Portugal 1903: 7-10; Teixeira 1991: 6-25) e afirmar a sua soberania sobre esses territórios.

No sul de Moçambique, desde a década de 1870 que se esperava usar o caminho-de-ferro para fazer do porto de Lourenço Marques o principal escoadouro do território aurífero do Witwatersrand, no Transval. Concomitantemente, a tecnologia poderia reforçar a presença nacional sobre um território cobiçado por Inglaterra. Aliás, os direitos de soberania sobre Lourenço Marques estavam na altura em disputa em juízo arbitral presidido pelo presidente francês MacMahon, que viria a exarar uma sentença favorável a Portugal em 1875 (Telo 1991: 27-36). De qualquer modo, o projeto ferroviário ia ao encontro da agenda tecnodiplomática da República do Transval, que procurava uma saída marítima não controlada pelas colónias britânicas da região (Cabo e Natal). Com alguma facilidade, acordos diplomáticos foram estabelecidos (1869 e 1875), reconhecimentos técnicos no terreno foram executados e o empreiteiro George Moodie foi contratado para realizar a obra, mas a falta de capital impediu a concretização do projeto (Katzenellenbogen 1982: 9-13). Em 1877, após a anexação do Transval pelas forças britânicas (Telo 1991: 34-35), a fronteira levantou-se como um obstáculo intransponível, em virtude da diferente agenda

tecnodiplomática de Inglaterra, que privilegiava o redirecionamento do tráfego do Rand para os portos das suas colónias sul-africanas. Por outro lado, sem um caminho-de-ferro, Lourenço Marques estagnaria, o que poderia facilitar a sua transferência para a órbita inglesa, malgrado a sentença MacMahon de 1875. O processo da ferrovia foi retomado a partir de 1881, em novo contexto tecnodiplomático, com um Transval novamente independente na sequência da Primeira Guerra dos Boers. Em 1883, Portugal contratou o empreiteiro americano Edward McMurdo para realizar a obra, contudo, este especulou com as tarifas para o trânsito transfronteiriço e, em resposta, o Transval recusou construir a sua parte da linha. McMurdo levou os carris até um ponto a 8 km da fronteira, antes de ter o seu contrato rescindido por incumprimento de objetivos. O governo português tomou conta da empreitada e levou-a à fronteira (1890). A ligação ao canal ferroviário que seguia até Pretória fez-se cinco anos depois (Telo 1991: 40-131).

O mesmo não aconteceu com o outro caminho-de-ferro que servia Lourenço Marques e que se devia dirigir à fronteira com a Suazilândia, discutido desde 1902, já depois da Segunda Guerra dos Boers ter colocado o Transval de novo na órbita britânica (Pakenham 2003: 720-750). A via-férrea tinha como objetivo obter uma ligação mais rápida até Pretória e auxiliar a linha de Lourenço Marques na gestão do tráfego do Rand. Contudo, o projeto contou com a oposição das colónias e governo britânicos, que não pretendiam mais uma ferrovia a drenar de tráfego os seus portos. Esta oposição poderia ter sido levantada no caso de interesses ingleses controlarem a linha, que assim se assumiria como um instrumento de domínio de um território considerado por muitos como a chave da África do Sul, cuja posse «will insure to us [ingleses] our proud position as the Paramount Power in South Africa» (Jesset 1900: 7-8). Todavia, Portugal revelou-se intransigente em não abdicar do controlo do canal ferroviário em questão. Assim, apesar de os engenheiros nacionais terem levado os carris até às proximidades da fronteira (1906), esta revelou-se um obstáculo intransponível e o caminho-de-ferro não foi continuado na Suazilândia (Marçal 2016: 319)[8]. Só passados mais de cinquenta anos, em circunstâncias tecnodiplomáticas muito diferentes, a ferrovia cruzaria a raia (Best 1966: 238 ss.).

(8) The National Archives (TNA), *Foreign Office*, 63/1444, ofício de 6.5.1905; 367/18, ofícios de 20.7.1905, 28.7.1905 e 7.8.1905.

Mais a norte, na região de Manica, território igualmente disputado entre Portugal e a British South African Company (companha majestática inglesa dirigida por Cecil Rhodes, com direitos territoriais sobre toda a região da Rodésia), um caminho-de-ferro poderia ser um trunfo que faria pender a balança tecnodiplomática para um ou outro lado. Em 1891, através dum tratado assinado na sequência do Ultimato, Inglaterra impôs a Portugal a construção de uma linha entre a Beira e a fronteira com a Rodésia, que servia os intuitos de domínio do território de Rhodes (Pakenham 2003: 381-387). Por outro lado, a ferrovia podia contribuir para o desenvolvimento das regiões de Manica e Sofala, sob administração portuguesa, e dar vazão ao movimento da Rodésia em direção ao porto da Beira (Marçal 2016: 327-341), apesar de, também neste contexto, as colónias britânicas da África do Sul procurarem desviar esse tráfego para os seus próprios portos (Poel 1933).

Na Índia, os territórios nacionais eram desejados por Inglaterra desde finais do século XVIII, quando, a pretexto das guerras napoleónicas, tropas inglesas se fixaram em Goa. Mais tarde, várias propostas de compra dos enclaves indianos foram apresentados aos governos nacionais, mas a «cedencia de territorios que são monumentos de gloria para a nação portugueza […], assim como das façanhas e coragem dos antigos navegadores e guerreiros portuguezes» (Saldanha 1898: 247-248) era completamente inadmissível (Gracias 1934). A linha-férrea abordada em finais da década de 1870 serviria assim para afirmar a soberania portuguesa naquelas paragens. Simultaneamente, poderia oferecer uma saída marítima (no porto de Mormugão) à vasta região do Mahratta Sul, que só podia usar Bombaim, situado a mais de 1000 km de distância. Porém, as autoridades britânicas locais questionavam seriamente a sensatez de servir um porto estrangeiro quando outros ancoradouros ingleses nas imediações podiam desempenhar o mesmo papel. Para convencer a Índia Britânica a continuar o caminho-de-ferro no seu território, Portugal aceitou abdicar da produção de sal e bebidas alcoólicas nos seus enclaves indianos, que, pelo seu baixo custo de produção, eram contrabandeados para os domínios ingleses. O acordo final ficou plasmado no tratado luso-britânico de 1878, que abriu caminho para a inauguração do caminho-de-ferro dez anos depois (Pereira 2015: 244-247).

Por fim, em Macau, os interesses portugueses tinham passado por idênticos desassossegos. Ocupado por tropas inglesas no início do

século XIX, atacado pelos chineses na década de 1840, alvo de uma proposta de compra por parte da França e sem uma clara definição dos seus limites com a China (Guimarães 2000), Macau não tinha o seu controlo completamente assegurado por Portugal. Um caminho-de-ferro até Cantão, incluído num acordo de princípio assinado em 1904, não só contribuiria para a definição da fronteira, reiterando a soberania portuguesa sobre a colónia, como poderia também reavivar o porto local com o movimento da província de Guangdong e ainda concorrer para a constituição de uma zona de influência nacional no Celeste Império (Portugal 1903: 7-10), à semelhança do que outras nações vinham fazendo pela mesma altura (Davis 1991: 159-160). A China, porém, estava cada vez mais renitente à presença estrangeira no seu território e, além disso, preferia conduzir as suas linhas a portos não dominados por estrangeiros (Chi, 1973: 85-86). Por outro lado, o vizinho território britânico de Hong Kong pretendia igualmente ligar-se a Guangdong, pelo que procurou minar os esforços portugueses de fazer o mesmo (Reis 2000: 181). Da combinação destas divergentes agendas tecnodiplomáticas resultou que a ferrovia nunca avançou.

Em qualquer destes contextos, o caminho-de-ferro servia interesses económicos, diplomáticos e de solidificação de soberania contrários aos países litigantes. A divergência de agendas muitas vezes era um obstáculo intransponível para os engenheiros e diplomatas envolvidos, mas que podia ser ultrapassado perante a intervenção de consórcios capitalistas privados, interessados no investimento. A análise da intercessão destes *system builders*, feita no capítulo seguinte, torna-se assim indispensável para entender a relação entre fronteira e caminhos-de-ferro.

System builders e agentes tecnodiplomáticos

Na definição original de Hughes, o conceito de *system builders* engloba inventores, engenheiros, gestores e investidores. Nos parágrafos seguintes, daremos especial enfoque aos capitalistas que se propuseram a construir e operar as linhas transfronteiriças.

O primeiro é o duque de Salamanca, um financeiro, empreiteiro ferroviário e antigo ministro da coroa espanhola, que contribuiu para o desbloqueio da primeira ligação transibérica. Como referimos, Espanha

preferia o caminho-de-ferro por Badajoz, forçando o governo português a levar a linha a Elvas. Contudo, o concessionário primitivo não cumpriu o seu contrato, o que levou engenheiros e políticos nacionais a ponderar uma ligação interna (linha do Norte, entre Porto e Lisboa) e a reorientar a ferrovia internacional pela província da Beira (Pereira 2016a: 10-12). Até que, em 1859, José de Salamanca se apresentou ao governo predispondo-se a construir as linhas do Norte e Leste. O seu principal interesse estava na construção das ferrovias, de onde retirava o grosso do seu lucro. Em todo o caso, o capitalista era também parte interessada na Compañía de los Ferrocarriles de Madrid a Zaragoza y Alicante, a firma que deveria continuar o caminho-de-ferro português para lá de Badajoz (Santos 2011: 122), o que facilitou o atravessamento da fronteira. A linha seria inaugurada em 1863 pela Companhia Real dos Caminhos de Ferro Portugueses, fundada por Salamanca.

A partir de 1870, após Espanha ter perdido interesse em facilitar ligações ferroviárias a Portugal, outros capitalistas foram responsáveis por novas ligações transnacionais.

O primeiro caso aconteceu com o ramal de Cáceres, que partindo da estação de Torres das Vargens na linha do Leste se dirigia à província espanhola de Cáceres e às minas de fosfatos locais. Foi uma obra inaugurada em 1880 e que resultou de um acordo entre a Companhia Real, a concessionária da linha da fronteira a Malpartida em Espanha e a exploradora das minas, que possibilitou o cruzamento da fronteira num período contrário a construção de mais vias transnacionais (Alegria 1990: 289; Pereira 2012: 172-175).

Pela mesma altura, a ligação desde Lisboa pela Beira Alta (cruzando a fronteira em Vilar Formoso) foi realizada pelos mesmos motivos. A obra em Portugal foi adjudicada em 1878 à Société Financière de Paris, que tinha a opção sobre as linhas-férreas em torno da cidade espanhola de Salamanca (Pereira 2016a: 27). A firma parisiense assentou os carris na Beira Alta entre 1879 e 1882, mas, em território espanhol, a linha seria construída por outra sociedade (o Sindicato Portuense), que tinha especial interesse na ligação internacional entre Salamanca e o Porto, por Barca d'Alva. Para evitar que a Société Financière privilegiasse a ligação por Vilar Formoso, o Sindicato Portuense obteve do governo espanhol a adjudicação das duas linhas (de Salamanca a Vilar Formoso e Barca de Alva) e do governo português uma garantia de rendimento (Sousa 1978). Ambas as linhas seriam inauguradas em 1886-1887 (Comín 1998, vol. 1: 175-176).

Fora do continente, a atuação da iniciativa privada como agente de tecnodiplomacia foi também relevante.

Na Índia, a ação prévia de *system builders* ligados à iniciativa privada estava prevista no próprio acordo diplomático que estipulava a construção do caminho-de-ferro. O tratado luso-britânico de 1878 determinava que Inglaterra só era obrigada a continuar a linha no seu território se considerasse o empreendedor contratado por Portugal para a sua parte da via-férrea idóneo para a tarefa. Os representantes portugueses em Londres estabeleceram então contactos com o duque de Sutherland(9), um dos homens mais ricos do Reino Unido, que formou depois a West of India Portuguese Guaranteed Railway Company, a quem foi concedida a linha até à fronteira e uma garantia de juro. Perante tão ilustre figura, Inglaterra não teve alternativa que não continuar a linha portuguesa nas suas terras (Pereira 2015: 246-249).

Em Moçambique, a obrigação da construção da linha da Beira à Rodésia foi imposta, como vimos, pelo tratado de 11.6.1891. Todavia, o compromisso só seria realizado pela intervenção de duas entidades privadas: a Companhia de Moçambique, gestora das províncias de Manica e Sofala, e o capitalista Theodore Van Laun, a quem aquela empresa fez a adjudicação do caminho-de-ferro. Van Laun formou duas companhia para a tarefa: a Beira Railway Company, para a construção da secção entre Fontesvila (atual Ponte do Púnguè) e a fronteira, e a Beira Junction Railway Company, para o troço entre a Beira e Fontesvila (Marçal 2016: 329-331). Ambas as sociedades eram detidas na sua maioria pela British South African Company, que nunca poderia obter diretamente a concessão da linha, em virtude da sua agressiva cobiça sobre o território nacional. A companhia inglesa controlava ainda as concessionárias dos caminhos-de-ferro da Rodésia (Lunn 1997: 2). O acordo diplomático e o controlo de toda a linha pela mesma entidade praticamente anularam a existência da fronteira, se bem que com prejuízo para a dignidade nacional, uma vez que as concessionárias da linha da Beira faziam o que bem entendiam na região sem dar explicações à Companhia de Moçambique ou ao governo português, chegando a insinuar que a terra onde os carris eram assentes lhes pertencia (Marçal 2016: 336)(10).

(9) Arquivo Histórico Ultramarino (AHU), *Caminho de Ferro de Mormugão*, mç. 2589 1B, Processos, 1879, Janeiro a Junho, carta de 3.5.1879.

(10) *Copia de documentos officiaes trocados entre a Companhia de Moçambique e o Governo de Sua Magestade*, vários vols., 1891-1906.

Até aqui falamos de bem-sucedidos casos da intervenção da iniciativa privada enquanto agentes tecnodiplomáticos no estabelecimento de ligações ferroviárias transfronteiriças. No entanto, nem sempre o aparecimento destes agentes era sinónimo de sucesso. Por vezes, o seu poder e influência não eram suficientes para ultrapassar os obstáculos tecnodiplomáticos concentrados na fronteira.

No distrito de Lourenço Marques, os caminhos-de-ferro até ao Transval e à Suazilândia mereceram o interesse de vários empreendedores. Nas décadas de 1870 e 1880, tivemos Moodie e McMurdo. Ambos falharam, sendo aliás o próprio McMurdo a causa do falhanço, por impor tarifas proibitivas para o Transval. A situação só foi desbloqueada quando o americano foi afastado e os dois governos trataram diretamente da ligação transfronteiriça.

A linha da Suazilândia chamou a atenção de vários capitalistas portugueses e estrangeiros(11), mas nenhum foi capaz de convencer Portugal a abrir mão do controlo das comunicações ferroviárias de Lourenço Marques, o que impossibilitou o cruzamento da raia suazi-moçambicana.

O mesmo aconteceu na província da Zambézia, onde se projetou uma linha desde o porto de Quelimane ao protetorado inglês da Niassalândia. Pensou-se em seguir o método empregado na Beira e confiar a uma companhia majestática (da Zambézia) a gestão do território e a concessão de ferrovias (feita neste caso à Companhia dos Caminhos de Ferro da Zambézia). O projeto ia igualmente ao encontro dos interesses dos colonos da Niassalândia e dos acionistas da companhia ferroviária local, a Shire Highlands Railway Company, carentes de uma ligação eficaz até ao mar e que por diversas vezes manifestaram ao seu governo a necessidade daquele canal férreo(12). Contudo, esta convergência de interesses não foi suficiente para quebrar a fronteira, muito por influência de fatores tecnopolíticos, designadamente o facto de a Companhia de Moçambique desejar também a ligação à Niassalândia – que realmente obteve, já bem entrados no século XX (Marçal 2016: 342-347).

Para concluir, Macau foi outro contexto em que a ação de empreendedores enquanto agentes tecnodiplomáticos não foi suficiente

(11) AHU, *Miscelânea*, mç. 2674 1B, Pedidos de concessão de caminhos de ferro, 1889 a 1908.

(12) TNA, *HM Treasury*, T 1/11457/16747, relatório de 13.5.1911.

para quebrar as barreiras entre nações. Desde 1904 que vários capitalistas portugueses e chineses se mostraram dispostos a investir em caminhos-de-ferro nos dois lados da fronteira, mas os anos passaram e nunca esta manifestação de interesses foi suficiente para justificar um acordo final entre Portugal e a China sobre o caminho-de-ferro transfronteiriço (Kent 1907: 177; Saldanha 1999: 154-155, 309-310, 314-315, 339 e 369).

De qualquer modo, a mera existência de uma ligação ferroviária através da fronteira era apenas o primeiro passo para o estabelecimento de efetivos fluxos de transporte entre países diferentes. Constituía, como vimos, somente o primeiro nível de integração identificado por Vleuten e Kaisjer. A criação daqueles fluxos estava ainda dependente de um conjunto de fatores que ultrapassavam uma simples conexão técnica na fronteira. Nas palavras de Verbong, «having trans-border […] links is one thing; using them is another» (Verbong 2006: 217). No capítulo seguinte, analisaremos a operação destes caminhos-de-ferro e a importância da fronteira neste processo.

A operação ferroviária transfronteiriça

Em finais da década de 1880, existiam cinco ligações transfronteiriças entre Portugal e Espanha, que nos anos seguintes se revelaram incapazes de trazer a Lisboa o tráfego europeu e concretizar as promessas saint-simonianas de aproximação entre os povos. Lisboa não se tornou um dos portos mais importantes da Europa Ocidental, a maioria das relações comerciais de Portugal com o exterior continuou a ser feita por mar e as receitas das companhias ferroviárias nunca foram suficientes para cobrir os seus encargos operacionais e financeiros (Alegria 1990: 483-491). O desencanto com a aposta feita é palpável nas palavras do conde de Paçô-Vieira, ministro das Obras Públicas em 1903-1904, que recomendava que se perdessem todas as «illusões ácerca das intensas correntes do trafego internacional pelos nossos caminhos de ferro. Hajam vista os desoladores dados estatisticos relativos ás ligações existentes» (Paçô-Vieira 1905: 126).

Diversos fatores contribuíram para esta situação: diretrizes demasiado longas (caso da linha do Leste), fracas condições técnicas (ramal de Cáceres), velocidades pouco competitivas (tanto na rede portuguesa como espanhola), a diferença de bitola (distância entre carris) em relação aos sistemas europeus e a inexistência de acordos tarifários/aduaneiros impediram um melhor

aproveitamento destas infraestruturas (Cobos, Martínez 2009: 69; Cuéllar 2007: 6-7; Gómez 1982: 117; Pereira 2012: 345-346 e anexo 20).

Em todo o caso, a fronteira, que marcava a divisão entre diferentes agendas tecnodiplomáticas, foi um dos principais obstáculos ao estabelecimento de fluxos transnacionais. Desde cedo, Espanha procurou desviar tráfego em direção à raia luso-espanhola para os seus próprios portos, todos eles (exceto Vigo) ligados por caminho-de-ferro a Madrid antes da ligação a Lisboa estar completa (Chato 2004, vol. 1: 356). A partir da década de 1880, acordos tarifários entre as companhias ferroviárias castelhanas encarregaram-se de nulificar o movimento em direção a Portugal (Vidal 1995: 351-357). O transporte de fosfatos de Cáceres, por exemplo, foi praticamente anulado quando aquela região castelhana foi ligada por via-férrea aos portos andaluzes (Alegria 1990: 289-291).

No Ultramar a fronteira foi igualmente um obstáculo à operação ferroviária transfronteiriça, que, porém, foi ultrapassado mais ou menos fácil e rapidamente, consoante as circunstâncias e os contextos locais em Lourenço Marques, Mormugão e Beira (ver gráficos 1, 2 e 3).

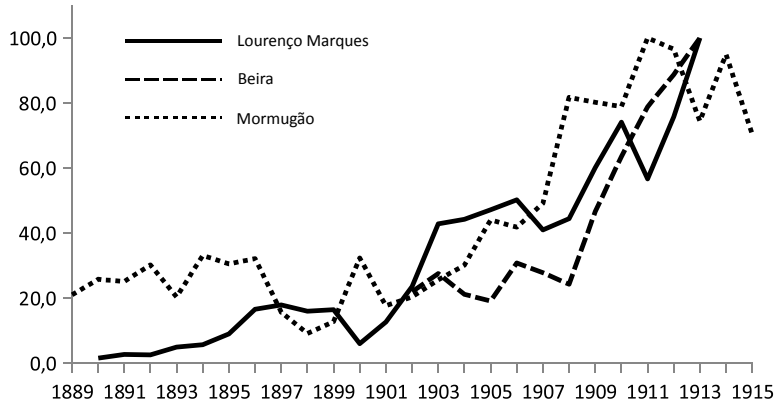


Gráfico 1 – Evolução do transporte de mercadorias nas linhas de Lourenço Marques, Beira e Mormugão (1889-1915). Índice 100 = 1,060,560 t para Lourenço Marques (1913), 262,859 t para a Beira (1913) e 370,107 t para Mormugão (1911)[13]

(13) AHU, *Caminhos de ferro de Luanda, Ambaca, Malange e Mormugão*, liv. 927 1N; Miscelâneas, mços. 2526 1B, 2675 1B e 2756 1B; *Beira Railway Company Ltd*., mç. 579 1E (para

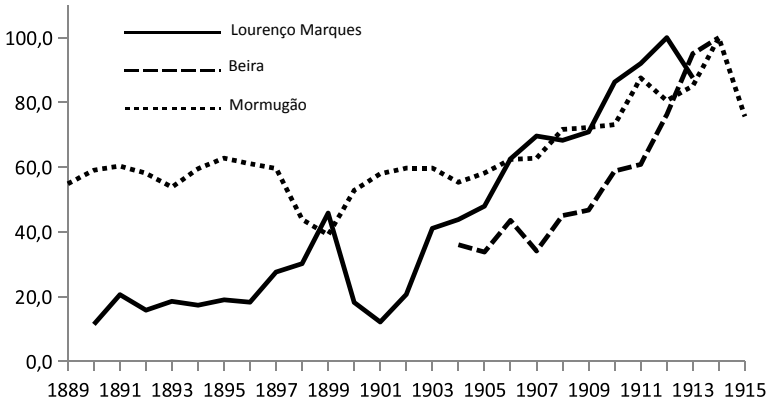


Gráfico 2 – Evolução do transporte de passageiros nas linhas de Lourenço Marques, Beira e Mormugão (1889-1915). Índice 100 = 177,599 pax para Lourenço Marques (1912), 15,459 pax para a Beira (1914) e 419,766 pax para Mormugão (1914)

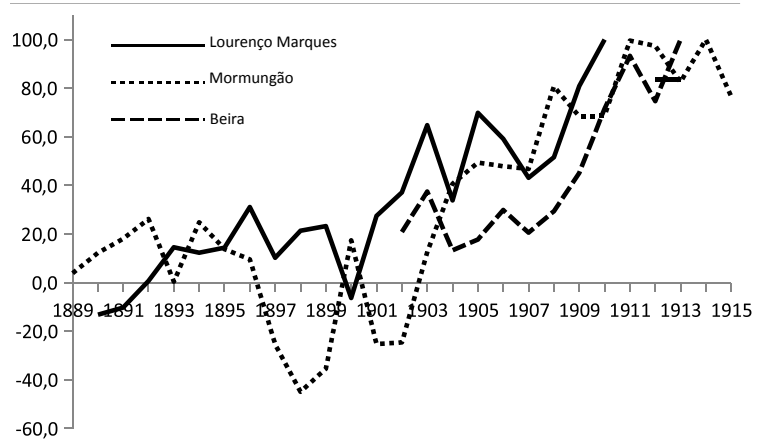


Gráfico 3 – Evolução do resultado líquido nas linhas de Lourenço Marques e Mormugão (1889-1915). Índice 100 = 937 contos para Lourenço Marques (1910) 0,41 contos para a Beira (1913) e 148 contos para Mormugão (1914)

Em Goa, a fronteira deveria ser um não-problema, por ter sido abolida em 1878 com a aprovação da união alfandegária entre os territórios portugueses e britânicos. Contudo, as companhias ferroviárias inglesas que

os três gráficos).

operavam outras linhas na região desde cedo impuseram tarifas restritivas, que desviavam o movimento da colónia portuguesa para Bombaim (sobretudo de mercadorias). A estratégia tinha uma base económico-financeira, porque, ao assim proceder, aquelas companhias obrigavam as mercadorias a percorrer um maior trajeto nos seus próprios caminhos-de-ferro, aumentando assim as suas receitas. Contudo, subjacente à decisão estavam questões políticas, porque, para todos os efeitos e sem embargo da união alfandegária, Goa continuava a ser um território estrangeiro, com diferentes usos, costumes e maneiras de fazer negócio. Em 1892, o tratado luso-britânico expirou e com ele a união aduaneira, voltando a raia a erguer-se como a mais alta das montanhas. O movimento transnacional ressentiu-se, sobretudo no período 1896-1899, com graves consequências sobre o resultado operacional da concessionária. A situação foi parcialmente resolvida em 1902 com o arrendamento da linha portuguesa à companhia que operava a sua extensão em território inglês (Pereira 2015: 251-261). Com este acordo, toda a infraestrutura desde Mormugão ao coração da Índia Britânica passou a ser operada por uma única entidade, o que facilitou e promoveu os movimentos transfronteiriços, demonstrando também a importância das sociedades privadas como agentes tecnodiplomáticos no quebramento das fronteiras entre nações.

Em Lourenço Marques, após a abertura da linha até Pretória (1895), assistiu-se, como era expectável, a um desvio do tráfego em favor do porto nacional, registando as colónias do Cabo e Natal perdas de 30% a 50% do movimento vindo do Transval (Katzenellenbogen 1982: 32-33). Tal como em Goa, esta estratégia teve motivações económicas e políticas. Se, por um lado, o direcionamento do trânsito para Moçambique obrigava as mercadorias a um maior percurso nos caminhos-de-ferro transvalianos, com um respetivo acréscimo da receita (Bouene e Santos 2006: 243-246 e 260-261), por outro, o novo canal ferroviário libertava o Transval da dependência de transporte das colónias britânicas vizinhas. A intransigência da república em dividir o seu trânsito com os caminhos-de-ferro imperiais seria um dos fatores que conduziriam à Segunda Guerra dos Boers (1899), que terminou em 1902 com a sua reanexação pelo Império Britânico (Wilburn Jr. 1991: 36-37). Contudo, após o conflito, a fronteira não tolheu os fluxos internacionais em direção a Lourenço Marques, em virtude da dependência das minas do Transval da mão-de-obra moçambicana. Para manter uma fluxão estável de trabalhadores, a nova tutela britânica da antiga república assinou um acordo de tarifas com Portugal que garantia a Lourenço Marques

33% a 50% do trânsito transvaliano. Naturalmente, as colónias vizinhas protestaram, exigindo o redirecionamento desse movimento para os seus próprios ancoradouros, mas Portugal manteve sempre a ameaça do corte de fornecimento de mão-de-obra, como uma espada de Dâmocles sobre a cabeça das minas do Rand (Bouene e Santos 2006: 246-256). Com o novo trato, e com o desenvolvimento da laboração mineira no Rand, a operação da linha portuguesa atingiu recordes históricos, chegando a absorver mais de metade do movimento do Transval. O caminho-de-ferro de Lourenço Marques tornou-se um caso de sucesso no sistema ferroviário colonial, transportando anualmente milhares de toneladas e rendendo milhares de contos de réis ao Tesouro, graças a uma sólida convergência de interesses económicos suficientemente forte para ultrapassar o obstáculo da fronteira.

Na linha da Beira, a harmonia de objetivos comerciais, bem como a uniformidade da exploração (centrada numa única entidade, como veremos) contribuíram igualmente para minorar os efeitos negativos da raia para os fluxos inter-regionais, como atestam os números da alfândega da Beira (ver tabela 2).

Tabela 2 – Movimento comercial da alfândega da Beira, em contos (1892-1900 e 1907-1914)[(14)]

	Importação	Exportação	Em trânsito	Reexportação	Baldeação	Cabotagem	Total
1892	152,3	36,5	1,9	1,2	-	-	191,9
1893	415,6	104,1	29,2	5,9	-	-	554,8
1894	411,1	41,8	184,4	17,6	-	-	654,9
1895	639,8	55,9	642,1	5,3	-	-	1 343,1
1896	1 265,0	55,4	748,8	25,0	-	-	2 094,2
1897	2 341,0	127,4	805,3	30,2	-	-	3 303,9
1898	4 089,6	139,8	724,4	26,5	-	-	4 980,4
1899	2 464,1	113,1	808,8	44,1	-	-	3 430,1
1900	4 737,7	266,8	3 975,5	794,1	-	-	9 774,2

(14) *Boletim da companhia de Moçambique*, vários números, 1893-1910; *Boletim do Governo do Território da Companhia de Moçambique*, vários números 1911-1915; *Boletins estatísticos do Movimento Comercial e Marítimo no Território de Manica e Sofala*, 1908-1909; *Boletins estatísticos do Movimento Comercial e Marítimo no Território da Companhia de Moçambique*, 1910.

~	~	~	~	~	~	~	~
1907	8 445,5	3 113,5	16 501,1	7 756,4	11 637,1	4 008,5	51 462,2
1908	10 215,4	7 594,6	18 570,2	7 296,2	15 123,6	4 769,9	63 569,9
1909	9 262,3	8 426,1	19 578,7	4 179,3	15 724,1	4 631,1	61 801,7
1910	17 029,5	13 211,1	34 970,8	7 279,1	19 316,4	5 629,4	97 436,3
1911	18 372,4	13 210,2	45 202,0	10 171,3	34 487,7	6 679,1	128 122,8
1912	21 867,5	19 398,5	43 395,2	11 664,6	29 157,9	7 021,1	132 504,8
1913	20 484,6	15 520,7	51 067,1	21 833,4	27 288,1	5 718,6	141 912,5
1914	16 134,9	14 910,0	40 494,0	28 606,3	28 926,1	4 905,3	133 976,6

O caminho-de-ferro começou a ser construído em 1893, quando a alfândega registava um movimento comercial de apenas 554,8 contos (sendo que apenas 35,1 contos diziam respeito a mercadorias em trânsito de e para outros territórios). Até 1897, a via-férrea aproximou-se paulatinamente da fronteira e em 1899 ligou-se à ferrovia que a continuava na Rodésia. A evolução do movimento internacional acompanhou a construção, ascendendo a um máximo de 852,9 contos (808,8 em trânsito e 44,1 de reexportação) naquele ano. Em 1900, a linha da Beira foi rebitolada do seu valor original de 60 cm para a medida de 106,7 cm usada do outro lado da fronteira. Simultaneamente, a exploração de todo o percurso desde o porto português até Salisbury (atual Harare) foi entregue à companhia rodesiana Mashonaland Railway Company. A uniformização da operação (em termos técnicos e administrativos) beneficiou a via transnacional anglo-portuguesa, cujos números e resultados da exploração cresceram consistentemente até à Primeira Grande Guerra. Os registos da alfândega demonstram idêntica evolução. O movimento comercial internacional de 4769,6 contos em 1900 quase que quintuplicou para 24 257,5 contos em 1907 e ascendeu até 69 100,3 contos em 1914, números incomparavelmente superiores aos 3,1 contos escriturados em 1892. A predominância britânica na linha era o único inconveniente, sendo com algum pesar que Fontes Pereira de Melo Ganhado, diretor da Companhia de Moçambique, confessava que pouco podia fazer contra algo «que no fundo está facilitando o commercio e a civilisação de África»[15].

(15) *Copia de documentos officiaes trocados entre a Companhia de Moçambique e o Governo de Sua Magestade de Janeiro a Dezembro de 1895*: 176.

Conclusão

Poucas expressões ilustrarão tão bem a representação saint-simoniana do caminho-de-ferro como a de Jessamyn West, que o descrevia como «a big iron needle stitching the country together». Contudo, a verdade é que a ferrovia, se podia unir, ultrapassando as fronteiras, também podia dividir, reforçando essas barreiras artificiais entre territórios diferentes, que além de significarem autonomia, independência e direito de posse e soberania, eram também poderosos instrumentos de controlo económico/comercial e de diplomacia, sobretudo em situações de grande desequilíbrio de poder entre os países incluídos na mesma rede tecnológica.

Na verdade, em algumas das situações descritas neste artigo, a construção de infraestruturas ferroviárias transfronteiriças, apoiadas por processos administrativos de trânsito em contexto de relações políticas estáveis e pacíficas (critérios usados no modelo de Faye *et al*.) não era suficiente para garantir movimentações *cross-borders*. O exemplo mais paradigmático é o do caminho-de-ferro de Mormugão, nascido no âmbito dum tratado internacional que abolia inclusivamente a fronteira, mas que, incapaz de gerar transferências transnacionais relevantes, não passou de uma mera ligação técnica com características comuns na fronteira.

Noutras conjunturas, a ausência de uma relação cordial entre vizinhos não impediu o atravessamento da fronteira, que foi imposto precisamente pela diferença abissal de poder entre membros da infraestrutura ferroviária e quase na sequência de uma ameaça militar. A linha da Beira, decretada na sequência da crise do Ultimato pelo tratado de 1891, exemplifica na perfeição este paradigma.

Igualmente importante neste processo era a intervenção de interesses comerciais/capitalistas privados, como agentes de tecnodiplomacia, que muitas vezes – mas nem sempre – contornavam os obstáculos tecnodiplomáticos ou comerciais entretanto levantados à criação da infraestrutura física, como foram os casos das companhias interessadas nas linhas do Leste, Cáceres e Beira Alta, no contexto continental. Mas, considerando que a mera existência de ferrovias através da raia não era suficiente para o estabelecimento de fluidos fluxos de transporte, a ação daqueles agentes revelava-se particularmente importante na fase da operação ferroviária, designadamente se conseguissem controlar os caminhos-de-ferro em ambos os lados da fronteira. Desta forma se evitava que uma «independent decision making [led] to under-investment in infrastructure,

since the investment decision of each country does not take into account the benefit to the other country» (Mun, Nakagawa 2010: 228).

Na ausência destes elementos de iniciativa privada, era possível aos Estados entenderem-se a um nível superior, mas para tal era necessária uma estreita convergência de objetivos tecnodiplomáticos e económicos (que tanto podia ser voluntária como involuntária), como aconteceu na ligação ibérica sobre o Minho, da qual tanto Portugal como Espanha pensavam beneficiar à custa do vizinho. No caso da linha de Lourenço Marques, Portugal e o Transval independente tinham os mesmos interesses diplomáticos (assegurar a soberania sobre o sul de Moçambique e garantir uma saída marítima fora da órbita britânica). Mais tarde, já com a antiga república sob domínio inglês, a harmonia de conveniências económicas substituiu a concordância a nível tecnopolítico. Foi um convergir de interesses forçado, consubstanciado num acordo imposto por Portugal a Inglaterra, mas, em todo o caso, real e efetivo.

Aliás, esta convergência a nível estatal de interesses económicos e diplomáticos pode ser considerada como o principal fator para o sucesso de negociações e explorações *cross-borders*. Contudo, esta harmonização tinha tanto de importante, como de raro, razão pela qual o sonho saint-simoniano das civilizações de circulação rápida e frequentemente se transformou num pesadelo tecnodiplomático.

Referências bibliográficas

Adas, M. (2006). *Dominance by Design: Technological Imperatives and America's Civilizing Mission*. Cambridge: Harvard U. Press.

Alegria, M. F. (1990). *A organização dos transportes em Portugal: as vias e o tráfego (1850-1910)*. Lisboa: U. Lisboa.

Bastien, C., Cardoso, J. L. (2009). «Uses and abuses of political economy in Portuguese parliamentary debates (1850-1910)», *History of Economic Ideas*, 17:3, 41-58.

Best, A. C. G. (1966). *The Swaziland Railway: A Study in Politico-Economic Geography*. East Lansing: Michigan State U. Press.

Bouene, F., Santos, M. (2006). «O modus vivendi entre Moçambique e o Transval (1901-1909). Um caso de 'imperialismo ferroviário'», *Africana Studia*, 9, 239-69.

Chato, I. (2004). *Las relaciones entre España y Portugal a través de la diplomacia (1846-1910)*. Mérida: Junta de Extremadura.

Chi, M. (1973). «Shanghai-Hangchow-Ningpo Railway Loan. A Case Study of the Rights Recovery Movement», *Modern Asian Studies*, 7:1, 85-106.

Cobos, F., Martínez, T. (2009). «Technological modernisation in weak traffic networks. Railway safety on the Iberian peninsula during the 19th century» in M. Pinheiro (ed.), *Railway modernization: an historical perspective (19th and 20th centuries)*. Lisboa: ISCTE.

Comín, F., Martín, P., Muñoz, M., Vidal, J. (1998). *150 años de historia de los ferrocarriles españoles*. Madrid: Fundación de los Ferrocarriles Españoles.

Cooke, B. (1990). *The Grand Crimean Central Railway*. Knutsford: Cavalier.

Cuéllar, D. (2007). «El ferrocarril en España, siglos XIX y XX: una visión en el largo plazo» in F. Polo (ed.), *Jornadas de Historia Ferroviaria: 150 años de ferrocarril en Albacete (1855-2005)*. Albacete: Ayuntamiento de Albacete, 11-63.

« – » (2008). «El segundo impulso ferroviario en Andalucía, 1880-1941» in D. Cuéllar, A. Sánchez (eds.), *150 años de ferrocarril en Andalucía: un balance*. Sevilha: Junta de Andalucía, vol. 1, 161-240.

Davis, C. B. (1991). «Railway Imperialism in China, 1895-1939» in C. B. Davis, K. E. Wilburn Jr., R. E. Robinson (eds.), *Railway Imperialism*. Nova York: Greenwood, 155-175.

Diogo, M. P. (2009). «'Domesticating the Wilderness': Portuguese Engineering and the Occupation of Africa» in A. Matos, M. P. Diogo, A. Grelon, I. Gouzévitch (eds.), *Jogos de Identidade Profissional: os Engenheiros entre a Formação e a Acção*. Lisboa: Colibri, 471-482.

Divall, C. (2003). «Railway Imperialisms, Railway Nationalisms» in M. Burri, K. T. Elsasser, D. Gugerli (eds.), *Die Internationalität der Eisenbahn 1850-1970*. Zürich: Chronos, 195-209.

Espanha, Junta de Estadística (1865). *Informe sobre el plan general de ferro-carriles de España*. Madrid: F. Escañes.

Faye, M. L., McArthur, J. W., Sachs, J. D., Snow, T. (2004). «The challenges facing landlocked developing countries», *Journal of Human Development*, 5:1, 31-69.

Gomes, G. (2001). «As Ligações Ferroviárias Internacionais Portuguesas. 150 Anos Depois» in *II Congreso de Historia Ferroviaria (Aranjuez)*.

Disponível em www.docutren.com/HistoriaFerroviaria/Aranjuez2001/pdf/39.pdf (consultado em 15.1.2017).
Gómez, A. (1982). *Ferrocarriles y cambio económico en España (1855-1913). Un enfoque de nueva historia económica*. Madrid: Alianza.
Gracias, J. B. A. (1934). *Ingleses em Goa ou ocupação de Goa pelas tropas britânicas*. Bastorá: Tipografia Rangel.
Guerra, M. J. J. (1855). «Relatório da commissão incumbida de propor, de accôrdo com os engenheiros hespanhoes, o ponto por onde deve passar o caminho de ferro de Lisboa a Madrid», *Boletim do Ministerio das Obras Publicas, Commercio e Industria*, 1: 3-12.
Guimarães, Â. (2000). «A Conjuntura Política: antes de Hong Kong» in A. H. de O. Marques (ed.), *História dos Portugueses no Extremo Oriente*. Lisboa: Fundação Oriente, vol. 3, 11-33.
Hobsbawm, E. (1979). *A era do capital* (1848-1875). Lisboa: Presença.
Huenemann, R. W. (1894). *The Dragon and the Iron Horse. The Economics of Railroads in China 1876-1937*. Cambridge: Harvard U. Press.
Hughes, T. P. (1983). *Networks of Power. Electrification in Western Society, 1880-1930*. Baltimore: The Johns Hopkins U. Press.
Jessett, M. G. (1900). *The Key to South Africa: Delagoa Bay*. Londres: T. F. Unwin.
Katzenellenbogen, S. (1982). *South Africa and Southern Mozambique: Labour, Railways and Trade in the Making of a Relationship*. Manchester: Manchester U. Press.
Kent, P. H. (1907). *Railway enterprise in China. An account of its origin and development*. Londres: E. Arnold.
Kerr, I. J. (2007). *Engines of change: the railroads that made India*. Londres: Praeger.
Kohlrausch, M., Trischler, H. (2014). *Building Europe on Expertise. Innovators, Organizers, Networkers*. Basingstoke: Palgrave MacMillan.
Laak, D. (2010). «Detours around Africa: The Connection between Developing Colonies and Integrating Europe» in A. Badenoch, A. Fickers (eds.), *Materializing Europe. Transnational Infrastructures and the Project of Europe*. Basingstoke: Palgrave MacMillan, 27-43.
Lima, A. P. (1971). *História dos Caminhos de Ferro de Moçambique*. Lourenço Marques: [s. n.].

López, E., Monzón, A., Ortega, E., Mancebo, S. (2009). «Assessment of Cross-Border Spillover Effects of National Transport Infrastructure Plans: An Accessibility Approach», *Transport Reviews*, 29:4, 515-536.

Lunn, J. (1997). *Capital and Labour on the Rhodesian Railway System, 1888-1947*. Londres: MacMillan.

Macedo, M. C. (2009). *Projectar e construir a nação. Engenheiros e território em Portugal*. Coimbra: U. Coimbra. Diss. doutoramento.

Machado, J. J. (1884). *Relatório acerca dos trabalhos para a fixação da directriz do caminho-de-ferro projectado entre Lourenço Marques e a fronteira do Transvaal*. Lisboa: IN.

Marçal, B. J. N. (2016). *Um império projectado pelo 'silvo da locomotiva'. O papel da engenharia portuguesa na apropriação do espaço colonial africano. Angola e Moçambique (1869-1930)*. Lisboa: U. Nova de Lisboa. Diss. doutoramento.

Mateo, D. (1978). «Los orígenes de la política ferroviaria en España (1844-1877)», in M. Artola (ed.), *Los ferrocarriles en España 1844-1943*. Madrid: Banco de España, vol. 1, 29-159.

Matos, A. C. (2009). «Asserting the Portuguese Civil Engineering Identity: the Role Played by the École des Ponts et Chaussées» in A. C. de Matos, M. P. Diogo, I. Gouzévitch, A. Grelon (eds.), *Jogos de Identidade Profissional: os Engenheiros entre a Formação e a Acção*. Lisboa: Colibri, 177-208.

Matos, A. C., Diogo, M. P. (2009). «From the École de Ponts et Chaussées to Portuguese railways: the transfer of technological knowledge and practices in the second half of the 19th century» in M. Pinheiro (ed.), *Railway modernization: an historical perspective (19th and 20th centuries)*. Lisboa: ISCTE, 77-90.

Mun, S., Nakagawa, S. (2010). «Pricing and investment of cross-border transport infrastructure», *Regional Science and Urban Economics*, 40, 228-240.

Newitt, M. (1981). *Portugal in Africa. The Last Hundred Years*. Londres: C. H. & Co.

Paçô-Vieira, C. (1905). *Caminhos de Ferro Portuguezes. Subsidios para a sua historia*. Lisboa: Livraria Clássica.

Pakenham, T. (2003). *The Scramble for Africa. White Man's Conquest of the Dark Continent From 1876 to 1912*. Nova York: Perennial.

Pereira, H. S. (2012). *A política ferroviária nacional (1845-1899)*. Porto: U. Porto. Diss. doutoramento.

« – » (2015). «Fontismo na Índia portuguesa: o caminho-de-ferro de Mormugão», *Revista Portuguesa de História*, 46, 237-262.
« – » ed. (2016a). *A inauguração da linha da Beira Alta em 1882. Narrativa de viagem de B. Wolowski*. Porto: IN+; U. Minho; Programa MIT Portugal.
« – » (2016b). «Joaquim Tomás Lobo d'Ávila, conde de Valbom: um homem da Regeneração», *Revista de História da Sociedade e da Cultura*, 16, 293-319.
Pinheiro, M. (1995). «L'Histoire d'un Divorce: l'Intégration des Chemins de Fer Portugais dans le Réseau Ibérique» in M. Merger, A. Carreras, A. Giuntini (eds.), *Les réseaux européens transnationaux XIXe-XXe siècles: quels enjeux?*. Nantes: Ouest Éditions, 337-346.
Poel, J. (1933). *Railway and Customs Policies in South Africa 1885-1910*. Londres: L., G. & Co.
Portugal, Ministério dos Negócios Estrangeiros (1879). *Tratado entre Portugal e a Gran-Bretanha para regular as relações entre a India Portugueza e a India Ingleza*. Lisboa: IN.
Portugal, Ministério dos Negócios Estrangeiros (1903). *Negociações com a China*. Lisboa: IN.
Reis, C. (2000). «Macau e a China» in A. H. de O. Marques (ed.), *História dos Portugueses no Extremo Oriente*. Lisboa: Fundação Oriente, vol. 4, 175-221.
Rina, C. (2015). *Iberismos: proyecciones, anhelos y expectativas peninsulares*. Pamplona: U. Navarra. Diss. doutoramento.
Saldanha, A. V., ed. (1999). *Missão na China. Diário do Comissário Régio Joaquim José Machado nas Conferências Luso-Chinesas para a Delimitação de Macau*. Macau: Fundação Macau.
Saldanha, M. J. G. (1898). *Resumo da Historia de Goa*. Bastorá: Tipografia Rangel.
Santos, L. A. L. (2011). *Política Ferroviaria Ibérica: de principios del siglo XX a la agrupación de los ferrocarriles*. Madrid: U. Complutense. Diss. doutoramento.
Saraiva, T. (2007). «Inventing the Technological Nation: the Example of Portugal (1851-1898)», *History and Technology*, 23(3): 263-273
Schweitzer, G. E. (1989). *Techno-diplomacy. US-Soviet Confrontations in Science and Technology*. Nova York: Plenum.
Silva, A. P., Diogo, M. P. (2006). «From Host and Hostage: Portugal, Britain and the Atlantic Telegraph Networks», in E. Vleuten, A.

Kaisjer (eds.), *Networking Europe. Transnational Infrastructures and the Shaping of Europe, 1850-2000*. Sagamore Beach: Science History Publications, 51-70.

Sousa, F. (1978). «A Salamancada e a Crise Bancária do Porto», *Nummus*, 2:1, 131-160.

Teixeira, M. L. N. P. (1991). *The Railways of Mozambique – A Regional or Colonial Project? 1895-1950*. Montreal: Concordia U. Diss. Mestrado.

Telo, A. (1991). *Lourenço Marques na Política Externa Portuguesa*. Lisboa: Cosmos.

Verbong, G. (2006). «Dutch Power Relations. From German Occupation to the French Connection», in E. Vleuten, A. Kaisjer (eds.), *Networking Europe. Transnational Infrastructures and the Shaping of Europe, 1850-2000*. Sagamore Beach: Science History Publications, 217-244.

Vidal, J. (1995). «Marchés nationaux ou internationaux? Les compagnies de chemins de fer en Espagne et leurs connexions internationales avec la France et le Portugal, 1850-1914» in M. Merger, A. Carreras, A. Giuntini (eds.), *Les réseaux européens transnationaux XIXe-XXe siècles: quels enjeux?*. Nantes: Ouest Éditions, 347-361.

Vleuten, E. (2006). «Understanding Network Societies. Two Decades of Large Technical System Studies», in E. Vleuten, A. Kaijser (eds.), *Networking Europe. Transnational Infrastructures and the Shaping of Europe, 1850-2000*. Sagamore Beach: Science History Publications, 279-314.

Vleuten, E., Anastasiadou, I., Lagendijk, V., Schipper, F. (2007). «Europe's System Builders: The Contested Shaping of Transnational Road, Electricity and Rail Networks», *Contemporary European History*, 16:3, 321-347.

Wawro, G. (2003). *The Franco-Prussian War: The German Conquest of France in 1870-1871*. Cambridge: Cambridge U. Press.

Wilburn Jr., K. E. (1991). «Engines of Empire and Independence: Railways in South Africa, 1863-1916», in C. B. Davis, K. E. Wilburn Jr., R. E. Robinson (eds.), *Railway Imperialism*. Nova York: Greenwood, 25-40.

Página deixada propositadamente em branco

Revista de História das Ideias
Vol. 35. 2ª série (2017)
259-281

NAS FRONTEIRAS DA EXCLUSÃO: PROSTITUIÇÃO E MARGINALIDADE EM FINAIS DO ANTIGO REGIME

BOUNDARIES OF EXCLUSION: PROSTITUTION AND MARGINALITY AT THE END OF THE OLD REGIME

Bruno Barreiros
bbarreiros@sapo.pt
CHAM – FCSH / Universidade Nova de Lisboa – Universidade dos Açores
ORCID: 0000-0003-2533-2055

Texto recebido em / Text submitted on: 1/03/2017
Texto aprovado em / Text approved on: 2/06/2017

Resumo:

O presente artigo pretende elucidar as estratégias encetadas pelas autoridades policiais para combater a prostituição e a marginalidade em finais do Antigo Regime em Portugal. Construindo novos tipos de fronteiras reais e simbólicas, as autoridades policiais excluíram prostitutas e marginais do espaço público, evocando razões de saúde pública, economia e argumentos de natureza moral. No decurso das próximas páginas, analisaremos o significado e alcance deste processo de verdadeira expansão do olhar policial.

Palavras-chave:

Fronteiras, Prostituição, Marginalidade, Polícia, Saúde Pública.

https://doi.org/10.14195/2183-8925_35_10

Abstract:
This article tries to elucidate the strategies promoted by the police authorities to repress prostitution and marginality at the end of the *Ancien Régime* Portugal. Building new types of real and symbolic boundaries, police authorities excluded prostitutes and marginals from public space, evoking reasons of public health, economics and moral. In the course of the next pages, we will analyze the meaning and scope of this historical process.

Keywords:
Borders, Prostitution, Marginality, Police, Public Health.

No nosso tempo, a ideia de fronteira – ou mesmo a sua expressão física, o *muro* – tornou-se num dos *topoi* mais difundidos na imprensa, na literatura ou em outras formas de expressão (cinematografia, pintura), que têm respondido, de diversas formas, à provocação que o tema parece suscitar. Novos muros são certamente erguidos por razões de natureza diversa: segurança interna, ameaça terrorista, profilaxia do corpo social ou paranoia securitária, entre outras causas possíveis e prováveis. Todavia, o facto de conseguirmos diagnosticar estes motivos parece estar longe de nos proporcionar um qualquer conforto racional. Em larga medida, permanece por resolver a seguinte questão: por que razão sentimos a necessidade de erguer muros, fronteiras reais ou simbólicas, que dividam, separem e introduzam um princípio de exclusão? Dar uma resposta a esta interrogação exige um trabalho prévio de provocação do olhar: não só porque uma vez estabelecidos e erigidos, os muros se tendem a tornar não-problemáticos, a serem assumidos com uma conaturalidade que não existia no momento da sua criação (quem se lembra já do início da construção do muro na fronteira entre os EUA e o México durante a Administração de Bill Clinton em 1994?), quer porque, no plano histórico e filosófico, a razão humana parece assumir uma vocação inata para a neutralização dos problemas. Parece pois deambular, à maneira de um pêndulo e de forma binária, entre uma

atitude de indignação exacerbada perante as «grandes questões» do nosso tempo ou entre uma postura intelectual que conduz à rápida dissolução do caráter problemático dessas mesmas questões e seu posterior esquecimento. No campo em análise, é como se os muros uma vez edificados, se convertessem num existente perene, isto é, se tornassem a-históricos e a-problemáticos. Tendência irresistível da nossa razão que faz lembrar a célebre passagem de uma missiva de Leibniz a Lady Masham, inspirada na comédia *Arlequin empereur dans la lune* de Fatouville*:* «[…] supor que em todo o lado e sempre é tudo como aqui […]» (Cardoso *et al*. 2010: 60). No limite, tal posição leva-nos a olvidar o carácter contingente, instituído e *imaginário*(1) das fronteiras em que nos movemos – das aparentemente mais sólidas (geográficas, nacionais), às mais reconhecidamente convencionais (disciplinares, temáticas).

O presente trabalho visa fornecer pistas de resposta à questão levantada acima, problematizando a forma como as fronteiras da marginalidade foram desenhadas em finais do Antigo Regime, em Portugal, pelas autoridades policiais e sanitárias. Ora, se a segurança e o terrorismo são simultaneamente o valor e o contravalor que caucionam hoje a edificação de novos muros, a profilaxia social e a desordem pública foram, em finais do século XVIII e inícios do século XIX, os grandes princípios antitéticos que nortearam a atenção e as diligências dos poderes públicos e que, também eles, legitimaram estratégias de exclusão e de marginalização. Prostitutas e vadios – encarados como agentes perigosos à saúde e ordem públicas, considerados personagens degenerados e propensos à indisciplina – estiveram no cerne dessas medidas disciplinares e profiláticas. É sobre eles que se escreverá nas próximas páginas.

A polícia dos prazeres e as fronteiras da prostituição

Em finais do Antigo Regime, prostitutas e meretrizes suscitarão intensas preocupações por parte das autoridades policiais portuguesas. De acordo com uma casuística variável, estas mulheres – acusadas

(1) Cf. Anderson, Benedict (1991), *Imagined Communities: Reflections on the Origin and Spread of Nationalism. London and New York: Verso.*

de comércio ilícito do seu corpo – conhecerão punições de caráter bastante diverso: prisões corretivas, confinamento em casas de correção e sujeição a trabalhos forçados, expulsão compulsiva de cidades e vilas e reencaminhamento para as terras de sua naturalidade ou, não raras vezes, simples despejo coercivo das suas habitações. Período globalmente repressivo no que ao negócio dos prazeres diz respeito, as autoridades do Antigo Regime incorporaram, em grande parte, estratégias disciplinares oriundas de um período histórico bastante mais recuado.

Com efeito, nem a problemática da prostituição, nem as estratégias aqui brevemente sintetizadas encerram absoluta novidade. Por lhe andarem associadas inúmeras questões morais, sanitárias e inclusive de tipo profissional, a prostituição cedo se impôs aos legisladores e aos decisores políticos como uma questão difícil e ambígua um pouco por toda a Europa. De acordo com o espírito dos tempos históricos, ela foi suscitando quer uma forte repressão, orientação legislativa que parece ter sido predominante entre nós, quer uma espécie de condescendência imposta pelas circunstâncias ainda que, mesmo nestes períodos de aparente indulgência, a prostituição continue a convocar diversas estratégias de exclusão. No caso francês, para estabelecermos aqui um paralelo que nos parece oportuno, Bronislaw Geremek ilustra bem esta «ambiguidade fundamental» que caraterizou a legislação e a ação das autoridades reais e municipais, face a este universo, entre os séculos XIII a XV. Esta posição ambígua ter-se-á traduzido na coexistência, nesta época, de duas tendências conflituantes na forma de olhar as práticas de prostituição: um ponto de vista abolicionista, que vigorou especialmente no reinado de Luís IX, e uma outra perspectiva que, na impossibilidade de a extirpar, a pareceu consentir ainda que quando circunscrita dentro dos seus «limites admissíveis», constantemente fixados nos decretos municipais deste período (Geremek 1976: 240). Assim, por um lado, o legislador parece reconhecer o «direito de cidadania» a prostitutas e meretrizes e, na senda das conceções de Santo Agostinho, a prostituição surge ideada como um «mal necessário» ao funcionamento da sociedade. Mas, por outro lado, é identificável uma forte propensão para desterrar a prostituição para «ruas especializadas» e para a fixação rígida das suas condições de possibilidade, isto é, os locais específicos e as horas em que podia ser

praticada, assim como as regras de indumentária e comportamento das prostitutas, ao lado das normas de coabitação com a restante população (Geremek 1976: 238-273).

Circunscritas nos seus «limites possíveis», dentro de fronteiras espaciais mais ou menos rígidas, prostitutas e meretrizes foram frequentemente obrigadas a envergar «signos visíveis de infâmia», marcas sinalizadoras da sua condição específica, ao mesmo tempo que lhes era proscrito o uso dos mais diversificados tipos de ornamento (bordados, pérolas, botões dourados, entre outros enfeites) (Geremek 1976: 246). Duplo movimento de circunscrição geográfica e de demarcação das prostitutas por signos específicos que também pode ser identificado no caso português. No século XIV, a título de exemplo, legislação do reinado de D. Afonso IV dá conta de esforços semelhantes, impondo que meretrizes e prostitutas se fixassem em ruas específicas das cidades ou vilas, onde tais práticas seriam consentidas, e que utilizassem marcas distintivas sobre e roupa. Ao mesmo tempo, impunha que estas se abstivessem de ostentar os mais ínfimos sinais de luxo: «[…] nem traga ouro nem prata nas cintas nem adubo [i.e. ornamento] nos véus nem nas camisas» (Marques 2010: 160). Parece-nos lícito supor que a legislação temia que a manifestação de tais luxos pudesse promover, por efeito de contágio, os casos de prostituição. Na legislação posterior dos séculos seguintes, acentuar-se-ia o tom condenatório e repressivo das práticas associadas à troca ilícita de prazeres e ao seu favorecimento. No século XVI, chega mesmo a prever-se que o lenocínio seja punido com açoites públicos, degredo perpétuo e, em casos extremos, com a pena última (Ordenações Manuelinas), sendo que legislação diversa do mesmo período parece estipular penalizações mais brandas para a prostituição que passavam pela prisão, degredo pelo período de quatro meses e pagamento de coimas (Alvará de 8 de julho de 1521) (Cruz 1841: 399). Como veremos mais à frente, a legislação posterior continuará a preconizar uma postura repressiva face a estes fenómenos. Mas, como desejamos ilustrar, mesmo em períodos onde vigoraram códigos legislativos mais repressivos, as autoridades foram frequentemente obrigadas a reconhecer, ainda que muito moderadamente, «direito de cidadania» a este tipo de atividades.

Tendência igualmente central no que ao fenómeno da prostituição diz respeito foi a criação de diversos tipos de recolhimentos femininos que, entre outras tipologias, também se destinaram à reconversão

de prostitutas arrependidas. Estas instituições de clausura, que conheceram a sua vulgarização na baixa Idade Média, expandiram-se significativamente no período pós-tridentino, num movimento que não se esgotou à Europa católica, tendo como propósito a conversão destes grupos populacionais (Abreu 2014: 215-249). Instituições de caráter disciplinar – onde os ritmos de oração e silêncio se articulavam com o tempo destinado ao trabalho compulsivo – os recolhimentos eram também lugares de exclusão: espaços onde as arrependidas, porventura voluntariamente, «[…] aceitavam prolongar a exclusão social ao entrarem em instituições que as rotulava e estigmatizava, tornando público o que poderia ser mantido em maior recato» (Abreu 2014: 217). Os recolhimentos de Santa Marta e da Madalena em Évora ou a Casa de Refúgio ou das Convertidas de Nossa Senhora da Natividade em Lisboa, instituída em 1587, são alguns exemplos desta tendência (Abreu 2014: 313; Cruz 1841: 402). Deslocando as prostitutas do espaço público, estas instituições tinham também como objetivo evitar que o «mau exemplo» se propagasse às demais «mulheres honradas».

É assumindo este legado e estas estratégias disciplinares, de forma mais ou menos explícita, que as autoridades policiais visarão proceder ao ordenamento da prostituição, entre nós, com particular intensidade entre as últimas décadas do século XVIII e as primeiras décadas de Oitocentos. Com competências alargadas nos domínios da ordem pública, disciplina social e saúde e salubridade coletivas, coube à Intendência-Geral da Polícia da Corte e Reino destacado papel a este propósito. Criada na década de 1760 e renovada nas suas atribuições sob o impulso de Diogo Inácio de Pina Manique após 1780, os arquivos da Intendência são um recurso fundamental para compreender a forma como os poderes públicos procuraram ordenar o domínio da oferta e procura dos prazeres(2). Eles dão-nos conta, igualmente, das diversas estratégias de exclusão que a prostituição continuou a suscitar no discurso e prática das autoridades: da sua exclusão do espaço público *tout court*, passando pela sua proibição em certas ruas e praças das cidades, ou pelo seu confinamento a zonas

(2) A este respeito, cf. Abreu, Laurinda (2013), *Pina Manique. Um Reformador no Portugal das Luzes*. Lisboa: Gradiva, especialmente 182-196 e Barreiros, Bruno (2016), *Concepções do Corpo no Portugal do Século XVIII: Sensibilidade, Higiene e Saúde Pública*. V. N. de Famalicão: Húmus, 283-319.

específicas da urbe, afastadas tanto quanto possível de Escolas, templos ou lugares de permanência de «mulheres honradas»[3].

Em finais do século XVIII e primeiras décadas do século XIX, foram várias as razões que justificaram os esforços das autoridades policiais e sanitárias, assim como de natureza diversa foram os motivos que impeliram a sua atuação – da denúncia privada, à solicitação das autoridades locais –, mas é inegável que as questões de saúde pública parecem assumir uma posição de destaque a este respeito. Na década de 1820, a título de exemplo, ainda se lamentava que o vírus venéreo ou a sífilis se tivesse «estendido até pelas pequenas aldeias, e que tanto tem estragado a constituição humana» e, sem reservas, imputava-se tal pretenso surto epidémico não só «[à] falta de hospitais onde de pronto se recolham os galicados (sic)» mas também «[à] falta de uma lei penal a respeito das meretrizes públicas, e vadios, que sentindo-se galicados de pronto não cuidem em curar-se em hospitais, ou em suas casas, e continuem a infectar os outros […]»[4].

Lamentos idênticos povoam um conjunto significativo de jornais, livros, memórias descritivas e opúsculos que, em Portugal, afloraram os temas da prostituição, da sífilis e problemas afins. Por exemplo, Thomas Cox, viajante inglês de visita a Lisboa em inícios do século XVIII, referia «[…] o facto de serem tão atreitos [os portugueses] à sífilis», acrescentando que «[…] na verdade, quase consideram a doença como parte da galanteria» (Cox 2007: 96). Não obstante o criticismo exacerbado deste tipo de relatos, não duvidamos do sentido das palavras do autor já que se trata de uma informação corroborada por outro tipo de fontes no decurso do século XVIII e primeiras décadas de Oitocentos. Numa «conta médica» publicada no *Jornal de Coimbra,* em 1818, continua a lamentar-se a perpetuação dos males venéreos, entre nós, apontando-se

(3) Sobre a forma como decorreu o processo de exclusão da prostituição do espaço público na segunda metade do século XIX, cf. Pais, José Machado (1985), *A Prostituição e a Lisboa Boémia do Século XIX aos Inícios do Século XX.* Lisboa: Querco, 30-31. Num Edital de 1838 (5 de maio) dispunha-se que as prostitutas não pudessem habitar nas imediações de templos, passeios e praças públicas, sem esquecer escolas, recolhimentos e outros estabelecimentos de instrução.

(4) Quem assim o descrevia era um médico de Espadaneira, comarca de Coimbra, numa missiva endereçada à Comissão de Saúde Pública, nos primeiros anos da década de 1820: «Exposição do Médico de Espadaneira, Sobre Alguns Objectos de Saúde Pública», in Oliveira, Luísa Tiago de (1992), *A Saúde Pública no Vintismo. Estudos e Documentos*. Lisboa: Edições Sá da Costa, 51.

razões justificativas mais densas para o fenómeno: a pobreza extrema e as dificuldades em custear tratamentos levava alguns indivíduos apenas «a paliar sintomas», outros preteriam os cuidados médicos entregando-se «ao empirismo dos cirurgiões e de muitos particulares que hoje instruídos pela própria experiência asseveram terem a chave para os maiores segredos» e, finalmente, número significativo preferia ocultar, sem mais, a própria doença de facultativos e da esfera familiar(5). O médico Francisco Inácio dos Santos Cruz, defensor de uma reforma legislativa da prostituição de pendor regulamentarista, podia também referir em 1841, a este propósito, que «[n]o começo das enfermidades venéreas é mui raro consultar-se um facultativo legalmente autorizado, especialmente pelas pessoas da mais baixa plebe», preferindo tais camadas populacionais consultar os inúmeros charlatães «que têm anunciado remédios pomposos e eficazes» e com o propósito geral de «[…] encobrirem seus males, que se envergonham denunciar a certas pessoas» (Cruz 1841: 194).

Os argumentos aduzidos e o panorama traçado ajudam-nos a compreender por que motivo a prostituição gerou tão diversas preocupações no discurso médico e na ação das autoridades na transição do século XVIII para o século XIX. Constatando-se os escolhos sanitários, mas também morais, de uma desordenada procura e oferta dos prazeres – os males venéreos, a estigmatização da doença e a perpetuação do mal em sucessivas gerações de corpos arruinados – quais as estratégias encetadas pelas autoridades para dar resposta ao problema? Em termos muito gerais, os poderes policiais e sanitários preconizarão diversos tipos de resposta que se articulam em torno de uma lógica essencialmente repressiva ainda que, como veremos, as circunstâncias tenham obrigado frequentemente a tolerar o comércio ilícito dos prazeres, mormente quando realizado «com mais recato, e menos ofensa dos costumes públicos» (ANTT, Livro 213, fl. 12r). Ainda assim, a institucionalização destas mulheres em Casas de Correção ou a sua expulsão compulsiva de certas ruas, bairros ou cidades em direção aos lugares da sua naturalidade parecem ter sido a regra nestas matérias.

(5) Razões apontadas de forma circunstanciada pelo médico do Partido de Estarreja em «Conta de António Clemente Freire de Andrade Pinto, Médico do Partido da Vila de Estarreja, Comarca de Aveiro, e do Hospital de Albergaria-a-Velha, Comarca de Aveiro». *Jornal de Coimbra*, 12, 1818, 204-205.

Ponto de vista repressivo que, aliás, se sustentava no tom condenatório da legislação que vigorou no período, ainda que algumas disposições legislativas dispersas parecessem veicular uma leitura mais moderada e caucionar uma posição mais permissiva do fenómeno. Em finais do século XVIII, mantinham-se assim vigentes as proibições inscritas nas Ordenações Filipinas (1603) que se estendiam à prática da prostituição e ao lenocínio(6). Com efeito, a legislação impunha que os quadrilheiros das cidades, a quem competia a segurança pública destas unidades territoriais, dessem conta às autoridades judiciais da existência de prostitutas, meretrizes, alcoviteiras e casas de alcouce. Na capital, o pendor repressivo da legislação foi moderado pela publicação de um Alvará de 25 de dezembro de 1608 em que se determinava que os corregedores dos bairros, magistrados a quem competia proceder às correições e zelar pela aplicação da justiça, ficavam legalmente incumbidos de despejar de suas casas todas as mulheres que «vivem pública e escandalosamente entre outra gente de bom viver, e com escândalo da vizinhança», obrigando-as a «[…] passar às ruas públicas, ordenadas pela Lei», acrescentando-se, logo a seguir, que «havendo outras mulheres, que não sejam tão públicas, e escandalosas, e que tenham em seu viver mais resguardo, se dissimulará com elas» (Cruz 1841: 404). Não encontrámos na legislação qualquer especificação do nome destas «ruas públicas» onde a prostituição seria consentida, mas o que é certo é a multiplicação de referências a este Alvará, em finais do Antigo Regime, por parte das autoridades policiais. Contudo, é possível adiantar que as zonas de Alfama, do Bairro Alto e da Mouraria foram, na cidade de Lisboa, consideradas como «lugares naturais» para a proliferação deste tipo de práticas. Note-se também que, após 1760, a Intendência-Geral da Polícia ficou incumbida das competências e atribuições outrora pertencentes aos corregedores dos bairros, sendo da responsabilidade do Intendente-Geral a direção e supervisão dos Ministros Criminais dos Bairros também neste domínio (Cruz 1841: 405-406).

Com base na legislação vigente e nas suas margens de ambiguidade, as autoridades policiais encetaram uma linha repressiva em finais do século XVIII, que foi conhecendo diversos cambiantes à medida que entramos nas primeiras décadas do século seguinte. A exclusão das prostitutas do espaço público, a sua reclusão compulsiva e imediata

(6) Um quadro-síntese da legislação portuguesa a respeito da prostituição encontra-se em Cruz, Francisco Inácio dos Santos (1841), *Da Prostituição na Cidade de Lisboa.* Lisboa: Tipografia Lisbonense, 391-412.

em instituições de correção e a administração de trabalhos forçados foram estratégias levadas a cabo com zelo por Pina Manique e à Casa de Correção de Santa Margarida de Crotona, sediada na Casa Pia de Lisboa, no Castelo de S. Jorge, afluiu um número considerável de mulheres acusadas de «fazerem mal do seu corpo», como se dizia na legislação. Nos Avisos que se multiplicarão nas últimas décadas do século XVIII, os objetivos são claros: reprimir a prostituição e evitar os «maus exemplos» preconizados pelas prostitutas, vedando-lhes a permanência em certos locais (Praças do Comércio, da Alegria e da Figueira, Rossio e Passeio Público) (Cruz 1841: 407). Igualmente importante, do ponto de vista dos objetivos expressamente enunciados na documentação, era proceder à conversão destas mulheres, numa ideia de claras reminiscências religiosas. Propósito geral que justificava que, logo em agosto de 1780, Pina Manique solicitasse à Junta do Comércio «teares, rodas de fiar, e mais misteres de uma fábrica» para dar início, no Castelo de São Jorge «aos trabalhos em que hão de ocupar-se os mendigos vagabundos e mulheres prostituídas» (ANTT, IGP, Livro I, fls. 19v-20r). A crença «utópica» nas capacidades reformadoras da Casa Pia e dos trabalhos aí administrados, em condição de internamento compulsivo, levaria mesmo o Intendente a solicitar aos juízes e ministros criminais de várias cidades (Coimbra, Porto, Idanha-a-Nova, Chaves, Tomar) para que fizessem conduzir até Lisboa as prostitutas mais nocivas à moral e à saúde pública nas suas respetivas cidades, num movimento que, segundo Laurinda Abreu, sofre um abrandamento logo em meados da década de oitenta do século XVIII, quando só os casos mais graves fazem justificar a deslocação destas mulheres até à capital do Reino (Abreu 2013: 183-184). Ainda assim, há notícia da presença de 280 mulheres no Castelo de São Jorge em 1804, não só em razão das condutas desviantes que lhes eram imputadas, mas também por estarem presumivelmente infetadas com doenças suscetíveis de transmissão sexual (Abreu 2013: 186).

A documentação que compulsámos, para as primeiras décadas do século XIX, indicia a permanência de uma dinâmica de relativo abrandamento destas estratégias, a que se juntou uma cada vez maior tendência para o reenvio compulsivo das meretrizes para os seus lugares de origem, num movimento que não se esgotou em Lisboa, mas se estendeu às principais cidades do reino. Uma Ordem da Polícia, datada de 1807, impunha aos oficiais de justiça que mandassem «lançar fora das terras as meretrizes públicas, e escandalosas, que delas não forem

naturais, e se façam insuportáveis aos vizinhos por suas torpezas, e nocivas à Saúde Pública» (Cruz 1841: 409). Com o advento das invasões francesas, tornou-se igualmente recorrente que a admoestação ou uma simples ameaça de prisão na cadeia do Limoeiro, em Lisboa, fossem estratégias muito recorrentemente postas em prática visando reprimir a prostituição. Foi isso que foi levado a cabo, por exemplo, a 7 de maio de 1808 na capital do reino, em relação a um conjunto de prostitutas moradoras na Rua do Arsenal a quem se obrigava apenas a «não praticarem com escândalo a sua prostituição», funcionando a detenção apenas como uma ameaça eventual (ANTT, Livro 208, fls. 148r e v). Condescendência das autoridades que, na cidade de Lisboa, parece ter sido bastante comum de acordo as informações de que dispomos para um período imediatamente posterior (Barreiros 2016: 296 s). Importa notar que, em casos de denúncia por parte de terceiros, as autoridades policiais tenderam a uma abordagem mais condescendente – repreensão verbal, prisão «corretiva», assinatura de termo de abstinência – postura policial a que não terá sido indiferente o caráter astucioso de muitas daquelas denúncias.

Mas nem sempre a atuação das autoridades se pautou por semelhante moderação repressiva. De acordo com o espírito da «Ordem» policial citada, o despejo compulsivo parece ter sido uma palavra de ordem. Assim sucedeu, por exemplo, em julho de 1811, nas imediações do Passeio Público, em Lisboa. Após queixa de moradores vizinhos, um pequeno conjunto de prostitutas foi compelido a abandonar a casa que havia arrendado a um respeitável proprietário da cidade, com origens na nobreza, no prazo máximo de três dias (ANTT, Livro 211, fl. 184v). Também não parece ter sido incomum que as autoridades apelassem, na aplicação deste tipo de pena, a uma casuística bem definida: fazer despejar as prostitutas «mais escandalosas» e, na impossibilidade de reprimir na totalidade o fenómeno, tolerar as que se consideravam mais recatadas. Na Mouraria, em Lisboa, em 1812, por exemplo, as autoridades ordenavam que se fizesse despejar e prender um conjunto de meretrizes aí residentes, mas impunha que se procedesse a uma averiguação preliminar «para que não aconteça serem compreendidas no castigo aquelas, que vivem com mais recato, e menos ofensa dos costumes públicos, e da boa ordem» (ANTT, Livro 213, fl. 12r). Nos casos considerados mais graves, a polícia empreendeu com zelo a

expulsão das meretrizes e prostitutas das próprias cidades onde eram acusadas de comerciar ilicitamente o seu corpo, quando das mesmas não eram naturais, inclusive as de nacionalidade estrangeira, incumbindo-se de todo o processo administrativo e burocrático (Abreu 2013: 185). Foi o que sucedeu em outubro de 1806 no caso de Maria Teresa da Fonseca, pretensa meretriz, natural de Coimbra, encontrada pela Guarda Real da Polícia numa das suas rondas diárias, em atos considerados desviantes e que seria enviada, ao que parece, para o Recolhimento do Paço do Conde, naquela cidade, após uma curta estadia na Real Casa Pia de Lisboa enquanto decorria a preparação da jornada (ANTT, Livro 206, fl. 82v). Note-se que a Guarda Real da Polícia, criada a 10 de dezembro de 1801, constituía uma força militarizada que foi responsável pelo patrulhamento diário da cidade de Lisboa e, para além da repressão da prostituição, incumbiam-lhe funções tão diversas como a direção do trânsito e o estacionamento das carruagens, a dispersão de mendigos nas imediações de lugares públicos e religiosos, disciplinar a via pública e, entre outras diligências, apoiar os oficiais da Superintendência do contrabando e os ministros criminais e corregedores dos bairros (Lousada 1995, I, 72-73).

