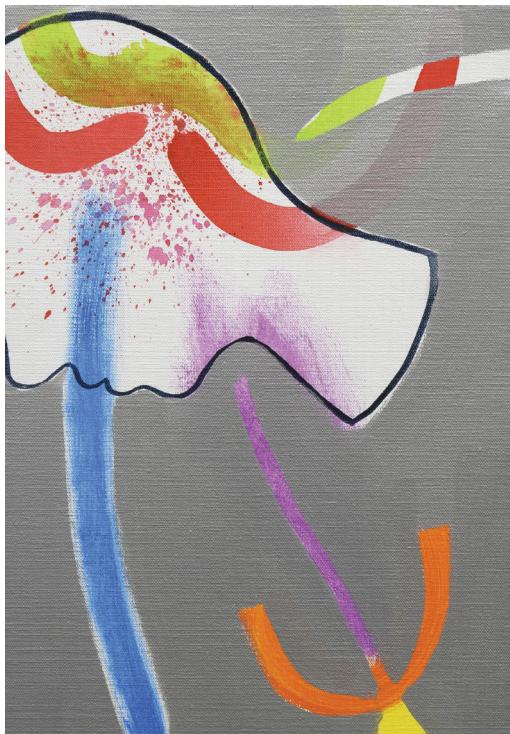


REVISTA DE
HISTÓRIA
DAS IDEIAS



CULTURAS DE GÉNERO

VOLUME 41. 2.^a SÉRIE - 2023

IMPRENSA DA UNIVERSIDADE DE COIMBRA

Revista de História das Ideias

Vol. 41 . 2^a Série - 2023

REVISTA DE HISTÓRIA DAS IDEIAS
VOL. 41. 2^a SÉRIE – 2023

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-diretor | Assistant director

João Gouveia Monteiro | joao.g.monteiro@sapo.pt

Coordenação científica | Scientific Coordination

Isabel Ferreira da Mota | ifmota@fl.uc.pt

Secretária editorial | Secretary of the editorial board

Carla Rosa | gapci@fl.uc.pt

Conselho editorial | Editorial board

João Maria André, University of Coimbra, jmandre@sapo.pt

José Antunes, University of Coimbra, antunesjose@gmail.com - Portugal

David Armitage, Harvard University, armitage@fas.harvard.edu - USA

Pierre-Yves Beaurepaire, University of Nice Sophia Antipolis, pybeaurepaire@gmail.com - France

Rui Bebiano, University of Coimbra, ruibebiano@gmail.com - Portugal

Alberto de Bernardi, University of Bologna, alberto.debernardi@unibo.it - Italy

Caio Boschi, Pontifical Catholic University of Minas Gerais, caiboschi@hotmail.com - Brazil

Peter Burke, University of Cambridge, upb1000@cam.ac.uk - UK

Joaquim Ramos de Carvalho, University of Coimbra, joaquimrcarvalho@mac.com - Portugal

Fernando Catroga, University of Coimbra, fcatroga@hotmail.com - Portugal

Gianluca Cuozzo, University of Turin, gianluca.cuozzo@unito.it - Italy

Michel Delon, Pantheon-Sorbonne University, michel.delon@paris-sorbonne.fr - France

Javier Fernandez Sebastián, University of La Rioja, javier.f.sebastian@telefonica.net - Spain

Francisco Fuentes Aragónés, Complutense University of Madrid, jffuentes@wanadoo.es - Spain

Amadeu Carvalho Homem, University of Coimbra, amadeu.homem@gmail.com - Portugal

Kurt Villads Jensen, Stockholm University, kurt.villads.jensen@historia.su.se - Sweden

Ulrike Krampf, University of Tours, ulrike.krampf@univ-tours.fr - France

Anna Krasteva, Sofia University, anna.krasteva@gmail.com - Bulgaria

Estevão de Rezende Martins, University of Brasília, echarrema@gmail.com - Brazil

Rui Cunha Martins, University of Coimbra, rcmartin@fl.uc.pt - Portugal

Sérgio Campos Matos, University of Lisboa, sergiocamposmatos@gmail.com - Portugal

Stéphane Michonneau