Esta aparente moderação repressiva, bem de acordo com o Alvará de 25 de dezembro de 1608 que tantas vezes foi evocado, parece ter tido algum impacto no aumento da prostituição, não só em Lisboa, como em outras cidades, em especial, onde se encontravam aquartelamentos militares. Com efeito, não é de estranhar que em finais de 1808 as autoridades policiais pudessem constatar ter-se «[…] espalhado um grande número de escandalosas meretrizes, as quais não somente com o seu exemplo podem perverter as honestas famílias, que habitam as mesmas ruas, mas também são uma contínua ocasião de perigo aos pacíficos habitantes» e que se solicitasse, aos ministros criminais, que procedessem a «uma exacta averiguação de todas as referidas escandalosas meretrizes» as quais se «mandará notificar para que despejem as ditas [casas] no próximo futuro natal, com a cominação de serem presas e de se proceder a judicial despesa, e de se terem com elas o mais procedimento, que convier à polícia […]» (ANTT, Livro 209, fl. 15r). O restabelecimento de uma Casa de Correção na Real Fábrica da Cordoaria, em Lisboa, em finais de 1809, que veio substituir a instituição do Castelo de São

Jorge (temporariamente extinta por volta de 1808), e onde afluiu um número muito considerável de meretrizes e prostitutas, veio dar resposta, assim o cremos, a esta intensificação do olhar policial (ANTT, Livro 210, fl. 5v).

Tal como sucedia no Castelo de São Jorge, as prostitutas e meretrizes eram aqui institucionalizadas, em regime de internamento e trabalhos forçados, sendo-lhes administrados cuidados médicos considerados urgentes, o que se realizava, segundo o que conseguimos apurar, nos hospitais da cidade, em especial, no Hospital Real de S. José. Temos também indicações que, perante a recusa reiterada dos hospitais reais em receber tais mulheres, o tratamento das mesmas se terá realizado frequentemente nas enfermarias das cadeias (cf. Abreu 2013: 184). Vejamos alguns casos concretos. Assim sucedeu, por exemplo, em 1814 com mais de uma dezena de prostitutas que, da cidade de Elvas, vinham remetidas «[…] acompanhadas por uma escolta militar […]» para se proceder «[…] a uma averiguação cirúrgica» em razão de se encontrarem infetadas por uma nefanda «doença venérea» que ia fazendo estragos no exército local (ANTT, Livro 14, fl. 230r). Não obstante a reticência das autoridades centrais em receber tais mulheres, temendo multiplicar o número de prostitutas já existentes na capital, dispomos de informações que dão conta que não só foram recebidas em Lisboa, como foram internadas no Hospital Real de São José e tratadas de inúmeras doenças de caráter venéreo e contagioso (gonorreia, «pústulas», «tumores venéreos», purgações)(7). Procedimento idêntico era levado a cabo em 31 janeiro de 1812, por via de uma solicitação direta do Intendente-Geral da Polícia junto do Enfermeiro-mor do mesmo hospital, no sentido de aí internar quatro prostitutas que se encontravam detidas na cadeia do Limoeiro, com uma condição de saúde a «mais deplorável», recomendando-se que as mesmas poderiam ser libertadas após ser ministrado o tratamento (ANTT, Livro 212, fl. 84r). Casos houve, também, em que não foi possível lograr tal internamento hospitalar ou tratamento médico e cirúrgico. Um exemplo entre vários. Em outubro de 1809, quatro prostitutas, acusadas de comprovada prostituição, eram isentas de serem incorporadas na Casa de Correção da Real Fábrica da Cordoaria em

(7) Conforme o «quadro nosológico» redigido pelo cirurgião que foi responsável pelo diagnóstico e cuidados cirúrgicos ministrados. ANTT, Livro 214, fls. 265r e v.

razão de se encontrarem doentes «com graves moléstias susceptíveis de se comunicar às outras, que se acham na mesma casa de correcção» e, com efeito, a polícia decretava que fossem libertadas logo depois de assinarem «termos de não assistirem, nem voltarem mais a esse bairro, debaixo da pena de serem reclusas por tempo de dois anos na casa de correcção […]» (ANTT, Livro 210, fl. 6v). Sob a forma de ameaça, a reclusão na Real Fábrica da Cordoaria foi assim um instrumento que se pretendeu também ele dissuasor da oferta ilícita dos prazeres.

Em finais do Antigo Regime, a prevalência da sífilis, o combate aos «maus exemplos» e o primado da ordem social justificaram um importante movimento de reclusão de meretrizes e prostitutas. Circunscritas aos muros de Casas de Correção (Casa Pia e Cordoaria) ou às «ruas públicas» e bairros consagrados por uso consuetudinário (Alfama, Mouraria, Bairro Alto), poder-se-á dizer que prostitutas e meretrizes foram relegadas para as margens da vida social. Circunscrevendo-as no espaço e exercendo um controlo imediato sobre elas, os poderes públicos procuraram «concentrar o vício» e salvaguardar a «honra colectiva» – os costumes das «honestas famílias» como se diz na documentação – numa tendência de marginalização que se acentuará no decurso do século XIX. Como já foi sublinhado, a cada vez maior presença de setores importantes da burguesia feminina no espaço público (conquista do «direito de estar à janela», de usufruir do Passeio Público), e a urgência em preservar a sua honra, desencadeará uma autêntica «caça à prostituta com o objectivo de a deslocar da vida pública» (Pais 1985: 24)[8].

As ubíquas marginalidades: economia e «ortopedia moral»

Longe de constituir um esforço isolado, o impulso das autoridades policiais no sentido de implementar uma política vocacionada

(8) Sobre o caso francês, cf. Corbin, Alain (1978), *Les Filles de Noce: Misère Sexuelle et Prostitution (XIX^ème-XX^éme Siècles)*. Paris: Éditions Aubier Montaigne. Aqui o autor demonstra como os poderes públicos cercaram a prostituição de fronteiras rígidas, no decurso do século XIX e início do século XX, com o objetivo de circunscrever o «vício» e exercer um controlo mais apertado sobre ele. Delimitada por fronteiras rígidas e vigiada pelo Estado, a prostituição será encarada como um instrumento «abjecto embora necessário», que vai «canalizar a sexualidade extraconjugal e sobretudo garantir que ela permanece conforme à natureza (Corbin 1978: 30).

para a exclusão de meretrizes e prostitutas do espaço público foi contemporâneo de uma atenção particular orientada para um conjunto de indivíduos designados, de forma lata, por vadios, mendigos e «ermitões». Neste particular, a década de 1780 é um marco também ele importante, já que se parece intensificar a perseguição a estes grupos populacionais. Em 1798, Pina Manique podia contabilizar, em jeito de balanço, mais de uma dúzia de editais que, desde o início do seu consulado, se haviam publicado, somente alusivos ao combate à mendicidade na capital do Reino (Abreu 2013: 179). Ora, o que justificou tais preocupações?

Tal como no caso da prostituição, o ponto de vista das autoridades policiais é devedor de uma tradição mais ou menos recuada que, muito esquematicamente e simplificando muito, nos importa considerar. Como já foi sublinhado, a imagem do «pobre temível» vem-se impondo desde o século XVI e neste período «são muitos os que defendem a centralização dos serviços assistenciais, a proibição da mendicidade, a obrigatoriedade do trabalho» (Lopes 1999, 1: 23). Mesmo antes, na literatura francesa de finais da Idade Média, a miséria parece evocar mais o riso e o desprezo do que sentimentos de piedade; as autoridades tendem a olhar para o universo da mendicidade com suspeição, num período em que só ao «pobre autêntico» (doentes, velhos, viúvas e órfãos) é reconhecido o direito de beneficiar da assistência e da caridade (Geremek 1976: 189-237).

Doravante, ao arrepio das conceções que associavam a pobreza à elevação espiritual, a mendicidade surge afetada por um índice de perigosidade, devendo ser eliminada da vida social e é assim que ela passa a ser concebida pelos «grandes vultos» do pensamento europeu da época(Lopes 1999). Estas ideias vão estar na génese do «grande enclausuramento» em França, onde os hospitais-gerais, instituídos no tempo de Maria de Médici visando o confinamento de todos os mendigos de Paris, se imporão como «[…] o primeiro passo para uma política sistemática de reclusão dos pobres» (Geremek 1995: 256). A publicação de interdições legais que impediam o exercício da mendicidade (outubro de 1611), a expulsão compulsiva de Paris dos mendigos oriundos de fora desta cidade e a institucionalização coerciva nos asilos constituíram os passos seguintes neste processo (Geremek 1995: 256). De acordo com as regras de funcionamento dos hospitais-gerais, aos homens competia empregarem-se em «duros

serviços» (moinhos, fábricas de cerveja e serrações), ao passo que as mulheres e crianças estavam destinadas à fiação e outras ocupações manuais, sendo que os empresários privados podiam recrutar esta mão-de-obra, estando previsto o pagamento de um quarto do salário a estes trabalhadores e o restante para a instituição (Geremek 1995: 257). Medida que, como veremos mais à frente, foi também posta em prática no Portugal de finais do Antigo Regime.

Como já foi notado, as elites portuguesas dos séculos XVII e XVIII irão perfilhar grosso modo esta atitude de animosidade em relação à mendicidade, à pobreza e à ociosidade, sendo comum encontrarmos defendidas, nos textos portugueses de carácter moral e económico, as mesmas ideias que, sobre estas matérias, se iam impondo na Europa ocidental: repressão, internamento e trabalho compulsivo como formas de fazer face à mendicidade e vadiagem (Lopes 1999,1: 73 s). Como escrevia Ribeiro de Macedo, em finais de Seiscentos, evocando países onde vigoravam leis punitivas da ociosidade e testemunhando profunda simpatia pela experiência dos hospitais-gerais parisienses, impunha-se um combate sem tréguas ao «[…] crime da ociosidade, o qual não tem entre nós pena especial» (*Apud* Lopes 1999,1: 73).

Em linhas muito gerais, é neste panorama que importa perceber o tratamento policial dado à marginalidade em finais do Antigo Regime. Mais do que inovação nas preocupações e nos métodos, é a particular intensidade do olhar policial que nos chama imediatamente a atenção, assim como o aproveitamento útil a que foram sujeitos os marginais. Especial intensidade que acompanha, quanto a nós, uma transformação do próprio olhar policial e do ato punitivo. Mais do que incidir sobre o facto consumado, a infração enquanto tal, começa a perfilar-se a importância da noção de «indivíduo perigoso» (Foucault 1975). Este importa ao olhar policial e aos mecanismos punitivos, não só enquanto criminoso real, mas como potencial infrator da lei; as suas paixões, inclinações, instintos passam a ser igualmente tópicos suscetíveis de julgamento.

Pensamos que, em larga medida, estes aspetos estão implícitos na atenção que foi dada aos marginais na transição do século XVIII para o século XIX. Julgamos também que na génese desta atenção das autoridades e da «ortopedia moral» que se procurou desenhar estiveram interesses de tipo particular bem definidos que evocam imediatamente a experiência do «grande enclausuramento»: de

caráter económico e militar, principalmente. A documentação compulsada – referente às primeiras duas décadas de Oitocentos – comprova-o cabalmente.

Com efeito, procuraremos ilustrar este aspeto da atuação das autoridades policiais. O fundamento económico – a demanda de um aproveitamento útil dos marginais – subjaz a alguns «avisos» que se foram publicando, em finais do Antigo Regime, a propósito dos «rapazes de ambos os sexos» que campeavam na cidade de Lisboa. Num deles, o Intendente-Geral da Polícia decretava aos ministros criminais de certos bairros de Lisboa que, com o auxílio da Guarda Real da Polícia, «[…] faça prender os que se encontrarem vagando pelas ruas, e praças públicas, e me remeta uma relação dos delitos com os nomes, filiações, naturalidades, idades […] a fim de se lhes dar o destino que Sua Majestade tem determinado»(9). Não é difícil depreender qual o destino que a vontade régia determinava outorgar a estes indivíduos. Assim, a 20 de fevereiro de 1810, a Intendência-Geral da Polícia dava ordens claras aos corregedores do crime dos bairros lisboetas do Rossio, Romulares e Belém, entre outros, para que fizessem cumprir a vontade régia nestas matérias. A «Real Ordem» impunha o alistamento militar compulsivo de uma vasta panóplia de «marginais» que, de acordo com a documentação, se entrincheiravam em «botequins, bilhares, e outras casas públicas» e, por isso, aos mesmos corregedores dos bairros, incumbia-lhes a fiscalização destes lugares de ociosidade, para tal sendo «acompanhado[s] dos seus oficiais, e com o auxílio, que julgar[em] necessário, da Real Guarda da Polícia» (ANTT, Livro 210, fl. 86r). Proficiência legislativa que não ficava por aqui. Dois anos mais tarde, a 5 de março de 1812, uma Portaria Régia destinava marginais e vadios, de acordo com critérios etários, físicos e sociais, «[…] para a lavoura, para a tropa de linha, para o serviço da armada real, para os trabalhos da cordoaria, e para se educarem na Casa Pia […]» (ANTT, Livro 212, fl. 159r).

Vejamos, a partir de alguns exemplos concretos, de histórias de «marginais» que povoam os arquivos, de como se levaram à prática estas disposições legislativas. Os casos referentes à incorporação militar coerciva de mendigos e marginais parecem multiplicar-se, nos

(9) Referimo-nos a uma Circular com o título de «Aviso para Prender os Rapazes de Ambos os Sexos da Intendência-Geral da Polícia» que não conseguimos datar ao certo, mas que é muito provavelmente de inícios do século XIX. ANTT, IGP, Livro 260, fl. 48.

arquivos, à medida que nos aproximamos das invasões francesas e se intensificaram os esforços de guerra neste período. Mas há exemplos deste aproveitamento militar antes mesmo desse evento. Refiram-se alguns casos esclarecedores. Em 27 de setembro de 1806, a polícia não hesitou em propor que um criado de servir lisboeta, de nome Manuel Gomes, acusado de perder-se na vadiagem e «fazendo-se suspeito» às autoridades, fosse compulsivamente enviado para a Brigada Real da Marinha de forma a assentar praça (ANTT, Livro 206, fl. 65v). Na maior parte dos casos, tratava-se de indivíduos que eram encontrados nas rondas efetuadas pela Guarda Real da Polícia, calcorreando as ruas de Lisboa ou mesmo pernoitando no espaço público. Nestes casos, a Guarda Real comunicava à Intendência-Geral aqueles que, na sua ótica, se podiam considerar mais suspeitosos e, após avaliação de cada caso, o Intendente-Geral incumbia os corregedores do crime ou os ministros criminais dos bairros de procederem a um «sumário de vida e costumes», escrutínio que permitia averiguar a real condição dos indivíduos em causa, isto é, se possuíam lugar de residência, a sua situação económica, familiar, etc. Nas palavras das autoridades, apenas esta «indagação do domicílio, ofícios, meios de subsistência, e mais exames da vida, e costumes dos indivíduos» os podia levar a, com correção, «designar vadios»[(10)].

A diligência era importante pois, muitas vezes, constituiu um impedimento para que alguns destes «marginais» pudessem ser alvo do recrutamento compulsivo. Foi o que sucedeu a José Maria, em 1811, um vadio encontrado nas imediações do Rossio, em Lisboa, e que se considerava não ser idóneo para o serviço militar (ANTT, Livro 211, fl. 70r). Um ano antes, Isidoro José, também de Lisboa e imputado de vadiar, esperava apenas que a Intendência comprovasse, por via de um destes «sumários», que era efetivamente solteiro e não tinha dependentes, confirmação que viria a suceder (ANTT, Livro 206, fl. 157v). Situação que também não terá sido rara foi que uma «prisão correctiva» e a admoestação tenham substituído estas estratégias de «ortopedia moral» de cunho militar. Em 26 de agosto de 1815, num caso entre vários, o Intendente solicitava que o suposto vadio Joaquim José da Costa, detido até nova ordem numa cadeia de Lisboa, fosse

(10) Como se podia ler numa «Circular para todos os Ministros Criminais dos Bairros» datada de 1815, que reatualizava anteriores «Avisos-Circular». ANTT, GRP, Livro 28, fls. 36r.

libertado e admoestado não só para que se empregasse, mas também que fosse persuadido a «[…]conduzir-se de modo que não torne a ser encontrado em vadiagem, pois que nesse caso se procederá contra ele na conformidade das leis e ordens a semelhante respeito» (ANTT, GRP, Livro 28, fls. 36v-37r).

Estratégia fundamental para fazer frente à vadiagem e à marginalidade foi o aproveitamento útil levado a cabo pelo Estado e, por intermédio deste, por alguns negociantes privados da força produtiva destes segmentos populacionais. Medidas que lembram, desde logo, as apertadas regras de funcionamento dos hospitais-gerais de Paris, onde se isolaram pobres e mendigos, procurando a sua reconversão. Desde pelo menos as últimas décadas de Setecentos, sabemos que a Intendência empregou a força de trabalho dos detidos em múltiplas frentes mas, pelo que conseguimos apurar, mantendo a sua utilização no domínio público: limpeza geral das cidades, desentupimento de canalizações e outros «trabalhos peníveis» (Abreu 2013: 199). As primeiras décadas do século trarão algumas alterações a este nível. Neste campo, as informações de que dispomos, não sendo massivas, indicam uma tendência que não pode ser ignorada. Por exemplo, uma missiva assinada em 24 de março de 1813, dirigida ao negociante privado José Manuel Roiz Guimarães, refere a existência de um número bastante significativo de rapazes em funções no seu estaleiro naval, situado na Moita, oriundos da Real Fábrica da Cordoaria (ANTT, IGP, Livro 213, fl. 223r). No mesmo documento, refere-se a clara aprovação da Coroa em relação a um processo que, pelo menos, deixa suspeitas sobre as intersecções entre interesses públicos e interesses privados. Um pouco mais tarde (abril de 1813), e no mesmo sentido, as autoridades policiais solicitavam superiormente ao Corregedor do Bairro Alto que

> […] dentre os rapazes, que pela Guarda Real da Polícia lhe forem apresentados, para os trabalhos da marinha de José Manuel Roiz Guimarães, separe seis rapazes, que tendo a idade de 12 anos pouco mais, ou menos, tenham a robustez necessária para o serviço da lavoura; e que tendo-os separado os faça reter no Castelo até que eu lhe ordene o destino para o que me dará logo parte de estar feita a dita separação (ANTT, IGP, Livro 213, fl. 231 r-v).

Suspeitamos, com indícios certos, que as lezírias ribatejanas e as atividades agrícolas tenham sido assim patrocinadas pelos poderes públicos com mão-de-obra recolhida entre os ditos «marginais» e a estes ramos económicos privados se referia a anterior missiva (ANTT, Livro 214, fl. 34v). Circunscritos às fronteiras bem definidas da Real Fábrica da Cordoaria e sujeitos aí a trabalhos forçados nos mais diversos misteres manuais, tais grupos populacionais constituíram um depósito de mão-de-obra disponível que a polícia não enjeitou rentabilizar. A «ortopedia moral», desenhada pelas autoridades, em relação a «indivíduos perigosos» – propensos à «ociosidade e à vadiagem» como se diz na legislação – parece ter-se articulado explicitamente com o aproveitamento económico da sua força de trabalho. Como já referimos noutro contexto, à Cordoaria afluiu um número muito significativo de muito jovens «marginais», para não dizer mesmo crianças – acusados de vadiar, de pequenos furtos, rixas e pequena criminalidade – o que obrigou a libertar espaço e vagas num contexto de finais de Antigo Regime em que a saturação do espaço parece ter sido uma invariável (Barreiros 2016: 315-316). Contudo parece inegável, que tal como no caso do tratamento público da prostituição, as autoridades procuraram «concentrar a marginalidade», exercendo um controlo público e direto sobre os «marginais», e aproveitando as suas forças úteis, nomeadamente no campo militar, em trabalhos públicos «penosos» e patrocinando iniciativas de caráter privado.

Em finais do Antigo Regime, a marginalidade provocou uma inegável intensificação do olhar policial que, através de estratégias diversas e nem sempre originais, a procurou conter e limitar. Prostitutas, meretrizes, mendigos e vadios foram, a ritmos diversos, deslocados do espaço público e circunscritos por fronteiras reais de casas de correção, verdadeiros dispositivos de «ortopedia moral», funcionando em prol da profilaxia coletiva, da saúde pública e da disciplina e ordem social. Por via destas estratégias clássicas, procurou-se que prostitutas e vadios, conduzidos para longe dos olhares públicos, não dessem o «mau exemplo», temendo-se que as condutas de ociosidade se pudessem multiplicar como que por efeito de contágio. Razões constantemente evocadas para justificar a exclusão, que se foram articulando com motivações fortuitas e de natureza bem circunstancial – necessidade de aumentar os contingentes militares, urgência em angariar mão-de-obra pronta para fornecer atividades públicas e privadas –, aspetos que, também eles, nos ajudam a compreender por que razões se ergueram muros e fronteiras em torno dos «marginais».

Muros e fronteiras que se continuarão a edificar no decurso do século XIX em Portugal, onde, em larga medida, persistirá a falta de uma política preventiva orientada para os pequenos vadios e onde se reitera o argumento de «[n]ão dar absolutamente nada ao pobre, que podendo trabalhar se nega ao trabalho» (*Projecto de Beneficência* de 1835 *apud* Fatela 2000: 149). No quadro de uma «política de integração coercitiva» dos vadios, o Código Penal de 1852 imporá mesmo a prisão correcional a estes segmentos populacionais, após o término da qual seriam colocados «à disposição do governo para lhes fornecer trabalho pelo tempo que parecer conveniente» (Fatela 2000: 153). Doravante, e reatualizando estratégias antigas, fomentava-se a criação de instituições mais ou menos especializadas que procuravam fazer face à vadiagem, mas também à prostituição e outras condutas dissolutas. «Qual doença contagiosa», o combate à vadiagem esteve então na origem de diversas experiências «fugazes», ligadas ao estabelecimento de colónias agrícolas que institucionalizaram pequenos grupos de rapazes vadios em pontos diversos do país (Alenquer, 1862; Porto 1866), mas também meretrizes, e onde se continuava a tentar que as ocupações manuais agrícolas ou mecânicas promovessem a recuperação e integração destes habitantes das margens (Fatela 2000: 157). Argumentos e estratégias clássicos face a problemas também eles de sempre e que continuaram a suscitar a criação de fronteiras reais e simbólicas que circunscrevam os marginais e os deslocaram do espaço público.

Agradecimentos

Uma palavra final de reconhecimento a João Fatela e aos dois *referees* anónimos que comentaram uma versão inicial deste trabalho e cujos contributos enriqueceram esta versão final.

Fontes e Bibliografia

Fontes Manuscritas

Arquivo Nacional da Torre do Tombo [ANTT], Intendência-Geral da Polícia [IGP], «Livros de Registo de Secretarias – Contas para o Governo», Livros 1 e 14.

«–», Intendência-Geral da Polícia [IGP], «Avisos, Ordens e Correspondência Expedida», Livros 206, 208, 209, 210, 211,212, 213, 214, 260.
«–», Guarda-Real da Polícia [GRP], Livro 28.

Fontes Impressas

Cardoso, Adelino e Ferreira, Maria Luísa Ribeiro [org.] (2010). *Correspondência Entre G. W. Leibniz e Lady Masham.* Lisboa: Centro de Filosofia da Universidade Nova de Lisboa.
Cox, Thomas (2007). *Relação do Reino de Portugal 1701*. Lisboa: Biblioteca Nacional de Portugal.
Cruz, Francisco Inácio dos Santos (1841). *Da Prostituição na Cidade de Lisboa: Considerações Históricas, Higiénicas e Administrativas em Geral sobre as Prostitutas, e em Especial na Referida Cidade; Com a Exposição da Legislação Portuguesa a Seu Respeito, e Propostas de Medidas Regulamentares, Necessárias para a Manutenção da Saúde Pública, e da Moral*. Lisboa: Tipografia Lisbonense.
Jornal de Coimbra (1818). Lisboa: Imprensa Régia.
Oliveira, Luísa Tiago de (1992). *A Saúde Pública no Vintismo. Estudos e Documentos*. Lisboa: Edições Sá da Costa.

Estudos

Abreu, Laurinda (2013). *Pina Manique. Um Reformador no Portugal das Luzes*. Lisboa: Gradiva.
Abreu, Laurinda (2014). *O Poder e os Pobres. As Dinâmicas Políticas e Sociais da Pobreza e da Assistência em Portugal (Séculos XVI-XVIII)*. Lisboa: Gradiva.
Anderson, Benedict (1991). *Imagined Communities: Reflections on the Origin and Spread of Nationalism*. London and New York: Verso.
Barreiros, Bruno (2016). *Concepções do Corpo no Portugal do Século XVIII: Sensibilidade, Higiene e Saúde Pública*. V. N. de Famalicão: Húmus.
Corbin, Alain (1978). *Les Filles de Noce: Misère Sexuelle et Prostitution (XIX ème-XX éme Siècles)*. Paris: Éditions Aubier Montaigne.

Fatela, João (2000). «'Para se lhes dar destino…' Modos de Repressão dos Vadios em Portugal na Segunda Metade do século XIX», in Vaz, Maria João, Relvas (2000) , Eunice, Pinheiro, Nuno (Org.). *Exclusão na História. Actas do Colóquio Internacional Sobre Exclusão Social.* Oeiras: Celta.

Foucault, Michel (1975). *Surveilleret Punir*. Paris: Editions Gallimard.

Geremek, Bronislaw (1976). *Les Marginaux Parisiens aux XIV^e. et XV^e. Siècles*. Paris: Flammarion.

Geremek, Bronislaw (1995). *A Piedade e a Forca. História da Miséria e da Caridade na Europa.* Lisboa: Terramar.

Lopes, Maria Antónia da Silva Figueiredo (1999). *Pobreza, Assistência e Controlo Social em Coimbra (1750-1850)*. Coimbra: Dissertação de Doutoramento apresentada à Universidade de Coimbra, 2 Vols.

Lousada, Maria Alexandre (1995). *Espaços de Sociabilidade em Lisboa: Finais do Século XVIII a 1834*. Lisboa: Tese de Doutoramento apresentada à Universidade de Lisboa, 2 Vols.

Marques, A. H. de Oliveira (2010). A *Sociedade Medieval Portuguesa. Aspectos da Vida Quotidiana*. Lisboa: A Esfera dos Livros.

Pais, José Machado (1985). *A Prostituição e a Lisboa Boémia do Século XIX aos Inícios do Século XX*. Lisboa: Querco.

Página deixada propositadamente em branco

Revista de História das Ideias
Vol. 35. 2ª série (2017)
283-303

O OUTRO CIVILIZACIONAL: O JAPÃO DO SÉCULO XVI VISTO PELOS OLHOS DE UM JESUÍTA PORTUGUÊS

THE CIVILIZATIONAL OTHERNESS: THE SIXTEENTH-CENTURY JAPAN BY THE EYES OF A PORTUGUESE JESUIT

Helena Maria de Resende
13000401@edu.ulusiada.pt
Universidade Lusíada de Lisboa
CHAM-Universidade Nova de Lisboa
ORCID: 0000-002-1774-9451

Texto recebido em / Text submitted on: 28/02/2017
Texto aprovado em / Text approved on: 27/06/2017

Resumo:

No século XVI, a Europa começou a conhecer um Japão, longínquo e exótico, através da epistolografia jesuíta, sobretudo da autoria de Luís Fróis, que levou para este território a cultura de uma nova Europa, a Europa do Renascimento e da Reforma Católica, possibilitando um intercâmbio cultural de dimensões extraordinárias.

Foi através dos olhos dos jesuítas que a Europa se rendeu às potencialidades de um território que nascia agora para a modernidade e que acolheu afavelmente o estrangeiro, portador de uma outra cultura e de um outro pensamento, esbatendo-se fronteiras sobretudo mentais.

As diversas realidades nipónicas foram destacadas por Fróis numa grandiosa edição da correspondência enviada para a Europa durante a segunda metade do século XVI, intitulada *Cartas de Évora*.

https://doi.org/10.14195/2183-8925_35_11

O olhar de Fróis sobre o Outro civilizacional é o olhar de um europeu, de um religioso, mas sobretudo de um homem que vê, descreve e interpreta, sempre condicionado, um Outro homem.

Palavras-chave:
Japão, Cultura, Fronteiras, Jesuítas, Mentalidades.

Abstract:
In the sixteenth century, Europe began to know Japan, far away and exotic, through the Jesuit epistolography, particularly by Luís Fróis, who takes to this territory the culture of a new Europe, the Europe of the Renaissance and the Catholic Reformation, making possible a cultural exchange of extraordinary dimensions.

It is through the eyes of the Jesuits that Europe surrenders to the potentialities of a territory which is now born for modernity and which warmly welcomes the foreigner, who carries a different culture and a different thought, by blurring the predominantly mental boundaries. The various Japanese realities are highlighted by Fróis in a great edition of the correspondence sent to Europe during the second half of the sixteenth century, called Cartas de Évora.

Fróis eyes on the civilizational Otherness are the eyes of an European, a religious, but above all a man who sees, describes and interprets, always conditioned, another man.

Keywords:
Japan, Culture, Borders, Jesuits, Mentalities.

O Japão do século XVI

No século XVI o mundo ocidental realiza – de uma forma muito mais consciente, algo já percetível em épocas anteriores – a existência de várias realidades culturais distintas da sua, e foi através dos olhos dos muitos portugueses que saíam de um Portugal, nação da Fé e do Império, e de uma Europa, que se entendia como referência de cultura e de civilização[1],

(1) Civilização e Cultura são conceitos difíceis de definir e, sobretudo, de distinguir, de tal modo nos surgem interligados. Uma definição possível e de sentido lato, Civilização,

que se descobriram territórios, gentes e culturas muito diferentes. À época, Portugal foi a única potência em contacto direto com todos os continentes e «a universalidade cultural dos Descobrimentos portugueses produz uma cultura da pluralidade planetária que realiza uma imensa troca intercivilizacional, um diálogo-comunicação planetário» (Barreto 1994: 28).

Esta pluralidade civilizacional foi a marca de um século e de uma Europa que se (re)descobriu na relação com os novos mundos e «os portugueses atuaram concertadamente com e não isoladamente contra os povos com os quais entraram em contacto, desenvolvendo aquilo a que podemos designar de 'interculturalidade'» (Russell-Wood 1922: 16), esbatendo fronteiras, sobretudo mentais.

O Japão foi uma dessas novidades culturais que foi palco de múltiplas mudanças que afetaram várias áreas: da política à religião, passando pela economia e pela cultura. O mundo do Extremo Oriente que recebeu os portugueses em meados do século XVI era um mundo estranho, que assustava e intimidava, mas era também um mundo que sabia ser tolerante e que acolheu os *namban-jin*, a gente bárbara do Sul, «gente que passa o tempo errando daqui para além, sem morada certa, e trocam as coisas que possuem pelas que não têm, mas no fundo são gente que não faz mal» (Schurhammer 1963: 536)[(2)].

O contacto que se estabeleceu permitiu recolher informação valiosa respeitante aos usos, costumes e hábitos de uma cultura que, à primeira vista parecia tão díspar da ocidental, e que, no entanto, tinha pontos de convergência, nomeadamente uma sociedade senhorial dominada por uma aristocracia guerreira, com um sentido de honra muito próprio e com elevadas qualidades morais, sendo de realçar a austeridade e o autodomínio dos japoneses, a par de uma inteligência que lhes foi reconhecida como algo natural e uma curiosidade em conhecer e aprender, que em muito beneficiou o intercâmbio cultural.

Fisicamente pouco atrativo para os forasteiros, o arquipélago nipónico apresenta peculiaridades geográficas que explicam, em parte,

«a série de modos de viver, de sentir e de pensar» (Braudel 1989:17). Sendo um termo que nasce em França apenas no século XVIII, o sentido do «civilizado» e «civilizar» já nos aparece desde o século XVI, definindo-se por oposição à barbárie: de um lado os povos civilizados; do outro, os povos selvagens, primitivos ou bárbaros, assumindo mesmo uma duplicidade de valores, morais e materiais (Sousa 1982: 11).

(2) A descrição é do *Livro das Espingarda* (*Teppô-Ki*), crónica que relata a chegada dos portugueses a Tanegashima, em 1543.

o desinteresse de outras potências na sua ocupação e conquista: a quase inexistência de planícies; a origem vulcânica do solo; o clima adverso e de extremos; e a própria insularidade regida pelas monções.

Pouco tempo depois de chegar ao Japão, em 1565, o jesuíta Luís Fróis confirmou os rigores do clima nipónico, referindo que as ilhas «no verão são quentíssimas, e no inverno em extremo frias […]. As tormentas dos Tufões que são uns ventos, nunca tais se virão, treme mui ameude a terra» (*CE*, I, 20 fev. 1565, fl. 172)(3).

Território de economia agrícola, quase que se bastava a si próprio, não manifestando grande interesse em contactos com o exterior que o rodeava, não atraíra nunca as atenções do comércio muçulmano e apenas mantinha contactos com dois territórios: a China e a Coreia, frequentes até ao século VII, mas que decresceram, a partir daqui, caindo num semi-isolamento até à chegada dos portugueses, em meados do século XVI.

No decurso da sua história, o Cipango(4) teve apenas quatro grandes períodos de importação cultural: nos séculos VI e VII, com a cultura chinesa e a introdução do Budismo e do confucionismo; nos séculos XVI e XVII, com os portugueses, que levaram o Cristianismo; no século XIX, com a abertura ao exterior por pressão dos Estados Unidos da América; e finalmente, após a Segunda Guerra Mundial, um último período de importação da cultura ocidental, igualmente através dos norte-americanos.

Quando os primeiros europeus – portugueses – desembarcaram na ilha de Tanegashima, uma pequena ilha a sul, na ilha de Kyûshû, em setembro de 1543, estavam longe de alcançar o impacto a que esse acaso levou. O chamado século cristão(5) do Japão (de meados do século XVI

(3) Todas as citações da fonte impressa que está na base deste artigo são referenciadas desta forma, indicando *CE – Cartas de Évora* –, o tomo (I ou II), a data da missiva e o fólio/página. Na bibliografia final, é apresentada a referência bibliográfica completa. A ortografia das citações foi atualizada para uma melhor compreensão do texto.

(4) Cipango: transcrição aproximada do chinês Jih-pên-kuó, que significa sol-origem-país, o que resultará numa outra expressão que também designa este território: País do Sol Nascente. O nome moderno – Nipon ou Nihon – apenas começou a ser usado no fim do Período Yamato (século VIII).

(5) As designações «século namban» e «século cristão» reportam-se, indistintamente, ao período entre 1543 (chegada oficial dos portugueses) e 1640 (data oficial da expulsão). Vários historiadores usam aquela, por exemplo, Varley (1973). A expressão século cristão, foi um termo vulgarizado por Boxer (1951), para indicar o período de cerca de cem anos de contactos institucionais entre o Ocidente (representado pelo Cristianismo) e o Extremo

a meados do século XVII) foi um dos períodos de maior intercâmbio cultural neste território, ajudando à descompartimentação do globo, quebrando barreiras geográficas e levantando outras fronteiras, menos visíveis, mas muito reais.

Assistimos a dois processos, paralelos e complexos, sendo os portugueses observadores, e até participantes privilegiados: «abertura ao exterior e unificação, tendo contribuído decisivamente para a transformação do país medieval, anárquico e feudal, num estado moderno, pacificado e centralizado» (Costa 1998: 11).

Foi surpreendente a aceitação dos portugueses num tempo de caos político e desordem social, mas revelador da extraordinária capacidade do povo nipónico em se abrir ou fechar ao exterior consoante o seu interesse, alternando aceitação e assimilação com recusa e afastamento.

O cenário político nipónico apresentava particularidades desconhecidas para os ocidentais e era caraterizado por uma conceção de poder igualmente estranha para os forasteiros, poder esse partilhado entre uma aristocracia guerreira, a corte imperial e as instituições religiosas.

À data da chegada dos portugueses predominava a guerra civil – *sengoku jidai*(6) – pura anarquia feudal; quando os portugueses partem, em meados do século XVII, vivia-se a *taihei* – a grande paz. Da *chûsei* – época medieval – passara-se para a *kinsei* – época moderna mas rapidamente o Império do Sol Nascente voltará a isolar-se.

O período em que chegaram os jesuítas – de caos generalizado e inexistência de ligações, sobretudo comerciais, com a China – foi determinante para a fácil aceitação dos padres, tendo estes aproveitado a vantagem da desunião das elites nipónicas e participando muito hábil e inteligentemente no jogo de forças políticas do Japão.

O Japão quinhentista era o Japão dos guerreiros, com um código de honra muito próprio – *o bushidô*(7) – e onde todos lutavam contra todos.

Oriente. Costa (1993: 86), considera talvez excessivo o termo «século cristão» porque, mais do que a religião, é uma interactividade cultural profunda que se pode observar.

(6) Período histórico que teve o seu início em 1467, quando eclodiu um conflito entre as duas linhagens, relacionado com a sucessão do *xogun*. Esta contenda (Guerra Ônin) alastrar-se-á a todo o arquipélago e durará até ao início da reunificação com Oda Nobunaga, a partir de 1560.

(7) Tradução literal: a via (dô) do soldado (*bushi*). Fruto do sincretismo religioso próprio dos Japoneses, assentava no cultivo de sete virtudes: «a rectidão, a coragem, a bondade, a

Não existia um verdadeiro sentimento nacional: pertencia-se a um senhor, a um grupo, a uma cidade, a uma aldeia e o poder dos senhores locais – os dáimios[8] – era enorme.

O imperador não possuía poder político efetivo, desempenhando um papel meramente simbólico, não obstante os xoguns – os verdadeiros senhores do Japão – procurarem a sua aprovação, mas por razões de prestígio.

Paralela e paradoxalmente ao caos político que se vive no século XVI, a vida económica era muito dinâmica, levando a surtos urbanísticos, ao desenvolvimento do comércio e do artesanato e à especialização de algumas regiões em determinados produtos. Apesar da desordem política, as capitais dos vários reinos do Japão eram importantes polos culturais, com uma vida comercial ativa, e gradualmente emergira uma classe média que, com a posterior paz, conseguiu acumular riqueza e que teve um papel fundamental nas relações com os ocidentais.

O grande produto japonês era a prata e com ela importava seda, ouro, salitre, porcelanas e veludo (da China), especiarias (da Índia e do Sueste Asiático) e vinho (de Portugal), entre outras mercadorias e aqui, nas trocas comerciais, era muito notório que não interessavam as fronteiras nem as diferenças de mentalidades ou de religião.

O comércio externo foi desenvolvido pelos portugueses, e posteriormente pelos holandeses, até meados do século XVII, quando o país se encerrou aos estrangeiros, e o Império do Sol Nascente enviava barcos a Macau, à Formosa, ao Bornéu, às Celebes, a Java, ao Sião, às Filipinas e à Indochina.

A grande vantagem para os mercadores portugueses foi saberem aproveitar o facto da China Ming, xenófoba e fechada ao exterior, não manter relações comerciais com o Japão e Portugal beneficiou da inexistência de contactos entre os dois territórios e o estabelecimento português em Macau foi, em certa medida, consequência do descobrimento e fixação dos portugueses no Japão.

Do ponto de vista religioso, o Japão que recebeu os portugueses era o Japão do Xintoísmo e do Budismo, aliados a uma filosofia de vida, o confucionismo, que regia a vida social, política e administrativa,

polidez, a veracidade, a honra e a fidelidade [...] complementadas por uma oitava qualidade moral que as torna possível, o domínio de si mesmo» (Costa 1995: 303).

(8) Em japonês *daimyô*. Literalmente grande nome.

partilhando o cenário religioso com o Taoísmo – religião politeísta, de origem chinesa e de base filosófica, que defende que tudo tem uma origem e fazia a apologia da meditação, do desapego do mundo material e de uma vida harmoniosa, através sobretudo das duas forças opostas que regem o mundo, Ying (feminina) e Yang (masculina).

Aqui não existia uma religião única, nacional e vinculativa, não obstante o Xintoísmo se apresentar por vezes como tal, e o divino neste território tinha uma relação muito estreita com a vida quotidiana e certos rituais significavam mais do que manifestações de fervor religioso. A religiosidade era sobretudo pragmática, com uma abordagem prática e funcional das temáticas sagradas.

A Companhia de Jesus e o padre Luís Fróis

A *Societas Iesu*, nascida em 1540, fruto da reforma católica, foi o interlocutor, por excelência, dos contactos Ocidente /Oriente durante cerca de um século e o grande interesse da Companhia de Jesus pelo Outro levou a extensas e pormenorizadas descrições dos costumes dos povos com os quais contactou, resultando numa das mais significativas expressões culturais do Humanismo dos descobrimentos portugueses(9).

O Cristianismo que se desenvolveu tornou-se na «primeira religião com uma implantação territorial à escala planetária» (Costa 1999: 14), numa globalização sem precedentes e com uma impressionante intensidade evangelizadora, não obstante as dificuldades e as diversidades culturais encontradas.

Saliente-se que a obra missionária jesuíta reflete mais do que o português explorador, foi toda uma Europa que chegou ao Extremo Oriente e, sendo alguns destes religiosos homens de grande formação intelectual, o pensamento científico e os valores da Europa (católica) chegaram também a este mundo, física e mentalmente tão distante. A razão, a inteligência, a experiência e o conhecimento foram instrumentos

(9) A importância da produção epistolar é analisada, por exemplo, por Maria Luísa Leal (1997: 127-144). Os textos jesuítas impressos na Europa do século XVI são igualmente alvo de uma extensa e rigorosa análise, com uma listagem das obras impressas, por Costa (1999: 189-202; 226-290). Veja-se ainda Domingues & Guerreiro, (1993: 173-183).

essenciais na descoberta de novos mundos e «ninguém como eles [jesuítas] se extraiu da matriz europeia e se fez *outro* para que […] Deus fosse todo em todos» (Lourenço 1992: 50).

As diversas nacionalidades dos religiosos deram um carácter europeu e não apenas luso à obra desenvolvida e, não obstante serem a Coroa e o Padroado portugueses a controlar a atuação, não se pode esquecer que a Companhia era um corpo multinacional e as diversas missões que a congregação criou por todo o mundo acabaram por levar a uma primeira globalização social dos tempos modernos.

Foi esta ordem religiosa que deteve o exclusivo das informações respeitantes ao Japão, quase até finais do século XVI, e a informação que nos chegou através de inúmera documentação, destacando-se as missivas que regularmente vinham até à Europa, continha elementos cruciais para se entender o *Outro*, inserido na sua perspetiva cultural, por vezes tão díspar da cultura ocidental (católica), representada e assumida pelos missionários.

As cartas funcionavam como elos de ligação, não só entre as várias missões, mas também e sobretudo com a casa-mãe, promovendo e incentivando o trabalho missionário, e ainda possibilitando a uma Europa, ávida de novidades, um melhor conhecimento (e eventual aceitação) das diferenças culturais.

Em 1598, foi editada em Évora, em dois tomos, a maior coletânea de cartas (209) de missionários jesuítas, relatores e participantes num dos períodos mais críticos da história do Japão, um *corpus* documental de valor indiscutível e «um dos mais notáveis e comoventes monumentos à comunicação entre os povos» (Garcia 1997: 12). Foram vários os redatores, todos eles conhecedores da realidade japonesa – Francisco Xavier, Alexandre Valignano, João Fernandes, Luís de Almeida, entre outros – e o lisboeta Luís Fróis (responsável por 53 cartas), saído noviço de Portugal em 1548, com 16 anos, para servir a Cristandade no oriente, onde viveu entre 1548 e 1562, altura em que partiu para o Japão, onde residiu quase permanentemente até à sua morte, em 1589.

Desembarcou na ilha de Kyûshû, em julho de 1563, num momento auspicioso para a Cristandade, uma vez que cerca de um mês antes, fora o primeiro batismo de um dáimio, Ômura Sumitada, senhor de Ômura, que tomara o nome cristão de Bartolomeu, mas as várias circunstâncias locais, o clima, o cenário de guerra constante e a

animosidade das religiões locais nunca facilitaram o trabalho de conversão dos religiosos europeus.

O jesuíta lamentava-se em várias cartas dos rigores da terra e das dificuldades sentidas, em desabafos assaz curiosos, e numa viagem para a capital, enfatizou que «& por ser isto sertão, & os frios intoleráveis, & tanta neve, que cobre as casas, & calmas grandíssimas, trovões, coriscos, relâmpagos, & tremores da terra muito espantosos» – acabando, algo ironicamente, por até considerar normal, visto ser terra onde o demónio é adorado e servido – «porem bem considerada a cousa, não pode deixar de haver tudo em terra aonde o demónio é tão servido, tão venerado, tão acatado, & onde os pecados, e maldades da gente é tanta» (*CE*, I, 22 jul. 1565, fl. 190).

Na visão de Luís Fróis, o Japão era um país onde o caos se multiplicava: caos político – dada a fragmentação e fragilidade dos poderes locais e central (pelo menos até ao início da reunificação); caos religioso – com uma multiplicidade de seitas e correntes religiosas que favoreceram inicialmente a propagação do Cristianismo porque nenhuma, isoladamente, se conseguia impor; e caos militar – com movimentações, investidas, confrontos e batalhas que, por vezes, também de forma paradoxal, acabavam por favorecer a presença dos jesuítas.

A leitura que Fróis fez da cena política japonesa permite-nos também perceber um contraste muito grande entre a representação imperial, que surgia quase como um elemento secundário que preenchia o fundo do quadro político, e o papel desempenhado pelo governo militar – o *bakufu* – que teve uma força ativa até à apropriação do poder (e à reunificação) por parte de dois chefes militares, aqueles que efetivamente dominaram a realidade política e militar nipónica na segunda metade do século XVI: Oda Nobunaga e Toyotomi Hideyoshi.

Apercebemo-nos ainda de que, no entender de Fróis, a unificação não é facilitadora, em última instância, da difusão do Cristianismo uma vez que, aos olhos do missionário, o desmembramento do corpo político nipónico e a luta de poderes, nos primeiros tempos de evangelização, acabara por ser mais favorável.

Um dos dilemas da Companhia de Jesus foi conseguir lidar com as especificidades da cultura e da mentalidade nipónicas, debatendo-se entre o seguir escrupulosamente as orientações da casa-mãe e da Contra-Reforma, e a necessidade de contemporizar com algumas

particularidades da sociedade japonesa, de forma a alcançar a aceitação e progredir com as conversões.

A expansão do Cristianismo no Japão, desde o início nas mãos desta congregação, – moderna –, e a própria presença lusa neste território, têm de ser vistas sob uma múltipla perspetiva: a da osmose conquista-comércio-religião, assumida e praticada pelos portugueses no espaço do Império, e a evolução político-económica e religiosa do próprio território nipónico.

Os missionários no terreno, conscientes da realidade social, começaram o seu trabalho evangelizador por cima, promovendo uma aproximação às elites e defendiam um projeto aculturacionista, uma atitude acomodatícia, capaz de desenvolver a adaptação da doutrina e da prática cristãs às especificidades da cultura japonesa: adaptação de conceitos, de termos, de ritos, do modo de trajar e incentivo à formação de clero nativo.

A acomodação à vida japonesa era aceite e até defendida como forma de melhor conseguir alcançar a conversão das elites, mas foi uma posição que nem sempre reuniu consenso, sobretudo pelas dificuldades em traçar os limites desta cedência, preocupando a Companhia e Roma.

A aceitação da diversidade, a convicção que o geral se devia adaptar ao particular e às especificidades da sociedade japonesa, e o uso da argúcia e da inteligência para alcançar resultados positivos na evangelização, foram essenciais para ultrapassar barreiras e conseguir chegar ao japonês.

A Companhia de Jesus surge como instrumento de uma Europa católica que era confrontada com mudanças no seu próprio terreno, com o advento de estratégias evangelizadoras, revolucionárias e inovadoras, e com a diversidade dos novos mundos descobertos, reconhecendo-se espaço para a diferença, aproximando gentes e culturas.

O esforço dos missionários foi no sentido de lidar com as peculiaridades da sociedade nipónica – os fortes laços de fidelidade entre os senhores e os vassalos, o apreço pela ostentação, as ligações familiares – e de ultrapassar as vicissitudes – o estado de guerra quase permanente, o interesse comercial dos senhores, o sempre insuficiente número de religiosos europeus, o obstáculo da língua, os rigores do clima e sobretudo as dúvidas de quem, no terreno, se deparava com situações ainda não regulamentadas pela congregação.

O Outro

Abertura, curiosidade e respeito (mútuo) caraterizaram o Século Cristão e a imagem inicial que passou para a Europa foi, algo prematuramente, a de um povo afável e o padre Francisco Xavier, logo em 1549, escrevendo de Kagoshima, referia que:

> este povo é a delícia do meu coração [e é] gente de mui boa conversação, geralmente boa, e não maliciosa [...], de muitas cortesias uns com outros. […] e me parece que entre gente infiel não se achará outra que ganhe aos japões […]. Não matam nem come cousa que criam […]. É gente que não sofre injúrias nenhumas, nem palavras ditas com desprezo […] de muito juízo e curiosa de saber, asi nas cousas de Deus, como nas outras cousas da ciência (*CE*, I, fls. 2, 9v, 10, 13).

Luís Fróis continuou com a visão idílica, mencionando que «folgam muito de verem gente estrangeira, & são muito meudos, & curiosos, em quererem saber as particularidades mínimas dos reinos estranhos» (*CE*, I, 20 fev. 1565, fl.172), descrevendo fisicamente os japoneses como «gente mui alva, e bem proporcionada: os homens quase sempre trazem a cabeça descoberta & calva, & não lhes custa pequena dor, & lagrimas pelarem-se continuamente com tenazes, ficando-lhe detrás uma guedelha que trazem atada, & esta estimam em muito» (*CE*, I, 20 fev. 1565, fl. 172).

Fróis via neste povo «quase uma natural inclinação à oração, devoção, penitencia exterior [e é] mui capaz pera a virtude» (*CE*, I, 3 out. 1564, fl. 146) e a receção que fazem aos religiosos é sempre descrita de forma algo entusiástica, de forma a enfatizar a boa aceitação da missionação jesuíta: «saíram-nos todos a receber, & como parecia que nos queriam levar nos ares de contentamento» (*CE*, I, 14 nov. 1563, fl. 131).

No entanto, não deixava de reconhecer que «a todos se preferem & a qualquer outra nação desprezam por terem de si esta opinião, que são em polícia, & saber natural, o método & regra de todas as outras nações [e] ainda que tem uma brandura boa, & afabilidade, são naturalmente soberbos, mui belicosos, inclinados às armas» (*CE*, I, 20 fev. 1565, fls. 172-172v).

O caráter belicoso e violento, que dificultava as conversões, foi anotado logo nos primeiros anos e, em 1565, Fróis referia que «as guerras são muito contínuas, fundadas na cobiça, que uns senhores têm de senhorearem a outros & de lhes tomarem as terras. Este é um dos maiores impedimentos que Japão tem pera se plantar nele a paz da lei evangélica» (*CE*, I, 20 fev. 1565, fl. 173). Exatamente 23 anos depois, o jesuíta reconhecia que a situação não se tinha alterado e «nem em parte que se saiba há tão grandes voltas, & revoltas como em Japão, porque a cada passo se vêm grandes mudanças, & o que hoje é rei de um reino daí a poucos dias não tem nada, & se faz em breve tempo grande senhor» (*CE*, II, 20 fev. 1588, fl. 188v).

Esta violência, severidade e implacabilidade eram salientadas, e até um pouco desculpabilizadas, por Fróis na medida em que as entendia como necessárias para manter o território e os seus inimigos controlados uma vez que, no contexto da guerra civil japonesa, «a ferocidade era um elemento inevitável [e] era uma característica alargada à maioria, senão à totalidade, dos grandes guerreiros nipónicos» (Costa 1999: 115).

A prática do *seppuku*(10) – morte honrada – inseria-se nesta visão de guerreiro violento, mas, nesta altura, era já um verdadeiro ritual, praticado por uma elite militar, por forma a garantir a honra da família e aqui, os jesuítas procuraram explicar o ato, já que a justificação, para a visão ocidental e cristã, era incompatível com os valores e dogmas da religião cristã. A Companhia procurou lidar com esta questão com muita cautela uma vez que, mais do que uma prática institucionalizada na elite guerreira, era um ritual que garantia a honra do guerreiro e da sua descendência e que tinha implicações sociais e culturais significativas.

Fróis destacou o papel dos militares, e com realce para aqueles que foram, nesta altura, os verdadeiros senhores do Japão: Oda-Nobunaga e Toyotomi Hideyoshi, de quem foi próximo (sobretudo do primeiro), uma vez que o poder imperial não tinha qualquer contrapartida efetiva e prática, e apesar de o imperador ser referido como o senhor absoluto do Japão, a verdade é que, nas cartas, o jesuíta referia que «[o Dayrî] que é Rei e senhor absoluto de todo o Japão, mas de ninguém obedecido,

(10) Ritual de suicídio, referido habitualmente por harakiri, cujo significado literal é incisão na barriga.

antes está em seus paços como pagode donde nunca sai» (*CE*, I, 30 jun. 1566, fl. 208)[(11)].

Oda é-nos apresentado como dono de uma perseverança e de uma personalidade bem vincadas, com um caráter forte, «inclinado a obras de justiça, & misericórdia, arrogante, sumamente amigo de honra […], sagacíssimo em ardis na guerra, pouco, ou quase nada sujeito a disciplina, & conselho dos seus, em extremo grau temido, & venerado […], é de todos obedecido sumamente como senhor absoluto» (*CE*, I, 1 jun. 1569, fl. 257v).

O interesse que revelava pela cultura ocidental foi demonstrado em diversas ocasiões e, em 1569, mostrou grande curiosidade por um relógio e seu funcionamento, pedindo para o ver, tendo Fróis registado que «viu o relógio, & pasmou, dizendo me que posto que o desejava, o não queria por ser em sua mão perdido: segundo era laboriosa a tempera, & concerto dele» (*CE*, I, 1 jun. 1569, fl. 262).

Foi precisamente o relógio (mecânico) um dos objetos ocidentais mais apreciado no Japão, numa altura em que os japoneses, dividindo o dia em duas partes de 6 horas cada, recorriam aos relógios de água (provenientes da China) e João Rodrigues, na sua *Historia da Igreja do Japão* mencionava também relógios de fogo,

> caixas quadradas de madeira cheias de cinza plana, onde se desenhavam uns sulcos que enchiam com pó feito através da madeira seca de uma determinada árvore, ao qual se pegava fogo [e] cada sulco deveria demorar uma hora a queimar, tendo por isso um comprimento variável, consoante a maior ou menor duração dos dias e das noites (Simões 2012: 50).

A utilização, por parte dos senhores japoneses, de símbolos cristãos nas batalhas, sobretudo a cruz – «com suas bandeiras de cruzes […], cousa não pouco nova» (*CE*, I, 20 abr. 1573, fl. 341) – foi algo

(11) O prestígio do imperador advinha do poder que tinha para conferir honras e distinções e, no fundo, era ele que legitimava o poder do xogum e de outros senhores. Daí a necessidade da sua manutenção como garantia da legitimidade de poderes que, teoricamente e na hierarquia política e social do Japão, lhe estavam subordinados, mas que, na prática, controlavam efetivamente o território.

que depressa se vulgarizou e que teve repercussões importantes na sociedade nipónica.

O efeito global da expansão e o diluir das diferenças passava assim pela adoção de indumentária e utilização de objetos ocidentais, por parte dos senhores japoneses e, simultaneamente, do lado dos missionários jesuítas, uma aceitação e igualmente utilização de peças de vestuário japonesas. Se Oda-Nobunaga mostrava apreço em usar «vestidos de Europa […] e medalhas de ouro com a imagem de Nossa Senhora […], relógios, pelicas riquíssimas, vidros de Veneza cristalinos mui ricos, damascos, cetins e outras diversas peças da Índia […]» (Fróis 1976, II: 274), trajando ainda um chapéu português de veludo negro – um sombreiro –, os padres adotaram o quimono e algum cuidado no vestuário que apresentavam na presença dos senhores japoneses. O próprio Fróis referiu o uso da peça japonesa, a par da indumentária religiosa e ocidental «& eu com quimões, & manto de pano de Portugal […]» (*CE*, I, 20 fev. 1565, fl. 178v).

Os japoneses mostravam um verdadeiro interesse por tudo o que era ocidental e adotaram diversas palavras portuguesas[(12)] (o inverso também se verificou, embora em menor escala), bem como procuravam adquirir diversos objetos ocidentais, já destacados, e aos quais se juntaram quadros a óleo de santos e o desenvolvimento de uma arte específica – os biombos *namban*. A pintura foi efetivamente a área artística onde a influência europeia teve mais repercussão e a arte *namban* resultou da combinação de técnicas e materiais ocidentais com o estilo e autoria nipónica.

A realidade social nipónica impunha algumas regras para a boa aceitação do estrangeiro e aqui a Companhia de Jesus teve plena consciência da necessidade dos seus elementos adotarem comportamentos próximos daqueles que eram costume neste território. A aproximação ao mundo japonês, como estratégia de conversão, foi defendida, de forma discreta, em algumas das cartas de Fróis na coletânea de Évora, sendo muito evidente na sua *Historia de Japam*, quando lemos que «é necessário em os nossos uma total transmutação da natureza quanto ao comer e

(12) Na ilha de Kyûshû, o contributo linguístico alcançou cerca de quatro mil vocábulos, muitos relacionados com a religião (ámen; Esu – Jesus; iruman – irmão), mas também na área da geografia (Afurika – África; Porutogaru – Portugal; Ajiya – Ásia).

costumes e modo de viver, por ser tudo muito opósito e mui diferente de como se procede em Europa» (Fróis III,1976: 130).

A ideia mais defendida era que a *accommodatio*[13] deveria ser aceite e praticada, pelo menos de forma externa, e que só se tornando japoneses, na aparência exterior e no comportamento, os jesuítas conseguiriam ter hipóteses de provocar modificações na sociedade local. A adaptação aos costumes e hábitos locais era encarada como uma estratégia, não só de evangelização, mas mesmo de sobrevivência, uma vez que os religiosos de origem europeia eram sempre em número insuficiente e estavam dispersos por um território quase sempre em guerra e no seio de uma sociedade com caraterísticas muito diferentes das restantes missões jesuítas.

Por exemplo, o voto de pobreza feito pelos elementos do Instituto impressionava negativamente os japoneses e dificultava a conversão tendo em conta que, como Fróis constatou, eram «os japões mui inclinados a fazerem suas solenidades, com grandes cerimonias, & aparato» (*CE*, II, 31 out. 1582, fl. 58v), e daí o cuidado, desde os primeiros tempos, na forma como os missionários se apresentavam, em termos de roupagem.

Aquando da primeira vez na capital, em 1565, Fróis referiu esta circunstância na pessoa do padre Gaspar Vilela que, para ser recebido pelo xogum, e «porque os japões não estimam as pessoas mais que polo aparato de fora, não entraria o padre nos paços indo como comumente andamos» (*CE*, I, 20 fev. 1565, fl. 178v), tendo recorrido a estola, sobrepeliz e barrete vermelho.

A conversão que aqui se procurava era a de elementos de uma elite com uma cultura equiparada à da Europa, com educação, cortesia e um conceito de honra muito próprio, enfatizando Fróis que «sobejamente são inclinados a cumprimentos, & cortesias, e nelas são tão pontuais que por leves descuidos cortam o fio da amizade» (*CE*, I, 20 fev. 1565, fl. 172v), e referindo ainda que «os japões são mui perfeitos no escrever, & tão compendiosos, que somente em três, ou quatro regras dizem o que em uma patente nossa há mester uma folha de papel» (*CE*, II, 17 out. 1586, fl. 179).

(13) Acomodação: método de evangelização que foi aqui desenvolvido e depois exportado e aplicado nas missões da China e da Índia. Defende um conhecimento aprofundado das culturas com as quais o ocidente contacta, visando a introdução e difusão do Cristianismo, através de meios persuasivos e não coercivos.

Sendo representantes de uma religião estrangeira, que foi acolhida num cenário plurirreligioso, os jesuítas tiveram de fazer um esforço extraordinário para conhecer e compreender (na medida do possível) o mundo espiritual e sagrado japonês e os seus intervenientes, por forma a estarem preparados para o embate ideológico com as religiões e correntes religiosas já presentes no território. Apesar desse esforço, foi na análise do religioso que Fróis teve mais dificuldade em ultrapassar as diferenças e, muitas vezes, esquivou-se à aceitação plena de certos costumes e não evitou críticas a outros, apontando o dedo a «bonzos, feiticeiros, adivinhadores, & outra muita canalha deste género» (*CE*, I, 16 out. 1578, fl. 426v), considerando serem «fonte de todos os vícios» (*CE*, I, 30 jun. 1566, fl. 208). No entanto, reconhecia a vantagem, para o Cristianismo, da multiplicidade de seitas, considerando «grande cousa foi em Japão haver grande diversidade de seitas, & opiniões contrárias, pera se introduzir, & manifestar a lei de Deus nosso Senhor, porque se todos estiveram unanimes em um só culto, & adoração fora dificultosíssimo receberem nossa doutrina» (*CE*, I, 6 mar. 1565, fl. 179v).

Críticas encontramos igualmente no que respeitava à liberdade da mulher japonesa (situação completamente oposta à que era usual no ocidente), e na pouca importância que considerava terem em relação aos afetos e aos laços familiares. Numa carta de 1565, referia a prática (generalizada) dos abortos e infanticídios, adiantando uma possível explicação que poderia ajudar à desculpabilização: «e com serem pela mor parte pobres […], e daqui lhes nasceu aquele cruel costume, entre eles havido por misericórdia, que se são pobres, & vão tendo muitos filhos, em nascendo-lhe, põe-lhe o pé no pescoço, & matam-nos, especialmente as filhas» (*CE*, I, 20 fev. 1565, fl. 172v).

O religioso mostrou também muitas dúvidas na educação que davam aos filhos, «sem nenhuma maneira de castigo, mais que somente reprenderem-nos de palavra, & assi falam de siso a um menino de seis, ou sete anos reprendendo-o, como se falassem com um de setenta» (*CE*, I, 20 fev. 1565, fl. 172v).

Os problemas sociais mais complexos, para os missionários, relacionavam-se com o entendimento que os japoneses tinham do matrimónio – um acordo condicionado à vontade de cada um em continuar ou não nessa união – e, por consequência, à facilidade na dissolução destas ligações, sendo «o repudio tão frequente des dos reis até aos lavradores que de nenhuma maneira se estranha» (*CE*, I, 20 fev.

1565, fl. 172v). Acrescia-se a esta realidade a frequência usual e aceite de relações extramatrimoniais e a existência de concubinas, situações que, muitas vezes, os padres preferiam ignorar para poder prosseguir, em consciência, com a conversão e o batismo, sobretudo quando estavam em causa outros interesses e a manutenção da presença jesuíta em algumas zonas.

As cartas de Fróis estão repletas de informações referentes aos cenários militar, político e religioso porque eram esses os interesses da Companhia que representava, e o quotidiano do japonês foi pouco realçado e só muito esporadicamente detetamos observações sobre outros temas, como seja a referência ao facto de não apreciarem jogos porque «abominam toda a maneira de jogo por dizerem, que é uma espécie de furto» (*CE*, I, 20 fev. 1565, fl. 172v).

O costume de beber chá, transversal a toda a sociedade, foi igualmente relatado por Fróis diversas vezes, indicando que os próprios jesuítas eram solicitados a participar – «que fossemos a sua casa beber uma pouca de água quente» (*CE*, I, 15 nov. 1564, fl. 157v), e inclusive no encontro que o missionário teve com Oda Nobunaga, em 1569, junto com o irmão Lourenço.

Fróis acrescentou ainda o hábito japonês de usar nabos e «rabão seco cozido em água & sal, [acrescentando que] porém afirmo-lhe que lá põem uma doçura & hum não sei que nestes manjares pobres, que quem deles gosta os não trocaria polos mais esplêndidos banquetes da India» (*CE*, I, 1 dez. 1570, fls. 289-289v).

Considerações finais

A segunda metade do século XVI assistiu, no Japão, a um processo de aculturação-inculturação que juntou dois mundos e duas culturas distintas, e os contactos Extremo Oriente/Ocidente passaram por várias etapas: o ambiente vivido desde a presença de Francisco Xavier no território até aos finais da década de 50 foi caraterizado pela euforia da descoberta, pela curiosidade mútua e alguma compreensão de duas realidades culturais distintas; os anos 60 – quando chegou Fróis – assistiram à tomada de consciência dos limites da diferença e, a par das conversões, apareceu então a desconfiança que se acentuou nos anos

80, processo que culminou com o afastamento, no século seguinte, dos religiosos primeiro e depois dos próprios portugueses.

A imagem do japonês que passou para a Europa de então foi uma criação portuguesa, apresentando inicialmente uma fronteira imaginada (mas paradoxalmente muito real) entre o representante da cultura europeia cristã e o representante de um mundo que se pensava inculto, porque não era nem europeu nem cristão.

Foi o primeiro impacto da ocidentalização no Japão, e mais que alterações políticas ou económicas, foi uma revolução cultural que criou as condições para o surgimento do Japão moderno e a Companhia de Jesus apresentou-se como um elemento crucial no esbater das diferenças, e o tempo e a intervenção dos missionários jesuítas possibilitaram a descoberta do Outro Civilizacional.

Percebeu-se que a fronteira, afinal, não era assim tão rígida e o conceito de civilizado ganhou outra dimensão, apesar de ainda existir alguma distorção na forma como se olhava o que era diferente, porque influenciado por uma época (o medievalismo) e por uma religião (o Cristianismo), o verdadeiro «motor-chave da antropologia do século XVI» (Costa 2007: 71).

No país do Sol Nascente, os missionários jesuítas empenharam-se preferencialmente em conquistar os chefes e as elites, cristianizando de cima para baixo, num reconhecimento claro da estrutura social japonesa e ainda do nível cultural dos senhores, algo confirmado por Fróis quando referia que «toda a gente nobre é mui cortês, & bem ensinada» (*CE*, I, 20 fev. 1565, fl. 172v).

Neste espaço, a estratégia missionária da Companhia de Jesus foi elaborada e desenvolvida em função das realidades (política, militar, social e religiosa) com que se deparou e estas levaram a uma aproximação às elites e a evolução da evangelização estava diretamente relacionada com os apoios políticos que a congregação recebia em vários pontos do território nipónico.

O jesuíta Fróis foi testemunha ocular, interveniente e participante, na transformação sociopolítica e cultural do Japão quinhentista e os seus escritos revelam uma invulgar capacidade analítica para captar e transmitir o que é diferente, procurando (mas não o evitando totalmente) não emitir juízos de valor. Nas suas próprias palavras, buscava «dizer a verdade pura e simples, pois este é o ornamento principal e a base de todos os escritos históricos» (Fróis 1935: 3).

A epistolografia de Fróis, nas *Cartas de Évora*, comprova, da parte dos jesuítas, a forte vontade e o esforço de integração e aceitação num mundo tão diferente, bem como a influência que teve no derrubar de fronteiras mentais e no afirmar da relatividade cultural. Curiosa e paradoxalmente, no final do chamado Século Cristão do Japão, levantaram-se outras barreiras, físicas e novamente mentais, com o fechar portas ao mundo e ao pensamento ocidentais.

O retrato que Fróis traçou da realidade japonesa quinhentista foi efetivamente um retrato verdadeiro, mas parcial, seletivo e condicionado, o que não lhe retira mérito nem importância.

Retrato parcial: porque resultou sobretudo de uma aproximação às elites e aos poderes locais, com pouca informação detalhada sobre a maioria de uma população afastada dos centros de poder; e porque descreveu um cenário onde os protagonistas eram os guerreiros e os religiosos (japoneses e ocidentais), esquecendo ou secundarizando o palco do quotidiano social e cultural da gente comum.

Retrato seletivo: porque se denota uma lógica seletiva nos temas e pressente-se uma leitura cristã do que viu e escreveu, o que pressupõe uma manutenção de ideias marcadamente cristãs e europeias.

Retrato condicionado: porque Fróis foi influenciado, mesmo involuntária e inconscientemente, pela sua condição de ocidental e religioso e porque os seus escritos tinham de cumprir com os objetivos da congregação a que pertencia e a escrita que nos apresentou era, ela própria, leitura de uma outra «escrita»; e porque a sua atenção estava centrada nos sucessos e dificuldades da missão e daí o interesse nos confrontos e querelas militares e políticas.

Não obstante estas limitações, Fróis foi um digno representante do Renascimento europeu, «sobretudo por alimentar e cultivar uma curiosidade que o levava a escrutinar os comportamentos humanos em duas civilizações tão diversas como a portuguesa/europeia e a japonesa, que a meio do século XVI se encontraram» (Garcia 1993: 37).

Bibliografia:

Barreto, Luís Felipe (1994). «O significado dos descobrimentos portugueses», in *O Encontro Luso-Nipónico, Comemorações dos 450 anos da chegada dos portugueses ao Japão*. Macau: Comissão

Territorial de Macau para as Comemorações dos Descobrimentos Portugueses, 17-28.

Braudel, Fernand (1989). *Gramática das Civilizações*. Lisboa: Edições Teorema.

Costa, João Paulo Oliveira e (1993). *Portugal e o Japão - O Século Namban*. Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda.

« – » (1995). *A descoberta da civilização japonesa pelos portugueses*. Lisboa: Instituto Cultural de Macau - Instituto de História D´Além-Mar.

« – » (1998). *O Cristianismo no Japão e o episcopado de D. Luís Cerqueira*. Lisboa: Universidade Nova de Lisboa-Faculdade de Ciências Sociais e Humanas.

« – » (1999). «O Japão e os japoneses nas obras impressas na Europa quinhentista», in *O Japão e o Cristianismo no século XVI*. Lisboa: Sociedade Histórica da Independência de Portugal, 189-202.

« – » (2007). *A Interculturalidade na Expansão Portuguesa (séculos XV- XVIII)*. Lisboa: ACIME.

Domingues, Francisco Contente, Guerreiro, Inácio (1993). «As Cartas dos jesuítas do Japão, documento de um encontro de culturas», in *Humanismo Português na época dos Descobrimentos*. Coimbra: Instituto de Estudos Clássicos-Centro de Estudos Clássicos e Humanísticos, 173-183.

Fróis, Luís, SJ (1935). *Relación del Martirio de los 26 Cristianos*. Roma: R. Galdos S.J.

« – » (1976-1984). *Historia de Japam*. Lisboa: José Wicki S.J. (ed.). Biblioteca Nacional.

Garcia, José Manuel (1993). «Apresentação», in *Europa Japão: Um diálogo civilizacional no século XVI*. Lisboa: Comissão Nacional para as Comemorações dos Descobrimentos Portugueses, 9-42.

« – » (1997). «Apresentação» da edição fac-similada de *Cartas do Japão, I*. Maia: Castoliva Editora, 11-43.

Iesus. Cartas qve os padres e irmãos da Companhia de Iesus escreverão dos Reynos de Iapão & China aos da mesma Companhia da India, & Europa,des do anno de1549, até o de 1580. Primeiro Tomo. Nellas se conta o principio, socesso, & bondade da Christandade daquelas partes, & varios costumes, & idolatrias da gentilidade. Impressas por mandado do Reverendissimo em Christo Padre Dom Theotonio de Bragança Arcebispo d´Evora …Em Evora por Manuel de Lyra. Anno de M.D.

XCVIII. 2 vols. Maia: Castoliva Editora Lda.1997. [edição fac-smilada da edição de Évora de 1598].

Leal, Maria Luísa (1997). «Les lettres japonaises: réduction au même ou invention de l´altérité?», in *A Viagem na Literatura*, Cursos da Arrábida – Conferências do Convento, Publicações Europa-América, Mem Martins, 127-144.

Lourenço, Eduardo (1992). «Portugal e os Jesuítas», *Oceanos*, 12, 47-53.

Russell-Wood, A.J.R. (1992). *Um mundo em movimento. Os portugueses na África, Ásia e América (1415-1808)*. Lisboa: Difel Difusão Editorial.

Schurhammer, Georg (ed.) (1963). «Teppô-Ki (1596-1614)», *Orientalia*, 535-538. Roma: Institutum Historicum Societatis Iesu. Lisboa: Centro de Estudos Históricos Ultramarinos.

Simões, Catarina (2012). *Para uma análise do conceito de «exótico». O Interesse Japonês na Cultura Europeia (1549-1598)*. Lisboa: Universidade Nova de Lisboa, Faculdade de Ciências Sociais e Humanas.

Sousa, D. de (1982). *Teoria da História e Conhecimento Histórico*. Lisboa: Livros Horizonte.

Varley, Paul (1973). *Japanese Culture: a Short History*. New York: Prager.

Página deixada propositadamente em branco

Revista de História das Ideias
Vol. 35. 2ª série (2017)
305-333

O MASSACRE DE LISBOA DE 1506 E O DISCURSO DE ÓDIO ANTIJUDAICO[1]

THE LISBON MASSACRE OF 1506 AND THE ANTI-JEWISH HATE SPEECH

Rita Ribeiro Voss
ritaribeirovoss@gmail.com
Universidade Federal de Pernambuco (Brasil)
ORCID: 0000-0002-5144-4926

Texto recebido em / Text submitted on: 30/03/2017
Texto aprovado em / Text approved on: 20/06/2017

Resumo:

O tema deste artigo é o Massacre de Lisboa de 1506 e o discurso de ódio antijudaico que configurou a atuação dos cristãos portugueses contra os chamados cristãos-novos. Naqueles dias, a insalubridade urbana, a integração cultural e a política expansionista de D. Manuel constituíram as condições adversas da vida em Lisboa, que se expressaram como problema religioso, através de um sentimento antijudaico acionado pelo discurso de ódio dos frades dominicanos. As fronteiras identitárias portuguesas foram construídas no confronto de forças sociais: de um lado o rei e a nobreza, e de outro a massa e o baixo clero, que respetivamente protegiam e perseguiam os chamados

(1) Esse artigo resultou da pesquisa de pós-doutorado desenvolvida na Faculdade de Letras da Universidade de Coimbra sob a supervisão do Professor Doutor José Pedro Paiva.

https://doi.org/10.14195/2183-8925_35_12

cristãos-novos, o que resultou no delineamento de uma hierarquia social com base na inferioridade étnica judaica. Em razão disso, o artigo analisa os precedentes históricos e os tensionamentos políticos, as condições de vida da Lisboa daqueles dias e os discursos de ódio, acionadores do sentimento antijudaico na população, utilizando-se, para a análise, de documentos da época, cartas, decretos de D. Manuel e, preferencialmente, da crônica de Salomon Ibn Verga, além dos panfletos da testemunha alemã do massacre.

Palavras-chave:
Massacre, Lisboa, Antijudaísmo, Discurso, Ódio.

Abstract:
The theme of this article is the Lisbon Massacre of 1506 and the discourse of anti-Jewish hatred, which configured the action of the Portuguese Christians against the so-called New Christians. In those days, the urban insalubrity, the cultural integration and the expansionist policy of King Manuel formed the difficult conditions of life in Lisbon. But they found expression as a religious problem, an anti-Jewish sentiment driven by the discourse of hatred of the Dominican friars. The frontiers of Portuguese identity were built by the confrontation of social forces - the king and the nobility on the one hand, and the majority and the lower clergy on the other hand - which respectively protected and persecuted the so-called New Christians, thus delineating a social hierarchy based on ethnic Jewish inferiority. For this reason, the article analyses the historical precedents and political tensions, the living conditions of Lisbon in those days and the discourses of hatred, as triggers of anti-Jewish sentiment in the population, using historical documents, D. Manuel's letters and decrees, and the chronicle of Salomon Ibn Verga and two accounts of a German witness of the massacre.

Keywords:
Massacre, Lisbon, Anti-Judaism, Speech, Hate.

Introdução

As disputas identitárias contemporâneas se manifestam como intolerância ao diferente, à diversidade étnica, ao estrangeiro, ao imigrante, ao refugiado e às minorias. O sucesso de um líder nacionalista ou religioso fundamentalista, numa rede social, no púlpito da igreja ou no palanque eleitoral, depende de quantos muros ele ou ela pode levantar com o recurso do discurso de ódio. Uma pedagogia de ódio muito eficiente forma grupos violentos que agem com muita visibilidade em todo o tipo de media, justamente quando se acreditava que já se teria superado as condições que resultaram nos genocídios do século XX. São essas preocupações que movem a investigação sobre o Massacre de Lisboa de 1506, investigação esta que resultou neste artigo. Entender o que lá aconteceu significa procurar um «algo humano», no lugar em que natureza e cultura, poder e pulsão, geram violência coletiva contra um determinado grupo.

Os discursos de ódio impõem modos de ser e de existir ao outro, ao diferente, àquele que não pertence ao seu grupo social, étnico, político, através do estímulo coletivo à violência física e simbólica. A problemática diz respeito à questão de identidade e de alteridade transversalizada pelo poder de impor uma relação de submissão. Em vista do que foi enunciado, a perspetiva adotada neste artigo é forçosamente interdisciplinar, pois adota uma plataforma epistemológica para acolher saberes da Psicologia Social, da Sociologia e da Antropologia para um fenômeno que pode ser observado através da História (Stern 2005).

Investiu-se aqui em um estudo de caso bem conhecido, o Massacre de Lisboa de 1506, um *pogrom*[2] contra os chamados cristãos-novos, como ficaram conhecidos os judeus convertidos pelo batismo forçado em Portugal em 1497. A violência provocada por um sentimento popular antijudaico resultou de uma predisposição mental aprendida e acionada socialmente. A igreja era o local por excelência de aprendizado da massa, época em que os sermões formavam as condições sociais do preconceito construídas nas fronteiras, na complementaridade do idêntico e do diferente

(2) A palavra russa pogrom passou a designar, depois das grandes matanças de judeus na Rússia no final do século XIX, as perseguições e os genocídios contra judeus em geral. Embora possa parecer anacrônico, nomear com uma palavra marcada por um tempo histórico, acontecimentos anteriores, não há um nome que melhor expresse o ocorrido em Lisboa em 1506.

(Silva 2009). A partir dessa conceção, pode-se dizer, com relação ao caso histórico em tela, que ele visava a uma identidade construída na afirmação do *eu*, pertencente a uma identidade portuguesa católica, e na recusa do *outro*, o de fora, o judeu. Sendo essa a expressão exterior às condições sociais tecidas interiormente, um sentimento difuso de aversão tornou-se consistente, assumindo feições religiosas quando encontrou um alvo privilegiado, o judeu. O extravasamento do sentimento antijudaico, então, eclodiu com violência.

Os mecanismos psíquicos, que identificam o *outro* pelo *não eu*, são capazes de articular a realidade com o preconceito (Sampson 1999), mas o preconceituoso aprende como odiar e canaliza suas ações com estereótipos produzidos pela cultura (Balbich 2001). O ódio é uma condição do universo psíquico e sua «lógica» é enredada social e culturalmente; o sentimento é dirigido para o diferente, principalmente em momentos críticos. Em suma, a aversão pelo *outro* é acionada de fora, e tanto melhor será conduzida para a discriminação, e até para a violência, quanto mais bem cultivada for por um discurso de ódio. E, no que se refere ao tema abordado neste artigo, em razão da exclusividade dos ensinamentos religiosos como forma de transmitir conhecimento, o sermão continha uma pedagogia, uma poderosa instrução e transmissão de ideários e dogmas aos cristãos sob a influência dos frades.

O poder implícito na pedagogia de ódio transmitida pelos frades não pode ser menosprezado, pois seu aspeto discriminatório visava não apenas a organizar a sociedade segundo um ideário, mas também a hierarquizar por diferenças étnicas, pois as crenças disputam um sentido de verdade que deve estabelecer uma hierarquia no interior da sociedade através do conceito de inferioridade (Bethencourt 2014). Isto é, ainda que não haja um projeto político explícito ou institucionalizado, a produção da segregação e a discriminação étnicas visa, na correlação de forças sociais, à produção da hierarquia social.

O próprio estabelecimento dos estatutos de pureza de sangue corrobora a afirmação de que uma questão de poder implícita nas tensões étnicas se travestia de problema religioso «uma vez que uma legislação francamente racista se deixa elaborar por uma terminologia cristã» (Poliakov 1974). O papel do discurso na construção do sentimento antijudaico, a partir da inferioridade étnica, na produção do judeu não humano, demonizado e, muitas vezes, possuidor de caraterísticas não naturais, como,

por exemplo, a crença de que os homens judeus menstruavam em determinadas épocas, configurou a identidade portuguesa, ao lado de culturas religiosas concorrentes, a muçulmana e a judaica, relegando as últimas à condição de cristãos-novos. A exemplo do que já acontecia há séculos na Europa, um discurso religioso que opunha a «perfídia» judaica do deicídio à «verdade» do Cristianismo foi se consolidando, sobretudo com o acesso constante dos frades predicadores à população através de seus sermões e homilias.

No entanto, o discurso de ódio, como instrumento político, em seu papel mobilizador da população no massacre não foi considerado nos estudos sobre o tema. O sentimento antijudaico, demoradamente semeado, cultivado e transmitido pelas leis, decretos proclamados e pelos religiosos cristãos, foi acionado em condições sociais em que era necessário emprestar uma certa lógica à realidade adversa vivida pelos portugueses. A hipótese que norteia esse artigo é a de que o sentimento antijudaico foi acionado pelo discurso de ódio dos frades, em uma correlação de forças políticas e em um contexto urbano de política expansionista, de integração cultural e de insalubridade urbana. O revestimento religioso do massacre, a crença na «perfídia» e «heresia» do judeu, transformado em cristão-novo, fortaleceu e sedimentou as fronteiras identitárias construídas em torno do dogma católico.

Em vista disso, há questões sobre o Massacre de Lisboa que ainda não foram consideradas com mais vagar. Que condições urbanas configuraram o massacre, ao se considerar que a participação popular no *pogrom* de Lisboa, expressou mais do que um conflito religioso? Não seria significativo para o desenrolar dos eventos a crença de que cristãos-novos «beneficiados» pela imunidade religiosa estariam sob a proteção do rei? Não é possível entrever a produção social de uma diferença cultural sob um discurso de ódio, como instrumento essencialmente político para submeter e estabelecer hierarquias sociais? Procurou-se, então, aqui, delinear os precedentes históricos e políticos, como a tensão entre o rei, a cidade e os frades; o substrato social mais imediato, na Lisboa daqueles dias; e o discurso de ódio como manifestação do sentimento antijudaico, cujo *corpus* analítico são os documentos de época, as cartas e decretos de D. Manuel, e os relatos dos que estiveram próximos dos eventos, especialmente, a crônica de Salomon Ibn Verga e os panfletos da testemunha alemã sobre o massacre.

Antecedentes do massacre: configurações do sentimento popular antijudaico

O que ficou conhecido como o Massacre de Lisboa de 1506 não aconteceu de repente, resultou do desenvolvimento de um sentimento popular antijudaico, que aflorava esporadicamente, mas era crescente na população, desde o século anterior. Em 1504, no domingo de Pentecostes, aconteceu o mesmo na Rua Nova, onde morava um grande número de criptojudeus. As ações populares violentas foram debeladas a tempo pelas autoridades, mas um ano antes do Massacre de Lisboa, a sinagoga de Évora foi destruída e queimada.

Mesmo antes da expulsão, em 1496, havia clamores populares contra os judeus. Em 1449, o sentimento popular antijudaico emergiu de forma violenta quando uma multidão invadiu e saqueou a Judiaria Grande e matou os judeus que reagiram aos invasores. Em 1481, a população de Évora reclamou da indumentária de judeus ricos, o que levou D. João II a proibir o uso de roupas de seda e, em acréscimo, a limitar a moradia de judeus às judiarias, obrigando-os ao uso de distintivo judaico como parte de sua indumentária. E em 8 de abril de 1487, o rei formou um corpo de inquisidores, atendendo a reivindicações populares de que era necessário combater a «heresia» de judeus batizados à força na Espanha, que entravam foragidos em Portugal. Muitos foram condenados à fogueira ou à prisão perpétua (Resende 1902). Um ano mais tarde, em 1488, o rei também proibiria a entrada de conversos espanhóis no território português.

A partir das últimas décadas do século XV, o sentimento antijudaico ficou cada vez mais exacerbado com a chegada dos judeus expulsos da Espanha, e se encaminhava especificamente, ou pelo menos aparentemente, para a «rejeição da supremacia de um povo eleito sobre o outro povo eleito por Deus» (Tavares 2000: 55). Em muitas localidades, o povo exigia «que os judeus fossem excluídos dos cargos públicos estaduais e que não fossem admitidos como rendeiros de tributos, taxas régias, ou de particulares», e os acusava de terem «autoridade sobre o povo, o que era insuportável a este por razões políticas e religiosas, pois oprimiam os cristãos, conduzindo-os à miséria» (Kayserling 2009: 133-134).

Religião e condições sociais estavam fortemente associadas à discriminação e à exclusão dos judeus. Dessa forma, os contornos

identitários ficavam cada vez mais definidos em um cenário político em que a relação entre o rei e a sociedade nem sempre era clara. Foi nesse contexto que se inscreveram as atitudes contraditórias do rei com relação ao consentimento para a entrada dos judeus da Espanha em território português. Mas, na verdade, não havia contradição entre as medidas antijudaicas tomadas pelo rei, anteriormente, e a permissão de 1492. D. João II via na negociação para receber os refugiados, liderada pelo renomado rabino Isaac Aboab, uma oportunidade de obter recursos para sua campanha bélica em Marrocos, mesmo que isso significasse imputar-lhe a fama de rei insensível aos sentimentos da população que assistia à chegada de judeus espanhóis ricos, mas também, de pobres e doentes, que, por terem sido, dizia-se, «corridos e lançados da pátria pelas suas perversas heresias, acham acolheita e amparo no reino» (Herculano 19--: 130).

Os judeus da Espanha pertenciam a três categorias sociais (Wilke 2009: 48): famílias abastadas que podiam pagar muito dinheiro pela permanência definitiva no país; artesãos metalúrgicos, que sob o pagamento de quatro cruzados, morariam e trabalhariam na indústria naval e de armamento; e uma maioria pobre, de trabalhadores braçais, com permissão de ficar em Portugal temporariamente, oito meses no máximo, pagando oito cruzados por pessoa. Esses últimos ficariam acampados em Castelo de Vide, em Vila Flor e em alguns lugares de Trás-os-Montes. Segundo Tavares (1987: 354) em setembro de 1492, os acampamentos tinham entre 4 e 5 mil pessoas. A autora estima ainda que entraram em Portugal cerca de 100 mil judeus expulsos da Espanha.

Os documentos da época dão uma ideia do impacto das doenças entre os judeus espanhóis com elevada mortalidade: «Um autor dos anos 30 do século XVI escreveu que, depois de 1492, Portugal nunca mais voltara a sofrer de uma peste tão mortífera como a que se seguiu à entrada dos judeus castelhanos no reino». Para evitar a disseminação de doenças, D. João ordenou que não deixassem entrar os judeus de Castela. Já os vereadores de Évora foram mais além, formaram uma força especial armada para manter os refugiados fora da cidade e ordenaram que a comuna judaica «não recebesse 'qualquer judeu de fora' sob pena de pesadas multas» (Soyer 2013: 138-142).

O batismo forçado ao catolicismo não integrou os judeus e os muçulmanos à população portuguesa, ao invés disso, criou uma subcategoria social, a de cristão-novo, e, no que se refere aos conversos

de origem judaica, essa subcategoria social era formada por financistas e comerciantes, profissionais liberais e trabalhadores qualificados, especializados nas áreas mais requisitadas do reino. Esse perfil socioeconômico aprofundou a rejeição da população que já via os judeus como «usurpadores» com liberdade de culto, exercendo funções de médico, corretor, procurador dos cristãos, rendeiro e coletor de impostos. Mesmo quando o rei D. Manuel I, atendendo às exigências dos Reis Católicos, expulsou os judeus de Portugal em 1496, não tinha intenção de perder a riqueza material e intelectual que aquela parcela judaica da população portuguesa agregava ao País, por isso, o rei viu na conversão uma saída conveniente. Mas essa estratégia, além de ser enganosa para a população, lançou as sementes do ódio antijudaico, agora institucionalizado.

As condições sociais e econômicas de Lisboa em abril de 1506 não eram muito diferentes. A cidade passava por um período de conturbação urbana, estava acometida pela peste e pela carestia de vida, vivia um período religioso delicado, a celebração da Páscoa cristã, marcada por perturbações, perseguições e massacres de judeus na Europa, há séculos. No final da Idade Média, por exemplo, não era permitido aos judeus saírem de casa; portas e janelas deveriam permanecer fechadas. É ilustrativo também o nome do imposto especial pago pelos judeus chamado Judenga, que remetia à passagem bíblica cristã que narra a entrega de Jesus aos romanos por Judas, em troca de trinta dinheiros. Essa narrativa católica marcaria para sempre a identidade cristã representada nas procissões da Igreja Católica na Páscoa, reforçando o rancor cristão de que os hebreus haviam cometido deicídio. Nesses dias, portanto, o clima religioso predispunha a população, sob uma aura de paixão em torno do sofrimento de Jesus crucificado, a ataques verbais e físicos contra os judeus convertidos.

Batizados, mas não convertidos, os chamados cristãos-novos eram mais propriamente judeus, não apenas porque não desejassem esquecer seu antigo pertencimento, mas, também, porque lhes era permitido professar a antiga fé privadamente. Por isso, mesmo depois do batismo forçado, educaram seus filhos de acordo com os costumes judaicos: eram judeus de fato, de coração, mas não de direito. Essa liberdade de prática privada foi possível graças ao decreto de D. Manuel do dia 30 de maio de 1497, que concedia imunidade aos cristãos-novos, proibindo qualquer inquirição sobre as práticas religiosas realizadas em seus

lares. A condição de cristão-novo era, pois, social, uma máscara para a convivência dos judeus com os cristãos em sociedade e uma formalidade para acalmar os reis católicos da Espanha e seu sentimento antijudaico, como condição para o consentimento do casamento de D. Manuel com a filha dos monarcas.

A intenção por trás da política de integração do rei português era apagar a identidade sociocultural dos judeus, cometendo, o que Wilke (2009: 78) chamou de «religiocídio» ou «etnocídio». No entanto, este mesmo autor observou que: «A política real de integração forçada dos judeus encontrou o seu principal obstáculo no ódio popular aos neófitos, testemunhado pelo grande número de processos por ofensa e insultos».

Na configuração de ódio aos judeus, a lembrança da população do decreto real de expulsão e as cenas dos atos violentos, um ano mais tarde, no batismo forçado, eram ainda vívidas, reforçando o sentimento antijudaico na população. A própria casa real expressava, através das palavras do rei a «verdade» de que o cristianismo deveria triunfar, «convencidos de que os judeus [...] cometeram e continuam a cometer contra Ele (Deus) grandes males e blasfêmias nestes nossos reinos»(3).

Os «perigos» da «perfídia» dos chamados cristãos-novos, antes propagados no espaço circunscrito das igrejas, através daqueles atos institucionais, chegavam ao centro da convivência social em um ato público de intolerância religiosa, e seriam exemplares para as perseguições futuras: «Como filhos do mal (os judeus), não fazem isso apenas entre si mas, com seus corações empedernidos, mergulham também nossos reinos numa maior condenação (divina) e induzem muitos cristãos a abandonar o único e verdadeiro caminho que é a Santa Fé Católica» (id.).

Se para o rei o batismo forçado realizado na Páscoa de 1497 foi conveniente, pode-se imaginar que, para a população, o sacramento cristão poderia apagar a «perfídia» judaica e restituir a graça divina ao País, o que por si só justificaria a violência empregada contra os judeus. Isaac Ibn Faradj relata a violência do batismo forçado em todo o Portugal aos judeus que à força foram «em todas as comarcas do rei, espancados com paus e correias, e levados para as igrejas. Aí salpicaram-lhe com

(3) *Édito de Expulsão dos Judeus. Ordenações Manuelinas*, Livro II, título XLI.

água, e deram-lhes nomes cristãos, tanto aos homens e como às mulheres» (Marx 1908: 256).

Outra testemunha da época e, ao mesmo tempo, vítima da violência do batismo, o rabino da Ilha de Creta e historiador Elijah Capsali, também relatou, segundo o que lhe foi narrado por exilados fugidos de Portugal, de maneira semelhante, a conversão forçada de milhares de judeus no Palácio de Estaus, em Lisboa, ressaltando o fim trágico de alguns resistentes que provocaram as próprias mortes ao partirem as estátuas dentro das igrejas, desfazendo-as em muitos pedaços. «Foram então condenados à fogueira. De alma pura, muitos morreram santificando Deus e professando a perfeição da Mensagem Sagrada» (Soyer 2013: 258).

A tragédia a que foram submetidos os judeus foi testemunhada por toda a população que assistia a uma violência contra adultos, jovens e crianças, sem precedentes em Lisboa até aquela data, impregnando o imaginário português desses acontecimentos. Suicídio coletivo, tortura, sequestro de crianças, que eram doadas a famílias cristãs, se acrescentavam à violência simbólica do batismo como formalização da presença dos judeus no País transformando-os em cristãos. Por isso, o batismo como atentado étnico de assimilação forçada foi uma violência muito maior do que a expulsão, pois se criaria, ali, uma categoria social profundamente estigmatizada e ainda mais vulnerável às violências inclusive, como viria a estar submetida, de fato, quando já institucionalizadas no Tribunal do Santo Ofício depois de sua instalação em Portugal.

Por esse histórico de violência religiosa, a identidade entre ser português e cristão era por demais traumática aos judeus convertidos. Essa fragilidade identitária dos chamados cristãos-novos era um sinal claro do fracasso da política cultural manuelina na busca da nacionalidade pela via da unidade religiosa. E, ao contrário do que era pretendido pela política cultural manuelina, com o passar do tempo, viu-se que o batismo não havia trazido paz para a população que olhava para os chamados cristãos-novos de origem judaica com desconfiança. O batismo forçado, na verdade, tinha sido estratégico para D. Manuel[4], uma vez que ele

(4) A questão sobre o casamento de D. Manuel com a filha dos Reis Católicos é exaustivamente discutida por François Soyer (ob. cit.: 211-212), que afirma que o principal motivo do casamento com a princesa D. Isabel seria, na verdade, sua ambição de expansão marítima.

queria satisfazer os Reis Católicos mantendo, ao mesmo tempo, os «seus judeus»[5]. Para os batizados à força, a conversão, não legítima, significava tão somente sobrevivência física e cultural. Consciente estava o rei, como estaria mais tarde a população, de que o batismo era uma «farsa» social, um expediente legal, uma solução convenientemente encontrada por ele, que tinha pouca ou nenhuma convicção de que os judeus deveriam deixar Portugal. Consequentemente, a situação encenada explicita uma tensão entre expectativas: o que esperava a população com o batismo, uma conversão genuína de acordo com os ensinamentos da Igreja Católica, e o que o rei esperava obter com o seu embuste.

Essa tensão se evidenciou no descumprimento do decreto real em relação à prática privada da religião judaica, dois dias antes do início do massacre. Mesmo com a imunidade concedida por decreto real[6], em 1497, com validade de vinte anos, a casa de um grupo de judeus convertidos que celebrava e realizava suas cerimônias de páscoa à moda judaica, foi invadida. Ibn Verga (1856: 191), historiador judeu, relata que os celebrantes foram delatados; e uma testemunha anônima alemã disse que dezassete deles foram levados por um juiz acompanhado de alguns guardas (1506: P1 fol.1r)[7]. Segundo o mesmo relato, o rei teria sido informado sobre o incidente e, dois dias depois, os judeus convertidos foram libertados, provavelmente, porque o monarca fez valer a lei da imunidade.

A insatisfação popular com aquele desfecho se expressou com a soltura dos chamados cristãos-novos. Segundo o panfleto da testemunha alemã, «fez-se secretamente grande resmungo na população, disseram que seria justo que os presos e os outros que fizeram ou decidiram por

(5) Faz-se necessário mencionar que Yerushalmi (1976: 39) chamou essa expressão de princípio universal no livro Liber Schevet Jehuda de Salomão Ibn Verga (ob. cit.), que passou a ser usada pelos historiadores, a partir dele, como forma de manifestar uma tendência sempre benevolente e tolerante dos reis da Europa em relação aos judeus.

(6) Lei para proteção aos judeus publicada por Mayer Kayserling (ob. cit.: 399-400).

(7) São conhecidos dois panfletos do alemão anônimo, que compõem uma mesma obra panfletária com a sequência linear dos acontecimentos. O primeiro panfleto narra os dias do massacre em Lisboa e arredores sob o título: Von dem christenlichen Streyt geschechent [...]. O segundo panfleto relata as punições sofridas pelos participantes do massacre e foi intitulado, Von dem geschicht vnd handlung so der kunig vonn Portigal […] Ambos de 1506. Para facilitar as referências às páginas dos panfletos que foram escritos em momentos diferentes, como obras independentes, usa-se aqui, P1 para o panfleto 1 e P2 para o panfleto 2. Ambos foram publicados por Yerushalmi (1998).

aqueles atos fossem queimados» (id.). Nota-se, com o não cumprimento de um decreto real, que havia uma rejeição mais ampla que dizia respeito ao rei, do que somente uma resposta violenta a um problema de ordem religiosa. Quando o juiz chegou para pôr fim à violência nos dias seguintes, a multidão, segundo ainda a testemunha alemã, gritava: «Matem-nos se eles quiserem ajudar os judeus!», e, com isso, claramente mostrava sua desobediência ao rei: «Todos correram em direção ao juiz e aos guardas de modo que o juiz teve que fugir com força para dentro de sua casa» (ib. fol. 2r). A prisão alegadamente por motivos religiosos, as circunstâncias em que ela ocorreu e a reação popular com a libertação dos presos foram um prelúdio do massacre, que anunciou descontentamentos da população, de ordem mais pragmática mas com justificativas religiosas, para justificar os assassinatos dos chamados cristãos-novos.

O Massacre e as penalidades

O massacre começou no dia 19 de abril, depois que os judeus convertidos presos por prática de judaísmo foram liberados. Os relatos sobre o número de mortos não são conclusivos. Ibn Verga relata que morreram três mil judeus. A testemunha alemã faz duas estimativas, inicialmente, conta 1930, mas no final de seu relato diz que não foram mais do que 1200. Jerônimo Osório (1804) e Damião de Góis (1566/7) estimam que foram mortas 2 mil pessoas e Andrés Bernáldez (1962) 3 mil. Isaac Ibn Farah, uma das testemunhas judaicas, relata em 1.200 o número de assassinados e Samuel Usque (1989) menciona 4 mil mortos. Seja como for, o Massacre de Lisboa impressionou várias gerações de cronistas e historiadores.

Os católicos estavam no Convento de São Domingos, esperando a repetição de um milagre acontecido na Capela de Jesus onde havia um altar com um crucifixo. Vários cronistas, em épocas diferentes, descreveram o fenômeno que lá teria ocorrido. O peito de Jesus na cruz parecia emitir uma luz que os populares presentes atribuíam a um milagre em resposta às orações e procissões realizadas para salvar a cidade da morte e da fome. Como já mencionado anteriormente, dois relatos são especialmente importantes pela proximidade dos autores com os fatos, o de Salomão Ibn Verga e o de um alemão anônimo que estava

na igreja e presenciou o que lá ocorreu. Ibn Verga (1856: 191), logo no início de sua narrativa, atribui aos frades a produção do «milagre». O historiador não estava em Lisboa nos dias do massacre, mas ouviu de um ancião que os frades «inventaram de fazer um crucifixo oco, com uma abertura na parte de trás, e a frente feita de vidro. Colocaram uma vela acesa atrás da abertura e disseram que desse crucifixo saía fogo». Já o alemão (ob. cit.: P1 fol. 1v), como testemunha ocular, atestou com certa descrença que duzentas pessoas viram luzes vindas da imagem: «Perguntei-lhes se isso não era um logro fabricado pelos frades ou outros, pois é bem possível executá-lo, mas todos disseram que era legítimo e um sinal de Deus».

Sendo ou não um truque dos dominicanos sobre uma população desesperada, além do cético alemão, havia também um judeu convertido a pensar que aquilo era o reflexo de uma vela e questionou o acontecido, imprudentemente, em voz alta: «Como um pedaço de madeira seca pode fazer milagre? Pegue água e jogue nela que logo se apaga» (id.). Mesmo que alguns cristãos duvidassem do milagre, como a própria testemunha alemã, foi um ato temerário de um cristão-novo duvidar da fé cristã, depois do alvoroço popular em torno da libertação da prisão de alguns dos seus. Mais do que isso, aquela dúvida, ao invés de ser tomada pelos presentes na igreja como natural desconfiança da perceção humana sobre um fenômeno natural, poderia ser entendida como menosprezo ao insondável desígnio de Deus de alguém que não era genuinamente cristão. Uma pessoa de fora colocava sob suspeita algo da ordem do maravilhoso cristão na forma de milagre (Le Goff 2015: 26).

Após sua intervenção, o judeu convertido foi arrastado por algumas mulheres para fora da igreja onde foi linchado, desmembrado e queimado. Seu irmão teria tido o mesmo destino ao ser identificado pelos crentes furiosos, embora a testemunha alemã (ob. cit.: fol. 1v) declare que a violência cometida contra o homem foi coletiva e não identifique o segundo morto como irmão do primeiro. Depois dessas execuções, um padre dominicano, imediatamente, proferiu um sermão incitando a população a matar todo cristão-novo que fosse encontrado. Outros dois frades dominicanos[8] empunhando a cruz ao alto gritavam:

(8) Cristovão Rodrigues Acenheiro menciona o nome dos frades dominicanos, João Mocho de Évora e Bernardo de Aragão, em *Chrónicas dos Senhores Reis de Portugal*, 1824, p. 333.

«'Misericórdia, Misericórdia!'». Os frades, então, se dirigiram à praça e continuaram: 'Quem quer ajudar a crença cristã junte-se a nós que queremos lutar contra os judeus e matar todos' [ib. fol. 2r]».

Ibn Verga (1856) atribui aos frades a influência sobre a população contra os chamados cristãos-novos. Antes mesmo de o «milagre» alegado pelos cristãos na igreja acontecer, quando os crentes começaram a relacionar suas adversidades à heresia judaica, «os membros da Ordem dos Predicadores se empenharam em inventar algo para ajudar os cristãos e um deles se levantou na casa de orações e pregou contra o povo de Israel com palavras amargas e duras». E após as mortes dos dois cristãos-novos na frente da igreja, os frades se levantaram portando cruzes e proclamavam: «'Todo aquele que matar um descendente de Israel, terá no mundo vindouro cem dias de perdão!' Então muitos populares munidos de espada atacaram e mataram em três dias, três mil pessoas» (id.). Os linchadores ainda violaram as mulheres antes de lançá-las à fogueira, assim como jogaram as grávidas contra lanças(9).

Se os frades impunham um motivo, uma razão para os assassinatos, os estrangeiros na cidade traziam já um sentimento antijudaico em seus países que resultavam, muitas vezes, em massacres. Os marinheiros dos navios atracados na cidade, alemães, franceses e flamencos se juntaram ao povo furioso. Os alemães, e o próprio relator anônimo dos acontecimentos, tiveram especial participação na morte do arrecadador de impostos, o odiado João Rodrigo Mascarenhas, que estava escondido. Os populares o encontraram numa viela atrás da Igreja da Santa Maria da Conceição e o arrastaram para a Rua Nova, onde foi esfaqueado pelos populares. Sua casa e os bens que estavam em seu interior foram destruídos e seus pedaços levados pelos participantes da vingança como relíquia. O alemão declara em seu panfleto: «Dissemos uns aos outros, que cada um deveria dar cem pffening destinados à madeira para queimar os judeus, o que aconteceu em seguida». A madeira fez a fogueira onde Mascarenhas foi queimado e, com satisfação por cooperar com o fim «do cabeça de todos os judeus», de alguém «cheio de patifarias», o alemão declara: «Estávamos contentes de coração,

(9) Essa violência contra as mulheres é relatada por Samuel Usque, que, na época do massacre, vivia em Lisboa e tinha 14 anos, em seu livro publicado em 1553, *Consolação às tribulações de Israel*, diálogo CCV; assim como também é mencionada por Ibn Verga (ob. cit.).

porque nós, alemães desejamos muitas vezes o fogo e a morte para ele; até que isso se realizou, Deus seja louvado» (id.: fol. 3v). Em seu segundo panfleto (1506: P2 fol. 2v), que trata da condenação e das penalidades aos envolvidos nos eventos do massacre, o alemão expressa sua preocupação com o seu destino e o de seus conterrâneos.

Yerushalmi (1976: 81-84) lembra que Ibn Verga (1856) atribui a razão do massacre exclusivamente ao ódio da população ao antipatizado arrendador. Mas, a cronologia das cartas de D. Manuel, enviadas a várias autoridades para conter o que se passava em Lisboa, indica que o massacre durou mais tempo do que afirma Ibn Verga (1856), que teria durado até a terça-feira, dia 21 de abril. A testemunha alemã daria o massacre como encerrado muitos dias depois do seu início, talvez porque a matança tenha se irradiado para os arredores da cidade. O alemão termina seu relato dizendo que o massacre durou doze dias, entre 17 de abril e 29 do mesmo mês (P1 fol. 5r).

Seja como for, o que se depreende e chama a atenção no desenrolar dos acontecimentos é a desobediência reiterada da população, dos frades e das autoridades presentes na cidade, aos representantes e emissários do rei. Yerushalmi (ob. cit.) avalia a importância da participação de cada participante do massacre segundo a pena que lhes foi atribuída. Da cidade de Lisboa, o rei retirou o título de «Mui nobre e sempre leal cidade de Lisboa» e fechou a Casa dos Vinte e Quatro. D. Manuel também fechou o Convento de São Domingos, expulsou seus membros e condenou à morte os dois frades dominicanos[(10)] por insuflar a população. Também, como castigo àquela parte da população burguesa, que permitiu ou incentivou a mobilização liberando seus subalternos, o rei retirou-lhe o direito de não ceder suas moradias para nobres e poderosos quando por elas fossem requisitadas. Por fim, foram condenados à morte os populares que participaram diretamente do massacre. Todas as punições

(10) O anônimo alemão relata em seu segundo panfleto que três frades foram presos e dois condenados à morte, os quais foram queimados. No final de seu relato, fala da esperança de que o frade que estava preso fosse solto. No entanto, a referida carta do Mestre Jorge Leão ao procurador dos cristãos-novos com data de dezembro de 1542 diz que o rei enviou a Roma dois frades franciscanos, um deles chamado Jorge de Santiago e outro frade castelhano com o nome de Jerônimo de Padilha, que «são inimigos da nação pois eles foram causa da união e da matança, que se fez no ano de 1506, como já Sua Santidade está informada disso». José da Silva Mendes Leal, *Corpo Diplomático Português*, Tomo V, 1876, p. 158-166. João Mocho e Bernardo de Aragão seriam os mesmos frades relatados por Acenheiro, que trocaram de nome e foram para Roma?

corporais eram acompanhadas de expropriação de bens, total ou parcial, segundo o envolvimento do condenado no massacre. Portanto, o rei responsabilizou e puniu, com a vida e na forma de retirada de bens, direitos e privilégios, a população de Lisboa e os frades dominicanos (Yerushalmi ob. cit.: 83-85).

Mas, essas penalidades foram amenizadas ou revogadas. Ibn Verga (1856) diz que, embora o rei quisesse punir os culpados pelos assassinatos, os seus conselheiros lhe mostraram uma lei do reino «que dizia que o delito cometido por mais de cinquenta pessoas não terá sentença de morte» (ob. cit.). Já o anônimo alemão relata que no dia 16 de maio começava com os cristãos o que havia acontecido com os cristãos-novos (P2 fol. 1r). Mais de duzentas pessoas foram presas, mas só algumas foram executadas, 42 pessoas no total, entre elas, franceses e espanhóis. No oitavo dia das execuções, chegou uma ordem do rei suspendendo os enforcamentos. Segundo ainda a testemunha alemã, as cinquenta pessoas que seriam executadas nesse dia voltaram para a prisão onde estavam os demais e os três frades. Quanto a estes, teriam sido queimados vivos e um terceiro permanecera preso. Porém, conforme uma carta de 1542 atribuída ao mestre Jorge Leão, representante dos cristãos-novos, os mesmos frades estariam vivendo em Roma com outros nomes (Leal 1876). O convento não ficou fechado seis meses, segundo (Sousa *et al*. 2016: 383) e a Casa dos Vinte e Quatro foi reaberta em 1508.

De qualquer forma, as punições chamam a atenção para um aspeto social importante, considerado por Yerushalmi (1976: 49) ao analisar a obra de Ibn Verga: elas revelam a tensão aqui considerada central, embora não mencionada com clareza pelos cronistas. Segundo o autor, a predisposição dos sentimentos populares aos judeus dependia do posicionamento das forças coletivas no ordenamento social entre, de um lado, o rei e a aristocracia, geralmente com boa predisposição aos judeus; e, de outro, as massas e o baixo clero, geralmente hostis. Mas essa relação não era de modo algum equilibrada. «Os reis representam uma constante, mas as massas são inconstantes. Embora prontos para proteger os judeus, os reis são, às vezes, impedidos de fazê-lo por seus interesses próprios».

Essa assimetria devia-se à instabilidade do rei em razão de seus interesses. Observa-se que a ausência física do monarca ao sair de Lisboa, em decorrência da epidemia que assolava a cidade, concorreu

para o massacre, uma vez que os chamados cristãos-novos já não podiam contar com os seus «protetores» in loco. O rei havia partido para Abrantes, fixando lá a sua residência, enquanto durou a peste em Lisboa. E a configuração social de uma cidade abatida pela insalubridade urbana não seria nada favorável aos cristãos-novos que, à mercê da população cristã, numa época de devoção católica, precisava encontrar uma razão para suas desgraças, um bode expiatório. Os populares, além de culpabilizar os chamados cristãos-novos pela morte de Jesus, a eles atribuíam as mazelas da cidade, a doença, a carestia de vida e o pagamento de impostos que, conjuntamente, direta ou indiretamente, eram considerados castigos divinos pelas heresias e usura dos judeus convertidos.

Essas questões induzem a considerar o terreno onde germinaram ressentimentos contra os «favorecidos judeus do rei» insuflados pelos sermões e prédicas antijudaicas que começaram a ganhar força em Portugal, no final do século XV (Moreno 1990) no drama português da formação identitária a partir da religião. O investimento de pregadores numa pedagogia de ódio religioso, aplicada nas igrejas, começou a mostrar seus resultados quando as condições humanas da existência estavam a se exaurir em Lisboa naqueles primeiros anos de 1500. O discurso antijudaico eficiente e poderoso que levou ao massacre seria o prelúdio do estabelecimento do Tribunal do Santo Ofício em 1536: uma instituição especialmente criada para perseguir os chamados cristãos-novos (Marcocci, Paiva 2016: 26)[(11)].

Lisboa e as condições para odiar

Estima-se que o número de refugiados judeus que chegaram em Portugal, vindos da Espanha em 1492, varia, chegando até 120 mil pessoas. Mas, se essa estimativa é controversa[(12)], é possível afirmar, no entanto, que o número de refugiados não pudesse ter ficado restrito às 600 famílias, sobre as quais existem registros (Aboab 1629),

(11) Os autores notam que, de fato, «uma frente interna contrária à permanência dos judeus no reino, sob a frágil identidade de cristãos, juntava-se a pressão da Inquisição castelhana e dos Reis Católicos para que a repressão se iniciasse também em Portugal e o reino não representasse um refúgio para os conversos».

(12) Kayserling (ob. cit.: 148)

que tiveram permissão para ficar em Portugal. Calcula-se, então, não ter sido menos do que cinco mil indivíduos (Soyer 2013: 143), o que é uma pequena parte do total, se se considerar as estimativas mais razoáveis de Andrés Bernáldez (1962) de que só de Castela saíram em torno de 93 mil indivíduos com destino a Portugal. Pode-se imaginar, pois, que a grande maioria dos refugiados não tinha os recursos das 600 famílias abastadas, que pagaram altas somas em dinheiro para permanecerem no País.

Lisboa, no início do século XVI, era o coração da Europa, e também uma cidade com problemas advindos dessa centralidade comercial e cultural no mundo. Teresa Rodrigues (2004) afirma que a Península Ibérica tinha em torno de 8 milhões de habitantes, mas só em 1527, com o primeiro recenseamento, estimou-se a população de Lisboa em torno de 70 mil habitantes. Nos vinte anos que separam a entrada de refugiados espanhóis do ano do massacre, a população não deve ter variado drasticamente, pois a expectativa de vida na cidade era de, no máximo, 38 anos devido à insalubridade do meio, o que levava a crises de mortalidade frequentes provocadas por epidemias. A falta de rede de esgotos, de abastecimento de água e também de uma política de urbanização atingiam principalmente as pessoas mais pobres, assim como as ondas migratórias para Lisboa, dado à demanda por trabalhos braçais na atividade marítima de ultramar, que contribuíam para a proliferação de doenças, pois, os trabalhadores se aglomeravam nas freguesias populares onde, segundo afirma Rodrigues (2004), menos de um terço da população era nascida na cidade.

Estrangeiros, viajantes e comerciantes de toda a Europa eram atraídos pelas atividades e possibilidades de negócios e oportunidades em Lisboa. Por outro lado, a entrada de pessoas escravizadas da África resultou em desemprego, aumentando, com isso, o número de mendigos e de pessoas sem ocupação que perambulavam pelas ruas da cidade. Havia também um ir e vir de navios, marinheiros de países diferentes que chegavam nas várias embarcações que aportavam no Tejo e, dessa forma, essa dinâmica de cidade portuária também facilitava o intercâmbio de enfermidades entre os países.

Mas, as doenças só eram objeto de maior preocupação quando já estavam em franca disseminação, e Lisboa era o centro recetor e irradiador das chamadas pestes, como a pulmonar e a bubônica, esta

transmitida pela pulga do rato, e também das doenças contagiosas de toda a espécie, como tifo, lepra e sífilis (Corvisier 1976: 15-16). Segundo Rodrigues (ob. cit.: 85), para evitá-las, «proibiam-se os ajuntamentos, cessavam as festas populares e as festividades religiosas, exceto as procissões realizadas em honra dos santos protetores contra as epidemias». As pessoas fugiam da cidade e o próprio D. Manuel ordenou à população de Lisboa em 1505 que fugisse da cidade, ressaltando-se que a segurança do rei e da corte tinha prioridade sobre ela.

A comunicação era precária e a população, em sua absoluta maioria, era analfabeta. As duas condições críticas na recepção de informações se associavam para produzir um quadro desalentador de alta mortalidade, quando as pestes se abatiam sobre a cidade. As informações eram transmitidas oralmente e, no reinado de D. Manuel, levar informação ao conhecimento do povo não era algo fácil (Dias 1985), pois a divulgação era dispendiosa e as estradas eram de má qualidade; o correio terrestre, que dinamizou as comunicações no País, só seria criado por volta dos anos vinte; e, geralmente, as informações eram transmitidas, através de comunicação livre e interpessoal, com base religiosa. A população mais pobre, mais suscetível de adoecer, estava ainda mais submetida a uma explicação dogmática e, muitas vezes, fanática sobre as suas mazelas. Isso acontecia porque os frades eram formados para o exercício de prédicas e sermões altamente proselitistas, disseminando uma visão trágica e escatológica da vida em que a heresia, cujo combate era primordial desde o Concílio de Latrão (1215), ocupava lugar central no castigo divino sobre a Terra.

Seja como for, o impacto de uma população judaica antipatizada, inchada pela entrada dos espanhóis em cerca de vinte mil indivíduos (Pinheiro 2015), não foi pequeno no quotidiano de uma cidade insalubre como Lisboa. A tendência da população sob ação dos frades nas igrejas era culpar os cristãos-novos que, com suas «heresias», atraíam o castigo divino. Essa predisposição popular transpareceria ainda em 1514, nas palavras do viajante holandês Jan Taccoen van Zillebekede, de que existiam «tantos judeus tornados cristãos, que é de admirar, os quais têm um grande poder sobre o rei e a cidade» (Stols *et al*. 2014: 128). O holandês relata, ainda, que os cristãos-

novos se inseriam na sociedade como comerciantes, e arrisca uma retrospectiva histórica. «Segundo dizem»:

> Lisboa era muito diferente há trinta ou quarenta anos, não passando nesse tempo de uma pequena cidade. Mas tudo mudou devido ao facto de o rei de Portugal aí morar a maior parte do tempo, e aos muitos judeus convertidos ao cristianismo, que desenvolvem grande atividade comercial e mandam no rei e na cidade.

Uma das características da Idade Moderna, em contraposição ao período Medieval, é a perda de contornos definidos das coisas do mundo, de valores da vida cotidiana mais simples e imediata, até as diferenciações sociais (Huizinga 2013: 11). O batismo forçado dos judeus portugueses e espanhóis, em 1497, impôs o apagamento de algumas diferenciações sociais, como lugar de moradia e distintivos, no entanto, criaria outras formas de reconhecimento, para discriminar e segregar. A primeira foi através da criação de uma subcategoria social entre os cristãos, os cristãos-novos, em seguida, houve a instituição de um imposto especial e o estabelecimento dos estatutos de limpeza de sangue, embora estes últimos tenham sido adotados tardiamente em relação à Espanha, e sua aplicação tenha sido descontínua e irregular (Olival 2004).

Em 1506, menos de dez anos depois da conversão forçada, Lisboa não tinha ainda superado o impacto de um acréscimo populacional, carente como estava de condições de sobrevivência em uma época conturbada por problemas urbanos. Diante disso, especula-se até que ponto a presença «natural» do judeu como parte de uma realidade cultural onde conviviam cristãos, judeus e muçulmanos, desde os tempos da fundação do reino de Portugal, foi substituída pela ideia do judeu como estrangeiro, com a consolidação da Cristandade no território português. A presença dos espanhóis reforçaria o estigma do judeu sem pátria, uma alteridade definida como gente de fora, da «nação hebreia». Poliakov (1996: 197) diz que essa característica estrangeira que os castelhanos acabaram por estender aos judeus legava aos chamados cristãos-novos o rótulo de «homens da nação», uma verdadeira guilda mercante com ramificações mundiais. A religião cristã foi um componente estrutural na formação de Portugal e, de 1506 em diante, a existência do falso

cristão no seio da sociedade cristã compôs um sentimento antijudaico, delimitando as fronteiras de atuação dos judeus convertidos. Diante de condições adversas, a população judaica era sempre confrontada pela população cristã: sem os de fora, infiéis e hereges por natureza, todos teriam menos infortúnios.

Um desses infortúnios era de natureza cotidiana, provocada pelo novo foral manuelino de Lisboa de agosto de 1500 que, para além de atender à necessidade de renovação dos forais afonsinos, passou a ser de natureza fiscal e a possuir base legal para obter recurso financeiro para o Estado. A fim de obter a receita necessária para seus planos desenvolvimentistas, D. Manuel se amparou nas rendas advindas, entre outras receitas, dos tributos sobre as colheitas e sobre todo tipo de produto manufaturado de roupas a ferramentas. O impacto desses impostos sobre, principalmente, o consumo de alimentos foi enorme, provocando «tão terrível carestia que não só a classe humilde, como também a abastada, ressentia-se muito do aumento dos preços; dificilmente se conseguia comprar trigo, pão ou vegetais» (Kayserling 2009: 183).

Há aspectos socioculturais importantes em jogo no estabelecimento e da consolidação dos forais, que implicam uma resistência ampla da sociedade, sentidos como imposição real que empobrecia a população. A mais expressiva tensão entre o rei e a população estava incorporada nos arrendadores de impostos, como no odiado Mascarenhas. Ele era a mais perfeita expressão de repúdio em relação à política manuelina, com sua fama de «arrogante» e, também, de «impor muitas leis» (Ibn Verga 1856) Por outro lado, o arrendador, ao adiantar o valor dos impostos ao rei, e cobrar um valor onerado pelo seu trabalho, ficava vulnerável à antipatia da população. Segundo Yerushalmi (ob. cit.: 19): «Os cronistas do reino de D. Manuel não mencionam a reforma dos forais como um motivo para o pogrom de Lisboa porque queriam apresentá-lo como uma questão entre a massa e os cristãos-novos, e não entre a cidade e o rei».

Embora os vários aspectos envolvidos no massacre se conjuguem para sua motivação e para produzir o fenômeno (Mateus, Pinto 2012), nem a carestia de vida, nem a doença, nem as condições urbanas nem a cobrança de impostos são condições suficientes para acionar o sentimento antijudaico e para desencadear a violência. O sentimento antijudaico foi cultivado ao longo das últimas décadas do século XV e esperava um acionamento como «lógica», motivo, para o seu extravasamento da violência: o discurso de ódio, principalmente dos frades dominicanos.

Os frades, os sermões e o antijudaísmo

É sabida a dificuldade de acesso aos sermões produzidos no século XVI. O terremoto acontecido em 1755, que destruiu quase que a totalidade das construções de Lisboa, bibliotecas, conventos, igrejas, palácios etc. pode ter destruído também boa parte da documentação existente até aquele ano. Atribui-se, também, a dificuldade à extinção das ordens em Portugal, decretada por D. Pedro IV, no final de maio de 1834. As instalações das ordens ficaram abandonadas assim como todo o acervo que não foi levado com religiosos e que se estragou (Barata 2004).

O impasse parece incontornável, quando se quer verificar o conteúdo da produção oratória dos frades das ordens mendicantes daquele período. No entanto, pode-se inferir, a partir dos registros historiográficos, que os sermões foram amplamente utilizados, pois, além de serem um meio de controle da população, eram também um meio eficiente para configurar a identidade cultural exclusivamente com base na visão de mundo da religião católica (Marques 2003). A proposição de Yerushalmi (ob. cit.) de considerar a correlação de forças entre o rei e os frades mendicantes é esclarecedora para compreender a motivação mais profunda dos acontecimentos de abril de 1506, uma vez que explicita uma tensão política implícita. O massacre se direcionou contra o rei e sua política, daí o discurso religioso emergir como instrumento político no acionamento do ódio, como uma força altamente mobilizadora.

As ordens mendicantes foram aceitas e adotadas pela Igreja a fim de organizar, controlar e direcionar a fé católica, inseridas que estavam nas comunidades. Mas, a ascensão que tinham os frades mendicantes sobre o povo, que era enorme entre o início de sua atividade missionária e evangélica com o Concílio de Latrão (1215), teve seu arrefecimento com o Concílio de Trento (1545), quando sua atividade oratória, quase que exclusivamente, foi perdendo força no âmbito institucional. Assim, não seria sem reação que os frades sentiriam a concorrência de bispos em suas atividades oratórias, quando regras e controles às atividades foram decretados e expandidos aos demais religiosos pelo último Concílio (Paiva 2016).

Por outro lado, a população em geral, rude e pobre, não percebia que a ela se alinhava uma parte da Igreja que reagia à perda de poder sobre os meios de controlá-la. Ainda que a assistência aos sermões fosse intermitente (Paiva 2009), nas crises urbanas, eles alcançavam o seu auge,

atendidos por um grande público desesperado, principalmente, nas épocas de pestes e doenças. A doença contagiosa que abatia a cidade, em abril de 1506, estava envolta em uma aura mística e sobrenatural que os frades exacerbaram com a produção de um milagre, sustentando que a luz, ou fogo, que saía do relicário tinha a força de verdade incontestável. Simbolicamente, a reação do judeu convertido tocou a ferida da descrença em algo vital para a prática didática sermonária de consolidação da fé católica. O milagre era ali contestado por uma visão nua e crua de fenômeno natural: «Como um pedaço de madeira seca pode operar milagre? Pegue água e jogue nela que logo se extinguirá».

O chamado cristão-novo representava, ali, uma forma de pensar revolucionária em um momento de ameaça aos dogmas da Igreja e ao papel que os frades exerciam sobre a sociedade portuguesa.

Milagre, combate à heresia e antijudaísmo encontram-se no ideário dos sermões proferidos durante a Inquisição, e mesmo na ausência de um *corpus* discursivo dos sermões daquele período, pode-se considerar o espírito que animava as ordens depois do Concílio de Latrão, bem como a didática dos *exempla*, como meio de combater a heresia e levar os hereges à conversão. Assim, a religião católica, com seus dogmas, tomava toda a vida de uma coletividade tradicional holista (Le Breton 2011). O revestimento religioso de todos os aspectos da vida social conferia «um poder de sugestão que se manifestava nos ânimos instáveis de emotividade tosca, crueldade extrema e ternura íntima entre os quais se move a vida urbana medieval» (Huizinga 2013: 12). Era essa a predisposição coletiva por trás das manifestações de fé e da procura por alicerces para as práticas e condutas cotidianas de homens e mulheres comuns frente à dificuldade de toda ordem, e os sermões eram meios poderosos de sugestão e para a excitação das massas. Em toda a Europa, os sermões populares que mobilizavam milhares de pessoas eram raros, até serem popularizados no século XIII. E depois da existência das ordens mendicantes, seu poder era extraordinário e o efeito violento das palavras eloquentes de frades predicadores sobre uma população ignorante são reportados pelas crônicas e pela historiografia moderna e contemporânea.

As ordens mendicantes, às quais pertencem os frades dominicanos, emergiram no contexto de mudança social no século XIII e do IV Concílio de Latrão de 1215. A penetração da Igreja Católica no seio da sociedade dependia de sua proximidade com a vida urbana e, também, das

formas de combate ao que ela chamava de heresia, dado à emergência de movimentos religiosos contestadores da Igreja, como o Catarismo e o Valdismo, que colocavam sob suspeita rituais e práticas católicas, os sacramentos e a adoração de imagens. O Concílio de Latrão foi uma resposta a esses movimentos, ao seu alto poder de sugestão sobre o povo com suas mensagens potentes, anticlericais e antissacramentais, e a seu modo de vida ascético. Ao decretar setenta cânones sobre os sacramentos, a transubstanciação e a necessidade de confissão anual, o Concílio revelou uma intenção poderosa de controlar a vida mais íntima dos crentes. Ele também decretou a proibição de fundação de novas ordens, o que reforça ainda mais o caráter doutrinário e ideológico das ordens aceitas pelo Papa. Além disso, quatro cânones desse total regulamentavam o relacionamento entre judeus e cristãos bem como a vida comunitária judaica.

As duas ordens mendicantes com apoio do Papa, franciscana e dominicana, tinham como missão combater as heresias definidas pelos cânones e converter os hereges, o que os colocava em quase todos os lugares onde a Igreja poderia agir ampliando seu poder sobre e vida secular e sobre outras religiões, como no ensino universitário, no episcopado, no cardinalato, no papado mesmo, nas missões diplomáticas como embaixadores, núncios ou legados pontifícios, e em outras variadas tarefas na Inquisição (Sousa *et al*. 2016: 253). As duas ordens tinham, assim, o papel de guardiães preferenciais daqueles cânones através da atribuição quase exclusiva de predicadores.

A didática cristã em forma de exemplo foi crucial para uma população sem instrução e, portanto, que encontrava na recepção oral dos ensinamentos religiosos a única forma de acesso a algum conhecimento. Alguns exempla (Tubach 1981), que são pequenas histórias contadas nos sermões, cujo papel era consolidar a fé, associava milagres a conversões e/ou a profanações, enquanto outros identificavam o demônio com os judeus e, alguns ainda, realçavam suas qualidades morais negativas. Os *exempla* mostram uma dualidade contraditória na relação entre judeus e cristãos em que se realça a superioridade moral dos últimos. Alguns dos estereótipos disseminados por eles ecoam até os dias atuais, como a figura do «judeu errante».

Especificamente os dominicanos, atores centrais do Massacre de Lisboa, eram próximos ao povo e, com sua didática sermonária, delineavam fronteiras identitárias através da construção desumanizada

e demonizada do judeu estereotipado (Trachtenberg 2001), de quem é preciso se diferenciar. Nesse sentido, era preciso negar o judeu, era preciso segregá-lo e discriminá-lo; negar sua existência, negando suas origens, seus costumes, suas práticas e modos de existir. Mas não se tratava de negar a religião ancestral, pois seria ameaçar as próprias bases do Cristianismo e, por isso, o Talmud(13), e não a Torá, o antigo evangelho para os cristãos, como literatura original em sua especificidade étnica, foi alvo de disputas teológicas e destruição. O mesmo acontecia com a Sinagoga, por ser um espaço não exclusivamente religioso, mas também de interação da comunidade judaica (Kayserling 2009).

Além disso, os sermões tinham um papel pedagógico considerável para uma população cujo conhecimento advinha exclusivamente da religião católica. Se o massacre não aconteceu de forma casual, espontânea, como os frades fizeram parecer, o sentimento antijudaico também foi sendo semeado, cultivado pela ação pedagógica dos sermões ao longo do último século antes desse acontecimento, de modo que, a configuração crítica das condições sociais de Lisboa favoreceu o acionamento de um sentimento já interiorizado nos lisboetas. O discurso de ódio dos frades mendicantes delineou um antissemitismo no alvorecer do século XVI, ainda rudimentar embora já caracterizado nos estatutos de pureza de sangue, que floresceria na longa disputa de correlação de forças entre a Igreja e os poderes seculares de Portugal, provocando a instauração da violência institucionalizada pela Inquisição.

Por fim, para a compreensão da pedagogia sermonária, sua influência religiosa duradoura sobre os portugueses, em relação aos chamados cristãos-novos, é preciso investir nas pesquisas sobre a formação eclesiástica dos frades predicadores no contexto da tensão política e social na transição de Portugal para a Época Moderna, com a emergência de novos paradigmas ligados à reforma e aos saberes do Renascimento. Esses estudos jogariam luzes sobre a arregimentação da massa religiosa que legitimou a instalação e a tão longa duração do Tribunal do Santo Ofício.

(13) Um exemplo desse combate à diversidade judaica é a comparação entre o Evangelho e o Talmud na obra Diálogo evangélico sobre os artigos da fé contra o Talmud dos Judeus, de 1542-1545 de João de Barros.

Bibliografia

Referências - Fontes

Aboab, Ismael (1629). *Nomologia o discursos legales*. Amsterdam.

Acenheiro, Christovãp Rodrigues (1824). «Chrónicas dos senhores reis de Portugal», in *Colleção Inéditos de História Portuguesa*, V, Academia de Ciências, Lisboa.

Bernáldez, Andrés (1962). *Memórias el reinado de los Reys Catholicos*, org. M. Gómez Moreno, Juan de Mata Carriazo, Real Academia de Historia.

Édito de Expulsão dos Judeus. Ordenações Manuelinas, Livro II, título XLI.

Góis, Damiano de: *Crônica de Dom Manuel* (1566/67). Lisboa: Biblioteca Nacional Digital (http://bnd.bn.pt).

Ibn Verga, Solomão (1856). *Liber Schevet Jehuda Traduzido por Meir Wiener*. Hannover: Ḳ. Rimpler.

Leal, José da Silva Mendes (1876). *Corpo diplomático português com os actos e relações políticas e diplomáticas de Portugal com as diversas potências do mundo desde do século XVI até os nossos dias*. Tomo V. Lisboa: Academia de Ciências.

Resende, Garcia de (1902). *Chrónica de El-rei D. João II*. Vol. III. Biblioteca Clássicos Portugueses.

Osório, Jerónimo (1804). *Da vida e feitos d'el Rei D. Manoel*, tomo I, Lisboa: Impressão Régia.

Von dẽ christenlichen streyt geschehen/ jm. M.CCCCC.vj. Jar zu Lissbona/ ein haubtstat in Portigal zwischen den christen vñ neuwen christen/oder juden, von wegen des gecreutzigisten got (1506). Nuremberg: Johann Weißenburger (panfleto 1)

Von dem geschicht vnd handlung so der kunig vonn Portigal wider das unschuldig plut de christen auff die vor ergange geschicht der schalckhafftigen newen christen oder Jyden zu Lißwona geubt haben. (1506). Nuremberg: Johann Weißenburger (panfleto 2)

Usque, Samuel (1989). Consolação às *Tribulações de Israel*, Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian

Referências complementares

Balbich, Tânia Maria (2001). *Fronteiras da identidade: a auto-ódio tropical*. Curitiba: Moinho do Verbo.

Barata, Paulo J. S. (2004). «Roubos e extravios e descaminhos nas livrarias conventuais portuguesas após a extinção das ordens religiosas: um quadro impressivo», *Lusitana Sacra*, 2ª série, 16, 319-343.

Bethencourt, Francisco (2014). *Racisms: from the crusades to the twentieth century*. Princeton: Princeton University.

Corvisier André (1976). *O mundo moderno*. Lisboa: Edições Ática.

Dias, João José Dias Alves (1998). *A comunicação entre o poder local e o poder central: a difusão de uma lei no século XVI. Separata das Actas das Jornadas sobre o Município na Península Ibérica (séculos XVI a XIX)*, Santo Tirso.

Herculano, Alexandre (19--). *Estabelecimento da Inquisição em Portugal*. Tomo I. Lisboa; Rio de Janeiro: Livraria Bertrand; Livraria Francisco Alves.

Huizinga, Johan (2013). *O outono da Idade Média*. São Paulo: Cosac Naify.

Kayserling, Meyer (2009). *História dos Judeus em Portugal*. São Paulo: Perspectiva.

Le Breton, David (2011). *Antropologia do corpo e modernidade*. Petrópolis: Vozes.

Le Goff, Jacques (2015). *O maravilhoso e o quotidiano no Ocidente medieval*. Lisboa: Edições 70.

Marcocci, Giuseppe, Paiva, José Pedro (2016). *História da Inquisição Portuguesa 1536-1821*. Lisboa: Esfera dos Livros.

Marques, João Francisco (2003). «A pregação medieval portuguesa», in *Os Reinos Ibéricos na Idade Média: livro de homenagem ao Professor Doutor Humberto Carlos Baquero Moreno*, vol. 2, 599-621.

Marx, Alexander (1908). «The expulsion of the Jews from Spain. Two new accounts», in *Jewish Quartely Review*, vol. 20, nº 2, January 1908.

Mateus, Susana Bastos, Pinto, Paulo Mendes (2012). *The massacre of the Jews*. Lisboa: Alêtheia Editores.

Moreno, Humberto Baquero (1990). *Exilados, marginais e contestatários na sociedade portuguesa medieval*. Lisboa: Editorial Presença.

Olival, Fernanda (2004). «Rigor e interesses: os estatutos de limpeza de sangue em Portugal». *Cadernos de Estudos Sefarditas*, nº 4, 151-182.

Paiva, José Pedro (2009). «Episcopado e pregação no Portugal Moderno: formas de actuação e de vigilância», *Revista Via Spiritus*, 16, 1-37.
Paiva, José Pedro (2016). «Les Évèques à la cour du roi sous Manuel el Ier et Jean III du Portugal (1495-1557)», *Revue d'Histoire Ecclésiastique*, 111, 61-69.
Poliakov, Léon (1974). *O mito ariano: ensaio sobre as fontes do racismo e dos nacionalismos*. São Paulo: Perspectiva, EDUSP.
Poliakov, Léon (1996). *De Maomé aos marranos: história do antissemitismo II*. São Paulo: Perpectiva.
Pinheiro, Magda (2015). *Biografia de Lisboa*. Lisboa: Esfera dos Livros.
Rodrigues, Teresa (2004). «Portugal dos séculos XVI e XVII: vicissitudes da dinâmica demográfica», in *População e perspectiva*. CEPESE – Centro de Estudos da População, Economia e Sociedade, Lisboa.
Silva, Tomas Tadeu da (2009). *Identidade e diferença: a perspectiva dos Estudos Culturais*. Petrópolis: Vozes.
Sousa, Bernardo Vasconcelos e, Pina, Isabel Castro, Andrade, Maria Filomena (2016). *Ordens religiosas em Portugal: das origens a Trento – Guia Histórico*. Lisboa: Livros Horizonte.
Soyer, François (2013). *A perseguição aos judeus e muçulmanos de Portugal: D. Manuel e o fim da tolerância religiosa*. Lisboa: Edições 70.
Stern, Keneth S. (2005). *Hate Matters: the need for an interdisciplinary field of hate studies*. Illnois: The American Jewish Committee.
Stols, Eddy, Fonseca, Jorge, Manhegh, Stinjin (2014). *Lisboa em 1514: o relato de Jan Taccoen van Zillebeke*. Lisboa: Húmus.
Tavares, Maria José Ferro (1987). «Judeus e conversos castelhanos em Portugal». *Anales de La Universidad de Alicante. História Medieval*, nº 6.
Tavares, Maria José Ferro (2000). «O difícil diálogo entre judaísmo e cristianismo». *História religiosa de Portugal*. Vol. 1. Lisboa: Círculo de Leitores.
Tubach, Frederic C. (1981) *Index Exemplorum: a handbook of medieval religious tales*. Helsinki: Academia Scientiarum Fennica.
Wilke, Carsten L. (2009). *História dos judeus portugueses*. Lisboa: Edições 70.
Yerushalmi, Yosef Hayim (1976). *The Lisbon Massacre of 1506 and the Royal Image in the Shebet Yehudah*, Cincinnati: Hebrew Union College.

Yerushalmi, Yosef Hayim (1998). *Sefardica: essais sur l'histoire des Juifs, des marranes & des nouveaux-chrétiens d'origine hispno-portugaise*. Paris: Chandeigne.

Página deixada propositadamente em branco

Revista de História das Ideias
Vol. 35. 2ª série (2017)
335-366

AS PROPRIEDADES CISTERCIENSES NA FRONTEIRA NORTE DE PORTUGAL – OS CASOS DE SANTA MARIA DE MORERUELA, S. MARTÍN DE CASTAÑEDA E SANTA MARIA DE FIÃES(1)

CISTERCIAN PROPERTIES IN PORTUGAL'S NORTHERN BORDER – THE CASES OF THE ABBEYS OF MORERUELA, CASTAÑEDA AND FIÃES

Pedro Sebastião
psebastiao03@gmail.com
Faculdade de Letras da Universidade de Coimbra
ORCID: 0000-0003-1592-8832

Texto recebido em / Text submitted on: 31/03/2017
Texto aprovado em / Text approved on: 27/06/2017

Resumo:

A Ordem de Cister instalou-se no espaço ibérico em meados do século XII. O sucesso da sua implantação é visível na análise dos casos de Moreruela, Castañeda (Leão) e Fiães (Portugal) sendo possível evidenciar que os processos de expansão patrimonial cisterciense não foram condicionados, inicialmente, pela fronteira, reforçando a noção de que este conceito não deve ser entendido apenas numa abordagem

(1) Optámos por utilizar a nomenclatura original dos mosteiros leoneses apesar de reconhecermos que foram usadas outras hipóteses na bibliografia portuguesa. Para o caso de Moreruela ainda que os estudos portugueses usem sobretudo essa designação, as fontes tendem a usar «Moreyrola» (ver, por exemplo, *Inq*. 1280 e *CAIII*, 16-18). No caso de Castañeda, são usadas várias designações sobretudo Castanheira (MAH, t. 3, p. 264-269 e Afonso 1998: 127) ou ainda Castanheda (Vicente 1998: 149).

https://doi.org/10.14195/2183-8925_35_13

absoluta e linear. Assim, a propriedade monástica cisterciense apenas foi condicionada a partir da territorialização dos poderes régios ibéricos, mormente a que era detida por entidades com sedes em outros reinos.

A relevância do tema advém da necessidade de destacar pontos de evolução convergentes na análise da evolução da propriedade cisterciense, na época medieval, nos diferentes reinos peninsulares. Procura-se, ainda destacar de que forma se processava a relação das instituições cistercienses com os poderes régios.

Palavras-Chave:

Cister, fronteira, séculos XII e XIII, Norte de Portugal, Leão medieval.

Abstract:

The Cistercian Order settled in the Iberian region in the middle of the twentieth century. Their success is visible on the cases of Moreruela, Castañeda (Kingdoms of Lion and Castile) and Fiães (Portugal), which cases show the frontier did not condition Cistercian land expansion, showing that the concept of frontier cannot be understood in an absolute and linear approach. Therefore, the Cistercian properties only was restrained with the beginning of the territorialisation of the Iberian monarchs, more over the property owned by foreign institutions.

The subject is particularly relevant due to the need of establishing connection points, in the different Iberian kingdoms, of the evolution of the assets held by the Cistercians. The article also seeks to establish the relation between the Cistercian Abbeys and the monarchies.

Keywords:

Cistercian, border, XII and XIII centuries, North of Portugal, medieval Leão.

Introdução

A importância do monaquismo, na época medieval, transcende em muito a sua dimensão religiosa. Apesar de, nos primeiros tempos, este

tipo de instituições ter por propósito o total afastamento do mundo temporal, propiciador da ascese religiosa, estas acabariam por representar um papel considerável no mundo senhorial medieval.

Estabelecemos, para este artigo, o objetivo de analisar a política patrimonial de três mosteiros da Ordem de Cister situados na fronteira entre o reino de Portugal e o reino de Leão. Do lado português iremos analisar Santa Maria de Fiães e do lado leonês Santa Maria de Moreruela e San Martín de Castañeda. O âmbito cronológico deste artigo abarca grande parte da medievalidade destas instituições monásticas, abrangendo um período que medeia entre o século XII e a segunda metade do século XIII.

Uma análise do património global de cada uma destas três entidades seria inconcebível tendo em conta o quadro temporal definido e ainda o volume de documentação que seria necessário mobilizar(2). Assim, os nossos objetivos restringem-se aos bens que cada um dos mosteiros referidos possuía no reino vizinho, ou seja, no caso de Moreruela e Castañeda analisaremos as propriedades possuídas em Portugal e, no caso de Fiães, as propriedades possuídas em Leão. Não obstante a referida restrição espacial consideramos que possuímos ferramentas suficientes para clarificar de que forma a noção de fronteira influencia a expansão patrimonial cisterciense.

A perspetiva transnacional, que norteia a nossa abordagem, tem por conceito base a noção segundo a qual os processos de construção das sociedades humanas não estão confinados aos limites estritos da linha de fronteira e que esta resulta, somente, do equilíbrio de relações entre dois povos(3). Posto isto, consideramos que uma compreensão abrangente do

(2) No caso de Fiães, a publicação recente do seu Cartulário (Marques 2016) permite a avaliação das suas propriedades em ambos os lados da fronteira. No que diz respeito a Moreruela e Castañeda a análise do património no seu reino autóctone carece ainda de uma abordagem sistemática; destacamos aqui, enquanto base para um estudo futuro os elementos deixados pelo abade de Baçal em Alves 1982: 275-277; para o património destes dois mosteiros, no reino português, foram já elaboradas algumas abordagens importantes, na inventariação de propriedades, em Maria Mouriño 1992: 635-648, e Afonso 1998: 127-146.

(3) A perspetiva transnacional reflete a necessidade de encontrar pontos comuns na evolução das diferentes entidades políticas e sociais. Ver mais pormenores sobre as suas potencialidades em Berger 2006: 3-26 e Sachsenmaier 2011: 32-33. A abordagem transnacional não se restringe ao estudo do conceito de «nação», até porque este é potencialmente anacrónico no contexto medieval. Para uma problematização deste conceito na Idade Média e, especialmente, no caso português, ver Sobral 2003: 1093-1126.

monaquismo cisterciense, a norte do Douro, apenas é possível tendo em conta uma abordagem que inclua as realidades de Portugal e Leão.

O artigo está dividido em duas partes. Numa primeira fase abordamos a origem dos três mosteiros aqui analisados, bem como a expansão da Ordem de Cister para o espaço ibérico, no século XII. Na segunda parte incidiremos sobre a evolução patrimonial destes três mosteiros durante os séculos XII e XIII, procurando descortinar as motivações próprias das instituições, o seu relacionamento com o poder régio e os processos de gestão da propriedade.

Origem dos mosteiros de Moreruela, Castañeda e Fiães

Os processos de formação destas instituições monásticas denotam cronologias díspares e fatores próprios, mas também elementos de evolução comum que devem ser destacados.

A questão da fundação de Santa Maria de Moreruela é a que está inserida num contexto de maior incerteza, especialmente pela existência de dois mosteiros, na mesma área geográfica, com a designação de «Moreruela». Trata-se de Santiago de Moreruela, na margem ocidental do rio Esla, da Ordem Beneditina, e o mosteiro aqui em análise, de Santa Maria de Moreruela, na margem oriental do mesmo rio, da Ordem Cisterciense. O mosteiro beneditino tem fundação anterior, sendo que, no reinado de Afonso V das Astúrias, no início do século XI, e no de Fernando Magno, lhe foram feitas várias doações régias(4). No século XII, o mosteiro beneditino demonstrou menor dinamismo sendo-lhe atribuídos apenas quatro documentos em todo o século. Uma das razões para este fenómeno poderá prender-se com a fundação do mosteiro cisterciense de Santa Maria de Moreruela do outro lado do Esla sendo que entre 1143, ano da fundação, e 1162 lhe são atribuídos dez documentos(5).

Se podemos considerar Moreruela uma fundação cisterciense, o mesmo não acontece com o mosteiro de Fiães, que tem uma existência anterior ligada à ordem beneditina e, possivelmente, a uma origem eremítica; José Marques aventa, que, dada a falta de recursos naturais e agrícolas da zona do mosteiro de Fiães, dificilmente este mosteiro

(4) Cf. Granja Alonso 1998: vol. I, 465.
(5) Cf. Veja Casado 1998: vol. II, 467-470.

teria sido de fundação beneditina. A primeira referência documental ao mosteiro de Fiães data de 1142, sendo a regra beneditina atribuída a este mosteiro a partir de 1157, referida numa doação de Afonso Pais(6).

No que diz respeito ao mosteiro de Castañeda, apesar de revelar uma fundação anterior à invasão árabe em 711 sabe-se que foi abandonado pouco depois. O seu repovoamento deu-se apenas no final do século IX por religiosos moçárabes, chegados de Córdova, devido às perseguições religiosas de Muhammad I(7). O mosteiro foi reformado no ano de 1150 por intervenção régia: além da doação de um couto, por decreto de Afonso VII, instituiu-se a observância da regra beneditina e a vinculação ao mosteiro de Carracedo(8).

Após uma breve análise da origem dos três cenóbios importa agora focarmo-nos na questão da entrada de Cister no espaço ibérico, dando particular atenção para a reforma das instituições aqui analisadas, na nova Ordem.

A Ordem de Cister e a sua entrada no espaço ibérico

Em 1098, Roberto de Molesme no mosteiro de Cister, na Borgonha, iniciou um processo que visava a renúncia à ordem cluniacense e o regresso à pureza da regra beneditina, cujo rigor não estaria a ser cumprido. As pretensões de renovação monástica são comuns a vários mosteiros e a vários momentos da cristandade, sendo o sucesso específico da reforma de Cister devido, em grande parte, à figura de S. Bernardo. Na data da sua morte (1153), havia já 121 abadias e 363 mosteiros espalhados pelo espaço europeu.

Na expansão para o espaço ibérico, tanto a historiografia portuguesa como a espanhola, manifestam uma ausência de conformidade no estabelecimento de uma data consensual, sobre a entrada da ordem cisterciense, e especialmente, sobre os primeiros mosteiros que adotaram esta regra(9). Parece-nos certo que, a entrada dos cistercienses no cenário

(6) Cf. Marques 1990: 19-21.

(7). Cf. Real 1998: 37.

(8) Para mais pormenores sobre a fundação de Castañeda ver Férnandez de Prada 1998: vol. I, 305-310.

(9) Para o caso português enquanto Maria Alegria Marques defende a primazia de S. Cristóvão de Lafões, Ricardo Teixeira, Vitor Teixeira e José Ignacio de la Torre sustentam

ibérico se deu entre 1130-1140, no contexto de um enorme fluxo de criação / filiação de novas instituições atraídas pela nova espiritualidade. Além disso, o poder régio vê na nova ordem um importante mecanismo de controlo do território recém-conquistado, bem como no estabelecimento de relações com o papado, com o qual os cistercienses mantinham um vínculo privilegiado. Os monarcas peninsulares, portugueses, castelhanos e leoneses, perceberam a importância da nova Ordem e procuraram ganhar o seu favor com extensas doações territoriais. Tal apoio é, assim, similar ao que Afonso VI, no século anterior, havia estabelecido com Cluny, percecionado pelo envio anual de remessas auríferas, com o objetivo de estabelecer contactos vantajosos com as instituições político-religiosas latinas(10).

Santa Maria de Moreruela e Santa Maria de Fiães integram-se no núcleo inicial de expansão. Para Moreruela, as referências ao trabalho manual dos monges deste mosteiro, em 1155 – o cardeal Jacinto refere-se a eles enquanto «sane laborum vestrorum quos propriis manibus» – e a granjas, em 1155 e 1162, ambas características singulares desta ordem, permitem adiantar que a sua ingressão na ordem cisterciense foi anterior a 1155 situando-se, provavelmente, em 1143, ano a partir do qual temos notícia de doações de Afonso VII, a este cenóbio(11). Também no caso de Fiães, o favor régio parece ser sintomático da presença cisterciense. De facto, em 1173, o mosteiro recebe uma ampla doação de D. Afonso Henriques que compreendia um território entre Melgaço e Chaviães. José Marques sustenta que o mosteiro passou para a ordem cisterciense entre 1173, o documento de doação referido aponta a observância de S. Bento, e 1194 data da primeira referência explícita à Ordem de Cister(12). Castañeda tem uma passagem mais tardia para a nova ordem; quando em 1203, o mosteiro de Carracedo, ao qual Castañeda estava filiado, se ligou aos monges brancos, a transição tornou-se inevitável, apesar de o processo apenas ficar concluído em 1245(13).

que esta cabe a S. João de Tarouca. Cf. Marques 1998: 85-91 e Teixeira 1998: vol. I, 213-218. No caso espanhol, depois de Maur Cocheril derrubar a tese de fundação de Moreruela em 1131, outras hipóteses foram avançadas das quais se destacam Oseira e Fitero, ambas em 1140. Cf. Granja Alonso 1998: vol. I, 462-469; 476-478.

(10) Cf. Lay 2009: 49.

(11) Ver mais pormenores em Granja Alonso 1998: vol. I, 468 e 474.

(12) Cf. Marques 1990: 21-24.

(13) Cf. Veja Casado 2006: 492-496.

As relações fronteiriças – multiplicidades e interações

> […] a fronteira nunca é uma simples linha. A concepção do espaço, e as dinâmicas concretas e imaginárias da sua apropriação variam de época para época e de sociedade para sociedade. A fronteira separa como une, inclui como exclui(14).

O património destas instituições monásticas, como é possível verificar através da consulta dos mapas 1, 2 e 3, estendeu-se no contexto do espaço fronteiriço entre Portugal e Leão. Torna-se, então, particularmente necessário refletir sobre as múltiplas dimensões do conceito de fronteira(15).

No caso ibérico, a evolução da noção de espaço fronteiriço, na época medieval, fez-se em direta proporção com a definição dos processos de centralização régia e, mais especificamente, com a progressiva capacidade dos diferentes poderes políticos fazerem valer o reconhecimento e a aplicação das suas estruturas administrativas. Tal processo, no espaço português foi visível a partir do reinado de D. Afonso III, onde o reino passou a estar associado a uma dimensão territorial e não a um quadro de relações de vassalagem. A consecução desta política territorial esteve associada à construção de um grande número de estruturas defensivas localizadas de forma paralela à linha de fronteira(16), à concessão de múltiplas cartas de feira e à dinamização da política de forais.

No reino de Leão, os processos de consolidação do território fronteiriço tiveram um começo mais prematuro, detetando-se as primeiras iniciativas nesse sentido, nos reinados de Fernando II (1157-

(14) Cf. Flores 2015: 39.

(15) Atualmente, os estudos sobre a noção de fronteira tendem a conferir-lhe um duplo significado; se por um lado, existe o conceito de fronteira fixa, criada pelas autoridades políticas centrais com objetivos de demarcação do território, por outro, temos também a perspetiva das populações locais, que entendem o espaço fronteiriço enquanto uma região, sendo esta especialmente dinâmica do ponto de vista cultural e comercial. Cf. Crailsheim 2014: 134.

(16) Excetua-se a região de Trás-os-Montes que, pelo seu relevo elevado, concentrava os pontos de fortificação nas «brechas» dessa muralha natural, provocadas pelos cursos de rios como o Maçãs, o Angueira e o Tua. Martins 2016: 61-62.

1188) e Afonso IX de Leão (1188-1230), consistindo estas sobretudo na concessão de forais, e no estabelecimento de relações vassálicas com as principais figuras da aristocracia fronteiriça[17]. A consolidação dos dois poderes régios levou a que no século XIII surgissem acordos de definição fronteiriça, dos quais destacamos, Sevilha (1264) Badajoz (1267), e Alcanises (1297)[18].

No entanto, os dinamismos populacionais não refletem a visão absoluta da fronteira que o emergente poder régio manifesta. Como iremos observar, a política patrimonial dos mosteiros aqui analisados demonstra dinâmicas próprias de expansão que não levam em conta a linha fronteiriça.

A política patrimonial no século XII – a proteção régia

O favor régio repercutiu-se de forma díspar para as instituições aqui analisadas. Se no caso de Moreruela este foi fundamental para garantir a sustentabilidade do cenóbio, depois da sua criação por volta de 1143, no caso de Fiães, mosteiro já existente, a liberalidade régia, de finais do século XII, foi importante apenas no sentido de impulsionar a comunidade. Em ambas, a existência de um amplo favor régio é coincidente, em termos temporais, com o início da ligação à ordem cisterciense. No que diz respeito a Castañeda, a comunidade já se encontrava plenamente implantada no território e, como vimos, a sua ligação à ordem cisterciense data de meados do século XIII, o que poderá explicar o menor índice de doações provenientes da Coroa.

O mosteiro de Fiães, além da ampla doação entre Melgaço e Chaviães, recebeu, do rei D. Sancho I, quatro casais e meio na zona de Figueiredo e 100 maravedis, por troca com a vila de Santa Maria de Orada[19]. Do rei leonês Afonso IX, este mosteiro recebeu em 1208 um reguengo em Santa Eulália de Covas que foi base de um couto implantado no século XIII[20]. No caso de Santa Maria de Moreruela

(17) Dos quais, para Trás-os-Montes, é exemplo João Fernandes de Lima. Ver mais sobre a política de desenvolvimento urbano de Afonso IX em López Alsina 2008: 187-191.

(18) Cf. Ventura 1998: 47-50.

(19) Cf. *DDS* 1979: 192 e 418.

(20) Ver o quadro 3.2 e o mapa 3.

além das doações de Manzanal (1144), Emazas (1146) e Suzo (1153) o poder régio leonês consubstancia o seu apoio com a doação de propriedades em Lampreana (1158), e Valzoleiro (1180)[21]; há ainda que referir a doação da vila de Malhadas, a este mosteiro, por D. Sancho I. Para o mosteiro de Castañeda destacamos sobretudo a doação régia de Afonso Henriques da vila de Mahide e do seu direito de padroado ocorrida entre 1129 e 1135; ainda no reinado d'*O Conquistador*, em 1159, o mosteiro recebe uma herdade de Fernando Godiniz em Vilar de Ossos[22].

Quer por doação, quer por compra, os mosteiros estabeleceram, nos finais do século XII, as bases da sua política patrimonial futura. O mosteiro de Fiães adquire uma herdade por 69 soldos, e um conjunto de bens em Padrenda; adquiriu ainda uma herdade em Nogueiró de Mugueimes por 60 soldos, em 1199. No que diz respeito a Moreruela, recebeu em Portugal por doação de D. Sancho I, em 1211, o reguengo de Ifanes e Constantim localizado em Miranda do Douro, enquanto legado pio. Por sua vez Castañeda recebeu propriedades em Bragança, Vila Mêa e S. Martinho da Ribeira[23]. Em todos estes locais os mosteiros referidos exerceram uma influência considerável, ampliada por aquisições futuras nesses territórios. Assim, se a liberalidade régia é importante no estabelecimento inicial destas instituições, o seu desenvolvimento posterior é garantido, com ligações a particulares e por meios próprios.

Quadro 1 – Mosteiro de Santa Maria de Moreruela em Portugal [1]

Propriedades				
Local	**Data**	**Propriedades**	**Forma de aquisição**	**Fonte**
Vila Chã de Braciosa (c. Miranda do Douro)	?[2]	½ da vila	Compra	*Inq.* p. 1281-1283
Malhadas (c. Miranda do Douro)	[1185-1211]	½ da vila	Doação régia	*Inq.* p.1282

(21) Cf. Granja Alonso 1998: 474-475.
(22) Para ambas as doações ver o quadro 2 e o mapa 2 deste artigo.
(23) Ver os quadros 1.1, 2.1 e 3.1 para as doações a estes três cenóbios.

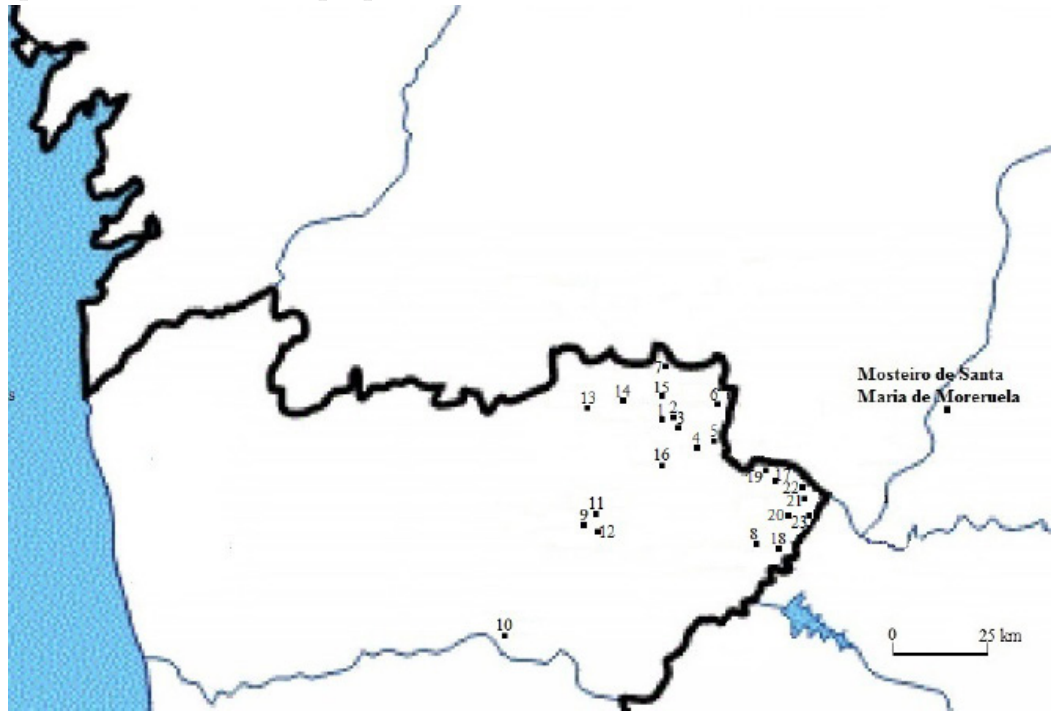
Ifanes (c.Miranda do Douro)	1211	Vila	Doação régia	*DDS*, p.312 *Inq*., 1280-1284 *MAH*, t.2, p.276
Constantim (c. Miranda do Douro)	1211	Vila	Doação régia	*DDS*, p.312
Avelanoso (c. Vimioso)	[1223-1248]	Vila	Doação	*Inq*. p.1282
Linhares (c. Carrazeda de Ansiães)		1 herdade 1 vinha	Compra	*Inq*. p.1288
Montezão c. (?)		1 Herdade	Compra	*Inq*. p.1288
Vale de Moinhos (c. Bragança)		Herdade	(?)	*Inq*. p.1305
Santa Maria de Rio Frio (c. Bragança)		1 Casal	(?)	Inq. de 1258 *apud MAH*, t.3, l.2, fls.128 v. a 167 p.398
Carvas (c. Bragança)	[1223-1248]	Herdade	Compra	*Inq*. p.1338
	1253	Herdade de jugada	(?)	*CAIII*, l.1, p.16
Quintela (c. Vinhais)	[1223-1258]	Parte da vila [3]	Compra	*Inq*. p. 1287-1288; 1303, 1330 e 1332.
Bragança (c. Bragança)	[1223-1258]	Casais, vinhas, herdades	Compra	*Inq*. p.1287-1288
	1253	Propriedades, 1 moinho e fornos	(?)	*CAIII*, l.1, p.16
Pinela (c. Bragança)	[1223-1253]	3 casais	Compra	*Inq*. p.1305-1306 *CAIII*, l.1, p.16
	[1223-1258]	1 Herdade	Compra	*Inq*. p.1288, 1303, 1305-1306
Carregosa (c. Bragança)	[1223-1248]	Herdade	Compra	*Inq*. p. 1288
	(?)	Casal	(?)	*CAIII*, l.1, p.16-17
Soutelo (c. Macedo de Cavaleiros)	1223-1258	Herdade e casal	Compra	*Inq*. p. 1288 e 1333
	(?)	Três casais	(?)	*CAIII*, l.1, p.16-17
Palaçoulo (c. Miranda do Douro)	1223-1248	Vila	Compra	*Inq*. p. 1281 e 1283
Montesinhos (c. Bragança)	[1223-1248]	(?)	Compra	*Inq*. p. 1330 e 1332
	(?)	12 casais	(?)	Inq. de 1288 (Beira e Além-Douro), fls. 122 v. a 130 v. *apud MAH*, t.3, p.322
Angueira (c. Vimioso)	[1223-1258]	Vila	Compra[4]	*Inq*. p. 1279 e 1284

Riquafe (c. Bragança)	1248-1258	Herdade	Doação	Inq. de 1258, l.2, fls.128 v. a 167 *apud MAH*, t.3, p.398
Deilão (c. Bragança)		Herdade	Usurpação	*Inq.* p. 1305
Gimonde (c. Bragança)		Herdade	Compra	*Inq.* p. 1306
Quintanilha (c. Bragança)	[1248-1279]	Herdade	Compra	*Inq.* p. 1285
	(?)	Vilar	(?)	*CAIII*, l.1, p.16
Cernadela (c. Macedo de Cavaleiros)	[1255-1258]	1/3 da vila	Doação	*Inq.* p. 1267, 1270-1271 *DDS*, p.156 e 164
S. Nicolau de Cortês c. (?)		1/3 da vila	Doação	*Inq.* p. 1270-1271
Sezulfe (c. Macedo de Cavaleiros)		1/3 da vila	Doação	*Inq.* p. 1267, 1270-1271

1.2 – Usurpação de direitos jurisdicionais e reação régia

Local	Data	Direitos usurpados	Reação régia	Fonte
Santa Maria de Rio Frio	(?)	Jurisdição em um casal	Perda de todos os direitos depois das sentenças das inquirições de 1288	Inq. de 1288 (Beira e Além-Douro) *apud MAH*, t.3, fls. 122 v. a 130 v. p.321-324.
Pinela		Jurisdição em dois casais		
Carregosa		Jurisdição em um casal		
Soutelo		Jurisdição em cinco casais		
Vale Benfeito	[1223-1248]	Jurisdição em um casal		
Ifanes	(?)	Jurisdição cível	Perda de todos os direitos depois das sentenças do chamamento geral de 1340	*CAIV*, v.III, p.45-47
Constantim				
Palaçoulo				
Angueira				
Montesinhos				*CAIV*, v.III, p.43-44
Quintanilha				

Mapa 1 – Localização das propriedades do mosteiro de Santa Maria de Moreruela[24]



(24) Não foi possível obter a localização atual de Montezão e de S. Nicolau Cortês. Para Vale de Moinhos, seria uma povoação no distrito de Bragança, apesar de não sabermos mais pormenores sobre a sua localização exata. Riquafe poderá ser a atual Rica-Fé, quinta situada nos arredores da cidade de Bragança.

Legenda

1 - Bragança
2 - Quinta das Carvas
3 - Gimonde
4 - Rio Frio
5 - Quintanilha
6 - Deilão
7 - Montesinhos
8 - Palaçoulo
9 - Cernadela
10 - Linhares
11 - Sezulfe
12 – Vale Benfeito
13 – Soutelo
14 - Quintela
15 - Carregosa
16 - Pinela
17 - Angueira
18 - Vila Chã de Braciosa
19 - Avelanoso
20 - Malhadas
21 - Ifanes
22 - Constantim
23 - Miranda do Douro

A política patrimonial na primeira metade do século XIII – a constituição de senhorios

Depois de fixados no território estes mosteiros cistercienses procuraram, em seguida, consolidar os seus domínios e, apesar da generosidade régia ter decrescido de forma substancial, as propriedades destes cenóbios aumentaram[25].

No que diz respeito aos mosteiros de Castañeda e Moreruela, o seu domínio em solo português estruturou-se sobretudo na região de Bragança. A fraca implantação populacional e a existência de recursos

(25) Semelhante processo foi detetado para os mosteiros cistercienses de Oya e Montederramo. Cf. Beceiro Pita 1992: 254

naturais consideráveis tornavam esta região, em inícios do século XIII, num lugar de eleição para as propriedades monásticas. Moreruela centrou o seu domínio territorial na zona do rio Maçãs (Deilão, Quintanilha e Rio Frio), em Bragança e arredores (Quinta das Carvas, Carregosa, Gimonde) e, finalmente, em Miranda do Douro (Angueira, Ifanes e Constantim), sendo particularmente nítido o domínio do mosteiro leonês, neste último território. Castañeda, apesar de possuir propriedades em número mais modesto, centrou as suas aquisições nas mesmas áreas, sendo que, na região de Miranda do Douro, dirigiu-se, especialmente, para a zona norte (S. Martinho de Angueira, Genísio e Caçarelhos). Fiães, por seu lado, focou-se na margem leste do rio Minho, mormente nos locais de Padrenda, Nogueiró de Mogueimes, S. Martinho de Ladrões e Santa Eulália de Covas. Além disso, detinha coutos em Padrenda (1243) e Santa Eulália (1237), complementando, assim, o domínio temporal que foi adquirindo ao longo da primeira metade do século XIII. De referir ainda o considerável património detido em Pontedeva, Friães e Carpazás[26].

Quanto às formas de aquisição, no século XIII estas correspondem a dois grandes mecanismos: doações particulares e compras. No que concerne às doações estas são sobretudo relevantes no caso de Fiães, destinando-se maioritariamente a redimir a alma do doador[27]. As doações podiam ter, ainda como objetivo o enterramento do doador no espaço do mosteiro, como Afonso Mendes de Bornes que doou 1/3 das vilas de Cernadela, S. Nicolau de Cortês e Sezulfe a Moreruela[28]. Também podiam ser uma compensação para o cenóbio por crimes cometidos contra o mesmo; tal esteve na base da doação de um casal, em Chaianos, em 1223, a Fiães, no valor de 400 soldos[29].

Relativamente às ações de compra estas foram o método primordial de aquisição por Moreruela e Castañeda, apesar de raramente termos conhecimento dos montantes que estes mosteiros despenderam, com

(26) Para uma visão mais precisa das localidades referidas neste parágrafo consultar os mapas 1, 2 e 3 e para os processos de aquisição de Fiães o quadro 3.

(27) Os documentos de doações a Fiães referem «*pro remedio anime*». Ver, por exemplo, *CDF*, 232-233.

(28) Cf. *Inq*. 1267, 1270-1271 e Maria Mouriño 1998: 642-643. O mesmo motivo levou Pelágio Fernandes e D. Velasquita a doarem 1/2 de S. Joanico, Caçarelhos e Genízio a Castañeda. Cf. *MAH*, t. 2, p. 274.

(29) Consultar as notas 48 e 49.

exceção feita para o caso da compra de vila de Angueira por Moreruela[30]; este caso revela ainda que os cenóbios poderiam adquirir propriedades de forma progressiva, e para complementar a posse de bens já detidos nesse lugar. Verificamos também essa situação na estratégia de aquisições do mosteiro de Fiães nos referidos lugares de Padrenda, S. Martinho de Ladrões ou, por exemplo em Pontedeva, onde no seguimento da doação de um casal e meio, o mosteiro adquire outro casal por 500 soldos leoneses[31]. No entanto, a aquisição de propriedades nem sempre seguia as vias legais. O mosteiro de Moreruela usurpou uma herdade em Deilão e o direito de padroado de Quintela, para além dos direitos jurisdicionais em múltiplas vilas[32]. De notar que, para Fiães, a existirem usurpações, estas não se encontram registadas no cartulário, pelo facto de este ter sido produzido pelo próprio mosteiro.

A constituição dos senhorios por parte destes mosteiros situou-se na primeira metade do século XIII, especialmente no período de governação de D. Sancho II de Portugal e D. Fernando III de Leão e Castela. A expansão de Moreruela e Castañeda capitaliza a instabilidade político-social vivida no reino português, com enfâse para o período da guerra civil, e da relativa incapacidade do rei face aos poderes senhoriais. Por outro lado, os domínios de Fiães não são afetados durante o reinado de Fernando III, onde a unificação de Leão e Castela, em 1230, e a empresa da reconquista, preteriram a gestão dos territórios da parte mais ocidental do seu domínio. Mas esta situação, pelo menos no caso português, transfigura-se no período subsequente.

(30) A compra da vila deu-se em três momentos (de 1246 a 1256) sendo que o mosteiro despendeu, no total, 530 morabitinos. Maria Mouriño 1998: 642.

(31) Em Padrenda despendeu 310 soldos, em Nogueiró de Mogueimes 573,5 soldos, em S. Martinho de Ladrões um morabitino e 340 soldos e em Friães cerca de 450 soldos. Cf. Quadro 3.

(32) Cf. quadro 1.2.

Quadro 2 – Mosteiro de San Martín de Castañeda em Portugal					
2.1 – Propriedades					
Local	**Data**	**Propriedades**	**Forma de aquisição**	**Preço**	**Fontes**
S. Martinho de Angueira (c. Miranda do Douro)	(?)	Vila (até 1289) [33]	(?)		*MAH*, t.2, p.273 *Chancelaria de D. Dinis*, l. 1, fl 251 v. *apud MAH*, t.3, p.270)
Deilão	(?)	Herdade	Doação		*Inq*, p.1334
França (c. Bragança)	(?)	Casais	(?)		*MAH*, t.3, p.271
Mahide (c. Mahide)	[1129-1135]	Vila	Doação régia		*DMP*, vol.I, p.126-127
Vilar de Ossos (c. Vinhais)	1159	Herdade	Doação		*MAH*, t.3, p.263
S. Martinho da Ribeira c.(?)	1185-1211	1 "*villa*"	Doação		*Inq*, p.1283
Vila Mêa (c. Bragança)	1178	Herdade	Doação		*MAH*, t.3, p.264-265
	1243	Várias herdades	Compra	40 morabitinos	*MAH*, t.3, p.268-269
	1243-1258[34]	Vila	(?)		*Inq*, p. 1288, 1334-1335
Bragança	1192	Propriedades	Doação		*MAH*, t. 2, p. 274
	1223-1247	Vinhas	Compra		*Inq*, p.1286

(33) Cf. MAH, t. 3, p. 270.

(34) A referida posse da vila terá forçosamente de ser posterior à aquisição de herdades em 1243.

S. Juanico (c. Vimioso)	1217	½ da vila	Doação		*MAH*, t. 2, p. 274
Caçarelhos (c. Vimioso)		½ da vila	Doação		*MAH*, t. 2, p. 274
Genízio (c. Miranda do Douro)		½ da vila	Doação		*MAH*, t.2, p. 274
Linhares (c. Carrazeda de Ansiães)	1223-1247	Vinhas 1 herdade.	Compra		*Inq*, p.1286 e 1288.
Aveleda (c. Bragança)	1223-1247	1/6 da vila	(?)		*Inq*, p.1337
Fonte Arcada (c. Bragança)	1230	Propriedades e Hospício	Escambo (por propriedades em Bragança.)		*MAH*, t.2, p. 273
Vale de Espinho (c. Bragança)	1233	Herdade	Doação		*MAH*, t. 2, p. 274

Mapa 2 – Localização das propriedades do mosteiro de San Martín de Castañeda[35]



(35) Não foi possível obter a localização atual de S. Martinho da Ribeira. Quanto a Fonte Arcada identificámo-la como sendo uma rua integrante da atual cidade de Bragança; face à sua distância ao centro da cidade atual, não seria parte integrante do núcleo citadino no século XIII. No que diz respeito a Vale de Espinho é hoje parte integrante do termo da mesma cidade.

Legenda

1 - Vilar de Ossos
2 - Linhares
3 - Bragança
4 - França
5 - Aveleda
6 - Deilão
7 - Vila Mêa
8 - S. Joanico
9 - Caçarelhos
10 - Genísio
11 - S. Martinho de Angueira
12 - Mahide
13 - Miranda do Douro

A reação régia entre 1250 e 1340

A estabilidade interna do reino português depois do final da guerra civil e do processo de reconquista proporcionaram ao rei a oportunidade de consolidar a sua administração sobre o território e de combater os poderes senhoriais. No entanto, no reino castelhano-leonês as guerras civis entre Afonso X e Sancho IV, e entre Fernando IV e o infante D. João impediram um processo semelhante. Assim, enquanto os bens de Moreruela e Castañeda foram acometidos pelo processo de centralização da monarquia portuguesa, os domínios de Fiães saíram parcialmente ilesos. Para isso também contribuiu a situação periférica do ocidente da Galiza, onde o governo central castelhano possuía uma escassa presença, e a extensão dos múltiplos senhorios eclesiásticos na região(36).

A política régia de D. Afonso III dirige-se também para a correção de injustiças entre as instituições privadas. Em 1253, este rei tomou sob a sua proteção as propriedades do mosteiro de Moreruela, concedendo-lhes, além disso, isenção de portagem em todo o reino(37); acordo semelhante foi estabelecido por Castañeda com D. Dinis em 1289, onde em troca da vila de S. Martinho de Angueira, o mosteiro viu confirmadas todas as

(36) Cf. Beceiro Pita 1992: 260.
(37) Cf. *CAIII*, p. 16-18.

suas possessões «*nas villas e terras de Bragança*»[38]. Todavia, em ambos os casos, o poder régio proibiu a aquisição de territórios futuros nos seus domínios. A necessidade de proteção régia torna notório que as propriedades monásticas estavam sob ameaça direta dos poderes senhoriais, encontrando-se à mercê dos conflitos militares. Se em tempos de paz, a fronteira é um local de convivência e intercâmbio, em tempo de guerra a situação transfigura-se. Nestas alturas, o poder régio torna-se cioso do seu território e ordena o confisco dos bens das entidades religiosas/nobiliárquicas do inimigo, no seu reino, legitimando as usurpações de entidades senhoriais; mesmo depois do estado de guerra ser levantado é especialmente difícil e moroso reverter as propriedades ao seu dono original – veja-se, por exemplo, a granja do mosteiro cisterciense de Oya em Chamosim que, usurpada por Rui Calaça durante a guerra de 1295-1297, em 1299 ainda aguardava sentença régia[39]. Neste quadro, medidas de proteção régia, como as implementadas por D. Afonso III, são especialmente importantes para as instituições monásticas, mesmo que impeçam aquisições futuras.

As inquirições régias e as confirmações levaram ainda a coroa a reverter usurpações de domínios jurisdicionais; de notar que a usurpação deste tipo de direitos indicava uma forte presença nas localidades, por parte das entidades monásticas.

(38) Cf. *MAH*, t.3, p.270.
(39) Cf. Beceiro Pita 1992: 261.

Quadro 3 – Mosteiro de Santa Maria de Fiães em Leão					
3.1 – Propriedades					
Local	**Data**	**Propriedades**	**Forma de aquisição**	**Preço**	**Fonte**[40]
Padrenda (c.Entrimo)	1162	Todas as propriedades do particular, na zona	Doação		236
	1168	Herdade	Compra	69 sl.	249-250
	1178	(?)	Compra	20 sl.	234
	1208	Herdade	Compra	40 sl.	235-236
	1209	Herdade	Compra	20 sl.	235
	1209	Herdade	Compra	17 sl.	233
	1209	Herdade	Compra	1 vaca	237
	1209	Herdade	Compra	20 sl.	232-233
	1216	Herdade	Compra	14 sl.	237
	1216	Herdade	Compra	30 sl.	238.
	1224	1/4 de casal e bens indefinidos	Doação		244
	1224	Casal	Doação		256
	1235	Herdade	Compra	40 sl.	234-235
	1235	½ das propriedades do particular na zona	Compra	10 sl.	239-240
	1236	Todas as propriedades dos particulares, na zona	½Compra ½ Doação	20 sl.	239
	1241	Casal	Compra	30 sl.	238-239
	1245	Herdade	Doação		252
Ugilde c. (?)	1178	Herdade	Doação		67
	1188	Herdade	Compra	1 mor. + 30sl.	56-57
S. Martinho de Ladrões (Arc. S. Martinho[41])	1190	Herdade	Doação		61-62
	1190	Casal	Doação		178-179
	1209	Casal	Compra	70 sl.	177-178
	1212	1/4 de um casal	Compra	240 sl.	178
	1214	½ de um casal	Doação		176
	1216	Herdade	Doação		177
	1217	Herdade	Doação		175
	1224	Herdade	Doação		179
	1245	Várias herdades[42]	Doação		180
	1246	Bens (1 moinho + 1 leira (?))	Doação		179-180

(40) Todos os elementos foram retirados de José Marques, O cartulário do mosteiro de Fiães, Melgaço, Câmara Municipal de Melgaço, 2016, vol. I, pelo que indicamos apenas as respetivas páginas onde se encontram os documentos de interesse.

(41) Para S. Martinho de Ladrões obtivemos apenas a sua localização na organização eclesiástica; situa-se no arciprestado de S. Martinho – região a norte de Melgaço – integrado na atual diocese de Tui. Ver CDF, p. 295 e http://www.diocesetuivigo.org/diocese/arciprestazgos/arciprestazgos.html. Visto no dia 14/03/2017 às 21h39.

(42) De referir, que o documento de doação faz referência à existência de uma granja do mosteiro de Fiães, nesse local. Cf. CDF, p. 180

Nogueiró de Mogueimes (c. Muiños)	1199	Herdade	Compra	60 sl.	233-234
	1232	Herdade Leira	Doação		217
	1232	Casal	Compra	70 sl.	210
	1232	Herdade	Doação		212-213
	1233	(?)	Compra	2,5 sl.	219
	1234	½ das propriedades do particular na zona	¼Compra ¼ Doação	100 sl.	209-210
	1237	Casal	Compra	15 sl.	218
	1238	6 metades de casais	Doação		211-212
	1238	Herdade	Compra	1 boi	214-215
	1240	Herdade 6 leiras ½ de uma leira	Compra	82 sl.	216
	1240	¼ de um casal	Compra	160 sl.	219-220
	1243	Herdade	Compra	60 sl.	230
	1243	Herdade	Compra	60 sl.	209
	1244	Herdade Leira	Compra	44 sl.	215-216
	1244	Leira	Doação		215-216
	1250	Todas as herdades da particular na zona	Doação		231-232
	Século XIII[43]	½ de uma leira	Compra	1 boi	214
Santa Eulália de Covas (c. A Bola)	1208	Reguengo	Doação régia		165-166
A Agrela c.(?)	1208	Herdade	Compra	5 sl.	258-259
		2 Herdades	Doação		
		Todas os bens da particular na zona	Doação		
Vilar (c. Lobíos)	1222	½ de um casal	Doação		245-246
	1237	Parte de um casal	Compra	200 sl.	251
	1237	(?)	Doação[44]		264

(43) O documento do cartulário de Fiães não apresenta qualquer data para esta compra. No entanto, a figura que vende os bens (Lopo Peres), é a mesma que, em 1238, vende uma herdade ao mosteiro de Fiães, pelo preço de um boi. Consideramos, assim, que esta aquisição será próxima em termos temporais de 1238. Cf. CDF, p. 214-215.

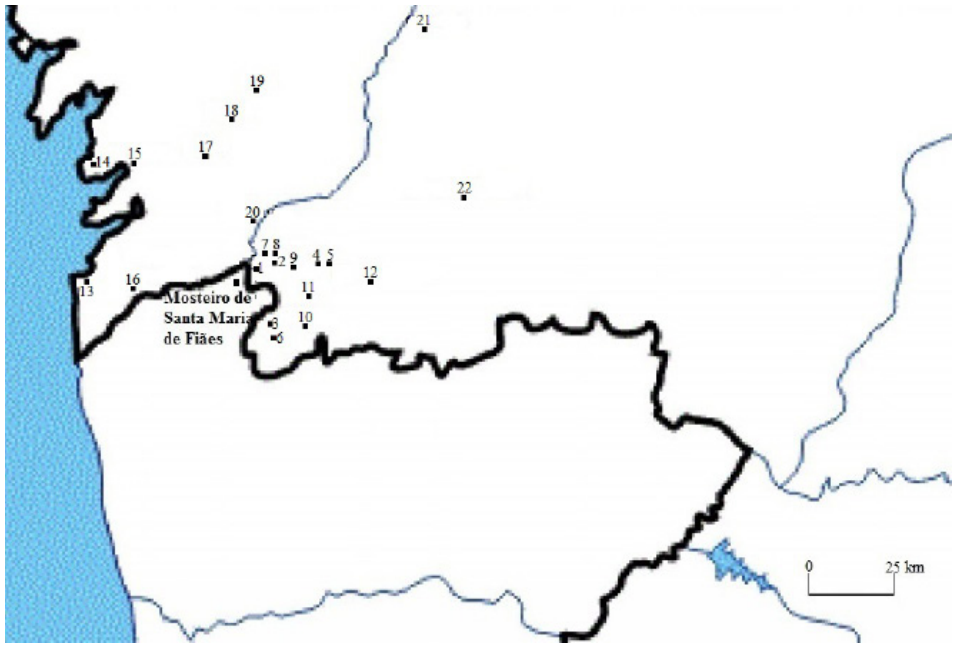
(44) A doação é efetuada em reparação de danos que Mendo Nunes causou ao mosteiro. Cf. CDF, p. 264.

Pontedeva (c. Pontedeva)	1222	Casal	Doação		240-241
	1227	1/2 de um casal	Doação		253
	1239	Casal	Compra	500 sl. leoneses	265-266
	1243	Herdade	Doação		255-256
San Xorxe (c. Castro de Caldelas)	1222	Casal	Compra	200 sl.	249
Chaianos c. (?)	1223	Casal	Doação[45]		164-165
Gandarela (c. Quintela do Leirado)	1224	Herdade	Compra	280 sl.	248-249
	1226	Casal Herdade	Escambo (com o Mosteiro de Celanova		
Friães c. (?)	1225	Herdade 100 soldos	Doação		253-254
	1234	1/3 de um casal	Compra	100 sl.	245.
	1235	1/3 de um casal	Compra	250 sl.	251
	1246	Parte de um casal	Doação		155
Pontevedra (c. Pontevedra)	1225	Herdade	Doação		174.
	1227	Herdade	Doação		181-182
	1237	3/8 de 1 herdade 1/16 de 1 herdade 1/8 de 1 herdade Bens indefinidos	Doação		246-247
Celanova (c. Celanova)	1225	Herdade	Doação		241
	1225	Casal	Escambo (com o mosteiro de Albeos)		258.
Cambela c.(?)	1226	casal dois soldos	Compra	1 cavalo	268
Togosa c. (?)	1228	1/3 de um casal	Doação		269
Carpazás (c.Bande)	1229	Herdade	Doação		223
	1229	Várias herdades	Doação		229
	1235	Herdade	Doação		228
	1236	(?)	Doação		229
	1241	Herdade	Compra	200 sl.	222-223
Rio de Moinho c. (?)	1231	Herdade	Doação		257
	1231	½ de um casal	Doação		255
Baiona (c. Baiona)	1232	Herdade	Doação		173
	1232	Herdade	Doação		172
	1233	(?)	Doação		185
Ferreiros c. (?)	1234	Herdade	Doação		268
	1246	Herdade (exceto 2 leiras)	Doação		260

(45) A doação é efetuada por João Soares devido a injustiças praticadas por ele contra o mosteiro. Cf. CDF, p. 164.

Rio Verde c. (?)	1239	Herdade	Compra	65 sl.	217-218
	1245	Leira	Doação		221
	1245	Herdades Leira Todas as propriedades de vários particulares na zona	Doação		221-222
Xinzo de Límia (c. Xinzo de Límia	1240	Herdade	Doação		218-219
Morouzos	1240	Leira	Doação		174-175
S. Bartolomeu de Rebordans (c. Tui)	1243	3 casais	Doação		230-231
Gomesende c. (?)	1246	½ de várias herdades	Compra	120 sl.	259-260
Mamoa c. (?)	1247	Casal	Compra	200 sl. leoneses	89
Ribadávia (c. Ribadávia)	s/d	Vinhas	Doação		186-187
Moimenta (c. Quintela de Leirado)	s/d	Casal	Compra		242-243

Mapa 3 – Localização das propriedades do mosteiro de Santa Maria de Fiães(46)



(46) Não foi possível obter a localização de Viveiros, Chaianos, Teixo, Friães, Cambela, Togosa, Rio de Moinhos, Lamosinhos, Seges, Mamoa, Pertigueiro, Rio Verde, apesar de possuirmos indicações que se situam na Galiza. Quanto a Ugilde o cartolário de Fiães fornece-nos a indicação de que se encontra próxima do Monte Seixo – «in loco predicto Onegildi sub monte de Seixo discurrente rivulo de Vilela ad Mineum» Cf. CDF, 67-68. Deixamos no mapa a sua localização provável. Para S. Martinho de Ladrões ver a nota 50. Quanto a Santa Eulália de Covas deixamos a referência à sua localização atual no concelho «A Bola», dado que a nomenclatura original desapareceu. No que diz respeito a Rio Verde sabemos apenas que é uma povoação na comarca de Límia, província de Ourense; consultar CDF, p. 193.

Legenda

1 - Padrenda
2 - Gandarela
3 - Ferreiros
4 - Celanova
5 – Santa Eulália de Covas
6 - Goginde
7 - Pontedeva
8 - Gomesende
9 - Moimenta
10 – Nogueiró de Mogueimes
11 - Carpazás
12 – Xinzo de Límia
13 - Baiona
14 - Morouzos
15 - Pontevedra
16 – S. Bartolomeu de Rebordans
17 - Ugilde
18 - Agrela
19 - Vilar
20 - Ribadávia

As transformações na gestão da propriedade – os aforamentos

A espiritualidade cisterciense está ligada ao trabalho manual sendo esse uma componente fundamental da sua ascese. Os monges brancos distinguiram-se na Europa do seu tempo por rentabilizarem substancialmente as propriedades de que eram detentores. Este fenómeno deveu-se, por um lado, a diversas inovações agrícolas(47), mas também à administração direta dos seus domínios. Este modelo de administração implicava que os monges trabalhassem ou dirigissem pessoalmente as propriedades de que eram detentores(48).

No entanto, a partir do século XIII, devido ao aumento de bens fundiários e à sua dispersão territorial surgiu o modelo de administração

(47) Cf. Espinosa 1981: 310-311.
(48) Ver nota 11.

indireto, na forma de aforamentos[49]. Os aforamentos, ainda que diminuíssem as competências dos proprietários nos bens aforados, levavam também a que apenas parte da riqueza produzida na propriedade lhe fosse revertida. As cartas de foro concedidas centravam-se sobretudo na tributação exigida, mas também na regulação da transferência do domínio útil.

Nos aforamentos do mosteiro de Fiães, a disposição tributária mais comum é a exigência de 1/3 da produção total da terra[50]; no entanto, a tributação em géneros passou gradualmente para a exigência de uma renda fixa em dinheiro como é já notado em 1247 e 1324. No caso dos aforamentos de Moreruela, olhando para o caso de Ifanes, observamos uma evolução similar: em 1220 o mosteiro exigiu dos aforadores metade da produção de vinho e 1/10 de tudo o resto, ao passo que, em 1310, para a mesma localidade, requereu doze morabitinos anuais; no mesmo sentido, em 1351 em um aforamento em Bragança, o mosteiro de Castañeda solicita o pagamento de 12 soldos. A tributação em moeda parece também substituir os serviços devidos (jeiras e aposentadoria), pois no caso de Ifanes, apesar de tal lhe ser exigido em 1220, já não é feita menção em 1310[51]. É ainda de referenciar, que a diferenciação tributária poderia ter como objetivo o incentivo ao povoamento; assim, se explica que, para a povoação de Angueira, em 1257, Moreruela exigisse apenas 1/4 dos produtos da vinha, metade do estabelecido para Ifanes em 1220. Outro dos incentivos ao povoamento, visível nas cartas de aforamento, consistia na autorização, aos herdadores, de efetuarem arroteamentos na ausência de terra arável.

No que diz respeito à transferência do domínio útil, essa preocupação é notada somente nas cartas de foro dirigidas a aglomerados populacionais significativos. Tal é destacado nas duas cartas de foro que o mosteiro de Moreruela concede à povoação de Ifanes em 1220 e 1310 e na carta de foro a Angueira em 1257; nelas é reafirmada a posse do direito de propriedade

(49) O aforamento consiste na transferência do domínio útil de uma propriedade para uma outra entidade, em troca de um pagamento anual perpétuo e de obrigações diversas, como por exemplo a aposentadoria. Cf. Soares, 1979: vol. I, 50-51.

(50) Das dez cartas de aforamento, sete referem o pagamento de 1/3 da produção, uma 1/8 da produção e duas um pagamento pecuniário. Ver os aforamentos de Fiães em Marques 2016: 48, 151, 153-157, 162, 164, 170-171 e 232.

(51) Ver a transcrição das cartas de aforamento de Moreruela em Ifanes, Angueira e Palaçoulo em Maria Mouriño 1992: vol. I, 639-643.

do mosteiro sobre a terra, referindo que caso algum dos aforadores quisesse vender/dar a sua propriedade deveria, em primeiro lugar, dar ao cenóbio a hipótese de compra. Além disso, em 1310, em Ifanes, as transferências do domínio útil foram condicionadas sendo impedida a sua venda a ricos-homens, clérigos, fidalgos ou membros das Ordens Militares, sinal indicativo da tentativa do mosteiro travar a expansão de outros poderes senhoriais nesta localidade, pois tal preocupação não é visível nas cartas de foro estabelecidas para Angueira (1257) ou Palaçoulo (1297).

Conclusão

A evolução do património cisterciense pode ser dividida em três grandes períodos. O primeiro, situado no século XII, caraterizou-se pelas doações régias e por um crescimento exponencial do número de instituições cistercienses no território ibérico. No segundo, a propriedade monástica atinge o seu zénite impulsionada pelas doações particulares e pelas compras próprias, permitidas, como é possível assegurar no caso de Fiães, pela posse de grandes quantias de numerário. Numa terceira fase, as políticas de centralização régia portuguesa, na segunda metade do século XIII, dirigidas somente para as entidades monásticas «estrangeiras», como o confisco de bens em tempo de guerra e a proibição de aquisições futuras, ou dirigidas para todas as entidades senhoriais, como a repressão das usurpações, acabaram por fragilizar o património destas entidades monásticas. Quanto ao processo de centralização em Leão, e em Leão e Castela depois da unificação, não possuímos dados que nos permitam afirmar se afetou as propriedades de Fiães; no entanto, este processo pautou-se a um ritmo distinto do português, e geograficamente díspar, salvaguardando, até certa medida, as propriedades senhoriais situadas na periferia do reino. São necessários mais estudos de caso sobre as propriedades de outros mosteiros portugueses em território leonês, bem como a análise das fontes emanadas do poder régio do reino vizinho para esclarecer esta questão.

Apesar dos poderes régios levantarem fronteiras, não existem sinais de que as instituições cistercienses alterassem simultaneamente a sua visão de fronteira e, por conseguinte, a sua política patrimonial. Não

obstante, acabaram afetados pelas alterações políticas, o que levou ao estabelecimento de acordos com a coroa.

É ainda de referir que, ainda que este estudo se centre sobretudo nas questões económicas e patrimoniais da presença monástica cisterciense, esta implicou também transformações de ordem cultural nas regiões sob o seu domínio. O exemplo mais paradigmático é o da língua mirandesa, que se encontra ainda hoje implantada sobretudo na área do atual concelho de Miranda do Douro e onde, como vimos, os mosteiros de Moreruela e Castañeda tiveram uma presença intensa durante os séculos XII e XIII. Ainda que a diocese de Astorga tenha exercido influência sobre a região de Bragança até ao século XI, tal como os estudos de J. Herculano Carvalho apontam(52), a influência dos mosteiros leoneses referidos, bem como de cavaleiros leoneses foi o fator fundamental para esta implantação linguística. A sua preservação até à atualidade deveu-se ao isolamento da região para com o resto de Portugal, e, por outro lado, pela existência de maior número de contactos com as populações leonesas do outro lado da fronteira.

Fontes

Chancelaria de D. Afonso III (ed. por António Resende de Oliveira e Leontina Ventura), Coimbra, IUC, 2006. Abreviatura usada - *CAIII.*

Chancelarias Portuguesas: D. Afonso IV (org. por A. H. de Oliveira Marques), Lisboa, INIC, 1990-1992. Abreviatura usada - *CAIV*.

Documentos de D. Sancho I (1174-1211), (ed. por Rui de Azevedo, P. Avelino de Jesus da Costa e Marcelino Rodrigues Pereira). Coimbra: IUC, 1979. Abreviatura usada – *DDS*.

Documentos Medievais Portugueses. Documentos régios, (ed. por Rui de Azevedo), vol. I e II. Lisboa: Academia Portuguesa da História, 1941-1980. Abreviatura usada - *DMP*.

Portugaliae Monumenta Historica: Inquisitiones (ed. por Alexandre Herculano), vol. I, IX fascículos. Lisboa: Academia das Ciências de Lisboa, 1856. Abreviatura usada - *Inq*.

(52) Ver sobretudo Carvalho: 1-5.

Estudos

Afonso, Belarmino (1998). «Propriedades rústicas dos mosteiros de Santa Maria de Moreruela e S. Martinho de Castanheira em terras de Bragança», in *Actas del II Congreso Internacional sobre el Císter en Galicia y Portugal*. Ourense: IX Centenario de la orden cisterciens, vol. I, 127-146.

Alves, Francisco Manuel (1982). *Memórias arqueológico-históricas do distrito de Bragança*. Bragança: Tipografia Académica, 3ª ed. Abreviatura usada – *MAH*.

Barbosa, Pedro Gomes (2000). «Cistercienses», in *Dicionário de História Religiosa de Portugal* (dir. por Carlos Moreira Azevedo). Mem Martins: Círculo de Leitores, vol. I, 346-351.

Beceiro Pita, Isabel (1992). «Las tensiones en torno a los domínios del císter galego en el norte de Portugal (1245-1357)», in *Actas do Congreso Internacional sobre San Bernardo e o Cister en Galicia e Portugal*. Ourense: Monasterio de Oseira, 253-265

Berger, Stefan (2006). «National historiographies in transnational perspective: Europe in the nineteenth and twentieth centuries», *Storia della Storiografia*, 50, 3-26

Carvalho, J. Herculano. «Porque se fala dialeto leonês em terras de Miranda?», in *Estudos Linguísticos*, I, 1-11. Disponível em http://cvc.instituto-camoes.pt/hlp/biblioteca/ a 24/06/2017.

Crailsheim, Ebehard (2014). «Las Filipinas, zona fronteriza. Algunas repercussiones de su función conectiva e separativa (1600-1762)», in *Intercambios, actores, enfoques. Pasajes de la historia latino-americana en una perspectiva global*. Sonora: Universidade de Sonora.

Espinosa, Fernanda (1981). *Antologia de textos históricos medievais*. Lisboa: Sá da Costa.

Férnandez de Prada, Miguel (1998). «Orígenes cistercienses del real Monasterio de San Martín de Castañeda – Sanabria (ZA)», in *Actas del II Congreso Internacional sobre el Císter en Galicia Y Portugal*… vol. I, 305-319.

Flores, Jorge (2015). *Nas margens do Hindustão – O Estado da Índia e a expansão mogol 1570-1640*. Coimbra: IUC.

Granja Alonso, Manuel (1998). «Nuevos datos a la entrada del Císter en España», in *Actas del II Congreso Internacional sobre el Císter en Galicia y Portugal*…vol. I, 461-479.

Lay, Stephen (2009). *Os Reis da Reconquista Portuguesa*, Alfragide, Editora Leya.

López Alsina, Fernando (2008). «Pro Utilitate Regni Mei: as cidades e a orla costeira do Miño ao Deva no reinado de Alfonso IX de León», in *Alfonso IX e a súa época*. Corunha: Concelho da Corunha, 187-223.

Maria Mouriño, António (1992). «Acção e influência de S. Bernardo no Nordeste Transmontano (ss. XII-XVI) partindo de Santa Maria de Moreruela, em Leão», in *Actas do Congreso Internacional sobre San Bernardo e o Cister en Galicia e Portugal*…vol. I, 635-648.

Marques, José (2016). *O cartulário do mosteiro de Fiães*. Melgaço: Câmara Municipal de Melgaço. Abreviatura usada - *CDF*.

Marques, José (1990). *O Mosteiro de Fiães: notas para a sua história*. Braga: Barbosa & Xavier.

Marques, Maria Alegria (1998). «Os primórdios da Ordem de Cister em Portugal», in *A ordem de Cister: o tempo e o modo: [actas do] colóquio comemorativo dos 900 anos da criação da ordem cisterciense*. S. Pedro do Sul: Câmara Municipal de S. Pedro do Sul, 83-94.

Martins, Miguel Gomes (2016). *Os guerreiros de pedra. Castelos, muralhas e guerra de cerco em Portugal na Idade Média*. Lisboa: A Esfera dos Livros.

Real, Manuel Luís (1998). «Os Moçárabes do Gharb Português», in *Portugal Islâmico – os últimos sinais do Mediterrâneo*, dir. por Cláudio Torres. Lisboa: MNA.

Sachsenmaier, Dominic (2011). *Global Perspectives on Global History: Theories and Approaches in a Connected World*. Cambridge: Cambridge University Press.

Soares, Torquato Sousa (1979). «Aforamentos», in *Dicionário de História de Portugal* (dir. por Joel Serrão). Lisboa: Inciativas Editoriais, vol. I, 50-51.

Sobral, José Manuel (2003). «A formação das nações e o nacionalismo: os paradigmas explicativos e o caso português», *Análise Social*, XXXVII, 165, 1093-1126.

Teixeira, Ricardo, Teixeira; Vitor, Torre, José Ignacio de la (1998). «Cister no Vale do Douro: Estudo preliminar», in *Actas del II Congreso Internacional sobre el Císter en Galicia Y Portugal*…vol. I, 211-225.

Veja Casado, Juan (2006). «El monasterio de San Martín de Castañeda: de mozárabe a cisterciense», in *Actas del III Congreso Internacional sobre El Císter en Galicia y Portugal*. Ourense: [s/e], 479-499.

« – » (1998). «El tumbo del monasterio cisterciense de Santa María de Moreruela», in *Actas del II Congreso Internacional sobre el Císter en Galicia y Portugal*…vol. II, 1019-1043.

Ventura, Leontina (1992). *A nobreza de corte de Afonso III*, Coimbra, s/r.

« – » (1998). «A fronteira luso-castelhana na Idade Média», in *Revista da Faculdade de Letras*, vol. XV, II Série.

Vicente, António M. Balcão (1998). «Cister em Trás-os-Montes (séc.XII-XIII)», in *Actas del II Congreso Internacional sobre el Císter en Galicia y Portugal*… vol. I, 147-154.

Revista de História das Ideias
Vol. 35. 2ª série (2017)
367-407

EÇA DE QUEIRÓS E A QUESTÃO JUDAICA
EÇA DE QUEIRÓS AND THE JEWISH QUESTION

Paulo David dos Santos Coutinho
paulodavidcoutinho@gmail.com
Mestre em História Contemporânea/FLUC
ORCID: 000-0002-5557-7654

Texto recebido em / Text submitted on: 31/03/2017
Texto aprovado em / Text approved on: 29/06/2017

Resumo:

Diz a nota que anuncia este número da RHI que se fronteira é um conceito com uma conotação habitualmente mais geográfica, ele não será menos aplicável ao campo simbólico em que nascem, se desenvolvem e circulam as ideias e os saberes. Efetivamente, se há fronteiras que delimitam territórios, também há outras que moldam e determinam mentalidades.

Com este texto sobre Eça, pretendemos vir ao encontro deste mote. Em que medida, o facto de ter nascido num país mediterrânico, palco privilegiado da atuação do Santo Ofício, e exercer funções consulares em Newcastle – numa sociedade mais globalizada e tolerante que a alemã da época –, em que medida estas circunstâncias influenciaram o discurso e o pensamento de Eça em relação à Questão judaica e às perseguições antissemitas ocorridas em 1880 na Alemanha?

Partindo da análise do pensamento da intelectualidade europeia desta época; partindo de uma breve análise sociológica da situação dos judeus

https://doi.org/10.14195/2183-8925_35_14

na Alemanha, avançámos para a análise do discurso de Eça, plasmado sobretudo em dois artigos que escreveu em 1880 para a *Gazeta de Noticias* do Rio de Janeiro.

Interessou-nos saber qual o posicionamento de Eça: antissemitismo ou filosemitismo? Interessou-nos igualmente ver se o seu discurso encerrava novidade ou era antes um repositório de estereótipos e preconceitos. O resultado foi surpreendente, não obstante a ambiguidade tão característica do autor…

Palavras-chave:

Eça de Queirós, Antissemitismo, Filosemitismo, Estereótipo, Preconceito.

Abstract:

According to the note announcing this issue of the RHI that frontier is a concept with a more geographical connotation, it will no less apply to the symbolic field in which ideas and knowledge are born, developed and circulated. Effectively, if there are boundaries that delimit territories, there are also others that shape and determine mentalities.

With this text on Eça, we intend to meet this motto. To what extent was the fact that he was born in a Mediterranean country, a privileged venue for the Holy Office, and to perform consular functions in Newcastle – in a more globalized and tolerant society than the German one at the time – to what extent these circumstances influenced discourse and The thought of Eça in relation to the Jewish Question and to the anti-Semitic persecutions that occurred in 1880 in Germany?

Starting from the analysis of the thinking of the European intelligentsia of this time; Starting from a brief sociological analysis of the situation of the Jews in Germany, we proceeded to the analysis of the discourse of Eça, shaped mainly in two articles that wrote in 1880 for the Gazeta de Noticias of Rio de Janeiro.

It interested us to know what the position of Eça: anti-Semitism or phylosemitism? We were also interested to see if his speech contained novelty or was rather a repository of stereotypes and prejudices. The result was surprising, despite the ambiguity so characteristic of the author ...

Keywords:
Eça de Queirós, Antisemitism, Philosemitism, Stereotype, Preconception.

Introdução. Eça e os Judeus

Não se pode dizer que ao longo de toda a sua vida Eça de Queirós tenha dedicado uma particular atenção aos Judeus ou à Questão Judaica. Há, contudo, bastantes aflorações do tema na sua obra – quer na sua criação literária, quer na sua produção jornalística, quer no seu labor epistolar –, aflorações que, não obstante o seu caráter episódico, são, no caso das crónicas jornalísticas, de uma tal acutilância e de uma tal argúcia que, só por si, valem uma análise demorada, permitindo-nos auscultar o discurso de Eça relativamente a uma questão que à época era tão dilacerante na Europa Central e Ocidental.

Com efeito, é num romance – *Os Maias* – e em duas crónicas – escritas em 1880 para a *Gazeta de Notícias* do Rio de Janeiro – que a Questão Judaica emerge verdadeiramente em Eça[(1)]. Segundo Livia Parnes[(2)], nota-se, quer no romance quer nas crónicas, alguma hesitação da parte de Eça em perfilhar o tradicional posicionamento da ideologia socialista face ao judeu. Ainda assim, para Parnes, se no início da sua carreira Eça é de alguma forma influenciado pelo antissemitismo socialista, combinando o ódio religioso com o ódio à banca judaica, para o fim do século esse antissemitismo é rejeitado (Parnes: 120). A nossa opinião é a de que esta questão – a atitude de Eça face aos Judeus e à Questão Judaica – não é assim tão linear. Cremos convictamente que Eça nunca partilhou do sentimento antissemita comum à maior parte dos intelectuais da Europa do seu tempo e que só utilizou estereótipos judaicos nas suas obras literárias, particularmente nos romances, por razões estéticas, sobretudo com

(1) Queirós, Eça de, «A perseguição dos judeus», Miné, Elsa, Cavalcante, Neuma (Ed.), *Edição crítica das obras de Eça de Queirós. Textos de imprensa IV (da Gazeta de Notícias)*. Lisboa: IN-CM, 2002: 105-113; Queirós, Eça de, «Lord Beaconsfield», Miné, Elsa e Cavalcante, Neuma (Ed.), *Edição crítica das obras de Eça de Queirós. Textos de imprensa IV (da Gazeta de Notícias)*. Lisboa: IN-CM, 2002: p137-154.

(2) V. Parnes, Lívia, *Présences juives dans le Portugal contemporain (1820-1939)*. Paris, 2002

o escopo de uma fácil caraterização dos tipos sociais e/ou uma fácil identificação das personagens. Nos dois artigos que escreveu em 1880 para a *Gazeta de Notícias*, a propósito da perseguição aos Judeus encetada nesse ano na Alemanha, bem como a propósito da morte de Benjamim Disraeli, primeiro-ministro britânico, a sua opinião, o seu pensamento, o seu discurso dificilmente podem ser qualificados de antissemitas. E nas parcas referências que encontramos na sua correspondência relativamente ao caso Dreyfus, um eventual antissemitismo dificilmente poderá ser sustentado.

Comecemos pelos estereótipos. No romance maior de Eça, *Os Maias*, o banqueiro Cohen é apresentado ao mesmo tempo como «diretor» da banca nacional e um «imbecil». Já a sua mulher, Raquel, aparece-nos como a bela judia… A hostilidade da *entourage* de Cohen não tem motivos religiosos; situa-se antes ao nível do *status* social. A ligação extraconjugal de Raquel com João da Ega é apresentada como uma espécie de represália pelo facto de o marido ser judeu e banqueiro. Eça sublinha a relação entre judeu e capital como a fonte principal do ressentimento social. O judeu é desacreditado em razão do seu dinheiro: Cohen é um burguês e, ao mesmo tempo, um «usurário», um «vaidoso» e um «monstro» (Parnes: 121). Segundo Lívia Parnes, a ironia de Eça leva a que as suas representações dos judeus sejam mais parodiantes e ligeiras que verdadeiramente antissemitas. Ressalta, aliás, muito claro do romance que os Cohen estão perfeitamente integrados na burguesia de Lisboa e que participam da vida mundana e cultural da cidade. A opinião de Cohen sobre o futuro de Portugal é atentamente escutada; ele aparece como uma referência, uma autoridade das finanças, o que inspira à vez quer a repugnância quer o respeito (Parnes: 122). O quadro que Eça pinta no seu romance corrobora o de Adolfo Benarus[3], para o Portugal dos anos de 1870-80: «os judeus gozam de simpatia geral, tanto no comércio como no meio social; os seus salões são frequentados pelas famílias distinguidas e elegantes» (Parnes: 125). Basta dizer que entre os frequentadores dos salões judeus estavam os Vencidos da Vida! Parece portanto

(3) Benarus, Adolfo (Angra do Heroísmo, 1863 - ?). Docente da Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa, aluno do Curso Superior de Letras, da Escola Superior de Belas Artes de Lisboa e da Escola de Pintura de Paris. Profissão: pintor e publicista. Autor de *Os judeus, história estranha deste povo*, *Israel e O antissemitismo*. Em http://memoria.ul.pt/index.php/Benarus,_Adolfo. Consultada em 10 de abril de 2017.

que o tom mordaz de Eça para com os judeus, máxime n´Os Maias, tem sobretudo uma explicação estética – o fácil reconhecimento de caracteres e tipos sociais por via do pré-conceito e do estereótipo. O que não significa que o próprio Eça não tenha assimilado um conjunto de ideias estereotipadas próprias da sociedade do seu tempo e que esporadicamente afloram no seu discurso. É o caso da seguinte observação que Eça faz numa carta que envia do Porto à sua mulher, Emília, em 11 de maio de 1892, por causa dos desentendimentos que a questão das partilhas estava a gerar entre ele e os cunhados. A propósito de Alexandre, irmão de Emília, Eça afirma: «É só no momento em que se fala de negócios que nele reaparece o judeu – porque para mim é fora de dúvida que ele herdou aquela parte de sangue israelita que todas as famílias portuguesas têm»[(4)].

Já Lúcia Mucznik, a propósito d´*Os Maias* e do casal Cohen, tem opinião diferente[(5)]. Segundo ela, o retrato de Cohen é bem pouco lisonjeiro: Cohen aparece como «rico e imbecil», «burguês e usurário», «vaidoso e rancoroso», retrato que, para ela, parece não inspirar a simpatia do autor, sendo antes revelador de uma certa linha socialista de que Eça seria tributário e que conjuga o ódio à religião com o ódio à banca judaica. Segundo Mucznik, próximo da ideologia socialista, Eça revelaria n´*Os Maias* uma certa antipatia pelos judeus, sobretudo pela sua associação ao espírito capitalista – não tanto pela sua origem racial. É, contudo, a própria autora, por outro lado, que admite ter Eça condenado veementemente o antissemitismo alemão bem como ter, já no final do século, pronunciado com clamorosa virulência a sua revolta contra a condenação de Dreyfus (Mucznik: 325, 326) naquilo que constitui, quanto a nós, mais do que uma afirmação de teor claramente filossemita, uma angústia genuína relativamente a uma violação flagrante dos direitos humanos. É numa carta a Domício da Gama, de 26 de setembro de 1899, que Eça afirmará:

> Também eu senti grande tristeza com a indecente recondenação do Dreyfus. […] Quatro quintos da França aplaudiram a sentença. A França nunca foi uma exaltada da Justiça, nem mesmo uma amiga dos oprimidos.

(4) V. Queirós, Eça de, *Correspondência*, Matos, A. Campos (organização e notas), vol. II. Caminho, 2008: 192, Carta de 11 de maio de 1892.

(5) V. Mucznik, Lúcia, *Dicionário do judaísmo português*. Lisboa: Presença, 2009: 325-326.

> […] Em nenhuma outra nação se encontraria uma tão larga massa de povo para unanimemente desejar a condenação de um inocente e voltar as costas, ou mesmo ladrar injúrias, à sua longa agonia (Correspondência: 493-494).

É, contudo, nos dois artigos supracitados, nomeadamente no primeiro – «O Israelismo» ou «A perseguição dos Judeus» – que o discurso de Eça relativamente aos Judeus e à Questão Judaica aparece melhor estruturado e mais suscetível de análise detalhada. É sobretudo com base nestes artigos que podemos avaliar se, nesta matéria, Eça produziu pensamento próprio ou se se limitou a seguir estereótipos; se as suas posições se aproximam do que podemos classificar de antissemitismo ou se, pelo contrário, estamos em presença de uma visão filossemita; se a sua análise encerra pensamento maduro, sustentado, ou se é somente reflexão empírica disfarçada com a habitual estética da ironia do autor. Tendo sido o artigo base no qual sustentámos este trabalho escrito em 1880, na sequência de uma vaga antissemita ocorrida na Alemanha, achámos imperioso não só analisar a situação social e política da Alemanha na 2ª metade do século XIX mas também o pensamento *mainstream* da intelectualidade desse tempo de forma a apurar se Eça alinha ou não pelo mesmo diapasão, se é tributário de estereótipos ou se, pelo contrário, produziu pensamento original. Analisemos então a Questão Judaica para a Europa do século XIX – nomeadamente para a Alemanha – até cerca de 1880, ano das perseguições antissemitas, tarefa para a qual iremos seguir de perto a lição e a obra magistral de David Vital(6).

Uma última palavra introdutória relativamente à Questão Judaica em Portugal no século XIX. Ela praticamente não existe. A Monarquia constitucional (1820-1910) marca uma rotura com a tradição secular antijudaica. Embora possa haver ainda alguns focos localizados de antijudaísmo, não há antissemitismo em Portugal no século XIX, muito menos comparável ao antissemitismo da Europa Central/Oriental à época. Inquisição, limpeza de sangue, discriminação por razões de ordem étnica, limitações ao exercício de práticas religiosas, nada disso subsiste já. É certo que a monarquia constitucional apenas concedia direitos políticos

(6) V. Vital, David, *A People Apart: The Jews in Europe 1789-1939*. Oxford University Press, 1999.

aos cidadãos portugueses – os católicos – pois não era português quem não professasse o catolicismo. A Carta Constitucional de 26 só autorizará o ingresso na Função Pública aos cidadãos portugueses – católicos! – embora permitisse aos estrangeiros o culto de outra religião em locais sem forma exterior de templo. A igualdade política de todos os cidadãos portugueses, independentemente da religião professada, só virá a ser consagrada na Constituição de 1911, que aboliu a religião de estado, reconheceu a igualdade de todos os cultos, legalizou a comunidade judaica e alargou o exercício de todas as carreiras profissionais aos cidadãos com outras crenças religiosas (Mucznik: 54)(7). Esta aparente tranquilidade constitucional não deve fazer esquecer algumas erupções de antissemitismo no nosso país, a saber: desconforto dos comerciantes lisboetas e algarvios em relação à entrada em Portugal de imigrantes de origem norte-africana – os sefarditas – acusados de concorrência desleal; legitimação informal por parte das autoridades do retorno de algumas práticas discriminatórias; e o affaire Dreyfus, oficial francês de origem judaica, acusado de espionagem a favor da Prússia/Alemanha, mote para o regresso de representações mentais antijudaicas, nomeadamente da figura do judeu traidor(8).

Mas tudo isto pouco eco terá tido em Eça que, desde a década de 70, exercendo funções de cônsul em Newcastle, pouco contacto mantinha com a realidade portuguesa, ainda para mais vivendo numa sociedade onde o antissemitismo era menos agressivo que na Europa Continental. Vejamos então como era sentida a Questão Judaica além-Pirenéus.

Os intelectuais e a Questão Judaica

Diz David Vital que, na sua configuração moderna e secular, a ideia de que os judeus representaram sempre uma ameaça para os outros povos europeus foi sobretudo uma invenção dos homens de letras – professores, historiadores, filósofos, intelectuais, juristas, publicistas – mais do que dos

(7) Só com a 1.ª República se efetiva a separação Estado-Igreja. Para ser cidadão português, deixa de ser necessário professar o catolicismo; deixa de ser interdita a prática livre de outros cultos religiosos; verifica-se a reintegração de pessoas de origem judaica e o retorno de muitos Judeus a Portugal e às colonias.

(8) V. Wilke, Carsten L. *História dos Judeus Portugueses*. Lisboa: Edições 70, 2009: 179-199.

políticos, já que os políticos, de uma forma ou de outra foram avalizando a emancipação judaica (Vital: 166). E também não foi o processo político emancipatório judaico o que mais precipitou as violentas reações da opinião pública europeia. Foi antes o espetáculo de milhões de judeus interagindo livremente entre si, penetrando nos negócios e no mundo das letras, candidatando-se a cargos administrativos, oficiais e militares e reclamando igualdade de estatuto e oportunidades que deixou um rasto de desagrado e suscitou um sentimento de afronta. Seriam, pois, os homens das ideias, não os do poder, quem daria sustentáculo ideológico e voz a esta irritação comum (Vital: 182)[9].

A. Tensões antissemitas no meio intelectual alemão. Os que no fim do século XVIII, no âmbito da Revolução Francesa, tinham equacionado a emancipação judaica tinham-no feito na convicção de que as singularidades e excentricidades sociais que estavam no caminho da refundação social tinham que ser afastadas. Mas, não obstante o processo de emancipação e assimilação que se verificou nos anos seguintes na maior parte dos Estados europeus, determinadas ideias, como a do «perigo judaico» ou a de que os judeus constituíam uma nação dentro da nação, persistiram durante todo o século XIX, ideias

(9) Bismarck, o chanceler germânico, por exemplo, teve posições dúbias e contraditórias em relação aos Judeus ao longo do seu consulado. Em 1847 afirmou que a Prússia era um estado cristão e que os Judeus não podiam esperar igualdade dentro dele, somente uma posição subordinada. Isso podia não ser perfeitamente cristão; mas admitir os judeus na Prússia não faria da Prússia uma terra mais cristã. O que os judeus mais queriam era ser oficiais civis e militares. Isso estava fora de questão para Bismarck. Ele só favoreceria a sua completa emancipação se eles, pela sua parte, derrubassem as barreiras com as quais se tinham separado dos alemães. Em 1847, manifestou a sua oposição no *landtag* relativamente a um projeto de lei visando casamentos mistos entre judeus e cristãos. Em privado, contudo, considerou que os judeus, embora nómadas, eram também europeus e cosmopolitas; que entre eles havia pessoas honestas e que cultivavam virtudes como o respeito pelos pais, a fidelidade marital e a caridade; que eram diligentes, frugais, sóbrios, empreendedores, abstémios. O que era preciso era torná-los inócuos através do casamento. Os numerosos casamentos entre «baronesas alemãs e ricos judeus serviriam de exemplo». Mas, melhor, seriam os casamentos entre «*garanhões alemães*» e boas «*éguas judias*» (Vital: 176-177). Foi, contudo, com Bismarck, em 1869, que foi decretada a emancipação completa dos Judeus: «todas as limitações de direitos civis com base em diferenças religiosas são anuladas […] a capacidade de representação da comunidade ao nível estadual e o desempenho de cargos na Função Pública deverão ser independentes da fé religiosa» (Bismarck *apud* Vital: 176-177). O objetivo era dar-lhes direitos políticos, não apenas civis. Mas, mais uma vez, o princípio da igualdade não se concretizou! E a interdição não escrita da inclusão de judeus nas hierarquias civis e militares manteve-se (Vital: 176-177).

com raiz no credo romântico, que substituíra os valores iluministas por um culto apaixonado da nacionalidade. Ora, quanto mais se articulava a cultura judaico-alemã, maior era o receio de que os judeus, a breve trecho, colonizassem a vida espiritual alemã, e mais frenética se tornava a mobilização antijudaica. Foi neste contexto que apareceu a *Judenfrage*. A Questão Judaica era sobretudo uma questão nacional e moral. Questionava o carater nacional dos judeus e focava-se no seu cariz moral, questão hoje impensável, mas que à época chamou a atenção dos grandes pensadores: Herder, Kant, Hegel, Fichte – todos adeptos da emancipação! Mas não era a emancipação o cerne da Questão Judaica. O que estava em causa era o judaísmo: seria o caracter nacional judaico coerente com o alemão? E não sendo, seria erradicável? (Harket: 193, 202).

No discurso dos grandes pensadores alemães dos fins do século XVIII, inícios do XIX, vamos encontrar uma nova retórica nacionalista, um primeiro esboço do antissemitismo secular posterior, já com clara conotação racista do ódio aos judeus, uma vez que para todos eles a colonização cultural judaica representava uma ameaça mortal para a cultura alemã.

A visão da maior parte dos intelectuais da Europa Central desta época era paternalista e condescendente, e tendia a ser desdenhosa da cultura e do *ethos* judaico. Chegavam a ser hostis. Entre eles, Goethe (1749-1832). Viam os judeus partindo de estereótipos: uma raça de vulgares comerciantes e usurários sem escrúpulos. Os judeus da antiguidade impressionavam Goethe; os seus contemporâneos não! Pensava que se os judeus podiam ser facilmente suprimidos, já não podiam ser tão facilmente aniquilados, uma vez que eram parecidos com os alemães e que as concessões entretanto feitas seriam dificilmente revogáveis (Vital: 183).

Também a visão de Kant (1724-1804) sobre os «palestinianos que vivem entre nós» era acintosa: segundo ele, eram inclinados à usura, à fraude e a outras atividades improdutivas e nefastas; uma nação de aldrabões, a maior parte dos quais não procurava honras civis e que se mantinham juntos por uma velha superstição reconhecida pelo Estado; tentavam intrujar as pessoas no meio das quais procuravam proteção. Mas, acreditando na igualdade, na irrelevância das diferenças religiosas e nos deveres dos homens uns para com os outros, Kant não via razão para se opor à igualdade dos Judeus perante a lei. Achava que a adesão

ao cristianismo era melhor caminho, tal como uma limpeza do ritual judeu (Vital: 184).

Hegel (1770-1831) adotou um tom mais paternalista do que crítico; interessou-se sobretudo pelo melhoramento moral dos judeus. Liberdade e moral estavam conexionadas, certamente também no caso dos judeus. Eles teriam de se tornar valiosos dentro da sociedade europeia na qual se tinham fixado. Prover à emancipação judaica seria desafiá-los a um progresso e a uma melhoria moral. Mas este apoio condicional à emancipação dos judeus não o impediu de se associar à mobilização nacional antijudaica. Na sua filosofia do direito, foi porta-voz dos direitos civis dos judeus; na sua filosofia da história, os judeus tinham cumprido o seu papel como povo histórico; sobreviviam como povo fantasma. Em 1802, no livro *O espírito do cristianismo e seu destino*, Hegel afirma: «a grande tragédia do povo judaico não é nenhuma tragédia grega; a tragédia deles só provoca nojo; abandonado pelos seus deuses até ser esmagado pela sua própria fé» (Hegel *apud* Harket: 203).

Mais radical era Johan Gottlieb Fichte (1762-1814). Em 1807, no livro *Discursos à Nação Alemã*, onde explana o seu credo nacionalista, o desprezo pelos judeus é percetível. Aí afirma que nada tem contra a crença judaica; o que ele não pode aceitar é o ódio dos judeus contra a humanidade. Quanto a conceder-lhes direitos civis, diz: «não vejo outra solução a não ser cortar-lhes a cabeça durante a noite, até que não exista mais nenhuma ideia judaica. Para nos protegermos deles, (a solução será) conquistarmos a terra prometida e enviá-los para lá» (*apud* Harket: 204). Fichte deduzira da necessidade do ódio aos judeus, a revogação do seu estatuto de sujeitos morais e políticos. O seu pensamento biológico sobre uma nação ideal alemã pura, combinado com a rejeição do judaísmo em bases morais e filosóficas, tinha subjacente um elemento de violência. Por isso Fichte é considerado o grande profeta do nacionalismo alemão (Poliakov *apud* Herket: 2015).

Para Christian Wilhelm Dohm (1751-1820), os Judeus eram estrangeiros e corruptos, mais do que qualquer outra nação. Não se lhes poderia, por conseguinte, conceder plena cidadania ou admiti-los na função pública a qualquer custo; nem isso seria do seu interesse. O espírito comercial que caraterizava a maior parte deles só poderia ser contrariado com trabalho físico duro; mas a ideia de os fixar à terra era questionável; havia poucas terras incultas; os Judeus não estavam habituados ao trabalho que a lavoura exige; as suas mentes eram muito

inquietas e faltava-lhes a necessária força física. «E como iria o Judeu alimentar os seus empregados se não lhe é permitido dar-lhes porco?», perguntava Dohm. Achava, contudo, que o amor exagerado do Judeu por toda a espécie de lucro, usura e práticas ilícitas era uma falha que competia com as melhores caraterísticas do seu caráter e que tinha sido alimentada pelos princípios da religião judaica, a sofística dos seus rabis e a opressão cristã (Vital: 184-185).

Mas o maior contributo de um intelectual alemão para a questão talvez tenha sido o dado por Bruno Bauer (1809-1882) que, em 1843, publica *A Questão Judaica*. Para Bauer, o judaísmo era o mais baixo estádio de um longo processo de evolução religiosa que culminara no cristianismo. No judaísmo, Deus estava para além do homem, enquanto no cristianismo o homem elevara-se a si mesmo ao nível de Deus. O cristianismo era a expressão religiosa da emancipação do homem; entre os judeus ela não tivera lugar; os judeus continuavam a agir em total subjugação a um poder externo. Na mundivisão judaica tudo estava ao serviço da religião. Na origem do judaísmo estava um corpo de leis imodificável; por isso, a verdadeira essência da vida dos judeus era o imobilismo. Mas o imobilismo era incompatível com a liberdade; os judeus já tinham pago bem a sua teimosia em se recusarem a acompanhar o tempo. Por conseguinte, a demanda do povo judaico pela sua emancipação era deslocada; esse desejo era perverso e contraditório já que eles eram um povo a-histórico – não estavam envolvidos na corrente da história. Daí derivava que não devia haver qualquer questão sobre a sua integração na sociedade, em razão da sua autoimposta segregação. Se eles realmente desejavam ser integrados, eles é que tinham de fazer os sacrifícios e as concessões necessárias. Eles teriam que escolher entre o seu judaísmo e a sua humanidade: «a história quer desenvolvimento, criação, progresso e transformação; os judeus, lutando contra a lei da história, querem ficar na mesma, perpetuamente» (Bauer *apud* Vital: 190-191. Para Bauer os judeus eram um povo ignorante e prejudicial. Mesmo a sua conversão completa ao cristianismo falharia; não seria mais do que a substituição de uma filiação num grupo especial pela filiação noutro. Quanto à questão judaica, o ponto para Bauer era este: teriam os Judeus vontade suficiente para desistir da sua reivindicação, da sua crença, do seu papel especial no mundo, da sua guerra contra a humanidade – na qual residia a verdadeira realização do judaísmo? «Todas as garantias dadas pelos judeus, de que eles não pensam na sua gente como uma nacionalidade

independente são ilusórias. Quem quer ser um judeu não pode ir contra a sua natureza, a sua exclusividade, a ideia de destino especial» (Bauer *apud* Vital: 192-193).

Segundo David Vital, a enfâse colocada por Bauer na exclusividade e no imobilismo judaicos foi sagaz, sobretudo ao lançar o estigma, o anátema de que eles eram incapazes de colocar em causa as suas origens. Aplicado aos mais tradicionalistas, era verdade. Aplicado aos que procuravam a integração social, política e cultural na sociedade alemã, não. Mas mais importante ainda, segundo Vital, foi o «ferrão demonológico» que Bauer lançou no final do seu ensaio pretensamente historiográfico-filosófico-teológico-antropológico. A verdadeira questão judaica não era a emancipação. Em teoria o judeu não devia ter quaisquer direitos políticos, já que na realidade ele tinha imenso poder; se a sua influência política era cerceada em pequenas matérias, nas grandes ele podia exibi-la: «Os judeus de Viena, que não são mais do que tolerados, decidem, pelo seu poder financeiro, o destino da Europa inteira; o judeu que pode não ter quaisquer direitos no mais pequeno dos estados alemães, determina o destino da Europa» (Bauer *apud* Vital: 192-193). A originalidade e importância de Bauer residem aqui: qualificar a emancipação como desnecessária e impertinente. Ela não só não seria benéfica para a sociedade, como também não o seria para os próprios judeus já que era incompatível com a essência do judaísmo.

O impacto das ideias de Bauer reside também no facto de antecipar o que viria a ser a caraterística central da visão antissemita moderna – colocar a questão em termos coletivos. Era eliminado da discussão o indivíduo enquanto agente livre e independente. As habituais distinções entre os bons e os maus judeus, os utéis e os inúteis, os produtivos e os parasitas, tornaram-se irrelevantes. Eram os judeus como um coletivo e o judaísmo como o *ethos* desse coletivo que interessava porque eram eles que determinavam as caraterísticas das quais nenhum judeu alguma vez se conseguiria libertar por muito que o desejasse (Vital: 192-193).

O traço fundamental do ensaio de Bauer, segundo Vital, era, assim, secular. As verdadeiras objeções à presença dos judeus na sociedade alemã e à sua emancipação legal e política não poderiam ser ultrapassadas com a sua conversão religiosa. Não era o caráter cristão da sociedade que precisava de ser protegido de uma entrada de não crentes. Era toda a sociedade. E, enquanto as objeções religiosas à entrada de judeus na

sociedade nunca foram muito fortes, foi este argumento que acabou por reunir vozes de vários quadrantes(10).

Em 1882, o obituário de Bauer qualificava-o como o verdadeiro pai do antissemitismo já que o seu ensaio – *Die Judenfrage* – continha tudo o que era acintoso para os judeus e se veio a desenvolver mais tarde na Alemanha (Vital: 194-195).

O maior crítico de Bauer foi Marx (1818-1883). Para Marx, Bauer estava certo ao identificar os judeus como uma ameaça para a sociedade; mas ele tinha falhado na identificação da natureza do mal e não tinha alcançado o essencial. Não eram os «judeus do Sabbath» que tinham de ser vigiados mas sim os judeus do seu tempo. Não era por motivos religiosos ou filosóficos que a sua emancipação estava em cima da mesa, mas sim por razões que tinham que ver com a organização económica. Qual a natureza da religião dos judeus? Uma religião de egoísmo, não de altruísmo; visava imperativos materiais, não espirituais. O que adoravam os judeus? A usura. Assim que a sociedade abolisse a usura, a religião judaica e os próprios judeus redundariam numa impossibilidade.

> O dinheiro é o Deus de Israel, ao lado do qual mais nenhum Deus pode estar. O dinheiro degrada todos os deuses e transforma-os em mercadorias. O dinheiro é a essência da vida e do trabalho do homem – que se alienou por causa dele. Este monstro rege-o e ele adora-o. O Deus dos judeus foi secularizado. A letra de câmbio é o seu verdadeiro Deus. A lei dos judeus é apenas uma caricatura religiosa de moralidade (Marx *apud* Vital: 194).

Os valores judaicos fundiram-se, assim, com os da sociedade burguesa. «Os judeus atingem o seu pico com a perfeição da sociedade burguesa […] a sociedade burguesa atinge a perfeição apenas no mundo cristão. O cristianismo é o pensamento sublime do judaísmo; o judaísmo é a aplicação prática do cristianismo» (Marx *apud* Vital: 195). Daí Marx concluir que não eram os judeus que tinham necessidade de se emancipar da sociedade, mas sim a sociedade que precisava de se

(10) O balanço entre considerações religiosas e considerações seculares podia variar de país para país, mas nos países onde a mundividência secular foi ganhando terreno, aí a base para os barbarismos posteriores foi maior.

emancipar do judaísmo. A violência da linguagem de Marx é evidente. O seu antissemitismo, embora numa vertente mais económica, é inquestionável e, curiosamente, paradoxal, se nos lembrarmos das suas origens! (Vital: 194-195).

Ainda a propósito de Marx, mas agora relativamente às suas origens judaicas, é bastante interessante a opinião do russo Mikhail Bakunine (1814-1876), que pode ser entendida como um ressaibo pessoal relativamente a um celebrado oponente mas que também pode ser vista como uma opinião generalizável a toda a raça judaica:

> todos os nossos inimigos, todos estes cães rosnando contra nós são judeus. Marx, Liebknecht […] pertencem todos ao mesmo instinto inquieto, cheio de esquemas, explorador, de nacionalidade burguesa. Marx, o mais distinto, tem grande inteligência. Marx fez um grande serviço ao socialismo. Mas ao mesmo tempo tem que se dizer que é um individuo indesejado e desagradável, detestável, vão, irascível, invejoso, suscetível, manhoso e cheio de perfídia, um homem capaz de grandes vilanias e intrigas, como, diga-se, todos os judeus! (Bakunine *apud* Vital: 196-197).

Eça muito provavelmente conhecia a ideologia de Bakunine. São do tempo do Cenáculo, os contactos que Antero de Quental e Batalha Reis terão estabelecido com alguns internacionalistas «da linha de Bakunine» (Mónica 2009: 144).

Convoquemos também para a discussão F. K. von Savigny (1776-1861), a maior autoridade no ensino do direito na Alemanha do seu tempo. Savigny foi o académico que mais se opôs à nomeação do judeu Eduard Gans para uma cátedra na universidade de Berlim, mantendo as suas reservas mesmo depois de Gans ter jurado apostasia. Savigny achava que a conversão de Gans era moralmente desonesta. Mas a aversão de Savigny derivou principalmente da convicção de que os judeus, vistos como uma categoria socio-histórica – uma casta – não eram suscetíveis de se miscigenarem na sociedade alemã. Eram comparáveis aos *peregrini* na Roma Antiga, súbditos mas não cidadãos, e por isso sob especial jurisdição: «os judeus são e vão continuar a ser estrangeiros para nós; é a sua natureza; e só uma infeliz confusão de noções políticas pode

impedir-nos de reconhecer isto; mesmo que esta igualdade civil e política seja desejada de forma filantrópica ela apenas servirá para preservar a infeliz existência nacional dos judeus» (Savigny *apud* Vital: 197).

Na Alemanha, ao longo de todo o século XIX, houve uma política de Estado em relação aos judeus, bem como a promessa da total regularização do seu *status*. Todavia, a discrepância entre o país legal e o país real agudizara-se muito por via do discurso e da intervenção pública dos mais afamados intelectuais, que em muito contribuíram para o movimento antissemítico de base nacionalista e racial.

B. Tensões antissemitas no meio intelectual francês. Nem sob o Império (1852-70) nem sob a Segunda (1848-52) e Terceira Repúblicas (1870-1940), o princípio da cidadania plena concedida aos judeus franceses foi posto em causa. Mas, ironicamente, foi em França que surgiram as mais perigosas formulações modernas da questão judaica, e com as quais Eça tomou contacto no âmbito das leituras socialistas efetuadas no contexto do Cenáculo.

Comecemos com Michelet (1798-1874) eminente historiador e filósofo francês. Em 1842, após viagem a Frankfurt para pagar uma visita de Amschel Rothschild, descreve assim o homem e o magnate:

> sombrio negociador entre nações que falam a mesma linguagem, o ouro, compelindo-as a negociar entre si em melhores termos do que aqueles a que elas próprias chegariam […] o Sr. Rothschild conhece a Europa príncipe a príncipe e as bolsas de valores corretor a corretor […] só há uma coisa que eles (judeus, magnates) não conseguem prever, e essa coisa é o sacrifício. Não lhes ocorre que em Paris há 10 mil homens prontos a morrer por uma ideia. Julho (a revolução) surpreendeu-os! (Michelet *apud* Vital: 196).

O acinte subjacente, de que o móbil do judeu é o dinheiro – não a ideia –, é patente. Mas a sua visão dos Judeus é melhor articulada na sua *Bíblia da Humanidade,* de 1864:

> O judeu sempre foi homem de paz e de negócios. O seu ideal não é o guerreiro, o trabalhador, o camponês. Pastor nómada, outrora, evoluiu

> para vendedor ambulante, banqueiro, comerciante. Arte, indústria e agricultura estão condenadas aos seus olhos. O verdadeiro judeu, o patriarca, é o pastor especulador que sabe, com inteligência, como prover ao seu rebanho. A verdadeira glória dos judeus devem-na eles à sua miséria… nomeadamente àquela a que eles – vivendo isolados no meio dos outros povos – deram voz – uma voz penetrante e eterna o suspiro do escravo (Michelet *apud* Vital: 198).

À medida que prossegue com a sua análise bíblica-histórica-antropológica, a repulsa de Michelet pelo judeu contemporâneo torna-se mais explícita

> Deus ama e por isso escolheu para si um só e pequeno povo; preferiu manifestar a sua glória escolhendo o fraco em vez do forte, o mais pequeno ao maior. Ele preferiu José ao orgulhoso Judá; Jacob, delicado e macio como uma mulher, ao valente Ismael. Ele pôs David a matar o gigante Golias. […] A humanidade foi rejeitada. […]. O judeu cedo caiu na política do escravo. Não há escravo melhor, mais dócil, mais inteligente (Michelet *apud* Vital: 199).

Os Judeus, acrescenta ele, distinguem-se por terem posto a sua fé no ganho e no lucro. Foram ensinados e acreditam profundamente que é na riqueza que reside a sua segurança (Provérbios 18:11 «A riqueza do homem rico é a sua cidade forte»). Concluía Michelet: «Se os fenícios inventaram a escrita, os judeus inventaram a letra de câmbio» (Vital: 198-199).

Para Charles Fourier (1772-1837), de todos os mais recentes males do mundo, a emancipação dos judeus fora o mais vergonhoso. Eles não eram uma nação civilizada, mas patriarcal. Eles consideravam qualquer velhacaria louvável, desde que o enganado não fosse um dos seus. Eles tinham dado a si próprios exclusividade no comércio, na usura e em todas as depravações comerciais. Em França, «felizmente», eles não eram em grande número; de outra forma «a França não seria mais do que uma vasta sinagoga». Fourier acreditava que o comércio era um mal. Era um método pelo qual os vendedores podiam enganar impunemente os compradores, e o bem era sacrificado ao lucro individual. Os judeus

não eram mais do que a personificação do espírito comercial, e por isso incorrigivelmente desonestos.

> Eles vão reformar-se? Não, eles vão perverter a nossa moral sem alterar a deles. Os judeus não serão a lepra e a perdição do corpo político? Deixem os judeus permanecer em França por um século e eles tornar-se-ão lá o que já são na Polónia, tendo retirado o comércio e a indústria aos nacionais… Os judeus milionários vivem de batatas. Avarento, o judeu vai vender a menos 5% que o cristão e aumenta o seu lucro na mesma proporção. A ganância pode ser tão ruinosa como o desregramento. Os judeus são uma fação parasita que tende a invadir o comércio à custa dos nacionais dos estados sem se identificarem com nenhuma pátria (Fourier *apud* Vital: 201).

Um governo preocupado em assegurar a propriedade teria, segundo Fourier, obrigação de os travar; de os forçar a trabalho produtivo; de lhes vedar livre acesso à França; de dispersá-los. «A longo prazo têm que ser removidos!» (Vital: 200-201).

Por fim, P.-J. Proudhon (1809-1865). Tal como Voltaire, Bauer, Michelet e outros, Proudhon não tinha quaisquer dúvidas que ligações profundas subsistiam entre os judeus da Antiguidade e os judeus dos seus dias. Eles eram e sempre tinham sido uma «raça insociável, obstinada e infernal», os primeiros autores daquela horrível superstição chamada catolicismo (*Jésus et les origines du Christianisme*). Proudhon afirmava que a mensagem religiosa veiculada pelos judeus era falsa e distorcida e que as suas reivindicações de originalidade religiosa e teológica eram de um género afim à maldade.

> É-se tentado a acreditar no povo judeu como sujeito de uma graça especial, uma iluminação, uma revelação. Examinado mais de perto, o fenómeno dissolve-se em nada» Eles tinham ido muito mais longe do que era esperado e, na sua obstinação messiânica, «posicionaram-se inteiramente além dos limites da consciência humana. A acusação dirigida pelos judeus a Cristo era inteiramente especiosa, prova do seu declínio,

> da sua má-fé, da sua inaptidão. Eles estavam acabados. O sucesso da missão de Paulo mostra-o (Proudhon *apud* Vital: 202).

À questão o que devia ser feito com esta nação de vagabundos que ele tanto detestava, cuja condição natural era viver dispersa a parasitar os outros, Proudhon oferecia respostas claras: deviam ser expulsos de França; devia ser-lhes recusado todo o emprego; as suas sinagogas deviam ser destruídas; e devia ser posto fim à prática da sua religião.

> Há boas razões para os cristãos lhes chamarem deicidas. O judeu é o inimigo da humanidade. A raça, ou bem que deve ser enviada para a Ásia, ou bem que deve ser exterminada. Pela espada, por amalgamação ou pela expulsão, o judeu deve desaparecer. Aquilo que as pessoas da Idade Média detestavam por instinto eu detesto por reflexão. O ódio ao judeu, tal como ao inglês, deve ser um artigo da nossa fé (Proudhon *apud* Vital: 202-203).

Terá tido Eça contacto com todas estas formulações teóricas? É questão que se impõe. E mesmo que não as tenha conhecido a todas exaustivamente, uma coisa é certa: Eça conhecia toda esta intelectualidade europeia, e conhecia-a desde os seus tempos de estudante em Coimbra: Michelet, Hegel, Vico, Proudhon, Hugo, Balzac, Goethe, Poe, Heine… «creio que já Darwin» como ele confessa no seu artigo «O Francesismo» (Eça *apud* Mónica 2009: 33). De todos estes intelectuais, é natural que conhecesse melhor a produção intelectual do socialista utópico Proudhon, o qual, a avaliar pelas linhas precedentes, constituiria um exemplo acabado do pensamento antissemita à época dominante[(11)].

C. Tensões antissemitas no meio intelectual português. Também na sociedade portuguesa alguns intelectuais assumiram posições alegadamente antissemitas, posições que, contudo, não tiveram maior repercussão social do que a proporcional à tiragem dos periódicos onde

(11) Neste périplo que efetuámos pela intelectualidade europeia do século XIX, optámos por deixar de fora as tensões antissemitas na sociedade inglesa. Em Inglaterra – relativamente à Questão Judaica – não se registou nem de perto nem de longe uma mobiliação pública, muito menos uma produção teórica comparável à verificada em solo germânico e francês.

redigiam. Foi o caso de Ramalho Ortigão (1836-1915) e das suas *Farpas*. É nesta publicação que vamos encontrar, em 1888, referência à passagem por Lisboa de um grande financeiro judeu, Isaac Camondo. Esse texto crítico levou João Medina a qualificar Ramalho de antissemita. Com efeito, Ramalho descreve Camondo como fazendo parte do «governo supremo do nosso século», constituído pelos detentores do dinheiro; a maior parte das nações europeias estariam já nas mãos de Camondo e seus semelhantes (grandes banqueiros judeus como Rothschild, Stieglitz ou Stern). Ramalho estabelece depois uma conexão entre o que ele considera o primeiro comércio dos judeus (os 30 dinheiros de Judas) e esse governo dos grandes banqueiros. Pergunta seguidamente se o imenso sofrimento de Cristo valeu a pena já que atualmente é Judas Iscariotes quem governa a banca e age como senhor.

> Camondo não é um simples e miserável vendedor de chinelos e chapéus como os da sua raça que por vezes assolam e contaminam a nossa via pública […] ele é o judeu profético, o representante político da grande raça errante, ele é o semita triunfante, o Ahasvérus da lenda, caminhando vitoriosamente entre a destruição e a ruina social, multiplicando os seus 5 dinheiros, cada vez que mete a mão na sua sacola (Ortigão *apud* Parnes: 130-134).

Ramalho não omite do seu discurso múltiplas conotações antissemitas: os judeus enquanto representantes do capital, usurários, negociantes, jogadores, traficantes, cúpidos e bajuladores, amantes de mulheres e ávidos de luxo (Parnes: 130-134)[(12)].

(12) Deste alegado antissemitismo de Ramalho Ortigão resultou, em 1971, uma polémica entre João Medina e Fausto Lopo de Carvalho. Para o primeiro, Ramalho seria notoriamente antissemita; para o segundo, Ramalho seria um espírito verdadeiramente cristão, considerando a sua atitude conforme às conclusões do Concílio Vaticano II. A única concessão de Lopo é a de que os ataques de Ramalho são dirigidos contra a plutocracia em geral e não especificamente contra os judeus. Já Medina considera que o ataque de Ramalho é consentâneo com o antissemitismo socialista, para além de encontrar no autor em causa traços de antissemitismo cristão e económico; logo, conclui que não se pode ver no texto de Ramalho um simples antiplutocratismo de tipo socialista. Nesta medida, Medina estabelece uma clara diferença entre Ramalho e Eça quanto à Questão judaica, invocando precisamente como argumento o artigo de Eça «O Israelismo», que Medina considera uma das análises sociopolíticas mas inteligentes do autor (Parnes: 133-134).

Aqui chegados, ficámos com uma ideia eventualmente nova e inesperada! Que o antissemitismo do século XIX é fundamentalmente uma criação dos intelectuais, mais do que dos políticos! E que a argumentação em desfavor da raça judaica foi vasta e multitemática: religião, atividade profissional, características intrínsecas à raça, nacionalidade, *volksgeist*… tudo serviu como argumento do discurso antissemita, e não apenas a vantagem económica alcançada pelos Judeus – tão criticada pelo ideólogos socialistas. Esta história das ideias era uma base essencial à nossa linha metodológica. Só agora poderemos analisar e confrontar o discurso de Eça relativamente à Questão Judaica com a intelectualidade europeia do seu tempo e apontar quer os traços de alinhamento quer as linhas dissonantes. Resta, porém, ainda o assentamento de uma outra base, de forma contextualizar o artigo «O Israelismo»: a situação e/ou o estatuto dos Judeus na segunda metade do século XIX na Alemanha.

A Questão Judaica na Alemanha na 2.ª metade do século XIX

A. Estado, Nação, Povo, Raça. Durante a primeira metade do século XIX, por muito que o pensamento mainstream nos círculos sociais, políticos e intelectuais da Europa Central e Ocidental fosse hostil aos judeus, em nenhum lado o Estado se apresentou como seu inimigo declarado. E se é certo que nenhum Estado da Europa era necessariamente amigo dos judeus, em nenhum deles os judeus tinham razão para dele desconfiar ou sequer o temer (Vital: 248-249). Há, porém, questões mais profundas a detalhar.

As políticas de matriz iluminista, delineadas na sequência da Revolução Francesa por muitos estados europeus relativamente à questão judaica, tinham sido concebidas em atenção aos interesses do Estado. Ora, passado o entusiamo revolucionário, o maior problema da comunidade judaica passou a estar no facto de, à medida que o século XIX avançava, se assistir a uma contração ideológica do conceito de Estado em favor do conceito de Nação!

A questão com que os judeus se confrontavam era, não se seriam autorizados a tornarem-se cidadãos do Estado, mas antes, se seriam aceites como membros da Nação. E em nenhum lado a questão se colocou com mais premência do que na Alemanha, já que umbilicalmente ligada ao espírito com que fora feito o processo de unificação: um povo eleito

concebido em termos exclusivistas e quase impenetráveis; uma estrutura na qual não haveria espaço para outros povos (Vital: 248-249). A enfase passava a estar menos no cultural e no intelectual, do que no étnico e no racial[13].

E a verdade é que, tal como vimos no ponto anterior, a questão judaica foi percecionada nestes termos desde muito cedo, sobretudo pelos mais reputados intelectuais. Herder (1744-1803) escreveu em 1802: «A raça judaica é e mantem-se na Europa um povo asiático, estranho à nossa região». Se eles pertenciam ou não ao Estado não era mais uma questão religiosa. Jacob Friedrich Fries (1773-1843) professor de Filosofia em Iena, fazia em 1814 um apelo místico-patriótico ao espírito dos Alemães:

> Eu não falo em louvor de uma paz universal, ou do amor pelo inimigo, mas falo em guerra, em resistência valente, em ódio pelo inimigo. O que é aquilo a que chamamos uma nação (volk)? Uma união espiritual de pessoas. O que dá unidade a um grupo de cidadãos? Não o solo ou as fronteiras mas a união do espirito (geistesvereinigung).

Em 1816, afirmava sobre os judeus: «Esta casta tem de ser exterminada pela raiz; desenvolver a situação cívica dos judeus significa exterminar os judeus» (Fries *apud* Vital: 250-251). Uma coisa é certa: não obstante esta ferocidade de discurso ser ainda excecional no início do século XIX, a tendência para reduzir questões de grande complexidade

(13) Bom exemplo deste pensamento exclusivista / chauvinista é o de Friedrich Ludwig Jahn (1778-1852), defensor do retorno às virtudes tradicionais do povo alemão e fundador da associação pangermanista Burschenschaften. Em 1825 escrevia: «Os alemães são um excelente povo, de excecionais qualidades. Força, honestidade, verticalidade, equidade e pensamento sério foram durante séculos os ornamentos da nossa nacionalidade». Mas estas qualidades poder-se-iam perder se os alemães se miscigenassem com povos de género inferior. «A nacionalidade é a verdadeira medida dos grandes povos. Enquanto a sua existência implica um Estado, a existência de um Estado não implica a da nacionalidade. Tal como há nozes vazias também há estados vazios e povos sem nacionalidade. Os animais híbridos são incapazes de se reproduzir; aos povos bastardos falta-lhes a força das nações. Aquele que se esforça por colocar os vários povos num único rebanho, cedo se arrisca a reinar sobre a escumalha mais desprezível da terra. O povo mais homogéneo é o melhor; o mais misturado, o que tem menos unidade». (Vital: 248-249). Para Jahn não existia maior pecado que o pecado do sangue. Aos alemães que casassem com estrangeiros deviam ser-lhes retirados todos os direitos civis (Harket: 207).

social e política a termos simplistas e de base nacional-conflitual foi ganhando rapidamente terreno, associada à invasão da política europeia pelo volksgeist – pela nacionalidade enquanto credo apaixonado dos intelectuais

B. 1848 – A raça judaica entre as outras raças europeias. 1848 assinalou uma mudança! À medida que os direitos das nações se colocam na dianteira, os direitos do homem perdem primazia(14). Foi este o maior problema que a «primavera das nações» trouxe aos judeus: enquanto categoria histórica, étnica e religiosa distinta, eles estavam inexoravelmente condenados. Pode dizer-se que, tivessem tido os Judeus vontade de se estabelecer como nação, a sua situação teria sido diferente. Mas a questão não se colocou na altura e nenhuma conclusão pode ser tirada hoje no sentido de pensar que eles teriam tido sucesso. Esteve, aliás, longe, na 2ª metade do século XIX, de serem admitidas quaisquer aspirações às pequenas nacionalidades. Na mente daqueles que olhavam para si próprios como membros de grandes nações históricas, o seu destino devia ser claramente demarcado do das nações mais débeis. A caraterística sociopolítica dominante dos revolucionários de 1848 foi a oposição à complexidade imperial, étnica, linguística e cultural. Foi pela simplicidade que deriva da uniformidade do *ethos* que eles se bateram (Vital: 252-253). Agora, o espaço para o anómalo ficava bastante diminuído. E isto aplicava-se *a fortiori* aos judeus independentemente de eles olharem para si próprios como uma nação.

Era sobre eles que recaía agora o ónus relativamente ao caminho a seguir. Sempre podiam aceitar a extrusão da política, embora isso significasse cair numa espécie de limbo sociopolítico. Para os mais modernos, contudo, o único caminho a seguir parecia ser o de uma identificação firme e exclusiva com uma qualquer nação à qual eles estivessem presos por laços de linguagem, educação e cultura, já que a ideia de povo judeu enquanto nação política entre as outras era algo absolutamente remoto.

A verdade é que não havia nada na ascensão das nacionalidades, tal como condensada em 1848, que viesse facilitar os dilemas que o velho

(14) Não obstante toda a excitação revolucionária que envolveu 1848, a verdade é que alguns passos em direção à emancipação dos judeus tinham sido entretanto dados. E a realidade foi que em duas, três décadas a igualdade legal tornar-se-ia a regra na Europa Central e Ocidental (Vital: 252-253).

ethos do povo judeu apresentava. Pelo contrário, essa ascensão só serviu para remeter os Judeus a uma situação de anacronismo, incerteza e incompatibilidade com os seus vizinhos. Quanto mais rapidamente as outras nações da Europa se encaminhavam para a apoteose, mais a Questão Judaica aparecia na ribalta e mais firme era a recusa por todo o lado de dar aos Judeus uma qualquer versão do novo esquema.

Uma clara diferença entre os Judeus e qualquer outro dos seus vizinhos residia no facto de os Judeus não serem potenciais competidores pelo poder do estado. Isso deveria ter facilitado a sua posição. Por outro lado, o facto de nenhum dos seus vizinhos precisar de os considerar sérios rivais ainda tornou a sua situação mais anómala. O resultado foi colocar a questão da existência nacional dos judeus em termos mais acutilantes do que alguma vez o fora. E se eles eram uma categoria anómala em impérios multinacionais, estavam condenados a serem totalmente incompreensíveis em Estados-nação (Vital: 254-255).

C. A situação dos Judeus na 2ª metade do séc. XIX. O Antissemitismo. Foi o caso do Império Alemão. Ninguém duvidava que, na segunda metade do século XIX, os Judeus alemães possuíam liberdades com as quais os seus antepassados nem sequer sonhavam: liberdade de movimentos, liberdade para frequentar escolas e universidades, para ter uma profissão liberal, para entrar no jornalismo ou nas artes, e até no mundo da política. Os judeus alemães emergiram então como uma classe média urbana bem-educada, aculturada e razoavelmente próspera, de uma forma que respondia bem ao desafio lançado no fim do século XVIII – de que a sua liberdade seria condicionada à sua utilidade e respeitabilidade enquanto cidadãos. Mas a verdade é que, na prática, a máquina estatal e mesmo as classes mais elevadas permaneceram fechadas, rodeadas por um fosso que nenhum judeu, independentemente do quão politicamente leal fosse, estava autorizado a passar (Vital: 268-269). Igualmente verdade é que foi na Alemanha que o conceito de antissemitismo vingou e foi popularizado como bandeira de luta política nos anos 70, pelo escritor Wilhelm Marr (1819-1904). O antissemitismo não carecia de qualquer definição; sabia-se o que era. Num ano tornou-se palavra de ordem política (Lorenz: 295-296). Que fatores contribuíram para o seu crescimento?

Em primeiro lugar, a situação dos judeus na Alemanha. Em 1871, viviam cerca de 500 mil judeus no Império (1,25% da população). Um quarto residia nas cidades. Mas três quartos viviam na zona rural. Entre

estes grupos menos visíveis, um, sobretudo, era estigmatizado: o dos judeus de leste, olhados com inimizade pelas autoridades, com ceticismo pelos assimilados e com hostilidade pelos antissemitas. Com efeito, o judeu de Leste era conotado com o tipo do judeu sujo e atrasado do gueto, em oposição ao judeu moderno do Ocidente. Mas a verdade é que não se verificou qualquer fenómeno imigratório significativo destes judeus para a Alemanha. Em 1910, os judeus de Leste eram somente 10% da população judaica do Império. Mas como a Alemanha funcionava como país de trânsito, a passagem destes imigrantes teve alguma visibilidade, e foi usada para inflamar a ideia da iminência do perigo judaico para o país. Os estereótipos que se lhes colaram – judeus de leste, judeus da bolsa, judeus de sotaina – elaborados pelos que queriam rotular ou denegrir a situação dos judeus na sociedade alemã, acabaram por desempenhar papel importante na argumentação antissemita(15) (Lorenz: 296).

Em segundo lugar, a controvérsia antissemita de Berlim. Em 1879, um dos historiadores mais prestigiados do império, Heinrich von Treitschke (1834-1896), da Universidade de Berlim, publicou um artigo («Uma palavra sobre o nosso judaísmo») em que abordava a questão judaica e dava bênção académica ao antissemitismo, ao elevá-lo a conceito científico. O cerne do debate era saber se os judeus podiam fazer parte integrante da sociedade alemã; se judeus e não judeus podiam viver juntos! Treitschke era muito claro: «não se pode negar que os semitas, com mentiras e fraudes, tiveram grande responsabilidade na fundação da ganância arrogante e que são cúmplices do materialismo ganancioso do nosso tempo». Entre os que se distanciaram de Treitschke, havia historiadores e políticos liberais. Mas as críticas duns e doutros eram indesmentivelmente ambivalentes. Treitschke, ainda no seu artigo, depois de evocar os fantasmas da imigração de leste, rematava: «*os judeus são a nossa desgraça!*». Seriam estas as palavras de ordem nos 10 anos seguintes.

(15) Os Judeus ora eram subversivos da ordem social, ora eram seus pilares; ora eram ignorantes, ora podiam progredir em algumas áreas do conhecimento; ora eram perigosamente talentosos, ora não podiam ser ensinados; ora estavam prestes a «tomar» a cultura europeia, ora eram incapazes de a interiorizar e de a compreender; ora queriam inserir-se na sociedade, ora mantinham-se à parte; ora exploravam os seus fregueses vendendo caro, ora minavam o mercado vendendo barato; a torpeza e tacanhez dos judeus eram ainda manifestas na insistência na letra da lei; a sua ruindade era evidente no talento em iludi-la. Segundo Vital, o catálogo de defeitos do judeu era infindável, mas também era epistemologicamente necessário, já que o suporte de muitas das acusações apontadas não era em caso algum oferecido (Vital: 256).

Como nação jovem, a Alemanha ainda não tinha desenvolvido um orgulho nacional instintivo; sentia a cultura mista judaico-alemã como uma ameaça; havia por isso que exigir aos judeus que se tornassem alemães. Esta controvérsia assinalou o colapso da emancipação judaica na Prússia (Lorenz: 296-298).

Em terceiro lugar, a crise de identidade do Império alemão, na sequência da queda da bolsa e da depressão económica que o atingiu em 1873. A consciência da crise foi bem maior que a crise propriamente dita, que ainda assim abalou profundamente o otimismo da burguesia alemã. Estava criado o ambiente favorável à caça de bodes expiatórios, o primeiro dos quais os judeus, que com a sua concorrência desleal tinham levado muitas empresas alemãs à falência. Aproveitando o contexto, os antissemitas chamaram a atenção para o facto de terem sido os Judeus os responsáveis pelo desastre, ou porque tinham executado uma política irresponsável, ou porque tinham o sistema financeiro nas mãos e estavam dispostos a provocar a bancarrota europeia. Mesmo que a queda da bolsa nada tivesse a ver com eles, a verdade é que ela foi associada aos judeus, em especial ao banqueiro e conselheiro de Bismack, Gerson von Bleichröder (1822-1893), personificação do lucro fácil, símbolo do intriguista sem escrúpulos ávido de poder e influência, alvo apetecível para o antissemitismo. O nacionalismo foi assim a resposta conservadora à crise de identidade do império (Lorenz: 299).

Em quarto lugar, o antissemitismo cristão. O ambiente de crise no final década de 70 também se estendeu às Igrejas - Católica e Protestante. A Igreja recorreu às velhas emoções: o antigo ódio judaico foi mobilizado; o mito dos assassinatos rituais judaicos, reanimado. Mas o ódio foi também incentivado pelo Papa Pio IX, que em 1872 tomou posição contra os judeus acusando-os de representarem o anarquismo, o ódio à Igreja e a Maçonaria. A imprensa católica espalhou a mensagem, preparando a base para o anti-semitismo político. Foi o partido católico do Centro (*Zentrum*) quem pela primeira vez usou o antissemitismo na campanha eleitoral. Mas a Igreja católica (no contexto da *kulturkampf*) percebeu que os radicais anti-semitas não lutavam só contra os judeus, mas também contra a religião. Se os direitos dos judeus fossem restringidos, criar-se-ia um precedente perigoso. É por isso que o antissemitismo foi principalmente o programa da maioria protestante. Para os conservadores da Igreja protestante, os judeus e a judaização eram uma ameaça aos valores tradicionais; a falta de vontade dos Judeus em se deixarem assimilar era

uma expressão da «resistência». O problema já não se podia resolver pela conversão/batismo. Era preciso encontrar outra solução para a «questão judaica» (Lorenz: 301-303). Foi neste contexto que Adolf Stoecker (1835-1909), capelão da corte, faria do anti-semitismo o programa do partido que fundou em 1878, o Partido Social Cristão. Para Stoecker os judeus eram um estado dentro do estado. Mas nem a doutrina da raça nem a doutrina estatal cristã tinham qualquer significado para ele: «para mim a questão judaica não é uma questão religiosa, nem (uma) questão racial, […] nem uma questão de direito estatal. É uma questão de ética social» (Lorenz: 302-304).

Em quinto lugar, a grande força motriz antissemita: o antissemitismo racista-nacionalista (*völkische*). Corrente ideológica ateia tinha as suas raízes quer no pangermanismo quer numa germanidade (*deutschtümelei*) exagerada, ambos ancorados em valores pagãos pré-cristãos. Para os seus defensores, a nação alemã era superior às outras e, nesse âmbito, foi desenvolvido um conjunto de teorias biológicas/raciais. Para os antissemitas, o conceito de raça estava biologicamente determinado. Marr, no seu livro *A vitória do judaísmo sobre a germanidade*, 1879, parte da dicotomia Germanos vs. Judeus em vez da tradicional – Cristãos vs. Judeus –, elaborando assim uma distinção eterna que não poderia ser revogada pelo batismo. Face à inexistência de uma raça alemã pura, os profetas dos ensinamentos raciais concentraram-se no oposto, no «inimigo», nos judeus. Estes eram as trevas, em oposição à luz do mundo germânico. Alcançaram lugar de destaque nesta construção ideológica Arthur Gobineau (1816-1882) e Houston Chamberlain (1885-1927). Este último, com as suas obras de alegado teor científico, influenciou a perceção de várias gerações da Questão Judaica. A ideia de raça de Chamberlain assenta numa dicotomia: a homogeneidade racial contra o caos racial; os alemães contra os judeus. A grande raça era a germânica, os alemães; os Judeus representavam uma ameaça. Estas ideias foram bem aceites. O darwinismo social juntou as estruturas antropológicas com as leis do desenvolvimento biológico para elaborar um «sistema científico» uma ideologia racial que atacava os judeus, defendia a interrupção da emancipação e em última instância rejeitava o seu direito à existência (Loren: 305-308).

Por fim, e confundindo-se com este antissemitismo racista-nacionalista, deve também falar-se num antissemitismo secular. Com efeito, na segunda metade do século XIX, o antijudaísmo cristão, que

identificava os judeus com os assassinos de Cristo, tornou-se obsoleto evoluindo para um antissemitismo secular. Não obstante essa evolução, houve uma clara continuidade entre a formulação cristã e a formulação secular da questão judaica: a rejeição de Cristo por Ashverus[16] foi, na terminologia secular, uma rejeição egoísta do amor universal – a lenda do eterno judeu errante, aliás, já desempenhara papel mobilizador no antissemitismo alemão da primeira metade do século; os libelos de sangue de Moloch[17] (atualizados pelo caso de Damasco) assumem agora a forma de sacrifício capitalista da Humanidade e identificam o judaísmo com o capitalismo predatório; a adoção de Mamon[18] é agora a imagem da ganância e da cupidez por dinheiro dos judeus. A evocação destas metáforas antijudaicas não fazia mais do que reproduzir estereótipos/preconceitos populares profundamente enraizados na consciência cristã. Os judeus não simbolizavam apenas a negação dos valores universais humanos cristãos; eles personificavam as forças destrutivas que deviam ser erradicadas da sociedade. Esta transição do antissemitismo religioso para o racial não resultou de uma qualquer imposição ideológica. Foi trabalhada durante anos com o nacionalismo antijudaico, configurando uma espécie de nova religião civil em que o verdadeiramente alemão/nacional (*deutschum*) era objeto de culto e se assumia por processo antitético face à judeidade (*judentum*) (Harket: 265).

D. Em resultado de tudo isto, a petição antissemita de 1880, o mote para o artigo de Eça que iremos analisar de seguida, que incorporava um

(16) Diz a lenda que Ahasverus foi contemporâneo de Jesus e trabalhava numa oficina de sapateiro, em Jerusalém, numa das ruas por onde passavam os condenados à morte por crucificação. Na Sexta-feira da Paixão, Jesus Cristo, passando por aquele mesmo caminho, carregando sua cruz, teria sido importunado com ironias e agredido verbal e fisicamente pelo coureiro Ahasverus. Jesus, então, tê-lo-á amaldiçoado, condenando-o a vaguear pelo mundo, sem nunca morrer, até a sua volta, no fim dos tempos. Em https://pt.wikipedia.org/wiki/Judeu_errante, consultada em 25 de junho 2017.

(17)De acordo com as Escrituras, os povos Amorreus, por volta de 1900 a.C., adoravam Moloque; nos rituais de adoração, havia atos sexuais e sacrifícios de crianças. Mas, pelas ordens de Deus dadas ao povo hebreu através de Moisés, era expressamente proibida a adoração a Moloque, bem como o sacrifício de crianças, e tal prática severamente punida (Levítico 20:2–5). Em https://pt.wikipedia.org/wiki/Moloch, consultada em 25 junho 2017.

(18) Mamon é um termo derivado da Bíblia usado para descrever riqueza material ou cobiça. A própria palavra é uma transliteração da palavra hebraica «Mamon» que significa «dinheiro». No Evangelho, a palavra é utilizada quando se afirma que não é possível servir simultaneamente a Deus e a Mamon (Lucas 16:13). Em https://pt.wikipedia.org/wiki/Mamon, consultada a 25/6/2017.

argumento fundamental: o não cumprimento por parte dos judeus da obrigação contratual que a sua emancipação pressupusera aos judeus tinha sido dada a oportunidade de se tornarem alemães e eles não a teriam aproveitado. Mas a verdadeira queixa dos autores da Petição era que os judeus eram incapazes de o fazer: incapazes de honrarem acordos e de se tornarem alemães decentes. Era necessário que o governo revogasse a igualdade legal que por erro lhes dera, parar a imigração de Judeus para a Alemanha e restaurar algo parecido com o *status quo* ante. Submetida à apreciação de Bismarck, não teve resposta. Quando foi debatida no parlamento prussiano, Bismarck preferiu não estar presente. Foi outro que respondeu: que o ministro de estado não tencionava proceder a uma mudança na legislação existente e que mantinha a igualdade de estatuto em matérias civis. Mas o espírito equívoco com o qual o governo abordou a matéria do estatuto dos judeus dificilmente podia ter sido maior (Vital: 266-267).

O discurso de Eça: antissemitismo ou filosemitismo?

Aqui chegados, feita a contextualização sociopolítica da questão judaica na Alemanha nos três primeiros quartéis do século XIX, coligida a opinião da intelectualidade europeia para o mesmo período, estamos em condições de analisar de forma sustentada os dois textos que Eça escreveu para a *Gazeta de Notícias* do Rio de Janeiro em 1891, um com o título *A perseguição dos Judeus* (7 de janeiro), o outro com o título *Lord Beaconsfield* (23 e 24 de agosto)[19], textos onde Eça verte de forma sistematizada o seu pensamento e expressa de modo definitivo o seu posicionamento face à Questão Judaica, já que escritos num âmbito e com um objetivo bem diferentes daqueles que ele teria nos seus romances.

O objetivo será então avaliar se Eça repete estereótipos, se as suas opiniões e análises encerram novidade, se a sua argumentação é ou não inovadora. Resumamos o essencial do que vimos supra – ponto 2. Características apontadas pela esmagadora maioria dos intelectuais europeus aos judeus: raça de comerciantes, usurários e banqueiros, virados para atividades improdutivas; aldrabões, contrabandistas,

(19) Ver nota 1. As citações de Eça de Queirós que doravante se fizerem neste capítulo com a referência Eça reportam-se a esta edição.

corruptos, estrangeiros e parasitas, avessos ao trabalho físico e virados para o lucro e práticas ilícitas. Críticas endereçadas à comunidade judaica: o problema judaico não era religioso mas sim secular; os judeus deveriam ser vistos como um coletivo e um *ethos*, merecedores do mais completo desdém – tal como a sua singularidade e excentricidade sociais; igualmente condenado era o seu imobilismo e o facto de serem um povo a-histórico; a sua emancipação era desnecessária já que ela não poria fim à sua guerra contra a humanidade; os valores judaicos eram equiparados aos valores burgueses, e os judeus eram uma categoria socio-histórica incapaz de se miscigenar na sociedade alemã. Opinião maioritária relativamente à atuação do Estado era a de que este devia travá-los, expulsá-los, quando não exterminá-los.

Quanto ao primeiro texto de imprensa, *A perseguição dos judeus*[20], Eça relata e dá a sua opinião sobre as perseguições antissemitas verificadas na Alemanha no ano anterior – 1880 –, bem como da petição apresentada pelos antissemitas ao governo a pedir o fim da igualdade civil e na atitude deste, na pessoa do chanceler Bismarck. Eça mostra-se bem informado! O texto é rico de informação e de opinião. Com efeito, Eça não se coíbe de, a par da sua habitual ironia estética, expender um conjunto de ideias/análises que o colam à pele de um analista político-social credenciado. Neste texto a posição de Eça é bastante mais crítica das perseguições e da atitude do governo do que favorável, pelo que numa primeira impressão diríamos que o discurso de Eça é um discurso filossemita. Mas vejamos com mais atenção.

Logo de início, aludindo ao movimento antissemita recentemente desencadeado na Alemanha, Eça classifica-o de um modo bastante negativo, equiparando-o às lutas religiosas que eclodiram na Europa por ocasião da Reforma Protestante bem como às perseguições inquisitoriais: «Este extraordinário movimento antijudaico, esta inacreditável ressurreição das cóleras piedosas do século XVI…» (Eça: 105). Mas, logo

(20) Livia Parnes (2002) procedeu na sua tese a uma análise deste artigo, que no geral nos parece algo redutora, já que o artigo é bem mais rico do que a análise faz supor. Segundo esta autora, Eça compara a atitude do governo alemão à do português do tempo de Manuel I e vê nos dois os responsáveis pela marginalização e isolamento dos judeus; diz também que Eça vê subjacente ao ódio contemporâneo ao judeu não um antissemitismo religioso, mas antes uma motivação económica, o que constituiria um antissemitismo moderno como o d´Os Maias; acrescenta que o artigo veicula teorias socialistas (Proudhon e Marx) já que Eça vê no antissemitismo alemão uma luta de classes (Parnes 2002: 126-129).

de seguida, afirma que a situação é acompanhada com bastante interesse na Inglaterra pela razão de que lá também «os judeus abundam, influindo na opinião pelos jornais que possuem […], dominando o comércio pelas suas casas bancárias, e em certos momentos mesmo governando o Estado pelo grande homem da sua raça, o seu profeta maior, o próprio Lord Beaconsfield» (Eça: 105). Nesta afirmação aparentemente inocente, não pode deixar de ser vista, se não uma crítica ao controlo dos media, do capital e do poder político pelos Judeus, pelo menos uma velada ironia em relação ao primeiro-ministro inglês da época, Lord Beaconsfield, de ascendência judaica. Mas a partir daqui, e nas páginas seguintes, Eça é bastante crítico da atitude e do movimento antissemita. Começa por se indignar com o facto de na Inglaterra, onde era cônsul, estes acontecimentos terem suscitado pouco brado, criticando a indiferença e o antissemitismo da imprensa britânica:

> Não vejo […] que o que se está passando na Alemanha, apesar de exalar um odioso cheiro de auto-de-fé, provoque uma grande indignação da imprensa liberal de Londres: e já mesmo um jornal da autoridade do Spectator se vê forçado a atenuar, perante os protestos da colónia israelita, artigos em que descrevera os judeus como uma corporação isolada e egoísta, […] trabalhando só no seu interesse, encerrando-se na força da sua tradição: e conservando simpatias e tendências manifestamente hostis às do Estado que os tolera (Eça: 105).

Compara seguidamente este movimento às múltiplas perseguições movidas contra os Judeus ao longo da história, sobretudo contra os cripto-judeus e cristãos-novos nos recuados tempos de D. Manuel, ficando bem evidente a sua ironia e a sua estupefação perante a recorrência desse facto, ainda para mais num território com um nível civilizacional tão alto:

> Que em 1880, na sábia e tolerante Alemanha, depois de Hegel, de Kant e de Schopenhauer, […] se recomece uma campanha contra o judeu, o matador de Jesus, como se o imperador Maximiliano estivesse ainda, do seu acampamento de Pádua, decretando a destruição da Lei Rabínica […] é facto para ficar de boca aberta […]. Porque enfim, sob formas civilizadas

> e constitucionais, é realmente a uma perseguição de judeus que vamos assistir, das boas, das antigas, das Manuelinas, quando se deitavam à mesma fogueira os Livros do Rabino e o próprio Rabino, exterminando assim, com o mesmo feixe de lenha, a doutrina e o doutor (Eça: 106).

Prossegue depois com a sua toada crítica e indignada referindo-se à atitude lacónica do governo alemão bem como à sua não condenação clara dos acontecimentos, e à grave possibilidade de ela ser entendida pelos alemães como um incentivo à continuação da campanha persecutória:

> Mas o mais extraordinário ainda é a atitude do governo alemão: interpelado a dar a opinião de Estado sobre este rancor obsoleto e repentino da Alemanha contra o judeu, o governo declara apenas, com lábio escasso e seco, «que não tenciona por ora alterar a legislação relativamente aos israelitas!» Não faltaria com efeito mais que ver os ministros do império decretando à D. Manuel a expulsão dos judeus, ou restringindo-lhes a liberdade civil até os isolar em vielas escusas, fechadas por correntes de ferro, como nas judiarias do Ghetto. Mas uma tal declaração não é menos ameaçadora. O Estado dá a entender apenas que a perseguição não há-de partir da sua iniciativa: não tem porém uma palavra para condenar este estranho movimento antissemítico […]. Deixa a colónia judaica em presença da irritação da grossa população germânica – e lava simplesmente as suas mãos ministeriais na bacia de Pôncio Pilatos. Não afirma sequer que há-de fazer respeitar as leis que protegem o judeu, cidadão do Império; tem apenas a vaga tenção de as não alterar por ora! (Eça: 106-107).

A consequência deste mutismo, para Eça, é simples: sendo um povo disciplinado e obediente, os alemães, face à linguagem ambígua do governo, vão sentir-se legitimados na sua revolta:

> O resultado disto é que numa nação em que a sociedade conservadora forma como um largo batalhão, pensando o que lhe manda a «ordem do dia» e marchando em disciplina, à voz do coronel, cada bom alemão

> vai imediatamente concluir desta linguagem ambígua do governo que, se a corte, o estado-maior, o Sr. Bismarck, todo esse mundo venerado e obedecido não veem o ódio ao judeu com entusiasmo, não deixam, todavia, de o aprovar em seus corações cristãos… E o novo movimento vai certamente receber, daqui, um impulso inesperado (Eça: 107).

Quanto ao impulso que o movimento antissemita poderia receber, Eça, com a sua habitual ironia, dá-nos de imediato um bom exemplo:

> Já recebeu […]. Apenas se soube a resposta do ministério, um bando de mancebos, em Leipzig, que se poderiam tomar por frades dominicanos, mas que eram apenas filósofos estudantes, andaram expulsando os judeus das cervejarias, arrancando-lhes assim o direito individual mais caro e mais sagrado ao alemão: o direito à cerveja! (Eça: 107).

«Mas donde provém este ódio ao Judeu?» É a questão a que Eça se propõe responder. Terá ele uma motivação predominantemente religiosa? O intuito de «vingar o sangue precioso de Jesus»? Nas páginas seguintes, recorrendo a uma boa dose de ironia, Eça obtém um efeito jocoso e pleno de humor. Mas a sua posição sobre a matéria é clara. Não são motivações religiosas as que estão por detrás deste antissemitismo moderno. Aliás, para Eça, os alemães, sendo um povo «jurídico», nunca hesitariam em condenar alguém que viesse colocar em causa todo um ordenamento jurídico, pelo que também eles teriam matado Jesus, não se vislumbrando assim legitimidade do governo alemão para vir com o argumento condenatório/expiatório dos judeus-assassinos de Cristo:

> Além disso, este movimento é organizado pela burguesia, e as classes conservadoras da Alemanha são muito jurídicas para não aprovarem, no segredo do seu pensamento, o suplício de Jesus. Dada uma sociedade antiga e próspera, com a sua religião oficial, a sua moral oficial, a sua literatura oficial, o seu sacerdócio, o seu regime de propriedade, a sua aristocracia e o seu comércio – que se há-de fazer a um inspirado, a um revolucionário, que aparece seguido de uma plebe tumultuosa, pregando

> a destruição dessas instituições consagradas, a fundação de uma nova ordem social sobre a ruína delas e, segundo a expressão legal, «excitando o ódio dos cidadãos contra o Governo»? Evidentemente puni-lo (Eça: 108).

Acrescenta ainda que se Bismarck estivesse no lugar de Caifás teria feito o mesmo que o dito Caifás:

> E se Bismarck estivesse de toga, no Pretório, sobre a cadeira curul de Caifás, teria assinado a sentença fatal tão serenamente como o dito Caifás, certo que nesse momento salvava a sua pátria da anarquia. Os conservadores de Jerusalém foram lógicos e legais, como são hoje os de Berlim, de Sampetersburgo ou de Viena: no mundo antigo, como agora, havia os mesmos interesses santos a guardar (Eça: 108).

Mostrando estar bem informado sobre a situação na Alemanha, Eça refere-se seguidamente ao dinamizador do movimento – o reverendo Streker (sic) – mas, sobretudo, intui a razão principal por detrás desta petição e deste antissemitismo: a inveja, a frustração do alemão, constantemente ultrapassado pelo judeu; em três palavras – o sucesso, a prosperidade económica e a concorrência da colónia judaica. A este propósito, Eça vai apontar à comunidade judaica um conjunto de virtudes e caraterísticas que em muitos intelectuais supra analisados aparecem como defeitos e/ou traços identitários negativos, mas que o nosso autor valoriza, notando-se até uma certa simpatia na referência que lhes faz. Não haja dúvidas – para Eça a razão subjacente ao antissemitismo alemão é uma razão económica:

> Ainda que o Pedro Eremita desta nova cruzada constitucional seja um sacerdote, […] é evidente que ela não tira a sua força da paixão religiosa. As cinco chagas de Jesus nada têm que ver com estas petições que por toda a parte se assinam, pedindo ao Governo que não permita aos judeus adquirirem propriedades, que não sejam admitidos aos cargos públicos, e outras extravagâncias góticas! O motivo do furor antissemítico é simplesmente a crescente prosperidade da colónia judaica, colónia […]

> que pela sua atividade, a sua pertinácia, a sua disciplina, está fazendo uma concorrência triunfante à burguesia alemã. A alta finança e o pequeno comércio estão-lhe […] nas mãos: é o judeu que empresta aos estados, é a ele que o pequeno proprietário hipoteca as terras. Nas profissões liberais absorve tudo: é ele o advogado com mais causas e o médico com mais clientela: se na mesma rua há dois tendeiros, um alemão e outro judeu, o filho da Germânia ao fim do ano está falido, o filho de Israel tem carruagem! Isto tornou-se mais frisante depois da guerra: e o bom alemão não pode tolerar este espetáculo do judeu engordando, enriquecendo, reluzindo, enquanto ele, carregado de louros, tem de emigrar para a América à busca de pão (Eça: 109-110).

Na parte final do artigo, Eça reforça esta ideia, recorrendo à teoria da seleção das espécies de Darwin – a que recorre tão amiudadamente, quer na sua obra literária quer na sua correspondência – mas adaptando-a à luta entre judeus e alemães, afirmando explicitamente que nesta luta o alemão é o mais fraco e que é essa a razão principal do seu acinte. Vivendo em Inglaterra, Eça estaria igualmente bem por dentro da teoria do liberalismo económico e do livre-cambismo, pelo que a sua leitura do antissemitismo alemão acaba por ser implicitamente o reflexo de um debate que à época era ainda pleno de atualidade: liberalismo vs protecionismo:

> Tudo isto, no entanto, é a luta pela existência. O judeu é o mais forte, o judeu triunfa. O dever do alemão seria exercer o músculo, aguçar o intelecto, esforçar-se, puxar-se para a frente para ser, por seu turno, o mais forte. Não o faz: em lugar disso, volta-se miseravelmente, covardemente, para o Governo e peticiona, em grandes rolos de papel, que seja expulso o judeu dos direitos civis, porque o judeu é rico, e porque o judeu é forte (Eça: 111).

Por fim, Eça não duvida que a perseguição aos judeus tenha sido alvo de um aproveitamento político por parte de Bismarck, que assim canalizou para esse «bode expiatório» algum do descontentamento à época crescente; não se coíbe também de acusar o chanceler alemão de calculismo e maquiavelismo político, e de comparar esta cruzada

antissemita aos *pogroms* da época medieval, sendo que na sua origem as motivações seriam as mesmas:

> O Governo, esse esfrega as mãos, radiante. Os jornais ingleses não compreendem a atitude do sr. Bismarck aprovando tacitamente o movimento antijudaico. É fácil de perceber; é um rasgo de génio do chanceler. […] Na Meia-idade, todas as vezes que o excesso dos males públicos, a peste ou a fome, desesperava as populações; todas as vezes que o homem explorado mostrava sinais de revolta, a Igreja e o príncipe apressavam-se a dizer-lhe: «Bem vemos, tu sofres! Mas a culpa é tua. É que o judeu matou Nosso Senhor e tu ainda não castigaste suficientemente o judeu.» A populaça então atirava-se aos judeus: degolava, assava, esquartejava, fazia-se uma grande orgia de suplícios; depois, saciada, a turba reentrava na treva da sua miséria a esperar a recompensa do Senhor. Isto nunca falhava. Sempre que a Igreja, que a feudalidade se sentia ameaçada por uma plebe desesperada da canga dolorosa – desviava o golpe de si e dirigia-o contra o judeu. Quando a besta popular mostrava sede de sangue – servia-se à canada sangue israelita. É justamente o que faz, em proporções civilizadas, o sr. Bismarck. […] A Alemanha sofre e murmura a prolongada crise comercial […] tudo isto traz a classe média irritada. O povo tem ao menos a esperança socialista; mas os conservadores começam a ver que os seus males vêm dos seus ídolos. […] Para a acalmar e ocupar, o que mais serviria ao chanceler seria uma guerra, mas nem sempre se pode inventar uma guerra... Portanto, à falta de uma guerra, o príncipe de Bismarck distrai a atenção do alemão esfomeado – apontando-lhe para o judeu enriquecido (Eça: 111-112).

Por outro lado, e no mesmo artigo, Eça é bastante crítico para com a nação judaica, expendendo um conjunto de ideias que não ficariam muito longe dos pré-conceitos e estereótipos à época em voga. Isso é visível sobretudo (e somente) em três parágrafos em que o autor confessa a sua compreensão pela irritação do alemão face ao judeu, elencando vários traços negativos da nação judaica e expressando a sua concordância. Comecemos pelo primeiro: a ostentação:

> Mas se a riqueza do judeu o irrita, a ostentação que o judeu faz enlouquece-o de furor. E, neste ponto, devo dizer que o Alemão tem razão. A antiga legenda do israelita, magro, esguio, adunco, caminhando cosido com a parede, e coando por entre as pálpebras um olhar turvo e desconfiado – pertence ao passado. O judeu hoje é um gordo. Traz a cabeça alta, tem a pança ostentosa e enche a rua. É necessário vê-los em Londres, em Berlim, ou em Viena: nas menores coisas, entrando em um café ou ocupando uma cadeira de teatro, têm um ar arrogante e ricaço, que escandaliza. A sua pompa espetaculosa de Salomões parvenus ofende o nosso gosto contemporâneo, que é sóbrio. Falam sempre alto, como em país vencido, e em um restaurante de Londres ou de Berlim nada há mais intolerável que a gralhada semítica. Cobrem-se de joias, todos os arreios das carruagens são de ouro, e amam o luxo grosso. Tudo isto irrita (Eça: 110).

Eça não é meigo! Segundo ele, o alemão tem toda a razão para estar irritado com o judeu. Vejamos como ele carateriza os judeus: «gordos», «panças ostentosas», «arrogantes», «pompa espetaculosa», «gralhada semítica.» Se a caraterização é dura, as conclusões não o são menos: tudo isto «escandaliza», tudo isto é «intolerável», tudo isto «ofende o gosto sóbrio». Segundo traço negativo: o controlo da Bolsa e da Imprensa, apresentadas como passos de um plano conspiratório.

> Mas o pior ainda na Alemanha é o hábil plano com que fortificam a sua prosperidade e garantem o luxo, tão hábil que tem um sabor de conspiração: na Alemanha, o judeu, lentamente, surdamente, tem-se apoderado das duas grandes forças sociais – a Bolsa e imprensa. Quase todas as grandes casas bancárias da Alemanha, quase todos os grandes jornais, estão na posse do semita. Assim, torna-se inatacável. De modo que não só expulsa o alemão das profissões liberais, o humilha com a sua opulência rutilante e o traz dependente pelo capital; mas, injúria suprema, pela voz dos seus jornais, ordena-lhe o que há-de fazer, o que há-de pensar, como se há-de governar e com que se há-de bater! (Eça: 111).

Também aqui Eça é muito duro. Segundo ele, o controlo da Bolsa, da banca e da Imprensa pelos judeus era a face visível de um «hábil plano».

É com base nesse plano que o judeu «expulsa» o alemão das profissões liberais, «humilha-o» com a sua opulência e «ordena-lhe» o que pensar! Por fim, terceiro traço, o exclusivismo, a recusa do Judeu em miscigenar-se com o alemão:

> Tudo isto ainda seria suportável se o judeu se fundisse com a raça indígena. Mas não. O mundo judeu conserva-se isolado, inacessível e impenetrável. As muralhas formidáveis do Templo de Salomão, que foram arrasadas, continuam a pôr em torno dele um obstáculo de cidadelas. Dentro de Berlim há uma verdadeira Jerusalém inexpugnável: aí se refugiam com o seu Deus, o seu livro, os seus costumes, o seu Sabbath, a sua língua, o seu orgulho, a sua secura, gozando o ouro e desprezando o cristão. Invadem a sociedade alemã, querem lá brilhar e dominar, mas não permitem que o alemão meta sequer o bico do sapato dentro da sociedade judaica. Só casam entre si; entre si, ajudam-se regiamente, dando-se uns aos outros milhões – mas não favoreceriam com um troco um alemão esfomeado; e põem um orgulho, um coquetismo insolente em se diferençar do resto da nação em tudo, desde a maneira de pensar até à maneira de vestir. Naturalmente, um exclusivismo tão acentuado é interpretado como hostilidade, e pago com ódio (Eça: 111).

Neste último grupo de considerações, Eça tece também um discurso muito duro. Caracteriza o mundo judeu como inacessível e impenetrável; fala da secura do judeu e do gozo do ouro; utiliza a palavra «invasão», a expressão «coquetismo insolente» e termina a falar em ódio, a moeda de troca do alemão para o exclusivismo judaico.

Resta-nos a análise do segundo artigo – *Lord Beaconsfield*. Mas este artigo só muito superficialmente pode ser considerado um texto reflexivo sobre a Questão Judaica. Ele é sobretudo um texto sobre um homem, Benjamim Disraeli. Eça deambula por várias questões – políticas, literárias, sociais, psicológicas. Gasta boa parte do artigo a falar das eventuais qualidades literárias do ex-primeiro-ministro inglês. É muito crítico do homem e do romancista, mais do que do político. O fundo semítico da personalidade de Benjamim Disraeli (1804-1881) é porém bem desenhado num tom que não esconde algum acinte e que é

claramente tributário do estereótipo judeu: estrangeiro, exótico e amante do luxo. Anotemos algumas passagens:

> …um homem que mais que tudo amou a pompa e os grandes cerimoniais.»; «Tendo nascido judeu – tornou-se o chefe de uma aristocracia saxónia e normanda, a mais orgulhosa da terra.»; «…sem religião e sem moral, governou um protestantismo que não concebe ordem social possível fora da sua estreita religião e da sua estreita moral…»; «… sendo o menos possível inglês, tendo um modo de ser e de sentir quase estrangeiros, dirigiu anos e anos a Inglaterra, o país mais hostil ao espírito estrangeiro»; «De raça oriental, teve sempre o amor do fausto, das pedrarias, dos ricos tecidos, da pompa […] o dinheiro, o ouro, preocuparam-no sempre.»; «Em novo, e quando as modas românticas o permitiam, vestia-se de cetim e veludo, recobria-se dum luxo de medalhões e joias, as suas próprias calças tinham bordados de ouro. Agora era mais sóbrio de toilette: usava apenas esses casacos compridos como túnicas, a que os homens de origem judaica são particularmente afeiçoados…»; «Tudo […] parecia destiná-lo à impopularidade: a sua origem […] certos lados muito acentuados do seu fundo semítico. […] E aí vinha agora aquele extraordinário judeu […] colocar de novo a Inglaterra à frente das nações, fazendo ressoar ao longe e ao largo a sua voz de leão (Eça: 138-148).

Depois de escalpelizar a questão judaica na Alemanha na segunda metade do século XIX, coligir a visão dos intelectuais e analisar as reflexões produzidas por Eça de Queirós nos dois textos de imprensa, podemos fazer como que um balanço quer do anti/filosemitismo do romancista, quer do que podemos considerar discurso original versus discurso estereotipado em Eça.

Começando pelos estereótipos, Eça carateriza o judeu de uma forma que não é nova. E se juntarmos às observações expendidas por Eça no primeiro artigo as expendidas a propósito de Lord Beaconsfield, concluiremos, sem sombra para dúvidas, que Eça é um homem do seu tempo: que não escapou a um pensamento *mainstream* estereotipado quer em relação aos Judeus quer no que concerne à própria Questão Judaica. Neste sentido seguiu a opinião de alguns dos intelectuais supra

citados, nomeadamente nas referências ao imobilismo judaico, à sua inclinação para a usura bem como ao facto de serem um grupo à parte. Diga-se porém que Eça não chega a ocupar 15% do artigo com este tipo de considerações.

Já quanto ao pensamento próprio, ou pelo menos àquele em que é mais visível um afastamento face aos estereótipos e pré-conceitos, e em que será possível vislumbrar uma atitude filossemita, Eça é mais rico. É o caso da crítica que Eça dirige ao governo alemão, que ao recusar alterar a legislação e ao não condenar abertamente o movimento antissemita, ao usar de uma linguagem e de uma atitude ambíguas, induz o alemão a pensar que não desaprova o ódio ao judeu, legitimando-o no recurso à força e ao chauvinismo. É certo que Eça era um mediterrânico, e que sabia bem o que tinha sido a atuação da Inquisição. Talvez por isso a sua visão seja bem menos preconceituosa do que a da Europa Central, ou da própria Inglaterra onde residia à época. Argumento forte também e manifestado sem quaisquer subterfúgios é o económico. Para Eça, o acinte, o ressaibo do alemão face ao judeu prende-se com o sucesso económico deste. Essa seria a verdadeira causa do antissemitismo. Nenhuma outra. Argumento original em Eça é também o de classificar o alemão como um povo jurídico, e que, como tal, na mesma condição dos judeus há 1900 anos, em presença de um revolucionário – Jesus – a sua atitude seria sempre a mesma – a sua eliminação. Segundo Eça o movimento antissemita não podia vir agora com esse argumento, já que em termos mentais o alemão afina pelo mesmo diapasão que o judeu, ou seja, perante uma qualquer ameaça ao seu ordenamento jurídico-social a resposta será sempre a eliminação desse fator externo. Argumento interessante é igualmente o de comparar o que os judeus fizeram a Cristo com o que os alemães estão a fazer a Marx. Eça não oculta aqui a sua simpatia pelas doutrinas socialistas do tempo da juventude. Argumento com certo fundo científico será o do darwinismo-social que justifica o triunfo do judeu sobre o alemão, e que nos permite concluir que Eça já estaria de alguma forma familiarizado com a obra de Darwin, mas sobretudo com os desenvolvimentos posteriores realizados por Galton no âmbito da eugenia. Por fim, a análise política fina, ao ler nas entrelinhas da atuação do governo, mais uma expressão da famosa *realpolitik* ao afirmar qual a estratégia do chanceler: o recurso ao judeu como bode expiatório dos males públicos da Alemanha, numa clara estratégia de distração.

Conclusão

É um pensamento e um discurso rico, em conclusão, aquele que se pode tirar da produção jornalística de Eça, textos que nos revelam não o romancista dedicado e perfeccionista, mas o homem que vive no seu mundo, se interessa por ele, reflete e produz opinião rica de conteúdo. E se em relação à questão judaica será difícil classificar Eça de anti ou filossemita, embora conforme fomos desvendando ao longo do texto nos inclinemos claramente mais para a segunda, certo e seguro é que o seu discurso encerra mais novidade que preconceito, e nessa medida, na medida de uma certa e calculada ambiguidade vislumbramos um homem com pensamento e discurso próprios.

Se o «eu» só pode existir através do «outro», se a alteridade implica que o «eu» se coloque no lugar do «outro», então uma cultura na qual se verifique esta abertura à alteridade não pode almejar a extinção da outra. Será porventura essa a grande riqueza do discurso de Eça em relação à questão judaica e ao antissemitismo: a forma desassombrada, séria e honesta com que aborda o tema. Alguém nascido em Portugal, que vive em Inglaterra, e que com esses dois fios desenha a sua consciência histórica e compõe o seu quadro mental de análise. A espacialização desempenha aqui função importante, porventura menor do que os campos simbólicos em que nasceram e se desenvolveram as ideias de Eça. Um português, conhecedor da história do Santo Ofício, bem como da transformação operada com a revolução liberal no sentido de uma maior tolerância para com o «outro», que vai viver para Inglaterra e aí toma contacto com uma realidade por sua vez diferente: um primeiro-ministro que faz escândalo e sensação celebrando a sua origem judaica; a tolerância dispensada às minorias religiosas; um antissemitismo literário que não se repercutiu num antissemitismo político; uma mobilização filossemita. Tudo isto face a uma realidade continental profundamente antissemita.

O que espanta e deslumbra em Eça é de facto esta abertura e este distanciamento.

Bibliografia/Fontes:

Eriksen, Trond Berg, Harket, Hakon, Lorenz, Einhart (2010). *História do Anti-semitismo – Da Antiguidade aos nossos dias*. Lisboa: Edições 70.

Hawkins, Mike (1998). *Social-darwinism in european and american thought (1860-1945)*. Cambridge: UP.

Medina, João (2000). *Reler Eça de Queirós: das Farpas aos Maias*. Lisboa.

Mónica, Maria Filomena (2003). *Eça de Queirós Jornalista.* Principia.

« – » (2009). *Eça de Queirós*. Lisboa: Quetzal, 5.ª ed.

Mucznik, Lúcia (2009). *Dicionário do judaísmo português*. Lisboa: Presença.

Parnes, Livia (2002). *Présences juives dans le Portugal contemporain (1820-1939)*. Paris.

Eça de Queirós (2002). «A perseguição dos judeus», in Miné, Elsa, Cavalcante, Neuma (Ed.), *Edição crítica das obras de Eça de Queirós. Textos de imprensa IV (da Gazeta de Notícias)*. Lisboa: IN-CM, 2002, 105-113.

« – ». «Lord Beaconsfield», in Miné, Elsa, Cavalcante, Neuma (Ed.), Edição crítica das obras de Eça de Queirós. Textos de imprensa IV (da Gazeta de Notícias). Lisboa: IN-CM, 2002, 137-154.

« – » (2008). *Correspondência*, in Matos, A. Campos (organização e notas), vol. I, Caminho.

« – » (2008). *Correspondência*, Matos, A. Campos (organização e notas), vol. II, Caminho.

« – » (2010). *Os Maias*. Porto Editora.

Vital, David (1999). *A People Apart: The Jews in Europe – 1789-1939*, Oxford University Press.

Wilke, Carsten L (2009). *História dos Judeus Portugueses*. Lisboa, Edições 70.

Página deixada propositadamente em branco

Revista de História das Ideias
Vol. 35. 2ª série (2017)
409-436

A ANTÍTESE DA FRONTEIRA: O WESTERN DE QUENTIN TARANTINO E O SECCIONALISMO

THE FRONTIER ANTITHESIS: THE QUENTIN TARANTINO'S WESTERN AND THE SECTIONALISM

Rafael Gonçalves Borges
rafael.borges@ifg.edu.br
Instituto Federal de Educação Ciência e Tecnologia de Goiás (Brasil)
ORCID: 0000-0002-6278-9364

Texto recebido em / Text submitted on: 31/03/2017
Texto aprovado em / Text approved on: 19/06/2017

Resumo:

A fronteira oeste dos Estados Unidos tornou-se elemento definidor de suas identidade e narrativa nacional a partir da *frontier thesis* de Frederick Jackson Turner, e no século XX, o cinema, através do gênero *western*, cristalizou elementos essenciais que transformaram a fronteira em mito, e colaboraram para fortalecer os pressupostos de grandiosidade que os norte-americanos se atribuem. Tal gênero entra em crise (de produção e representação) em fins da década de 1960, mas tem sido constantemente retomado por alguns cineastas, sendo Quentin Tarantino um dos principais responsáveis por revisitar os cânones. Este texto se propõe a analisar de que modo os dois últimos filmes de Tarantino, *Django Unchained* e *The Hateful Eight*, podem ser lidos como uma reinterpretação e questionamento da tese da fronteira de Frederick

https://doi.org/10.14195/2183-8925_35_15

Jackson Turner, reposicionando o papel dos seccionalismos na elaboração da narrativa nacional.

Palavras-chave:
Fronteira, Western, Nação, Representação, Seccionalismo.

Abstract:
The western frontier of the United States became a defining element of its identity and national narrative since the frontier thesis of Frederick Jackson Turner, and in the twentieth century, cinema through the western genre, crystallized essential elements that transformed the frontier into myth, and collaborated to strengthen the grandiose assumptions that the Americans attribute to themselves. Such a genre goes into crisis (of production and representation) in the late 1960s, but has been constantly taken up by some filmmakers, with Quentin Tarantino being one of the main responsible for revisiting the canons. This text proposes to analyze how Tarantino's last two films, Django Unchained and The Hateful Eight, can be read as a reinterpretation and questioning of the frontier thesis of Frederick Jackson Turner, repositioning the role of sectionalisms in the elaboration of the national narrative.

Keywords:
Frontier, Western, Nation, Representation, Sectionalism.

A fronteira no continente americano é um conceito e processo histórico fundamental para a compreensão não apenas da construção histórica de suas nações, como também das narrativas nacionais elaboradas para interpretá-la. Seja n'*Os Sertões* de Euclides da Cunha no Brasil ou na dicotomia entre civilização e barbárie proposta por Sarmiento em *Facundo*, o limite entre a sociedade civilizada e o espaço da «selvageria» é um problema comum a esse continente que se interpreta e se vê a partir desse processo de expansão de um tempo histórico sobre outro(s), em que conflitos e violências invariavelmente se proliferam[1].

(1) Veja-se sobre estes temas e dinâmicas comparativas Prado, Maria Ligia. *América Latina no século XIX: tramas, telas e textos*. Bauru: EDUSC, São Paulo: EDUSP, 1999; Martins,

No entanto, mesmo que os sertões e o sertanejo sejam importantes para a compreensão da identidade nacional brasileira, ou os pampas e o gaucho também o sejam para o caso argentino, difícil é rivalizar com os Estados Unidos quando se trata de conceder importância ao tema da fronteira como espaço simbólico de construção da nação e da identidade nacional(2). Desde que em 1893, o historiador Frederick Jackson Turner proferiu conferência intitulada *The Significance of the Frontier in the American History* em um congresso, a história da fronteira confundiu-se com a história da própria nação, e a expansão sobre o Oeste, o *westward movement*, converteu-se em processo explicador da grandeza de toda a nação dos EUA, posto que veio a perder apenas nas últimas décadas graças à reavaliação operada a partir da diversificação de novas áreas de pesquisa na historiografia do país.

A consolidação desse processo metonímico em que a fronteira se transforma em nação e o norte-americano típico é representado pelo homem que nela se constrói é reforçada por várias instâncias culturais, transcendendo a historiografia e a *intelligentsia* estadunidenses. No âmbito cultural, o cinema converte-se em um dos principais veículos de experiência da nação, de reforço da narrativa da grandiosa construção nacional a partir do *westward movement* por meio do gênero *western*, o gênero norte-americano *per se*. Em tese de doutorado recentemente defendida, investigaram-se as possíveis interpretações oriundas da identificação da crise do *western* como gênero cinematográfico, não apenas nos termos da quantidade de produções, mas principalmente nas alterações e crises notadas nas representações que os filmes passam a conter. Ali, alguns elementos foram destacados, pois ao terem os seus mecanismos tradicionais de representação alterados, podem auxiliar a compreender o modo pelo qual os EUA passam nas últimas cinco décadas

José de Souza. *Fronteira: a degradação do Outro nos confins do humano*. São Paulo: HUCITEC, 1999; Lima, Nísia Trindade. *Um sertão chamado Brasil: intelectuais e representação geográfica na identidade nacional*. Rio de Janeiro: Revan: IUPERJ. UCAM, 1999; Sarmiento, Domingo Faustino. *Facundo ou Civilização e Barbárie*. São Paulo: Cosac&Naif, 2010.

(2) Dentre inúmeros trabalhos, recomenda-se Nash, Roderick. *Wilderness and the american mind*. New Haven: Yale University Press, 2014; Loy, R. Philip. *Western's in a Changing America (1955-2000)*. Jefferson, NC: McFarland & Company, 2004; Oliveira, Lucia Lippi. *Americanos: representações da identidade nacional no Brasil e nos EUA*. Belo Horizonte: UFMG, 2000.

por um processo de revisão dessa identidade nacional sobremodo alicerçada na imagem de uma nação destinada à grandeza.

Uma questão fundamental a se ponderar sobre o tema está no fato de que, a partir de 1960, todos os cineastas que se aventuram pelo gênero do faroeste estão a lidar conscientemente com a mitologia do Oeste, uma vez que os cânones dessa mitologia se encontravam suficientemente estabelecidos, permitindo seu escrutínio e a manipulação consciente de seus temas e arquétipos. Na esteira desse misto de apropriação e desconstrução do mito do Oeste, Quentin Tarantino destacou-se desde o início da carreira como um dos mais notáveis cineastas a dialogar com a estética do faroeste, ainda que tenha demorado a efetivamente filmar um *western* genuíno. Tal expectativa foi satisfeita em suas duas últimas obras, *Django Unchained* (*Django Livre* no Brasil e *Django Libertado* em Portugal) e *The Hateful Eights* (*Os Oito Odiados* no Brasil e em Portugal), nas quais realiza westerns que não apenas reverenciam a mitologia, como também, aventamos como hipótese, a reposicionam. É à investigação dessa hipótese que desejamos proceder neste texto.

Para tanto, o artigo a seguir apresenta três momentos básicos. O primeiro deles se presta a uma breve síntese da tese da fronteira de Turner, o posicionamento de sua importância na historiografia estadunidense e a análise de outro texto do autor menos conhecido pelo grande público, *The Significance of the Section in American History*, em que se pretende apreender o modo como equaciona a relação entre a expansão para o Oeste e as tensões regionais. A seguir, ofereceremos um resumo histórico do gênero *western*, posicionando as influências sobre Tarantino no interior dessa recuperação. Por fim, a partir das obras fílmicas supracitadas, pretendemos demonstrar como através de suas representações se dá uma quebra na visão conciliatória oferecida pela *frontier thesis* turneriana, e quais as dimensões políticas que as mesmas possuem.

Fronteira e região (*section*) em Turner

O primeiro século dos Estados Unidos enquanto nação independente é, sob vários aspectos, um tempo impressionante de expansão e desenvolvimento. Às Treze Colônias originais acrescentaram-se paulatinamente territórios por várias vias – aquisições, acordos diplomáticos, guerras fronteiriças, conquistas etc. – de modo que

apenas oitenta anos após o processo de independência os EUA já usufruíam de um território equivalente a todo o continente europeu. Esse movimento, sempre voltado para o Oeste, foi interpretado por muitos como o elemento-chave capaz de explicar a peculiaridade histórica de uma ex-colônia (pioneira em relação a essa condição) que se converte rapidamente em um agressivo Estado colonial e imperialista. Tal sentimento foi reportado por Tocqueville quando afirma que o norte-americano «não se sente mais ligado a um método antigo que a um novo; não criou para si nenhum hábito, e facilmente se subtrai ao império que os hábitos estrangeiros poderiam exercer sobre seu espírito, pois sabe que seu país não se parece com qualquer outro e que a sua situação é nova no mundo» (Tocqueville *apud* Lima 1999: 37). Deste modo, mais que a oposição Norte-Sul que culminou com a Secessão e que marcou boa parte da interpretação da história de formação dos EUA até o fim do Século XIX, o avanço da nação do Atlântico em direção ao Pacífico cria a típica situação de fronteira, em que tempos históricos diversos se confrontam. Toda a novidade do processo histórico e o significado simbólico de renascimento da nação só seriam possíveis nessa situação.

O que, porém, se estabelece como unanimidade, é que a síntese desse papel da ocupação do Oeste na história estadunidense é mérito do historiador Frederick Jackson Turner que, como se apontou, em 1893, profere um discurso – posteriormente convertido em ensaio – em um evento de historiadores intitulado *O significado da fronteira na história americana* (*The Significance of the Frontier in American History*). O texto tem início com breve referência ao relatório elaborado pelo Censo estadunidense em 1891 que, em razão da diminuição de ofertas de «terras livres», anunciava o fim da fronteira em 1890 e «o encerramento de um grande movimento histórico». «A existência de uma área de terras livres, seu recuo contínuo, e o avanço do povoamento americano em direção ao Oeste, explicam o desenvolvimento Americano»[3] (Turner 1961: 37).

Essa é a *frontier thesis*. Nessa situação limítrofe, as instituições norte-americanas configuravam-se de forma única, assentadas sobre o princípio de igualdade democrática e percebidos pelos intelectuais do século XIX, como Tocqueville. Turner assim sentencia:

(3) Todas as traduções para a língua portuguesa foram feitas pelo autor deste texto.

> A especificidade das instituições americanas se encontra no fato de que elas têm sido compelidas a adaptarem-se a si mesmas às mudanças de um povo em expansão – às mudanças que incluem a travessia de um continente, à vitória sobre a natureza selvagem [*wilderness*], e à passagem de cada uma dessas áreas neste progresso das primitivas condições econômicas e políticas da fronteira à complexidade da vida da cidade (Turner 1961: 37).

Aqui é importante destacar o papel da *wilderness* – uma mistura de deserto, ermo, selvageria, um termo polissêmico por certo, geralmentre traduzido como «natureza selvagem» – como a responsável por possibilitar à nação estadunidense uma renovação constante, um renascimento perene. A *wilderness* possui uma conotação religiosa de mistério e reverência de difícil apreensão em língua portuguesa. Mas esse caráter é que permite aos EUA desfrutarem de sua juventude inerente que impede que as instituições tornem-se obsoletas. Assim, o Oeste é continuamente apresentado como «terras livres» diferentemente das demais nações, fundamentalmente as europeias, que no decurso de seu desenvolvimento se depararam com outros povos e sociedades além de suas fronteiras. Essa evolução também acontecera com as Treze Colônias, mas no momento em que essa sociedade primordial se desenvolveu, o que encontrou na fronteira não era nada além de uma misteriosa e desafiadora «natureza selvagem», que força a reinvenção constante de suas instituições. Se assim é, para Turner «O verdadeiro ponto de vista na história desta nação não está na costa do Atlântico, mas no Grande Oeste» (Turner 1961: 38).

Essa última e categórica sentença é de fundamental importância: a fronteira é o lugar do renascimento de uma nação. A linha de fronteira converte-se paulatinamente em diversas linhas, distintas e sucessivas situações que proporcionam o avanço contínuo e crescente de uma nação que gloriosamente se dirige para o cumprimento do destino que lhe fora traçado. Reitera-se: a explicação para a grandeza da nação estaria, segundo Turner, na dinâmica Leste-Oeste, e não na secessão regionalista entre Norte e Sul.

Na última seção do texto, Turner se encarrega de destacar quais influências a fronteira operou sobre o Leste e sobre o «Velho Mundo».

A nacionalidade composta do povo «americano», a possibilidade de autossuficiência estadunidense, a elaboração de uma legislação particular graças às demandas específicas da fronteira e as características econômicas e culturais que suplantaram os localismos. Assim, se a secessão Norte-Sul e a questão da escravidão estimularam o separatismo, pode-se depreender da interpretação de Turner que o movimento Leste-Oeste e a questão das terras públicas foram necessários para a manutenção da unidade. A nação, como (com)unidade imaginada(4), surge no Oeste, o que transforma a representação desse movimento em uma representação da construção da nação.

Ora, o que é central para os argumentos expostos é que essa interpretação da história estadunidense a partir da tese da fronteira turneriana encontra seu equivalente na representação do mito do Oeste e do *western*, difundido em diversos suportes, com ênfase no cinema. Não menos importante foi a representação histórica do passado estadunidense, na conformação de um campo historiográfico denominado *Western History*, dominante nas universidades estadunidenses pelo menos até meados do século passado.

Arthur de Ávila (2009: 85) se dedica a demonstrar como a consolidação deste campo historiográfico se deu sob a tutela do próprio Turner. Segundo o autor, no ano da morte de Turner, em 1932, 69% das universidades do Oeste norte-americano possuíam em seus currículos os cursos de *Western History*. Tal dado contrasta com o fato de que as universidades estadunidenses, até o fim do Século XIX, eram dominadas por intelectuais advindos da região da Nova Inglaterra, que valorizavam em suas leituras as matrizes germânicas da nação estadunidense. Com a diminuição da ênfase do *new englander*, diminuía-se também a importância da Filosofia e da História Antiga e suas preocupações metafísicas, conferindo à disciplina histórica um aspecto mais pragmático e «objetivo», própria dos finais do século XIX.

Em face disso, se a disciplina histórica em sua dimensão acadêmica se consolidou nos Estados Unidos sob a égide da narrativa turneriana, a própria tese da fronteira se converteu em sinônimo de história nacional. Os quase dois séculos de colonização efetiva e os setenta anos iniciais da

(4) Veja-se o trabalho clássico de Benedict Anderson sobre o fenômeno do nacionalismo e sobre a particularidade estadunidense aqui referenciado (Anderson, 2013).

nação independente foram obliterados pelos trinta anos de ocupação do último Oeste. A história da nação condensou-se nesse ínterim e a História dos EUA tornou-se a História do Oeste.

De outro modo, menos conhecido do grande público ainda que com a mesma aceitação no âmbito historiográfico é o texto escrito por Turner em 1925, no qual avalia o papel das regiões (seções) na história dos EUA, *The Significance of the Section in the American History*, onde o autor estabelece a base de seu argumento sobre o lugar das regiões (*sections*) na narrativa histórica nacional. O termo *section* que ora traduz-se como regiões, ora como seções, em verdade denota a ideia de separação, fazendo com que a expressão «regionalismo» possa ser compreendida como «seccionalismo», uma divisão que em dados momentos pode se converter em «secessionalismo», como na própria Guerra Civil (1861-1865), também denominada de Guerra de Secessão. Comparar os dois textos é necessário para elucidar o quanto a abordagem «seccionalista» do autor reposiciona a tese da fronteira. Dito de outra forma, em que medida a análise das divisões internas da nação estadunidense, especificamente a Norte-Sul, seria capaz de reavaliar a tese da fronteira publicada trinta anos antes da escrita deste segundo texto?

Nele, ao partir do reconhecimento de que sua tese pioneira gozava de imensa repercussão na academia e sociedade norte-americanas na década de 1920, Turner insere o tema da «seção» com ares de determinismo geográfico, problematizando o modo pelo qual a geografia física e os assentamentos regionais de diferentes tipos de sociedades e heranças ideológicas produziram um «seccionalismo» desde o princípio da nação. Já aqui, porém, Turner reforça o argumento que apresentara em seu texto mais famoso, defendendo que essa tendência seccionalista foi modificada «[...] pelo fato de que essas sociedades estavam se expandindo para o interior, seguindo a fronteira, e que seu seccionalismo assumiu formas especiais na presença do Oeste crescente» (Turner 1961: 115). Escrevendo para uma nação completamente diferente daquela que lera seu texto na década de 1890 – que já tem a certeza e não mais a impressão de ser uma potência – Turner reflete acerca da atual condição de sua pátria: os EUA possuem dimensões continentais, e suas regiões/seções se assemelham aos próprios Estados-Nação europeus, não cedendo porém, às pressões centrífugas e separatistas manifestadas recentemente, naquele contexto, durante a Grande Guerra.

Dessarte, em vários momentos do texto Turner reforça a importância do Oeste como eixo definidor da narrativa nacional, atenuando os contrastes regionais, tal como fizera em seu texto pioneiro. O Oeste permanece sendo o espaço responsável por impregnar no «extravagente espírito de inovação» norte-americano um caráter «flutuante», «otimista» e, vez ou outra, «imprudente». Logo, a fronteira impede que as tradições se consolidem a ponto de serem reverenciadas, o que desde muito cedo faz com que os EUA manifestem a principal dinâmica seccionalista defendida pelo historiador: a relação Leste-Oeste. Segundo ele, «os 'homens do Mundo do Oeste' assim que cruzaram os Alleghenies tornaram-se autoconscientes e até mesmo rebeldes contra as normas do Leste» (Turner 1961: 117). Trinta anos depois, Turner não abre mão de sua tese mais popular, questionando o fato de que para a maioria da população e historiadores estadunidenses a expressão *section* se aplica somente ao embate entre Norte e Sul acerca da questão escravista. Ao contrário, Turner defende que a Guerra Civil foi apenas a manifestação mais trágica de um processo de avanço concomitante sobre o Oeste de duas sociedades rivais: a livre e a escravocrata.

Ao fazê-lo, Turner diminui o papel da escravidão no conflito, responsável por forjar a unidade nacional, sustentando a tese de que é justamente a expansão para o Oeste e a disputa acerca da condição de cada um dos novos estados que pudessem surgir desse processo como escravistas ou livres que seriam os fatores responsáveis pela secessão Norte-Sul. Sob esse prisma, ratifica a perspectiva de que o processo explicativo de construção da nação é a fronteira.

> Ao longo da nossa história, tem havido este seccionalismo do Oeste e do Leste [...]. Uma luta tal como a da escravidão só pode ser compreendida tendo em mente que não era meramente uma disputa do Norte contra o Sul, mas sim que a forma que assumiu e suas causas foram fundamentalmente moldadas pelo fator dinâmico de seções [sections] em expansão, de um Oeste a ser conquistado (Turner 1961: 123).

O restante do texto se dedica a reforçar este argumento através de exemplos históricos de votações políticas, na análise da divisão partidária entre os estados, em disputas pelo comércio inter-regional, dentre outros

processos. O que importa aqui é reforçar a ideia de que, ao analisar o tema do seccionalismo, Turner não negocia sua tese inicial de que a fronteira é o espaço definidor da nação, e que mesmo a tensão racial explicitada pela Guerra de Secessão deveria ser interpretada a partir do *westward movement*, convertendo de fato a História do Oeste em História de todos os EUA. A questão racial é assim eclipsada pela conquista do Oeste, e este é o ponto que, a nosso ver, Tarantino se propõe a questionar em seus faroestes. Antes, porém, deve-se passar à forma como o cinema elaborou sobre essas bases, o mito do Oeste no gênero *western*.

O gênero do *western*

O gênero *western* nasce basicamente ao mesmo tempo em que surge o cinema. Compreender a questão do gênero para o cinema é uma tarefa marginal para os propósitos deste texto, mas algumas pequenas pontuações devem ser anotadas. A noção de gênero cinematográfico é um modelo teórico útil como estrutura abstrata que serve para análise e estudo, mas que não se encaixa plenamente na concretude dos filmes. Em acréscimo, para o cinema, a temática da classificação do gênero atendeu não somente à necessidade teórico-analítica, mas também a uma imposição mercadológica(5).

Qualquer definição de gênero no interior do universo cinematográfico deve buscar não apenas as questões internas da obra, mas, sobretudo a forma com que essa obra se insere na sua cadeia de produção. Ora, aqui se assume o filme a partir de pressupostos bakhtinianos, uma vez que a análise de Mikhail Bakhtin sobre gêneros discursivos é bastante ampla. Em relação à definição do gênero, Bakhtin está menos preocupado com a classificação das espécies do que com o dialogismo no processo comunicativo. Em última instância, a análise de gênero em fontes fílmicas aplicada ao faroeste precisa responder à seguinte questão: que elementos fazem do filme um *western*? E além dela: como esses elementos foram negociados com os espectadores e no interior da própria indústria de modo a permitir que um filme seja reconhecido como um *western*?

(5) Veja-se Ochoa, Santiago García. «Algunas notas sobre la aplicación de la categoría de género cinematográfico a la Road Movie», *Liño 15. Revista Anual de Historia del Arte*. 2009 e Baptista 2013: 14-16.

Vê-se então que a compreensão de um gênero cinematográfico assumido como gênero discursivo torna o filme em um enunciado. Bakhtin afirma que a primeira característica do enunciado é a alternância dos sujeitos do discurso. Todo enunciado gera uma atitude responsiva, seja no diálogo cotidiano seja na obra de arte: «A obra é um elo na cadeia da comunicação discursiva; como a réplica do diálogo, está vinculada a outras obras – enunciados: com aquelas às quais ela responde, e com aqueles que lhe respondem» (Bakhtin 2010: 279). Assim, os filmes «respondem» e «conversam» com outros filmes.

A questão da representação é também compreendida por este prisma dialógico. Assume-se aqui a noção de Chartier para quem representação é entendida como «relacionamento de uma imagem presente e de um objeto ausente, valendo aquela por este, por lhe estar conforme» (Chartier 1998: 21). O campo é o da história cultural que «tem por principal objetivo identificar o modo como em diferentes lugares e momentos uma determinada realidade social é construída, pensada, dada a ler» (Chartier 1998: 17). Desta forma, ocupa-se neste texto das configurações de percepção e apreciação do real, estabelecidas por coletividades, a partir da recepção de produtos culturais, no caso específico, o cinema. As representações só possuem relevância na medida em que conformam práticas sociais, do mesmo modo que essas práticas sociais influenciam em sua re-elaboração. Assim, é determinante perceber de que forma as novas representações manifestadas no *western* a partir do final da década de 1960 e notadas nos filmes aqui analisados vinculam-se às disputas sociais de poder e direito à fala, ou seja, como essas representações emanam de uma situação eminentemente concreta e social. Do mesmo modo, o cinema auxilia a identificar o modo pelo qual essas novas representações passam a ser valorizadas, em detrimento das anteriores, e o quanto isso influencia na configuração de novas manifestações sociais de grupos outrora preteridos e silenciados.

Isto posto, destaca-se que as primeiras expressões cinematográficas do *western* não possuíam uma estrutura clara, dada a proximidade temporal com o processo histórico que representavam e a convivência com outras variantes culturais que lidavam com as imagens do «*farwest*» ainda mais populares que o diletante cinema. Quanto a essas diversas manifestações e sua paulatina popularização Loy (2004: 94) afirma que por volta de 1925, figuras de destaque na expansão para o oeste dos EUA haviam se tornado personalidades imponentes na cultura popular estadunidense

e que tanto os cidadãos nativos quanto as massas de imigrantes recém-chegadas as assimilaram rapidamente a partir de vários suportes midiáticos (romances baratos, *pulp fictions*[6], peças teatrais, *shows* do *wild west*, televisão, rádio e filmes).

Assim, o gênero do *western* teve no cinema apenas uma de suas principais manifestações primordiais. Contudo, ao longo do século XX, tornou-se a principal delas, dados seu alcance e penetração no tecido da sociedade estadunidense. Gomes de Mattos (2004) propõe algumas fases na produção de *westerns*. A primeira vai dos primórdios do cinema até a década de 1930, marcada pelos grandes astros, *cowboys* acrobáticos egressos de *wild shows*. A segunda compreenderia a década da Grande Depressão, quando o gênero torna-se entretenimento importante, assumindo a estética dos filmes de categoria B. A terceira fase é a década de 1940, com *westerns* clássicos, mais amadurecidos em seus temas e reflexões. Essa maturidade é alcançada mais efetivamente na década de 1950, quando o chamado *superwestern* é responsável pela concepção dos maiores clássicos do gênero no interior do sistema de estúdio da indústria hollywoodiana. A partir deles, a década de 1960 assiste à emergência do *western spaghetti*, que empreende, através de suas estilizações, as primeiras releituras mais evidentes do faroeste e questionamentos de suas representações clássicas. Estes questionamentos progrediriam em direção ao *Novo Western* e às profundas alterações nas formas de interpretar a fronteira, a partir das produções da década de 1970.

Como se afirmou no início, em tese de doutorado fez-se a defesa de que alguns temas basilares para o *western* passaram por profundas reavaliações a partir de 1970. Ali, apontou-se pelo menos três: a representação da *wilderness* (a natureza selvagem), a representação da alteridade cultural (nativos, negros e imigrantes) e as representações de gênero (masculinidade e feminilidade)[7]. Outro dado que se considerou é que embora a quantidade de produções tenha diminuído a partir desta década, mais faroestes tornaram-se filmes premiados e

(6) O termo «pulp fiction» é suficientemente conhecido devido a sua popularização após a obra-chave de Quentin Tarantino de 1994, referindo-se às revistas populares da primeira metade do século 20, de baixa qualidade e histórias curtas de temas variados.

(7) Veja-se o trabalho original: Borges, Rafael. *Como o Oeste se perdeu: representação, nação e modernidade no Novo Western (1969-2012)*. Tese (Doutorado em História) – Programa de Pós-Graduação em História, Universidade Federal de Goiás, Goiânia. 2015.

aclamados pela crítica. O que se depreende não é necessariamente a qualidade das obras mencionadas (ainda que isso seja bem razoável em alguns casos), mas sim o fato de que exatamente a partir do momento em que o faroeste lida conscientemente com a mitologia estabelecida e, a partir dela, revê os cânones ao limite do iconoclasmo, percebe-se um endosso por parte da recepção de crítica e público dessas mesmas representações. Quando o nativo deixa de ser o vilão, quando a mulher deixa de ser a vítima indefesa, quando o *cowboy* deixa de ser o macho moralmente seguro de John Wayne para ser o atormentado inominado de Clint Eastwood, quando a *wilderness* ameaça a civilização ou se mostra destruída pelo seu avanço, então o *westward movement* passa a ser reinterpretado, desmitificado, bem como a *frontier thesis* que a ele se coaduna. A dimensão política das representações se estabelece, e é no interior dessa dinâmica que surgem os faroestes de Quentin Tarantino, onde o negro e a questão do preconceito tem papel central.

Os faroestes de Quentin Tarantino como antítese da fronteira

Desde *Reservoir Dogs* (*Cães de Aluguel* no Brasil, *Cães Danados* em Portugal), de 1992, seu filme de estreia, Quentin Tarantino estabeleceu-se como um dos diretores mais reconhecidos não apenas no *mainstream* da indústria cinematográfica, como também em festivais e do grande público. Mauro Baptista (2013) defende que o cineasta é um dos principais representantes de um cinema pós-moderno não conservador, que se volta para o cinema clássico e moderno de modo revisionista, abdicando do *pastiche* imitativo em prol da paródia. Paródia aqui não é escárnio ou ridículo, mas sim a apropriação consciente de temas e técnicas que se abrem a novas leituras e interpretações. Por isso, Baptista enxerga na filmografia tarantinesca uma coexistência aparentemente impossível de cinema de gênero e uma estética autoral. De fato, ainda que as questões da autoria e do «culto ao autor» já se encontrem relativamente superadas na teoria do cinema[8], é explícito o esforço do cineasta em conceber um estilo particular e o quanto a estética de seus filmes

(8) Veja-se Stam, Robert. *Introdução à teoria do cinema*. Campinas, SP: Papirus, 2011.

ultrapassa as convenções de linguagem dominantes no cinema comercial hollywoodiano atual [9].

Tendo crescido cercado de VHS's, Tarantino realiza um cinema de gosto cinefílico, em que a metalinguagem toma o lugar da metáfora. Menos que alegorias e mensagens, sua obra parece se preocupar mais com o próprio código do cinema, com a técnica cinematográfica e o modo como ela comunica. Por isso, uma das tendências assumidas pelo diretor é a de homenagem a gêneros e clichés do cinema que cresceu assitindo, dentre eles, o *western*[10]. O mesmo autor indica que há pelo menos três estratégias narrativas em Tarantino que evidenciam o aspecto autoconsciente de seu cinema: as cenas do cotidiano, o *exploitation* e o jogo com o espectador. O primeiro termo se refere às notáveis digressões narrativas que o diretor e também roteirista concebe em seus filmes, manifestadas através de diálogos sobre temas banais ou em situações cotidianas usualmente não presentes em filmes. Nas palavras do próprio Tarantino: «O ponto inicial é o seguinte: você tem personagens de gênero em situações de gênero que você já assistiu em outros filmes, mas, de repente, sem razão aparente, eles são colocados em regras da vida geral» (Tarantino apud Baptista 2013: 39). Por este prisma, o cinema do diretor se compraz em inverter as prioridades dos gêneros que revisita, promovendo a irrupção do banal e a instabilização das regras estabelecidas pelo próprio gênero. O importante a se destacar é que ao fazê-lo, o diretor torna o espectador consciente de que uma manipulação está sendo feita, abdicando de uma estética naturalista dominante no cinema que privilegia a sensação de ocultamento da câmera e da narrativa fílmica. Tarantino quer deixar claro para o público que o que ele vê é apenas um filme.

O segundo ponto é sua filiação aos *exploitation* que se popularizaram nas décadas de 1950, 1960 e 1970. Tais filmes de baixo orçamento e

(9) Como exemplo, Baptista empreende interessante análise sobre o domínio da mise-en-scène por parte de Tarantino, sobretudo com a utilização da profundidade de campo para possibilitar a percepção da passagem do tempo e para valorizar a perfomance de seus atores, o que coloca mais ênfase sobre o processo de filmagem do que o de montagem. A predominância de planos curtos no cinema contemporâneo demonstra uma preocupação menor com a elaboração dos mesmos, conferindo à sala de edição maior ênfase que o momento de filmagem das cenas.

(10) Veja-se Baptista, Mauro. *O cinema de Quentin Tarantino.* Campinas, SP: Papirus, 2013.

realizados fora do circuito dos grandes estúdios tinham como principal objetivo alcançar lucros rápidos, recorrendo a narrativas em que sexo, violência e consumo de drogas – temas tabus em Hollywood – eram tratados com mais explicitação, de modo a atrair maior público. Com essa aproximação, Tarantino mais uma vez se afasta do melodrama e do naturalismo típicos do cinema clássico, assumindo o prazer pela estilização e pelo exagero. Há aqui uma clara intenção de perturbar o público, prolongando momentos de violência, morbidez ou conversação vulgar que, novamente, conscientizam a audiência de que se está assistindo a uma narrativa cinematográfica, rompendo com a estabilidade da verossimilhança característica do cinema tradicional. A agressão ao espectador ganha assim um caráter brechtiniano, rompendo com o naturalismo convencional e impedindo o objetivo maior deste: o adentrar imperceptível em um mundo fictício. Ao contrário, Tarantino deseja ser percebido.

É por essa razão que o *western* que influencia Tarantino é menos o de John Ford que o de Sérgio Leone, pois a estética do *western spaghetti* parece mais apropriada à intenção da paródia, já que está mais ligada aos arquétipos da mitologia do Oeste do que a sua relação com o contexto histórico de nascimento de uma nação. A consequência desse argumento é que o significado histórico-nacional da fronteira parece, num primeiro momento, não importar aqui. A importância do subgênero italiano se deve assim às influências estilísticas e de linguagem, seja pelo maneirismo ou pelo aspecto picaresco dos filmes. Leone, em última instância, não fala sobre «o Oeste», mas sobre o «faroeste». Sua preocupação não é com a história, mas sim com a forma de contá-la, com o cinema em si mesmo. Esse é o traço mais elementar que se pode acentuar no Novo *Western* e que o cinema de Tarantino aborda: a plenitude da autoconsciência do mito para que a partir da mesma, possa-se escrutiná-lo e colocá-lo sob nova perspectiva. Mas diferentemente do faroeste italiano, Tarantino e os novos *Westerns* estadunidenses podem se debruçar não apenas sobre os elementos do mito, como também sobre a própria história que a ele subjaz.

O último aspecto a ser destacado no estilo do diretor é o jogo com o espectador e com a trama, que também visam distanciar o espectador da narrativa. «São técnicas que marcam o caráter ficcional da representação e deflagram um efeito de deslocamento do espectador da história, apresentada como jogo de distanciamento e não como espelho do

real» (Baptista 2013: 44). Cartões de título, narrativas não-lineares e passagens de metaficção – que evocam, citam, aludem ou parodiam obras do passado – marcam diferenças e distâncias, impossibilitando ao espectador a ilusão de participar de uma história real. Ao evocar também o cinema do passado, Tarantino não o faz pela via da semelhança e correspondência imitativa, como no *pastiche*, mas transforma de maneira autorreflexiva aquilo a que se refere. Por isso, para Baptista «Quentin Tarantino repensa o passado cinematográfico à luz da época em que concebe seus filmes» (Baptista 2013: 47).

Em resumo, propõe-se que através dessa tripla estratégia – cenas do cotidiano, momentos *exploitation* e do jogo – os filmes do diretor distanciam o público, tornando-o cônscio de estar diante de uma narrativa que artificialmente se desenvolve diante de seus olhos. Essa liberdade narrativa, segundo Baptista, revela que o interesse de Tarantino está não necessariamente na história em si, mas no ato de contá-la. De igual modo, ao fazê-lo, o diretor quer patentear que aquele é apenas um modo dentre tantos outros possíveis de narrar o mesmo fato, o que traz consequências diretas para o problema aqui abordado. Defende-se que, ao revisitar o *western*, Tarantino não está repensando apenas «o passado cinematográfico» do gênero, mas também o próprio passado histórico sobre o qual esse elabora sua mitologia: a conquista do Oeste, a construção da nação estadunidense e a tese da fronteira de Turner. Ademais, a manipulação narrativa que distancia o espectador e o conscientiza do caráter artificial do que está assistindo pode também ser aplicada à própria «história oficial» que passa a ser assumida como artificial e como resultado de uma «manipulação narrativa». Por isso o passado pode ser revisto e, no caso do lugar da «secção» e da «fronteira», a escravidão ser recolocada no centro da interpretação da narrativa da nação dos EUA, contrapondo a *frontier thesis* turneriana e recolocando os seccionalismos como dinâmicas fundamentais de compreensão da nação estadunidense.

Isso nos traz às fontes em questão, primeiramente *Django Unchained*. A história é a de um negro chamado Django (Jamie Foxx) liberto por um caçador de recompensas alemão, King Schultz (Christoph Waltz). O ex-escravo conta com a ajuda do novo amigo para libertar sua esposa da qual fora separado após tentarem fugir da plantação em que eram explorados no Mississippi. Passado um inverno em que Django se torna um caçador de recompensas e se mostra um pistoleiro nato, os dois arquitetam um

plano para salvar a esposa Broomhilda (Kerry Washington) das mãos de Calvin Candie (Leonardo DiCaprio), um fazendeiro sulista que se apraz em lutas de mandingos – escravos que lutavam até à morte com outros escravos(11). Como outro importante personagem, destaca-se Stephen (Samuel L. Jackson), velho criado da casa-grande completamente submisso à dinâmica escravista imposta, para dela tirar vantagem. Ao final, com o sacrifício do amigo alemão, Django consegue seu intento de libertar a esposa, não sem antes eliminar todos os brancos da fazenda, o escravo subserviente e literalmente explodir a casa-grande.

Alguns detalhes narrativos são de extrema importância. Primeiramente o título inicial da época em que o filme se passa: 1858, com a indicação clara «dois anos antes da Guerra Civil». Ao trazer essa informação como base para seu enredo, Tarantino põe em primeiro plano a importância do conflito e, por conseguinte, de uma de suas principais questões motivadoras: a escravidão, tema não-pertinente ao imaginário da fronteira. Situar a trama antes da conflagração, também reposiciona o momento tradicional da conquista do Oeste, que são as três décadas após a Secessão. Além disso, o filme também parodia o cânon quando eclipsa as paisagens típicas do Oeste além do rio Mississippi. A trama tem início no Texas, volta para o Tennesse, passa pelo inverno em regiões tradicionais do *western* como o Wyoming, mas acontece predominantemente no estado do Mississippi, o último estado antes da fronteira de povoamento que recebe justamente o nome do rio que funcionou como fronteira física dos primeiros Estados Unidos. Assim, estamos diante de um «faroeste sulista», com todas as implicações que o paradoxo lhe trazem. A consumação dessa inversão se dá na última sequência do filme, quando em *flashback*, Django se lembra de seu treinamento e da afirmação de Schultz de que ele seria «o gatilho mais rápido do Sul». A ironia é imediata ao se fazer essa alteração do clichê do «gatilho mais rápido do Oeste» e a questão Norte-Sul é enfatizada mais claramente. Tal seccionalismo também fica patente quando Candie, ao responder a Schultz quando este manifestava o prazer em poder

(11) As lutas mandingo são referência ao filme *blaxpoitation* de 1975, dirigido por Richard Fleischer. O filme possui diversos elementos aproveitados por Tarantino: o cenário do Deep South, o contexto pré-Guerra Civil, negras escravizadas sendo oferecidas como consolo sexual em sinal de «hospitalidade sulista», a relação incestuosa entre os irmãos brancos e a própria luta mandingo. Não é demasiado reforçar que a historiografia não registra a ocorrência, o que demonstra que Tarantino não está a lidar com a «história real».

dialogar com alguém em sua própria língua após três anos no Oeste, afirma que «Não posso imaginar duas semanas em Boston!». Na lógica do personagem, as diferenças entre o fazendeiro do Mississippi e o bostoniano seriam tão grandes quanto as existentes entre o caçador de recompensas alemão e os habitantes dos EUA, numa clara antecipação da nação confederada da Secessão.

Outro momento singular, no qual toda a estética tarantinesca supracitada se apresenta, é a digressão em torno da Ku Klux Klan. Após executarem o serviço para o qual Django fora liberto – a identificação e eliminação de três irmãos caçados por Schultz – a dupla antecipa uma emboscada do dono da fazenda, ultrajado pela presença de «um preto em um cavalo», que embora alforriado, não era digno de receber o mesmo tratamento de um branco. Abandonando a diligência que utilizava em seus serviços e plantando nela alguns bastões de dinamite, Schultz aguarda a chegada de cavaleiros armados e mascarados empunhando tochas de fogo, para atirar na dinamite e eliminar seus oponentes. O início da sequência se inicia em tom épico com os cavaleiros descendo a encosta de uma colina. No entanto, essa tomada mais clássica é imediatamente interrompida na decupagem, quando esta se volta para os momentos anteriores à emboscada, ao mostrar os cavaleiros colocando os sacos benevolamente confeccionados pela esposa de um deles. A digressão vai ao ápice quando aleatoriamente começam a criticar o malfeito dos furos pelos quais deveriam enxergar, retirando qualquer sentimento de ameaça real e suspense da emboscada. O espectador consciente da manipulação percebe o ridículo daquele grupo, e o ridículo do racismo que carregam. Jogando com a narrativa e permitindo uma discussão cotidiana anticlimática naquele contexto de aparente tensão, Tarantino expõe ao escárnio aqueles sujeitos e suas pretensões que o espectador claramente enxerga como aquelas encabeçadas pela KKK após a Guerra Civil. Logo, apesar de toda improbabilidade histórica do episódio, Tarantino coloca a KKK em um faroeste, usa a história «real» como lhe apraz e constrói seu discurso utilizando para isso a linguagem cinematográfica.

Assim, mais que uma revisão histórica, o diretor se apropria deste passado para pensar os problemas do presente. A chegada de um presidente negro ao poder não foi suficiente para atenuar as situações de violência e preconceito às quais o negro está submetido na sociedade estadunidense na atualidade. O movimento pelos direitos civis dos

negros na década de 1960 não bastou para extirpar a continuidade das dinâmicas de hierarquização social às quais a população negra permanece submetida nos EUA, sobretudo em estados do Sul, onde a trama de Django se passa. Detalhes narrativos do filme assumem com isso, um caráter político, e a história real pode ser reescrita através do cinema, na exata acepção dialógica da representação de que se falou no início deste texto. Um deles é quando Django se lembra do homem chicoteando sua esposa à medida que avança em sua direção em câmera lenta e com trilha grandiosa ao fundo – que canta «*looking for freedom*» –, pega o chicote repousando no chão e desfere diversos golpes contra o algoz. É algo além da vingança do personagem que está em jogo. Com a paródia em mãos, Tarantino libera a história do politicamente correto e percebe que cenas como essa tanto refratam quanto estimulam a resistência negra na materialidade do social. Antes de descarregar a arma contra o inimigo, Django fala para sua audiência de negros atônitos: «Querem ver uma coisa?». É claramente um aceno ao público(12).

Através dessa vontade narrativa, Tarantino «altera» a história, e assim como Hitler e a elite nazista puderam morrer queimados dentro de um cinema comandado por uma judia francesa em *Inglourious Basterds* (*Bastardos Inglórios* no Brasil e *Sacanas sem Lei* em Portugal) um negro pode chicotear um branco no sul estadunidense pré-secessão. Outos momentos reforçam o impacto dessa dimensão. Quando questionado sobre o que achava de trabalhar como caçador de recompensa, o *cowboy* negro responde: «Matar brancos e ainda ser pago por isso? O que há para não gostar?». É o *exploitation* que caricatura a violência para liberar a catarse, mas que pode estimular a resistência em diálogo com as ações sociais. Quanto a isso, cabe também ressaltar que, na obra, a violência contra o negro nunca passa pela via do *exploitation*: os grilhões (the chains) consomem o tornozelo de Django, os açoites em Broomhilda são penosos, a luta de mandingos é manifestação da barbárie sádica e branca, o escravo

(12) O caráter simbólico e «representativo» de Django é percebido também pelos olhos do personagem de um escravo mandingo que inicialmente olha para o *cowboy* negro com ódio, pois pensa se tratar de um ex-escravo especialista em selecionar lutadores. Ao entender a real intenção de Django depois que este mata os três brancos que os levavam para uma empresa de mineração, o escravo muda o olhar: é uma contemplação cheia de admiração que vê nas ações de Django a capacidade de subverter a ordem escravista da qual é vítima.

Dartagnan é comido vivo pelos cães, Broomhilda verdadeiramente sofre na caixa quente de metal exposta ao sol, etc. A única violência contra o negro que Tarantino permite o *exploitation* é justamente a que acomete o subserviente da casa-grande, o dragão da lenda alemã que quer impedir a todo custo que Broomhilda seja salva por seu Siegfried. É notório salientar ainda que antes de morrer, o negro Stephen brada violentamente: «Sempre existirá Candyland», o que em outras palavras, simboliza que o preconceito contra o negro não acabaria ali. Mas após esta fala, a mansão explode enquanto Django coloca seus óculos escuros. Candyland como símbolo de uma sociedade racista precisa explodir. A questão moral está colocada no modo como o autor expõe a violência, justificando inclusive o sacrifício voluntário de Schultz, que assombrado pelos horrores da barbárie escravocrata pede que a harpista pare de tocar Beethoven. Nenhum lampejo de civilização poderia permanecer diante da atrocidade que é a escravidão. Nenhuma sociedade pode se considerar civilizada enquanto o racismo for uma realidade tão palpável.

Por todos esses aspectos, *Django Unchained* se configura assim, como um esboço inicial de uma antítese da fronteira. Para além da fronteira do Oeste, o filme manifesta as «fronteiras» sociais que ainda existem, que estão em todos os lugares, mas, ao mesmo tempo, em lugar nenhum. Nesse processo de reconstrução, a fronteira já não é mais a responsável por atenuar as divisões internas – como queria Turner – porque elas são por demais evidentes no cotidiano da população negra estadunidense contemporânea para serem ignoradas.

A tensão seccionalista tomando o negro e o preconceito resiliente do branco: a mesma premissa está na base de *The Hateful Eight* (2015), último filme do diretor. Eis o enredo: durante o rigoroso inverno do Wyoming, noroeste do EUA, alguns anos após a Guerra de Secessão, uma nevasca coloca em rota de colisão personagens que repousaram em lados opostos do conflito. Eis o primeiro ponto a se elencar: Tarantino está na fronteira verdadeira, no Oeste «real», mas o que importa é tocar na ferida do seccionalismo e na questão da escravidão para o conflito.

Prosseguindo: um caçador de recompensas branco, John Ruth (Kurt Russel) escolta uma criminosa renomada, Daisy Domergue (Jennifer Jason Leigh), e se vê obrigado a dar carona aos dois personagens basilares da trama: um negro caçador de recompensas, Major Marquis Warren (Samuel L. Jackson) que lutara pela União na Guerra e que carrega uma

carta supostamente escrita por ninguém menos que Abraham Lincoln, e um ex-confederado, Chris Mannix (Walton Goggins) que será o xerife responsável por pagar a recompensa aos seus caçadores. Ao chegarem a um armazém que funciona como pousada de diligências, o grupo se defronta com outros elementos – um *cowboy* clássico, um mexicano, um carrasco e um ex-general confederado que está em busca do filho que se perdera na tarefa de recapturar negros «fugitivos» que haviam lutado contra os estados do Sul. Ao longo da trama, Marquis Warren «revela» ter matado o filho do general, levando-o à tentativa de reagir apenas para ser executado em seguida. Além disso, descobre-se que os demais elementos presentes no armazém compunham o bando liderado pelo irmão de Daisy – que por sua vez aguardava no porão – e estavam ali para libertá-la. Nesse caótico cenário de personagens conflitantes, nenhum se salva em meio ao *explotation* característico de Tarantino.

Há inúmeros detalhes narrativos importantes em *The Hateful Eight* que podem reforçar o que até aqui se argumentou. Em primeiro lugar, a motivação do unionista Warren em participar da Guerra de Secessão. Ainda dentro da diligência, em debate com Mannix, o negro afirma: «Eu deveria me desculpar por matar confederados? Você entrou na guerra para matar negros acorrentados (in chains)[13]. Eu entrei na guerra para matar brancos do sul, e isso significa matá-los de todas as formas que eu pudesse. Atirando, esfaqueando, afogando, queimando, jogando uma pedra sobre suas cabeças. Tudo o que fosse preciso para colocá-los debaixo da terra». As palavras do Major ecoam vigorosamente as de Django anteriormente mencionadas. Novamente, o conflito central que move a trama é o aspecto revanchista de um negro que se volta contra as atrocidades da escravidão no sul estadunidense, e contra o preconceito racial de toda a nação.

A questão aqui se complexifica quando descobrimos que Warren era admirado pelos «ianques» porque também havia matado «sua cota de peles vermelhas». Assim, o preconceito sofrido pelo negro era por ele praticado contra os nativos americanos. A mesma percepção acontece quando, à frente da trama, descobrimos que Minnie, dona do armazém, era uma negra que não aceitava que mexicanos entrassem em seu

(13) Negros como Django fora apresentado no início de *Django Unchained*. Além do mais, o personagem de Samuel L. Jackson é um negro caçador de recompensas, a mesma improbabilidade histórica que acompanhamos na construção de Django.

estabelecimento. Tarantino vai assim acinzentando suas abordagens, explicitando preconceitos praticados por aqueles que o sofrem na pele.

Do ponto de vista da linguagem, é importante destacar que a estética de que Tarantino fez uso em seus primeiros filmes como mecanismo de crítica à sociedade de consumo, na acepção de Baptista (2013), pode ser usada nesta última fase – desde Inglorious – como um instante de crítica mais sistemática à forma e ao conteúdo do cinema clássico dos EUA e, por conseguinte, aos seus temas básicos.

> Estou entre aqueles que acham genial, se bem que ambígua, a reescrita da história de Bastardos Inglórios, realizada por meio do cinema, enfatizando o poder deste. Por um lado, em relação ao trauma do Holocausto e ao nazismo, o filme concretiza aquilo que muitos sonhavam fazer, a pura vingança, sem desculpas nem justificativas melodramáticas. Essa parece ser uma resposta de Tarantino, amante dos filmes de violência e vingança americanos, à hiprocrisia tão cara à chave melodramática do mesmo cinema americano [...]. A história e os fatos reais levam Tarantino a internalizar toda a potência lúdica pós-moderna no grande marco narrativo e estilístico do cinema americano dos anos 1950 (Baptista 2013: 136).

Acreditamos que o mesmo pode ser dito em relação a estes *westerns* aqui analisados. Se o cinema tradicional pode ser usado como refratação e estímulo de uma sociedade preconceituosa e hierarquizada, o cinema atual pode e precisa ser usado como mecanismo de crítica e de concepção de uma sociedade em que as hierarquias e as desigualdades sejam literalmente «explodidas».

Como exemplo de jogo narrativo, temos em *The Hateful* tanto a estrutura em capítulos como até mesmo a intervenção do próprio Tarantino em *voiceover* quebrando a linearidade da trama. Mas a manipulação mais interessante talvez se perceba no momento em que o negro Warren conta ao velho confederado a forma como matou seu filho. Jamais se tem a certeza se a história é verdadeira ou se é mera provocação do negro. O jogo entre a ficção e a realidade é, com essa passagem, evidenciado, de modo a explicitar como o diretor se compraz em flertar com os limites entre o «real» e o «fictício». Aqui também temos o *exploitation* na linguagem vulgar de

Marquis e no constrangimento que proporciona, causando o típico mal-estar e o distanciamento característico e intencional do diretor.

No entanto, provavelmente o elemento chave de análise do filme seja a carta apócrifa de Lincoln. No início, ainda no interior da diligência, John Ruth demonstra clara reverência pelas palavras que ali lê. A figura histórica do presidente, líder da União e responsável por conservar a nação, é exaltada também nesse contexto quando o caçador de recompensas diz que a o valor pago por Daisy era alto, ainda que ela não fosse nenhum John Wilkes Booth – o assassino de Lincoln. Mais adiante, no armazém, Mannix pergunta a Warren sobre a carta, e através de uma série de associações o força a assumir que a mesma não era verdadeira, para profunda decepção de John Ruth que diz: «Então acho que é verdade o que dizem da sua gente. Não se pode confiar em uma única palavra que sai da boca de vocês». Diante dessa reação Warren replica: «Eu sei. Eu sou o único negro que você conhece então eu vou relevar. Mas você não tem ideia do que é ser negro neste país. O único momento em que estamos seguros é quando os brancos estão desarmados. E esta carta tinha o efeito de desarmar os brancos». A última frase é uma clara resposta a uma sentença enunciada por Mannix ainda na diligência, nas sequências iniciais: «Quando os negros estão assustados, aí é que os brancos estão seguros». Não é possível ignorar as implicações contemporâneas de ambas as afirmações. Brancos armados, negros assustados: quem está seguro nos EUA de hoje?

Em comparação, vemos que diferentemente de Django, *Os Oito Odiados* se passa em um Oeste real. Todos são homens que viveram no Leste e se movem para o Oeste. Outra diferença é o espaço temporal: genuinamente o enredo se desenvolve após a Secessão, o momento real de ocupação e colonização das terras do Oeste. Mas talvez ainda mais pungentemente que *Django*, a obra situa o tema da escravidão e do preconceito racial no cerne de sua narrativa e, ao fazê-lo, também colabora para a rejeição da tese da fronteira. Aqui, é exatamente na fronteira, no seu extremo inclusive, que a divisão Norte-Sul se manifesta. Não apenas na figura do velho sulista explicitamente racista, mas também na tensão entre os personagens que inadvertidamente se veem obrigados a pegar carona na mesma diligência, cujo antagonismo inicial é revertido pela cena final. Desmantelado o esquema de resgate do bando de Domergue, Warren e Mannix se unem para realizar o desejo de Ruth de ver a mulher ser enforcada. E antes do suspiro final, releem a carta

de Lincoln, relativizando a aparentemente inconciliável diferença que se coloca entre eles. Com isso, toda a trama do resgate da criminosa de alta periculosidade parece ser apenas o pretexto para a oportunidade de lidar com os clichês do gênero western de modo a revertê-los.

Um primeiro diálogo possível para a leitura do filme é nada menos que *Stagecoach* (*No Tempo das Diligências* no Brasil e *Cavalgada Heroica* em Portugal, de 1939) de John Ford, o primeiro grande *western* da história segundo a maioria dos críticos e historiadores. Uma diligência cruzando o Vale Monumental sob a ameaça de índios se converte em um pequeno microcosmo da mitologia do *western*. A pousada de *Os Oito Odiados* também reúne tipos do *western*, porém reposicionados, funcionando como microcosmo ampliado. As esferas do bem e do mal não estão claramente delimitadas, as ameaças são endógenas e não o contrário, a barbárie não está lá fora, mas dentro da civilização. Ela surge do preconceito racial, das inseguranças acerca da solidariedade que mantém a comunidade unida, numa clara explicitação das fraturas e das dissensões que a abalam. Não há como se resguardar a fronteira como lugar de regeneração da nação: agora, ela é o espaço onde a nação se automutila, uma vez que seu papel foi, mesmo durante a Secessão e também depois dela, o de colocar em primeiro plano a questão do racismo, das múltiplas discriminações que atravessam a sociedade estadunidense e que se manifestam em tempos de reacionarismo político e barbarismo social. Mais uma vez, a fronteira Oeste não é capaz de diluir as fronteiras sociais manifestadas e sentidas no cotidiano, e a carta falsa de Lincoln é a anedota necessária que transforma também em letra morta a 13ª Emenda e a libertação dos negros escravizados. *The Hateful Eight*, assim como *Django Unchained*, não se envergonha de usurpar o mito do Oeste e colocá-lo sob o ponto de vista do negro, tão marginal no *western* clássico, que no melhor estilo *exploitation* faz uso do potencial catártico de sua violência para expurgar os seccionalismos que ainda se fazem notar na sociedade estadunidense.

A tese da fronteira obnubila o papel do negro na construção dos EUA. Como se viu anteriormente, Turner submete o tema da escravidão à atração irresistível do Oeste. O *western* clássico repercute essa impressão, concedendo aos poucos negros que aparecem esparsamente, papéis marginais e jamais posicionando a temática racial como *plot* principal de alguma trama, pelo menos até a década de 1960. Tarantino parece assim, consolidar uma *frontier antithesis*, apresentando a secessão Norte-

Sul como ponto fulcral a partir do qual os EUA devam se interpretar e identificar. A menos que se faça isso, a mensagem parece ser a de que o destino final da nação poderia ser o de todos naquela cabana. Se em *Stagecoah* todos os personagens têm sua oportunidade de redenção e a imagem da nação repousa sob esse senso de reconciliação e futuro, em *The Hateful Eight* não há reconciliação possível: os conflitos internos conduzem à autofagia, e esse novo microcosmo da nação parece indicar que pode ser este o destino do «império» norte-americano, caso não assuma e enfrente os seccionalismos ainda evidentes.

Considerações Finais

Não é este texto o único a entender que os filmes de Tarantino podem enfim ter se rendido à alegoria, para além da metalinguagem. O crítico de cinema Pablo Vilaça permite-se a seguinte análise em sua elogiosa resenha acerca do filme:

> Não requer muita imaginação, portanto, para constatar como o espaço dividido por todas aquelas pessoas de origens diferentes é uma representação da própria «América» (como os norte-americanos gostam de chamar os Estados Unidos) – palco, ainda hoje, de demonstrações crescentes de intolerância contra todo tipo de minoria: negros, gays, latinos, mulheres e, de forma cada vez mais óbvia, muçulmanos. Assim, quando *Os Oito Odiados* intitula seu derradeiro capítulo como «Homem Negro, Inferno Branco», a conotação racial é inquestionável (mesmo que o branco também se refira à neve que cerca os personagens). E tampouco é acaso que o racista Mannix e o negro Warren se unam para executar Daisy, sugerindo que a aliança estabelecida pelo sexo é mais forte do que a discórdia baseada em suas raças (Vilaça 2016).

Outro ponto de ironia que o crítico observa, é o significado da carta falsa de Lincoln lida pelos dois moribundos ao final da obra:

> Querido Maquis. Espero que esta carta o encontre com boa saúde e bem. Eu estou bem apesar de desejar que o dia tivesse mais horas. Há tanta

> coisa pra fazer. Os tempos estão mudando devagar, mas seguramente estão mudando. E são homens como você que farão a diferença. Seu sucesso militar foi um crédito não apenas para você, mas para sua raça também. Fico orgulhoso toda vez que tenho notícias a seu respeito. Ainda temos um longo caminho a percorrer, mas de mãos dadas sei que chegaremos lá. Eu só queria que soubesse que está nos meus pensamentos. Espero que nossos caminhos se cruzem no futuro.

O efeito parece bastante nítido, e mesmo que não escrita realmente por Lincoln, é possível associá-la ao caráter simbólico do processo iniciado por ele: ainda há muito a se fazer pela unidade da nação, mas por enquanto, as mãos ainda não têm sido dadas de modo efetivo – a ironia é consumada quando a frase é lida enquanto em primeiro plano aparece a mão da enforcada Daisy acorrentada ao braço amputado de Ruth. A fronteira não conseguiu produzir isso e o mundo se pergunta o quanto a sociedade estadunidense está perto de fazê-lo.

As eleições do ano passado expuseram de modo inquestionável as divisões do país, não apenas pelo prisma do bipartidarismo extra-oficial, mas até mesmo nas convenções regionais de democratas e republicanos, nas questões ideológicas que embasaram os debates, nas tensões raciais, xenofóbicas, sexistas, homofóbicas, ambientais e tantas outras que não são, infelizmente, monopólio dos EUA. Quando se supunha a existência de um mundo «sem fronteiras», os seccionalismos demonstram que a civilização é um mal acabado verniz que recobre a barbárie. Desta perspectiva, Turner está realmente errado: a fronteira não foi encerrada como decretada em 1890. A antítese da fronteira tarantinesca, assentada no pop do cinema industrial norte-americano e não na erudição pragmática do academicismo, parece dizer que se a primeira parte da história estadunidense foi teoricamente encerrada pelo fechamento da fronteira Oeste, existe uma segunda parte que ainda não foi resolvida: o enfrentamento das fronteiras internas. É esse potencial político da representação fílmica que se pretendeu destacar neste texto e a forma como emana dos contextos sociais concretos de produção, bem como seu potencial para estímulo à consecução de ações sociais capazes de assumir este desafio.

Referências Bibliográficas

Anderson, Benedict (2013). *Comunidades imaginadas: Reflexões sobre a origem e a difusão do nacionalismo*. São Paulo: Companhia das Letras.

Ávila, Arthur (2010). *Território contestado. A reescrita da história do Oeste norte-americano*. Tese (Doutorado em História). Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Porto Alegre.

Bakhtin, Mikhail (2010). *Estética da criação verbal*. São Paulo: Martins Fontes.

Baptista, Mauro *(2013). O cinema de Quentin Tarantino.* Campinas, SP: Papirus.

Borges, Rafael (2015). *Como o Oeste se perdeu. Representação, nação e modernidade no Novo Western (1969-2012)*. Tese (Doutorado em História) – Programa de Pós-Graduação em História, Universidade Federal de Goiás, Goiânia.

Boscov, Isabela (2014). «Exame de consciência». *Veja*, São Paulo, p. 92-95, 19 fev.

Chartier, Roger (1998). *A história cultural. Entre práticas e representações*. Lisboa: DIFEL.

Lima, Nísia Trindade (1999). *Um sertão chamado Brasil. Intelectuais e representação geográfica na identidade nacional*. Rio de Janeiro: Revan: IUPERJ. UCAM.

Loy, R. Philip (2004). *Western's in a Changing America (1955-2000)*. Jefferson, NC: McFarland & Company,

Martins, José de Souza (1999). *Fronteira. A degradação do Outro nos confins do humano*. São Paulo: HUCITEC.

Nash, Roderick (2014). *Wilderness and the american mind*. New Haven: Yale University Press.

Prado, Maria Ligia (1999). *América Latina no século XIX. Tramas, telas e textos*. Bauru: EDUSC, São Paulo: EDUSP.

Ochoa, Santiago García (2009). «Algunas notas sobre la aplicación de la categoría de género cinematográfico a la Road Movie», *Liño 15. Revista Anual de Historia del Arte*.

Oliveira, Lucia Lippi (2000). *Americanos. Representações da identidade nacional no Brasil e nos EUA*. Belo Horizonte: UFMG.

Sarmiento, Domingo Faustino (2010). *Facundo ou Civilização e Barbárie*. São Paulo: Cosac&Naif.

Turner, Frederick Jackson (1961). *Frontier and Section*. New Jersey: Prentice-Hall.
Vilaça, Pablo (2016). *Os Oito Odiados*. Disponível em: http://cinemaemcena.com.br/critica/filme/8223/os-oito-odiados. Acesso em 10 jan 2016.

Revista de História das Ideias
Vol. 35. 2ª série (2017)
437-461

MORTA POR DENTRO: SUBJETIVIDADE E ALEGORIA EM *THE ADDICTION*

DEAD INSIDE: SUBJECTIVITY AND ALLEGORY IN *THE ADDICTION*

Sérgio Dias Branco
sdiasbranco@fl.uc.pt
Universidade de Coimbra/IFILNOVA
ORCID: 0000-0003-2444-9905

Texto recebido em / Text submitted on: 31/03/2017
Texto aprovado em / Text approved on: 03/07/2017

Secretly I'm dead inside
Nicole Blackman, «Metal Eye»

Resumo:

The Addiction (*Os Viciosos*, 1994), realizado por Abel Ferrara, é uma obra cinematográfica que questiona a fronteira entre modos indiretos e diretos de representação. A alegoria como modo indireto de representação surge neste filme através de uma ligação indissociável a um modo direto, quase cru, de representação do drama existencial da protagonista. Ela chama-se Kathleen e é uma doutoranda em filosofia na Universidade de Nova Iorque. A análise que este artigo desenvolve incide, primeiro, na forma como Kathleen se vai definindo face ao horror do mal e, depois, no caminho moral que ela percorre até ao fim do filme. A conclusão desta leitura inclui o enquadramento de *The Addiction* na filmografia de Ferrara, sem o qual este filme não pode ser apreciado em toda a sua riqueza artística.

https://doi.org/10.14195/2183-8925_35_16

Palavras-chave:
Alegoria, Cinema de Terror, Cristianismo, Existencialismo, Subjetividade.

Abstract:
The Addiction (1994), directed by Abel Ferrara, is a cinematic work that questions the boundary between indirect and direct modes of representation. Allegory as an indirect mode of representation appears in this film through an inseparable link with a direct, almost raw, mode of representation of the protagonist's existential drama. Her name is Kathleen and she is a doctoral candidate in philosophy at New York University. The analysis that this article develops focuses, first, on how Kathleen defines herself in the face of the horror of evil and then on the moral path that she walks to the end. The conclusion of this reading includes the framing of *The Addiction* in Ferrara's filmography, without which the artistic richness of this film cannot be fully appreciated.

Keywords:
Allegory, Horror Film, Christianity, Existentialism, Subjectivity.

Kathleen (Lili Taylor) é uma doutoranda em filosofia na Universidade de Nova Iorque. Certa noite, cruza-se com uma mulher, Casanova (Annabela Sciorra), que a agarra na rua e lhe morde o pescoço transformando-a numa criatura com sede de sangue. Para se saciar, ela retira o fluido vital das veias de pessoas sem abrigo e injeta-o. Noutra noite, Kathleen conhece Peina (Christopher Walken), um vampiro que não deixa que a sua vontade se submeta ao vício. Depois de terminar a sua tese, de a defender e de receber o diploma, ela oferece uma festa que se transforma numa carnificina. Numa breve sinopse como esta, há algo que se perde sobre os eventos narrativos de *The Addiction* (*Os Viciosos*, 1994): a sua densa estrutura alegórica que explora a subjetividade da protagonista. Ou seja, trata-se de uma obra cinematográfica que questiona a fronteira entre modos indiretos e diretos de representação. A alegoria como modo indireto de representação surge neste filme através de uma ligação indissociável a um modo direto, quase cru, de representação do drama existencial de

uma personagem. Nesta tensão, é também a fronteira entre a distância do planeado e a imediatez do inesperado que é interrogada no campo da arte do cinema. A análise que se segue incidirá, primeiro, na forma como Kathleen se vai definindo face ao horror do mal e, depois, no caminho moral que ela percorre até ao fim do filme. A conclusão desta leitura inclui o enquadramento de *The Addiction* na filmografia do realizador Abel Ferrara, sem o qual este filme não pode ser apreciado em toda a sua riqueza artística.

Abel Ferrara e os seus colaboradores rodaram o filme em apenas 20 dias. O sentido de urgência é certamente compreensível, dado que o guião esperou anos por uma concretização em filme. *The Addiction* tem uma estrutura alegórica na qual a subjetividade desempenha um papel essencial – uma ligação que relaciona a significação com a subjetivação, e não com a individuação. O filme está enraizado no poder do irrepetível, na força do evento, na vitalidade do literal, e, ao mesmo tempo, revela-se como um trabalho sobre o figurado, o alegórico. Seguimos a história de Kathleen numa Nova Iorque muito concreta, quase tangível, mas também acompanhamos uma discussão sobre a ética e a natureza do mal através dela. Kathleen é o centro do filme.

Kathleen e o Horror do Mal

A construção de Kathleen como sujeito-protagonista é fundamental no lugar que ela ocupa na alegoria que o filme constrói, por meio das densas referências, imagens e ideias. Isso significa que para progredir na análise de *The Addiction* pode ser necessário recuar e repensar, como a própria obra faz. Para analisar a progressão de Kathleen e a sua relação com o que o filme coloca em jogo é vital articular o modo como a expressão da sua subjetividade se entrelaça com um conteúdo alegórico que não rejeita a camada literal. Como Angus Fletcher resume de forma incisiva, a alegoria

> não *precisa* de ser lida exegeticamente; tem muitas vezes um nível literal que faz pleno sentido por si próprio. Mas de alguma forma esta superfície literal sugere uma duplicidade de intenção peculiar e embora ela possa, por assim dizer, passar sem interpretação, torna-se

> muito mais rica e mais interessante se lhe for dada uma interpretação (1964: 7)[1].

No esquema da ação, o sujeito ocupa um lugar central, interagindo com os objetos e com outras pessoas, assim definindo um programa narrativo. Segundo o modelo actancial de A. J. Greimas (ver 1986), o sujeito é caraterizado pelo que faz e pelo que é, ou melhor, pelo seu *agir*. Estes dois traços combinados com as modalidades do *saber*, do *querer*, e do *poder*, definem os atributos essenciais do sujeito. Kathleen dá corpo a estas caraterísticas, refletindo sobre os seus efeitos e significados, e nesse processo torna-se o ponto focal de *investimento afetivo* do espetador. A força desta relação provém do facto de ser estabelecida entre nós, como seres humanos capazes de empatia com a procura e o tormento da protagonista, e Kathleen, não vagamente como sujeito humano, mas como sujeito humano do género feminino. Ela não corresponde ao signo «mulher» que, segundo Elizabeth Cowie, é convencionalmente

> produzido dentro de um sistema de significação específico – estruturas de parentesco – e, portanto, enquanto a forma, ou melhor, o significante do signo [...] é a pessoa feminina física, o significado do signo, o seu significado, não é o conceito mulher, mas a «mulher-como-signo em troca» (daí as relações de parentesco de esposa, pai, etc.) (1997: 22)[2].

De acordo com este argumento feminista, esta produção sígnica nega a subjetividade da mulher, porque a estrutura de troca posiciona e regula a definição dos seus elementos constitutivos, contestando a importância e impedindo a valorização das experiências subjetivas. *The*

(1) Trad. minha: «does not *need* to be read exegetically; it often has a literal level that makes good enough sense all by itself. But somehow this literal surface suggests a peculiar doubleness of intention, and while it can, as it were, get along without interpretation, it becomes much richer and more interesting if given interpretation».

(2) Trad. minha: «produced within a specific signifying system – kinship structures – and hence while the form or rather signifier of the sign […] is the physical female person, the meaning of the sign, its signified, is not the concept woman, but 'woman-as-sign in exchange' (hence the kinship relations of wife, father etc.)».

Addiction evita este aprisionamento da protagonista; um encarceramento que, na verdade, pode ser perspetivado de forma irónica ou reflexiva pelo cinema. Kathleen é estranhamente independente deste processo de designação, da «mulher-como-signo em troca». O filme está mais interessado na sua história pessoal, sem a separar da história coletiva, e nos seus sentimentos subjetivos, sem os desligar do mundo onde eles emergem.

Há um momento em que a montagem sugere um vislumbre da sua infância. Kathleen está numa casa de banho a injetar sangue nas veias quando surgem imagens assombrosas de uma menina a correr, seguidas de um plano subjetivo que mostra o que ela viu quando foi atacada por Casanova. A relevância deste plano é sublinhada pela sua raridade, já que o filme raramente recorre a estas representações óticas do que uma personagem vê. A analogia entre plano e olhar é prolongada como uma ligação entre plano e sujeito. A mobilidade da câmara e as suas caraterísticas de focalização tornam-na comparável a um olho que olha e fita. O *quadro* é o traço de uma intencionalidade que seleciona o que se vê e o que não se vê. Ao discutir *Ms. 45* (1981), outro filme dirigido por Ferrara, Barbara Creed observa como esse filme «evita o sensacionalismo; os ataques a Thana não são filmados a fim de incentivar a audiência a identificar-se com o violador; nem os seus actos de vingança são filmados a fim de convidar o prazer da audiência em cenas de sangue e gore» (1993: 123)[3]. Thana é uma jovem mulher muda que sofre duas violações na mesma noite. Incapaz de gritar para expressar a sua revolta, mata e desmembra o corpo do segundo violador e decide assassinar potenciais violadores. O próprio realizador chamou a atenção para as semelhanças entre *The Addiction* e *Ms. 45*: «É um filme de mulher, como *Ms. 45*» (Brenez 2007: 170)[4], declarou. Esta semelhança narrativa acaba por destacar as diferenças formais entre os dois filmes: o plano subjetivo em *The Addiction* diz-nos que a violência da investida sobre Kathleen é diferente da explosão de brutalidade em *Ms. 45*. Torna também evidente que o ataque vampírico passa a existir como uma lembrança, como a montagem entrecortada expressa. O encontro de Kathleen com Casanova é tão violento como terno: a Casanova de Annabela Sciorra tem o poder de

(3) Trad. minha: «avoids the sensational; the attacks on Thana are not filmed in order to encourage the audience to identify with the rapist; nor are her acts of vengeance filmed so as to invite audience pleasure in scenes of blood and gore».

(4) Trad. minha: «It's a woman's film, like *Ms. 45*».

revelar o desejo da Kathleen de Lili Taylor. Casanova remete-nos para o nome do célebre aventureiro e sedutor veneziano que viveu no século XVIII, embora o apetite que Casanova revela em Kathleen tenha menos a ver com a pulsão sexual e mais a ver com a pulsão de (auto-)destruição.

A partir da década de 1970, as vampiras tornaram-se proeminentes no cinema de terror coincidindo com o fortalecimento do movimento de emancipação feminina. *Nadja* (1994) é outro exemplo, produzido quase ao mesmo tempo de *The Addiction*, no qual a vampira do título tem uma paixão pelo seu irmão gémeo. As relações incestuosas estão ausentes de *The Addiction*, mas não a sugestão de uma relação, ou pelo menos uma atração, lésbica entre duas vampiras como em *The Hunger* (*Fome de Viver*, 1983). Ambas as obras atualizam o filme de vampiros, excluindo o uso da palavra *vampiro* e a maior parte das convenções associadas a este tipo de filmes. Não há «presas, morcegos, virgens pálidas, ou vampiros predadores que deslizam em capas de seda preta» (Creed 1993: 68)[5], mas estes seres imortais ainda são agentes do mal sancionados pela fragilidade, submissão, e colaboração das vítimas. À exigência de Casanova, «Não peças, diz para me ir embora», Kathleen responde com um débil «Por favor»[6]. Este é o poder das criaturas vampíricas: expor a impotência, a falta de vontade das vítimas de «olhar o pecado na cara e dizer-lhe para se ir embora»[7], como ouvimos da boca de Kathleen mais tarde. Neste sentido, os vampiros parecem expor a malevolência que está escondida, ou adormecida, nos seres humanos. Para muitos deles, a dependência do sangue e o vício da iniquidade torna-os fracos: satisfazem a sua fome, provam o seu poder, mas apenas escondem temporariamente a sua enfermidade. Peina é, como veremos, o antípoda de um dependente e viciado e é por isso que Kathleen aprende com ele o consolo de refletir e atuar sobre o que ela considera ser a sua própria natureza.

The Addiction, como *The Hunger*, expõe o modo como estas criaturas envolvem

> a vítima num abraço erótico aparente ou real. Isto é verdade tanto para a vampira como para o vampiro. Ela abraça as suas vítimas femininas,

(5) Trad. minha: «fangs, bats, wan virgins, or gliding predatory vampires in black silk capes».

(6) Trad. minha: «Don't ask, tell me to go away» e «[p]lease».

(7) Trad. minha: «[L]ook sin in the face and tell it to go away».

> utilizando todo o poder das suas artimanhas sedutoras para acalmar e aplacar ansiedades antes de atacar. Por necessidade, então, a sedução da vampira explora imagens de desejo lésbico. [...] A combinação de «lésbica» e «vampira» é feliz já que ambas as figuras são representadas na cultura popular como mulheres sexualmente agressivas (Creed 1993: 59)[8].

Casanova desempenha este papel forte de oferecer uma nova existência a Kathleen; uma oferta que marca o início de uma caminhada de auto-descoberta e consciencialização histórica e social. Daí que esta seja também uma ligação com algo de maternal. A vampira é apresentada como mãe, como doadora de uma nova vida (do lado da morte), e é isso que motiva a sua associação às imagens da infância de Kathleen. Mas Creed recorda que o mito original do vampiro pode ser interpretado

> como uma história sobre a defloração. O vampiro morde a mulher, os dentes penetram o seu pescoço, o sangue flui. Ela é transformada de uma inocente numa criatura da noite que, por ter sido despertada sexualmente, é agora uma figura feminina ameaçadora (1993: 66)[9].

O sangue, como imagem da menstruação, é um fluido corporal que representa a fertilidade da mulher e a sua capacidade de albergar uma vida que se desenvolve no seu útero até ao nascimento. O sangue, o líquido vermelho de cuja circulação nas artérias e nas veias depende a vida do corpo, é também visto como algo diferente quando escapa do corpo e passa para o seu exterior: é um sinal de violação ou de transformação. Quando Kathleen arranca um dos seus dentes podres nas instalações sanitárias de um restaurante e o mostra a Jean (Edie Falco), a sua colega fica enojada – tal como

(8) Trad. minha: «the victim in an apparent or real erotic embrace. This is true for the female vampire as the male. She embraces her female victims, using all the power of her seductive wiles to soothe and placate anxieties before striking. Of necessity, then, the female vampire's seduction exploits images of lesbian desire. […] The combination of 'lesbian' and 'vampire' is a happy one since both figures are represented in popular culture as sexually aggressive women».

(9) Trad. minha: «as a story about defloration. The vampire bites the woman, the teeth penetrate her neck, blood flows. She is transformed from an innocent into a creature of the night who, because she has been sexually awakened, is now a threatening female figure».

o hambúrguer que Jean comeu na cena anterior deixou Kathleen enjoada. O filme traça um paralelo entre a repulsa dos vampiros (em Kathleen) e a repulsa dos não-vampiros (em Jean) porque as suas perspetivas não são exatamente opostas, mas simplesmente distintas. A desintegração somática de Kathleen frente a Jean num local onde os seres humanos se desfazem das matérias fecais, onde higienizam o seu corpo, aponta para o tipo de impureza e de natureza não-humana que Noël Carroll entende como causa da repulsa que é central nas ficções de terror (ver 1990). Carroll concede que os conceitos psicanalíticos podem ser apropriados para estudar *algumas* obras de terror. Porém, ele opta por um abordagem cognitivista que explica como duas emoções básicas são atiçadas por estas ficções: o *medo* pelo que provoca dano e o *nojo* pelo que tem um caráter impuro.

Na verdade, a metamorfose de Kathleen é menos externa e mais interna – é por isso que as pessoas à sua volta quase não notam a transformação. O corpo dela abre-se em convulsão e vómito. Ela sente-se enojada com ela própria, busca refúgio da luz, esconde-se na escuridão. É um ser dividido, cindido, entre a vida e a morte, o humano e o não-humano. Tais dicotomias, que podem ser vistas como desdobramentos, são frequentemente encontradas na Bíblia, um conjunto de livros fundacional para muitas mitologias e alegorias. As divisões em dois termos formam um vocabulário que foi, e continua a ser, usado para representar comportamentos e dilemas humanos. Como Edwin Honig lembra: «As polaridades originais de escuridão e luz, noite e dia, morte e vida, definem a extensão do cosmos, a arena da ação e do pensamento humanos» (1996: 62)[10]. Kathleen não quer deixar de ser humana para se tornar *outra coisa*, por isso tapa os espelhos do seu apartamento para evitar o confronto com essa outra que ela sente já não ser ela. Sem força para resistir, cede a um quotidiano de abjeção e dependência. O sentido do mundo, e de si, entra em colapso devido à instabilidade introduzida pela cisão. A subjetividade dela tem de ser redefinida através da introspeção, enfrentando a imagem no espelho, entendendo a facticidade do seu corpo e a transcendência do seu espírito como integrados, e conduzindo ao reconhecimento do ser que ela é; do *ser-em-si mesma*, como diria Jean-Paul Sartre.

The Addiction tem outras formas subtis de transmitir e explorar a subjetividade da protagonista. A subjetividade é tomada no filme, não como sinónimo de identidade, mas mais precisamente como «as nossas construções

(10) Trad minha: «The original polarities of darkness and light, night and day, death and life, define the extent of the cosmos, the arena of human action and thought».

sociais e a nossa consciência da identidade» (Hall 2004: 134)[(11)]. Kathleen não é apenas um sujeito cartesiano racional, ela é verdadeiramente *sujeita*, isto é, ela existe no interior de relações sociais, discursos, interdições, e repressões que a *sujeitam*, tal como foram estudadas por Karl Marx, Michel Foucault, e Sigmund Freud. A alegoria é, neste contexto, um dispositivo que reflete a consciência ideológica do filme usando meios auto-reflexivos. O uso da voz de Kathleen como narradora, em particular, cria um estrato que não é estritamente dependente da imagem, não sendo um comentário sobre as cenas nem uma maneira de transmitir mais informação narrativa. Trata-se de uma expressão da sua busca pelo conhecimento e pela sabedoria que gera outro nível de significado e fratura a literalidade do mundo ficcional. Este é um uso alegórico frequente que serve «para dilatar ou condensar significados exactamente como os tropos fazem em poesia» (Honig 1966: 4)[(12)].



Fig. 1: *The Addiction*.

Honig explica que a alegoria «se opõe a uma maneira de pensar sobre a natureza da realidade como sendo algo diferente de – isto é, essencialmente contra – aquilo que os sentidos ou a razão afirmam

(11) Trad. minha: «our social constructs and consciousness of identity». Vale a pena citar algumas das suas palavras seguintes na mesma página, dada a importância desta distinção entre identidade e subjectividade: «We commonly speak of identity as a flat, one-dimensional concept, but subjectivity is much broader and more multifaceted; it is social and personal being that exists in negotiation with broad cultural definitions and our own ideals. We may have numerous discrete identities, of race, class, gender, sexual orientation, etc., and a subjectivity that is comprised of all those facets, as well as our own imperfect awareness of our selves».

(12) Trad. minha: «to dilate or condense meanings exactly as tropes do in poetry».

como prova» (1966: 6)[13]. *The Addiction* diz-nos desde o início que olhar e ouvir não é o mesmo que *ver* e *escutar*. Em sintonia com esta ideia, o realismo do filme gera formas e significados que não são evidentes. As primeiras imagens são *slides* projetados de fotografias que documentam o Massacre de My Lai, perpetrado por soldados do Exército dos Estados Unidos no Vietname. A luz difusa da projeção ilumina o rosto de Kathleen (fig. 1). O plano inscreve desta forma os registos fotográficos na sua pele e convida-nos a pensar nessas imagens horríveis como algo que está impresso nela própria pela avassaladora violência que documentam e pela exigência de reflexão que motivam. À saída da palestra, ela discute este incidente com Jean e alega que é errado destacar e culpar um único homem por ter assassinado brutalmente em vez de quem «lhe pôs a arma na mão»[14]. As imagens pediam uma resposta, um pensamento, algo que a libertasse a ela, como espetadora, da passividade. Mas, nesta fase, Kathleen ignora de modo flagrante a importância decisiva do livre arbítrio, embora esteja já persuadida da importância das estruturas de poder.

A narração de Kathleen é estruturante da forma alegórica e simbólica do filme, mais precisamente, é mítica na sua essência. As alegorias usam mitos e arquétipos como substância: «alegoria» vem do grego *allegoria*, *allos + agoria*, *outro + falar, fala do outro, fala outra*. De acordo com Honig,

> *Mythos* é originalmente a *palavra*, o primeiro *conto*, que o pensamento grego posteriormente distinguiu dos sinónimos *epos* e *logos*. *Mythos* implica assim a atividade da *allegoria* – «falar-do-outro» ou «falar de outra maneira da que alguém parece falar» – bem como a do *symbolon*, o «jogar conjunto» de palavra e coisa (1966: 24)[15].

A alegoria permite que *The Addiction* sustente uma visão crítica da violência e da aniquilação, na realidade histórica, através da análise

(13) Trad. minha: «is opposed to a way of thinking about the nature of reality as being something other than – that is, essentially against – what the senses or the reason affirms as evidence».

(14) Trad. minha: «put the gun in his hand».

(15) Trad. minha: «*Mythos* is originally the word, the first tale, which Greek thought subsequently distinguished from the synonyms epos and logos. *Mythos* thus entails the activity of *allegoria* – 'other-speaking' or 'speaking otherwise than one seems to speak' – as well as symbolon, the 'throwing together' of word and thing».

do mal e da culpa em Kathleen. A realidade é refeita por meio de mecanismos ficcionais e ganha força expressiva e argumentativa como realidade da ficção. A narração da protagonista tem tons proféticos, mas a unidade do filme é alcançada momento a momento, situação a situação, vagueando em vez de se mover conforme esperado. É a isto que John MacQueen chama *alegoria situacional*: o significado pleno só pode ser apreendido no fim por causa da composição fragmentária da alegoria. Nesse sentido, esta obra cinematográfica é mais uma alegoria profética e situacional do que uma alegoria narrativa. MacQueen elucida que esta diferença «assemelha-se à do monólogo dramático em relação ao drama» (1970: 23)[16]. A narração reflexiva e provisória de Kathleen tem, precisamente, a qualidade e a intimidade de um monólogo dramático.

The Addiction, como todas as alegorias, é um compósito. Recria, refaz, e relaciona elementos alegóricos gerais que transcendem o filme ligando-os conceptualmente para criar «uma nova estrutura e, inevitavelmente, um novo significado» (Honig 1966: 13)[17]. Estes elementos exteriores não nos empurram para fora do filme, tornam-se interiores e convidam-nos antes a permanecer no filme, com o nosso conhecimento e a nossa memória. Cada elemento exige ser lido em contexto, mas a partir da nova contextualização que o filme produz. Kathleen enfrenta acontecimentos horríveis da história humana, mas é um dos méritos do filme que ela nunca seja reduzida a um símbolo abstrato ou a um arquétipo com o intuito de representar a humanidade como um todo. Ela é uma pessoa irredutível que medita, e através da qual o filme reflete, sobre a totalidade das relações histórico-sociais que a moldam. Os seus gestos e as suas palavras, que o filme capta atentamente e de perto, não simbolizam alguém ou alguma coisa. Podemos dizer que é o seu caminho que é alegórico, não ela.

Um Caminho Moral

A alusão é um dos procedimentos mais comuns na alegoria, como referência (ou analogia) a eventos, estórias, ou símbolos extraída de

(16) Trad. minha: «resembles that of dramatic monologue to drama».
(17) Trad. minha: «a new structure and, inevitably, a new meaning».

diferentes contextos. Em *The Addiction*, a alusão é integrada no mundo diegético. Kathleen vê as imagens sobre a matança no Vietname durante uma aula. Mais tarde, visita uma exposição sobre o Holocausto. As fotografias do Massacre de My Lai e dos campos de extermínio nazis são registos de chacinas, provas de atos malignos, que a confrontam com a culpa e a consciência. Ela percorre a exposição pensativa e ouvimo-la dizer:

> Sei claramente metade da verdade e isso é uma metade a mais do que eles reconhecem. O velho adágio de Santayana – quem não aprende com a história está condenado a repeti-la – é uma mentira. Não há história. Tudo o que somos está eternamente connosco. A nossa questão é portanto: o que nos pode salvar da nossa insistência demente em espalhar o flagelo em círculos cada vez maiores?(18).

O filme estabelece a filosofia como uma forma de responder, de pensar, e de alcançar a sabedoria que tem atravessado os séculos humanos – «Tudo o que somos está eternamente connosco». Para Kathleen, escrever a tese é parte de um processo pessoal de procura por uma resposta para uma pergunta – «O que nos pode salvar da nossa insistência demente em espalhar o flagelo em círculos cada vez maiores?». Os filósofos citados, mencionados, ou evocados em *The Addiction* são, portanto, cruciais para a sua reflexão e a sua conversão. Numa cena, Kathleen afronta Jean dizendo que «[o] apetite [pela destruição] é insaciável»(19). Jean, então, pergunta: «Queres um pedido de desculpas pelo relativismo ético?»(20). O relativismo ético teoriza que não há princípios morais universalmente válidos, os princípios morais são válidos apenas em relação a culturas específicas e escolhas individuais. Kathleen responde exigindo uma demonstração: «Prova que o mal não existe e podes ir embora!»(21). Nesse momento, ela ainda está a tentar entender o mal como uma compulsão

(18) Trad. minha: «I know clearly one half of the truth and that is one half more than they recognize. The old adage of Santayana – those who don't learn from history are doomed to repeat it – is a lie. There is no history. Everything we are is eternally with us. Our question is therefore: what can save us from our crazy insistence of spreading the blight in ever widening circles?»

(19) Trad. minha: «The appetite [for destruction] is insatiable».

(20)Trad. minha: «You want an apology for ethical relativism?»

(21) Trad. minha: «Prove there's no evil and you can go!»

inata que exclui opções, uma força que existe fora das nossas ações, comandando-as. Todavia, refutar a existência do mal não desmente a existência de atos malignos. Na medida em que o problema do mal que ela está a considerar abrange somente o mal causado pela ação humana (em vez de catástrofes naturais, por exemplo), a dimensão da escolha e responsabilidade humanas emerge como essencial.

Immanuel Kant distingue entre dois imperativos que fundamentam a agência moral (2008: liv. 1.º, cap. I): (1) o *imperativo hipotético* é uma declaração condicional com um fim pessoal, por exemplo, «Ajuda os necessitados para te sentires útil»; (2) o *imperativo categórico* é um comando incondicional que não contempla os nossos fins ou as nossas circunstâncias, por exemplo, «Tens de ajudar os oprimidos». O segundo imperativo aponta para uma lei moral universal e para o dever de a cumprir, ordenando também que respeitemos o valor absoluto de cada ser racional para que nunca seja reduzido à condição de meio para um fim útil para mim. De acordo com o filósofo alemão, agimos livremente ao aceitarmos este princípio essencial para nós enquanto seres humanos e para a nossa razão prática, não para mim como indivíduo e para as minhas inclinações; temos, assim, *autonomia* nesta aceitação. A filosofia idealista de Kant não é mencionada no filme, embora seja incontornável para qualquer estudioso de ética. O imperativo categórico poderia ter resolvido alguns dos problemas filosóficos de Kathleen, mas não a angústia existencial que acompanha a sua investigação sobre o mal. Este tormento pode ser colocado nos termos de Sartre: o problema da liberdade não é separável do problema do ser. *O Ser e o Nada* (1993) é um dos livros diretamente mencionados em *The Addiction*. Mesmo que o conteúdo religioso do filme vá contra ideias do filósofo existencialista francês, não se deve esquecer que o existencialismo de Sartre não é fundamentalmente uma filosofia da negação, mas da afirmação – o livre arbítrio, que também é um conceito básico na convicção religiosa, afirma a responsabilidade pessoal. De um lado, há a nossa consciência, o *ser-para-si*. Do outro lado, há a existência das coisas, o *ser-em-si*. A consciência só é consciente de si mesma através da ação e da experiência das coisas. Kathleen anseia por essa consciência e é por esta razão que ela segue a máxima herdada da Grécia Antiga, com raízes no Antigo Egipto, «Conhece-te a ti mesma!».

O conceito de Heidegger, outro filósofo cuja obra é referida no filme, de *Dasein*, *Ser-aí*, *Ser-aí-no-mundo* (2005), e as três propriedades que

definem a existência humana a partir deste conceito são igualmente operativas: (1) está no mundo onde tem de viver; (2) toma posição ao agir no mundo; (3) discute e articula as coisas do mundo. As palavras-chave para Kathleen são também *viver* e *agir*, *discutir* e *articular*, como verbos que descrevem o que ela faz e quem ela é. A sua subjetividade depende de um contexto de formas e práticas sociais comuns, incluindo nelas as representações do passado e a vivência do presente, das aulas de filosofia a que assiste às ruas de Nova Iorque que percorre.

Søren Kierkegaard é o penúltimo pensador mencionado em *The Addiction* (o último é o teólogo calvinista R. C. Sproul) e é talvez o mais importante para fazer sentido do filme. Os escritos deste filósofo existencialista são a base da tese de Kathleen, que defende a eliminação do discurso pela prática, o abandono da linguagem pela ação. Ela aplica o que aprendeu e aceita, não (estaticamente) o que é, mas (dinamicamente) o seu ser. O seu caminho coincide, ponto por ponto, com as posições sobre a existência humana propostas por Kierkegaard que podem ser interpretadas como etapas de desenvolvimento. Ao fazer esse percurso, o sofrimento dela é inevitável porque ela deseja uma *existência autêntica*. Vemo-la sozinha, carregando uma dor intensa, no seu apartamento, em casa de Peina, na rua. O professor esclarece-a que, seguindo o pensamento do filósofo e teólogo dinamarquês, o sofrimento pode ser considerado benéfico, uma vez que implica a culpa, obrigando à procura do perdão e, depois, da liberdade. Kathleen redescobre o significado de *existir*. Para Kierkegaard, Deus não existe no sentido em que nós existimos, uma vez que é completo. Pelo contrário, a existência humana é um processo inacabado. A sua autenticidade depende da sua aptidão para assumir a responsabilidade pela constituição da sua subjetividade através de escolhas livres. Peina vê-a como *nada*, um ser por existir, quando comparada com ele que controla a sua sede de sangue através da vontade e passa despercebido, porque como ele comenta num tom algo jocoso, «a [e]ternidade é muito tempo»[(22)]. Inspirado por Friedrich Nietzsche, outro filósofo aludido no filme, ele diz a Kathleen que ela é uma escrava de quem julga ser – o que significa que ela tem que aprender sobre o ser como devir. A reação dela é tentar o suicídio, concluindo depois que não pode matar o que já está morto. Abandonando a pura racionalidade, ela recomeça o trabalho na sua investigação filosófica,

(22) Trad. minha: «Eternity is a long time».

considerando que a reflexão intelectual, por si só, nunca motiva a ação. O descarte da reflexão pela ação é estimulado por paixões como o amor ou a fé, que formam a subjetividade e a interioridade de uma pessoa e modelam o seu ser. Em *Duas Idades*, Kierkegaard escreve que

> a era actual é basicamente sensata, talvez saiba mais em média do que qualquer geração anterior, mas é desprovida de paixão. Toda a gente é bem informada. Todos nós sabemos tudo, cada rumo a tomar e os rumos alternativos, mas ninguém está disposto a tomá-lo. Se uma pessoa, eventualmente, viesse a superar a sua própria reflexão e a agir, mil reflexões vindas de fora criariam imediatamente oposição a ela, porque só uma proposta para voltar a considerar o assunto é recebida com crescente entusiasmo e uma proposta de ação é recebida com indolência (Kierkegaard 1978: 104)[23].

Kierkegaard escrevia a meio do século XIX, em plena revolução industrial, mas a sua crítica à modernidade marcada pela permanente indecisão nas deliberações e pela contemplação impotente da decadência tem semelhança com a perspetiva de Kathleen. Uma pessoa torna-se um ser completo ao passar por três esferas de desenvolvimento. Este progresso não é automático e a pessoa pode ficar retida no estádio estético ou no ético sem atingir o religioso, tal como Kierkegaard descreve em *Ou/Ou* e *Estádios no Caminho da Vida* (2013 e 1988)[24]. A vida estética é governada por desejos e necessidades momentâneas. Uma pessoa estética pode refletir sobre a existência através da apreciação artística e da participação religiosa, mas não tem o compromisso com os princípios perenes e persuasivos do ser humano ético. A vida religiosa desdobra-se a partir da ética e é o corolário da compreensão

(23) Trad. minha: «the present age is basically sensible, perhaps knows more on the average than any previous generation, but it is devoid of passion. Everyone is well informed; we all know everything, every course to take and the alternative courses, but no one is willing to take it. If one person eventually were to surmount his own reflection and act, a thousand reflections from outside would immediately create opposition to him, because only a proposal to consider the matter further is received with rising enthusiasm, and a proposal for action is met with indolence».

(24) A primeira parte do segundo livro foi publicada em Portugal como Kierkegaard 2005.

da transcendência dos princípios éticos e da nossa incapacidade de os cumprir integralmente. Os passos do caminho de Kathleen coincidem com estas três respostas para a pergunta «Como viver?». Na sua vida estética, quando ainda é viciada em sangue, Kathleen anuncia que descobriu que o vício da humanidade é o mal. Ela ataca brutalmente um homem que a carregava nos braços depois de ele a ter encontrado no pavimento da rua, contraída e convulsa. Na cena seguinte, ouvimos o comentário de Kathleen sobre uma imagem de uma vala comum num campo de extermínio nazi: se Santayana estava errado, «Kierkegaard tinha razão: há um enorme precipício à nossa frente. Mas ele estava errado acerca do salto. Há uma diferença entre saltar e ser empurrado. Chegamos a um ponto em que somos forçados a enfrentar as nossas próprias necessidades»(25). As necessidades a que ela se refere não são as carências urgentes da dependência, do vício. É a partir deste momento que Kathleen retoma a escrita da tese de doutoramento como pensadora da sua própria condição, empenhada em encontrar valores vivenciais. Mas parece dar um passo atrás depois da defesa da tese. Um plano de um minuto mostra-a sozinha, fechada numa pequena sala do seu apartamento, muito perturbada: rasga a roupa, pergunta «Por que não?»(26) e diz que não se vai submeter. Depois da defesa, Kathleen tinha-se cruzado à porta de sua casa com um homem que distribuía um panfleto religioso onde se lia «Reza a via-sacra»(27) e esse encontro é encadeado com este momento de agitação. Logo a seguir, a celebração da conclusão do seu doutoramento torna-se numa carnificina. É uma *overdose* e um fracasso, o grande pecado final em que ela sucumbe ao peso de não realizar aquilo a que aspira, em que regressa a imagem do sangue como droga. Para Kierkegaard, a ansiedade é o estado psicológico que precede a queda no pecado, como se dele fosse uma antecipação. Já na cama de um hospital, em convalescença, Kathleen ouve de Casanova a mesma ideia, primeiro através de uma citação de Sproul («Não somos pecadores porque pecamos. Pecamos porque somos pecadores», que corresponde à doutrina calvinista da depravação total), depois através das suas próprias palavras («Não somos maldosos

(25) Trad. minha: «Kierkegaard was right: there is an awful precipice in front of us. But he was wrong about the leap. There's a difference between jumping and being pushed. You reach a point where you are forced to face your own needs».

(26) Trad. minha: «Why not?»

(27) Trad. minha: «Pray the way of the cross».

por causa do mal que fazemos. Mas fazemos o mal porque somos maldosos»)[28]. É o excesso que ela viveu que a conduz ao momento seguinte, quando diz a um sacerdote numa voz debilitada, tão fraca como ela, «Eu quero fazer uma confissão»[29]. O rito realizado antes de ela fechar os olhos é um sinal de uma conversão ao cristianismo. *The Addiction* regressa assim às origens da alegoria, que MacQueen afirma que são «filosóficas e teológicas em vez de literárias. Acima de tudo elas são religiosas» (1970: 1)[30].

Na sua discussão sobre a abjeção e Julia Kristeva, Creed observa que para além das noções de fronteira, na relação mãe-criança e no corpo feminino, o abjeto está também relacionado com as «abominações» (a alteração corporal, a decadência, a morte, o homicídio, os resíduos corporais, entre outras presentes no filme) definidas a partir de um fundo religioso (1993: 8-9). Como esta leitura tem salientado, o cristianismo é fundamental para entender *The Addiction*, mas o filme basicamente ignora a Igreja como instituição, em consonância com o que Kierkegaard defendia. Seja como for, o aparecimento do sacerdote numa das cenas finais coloca esta religião como purificadora do abjeto e como um meio de refazer as fronteiras entre o humano e o não-humano. Isto demonstra a adequação do uso da alegoria como «um tipo particular de pensamento» (Honig 1966: 53)[31] neste peculiar filme de terror interessado nos limites do humano e pela representação do não-humano (e do desumano) como via para a definição destes limites. É de notar que quem encarna o sacerdote é Robert W. Castle, um verdadeiro padre anglicano, conhecido ativista social pelos direitos civis dos negros nos EUA e contra a Guerra no Vietname. É a voz dele que ouvimos logo no início na palestra sobre o Massacre de My Lai.

A filosofia de Kierkegaard vê o cristianismo como uma prática de vida. Segundo ele, a religiosidade, o ponto culminante da existência humana, pode assumir duas formas: a natural e a cristã. Na primeira forma, o ser humano relaciona-se com o divino e resolve a culpa

(28) Trad. minha: «We are not sinners because we sin. We sin because we are sinners.» e «We're not evil because of the evil we do. But we do evil because we are evil».

(29) Trad. minha: «I want to make a confession».

(30) Trad. minha: «are philosophic and theological rather than literary. Most of all they are religious».

(31) Trad. minha: «a particular kind of thinking».

dependendo exclusivamente de uma ideia natural de Deus como imanente, não transcendente. Na segunda forma, Deus é encarnado em Jesus Cristo, o Deus-homem, o homem-Deus, modelo a ser seguido pelos seres humanos (ver 1991). A fé cristã é fundada no paradoxo da encarnação, algo que não pode ser racionalmente compreendido, e só pode ser aceite através de um salto de fé. Como vimos, Kathleen refere-se a este salto, mas acrescenta que Kierkegaard não deslinda o mecanismo do salto, a diferença entre saltar e ser empurrado. No final, ela dá esse salto com as suas derradeiras forças, aceitando a necessidade de admitir os seus pecados. O salto de fé é necessário porque o cristianismo não é uma religião da pura imanência, nem da pura transcendência, mas de uma transcendência *revelada* através da figura de Cristo. MacQueen observa que desde a Idade Média as alegorias «tendem a mover-se do mundo externo para o mundo interno» (1970: 59)[32] dando origem ao que ele chama de *alegoria psicológica*. *The Addiction* opta por este tipo de alegoria, na qual o itinerário da personagem principal é de iniciação. Neste caso, trata-se de uma iniciação como cristã. Por um lado, como vampira e como pagã, Kathleen entrega-se ao cristianismo. Por outro lado, as fortes emoções negativas que a consomem, como o desespero e a culpa, revelam como a vida estética é vazia e como a vida ética é insatisfatória.



(32) Trad. minha: «tended to move from the external to the internal world».



Figs. 2a-b: *The Addiction*.

A vida religiosa de Kathleen só é encontrada após a morte, numa cena final distintamente simbólica que suspende o realismo ambíguo do filme para representar o seu salto de fé. É o apogeu da estrutura alegórica de *The Addiction*. Ela recusa a visão de Casanova sobre a predisposição humana para o mal, que o vapirismo exporia por completo, e aceita com todas as forças que lhe restam a sua finitude, a sua fraqueza, o seu destino como *ser-para-a-morte*, na expressão de Heidegger. Fica quieta, de olhos fechados, acabando por esboçar um sorriso (fig. 2a). O seu «amén» é em *off*, o que o torna numa palavra de aceitação dita interiormente – «amén» significa *assim seja*, confirmando a crença naquilo que se acaba de ouvir ou de dizer e fortalecendo quem a proclama. O que é reavivado com a morte simbólica é um corpo que tinha morrido há algum tempo para se tornar num cadáver ambulante, espiritualmente árido. A última cena mostra uma sepultura onde se lê «Kathleen Conklin, 31 de Outubro de 1967 - 1 de Novembro de 1994», acompanhada de uma citação bíblica: «Eu sou a ressurreição»[(33)]. Alguém pousa uma flor no solo (fig. 2b). É Kathleen, que depois se afasta calmamente, com as mãos nos bolsos, passando por uma grande escultura

(33) A seguinte passagem do mesmo livro bíblico, o *Evangelho Segundo João*, tem uma ligação direta com o caminho moral e as últimas palavras de Kathleen no filme: «Assim amou Deus o mundo, a ponto de dar o seu filho unigénito, para que todo aquele que nele crê não pereça, mas tenha vida eterna. Pois Deus não enviou o seu filho ao mundo para que condene o mundo, mas para que o mundo seja salvo por ele. Quem nele crê não é condenado. Mas quem não crê já está condenado, porque não creu no nome do filho unigénito de Deus. Esta é, pois, a condenação: a luz veio ao mundo; e os homens amaram mais as trevas do que a luz. Isto porque as suas obras eram más. Pois todo aquele que pratica o mal odeia a luz e não vem da luz, para que as suas ações não sejam denunciadas. Mas quem pratica a verdade vem da luz, para que fique claro que os seus atos são feitos crendo em Deus» (3,16-21; *Bíblia* 2016: 332-333).

vertical que termina num crucifixo. Este símbolo da salvação, central na fé cristã, aparece inúmeras vezes perto do final: no panfleto já mencionado, no hospital, e no cemitério. Esta recorrência antecipa o último plano no qual a câmara se inclina da base da escultura para o topo do crucifixo. A *voz-off* dela regressa. «Enfrentar finalmente o que somos. Estamos diante da luz e a nossa verdadeira natureza é revelada: a auto-revelação é a aniquilação do eu»(34), ouvimo-la dizer. Estas palavras desafiam-nos a lembrar o que vimos e ouvimos ao longo do filme, descrevendo um caminho e um ponto de chegada, o *esvaziamento do ser* que reflete a culminante auto-revelação de Deus em Cristo, comum no percurso de místicas cristãs como Juliana de Norwich, Teresa de Ávila, ou Catarina de Sena.

The Addiction retrata Nova Iorque realisticamente através da modulação dos seus sons e do movimento nos seus espaços, tornando claro que a câmara está à escuta. Ao mesmo tempo, a fotografia a preto e branco introduz uma promessa de irrealidade que só é concretizada no fim. Assim se comprova que é um equívoco considerar a representação realista e a representação alegórica como antitéticas. Como Honig explicita, «a [a]legoria, que é simbólica no método, é realista no objetivo e no conteúdo da sua percepção» (1966: 180)(35). Os momentos finais são os mais luminosos e brancos de um filme escuro e noturno. Criatura liminar, Kathleen está no mundo e fora dele, através da separação entre a sua presença muda na imagem e a sua voz ouvida sobre a imagem. Os elementos visuais confirmam a sua morte figurativa, enquanto as suas últimas palavras expressam a sua interioridade viva. Kierkegaard via Deus como o absolutamente singular. Kathleen está diante de si mesma iluminada por Deus («a luz»). A ressurreição é tão imaginária como real, uma ideia e um facto. A ressuscitada Kathleen que caminha apaziguada nos instantes que fecham *The Addiction* complementa a frase na sua lápide, um fragmento de uma pregação de Jesus do *Evangelho Segundo João*: «Eu sou a ressurreição e a vida. Quem crê em mim, mesmo que morra, viverá, e todo aquele que vive e crê em mim não morrerá até à eternidade» (11,25-26; *Bíblia* 2016: 374). A sua presença é um facto, mas ela também incorpora uma ideia que somente a alma pode encarnar.

(34) Trad. minha: «To face what we are in the end. We stand before the light and our true nature is revealed: self-revelation is annihilation of the self».

(35) Trad. minha: «Allegory, which is symbolic in method, is realistic in aim and in the content of its perception».

Na crença cristã, a ressurreição de cada pessoa segue-se à Ressurreição de Cristo, correspondendo à elevação dos mortos para o Juízo Final. Mas estes acontecimentos não são necessariamente sequenciais, como é notório na sobreposição de tempos (o tempo da morte e o tempo da vida, no que se vê) e de espaços (o espaço visível e o espaço invisível, no que se ouve) no desfecho. A aceitação da morte e a extrema-unção são uma preparação para a ressurreição e para o julgamento. Por isso, ela não representa uma figura de redenção, mas «de arrependimento» (Brenez 2007: 15)(36). Ela *morreu* para ser julgada. Ela *morreu* num julgamento de si mesma, como pecadora e penitente, daí a dissolução do (seu) eu que ela descreve como a (sua) verdadeira natureza revelada.

Conclusão: Uma Morte Interior

Ao longo desta apreciação e discussão de *The Addiction*, Abel Ferrara quase não foi mencionado. Em rigor, este estudo escolheu o filme como foco, em vez de o realizador ou o lugar do filme na sua obra. Esta abordagem serviu o objetivo de analisar as funções centrais desempenhadas pela representação da subjetividade e pela figura da alegoria no filme, evitando partir para a análise com uma ideia formada, e a ser confirmada, da obra de Ferrara. Por conseguinte, no contexto deste estudo e da sua abordagem metodológica, só é justificável evocar o realizador para reforçar o que já foi dito.

Na verdade, é abusivo creditar a profundidade e originalidade de *The Addiction* apenas a Abel Ferrara, esquecendo, por exemplo, a contribuição de Nicodemo Oliverio, o argumentista que assina com o pseudónimo Nicholas St. John. Os filmes escritos por St. John e realizados por Ferrara na década de 1990 aprofundaram a visão moral do realizador(37). Embora

(36) Trad. minha: «of repentance». Logo depois, a estudiosa francesa acrescenta: «Her spiritual experience consists not of conversion but atonement.» Isto pode parecer inconsistente com a interpretação desenvolvida neste ensaio. A conversão dela à fé cristã é mostrada no filme. Brenez parece estar referir-se ao sentido pleno da palavra na teologia cristã: a mudança radical que envolve não só o arrependimento, mas também escolha de uma vida diferente da anterior. A ausência deste tipo de conversão está de acordo com os argumentos aqui apresentados, porque os frutos da sua nova vida não são completamente mostrados.

(37) Tomo emprestada esta expressão do subtítulo do informativo livro de Stevens 2004.

eles tenham colaborado mais ou menos regularmente desde a curta-metragem *Nicky's Film* (1971), a sua associação tornou-se artisticamente mais fecunda em obras como *King of New York* (*O Rei de Nova Iorque*, 1990), *Body Snatchers* (*Os Invasores de Corpos – A Invasão Continua*, 1993), *Dangerous Game* (*Olhos de Serpente*, 1993), *The Addiction*, e *The Funeral* (*O Funeral*, 1996). Estes filmes atestam a independência de St. John e Ferrara como artistas – uma independência que não se encaixa numa simples noção geral de cinema *indie* norte-americano. São obras que nunca perdem de vista o valor humano da produção artística, nas suas dimensões ética e estética. St. John é um católico devoto e Ferrara um católico afastado, não praticante, portanto não é surpreendente que o cristianismo e a imagética cristã desempenhem um papel tão significativo nos filmes em que colaboraram – especialmente em *The Addiction*. As diferentes relações com a fé cristã do escritor e do realizador geram um caminho tortuoso e alegórico cujo centro é uma agência subjetiva que não se fecha em si mesma: Kathleen procura princípios morais para lidar com o mundo e nele agir conscientemente, sobretudo no âmbito das relações interpessoais que a vão definindo como pessoa. Esta interpretação contrasta com a análise de Justin Vicary que considera que o filme utiliza o vampirismo como uma metáfora para um composto de diversos tópicos. Vicary declara que

> *The Addiction* faz com que o vampirismo represente toda uma série de questões, incluindo a desumanidade do homem para com o homem; o pensamento de grupo tipo rebanho das sociedades fascistas; a luta do livre arbítrio versus determinismo; a revolta do indivíduo livre-pensador contra as instituições burguesas como a religião e a moralidade; e, finalmente, a toxicodependência (2007: 2)[(38)].

St. John parece confirmar esta visão até certo ponto. Ele lembra que a história «começou com um conceito, que é o de que o vampirismo é uma metáfora para o mal que espreita em todos nós e só precisa de

(38) Trad. minha: «*The Addiction* makes vampirism stand in for a whole host of issues, including man's inhumanity to man; the sheep-like groupthink of fascist societies; the struggle of free will versus determinism; the revolt of the free-thinking individual against bourgeois institutions like religion and morality; and finally, drug addiction».

ser despertado» (*apud* Stevens 2004: 207)[(39)]. No entanto, há diferenças entre o argumento e o filme, entre a intenção original e a obra acabada, tal como há divergências entre a posição do escritor e a do realizador sobre a religião. A sua combinação faz com que o mal apareça, em simultâneo, como simples inevitabilidade e como possibilidade incerta. Tendo isso em mente, e em nome da precisão teórica, convém esclarecer que a metáfora implica algo que não ocorre na alegoria: a *transferência*, ou seja, os elementos fictícios devem ser considerados como elementos que representam ou simbolizam outras coisas, *remetendo para elas*. Consequentemente, interpretar o vampirismo em *The Addiction* como uma metáfora estreita os significados do filme, localizando-os fora do mundo e dos eventos da ficção. Em última análise, pensar na metáfora como um aspecto estrutural de *The Addiction* nega a subjetividade da confrontação de Kathleen com o horror do mal e do caminho moral que ela percorre. Ao comparar o estilo transcendental de Bresson, tal como foi descrito por Paul Schrader (ver 1972: 59-108), com o estilo imanente de Ferrara, Brad Stevens afirma que no último «[a] superfície realista, longe de ser 'apenas' uma superfície, é 'sobre' o que esses filmes são, e se procurarmos vislumbrar uma visão religiosa, seremos obrigados a olhar por dentro, em vez de através, das imagens» (2004: 210)[(40)]. *Olhar por dentro das imagens* é uma súmula persuasiva daquilo que os elementos subjetivos e alegóricos de *The Addiction* nos pedem para fazer quando lhes damos sentido.

Nicole Brenez corrobora a ligação entre a subjetividade e a alegoria ao discutir a «dupla metamorfose» que ocorre na protagonista e no próprio filme. A primeira metamorfose é a «de uma estudante de filosofia que se transforma numa vampira e, portanto, de um problema moral (culpa histórica coletiva) na destruição corporal (somatização)». A segunda metamorfose é a «conversão da informação histórica (imagens da Guerra do Vietname, campos de extermínio nazis, e assim por diante) em eventos físicos (ataques vampíricos)» (Brenez 2007: 18)[(41)]. No seguimento desta

(39) Trad. minha: «started with a concept, which is that vampirism is a metaphor for the evil that lurks in all of us and only has to be awakened».

(40) Trad. minha: «The realistic surface, far from being 'just' a surface, is what these films are 'about', and if we are to glimpse a religious vision, we will be obliged to look within, rather than through, the images».

(41) Trad. minha: «double metamorphosis», «of a philosophy student who turns into a vampire, and thus of a moral problem (collective historical guilt) into bodily destruction

interpretação, Brenez sugere que estas transformações podem ser descritas como metamorfoseando o documental no alegórico. Como foi demonstrado, este processo não se limita a substituir o primeiro pelo segundo, dado que a parábola moral de Kathleen é construída sobre alguns elementos factuais. A estrutura subjetiva e alegórica de *The Addiction* evolui, considerando a morte como algo que se prolonga, que se distende, como uma sombra avassaladora sempre presente no mundo dos vivos através das imagens que persistem na memória, do facto da decomposição física, e, acima de tudo, do óbito espiritual que extingue a vida. Interiormente, Kathleen está, no princípio do filme, já morta na vida. É isso que a conduz a procurar a vida na morte de quem ela não quer ser(42).

Bibliografia

Bíblia (2016). Vol. 1: «Novo Testamento: Os Quatro Evangelhos», trad. Frederico Lourenço. Lisboa: Quetzal.

Brenez, Nicole (2007). *Abel Ferrara*, trad. Adrian Martin. Urbana e Chicago: University of Illinois Press.

Carroll, Noël (1990). *The Philosophy of Horror or Paradoxes of the Heart*. Londres: Routledge.

Cowie, Elizabeth (1997). *Representing the Woman: Cinema and Psychoanalysis*. Basingstoke: Macmillan.

Creed, Barbara (1993). *The Monstrous-Feminine: Film, Feminism, Psychoanalysis*. Londres: Routledge.

Fletcher, Angus (1964). *Allegory: The Theory of a Symbolic Mode*. Ithaca, NY: Cornell University Press.

Greimas, A. J. (1986). *Sémantique structurale*. Paris: PUF - Presse universitaires de France.

Hall, Donald E. (2004). *Subjectivity*. Londres: Routledge.

(sommatization)», e «conversion of historical information (images of the Vietnam War, Nazi death camps, and so on) into physical events (vampiric attacks)».

(42) Estou profundamente agradecido a Elizabeth Cowie (Universidade de Kent) pelos seus perspicazes comentários à primeira versão deste texto.

Heidegger, Martin (2005). *Ser e Tempo* [1927], trad. Marcia Sá Cavalcante Schuback, 2 vols., 15.ª ed. Petrópolis, RJ: Editora Vozes/Universidade São Francisco.

Honig, Edwin (1966). *Dark Conceit: The Making of Allegory*. Nova Iorque: Oxford University Press.

Kant, Immanuel (2008). *Crítica da Razão Prática* [1788], trad. Artur Mourão, 9.ª ed. Lisboa: Edições 70.

Kierkegaard, Søren (1978). *Two Ages* [1846], ed. e trad. Howard V. e Edna H. Hong. Princeton: Princeton University Press.

« – » (1988). *Stages of Life's Way* [1845], ed. e trad. Howard V. e Edna H. Hong. Princeton: Princeton University Press.

« – » (1991). *Practice in Christianity* [1850], ed. e trad. Howard V. e Edna H. Hong. Princeton: Princeton University Press.

« – » (2005). *In Vino Veritas*, trad. José Miranda Justo. Lisboa: Antígona.

« – » (2013). *Ou-Ou: Um Fragmento de Vida* [1843], trad. Elisabete M. de Sousa. Lisboa: Relógio d'Água.

MacQueen, John (1970). *Allegory*. Londres: Methuen.

Sartre, Jean-Paul (1993). *O Ser e o Nada: Ensaio de Ontologia Fenomenológica* [1943], trad. Cascais Franco. Lisboa: Círculo de Leitores.

Schrader, Paul (1972). *Transcendental Style in Film: Ozu, Bresson, Dreyer*. Nova Iorque: Da Capo.

Stevens, Brad (2004). *Abel Ferrara: The Moral Vision*. Godalming: FAB Press.

Vicari, Justin (2007). «Vampire as Metaphor: Revisiting Abel Ferrara's The Addiction», Jump Cut: A Review of Contemporary Media, 49. Acedido a 23 de Junho de 2017 em: http://www.ejumpcut.org/archive/jc49.2007/addiction/index.html.

Página deixada propositadamente em branco

Revista de História das Ideias
Vol. 35. 2ª série (2017)
463-478

FESTA E FRONTEIRA: AS CELEBRAÇÕES INTERSTICIAIS DO QUILOMBO DE CONCEIÇÃO DAS CRIOULAS

FEAST AND BORDERS: THE IN-BETWEEN CELEBRATIONS OF *CONCEIÇÃO DAS CRIOULAS* BLACK COMMUNITY

Carla Ladeira Pimentel Águas
carlaaguas@gmail.com
Universidade de Brasília (Brasil)
ORCID: 0000-0001-8339-5017

Texto recebido em / Text submitted on: 27/02/2017
Texto aprovado em / Text approved on: 20/06/2017

Resumo:

O presente artigo explora os vínculos entre festa, identidade e resistência, baseando-se na trajetória do quilombo pernambucano de Conceição das Crioulas e a partir do conceito de fronteira – aqui entendido como um instável espaço intersticial de encontro e articulação. Através da discussão de três aspetos – a festa de Sábado de Aleluia, a novena de Nossa Senhora da Assunção e a comemoração abrangente dedicada à santa – busca identificar fenômenos tipicamente fronteiriços, em termos intra e interculturais, sinalizando para o papel da festa para a manutenção dos elos identitários e para a negociação e afirmação perante o «outro». No primeiro momento, discute-se a fluidez do espaço fronteiriço através da celebração de Semana Santa realizada na exata fronteira geográfica que divide o território quilombola e o território indígena Atikum, de quem a comunidade é vizinha. No segundo momento, analisa-se a cerimônia

https://doi.org/10.14195/2183-8925_35_17

de passagem de testemunho realizada nas noites de novena de Nossa Senhora da Assunção, quando cada subgrupo que compõe o quilombo reafirma seu pertencimento a Conceição das Crioulas. No terceiro momento, é discutido o papel da celebração de Nossa Senhora da Assunção perante o «outro» externo à comunidade, explorando-se desde as origens do protagonismo dos quilombolas sobre a festa até as suas grandes dimensões atuais, de maneira a reunir uma variada gama de atores.

Palavras-chave:
Festa, fronteira, quilombo, interculturalidade, identidade.

Abstract:
This paper analyzes the links between feast, identity and resistance, based on the black community of *Conceição das Crioulas*. The theoretical approach is based in the border studies – which analyze spaces in-between – to discuss three aspects: the Holy Saturday, the ceremony of *Nossa Senhora da Assunção* and the wide celebration dedicated to this saint. It aims to identify the feast's role to the identity links, to the articulation with the 'other' and affirmation towards the «other». In the first place, I discuss about the fluidity of the border space through the celebration of Holy Week held in the exact geographical border that divides the black territory and the neighboring indigenous territory. Secondly, I analyze the ceremony of passage of testimony held on the celebration of Our Lady of the Assumption, when each subgroup that composes the community reaffirms its belonging. Finally, I present the role of Our Lady of the Assumption celebration as a statement to the outsiders, exploring this subject from the beginning of the community's protagonism, to the great current dimensions of the feast.

Keywords:
Feast, border studies, black communities, interculturality, identity.

Introdução

O presente artigo explora os vínculos entre festa, identidade e resistência, baseando-se na trajetória do quilombo pernambucano

de Conceição das Crioulas e a partir do conceito de fronteira – aqui entendido como um instável espaço intersticial[1]. Sousa Ribeiro (2005) situa a emergência deste conceito a partir da semiótica da cultura, enquanto componente elementar de todas as práticas culturais. Ao introduzir movimento na compreensão das identidades, esta aceção contradiz a ideia monolítica de cultura – que é concebida em constante transformação, justamente por situar-se dentro do espaço fronteiriço. Na esteira de Bakhtin, o autor lembra que todo ato cultural vive, essencialmente, nas fronteiras.

A partir desta perspetiva teórica, o objetivo é explorar três aspetos das festas realizadas em Conceição das Crioulas, analisadas enquanto zonas fronteiriças inter e intraculturais: em primeiro lugar, discuto a comemoração do Sábado de Aleluia realizada por diversos membros da comunidade à volta de uma árvore – o icônico «umbuzeiro da Diva» – situada na exata fronteira entre o território quilombola e a reserva indígena Atikum, com a qual a comunidade mantém há séculos uma convivência pacífica.

O segundo aspeto refere-se à fronteira intracultural estabelecida durante a festa de Nossa Senhora da Assunção – a principal celebração da comunidade, realizada por nove dias durante o mês de agosto. Uma vez que Conceição das Crioulas é formada por inúmeras pequenas localidades espalhadas por um amplo território, o objetivo é analisar a novena dedicada à santa como um momento de reafirmação dos elos identitários e do sentido interno de comunidade, através de uma cerimônia de passagem de testemunho que une, no campo simbólico, diferentes grupos.

O terceiro e último aspeto discutido refere-se à fronteira intercultural – o encontro com a diferença, a superposição de diversas influências e

(1) A reflexão sobre o conceito de fronteira como um «terceiro lugar» intermediário entre o *eu* e o *outro* deriva dos resultados de uma investigação realizada no âmbito da tese de doutoramento *Quilombo em festa: pós-colonialismos e os caminhos da emancipação social*, orientada pelos Professores Doutores Boaventura de Sousa Santos e António Sousa Ribeiro e defendida em 2013 na Universidade de Coimbra (Programa de Doutoramento em Pós-Colonialismos e Cidadania Global – CES/FEUC). A pesquisa baseou-se nas três metáforas que caracterizam as subjetividades emergentes na transição paradigmática (Santos 2002) – a fronteira, o barroco e o Sul – para analisar as possíveis conexões entre festa e resistência no contexto das comunidades quilombolas brasileiras. Nesse enquadramento, a fronteira é entendida como um espaço intersticial propenso à negociação e articulação entre sujeitos e grupos sociais.

afirmação da comunidade perante o «outro» que lhe é externo. Nesse sentido, busco pensar a festa de Nossa Senhora de Assunção em sua abrangência, enfocando a presença simultânea de diversos universos culturais dentro do mesmo espaço festivo.

Ao discorrer sobre esses três momentos, a intenção é analisar a seguinte questão: no contexto estudado, será a festa um espaço privilegiado de afirmação identitária, capaz de reforçar a fronteira intracultural – os laços da comunidade consigo mesma – e também reafirmar essa identidade perante o *outro*, nos espaços de fronteira intercultural? Portanto, no que se refere à delimitação do problema, o objetivo é refletir sobre dois aspetos complementares: 1) se a festa pode ser entendida como um espaço de fronteira, gerando efeitos em termos intra e interculturais; 2) se tais efeitos têm relação com os processos de resistência da comunidade.

O quilombo de Conceição das Crioulas situa-se no município de Salgueiro, a cerca de 550 km de Recife, capital do estado de Pernambuco, região Nordeste do Brasil. A comunidade está, portanto, localizada no Sertão nordestino, uma área do semiárido brasileiro que padece com a escassez de água. Sua história oral revela que a comunidade foi formada nos primórdios do século XIX, quando um grupo de seis negras livres, guiado pelo escravo fugido Francisco José de Sá, chegou ao sopé da serra de Umãs e fixou moradia. A região já era habitada pelos índios Atikum, com quem essas mulheres e seus descendentes passaram a conviver em harmonia (AQCC 2008).

Em sua viagem pelo sertão, Francisco de Sá levara uma imagem de Nossa Senhora da Conceição, oriunda de Portugal, a quem as primeiras moradoras fizeram uma promessa: pediram à santa que as ajudasse a comprar aquelas terras. E assim aconteceu; as mulheres arrendaram uma área de três léguas em quadra, que compraram em 1802, graças ao trabalho de produção e fiação do algodão. Ergueram então uma pequena capela, que passou a abrigar a imagem e deu nome à incipiente comunidade – Conceição das Crioulas.

Hoje, com uma área de 16.885 hectares, o quilombo possui aproximadamente 750 famílias. Estas distribuem-se pelo território formando pequenas comunidades menores, localmente denominadas como «sítios». Conceição das Crioulas é caracterizada por várias iniciativas que lhe dão visibilidade: trabalha em rede com diversas organizações, desenvolve inúmeros projetos e são também várias as suas estratégias de comunicação. Trata-se de uma comunidade com grande

visibilidade no contexto brasileiro, sendo hoje uma referência para o movimento quilombola do país. As principais atividades econômicas são a agricultura de subsistência, a criação de caprinos, o artesanato em fibras naturais, palha e barro e o extrativismo vegetal. A apropriação da terra é familiar (Souza 2002).

O termo «quilombo» surgiu no contexto colonial da América portuguesa para denominar comunidades negras compostas por homens e mulheres escravizados e seus descendentes – que conseguiam escapar do sistema escravista ao formarem coletividades paralelas às agruras da estrutura vigente. A primeira definição formal surgiu em 1740, através de uma consulta do rei de Portugal ao Conselho Ultramarino: «Toda habitação de negros fugidos que passem de cinco, em parte despovoada, ainda que não tenham ranchos levantados e nem se achem pilões nele» (Almeida 2005: 102).

José Maurício Arruti observa que tal definição, que aparece tanto na legislação colonial quanto imperial, assumia uma forma explicitamente indefinida, com o objetivo de abarcar, sob um mesmo instrumento repressivo, o maior número possível de situações:

> O uso do termo [quilombo] nunca teve um interesse descritivo, mas, antes de tudo, classificatório, delimitando um objeto que, na realidade, incluía diversas formações sociais muito diferentes entre si. Enfim, o «quilombo» é uma daquelas categorias classificatórias que respondem à necessidade do Estado de produzir unidades genéricas de classificação para a intervenção e controle social (Arruti 2006: 173).

Com o fim do sistema escravista, estas comunidades mantiveram a sua lógica de existir, enquanto espaços de resistência diante de uma sociedade construída a partir da exclusão (Campos 2005). Porém, a palavra «quilombo» desapareceu da legislação brasileira, para reaparecer cem anos depois da abolição da escravatura, em 1988. A Constituição Federal promulgada naquele ano, através do Artigo 68 do Ato das Disposições Constitucionais Transitórias (ADCT), atribuiu aos habitantes daquelas comunidades o direito sobre as terras que ocupavam secularmente. A partir da promulgação da Carta Magna, a definição de «quilombo» foi alvo de debates nos meios jurídicos e

acadêmicos, atravessando um processo de ressignificação. Segundo a Associação Brasileira de Antropologia,

> Contemporaneamente, […] o termo quilombo não se refere a resíduos ou resquícios arqueológicos de ocupação temporal ou de comprovação biológica. Também não se trata de grupos isolados ou de uma população estritamente homogênea. Da mesma forma, nem sempre foram constituídos a partir de movimentos insurrecionais ou rebelados mas, sobretudo, consistem em grupos que desenvolveram práticas cotidianas de resistência na manutenção e reprodução de seus modos de vida característicos e na consolidação de um território próprio (ABA *apud* O'Dwyer 2002: 18-19).

Apesar dos avanços em termos constitucionais, inúmeros entraves vêm impedindo que as determinações definidas em Lei saiam efetivamente do papel. A grande maioria das mais de três mil comunidades quilombolas identificadas no Brasil vive em um contexto de grande vulnerabilidade, expostas a problemas tais como pobreza, falta de acesso aos serviços de saúde e educação, situações de conflito, violência e ameaças de expulsão. No caso específico de Conceição das Crioulas, após muitos esforços a comunidade conseguiu o título de suas terras, mas perduram inúmeros desafios, tais como as persistentes dificuldades econômicas e de acesso à água.

A fronteira da festa

A discussão sobre as celebrações de Conceição das Crioulas deve ser precedida por uma breve reflexão teórica, pois estrutura-se em torno da ideia de festa como espaço de fronteira. A palavra fronteira pode explicar o que separa os grupos sociais, mas também o que os une, sendo útil para se pensar sobre as relações culturais: como já mencionado, todo ato cultural vive, essencialmente, nas fronteiras (Ribeiro 2005). Portanto, o foco é retirado dos núcleos estruturantes da sociedade, para concentrar-se nas margens.

Homi Bhabha (1994) utiliza a noção de ambivalência para caracterizar os processos desencadeados a partir do encontro com a diferença. Ele entende que, apesar da existência de uma diferenciação em relação ao *outro*, há simultaneamente a incorporação deste *outro* diferente dentro do *mesmo*, em termos de representação. Esta abordagem desconstrói a ideia de relações binárias entre totalidades, abrindo margem para a indeterminação. Ao invés de centrar sua atenção em um lado e outro, Bhabha crê que o que está no meio – *in-between* – é que pode ser realmente revelador.

Se há uma história da cultura, ela é forjada justamente através de tais processos de interpenetração de códigos. Ao invés de separar o «nós/aqui» do «outro/ali», a riqueza das relações fronteiriças está na justaposição de diversas influências, o que implica na fluidez das relações sociais (Santos 2002). Não há culturas puras – tudo se constrói na fronteira.

Território social e culturalmente construído, o espaço fronteiriço é, por excelência, uma zona de articulações e indeterminações. A sua centralidade se encontra nas margens, na assunção das diferenças e na procura de novos limites (Vasconcelos 2007). Para Boaventura de Sousa Santos, nas culturas dotadas de fortes centros, as fronteiras são pouco visíveis, «e isso é a causa última do seu provincianismo» (Santos 1993: 49).

Este espaço em suspensão pode ser inter ou intracultural. Portanto, as relações estabelecidas nas margens podem dar-se tanto em relação ao próprio centro quanto em relação a outros grupos sociais que, por sua vez, possuem os seus respetivos núcleos. No primeiro caso, o espaço de fronteira e as relações aí constituídas vinculam-se a processos de identificação capazes de aglomerar os sujeitos em torno de uma noção de coletividade. Os processos translatórios ocorridos no interior de uma mesma cultura favorecem a autorreflexão (Valença 2010) e possibilitam a emergência da noção de comunidade, apesar da instabilidade e dinamismo que caracteriza as relações.

Em sua análise sobre os processos de identificação, Stuart Hall (1996) observa que estes não apagam a diferença. A fusão total que sugerem é, na verdade, uma fantasia de incorporação – uma articulação, uma sutura, mas não uma subsunção. O «nós» é, portanto, uma ideia construída a partir da necessidade de criação de momentos de ancoragem dentro da inquieta fluidez das relações sociais. Nesse sentido, vale também mencionar o conceito de essencialismo estratégico (Spivak 1984/5) para

caracterizar a formação e condensação dos grupos sociais que, sem serem monolíticos, podem, no entanto, criar pontos de convergência – que dão forma àquilo que Benedict Anderson (1991) chamou de «comunidades imaginadas».

No que se refere às fronteiras externas, o encontro se dá entre um grupo social – em si mesmo, múltiplo – e outro. Como ensina Sousa Ribeiro (2005), estar diante do «outro» é uma condição para a redefinição do «eu». Tendo em conta a incompletude das culturas (Santos 2002; 2006), a formação de um espaço fronteiriço intercultural, propenso às traduções, desafia os sujeitos a experimentarem novos caminhos.

Sob determinado ângulo, a festa pode ser entendida como espaço de fronteira, por ser um lugar privilegiado de dramatização das identidades (Damatta 1997): apesar das diferenças internas que indubitavelmente irão caracterizar determinada comunidade, os momentos de celebração podem surgir como uma amálgama capaz de ritualizar os elos identitários comuns, reforçando o sentido de grupo de uma maneira especialmente visível. Desta maneira, a festa tem a capacidade de reforçar os processos coletivos de identificação que revelam uma comunidade mais coesa em sua multiplicidade.

Desde esta perspetiva, a celebração festiva pode ser entendida como uma «(con)fusão», como sinalizou Léa Freitas Perez (2002). Esta conceção alia-se à ideia de intraculturalidade, a partir da qual laços identitários imprimem coerência e sentido às ações coletivas. Nesse sentido, uma coletividade plural – como podem ser caracterizados todos os grupos sociais, por mais homogêneos que pareçam à primeira vista – movimenta-se dentro do espaço-tempo articulador e irremediavelmente instável dos territórios fronteiriços.

Como explica Norberto Guarinello, dentro da festa, «entre os incluídos, a identidade criada não é homogênea, nem uniforme. A festa não apaga as diferenças, mas antes une os diferentes. A identidade que cria é uma unidade diferenciada» (Guarinello 2001: 973). É através das articulações que pode tomar forma aquilo que chamamos genericamente de «comunidade». Ao mesmo tempo, em termos interculturais, a festa é também uma exuberante afirmação identitária perante o *outro*. A partir do seu esforço por forjar um conceito de «festa» capaz de se adequar à complexidade e mobilidade da realidade social, Guarinello a define como:

> Sempre uma produção do cotidiano, uma ação coletiva, que se dá num tempo e lugar definidos e especiais, implicando a concentração de afetos e emoções em torno de um objeto que é celebrado e comemorado e cujo produto principal é a simbolização da unidade dos participantes na esfera de uma determinada identidade. Festa é um ponto de confluência das ações sociais cujo fim é a própria reunião ativa dos participantes (Guarinello 2001: 972).

Segundo o mesmo autor, o mais crucial e geral desses produtos é justamente uma determinada identidade entre os participantes, dada pelo compartilhamento do símbolo que é comemorado. Nesse processo, alguns aspetos da realidade são sublinhados e transmutados. «A festa, portanto, é um trabalho social específico, coletivo, da sociedade sobre si mesma» (Guarinello 2001: 974).

É também interessante considerar que na festa se estabelece uma dialética entre preservação e mudança, nos termos definidos por Pereira e Gomes (2002): as tendências centralizadoras e conservadoras de determinada comunidade são confrontadas com forças centrífugas, que a colocam em movimento. Segundo os autores, a chamada «cultura popular» se apoia num princípio em que interagem os anseios de preservação e de transformação – sendo que o segundo está relacionado à insurgência, vivenciada «a partir de um solo cultural conhecido de onde se aponta para outros solos que podem vir a ser estabelecidos» (Pereira e Gomes 2002: 15).

Vale ainda observar que a religiosidade popular, no que se refere à sua relação com a doutrina eclesiástica oficial, se caracteriza por certa ambivalência. Conforme analisado por Manuel Carlos Silva (1996), na relação entre ambas é possível encontrar mútua aceitação e convergência, mas também dissidência e oposição ou mesmo contestação. Desta maneira, no contexto de uma comunidade quilombola, uma festa religiosa como da Semana Santa ou de Nossa Senhora da Assunção – ambas enfocadas na presente discussão – tende a não espelhar apenas o cânone estabelecido, guardando aspetos complexos ou até mesmo contraditórios.

Também no que se refere às especificidades da festa no contexto quilombola, em termos gerais guarda características vinculadas à ascendência africana. Arrastadas para o continente americano por

força do sistema colonial escravista, essas populações imprimiram – e imprimem – suas marcas no chamado «Novo Mundo», que são especialmente visíveis nos momentos de celebração. Traçando distinções entre a cultura tradicional de matriz africana e a cultura moderna ocidental, Muniz Sodré (2005) observa:

> Em que a cultura tradicional dos terreiros diferia (e difere) da moderna cultura ocidental? Em primeiro lugar, no princípio fundamental das trocas. Há, na ordem moderna, um excedente econômico-social que se acumula (do ponto de vista estritamente econômico, do excedente importa a diferença entre a produção do grupo e seus custos), deixando, entretanto, de estar disponível para o grupo e se abstraindo irreversivelmente como valor (equivalente geral de troca). Trocam-se bens pela moeda, trocam-se signos pelo sentido – a moeda e o sentido são expressões de valor (Sodré 2005: 95).

Para várias culturas negras, segundo Sodré, a troca não é dominada pela acumulação linear de um resto – o excedente – porque é simbólica. Desta forma, é o grupo concreto, e não o valor abstrato, que detém as regras das trocas, das quais toda a natureza pode figurar como parceira.

Ao teorizar sobre a prestação total, Marcel Mauss (2008) argumenta que a tríade dar/receber/retribuir está fundada no pressuposto de que os objetos trocados não são inertes. Eles carregam uma dimensão simbólica – e é este elemento sutil, parte intrínseca do próprio doador, que deve irremediavelmente retornar.

Contrário ao parâmetro utilitarista, o princípio de reciprocidade em Mauss evidencia que o valor quantitativo do objeto jamais supera o valor simbólico da relação. Este modelo circular, pautado pela *inter-ação* – como define Paulo Martins (2005) – deixa em aberto certa margem de indeterminação. O autor considera que a obrigação coletiva não se impõe tiranicamente sobre o grupo: a devolução não é equivalência, mas assimetria, funcionando, assim, como uma espécie de antiparadigma.

A festa emerge assim como um espaço fronteiriço, aberto às trocas e às dinâmicas de dramatização de identidades e de articulação com a diferença que povoa os instáveis espaços intersticiais. Por promover o

adensamento da noção de coletividade, pode estar também vinculada a processos de resistência[2], tornando-se especialmente relevante para grupos sociais cuja rotina está em permanente ameaça, como é o caso dos quilombos brasileiros.

O umbuzeiro como espaço fronteiriço

A palavra *diferença*, para Bhabha (1994), é articulada contextualmente. Ela não tem o sentido de herança biológica ou cultural, nem de reprodução de uma pertença simbólica. A diferença é constituída no próprio processo de sua manifestação e está, portanto, em constante movimento. Distancia-se, assim, da expressão de um estoque cultural acumulado, para tornar-se um fluxo de representações, situado nas entrelinhas das identidades externas totalizantes.

Neste sentido, Susan Friedman (2001) alerta que, não obstante as importantes conquistas políticas que a fixação na ideia de diferença veio possibilitar na teorização das identidades, ela também tende a ocultar o espaço liminar existente nos interstícios dessa mesma diferença. A autora entende a fronteira como um lugar de relação, a partir da qual são geradas novas narrativas identitárias. Atenta à importância destes espaços intersticiais, opta por substituir a imagem de mosaico pela de crepúsculo, para caracterizar os encontros interculturais.

Se assim for, então é possível dizer que o umbuzeiro do quilombo de Conceição das Crioulas é um espaço de fronteira – literal e metafórico. A árvore, que produz uma generosa sombra e uma fruta muito apreciada pelos sertanejos, situa-se no exato limite entre o território quilombola e indígena. Em meados dos anos 1990, quando a Fundação Nacional do Índio (Funai) realizou a demarcação da reserva Atikum, homologada em 1996, o umbuzeiro deveria ter sido cortado pelos funcionários federais. Porém, Diva Mendes, proprietária da primeira casa situada no lado de

(2) Uma análise histórica realizada por Figueiredo (2001), por exemplo, o fez concluir que as ocasiões de júbilo coletivo e os momentos de protesto são fenômenos vizinhos. Referindo-se ao Brasil colonial, o autor flagra a costumeira passagem da festa à revolta – e da revolta à festa – nos momentos de adensamento da noção de coletividade. Não é raro encontrar casos de eclosão rebelde justamente nos dias santos e outras datas do calendário festivo, o que o faz refletir sobre as possíveis relações entre celebração e resistência.

Conceição das Crioulas, negociou para que a árvore fosse poupada. Ainda assim, os técnicos a cortaram verticalmente pela metade.

O umbuzeiro sobreviveu e voltou a estender seus galhos rumo ao território indígena. Hoje é ali, sob esta árvore, que acontecem diversas festas que reúnem ambos os grupos étnicos em diferentes ocasiões, a exemplo do Sábado de Aleluia, durante a Semana Santa. Depois de cumprida a Via Sacra e findo o sofrimento de Jesus, a comunidade de Conceição das Crioulas está livre para beber e cantar. E o «umbuzeiro da Diva», como é conhecido, é um dos principais cenários dessa alegria.

Diva e sua família vivem no sítio de Mulungu, situado ao pé da Serra das Crioulas. As pessoas começam a chegar pela manhã – muitas delas depois de longas caminhadas a pé – e algumas lá se hospedam com antecedência. O grupo se reúne em círculo sob a árvore. Come, bebe e, principalmente, canta sob os acordes dos violeiros.

Os rostos dos participantes revelam a multiplicidade presente sob a sombra do umbuzeiro. Fenótipos nitidamente indígenas ou negros, uma minoria branca e muitos miscigenados, acompanham em coro o violão. Essa convivência secular entre indígenas e quilombolas na região é um exemplo de que a fronteira – tanto a geográfica quanto a metafórica – é um território avesso às cristalizações: longe de uma visão essencialista, a mestiçagem está marcada nos corpos, nas culturas e nos imaginários.

Um exemplo disso pode ser flagrado na fala da quilombola Valdeci Maria da Silva, uma das principais lideranças de Conceição das Crioulas. Quando, antes de começar a cantoria, perguntei a ela se os indígenas da reserva Atikum também costumavam comparecer às festas debaixo do «umbuzeiro da Diva», Valdeci – cujo fenótipo é negro – me respondeu: «Os índios somos nós mesmos». Segundo a entrevistada, debaixo da árvore a lógica é outra. Ali, não existe discórdia e ninguém se lembra de quem é o indígena, quem é o quilombola. «Se a gente se juntou, não tem que separar», diz Valdeci, acrescentando, em tom de brincadeira: «O umbuzeiro é igual a nós mesmos; eles cortam e a gente volta».

Naquela manhã quente de Sábado de Aleluia, Givânia Mendes, irmã de Diva e um dos nomes de destaque do movimento quilombola brasileiro descreveu as festas de sua comunidade como «a culminância de uma conquista». A festa, a seu ver, vai muito além da soma dos elementos que a compõem – dançar, beber, etc. – impactando diretamente as relações constituídas:

> [Entendo] a festa como um espaço onde as pessoas não só curtem, não só dançam, não só bebem, mas elas festejam, elas se alegram, elas se encontram. Então, é mais do que beber, beber você bebe a qualquer hora, dançar, você dança a qualquer hora, mas assim, a movimentação que há em torno da festa é uma coisa muito, muito forte. E isso não é a questão da festa – uma festa é uma festa, não é mais do que uma festa – mas a questão é que a festa tem uma relação direta com a existência do povo, com o próprio nome da comunidade, com as relações constituídas. […] Você pode dividir a escola, você divide a saúde, mas na hora da festa você não, a festa é para todo mundo.

No que se refere à ideia de fronteira e seus vínculos com a resistência, o «umbuzeiro da Diva» oferece generosamente muitas lições. Ela é uma metáfora da própria diferença de significados atribuídos à ideia de «espaço fronteiriço»: por um lado, a lógica do Estado exige que o traçado da fronteira seja um lugar vazio – ou melhor, não corresponde propriamente a um lugar, pois é uma linha abstrata riscada sobre um chão consistente.

Daí a necessidade de esvaziar artificialmente tudo aquilo que denuncia a sua concretude, como a existência de uma árvore. Segundo os quilombolas, os funcionários federais foram derrubando, sistematicamente, todos os corpos porventura situados naquela linha limítrofe, por toda a sua extensão. A divisa entre os dois territórios, segundo esta aceção, não poderia conter vida ou qualquer elo.

Mas o umbuzeiro é mais teimoso que o Estado. Serrado de cima abaixo, voltou a brotar. Assim, a dicotomia indígena/quilombola é contrariada pelo irremediável povoamento da fronteira. Não é por acaso que a árvore se tornou ponto de encontro depois de estabelecida a demarcação das terras indígenas: creio que, no campo simbólico, ela acabou por representar a impossibilidade de cisão artificial de relações que, historicamente, atravessaram os séculos.

Debaixo do umbuzeiro, portanto, é possível brincar com as identidades. Como fizeram os próprios participantes da festa de Sábado de Aleluia, esticando as pernas entre os dois extremos da árvore, o sujeito torna-se metade indígena, metade quilombola. Atravessa-se, simbolicamente, de um campo ao outro, num divertido jogo de identificações que desestabiliza os altos muros erguidos em

torno dos grupos sociais. Ou seja: flagra-se toda a fragilidade destas construções. A festa no umbuzeiro, sob determinado ângulo, é a celebração desta fluidez possível.

A fronteira interna de Nossa Senhora da Assunção

Conforme argumenta Norberto Guarinello (2001), a festa é um lugar de encontro e de produção – sendo que o mais crucial e geral desses produtos é justamente uma determinada identidade entre os participantes, dada pelo compartilhamento do símbolo que é comemorado. Nesse processo, como já discutido, alguns aspetos da realidade são sublinhados e transmutados, o que faz da festa um trabalho social específico, coletivo, da sociedade sobre si mesma. Essa ideia de que a festa é um momento privilegiado de interação, a partir do qual a comunidade reforça seus laços e «produz a si mesma» enquanto uma coletividade, é respaldada pela liderança quilombola Givânia Mendes, ao afirmar:

> Para nós a festa é uma produção. É um momento de produção e reprodução. […] Porque as pessoas vão receber as outras, porque as pessoas vão se arrumar para vestir a melhor roupa, porque as pessoas vão abrir suas casas, as pessoas vão limpar as casas, vão fazer as coisas, vão receber os amigos, vão ficar na rua até tarde, vão dançar, vão beber sua cerveja, então isso é reprodução. É produção cultural de identidade e reprodução de laços de pertença.

A partir desta perspetiva, a festa de Nossa Senhora da Assunção, principal celebração de Conceição das Crioulas, pode ser entendida como um espaço fronteiriço que, em termos intraculturais, resulta na produção de determinada identidade e, em termos interculturais, promove a afirmação desta identidade produzida perante o *outro*. Vejamos, então, cada um destes aspetos.

Nos dias de festa, a música começa cedo no principal aglomerado populacional de Conceição das Crioulas: cabe à banda de pífano tocar a alvorada, às 6 horas, em frente à capela da Vila Centro. Os sítios que

compõem o quilombo também costumam fazer as suas próprias festas locais durante a novena, mas o principal foco de atividades acontece na pequena capela. Os diferentes sítios se revezam de forma que, a cada noite, um grupo de representantes de determinada localidade fica encarregado da cerimônia – e, desta maneira, uma parte significativa dos aglomerados que formam a comunidade mais abrangente de Conceição das Crioulas vê-se representada.

Todos os anos, a primeira noite de reza é dedicada às crianças, que comparecem em peso e às quais são servidas pipocas. Na sexta-feira, penúltimo dia, o ritual é dedicado às mulheres e é acompanhado por discursos que realçam o papel feminino na comunidade e alertam contra o machismo. No sábado, a noite de encerramento é coordenada pela Vila Centro.

O sábado é o único dia em que as atividades litúrgicas são conduzidas por um padre, que sai da sede do município de Salgueiro para realizar a missa de encerramento. A capela, nesta noite, fica mais cheia, reunindo fiéis de diversos sítios e, sem dúvida, a atmosfera é bem mais formal. Nos demais dias, o que se observa é uma apropriação do espaço do sagrado bastante alegre. O grupo que responde pela novena de determinada noite se reúne no altar, canta, *puxa* orações, dialoga com os presentes sem muitas formalidades. Crianças correm e brincam à vontade pela capela, sem repreensões.

A banda de pífano faz parte da cerimônia. Entra e sai da capela, da porta até o altar, por três vezes. Ao final, o grupo de músicos sai para a praça, sinalizando o ritual final, que acontece ao ar livre: finda a novena, os quilombolas formam uma roda em frente à capela, com velas nas mãos, e a banda de pífano dá três voltas, sempre tocando, em torno do círculo. Depois, dá-se a passagem de testemunho entre os dois sítios – o que organizou a novena daquela noite e aquele que realizará a cerimônia do dia seguinte.

O encontro simbólico entre um sítio e outro acontece da seguinte maneira: são escolhidos dois *noiteiros*(3) de cada lado. Cada dupla posiciona-se em um dos extremos do círculo. Os representantes daquela noite ficam em frente à capela, com flores amarelas nas mãos, e os *noiteiros*

(3) *Noiteiros* são aqueles que representam o sítio responsável por cada noite de novena. Essa representação geralmente é feita por mulheres.

do sítio responsável pela noite seguinte se colocam no polo oposto, segurando flores brancas.

Depois que o grupo de pífano faz o percurso de três voltas em torno do círculo, os músicos entram na roda e, nesta fase, estabelecem uma curiosa ligação entre os dois sítios: a banda percorre o espaço de um extremo ao outro em linha reta e, movimentando-se para frente e para trás, diante de cada dupla de *noiteiros*, chamam-nas aos poucos para o centro. Os *noiteiros* são seguidos por outros acompanhantes das suas respetivas comunidades que, de um lado e de outro, formam duas pequenas procissões. Este chamamento é feito pelo movimento corporal da banda, ao ritmo da música. Como uma espécie de flauta mágica, sob o comando do pífano cada lado oposto dá um passo adiante, encurtando o caminho que separa um polo e outro. Por fim, os *noiteiros* encontram-se ao centro da roda, onde trocam os ramos de flores.

A ligação estabelecida pelos músicos entre os dois sítios é chamada de *corda* – uma denominação apropriada, pois a força invisível com que a banda *puxa* um lado e outro parece quase palpável, como se de um fio real se tratasse. A *corda* representa, portanto, a ligação estabelecida pela banda entre os dois sítios, que progressivamente se aproximam sob as ordens da música.

Ao explicar a troca de flores ao centro da roda, dona Generosa Ana da Conceição, uma das lideranças de Conceição das Crioulas, dá sua interpretação: «Chega um visitante e a gente tá acolhendo ali com um cacho de flor. No meu entendimento, porque eu também não sei se é verdade não. Eu suponho que seja assim; essa acolhida com uma flor». A flor, sob esta perspetiva, representaria a possibilidade de acolhimento entre duas comunidades distintas. Esta concertação possível entre as diferenças internas é, a meu ver, aquilo que possibilita a inserção de pequenas comunidades, às vezes distantes geograficamente, num âmbito mais alargado: o quilombo de Conceição das Crioulas.

Obviamente, a troca de flores durante a festa não é o único momento de interseção entre diferentes grupos – trajetórias históricas, laços de parentesco, entre tantos outros elementos, sedimentam a noção mais ampla de comunidade. Porém, as flores acabam por ser a condensação de um processo identitário, que, a cada ano, é reafirmado – ganhando novo fôlego.

Trocadas as flores, os quatro *noiteiros* caminham então, lado a lado, até a frente da capela, sempre seguidas pela pequena procissão. Os demais participantes permanecem em círculo, com suas velas acesas. Nesse

momento, a banda de pífano dá outras três voltas em torno da roda, seguida pelos *noiteiros* e seus acompanhantes – o que parece amarrar, ou selar, a unicidade do grupo.

A impressão de sutura é reforçada pelos ouvidos: a banda de pífano vai à frente com seus alegres acordes acelerados, enquanto a procissão que a segue entoa músicas religiosas, ladainhas arrastadas, sem que haja nenhum esforço para que um ritmo se equipare ao outro. O resultado é uma sensação de colagem, formada pela sobreposição de ritmos completamente distintos – rápidos e lentos, alegres e contidos – mas que, de alguma forma, conseguem se integrar no mesmo ritual.

A novena encerra-se no domingo de manhã, quando acontece o último ato de louvor. Braços cansados pela intensidade daqueles dias levam o andor de casa em casa. Quantos quiserem, e estiverem acordados, recebem as bênçãos da padroeira – também uma Nossa Senhora, mas da Conceição – materializada através da pequena imagem centenária que é portadora da própria narrativa fundacional da comunidade.

Do debate ao forró: aliança, articulação e afirmação identitária

Para discutir a fronteira, é preciso ter em conta os seus limites – a conturbada relação com a alteridade – bem como as suas perturbadoras possibilidades, metaforicamente exploradas por Boaventura de Sousa Santos (2002). Território social e culturalmente construído, o espaço fronteiriço é, por excelência, uma zona de indeterminações. Como vimos discutindo, a sua centralidade se encontra nas margens. As relações de poder devem estar no centro da análise: nesta zona crepuscular, não há regras pré-definidas; tudo depende das articulações dadas na efemeridade do seu espaço-tempo. Em constante negociação do seu posicionamento, este espaço articulador dá-se a perceber na sua mobilidade (Martins 2001). Está, portanto, em permanente processo crítico de reconfiguração e de articulação com o *outro*.

Grande parte da força de Conceição das Crioulas está na sua impressionante capacidade de tecer redes. A comunidade estende os braços em muitas direções, colecionando uma extensa lista de parceiros das mais variadas áreas de atuação. Abrangência e porosidade seletiva – ambas as características qualificam a fronteira estabelecida entre o quilombo e outras entidades e grupos sociais. O

próprio nascimento da comunidade, no início do século XIX, não foi um processo introspetivo: vale lembrar que Conceição das Crioulas se formou lado a lado com o território indígena Atikum. Como já referido, o próprio fenótipo da população local revela, nos corpos, a trajetória dessa relação secular.

Além do vizinho indígena, a comunidade guarda em sua história outras teias de relações e influências. A aridez da vida do sertão impulsionou novas relações extramuros – nos anos 1980, época de seca e de agravamento dos problemas econômicos locais, por exemplo, sair de Conceição das Crioulas era o grande sonho de muitos dos seus moradores. O processo de êxodo rural, que conta nas entrelinhas as tragédias da vida sertaneja nordestina, empurrou boa parte da população para as grandes cidades. São Paulo foi o destino predileto de muitos dos seus moradores, inaugurando uma nova rede de influências junto à realidade do quilombo. Dentre os que foram e voltaram, ou que mantiveram as ligações locais apesar de migrados, muito foi aprendido e ensinado.

Para compreendermos a festa de Nossa Senhora da Assunção, é fundamental considerarmos que os seus moldes atuais – com a passagem de testemunho a cada noite de novena e a complexa organização plenamente assumida pela comunidade – estão vinculados a esse período de crise e êxodo. Derivam, portanto, de um passado recente: até o início dos anos 1980, a celebração era conduzida pela família de um poderoso latifundiário da região, que financiava as atividades festivas dentro da comunidade.

No mesmo período, e perante os desafios impostos pelos graves problemas econômicos que assolavam a região, Conceição das Crioulas vivia um momento de reflexão interna em busca de soluções. Através de sua crescente inserção junto aos movimentos sociais[4], a população local passou a questionar as relações de poder estabelecidas naquele contexto empobrecido. Foi naquele período de efervescências que a comunidade decidiu afastar o latifundiário do comando da festa, assumindo plenamente os riscos e decisões ligadas ao evento. É o que explica dona Generosa Ana da Conceição:

(4) O envolvimento da comunidade nos movimentos sociais foi profundamente influenciado pelo trabalho das freiras carmelitas, que iniciaram nos anos 1980 atividades de mobilização a partir da criação das Comunidades Eclesiais de Base.

> Eles [o fazendeiro e sua família] faziam [a festa] porque eles tinham dinheiro e nós não tinha o dinheiro, mas vamos com a coragem e a cara enfrentar. Aí começamos: faltava uma noite aqui, corria ali para outro vizinho; chega, vamos fazer essa festa bonita entre nós mesmos.

Ocorreram, portanto, dois movimentos simultâneos: por um lado, a comunidade, assombrada pelo fantasma da escassez – de água, emprego, alimentos – buscou repensar as relações de poder locais, sob influência de sua participação nos movimentos sociais. Por outro lado, buscou assumir o controlo sobre a festa de Nossa Senhora da Assunção, retirando-a das mãos da família do grande proprietário de terras. «Em oitenta a gente descobriu que é importante», resumiu dona Generosa.

A festa, já sob o comando da comunidade, começou com dificuldades, exigindo muita mobilização interna, mas aos poucos foi ganhando corpo, até transformar-se em um evento capaz de atrair, no fim-de-semana de encerramento, milhares de pessoas de várias procedências. Mais recentemente, os fios das relações externas estenderam-se ainda mais a partir das profícuas relações da comunidade com entidades parceiras de várias partes do Brasil e, inclusive, do exterior – como testemunham os vínculos de mais de uma década mantidos com o Centro de Cultura Luiz Freire (CCLF) e com o grupo Identidades, do Porto, Portugal[5]. Mas, como toda esta teia de relações se manifesta durante a maior celebração do quilombo?

Já vimos que os nove dias de festa de Nossa Senhora da Assunção carregam um caráter introspetivo, intracultural, de afirmação dos laços que mantêm os diferentes sítios identificados com uma noção única de comunidade. Paralelamente a esta reafirmação dos laços internos, a novena dedicada à santa vai também se transformando paulatinamente num grande encontro entre diferentes grupos. À medida que os dias de festa avançam, mais pessoas – parentes, amigos, parceiros – vão chegando de variadas partes do país, numa trajetória linear cuja culminância acontece no sábado, quando a praça da Vila Centro se transforma em um grande salão de baile para milhares de participantes.

(5) O CCLF é sediado em Olinda (PE) e iniciou parceria com Conceição das Crioulas nos anos 1990. O objetivo desta organização é estimular a participação cidadã e a prática dos direitos humanos. Já o grupo Identidades é composto por atuais e antigos professores e alunos da Faculdade de Belas Artes da Universidade do Porto. O seu objetivo é promover o intercâmbio artístico entre Portugal, Brasil, Cabo Verde e Moçambique.

Novos rostos passam a povoar o cotidiano de Conceição das Crioulas: o parente que veio de longe, de São Paulo, Rio de Janeiro, Bahia; o representante de uma entidade parceira; o político ou fazendeiro da região; o morador de comunidades rurais vizinhas, da reserva indígena ou da sede do município de Salgueiro. Em 2010, houve inclusive a participação de estudantes do município de Crato, no estado do Ceará, que atravessaram quilômetros para uma visita de estudos.

Aliás, é interessante lembrar que os dias de festa são também intensos dias de trabalho: normalmente, aquele é um período em que a comunidade recebe inúmeros parceiros, empenhados em conciliar os momentos de lazer com o desenvolvimento de atividades. Além disso, a Associação Quilombola de Conceição das Crioulas costuma aproveitar a concentração de pessoas e o feriado escolar para promover, em parceria com voluntários e entidades, oficinas de formação em diversas áreas. Desta maneira, os nove dias de festa costumam abranger também a promoção de diversas atividades lúdicas, educativas e políticas: podem ser realizadas oficinas, tais como de teatro, artesanato, fotografia, vídeo, além de discussões sobre identidade quilombola, sobre racismo e assim por diante.

Dentre as maiores atrações da festa, estão também os campeonatos de futebol masculino e feminino, envolvendo times de variadas procedências. Para as entusiasmadas jogadoras de Conceição das Crioulas, a disputa final desejada é aquela que envolve um time indígena *versus* quilombola. Segundo Jocilene Valdeci Oliveira, a rivalidade fica circunscrita ao futebol: «O jogo fica mais emocionante, mas, fora de campo, somos amigas outra vez».

A partir da quarta-feira, têm início as primeiras noites de forró. Na sexta-feira e, principalmente, no sábado, perante um palco montado através da parceria com a Prefeitura Municipal de Salgueiro, uma multidão multifacetada se aglomera. Diante daquela plateia plural, o grupo Oganulu, formado por jovens de Conceição das Crioulas, costuma tocar percussão e cantar letras relacionadas ao orgulho negro. Depois da apresentação, grupos de forró animam a noite, estendendo a festa até a manhã seguinte. Em meio a este cenário diverso, também costumam comparecer políticos e outras autoridades da sede do município de Salgueiro ou das cidades vizinhas.

Como ensina Glória Moura (2006), a reafirmação dos valores identitários da comunidade durante o período festivo funcionam como

um «currículo invisível» – ou seja, como um momento de intenso aprendizado para as novas gerações. Nesse sentido, é interessante observar que vários grupos de autoridades, legitimados por diferentes tipos de estratégias, convivem dentro do mesmo espaço festivo/fronteiriço: além das autoridades externas, como prefeitos e vereadores, a festa também abriga as autoridades internas do quilombo, como os mais velhos – tradicionalmente reconhecidos como lideranças pelos seus pares – e as jovens e emergentes lideranças da associação quilombola, que ganharam protagonismo a partir da militância nos movimentos sociais negro e quilombola.

Estes cenários de múltiplas feições e personagens ajudam-nos a vislumbrar a pluralidade das relações estabelecidas dentro e fora do quilombo e a abrangência da festa de Nossa Senhora da Assunção. Da intimidade das novenas e sua troca de flores à visibilidade de um palco diante de milhares de pessoas, a celebração é, a meu ver, um espaço de fronteira em que a comunidade olha para si mesma e se reconhece, ao mesmo tempo em que se mostra para o *outro* – para as autoridades, para os parceiros, para os parentes e, em certa medida, até para os inimigos. É uma afirmação, tanto perante os pares quanto perante os *de fora*.

Trata-se um posicionamento vigoroso, sem ser, porém, intransigente ou impermeável: a festa é também momento de troca e de abertura para a diferença, como demonstram as oficinas realizadas paralelamente ao evento ou – como posso atestar – a convivência entre íntimos e estranhos, acolhedoramente recebidos nas casas da comunidade.

Considerações finais

Este artigo buscou explorar as possíveis relações entre festa, identidade e resistência a partir do conceito de fronteira, propondo-se a analisar as celebrações da Semana Santa e de Nossa Senhora da Assunção da comunidade quilombola brasileira de Conceição das Crioulas. Parti do princípio de que a festa, por ser internamente conciliadora, é capaz de viabilizar uma unificação temporária da diversidade coletiva; portanto, o momento de celebração pode ser estrategicamente favorável não apenas à afirmação perante o *outro*, mas também às articulações e ao diálogo internos.

Vimos que a metáfora da fronteira representa uma forma de sociabilidade que se estabelece nas margens do encontro cultural. No *entrelugar* fronteiriço, a justaposição de diversas influências permite a emergência de novas configurações de identidade. O pertencimento simultâneo a mais de um universo cognitivo contradiz a ideia monolítica de cultura – que é então concebida em constante transformação.

Nas discussões, dividi este espaço flutuante em fronteiras inter e intraculturais: a primeira, relacionada à possibilidade de diálogo entre o *eu* e o *outro*, ao passo que o espaço fronteiriço intracultural relaciona-se ao diálogo estabelecido pela coletividade consigo própria. Em ambos os modelos de análise, a fronteira pode ser caracterizada como um atributo de poder (Albaret-Schulz *et al*. 2004); portanto, sua discussão exige atenção ao jogo de forças estabelecido entre centro e margem.

Vimos também alguns dos fenômenos que ocorrem no rico e imprevisível espaço fronteiriço, tanto em termos intra quanto interculturais. Debaixo da sombra do umbuzeiro – situado na linha divisória entre indígenas e quilombolas – o conceito de fronteira foi pensado em termos da sua capacidade de articulação entre diferenças: afinal, os participantes da festa brincavam com as identidades e flagravam a fragilidade das construções essencialistas que dividem os grupos sociais.

A partir da grande festa de Nossa Senhora de Assunção outras observações emergiram: em termos intraculturais, a novena dedicada à santa revelou-se como uma «amarra», que reafirma performaticamente a ideia de identidade compartilhada entre os membros do quilombo. Em termos interculturais, a abrangência da festa permite a observação de fenômenos fronteiriços, tais como a sobreposição de hierarquias e de modelos, decorrentes do encontro entre diferenças – o que viabiliza, por sua vez, alguns processos de aprendizado mútuo, bem como a afirmação da identidade quilombola perante os olhares externos.

Lembremos, inclusive, que o controlo da comunidade de Conceição das Crioulas sobre a festa de Nossa Senhora da Assunção coincidiu, nos anos 1980, com sua inserção nos movimentos sociais e com o aprofundamento do debate político local – quando aquela população descobriu que «é importante», como foi sinalizado por dona Generosa da Conceição. Essa confluência permite acenar para as possíveis relações entre festa, fronteira e resistência, naquele contexto de crise da década de oitenta.

Em suma, acredito que ambas as celebrações, vinculadas à religiosidade popular – que guarda tantas distinções com relação à ortodoxia da Igreja – podem ser entendidas como espaços fronteiriços. Por um lado, é possível observar a emergência de fronteiras internas de eficácia intracultural, com efeitos sobre a manutenção de elos identitários, inclusive entre grupos territorialmente dispersos. Por outro lado, no território simbólico da festa, também é possível observar processos de negociação e de dramatização de identidades que, via performance, favorecem a afirmação do grupo social enquanto uma coletividade com sua história e seus propósitos compartilhados.

Relembrando que os quilombos são «grupos que desenvolveram práticas cotidianas de resistência na manutenção e reprodução de seus modos de vida característicos e na consolidação de um território próprio» (ABA *apud* O'Dwyer 2002: 18-19), é possível argumentar que as práticas relacionadas à afirmação identitária, como é a festa, exercem um relevante impacto sobre a capacidade de enfrentamento dos seus desafios. Desde a deflagração da *diáspora estética* (Hall 1996) imposta pela escravidão, muitas respostas vêm sendo exigidas dos grupos quilombolas, para que estes não sejam «arrastados» pelas forças dominantes.

Assim sendo, entender a festa como um espaço privilegiado de negociação e afirmação das identidades pode implicar também, no contexto de tais comunidades, uma reafirmação de sua força e consequentemente de sua capacidade de resistência perante uma realidade cada vez mais adversa. Na sua multiplicidade, a festa como afirmação da comunidade diante de si mesma (fronteira intracultural) e a festa enquanto afirmação de identidade perante o *outro* (fronteira intercultural) falam do mesmo – da possibilidade não só de sobrevivência, mas de produção e afirmação simbólica de modelos outros de viver, produzir, consumir e entender o mundo

Referências bibliográficas:

Albaret-Schulz, Cristiane; Beyer, Antoine; Permay, Jean-Luc; Reitel, Bernard; Selimanovski, Catherine; Sohn, Christophe; Zander, Patricia (2004). La frontière, un object spatial en mutation, http://espacestemps.revues.org/document842.html, acesso: 28/07/2009.

Almeida, Alfredo Berno (2005). «O direito étnico à terra», *Orçamento & Política Socioambiental*, 13, 1-12.

Anderson, Benedict (1991). *Imagined communities: reflections on the origin and spread of nationalism*. London/New York: Verso.

Arruti, José M.(2006). *Mocambo: Antropologia e História do processo de formação quilombola*. Bauru: Edusc.

Associação Quilombola de Conceição das Crioulas (2008). *A comunidade de Conceição das Crioulas*, http://conceicaodascrioulas.org/, acesso: 02/12/2008.

Bhabha, Homi K.(1994). *The Location of Culture*. London and New York: Routledge.

Campos, Adrelino (2005), *Do quilombo à favela. A produção do espaço criminalizado no Rio de Janeiro*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil.

DaMatta, Roberto (1997). *Carnavais, malandros e heróis*. Rio de Janeiro: Rocco.

Figueiredo, Luciano (2001). «A revolta é uma festa: relações entre protestos e festas na América portuguesa», István Jancsó e Iris Kantor (orgs.), *Festa: Cultura e sociabilidade na América Portuguesa*, vol. II, São Paulo: Edusp/Imprensa Oficial/Hucitec/Fapesp, 264-276.

Friedman, Susan S. (2001). «O 'falar da fronteira', o hibridismo e a performatividade: teoria da cultura e identidade nos espaços intersticiais da diferença», *Revista Crítica de Ciências Sociais*, 61, 5-28.

Guarinello, Norberto L. (2001). «Festa, trabalho e cotidiano», István Jancsó e Iris Kantor (orgs.), *Festa: Cultura e sociabilidade na América Portuguesa*, vol. II, São Paulo: Edusp/Imprensa Oficial/Hucitec/Fapesp, 969-975.

Hall, Stuart (1996). «Who needs 'Identity'?», Stuart Hall e Paul du Gay (orgs.). *Questions of Cultural Identity*. New Delhi: Sage Publications, 1-17.

Martins, Paulo H. (2005). «A sociologia de Marcel Mauss: dádiva, simbolismo e associação», *Revista Crítica de Ciências Sociais*, 73, 45-66.

Martins, Rui C.(2001). «O paradoxo da demarcação emancipatória: a fronteira da época da sua reprodutibilidade icónica», *Revista Crítica das Ciências Sociais*, 59, 37-63.

Mauss, Marcel (2008). *Ensaio sobre a dádiva*. Lisboa: Edições 70.

Moura, Glória (2006). «Aprendizado nas comunidades quilombolas: currículo invisível», Maria Braga; Edileuza Sousa; Ana Pinto (orgs.),

Dimensões da inclusão no Ensino Médio: mercado de trabalho, religiosidade e educação quilombola. Brasília: Secad/MEC/UNESCO, 263-274.

O'Dwyer, Eliane C. (2002). «Introdução: os quilombos e a prática profissional dos antropólogos», Eliane O'Dwyer (org.), *Quilombos: identidade étnica e territorialidade.* Rio de Janeiro: FGV/ABA, 13-42.

Pereira, Edimilson A., Gomes, Núbia P.M.(2002). *A flor do não esquecimento: cultura popular e processos de transformação*. Belo Horizonte: Autêntica.

Perez, Léa F. (2002). «Dionísio nos trópicos: festa religiosa e barroquização do mundo. Por uma antropologia das efervescências coletivas», Mauro Passos (org.), *A festa na vida: significado e imagens.* Petrópolis: Vozes, 15-58.

Ribeiro, António S. (2005). «A tradução como metáfora da contemporaneidade. Pós-colonialismo, fronteiras e identidades», Ana Macedo e Maria Keating (orgs.). *Colóquio de Outono: Estudos de tradução. Estudos Pós-Coloniais.* Braga: Universidade do Minho, 77-87.

Santos, Boaventura S. (1993). «Modernidade, identidade e cultura de fronteira», *Tempo Social,* 5, 31-52.

« – » (2002). *A crítica da razão indolente. Contra o desperdício da experiência.* Porto: Afrontamento.

« – » (2006). *A gramática do tempo. Por uma nova cultura política*. Porto: Afrontamento.

Sodré, Muniz (2005). *A verdade seduzida: por um conceito de cultura no Brasil.* Rio de Janeiro: DP&A.

Souza, Vânia (2002). «Conceição das Crioulas, Salgueiro (PE)», Eliane O'Dwyer (org.), *Quilombos: identidade étnica e territorialidade.* Rio de Janeiro: FGV/ABA, 109-140.

Spivak, Gayatri C. (1984/5). «Criticism, feminism and the institution», *Thesis Eleven,* 10/11, 175-187.

Valença, Marcos (2010). Sem Terra-pedagogas intervindo na escola pública: uma reflexão sobre a tradução, (Online). Centro de Estudos Sociais. <http://cabodostrabalhos/ces.uc.pt/n4/ensaios.php>. Acesso: 14/02/2010.

Vasconcelos, António A. (2007) «Fronteiras, desafios e riscos: as inquietações criativas das margens». *Temas e problemas em Antropologia*, Lisboa, 1, 56-68.

Página deixada propositadamente em branco

Revista de História das Ideias
Vol. 35. 2ª série (2017)
489-498

RECENSÕES CRÍTICAS

Jo Guldi e David Armitage, *Manifiesto por la Historia*, Alianza Editorial, 2016, 296 p. ISBN: 9788491043041 [tradução da 1ª edição inglesa de *The History Manifesto*, 2014].

Entre *think thanks*, *fábricas de trolls* e *fake news*, qual é o papel social da produção historiográfica? Que vestígios ficarão do nosso passado para um uso público no futuro? Quem poderá melhor qualificar essas multiplicidades de informações e dados, os *big data* de hoje em dia? Eis a proposta desafiadora e incómoda que Jo Guldi e David Armitage nos impõem em *The History Manifesto*, ao conclamar uma atitude política (um retorno?) do ofício do historiador. Uma atitude política e um método para essa produção: a perspectiva da longa duração.

Um dos aspetos interessantes do livro é que os autores não só propõem a análise da longa duração, eles a utilizam como método central na exposição dos seus argumentos, ao colocar em perspetiva a atual historiografia mundial, apontando nesse sentido, a análise de curto-prazo «*curtoprazismo*» como um sintoma de nossos dias e a indicação do retorno da longa duração (*longue durée*), esquecida desde Fernand Braudel. Porém, essa nova longa duração, como propõem os autores, possui um dinamismo e uma flexibilidade inexistentes em sua versão anterior, uma maior potência crítica, tanto para historiadores quanto para outros estudiosos do campo das Ciências Sociais, das Humanidades e do público em geral que a utiliza, ocasionado, entre outras caraterísticas de nossa época, pelo melhor acesso à grande quantidade de dados organizados em bons arquivos digitais institucionais e na *web*.

O papel das Universidades, nesse contexto de se pensar a longa duração, é fundamental pois, junto com as instituições religiosas, seriam as portadoras

das tradições e guardiãs de um conhecimento mais profundo e seriado da evolução humana, isto para além dos arquivos e bibliotecas públicas dos modernos Estados nacionais. É nesse espaço universitário, e em particular, com o concurso das Humanidades que as pesquisas de longo prazo podem ser sustentadas e compreendidas em sua total complexidade para assegurar o uso público dos respetivos resultados, pois, como bem evidenciam os autores, a perspetiva de resultados a curto prazo é uma das caraterísticas marcantes das companhias e empresas privadas do mundo atual.

No entanto, um alerta! Essa peculiar capacidade das Universidades para fomentar investigações e explicações de longo prazo pode também estar ameaçada pela tendência da análise de curto prazo, de resultados imediatos e pontuais. Nesse sentido, a análise de curto prazo pode levar à «miopia» e ao entendimento estreito do objeto analisado, o que derivaria em políticas públicas erróneas que, em última análise, atingiriam a sociedade e o cidadão comum no seu dia-a-dia.

Esse é um dos pontos centrais do *Manifesto*, o protagonismo que as Universidades devem ter a fim de combater o «*curtoprazismo*», tendo as Humanidades um papel fundamental nesse cenário, e oferecendo a História, na análise proposta da longa duração, o método eficaz. Esta proposta comporta um diagnóstico bastante crítico apontado no texto, o de que a partir da década de 1970 até os primeiros anos do século atual, os historiadores de todo mundo estiveram centrados em escalas temporais mais breves, derivando também daí a microhistória.

Os autores do *The History Manifesto* consideram que a microhistória levou os historiadores a «escrever para leitores ou comunidades, limitando-se a escutar só suas próprias vozes políticas», vivendo numa espécie de «bolha intelectual», reforçada por uma especialização cada vez maior do objeto estudado, se distanciando do que, para Guldi e Armitage, é a antiga ambição da Universidade, de ser um guia de vida pública e dos futuros possíveis. Nessa conjuntura cresceu o «*curtoprazismo*», enquanto as «grandes narrativas» foram ficando cada vez mais antiquadas e fora de moda.

A consequência natural desse «estado de coisas» na produção historiográfica levou ao afastamento dos historiadores das discussões da esfera pública e das políticas públicas, ocupadas, nesse vazio, pelos economistas. Seja no campo das políticas, tanto dos partidos de esquerda ou de direita, os modelos explicativos dos processos e os caminhos do futuro passaram a ser apontados pelas análises dos economistas. Logo, a contribuição da história na análise da longa duração pode oferecer outras alternativas, pondo as questões sociais sob um distanciamento temporal mais amplo na teia da evolução humana, no processo de desenvolvimento das sociedades, descartando dogmas do passado e mitos sobre o futuro,

colocando em suspenso ou mesmo em dúvida a pretensa inevitabilidade dos acontecimentos.

No decorrer do livro, ao pensar no levantamento dos grandes desafios humanos de hoje em dia, os autores elencam a questão climática, a governança e a desigualdade social como estudos prioritários. Cabe aqui citar o exemplo referido no *Manifesto* do economista Thomas Piketty, no seu estudo sobre o Capital no século XXI, que contrariando antigos paradigmas económicos de que o capitalismo, com o tempo, teria uma propensão natural para atenuar a desigualdade social e a concentração de renda nas sociedades que o adotam, defende que, nesse capitalismo herdado do pós-Segunda Guerra Mundial, existe a tendência inerente à concentração de renda, fato que intensifica a desigualdade sócio-económica. Para chegar essas conclusões, Piketty propõe uma análise do capital na perspetiva da longa duração ao estudar testamentos e heranças, provando que tem aumentado, cada vez mais, a concentração de renda nos Estados Unidos da América e na parte da Europa estudada e que a herança e a renda do capital superam e muito o valor do trabalho produtivo.

Essa temporalidade da longa duração histórica, sugere um ponto de vista diferenciado das antigas análises antropológicas, económicas ou de outros árbitros de nossa sociedade. Sendo um interessante remédio, desatando esse «nó górdio» de nossa sociedade paralisada pelo discurso quase sempre fatalista, próprio das análises de curto-prazo. Conclamam assim por um uso público do passado, porque, à semelhança da *Historia Magistra Vitae*, de Cícero, a missão final da análise da longa duração está a serviço da sociedade, na verdade, na compreensão de Guldi e Armitage, esse dever da História nunca desapareceu por completo.

No entanto, ao refletir sobre a microhistória produzida por Carlo Ginzburg, os autores do *Manifesto* vêm nessa micro-análise uma ferramenta para a abordagem de longa duração, articulando-a num contexto mais amplo para suscitar novas perguntas ao passado, não descartando com isso a experiência cotidiana e as vozes reprimidas. Percebe-se com isso que a questão não são os objetos, nem mesmo sua temporalidade ou o impacto político, económico ou cultural que esse objeto operou na sociedade; importa sim a pergunta que se faz ao objeto investigado, seus sincronismos e diacronismos, um distanciamento qualificado que leva a novos caminhos de pensamento para escapar de velhas armadilhas.

Nesse sentido, muitas das abordagens da microhistória cabem no método proposto, sendo colocadas ao serviço desse futuro público do passado, ou seja, relacionado ao microscópio, numa aproximação particular da História, ondhttp://intranet.dphcex.eb.mil.br/e uma só vida pode nos ajudar a entender aspetos mais gerais da História Mundial, dando-se um caráter

utilitário para essa análise peculiar do passado para vislumbrar novos «futuros possíveis».

Hoje em dia, não restam dúvidas que o pensamento de curto prazo é desafiado pelo, cada vez maior, acesso à tecnologia de informação de nossa época, os *big data*. E é justamente a capacidade de utilizar qualitativamente esses conjuntos de dados, organizados, seriados no tempo e espaço que os pesquisadores podem apresentar novas análises e novos caminhos a seguir. Muitas das ferramentas criadas para analisar essa proliferação de informações são pensadas por historiadores que melhoraram estes conjuntos de dados e deles extraem modelos qualitativos do pensamento que mudam com o tempo.

Demonstram assim que esses *big data* estão rapidamente tornando obsoleto o velho estilo explicativo de análises económicas, cujos métodos indicadores se desenvolveram para medir hábitos de consumo e de emprego entre as décadas de 1930 e 1950. Nesse mundo interconectado, de universo virtual e de fabricação de notícias tendenciosas (*fábrica de trolls*), tanto para influenciar nosso presente (*fake news*) quanto nosso futuro, teremos a necessidade de pensar na origem, na temporalidade e na verossimilhança desses dados se queremos, de alguma maneira, vislumbrar caminhos e rotas a seguir. Não que os historiadores detenham *a priori* o monopólio da longa duração, mas, sensíveis que são a essa análise, de antemão, serão necessariamente os mais preparados para contribuírem e operarem nessa perspectiva.

De facto, em resposta ao «curtoprazismo» ou, mais sintomático ainda, ao ameaçador presentismo dos tempos atuais e ao imediatismo do tempo jornalístico e dos mercados, *The History Manifesto* chega em boa hora.... Pena é que esta obra, objeto de inúmeras traduções e de vivas reações no meio académico, à escala mundial, não tenha ainda sido traduzida para português. Não é, portanto, por acaso que aqui usámos a boa tradução em castelhano, publicada no ano passado.

EDGLEY PEREIRA DE PAULA
FLUC/Doutoramento em História
edgleydepaula@hotmail.com

Rute Pardal, *Práticas de Caridade e Assistência em Évora (1650-1750)*, Lisboa, Edições Colibri, 2015. ISBN: 978-989-689-527-3.

Esta obra apresenta-se como um estudo em torno das práticas de caridade e assistência em Évora entre 1650 e 1750. Segue, essencialmente, duas perspetivas de análise: as instituições de assistência, os seus administradores e a sua administração; e a comunidade considerada pobre, ou seja, pessoas ou famílias que receberam apoio formal por parte das instituições. O estudo da realidade de Évora é realizado em comparação com o panorama nacional e europeu, com o intuito de responder às questões fundamentais que esta investigação levanta: o que é ser pobre em Évora na Época Moderna? Quem são os pobres e quantos eram? Que apoios tinham? Como se relacionavam os pobres com as instituições?

A obra está dividida em Introdução e quatro partes. A introdução elabora o enquadramento teórico e estado da arte, fazendo referência aos autores e obras relevantes para o estudo desta temática. Dedica um capítulo às fontes, em que se abordam as suas potencialidades e localização, de uma forma bem detalhada. Refere-se a diversidade de estudos na área, mas dá-se alguma ênfase à metodologia escolhida para a investigação, assente na triangulação. O capítulo introdutório finaliza com a estrutura da obra, com um breve resumo do que se pode encontrar em cada capítulo.

A primeira parte intitula-se «Património e Opções de Assistência: A Misericórdia de Évora nos Séculos XVII e XVIII». A autora começa por avaliar a estrutura patrimonial da Misericórdia de Évora, como esta cresceu, as dificuldades que encontrou nas diferentes conjunturas políticas e económicas e as respostas a esses desafios. A aplicação dos recursos ao nível da confraria foi a análise preferencial, tendo como escala a comparação realizada ao nível nacional. Questiona-se a oposição entre a assistência domiciliária e institucionalizada, no quadro europeu. São também comparadas as medidas de apoio aos forasteiros com as ajudas aos naturais de Évora, tentando encontrar variáveis explicativas para as opções realizadas.

A segunda parte pretende quantificar a pobreza e os pobres assistidos no seu domicílio, acompanhando a intervenção da assistência da Misericórdia. Este conhecimento resultou da avaliação das lógicas distributivas da confraria, mas também da comparação com situações idênticas noutros pontos da Europa nos sécs. XVII e XVIII. A autora entra depois no universo da assistência providenciada pelo Cabido da Sé de Évora e pelo legado do Cónego Diogo Vieira Velho, também administrado pela Misericórdia. Por fim, faz-se a distinção entre os dois grandes grupos de pobres: um que corresponde aos normais padrões de pobreza e outro associado às elites empobrecidas.

A terceira parte do estudo foca-se nos pobres e na pobreza, avaliando as relações destes com os administradores das instituições e as estruturas de assistência. Questiona-se a centralidade da esmola formal nas suas vidas, e esboçam-se outros meios que se terão implementado para além da assistência institucional. É abordada ainda a questão das estratégias informais de sobrevivência.

Na quarta e última parte, o estudo aprofunda os dois grupos de pobres, procurando diferentes formas de representação e reprodução social dos indivíduos e das famílias, tentando saber qual a razão da entrada destes para a assistência. Este jogo entre as escalas individual e familiar permite entender se o recurso à assistência foi motivado por um único fator ou por um conjunto de condicionalismos que terão interagido.

No que à metodologia diz respeito, a autora optou pelo método de triangulação: determinar um ponto A através da observação de um ponto B e C. Neste caso, foi escolhida a triangulação dos dados quantitativos e os qualitativos, sendo que a recolha dos dados seriais em primeiro lugar ditou uma abordagem qualitativa em função dos dados quantitativos.

O trabalho estatístico também merece destaque, porque foi bem aplicado e usou métodos inovadores para este tipo de investigação. Contudo, podemos encontrar ao longo da obra alguns problemas de representação, como por exemplo, gráficos pequenos ou com escalas de cor confusas e que podem suscitar nos leitores algumas dúvidas de interpretação.

Esta investigação teve na sua base vários fundos documentais de diferentes instituições de Évora, nomeadamente a Misericórdia, o Cabido da Sé, os Registos Paroquiais e a Câmara Municipal. O bom cruzamento das fontes refletiu-se na qualidade da análise. O estudo fundamentou-se num extenso rol de obras nacionais e internacionais de referência, onde se incluem os títulos mais recentes. De realçar a recorrente comparação da realidade de Évora com a europeia, apesar de, em alguns casos, faltar a mesma confrontação com outras localidades portuguesas.

Apesar de ser uma obra de leitura acessível, os leitores devem ter alguns conhecimentos prévios para uma boa compreensão da mesma. É fundamental que se tenham noções adquiridas sobre esta temática, assim como conhecimentos sobre as instituições de assistência na Época Moderna, para uma melhor perceção de toda a dinâmica que existia em torno do auxílio dos mais necessitados. São também necessárias algumas bases ao nível da compreensão das estruturas socioeconómicas, mas também mentais e culturais, para se entender com clareza a questão assistencial, num contexto mais alargado.

Um dos aspetos mais interessantes desta obra é a abordagem feita ao lado funcional das práticas de caridade e assistência, como a periocidade

das esmolas ou o seu valor. O foco na assistência domiciliária é também um aspeto positivo, pois aborda uma temática ainda pouco explorada pela historiografia nacional, assim como a importância dada ao estudo das esmolas, tanto em dinheiro como em género, fundamentais para o sucesso da assistência.

Em suma, podemos considerar que estamos perante uma obra de grande qualidade e inovação. Recomenda-se a sua leitura, não só para aqueles com particular interesse nesta temática, mas para os historiadores em geral.

JOSÉ LUÍS DOS SANTOS BARBOSA
Mestrado em História Moderna da FLUC
jlsb101088@gmail.com
orcid.org/0000-002-1459-209X

Ana Isabel Buescu, *A livraria renascentista de D. Teodósio I, duque de Bragança, Estudos*, Lisboa: Biblioteca Nacional de Portugal, 2016, 385 p., ISBN: 978-972-565-577-1.

A presente obra de Ana Isabel Buescu resulta de um projeto de investigação, com uma equipa interdisciplinar, destinado a estudar o património de D. Teodósio I, 5º duque de Bragança, concretamente: *De todas as partes do mundo. O património do 5º duque de Bragança, D. Teodósio I (2010-2013)*, financiado pela FCT.

Neste projeto coube à autora estudar a parte do inventário respeitante à livraria, que compreende cerca de 1600 entradas de um total superior a 6000, excetuando os livros guardados fora da livraria, nomeadamente os que se localizavam na capela do paço e os núcleos respeitantes a Arquitetura, Livros em grego e em hebraico, Medicina e Música, os quais foram entregues aos cuidados de outros investigadores do projeto. Como fonte para o empreendimento deste estudo recorreu a uma cópia seiscentista do Inventário de Bens do património brigantino lavrado após a morte de D. Teodósio, em 1563, integrado no núcleo documental do Arquivo Histórico da Casa de Bragança.

Apesar de se tratar de uma livraria «fisicamente desaparecida» (p. 15) foi analisada no sentido de proceder à identificação das obras, nas várias secções que a compõem, tendo como culminar da investigação a reconstituição, tanto quanto possível, do seu acervo, de modo a traçar quer a sua fisionomia, quer as suas «linhas-de-força» (p. 16). No fundo, procura dar uma visão global da livraria à luz do seu contexto histórico, cultural e ideológico. No entanto, a autora não descura a integração e avaliação da livraria no contexto

da totalidade dos bens constantes no inventário do duque, salientando a indissociabilidade de inserção da livraria na totalidade do património, para que se apure o seu significado.

A obra compreende quinze capítulos, partindo de uma contextualização das trocas culturais entre Portugal e a Casa de Bragança no século XVI, no primeiro capítulo: «1. Dinâmicas culturais em Portugal e a Casa de Bragança no século XVI»; no segundo, «2. Livrarias régias e senhoriais nos séculos XV e XVI e a livraria de D. Teodósio I» faz uma análise comparada da livraria do duque com a de outros membros da nobreza; por último, parte para a análise da livraria, que se estende do capítulo terceiro, «3. A livraria no contexto do inventário do património ducal, ao capítulo catorze», «14. A composição da livraria. Proveniências, circuitos e agentes: uma sondagem» e conclui com uma avaliação da livraria de D. Teodósio I no contexto do património brigantino, «15. A Casa de Bragança na livraria de D. Teodósio I».

Na «Introdução» do estudo a autora expõe os objetivos e questões a que se propõe responder, bem como as limitações com que se deparou no decorrer da investigação. Pretendendo dar uma visão global de uma «biblioteca sem paralelo no Portugal do século XVI» (p. 16), a autora dedica-se ao estudo da livraria ducal, nas suas diversas componentes: a livraria no contexto do património ducal; os núcleos temáticos que a compõem; obras identificadas, metodologias e limitações; avaliação do conjunto da livraria e suas caraterísticas; idiomas que albergava; avaliação dos livros; os manuscritos e os impressos; livros defesos; a relação do duque de Bragança com os livros e a questão do mecenato; e, uma sondagem relativamente às proveniências do acervo da livraria. Sobre as barreiras que lhe foram surgindo ao longo do estudo refere: a orgânica da fonte, grandemente desorganizada no que à livraria diz respeito, com dados muito deficientes, lacunares e deturpados, concretamente: a ausência, em muitos casos, do nome da obra e do ano de edição, entre outros.

A primeira parte da obra dedica-se ao enquadramento cultural da livraria de D. Teodósio I no seu tempo, estabelecendo uma articulação com o posicionamento social da Casa de Bragança no século XVI. Aqui destaca a importância da corte régia e nobreza portuguesas na promoção de trocas culturais que propiciaram a entrada da cultura humanista em território luso, salientando que, em grande parte, se deve às relações económicas e comerciais estabelecidas com cidades italianas como Veneza e Florença e com a Flandres. Tal abertura cultural tornou-se mais efetiva a partir da década de trinta do século XV, fortemente promovida pelos príncipes de Avis, que atribuíam grande importância à cultura escrita e que dela foram impulsionadores, mas também protagonistas, servindo-se desta como um meio de afirmação e consolidação de poder da nova dinastia. Neste

contexto destaca alguns monarcas, a saber: D. João II, D. Manuel I e D. João III, elencado as iniciativas régias que mais marcaram cada reinado e que deram um maior contributo para a construção de um Portugal mais culto e instruído. Sobre a Casa de Bragança refere que se «constituiu um caso singular de ascensão e de consolidação de uma grande casa nobiliárquica» (p. 42) e que se serviu da promoção da cultura como um meio de ascensão social, tornando-se num «centro polarizador e dinamizador de cultural» (p. 44), no Portugal de Quinhentos.

«2. Livrarias régias e senhoriais nos séculos XV e XVI» é o título da segunda parte deste estudo na qual a autora discorre sobre o significado das mais de 1600 entradas da livraria do duque, em termos de dimensão, no contexto da cultura escrita e erudita de Seiscentos, e das livrarias aristocráticas da época, visando inserir a livraria ducal no contexto do seu tempo e esclarecer o seu significado histórico. Aqui opta por uma perspetiva comparada da dimensão da livraria do 5º duque de Bragança com a de outras coleções, contemporâneas, pertencentes à nobreza e à monarquia – como as livrarias de D. Duarte e de D. Manuel I –, mas também tecendo considerações relativamente a livrarias de particulares e universitárias.

Do capítulo terceiro ao décimo quinto o leitor faz uma viagem pela livraria de D. Teodósio. Começando pela inserção da livraria no âmbito do vasto património brigantino, a autora procura esclarecer a importância e o local ocupado pela livraria no conjunto de bens da Casa de Bragança, atentando ao conteúdo do inventário para que melhor se entenda o lugar dos livros comparativamente a todos os outros itens. No conjunto do inventário, a autora apurou que os livros são o objeto com maior expressão, perfazendo um total de 1657 entradas (sendo que 82 destas entradas correspondiam ao espólio guardado fora da livraria) e que «Em termos percentuais, os livros alcançam mais de 25% do total dos objectos inventariados» (p. 87). Todavia, percebe que a quantidade dos livros inventariados é inversamente proporcional ao seu valor. De salientar que, ao longo do estudo, a autora acompanha a sua exposição com gráficos respeitantes aos resultados que apresenta, algo de muito útil para o leitor. Seguidamente, dos capítulos 4 a 11, as atenções centram-se na análise do acervo bibliográfico, nomeadamente nas 22 secções temáticas que alberga, nas obras identificadas, nos livros defesos que contém e nos idiomas das obras. Do capítulo 12 a 15, a autora reflete sobre algumas ações culturais de D. Teodósio, nomeadamente: o projeto gorado de fundar um estabelecimento de Estudos Superiores em Vila Viçosa; a relação de D. Teodósio com os livros e a prática do mecenato; a origem do espólio livreiro: proveniências e agentes; e, conclui com uma reflexão sobre a presença da Casa de Bragança na livraria ducal.

Para concluir, diríamos que a presente obra é de excelente qualidade e seriedade, talvez mais direcionada para um leitor académico ou conhecedor destas temáticas, muito bem documentada e estruturada, destacando-se por uma linguagem acessível e grande capacidade de articulação de saberes, bem como de colocar questões úteis para uma reflexão e leitura informadas. Em suma, é uma obra de referência para todos os estudiosos do papel das livrarias na Época Moderna.

MARIANA RAMOS FONSECA
Mestranda em História Moderna, na Fluc
mariana613@sapo.pt
orcid.org/0000-0002-7664-553x

Revista de História das Ideias
Vol. 35. 2ª série (2017)
499-505

In Memoriam

Manuel Augusto Rodrigues
(1936-2016)

Foi com profunda consternação, que colegas universitários e demais amigos, receberam a inesperada e chocante notícia da morte do Professor Doutor Manuel Augusto Rodrigues, ocorrida em 15 de Dezembro, do transato ano de 2016.

A *Revista de História das Ideias*, de que foi diretor (1981-1983) e todos os membros do então Instituto de História e Teoria das Ideias, do qual também foi dedicado diretor, durante alguns anos, sucedendo ao Prof. Doutor José Sebastião da Silva Dias, prestam-lhe sentida homenagem e recordam com devida gratidão, o saudoso colega, o homem culto e prestigioso docente da Faculdade de Letras de Coimbra. O orientador científico que soube formar e transformar um número bem significativo de discípulos, em colegas seus e futuros professores da Universidade. O amigo conversador nato e cativante, com o seu inesquecível e sempre apreciável bom humor. Mas, sobretudo o historiador, digno de ser evocado e rememorado, nas páginas desta *Revista*, que ele em vida tanto procurou enriquecer com a sua assídua produção científica e que, pouco tempo antes de partir do mundo dos vivos, muito acalentou e contribuiu, com outros colegas, para que fosse refundada e viesse a retomar o dignificante ritmo da sua publicação. Não assistiu, infelizmente, ao seu lançamento, mas ainda acompanhou todo o processo até à publicação do volume 34-2ª série 2016, para o qual tinha enviado um muito oportuno artigo, que veio a ser publicado, sob o título «Wittenberg e Roma na via do diálogo 500 anos após o início da Reforma de Lutero».

Eis algumas das razões, que intima e espontaneamente nos afloram, e que podem parecer muito pessoais, tendo em conta o trabalho em conjunto

e a estreita convivência durante largos anos em instituições da Diocese de Coimbra e posteriormente no mesmo Instituto de História e Teoria das Ideias da Faculdade de Letras. Mas são reais e muito objetivas para além de outras que se revivem e devem registar, tornando-se até imperioso invocar, dada a sua considerável relevância e motivo bem ponderoso para não abandonar, no silêncio misterioso e definitivo da morte, o colega amigo e professor da nossa Universidade.

Filho de Augusto Rodrigues e de Maria Lucinda Rodrigues, nasceu no lugar do Espinheiro, freguesia de São Miguel, concelho de Penela, distrito de Coimbra, a 30 de outubro de 1936. De 1947 a 1955 frequentou os Seminários diocesanos (Figueira da Foz e Coimbra) onde completou os cursos de Humanidades e de Filosofia sempre com elevada distinção. De 1955 a 1959 estudou Teologia na Pontifícia Universidade Gregoriana de Roma, tendo concluído a sua Licenciatura com a classificação de «magna cum laude», vindo posteriormente a matricular-se no Pontifício Instituto Bíblico Romano onde obteve também o grau de licenciado em Ciências Bíblicas e Línguas Semíticas, com a qualificação de «Summa cum laude». Em 29 de junho de 1960 foi ordenado sacerdote no Pontifício Colégio Português de Roma pelo então Cardeal D. José da Costa Nunes.

Naturalmente vocacionado para determinados saberes e estudo, continuou a preparar-se e com afinco, para áreas de investigação, que tanto desejava percorrer e perscrutar, de futuro. Cursou inglês nas Universidades de Oxford e Cambridge e o alemão na Berlitz-School de Roma e ainda no Goethe-Institut de Cochel-an-See e de Rothenburg ob der Tauber, tendo de 1961 a 1962 trabalhado como bolseiro na Westfalische Wilhelm-Universitat de Munster. Posteriormente, frequentou a École Biblique et d'Archéologie Française de Jerusalém, como bolseiro da Fundação Calouste Gulbenkian, participando durante tão profícua estadia, em viagens de estudo, programadas algumas pela referida École Biblique, ao Egipto, Monte Sinai, Iraque, Pérsia, Líbano, Síria, Turquia, Monte Athos, Grécia, Creta e Chipre, para além de ter trabalhado em Jerusalém, em investigações de caráter bíblico, histórico e linguístico sob a orientação dos importantes centros: Universidade Hebraica, American School of Oriental Research, Pontifício Instituto Bíblico dos Padres Jesuítas, Instituto Bíblico dos Padres Franciscanos e o Deutsch Evcangelische Institut.

Regressando a Portugal em 1963, o Bispo da Diocese nomeou-o, de imediato, mas com imensa satisfação de todos os seus colegas professores, Secretário e Prefeito de Estudos do Seminário Maior e, em 1971, do Instituto Superior de Estudos Teológicos, onde leccionou as cadeiras de Sagrada Escritura, Exegese Bíblica, Hebraico, Ecumenismo e Salmos. Foi durante o exercício de tão importante cargo que organizou uma notável exposição

sobre temas relacionados com o Concílio Ecuménico do Vaticano II, em que reuniu cerca de mil obras editadas em Portugal e no estrangeiro, conforme consta do catálogo então publicado. Esta iniciativa, registe-se, renovou enormemente a vetusta Biblioteca do Seminário, embora rica em obras antigas. Uma renovação, aliás, que teve também a preciosa ajuda da Fundação Calouste Gulbenkian por intermédio do saudoso Prof. Doutor António Ferrer Correia, então Reitor da Universidade de Coimbra, com quem Manuel Augusto Rodrigues mantinha boas relações pessoais. A propósito, permanece inesquecível e é com uma certa emoção, que ainda hoje, se recorda a seguinte resposta do Magnífico Reitor aos três professores do Seminário que, com uma certa incerteza e verdadeiro acanhamento lhe falavam timidamente numa possível ajuda para a referida instituição: «Os senhores não tenham receio, nem qualquer timidez, em pedir para a vossa Biblioteca. Os Seminários foram, durante longos tempos, as Escolas e os autênticos Liceus do país, então muito poucos e de difícil acesso aos jovens dos nossos meios rurais. Foram buscar aos campos homens que vieram a ser úteis em todo o território português, não apenas nas Universidades e demais estabelecimentos de ensino, mas também nas mais variadas repartições públicas, instituições militares, judiciais e políticas. Por isso, da minha parte, farei tudo o que estiver ao meu alcance».

Nesse mesmo ano de 1963 foi contratado professor extraordinário, além do quadro, para reger a cadeira de História do Cristianismo, na Faculdade de Letras da Universidade de Coimbra, sucedendo na docência ao Dr. Manuel de Almeida Trindade, entretanto elevado ao Bispado de Aveiro. Passados alguns anos, ou seja, a 8 e 9 de julho de 1974, prestou provas de doutoramento em «História da Cultura Medieval e Moderna», com a tese intitulada *A Cátedra da Sagrada Escritura na Universidade de Coimbra – Primeiro Século (1537-1640)*, tendo sido «aprovado com distinção e louvor». Em 1978 prestou igualmente provas para professor extraordinário e em 1980 para professor catedrático.

Professor, de pleno direito, da Faculdade de Letras, teve sob a sua responsabilidade e regência as cadeiras de História do Cristianismo (1974-75), História Comparada das Religiões (1974-75), Língua Árabe, Língua Hebraica, História da Cultura Moderna, História da Universidade, História da Antiguidade Oriental, Origens do Homem e da Civilização, História da Península Hispânica, Introdução à Epistemologia das Ciências Humanas.

Dado o seu conhecimento em «Línguas Semíticas», foi agregado, como bolseiro do Instituto de Alta Cultura, ao Centro de Estudos de Linguística Geral e Aplicada (1966), pelo próprio diretor, Prof. Doutor José G. Herculano de Carvalho que, de 1969 a 1971 substituiu interinamente, enquanto o seu Diretor esteve ausente na Universidade de Luanda. Em tal período,

concretamente nos meses de verão de 1966 e de 1969 deslocou-se ao Líbano, então como bolseiro da Fundação Calouste Gulbenkian, onde frequentou o Middle East Center for Arabic Studies, de Shemlan, a fim de continuar a aperfeiçoar os seus conhecimentos da língua árabe. Em 1976 passou a ser membro do Instituto de História e Teoria das Ideias e do Centro de História da Sociedade e da Cultura, ambos dirigidos na altura pelo Prof. Doutor José Sebastião da Silva Dias.

Devemos, porém, acentuar, que não obstante todas as suas responsabilidades académicas na Universidade, o Prof. Doutor Manuel Augusto Rodrigues nunca deixou de prestar a sua generosa colaboração a outras atividades, diretamente ligadas à vida da Igreja de Coimbra. No mesmo ano em que foi nomeado professor tanto do Seminário, como da Universidade (1963), foi escolhido pelo seu Prelado, o Arcebispo D. Ernesto Sena de Oliveira, para Assistente Eclesiástico do Centro Académico da Democracia Cristã (CADC), sucedendo no difícil cargo, ao Cónego Dr. Urbano Duarte, uma pessoa que os jovens estudantes, quer do então Liceu D. João III, como da Universidade, muito estimavam e admiravam. Simultaneamente foi nomeado Capelão da Universidade, cargo que exerceu por largos anos, apenas interrompido em 1968-69. Passado algum tempo e a seu pedido, veio a ser substituído, tanto no CADC, como na Capelania da Universidade, embora em datas diferentes, pelo Doutor José de Oliveira Branco, regressado a Portugal, depois do seu doutoramento em Roma. Registe-se no entanto, que teve de retomar a capelania da Universidade na década de 70 a pedido do seu Bispo D. Francisco Rendeiro e por sugestão de alguns colegas padres do Conselho Presbiteral, depois do novo capelão, Doutor José de Oliveira Branco ter sido despedido das funções de capelão da Universidade pelo próprio Senado e da capela ter estado sem culto cerca de um ano.

A sua indesmentível capacidade de trabalho está patente, não apenas na sua colaboração em vários jornais, como o *Correio de Coimbra*, *O Jornal As Beiras*, *Jornal Região do Castelo*, etc., mas sobretudo na autoria de mais de duas centenas de estudos publicados e dispersos por enciclopédias, revistas e periódicos sobre áreas em que tem desenvolvido as suas investigações, como História da Teologia e da Igreja, Civilizações Orientais, Exegese Bíblica, Humanismo, Línguas Semíticas, História da Universidade de Coimbra. E não menos nos cargos exercidos como o de Pró-Reitor para a Comemoração dos 700 anos da Universidade de Coimbra (1990-1994) e de Diretor do Arquivo da Universidade (1980-2003), que desempenhou com reconhecido dinamismo. A produção de obras publicadas pelo Arquivo sob a sua orientação parece-nos notável. Basta recordarmos entre outras apenas as *Actas* (na Reforma Pombalina) *das Congregações das Faculdades (Teologia, Matemática, Cânones,*

Leis, Medicina, Conselhos dos Decanos), Subsídios para a História da Universidade de Coimbra. Personalidades e dados estatísticos, Cronologia Historiae Universitatis Conimbrigensis, Escritos Varios, A Biblioteca de D. António Ribeiro Sanches, Inventário da Livraria do Extinto Colégio de S. Tomás de Coimbra, Biblioteca e bens de D. Francisco de Lemos, Livro Preto, Cartulário da Sé de Coimbra, António de Vasconcelos perpetuado nas páginas do Correio de Coimbra, Livro Verde da Universidade de Coimbra, Livro da vida dos Bispos da Sé de Coimbra, Memoria Professorum Universitatis Conimbrigensis.

Mereceu bem ser membro da Academia Portuguesa de História e da Academia das Ciências de Lisboa. Assim como a justa homenagem que o *Jornal Região do Castelo*, com o apoio do Município de Penela, lhe prestou em 30 de maio de 2015. Talvez por tudo o que ficou dito, mas sobretudo pela verdadeira amizade que existia, disse um dos seus colegas da Pontifícia Universidade Gregoriana de Roma, presente na celebração do seu funeral: «faz-nos falta, nunca poderá ser esquecido».

Ao escrever estas modestas linhas, a convite, que muito agradeço, da querida colega Prof. Doutora Ana Cristina, dedicada diretora da *Revista de História das Ideias*, permaneceu sempre no íntimo o bem conhecido pensamento de Simone de Beauvoir que, a propósito da morte e da amizade que consagrava a Jean-Paul Sartre, assim deixou escrito na sua célebre obra, *A Cerimónia do Adeus:*

«O meu silêncio não nos separou. A sua morte separa-nos. A minha morte não nos reunirá. É assim; já foi bom que tenhamos podido, durante tanto tempo, viver em consonância» (Simone Beauvoir, *A Cerimónia do Adeus*, Lisboa, Ed. Cotovia, 2008, p. 252).

JOSÉ ANTUNES
Faculdade de letras da UC
antunesgjose@gmail.com

In Memoriam

Alberto Gil Novales
(1930-2016)

O Instituto de História e Teoria das Ideias (IHTI), fundado e primeiro dirigido pelo Professor José Sebastião da Silva Dias, depois de ter criado, nos inícios dos anos setenta o que chamou Seminário de Cultura Portuguesa, começou praticamente, em termos de investigação científica, com os estudos sobre o Liberalismo e, em especial, sobre o «Vintismo», ou seja, como é do

conhecimento quase geral, o período da nossa primeira revolução liberal de 1820, que durou três curtos anos, mas nos quais as Cortes Constituintes, formadas por deputados eleitos, elaboraram a nossa primeira Constituição, de 1822. Em 2016 a *Revista de História das Ideias*, felizmente renascida, foi publicada em homenagem ao mestre de muitos de nós e (pode dizer-se) de todos os historiadores das ideias das épocas moderna e contemporânea portuguesas, por altura do centenário do seu nascimento.

Tendo em conta essa área de interesse primeiro, ou fundamental, não seria possível que o IHTI deixasse de ter contacto com o Professor Alberto Gil Novales, inicialmente com uma formação em Direito, como Silva Dias, que se tornou – pode dizer-se sem exagero – um dos principais especialistas da história do liberalismo espanhol, e do «vintismo» do país irmão, vulgarmente ali conhecido pela designação de «Trienio» (1820-1823). Não se tratou – deve recordar-se – da inicial experiência liberal espanhola, pois foi sim o movimento do princípio do segundo decénio do século XIX, altura em que foi elaborada, em Cádis, a famosa Constituição de 1812, conhecida também familiarmente por «La Pepa», por ter sido promulgada no dia de S. José, 19 de março desse ano. Revogada em 1814, foi de novo adotada no «Trienio».

Alberto Gil Novales escreveu muitas obras sobre este tema e, além disso, foi fundador e diretor, ao longo de muitos anos, da revista *Trienio. Ilustración y Liberalismo*, que afinal se iniciou pouco depois (1983) da *Revista de História das Ideias*, que teve como fundador, em 1978, Silva Dias, e que sobreviveu à extinção oficial do Instituto que lhe deu origem, em resultado de discutíveis reformas institucionais da Faculdade de Letras da Universidade de Coimbra.

Muitos membros do IHTI conheceram e conviveram com Alberto Gil Novales, nascido em Barcelona a 25 de janeiro de 1930 e que faleceu em Madrid a 14 de novembro de 2016. Mais: foi sempre constante a colaboração institucional que o IHTI teve com a cátedra de *Historia Universal Contemporánea*, da *Faculdad de Ciencias de la Información da Universidad Complutense de Madrid*, que Gil Novales ocupava desde 1983 e na qual se veio a jubilar. Fizemos e ainda fazemos parte do *Consejo Asesor* da revista, a qual esperamos que também se continue a publicar depois da sua morte, neste tempo de crise das revistas universitárias. Aliás, há já um esforço nesse sentido por parte dos seus discípulos, de que esperamos a sua concretização, por motivos científicos mas também em homenagem ao seu fundador.

A nossa colaboração com Gil Novales não se restringiu, porém, ao intercâmbio de revistas: publicámos na revista *Trienio* e o professor catalão e madrileno por carreira académica publicou artigos na *Revista de História das Ideias*. Em fevereiro de 1986 – alguns anos antes das comemorações da Revolução Francesa – vários colegas de História da Faculdade de Letras da

Universidade de Coimbra, do IHTI e não só, participaram em Madrid no colóquio «La Revolución Francesa y la Península Ibérica», por ele organizado, que teve a sua sequência em Coimbra, no mês de março do ano seguinte, com o encontro do mesmo nome, «A Revolução Francesa e Península Ibérica». E foi este colóquio e outros colóquios sobre o Liberalismo, e sobre o Iluminismo, que, de algum modo, ajudaram a criar um núcleo de trabalho e de colaboração, o qual permitiu e incentivou a organização de uma equipa que elaborou o volume 5 da *História de Portugal* dirigida pelo Professor José Mattoso, que teve como tema «O Liberalismo».

Por estes motivos e pelas relações pessoais que tantos de nós estabelecemos com Alberto Gil Novales não o poderíamos esquecer neste tempo de despedida. Assim, a *Revista de História das Ideias* – no ano em que se comemora a conspiração de 1817 de Gomes Freire de Andrade e em que já se projeta a organização do centenário da nossa primeira revolução liberal de 1820 – recorda-o aqui, pelo muito que fez pela história do liberalismo em Espanha e, afinal, também pela história do liberalismo em Portugal.

LUÍS REIS TORGAL
lreistorgal@gmail.com
Faculdade de Letras da UC

Página deixada propositadamente em branco

NORMAS PARA OS AUTORES

1. Submissão de artigos e recensões

Os artigos e as recensões propostos para publicação devem ser originais e seguir as normas de redação para autores adotadas pela revista. Serão objeto de rigorosa arbitragem científica, que compreende a triagem inicial da direção editorial e a revisão anónima de, pelo menos, dois pares. Todo o processo seguirá o Código de ética. Guia de boas práticas para editores de revistas da Universidade de Coimbra (Políticas editoriais)

Deverão ser remetidos para ihti@fl.uc.pt, com explicitação dos seguintes dados:

- nome do autor;
- afiliação académica;
- ORCID do autor
- endereço electrónico;

Materiais em formato não digital serão enviados para:
Revista de História das Ideias - IHTI
Faculdade de Letras da Universidade de Coimbra
Largo da Porta Férrea
3004-530 Coimbra (Portugal)

2. Publicação de artigos

2. 1. Apresentação e extensão do texto

Admitem-se artigos escritos em português, inglês, francês, espanhol e italiano. A sua extensão não deverá exceder os 50 000 caracteres com espaços no total, compreendidos resumo, notas, bibliografia, etc.

No início do artigo, constarão:

a) título, na língua em que o artigo é escrito e em inglês, alinhado ao centro ou justificado, a negrito, e tipo de letra Arial Bold com o tamanho de 14 pontos;

b) Nome do autor, endereço de correio eletrónico, ORCID e instituição a que pertence (no caso de o autor pertencer a várias instituições, podem ser referidas duas delas) em parágrafos sucessivos;

c) Resumo, até 150 palavras, em Arial tamanho 10 pt, escrito na língua em que o artigo é escrito e em inglês, ou, caso o artigo seja escrito em inglês, numa outra língua admitida pela revista;

d) Lista de cinco palavras-chave em inglês e na língua utilizada no resumo.

e) No final do artigo, constará uma bibliografia limitada aos títulos citados.

f) As notas de rodapé serão breves, introduzindo esclarecimentos ou comentários pontuais, e a matéria essencial ficará contida no próprio texto. A chamada surge antes do sinal de pontuação.

2. 2. Formatação do texto

Deve ser formatado em Microsoft Office Word, tamanho A4 com margens superior e inferior a 22 mm e laterais a 24 mm, alinhamento do texto justificado, início de parágrafo a 5 mm e espaçamento entre as linhas de 16.36 pontos, tipo de letra Arial, com o tamanho de 10 pontos e numeração de páginas e de notas sequencial.

Os subtítulos, sem qualquer numeração, serão formatados em Arial Bold, tamanho 9,5 pt, alinhamento à esquerda.

Não haverá sublinhados, nem outros negritos além dos títulos.

As citações serão feitas entre aspas portuguesas (« »), exceto se excederem as três linhas, caso em que devem ser destacadas do texto por um espaço, com o tamanho de letra de 9 pontos, acompanhadas pela referência à obra citada de forma abreviada.

As notas de rodapé deverão ser apresentadas em Arial, tamanho de 8 pontos, espaçamento de 10 pontos, alinhamento justificado e numeração seguida.

Todas as hiperligações deverão ser removidas.

Gráficos, tabelas, mapas e eventuais ilustrações serão executados em Ilustrador e gravados no seu formato nativo (extensão.ai <http://xn--extenso-2wa.ai>). Os gráficos também poderão ser executados em Excel, desde que os mesmos sejam gravados como imagem em formato TIFF. Para fotografias, requer-se o modo CMYK, em formato TIFF e com 300 dpi de resolução e a dimensão de 16x23cm.

Cada item será remetido em ficheiro autónomo com indicação, no texto, do local onde deve ser inserido.

Cabe ao autor a responsabilidade de obter a competente autorização para publicação de imagens sujeitas a direitos de autor.

2. 3. Organização da bibliografia final

Na bibliografia final, sempre que o mesmo autor é citado mais do que uma vez, em vez do nome deve figurar « – ».

Monografias:

Benrekassa, Georges (1995). *Le Langage des Lumières. Concepts et savoir de la lan-*

gue. Paris: PUF.

Simões, Ana, Diogo, Maria Paula, Carneiro, Ana (2006). *Cidadão do Mundo. Uma biografia científica do abade Correia da Serra.* Porto: Porto Editora.

Sousa, Manuela Augusta Pereira, Feliciano, José da Rocha eds. (2003). *A filologia na era da informática.* Porto: Associação de Livreiros.

Artigos:

Figueiredo, António (1988). «Alterações climáticas em Portugal», in Antónia Vieira Simões (ed.), *Impactos da oscilação climática no Atlântico Norte.* Évora: Muralha, 3-34.

Moreira, Alberta Maria Reis (1994). «D. Miguel do Couto e a arquitectura militar do Renascimento em Portugal», *Revista de História da Arte*, 13, 111-123.

Os itens são ordenados alfabeticamente pelo apelido do autor, sem maiúsculas nem versaletes, respeitando o nome com que o autor se apresenta. Será evitada a numeração romana.

Páginas e sítios em linha devem, tanto quanto possível, conter as indicações bibliográficas de autor, título e data. É imprescindível a indicação do URL e da última data de acesso.

2. 4. Citação abreviada

A indicação de um passo ou de uma obra será feita de forma abreviada preferencialmente no texto segundo o modelo autor e data (apelido do autor data: página). Por exemplo (Anunciação 2003: 25).

Serão usadas as abreviaturas: id., et al., ed., eds., coord., trad., org., intr., pref., posf., ib., cit., ad loc., cf., v., in (reservado a obras coletivas), apud, s.d., s.l, s.n., s.p.

3. Publicação de recensões

A obra recenseada será identificada de acordo com o modelo usado na bibliografia.

As recensões não devem exceder os 8 000 caracteres com espaços.

Página deixada propositadamente em branco

GUIDELINES FOR AUTHORS

1. Submission of articles and critical reviewes

The articles and reviews submitted for publication must be original works and follow the editorial standards adopted by the journal. Texts will undergo a rigorous peer-review, including an initial editor screening and a blind review by at least two referees. The whole process is carried out in accordance with the Code of Ethics. Best Practices Guide for editors of journals of the University of Coimbra (Editorial policies)

All submitted papers must be sent to ihti@fl.uc.pt and include the following data:

- author's name;
- academic affiliation;
- author's ORCID
- email address.

Printed texts should be sent to:

IHTI - Revista de História das Ideias
Faculdade de Letras da Universidade de Coimbra
Largo da Porta Férrea
3004-530 Coimbra (Portugal)

2. Publication of articles

2.1. Text format and length

Articles can be written in Portuguese, English, French, Spanish and Italian. Texts must not exceed a maximum of 50 000 characters with spaces, including abstract, footnotes, bibliography, etc.

The beginning of the article must include:

i) a title, both in English and in the language of the article (14-point Arial Bold, centered or justified);

ii) the author's name, email address, ORCID and institutional affiliation (if the

author is affiliated with several institutions, two of them can be mentioned) in successive paragraphs;

iii) an abstract with a maximum of 150 words (10-point Arial) both in English and in the language in the article. If the article is in English, the abstract shall also be written in any of the other languages accepted by the journal;

iv) a list of five keywords in English and in the language of the abstract.

The end of article must include a bibliography limited to the quoted works;

Footnotes must be brief and shall be used just for explanations or occasional comments. The core subject must be included in the body of the text. Footnote callouts must be inserted before punctuation marks.

2.2. Text Formatting

The text must be formatted using Microsoft Word, in the A4 size and according to the following page settings: 22 mm top and bottom margins, 24 mm left and right margins, 10-point Arial, justified, 16.36 line-spacing, 5 mm first line indentation. Pages and notes shall be numbered sequentially.

Subtitles shall have no numbers and must be left-aligned and formatted in Arial Bold, size 9.5.

Apart from titles, no other text should be underlined or in bold.

Quotes must be presented between Latin quotation marks (« »), except if they exceed three lines. In this case, they should be separated from the text by one space and written in a 9-point font, followed by an abbreviated reference to the quoted work.

Footnotes must be formatted in 8-point Arial, justified with 10-point line spacing, and shall be numbered sequentially.

All hyperlinks must be removed.

Graphics, tables, maps and illustrations must be created in Adobe Illustrator and saved in its native format (.ai extension <http://xn--extenso-2wa.ai>). Graphics can also be created in Microsoft Excel, as long as they are saved as pictures in the TIFF format. Photographs must be saved in the CMYK mode and TIFF format, and have a 300 dpi resolution and a size of 16x23cm.

Each item shall be sent in a separate file and the text must mention where it should be inserted.

It is the author's responsibility to obtain permission to publish images subject to copyright laws.

2.3. Organization of the final bibliography

In the final bibliography, whenever the same author is mentioned more than once, their name should be replaced with « – »

Monographs:

Benrekassa, Georges (1995). *Le Langage des Lumières. Concepts et savoir de la langue*. Paris: PUF.

Simões, Ana, Diogo, Maria Paula, Carneiro, Ana (2006). *Cidadão do Mundo. Uma biografia científica do abade Correia da Serra*. Porto: Porto Editora.

Sousa, Manuela Augusta Pereira, Feliciano, José da Rocha eds. (2003). *A filologia na era da informática.* Porto: Associação de Livreiros.

Articles:

Figueiredo, António (1988). «Alterações climáticas em Portugal», in Antónia Vieira Simões (ed.), *Impactos da oscilação climática no Atlântico Norte.* Évora: Muralha, 3-34.

Moreira, Alberta Maria Reis (1994). «D. Miguel do Couto e a arquitectura militar do Renascimento em Portugal», *Revista de História da Arte*, 13, 111-123.

The items must be alphabetically sorted by the author's surname, without caps or small caps, observing the name by which the author is known. Roman numerals should be avoided.

Whenever possible, webpages and sites should include the author's bibliographical information, title and date. It is essential to indicate the URL and the date of last access.

2.4. Abbreviated quotes

References to a passage or a work must be made in abbreviated form, preferably within the text, following the author and date model (name of the author date: page). For example: (Anunciação 2003: 25).

The following abbreviations shall be used: id, et al., eds, eds., coord., trad., org., intr., pref., posf., ib., cit., ad loc, cf., v., in (for collective works only), apud, wd., wp., wn.

3. Publication of critical reviews

The reviewed work must be identified according to the model used in the bibliography.

Critical reviews must not exceed 8000 characters with spaces.

Alexandre Franco de Sá, Da Polis Grega aos jogos sem fronteiras: cinco notas sobre o espaço na política europeia

Maria Manuela Tavares Ribeiro, Itinerários culturais europeus transfronteiriços

João Jerónimo Machadinha Maia, Humano, pós-humano e transumano: fronteiras dúbias e indefinidas num mundo desigual

Carlos Miguel Jorge Martins, Trend, scale and limit. Portugal and the end of the «golden age» of welfare state

José Miguel Sardica, Fronteira inexpugnável. A hispanofobia de Franco Nogueira entre o Estado Novo e a democracia

Giovanni C. Cattini e Carles Santacana, La frontera de la pertenencia. Nacionalistas catalanense inmigración en la década de 1960

Marçal de Menezes Paredes e Mateus Silva Skolaude, O reverso da memória e o efeito multiescalar da fronteira: reconfigurações entre Portugal e Brasil (1888-1934)

César Rina Simón, De la frontera cuestionada a la frontera construida. Iberismos y estado-nación en el siglo XIX

Hugo Silveira Pereira, Fronteiras e caminhos-de-ferro: da quimera saint-simoniana ao desencanto tecnodiplomático (c. 1850 - c. 1900)

Bruno Barreiros, Nas fronteiras da exclusão: prostituição e marginalidade em finais do antigo regime

Helena Maria de Resende, O outro civilizacional: o Japão do século XVI visto pelos olhos de um jesuíta português

Rita Ribeiro Voss, O massacre de Lisboa de 1506 e o discurso de ódio antijudaico

Pedro Sebastião, As propriedades cisterciences na fronteira norte de Portugal - Os casos de Santa Maria de Moreruela, S. Martín de Castañeda e Santa Maria de Fiães

Paulo David dos Santos Coutinho, Eça de Queirós e a questão judaica

Rafael Gonçalves Borges, A antítese da fronteira: o western de Quentin Tarantino e o seccionalismo

Sérgio Dias Branco, Morta por dentro: subjetividade e alegoria em *The addiction*

Carla Ladeira Pimentel Águas, Festa e fronteira: as celebrações intersticiais do quilombo de Conceição das Crioulas

Recensões Críticas

In Memoriam Manuel Augusto Rodrigues

In Memoriam Alberto Gil Novales

Normas para os autores/Guidelines for authors

Próximo número: Religiões e Culturas

FUNDAÇÃO ENG. ANTÓNIO DE ALMEIDA

Santander Totta

ISSN: 0870-0958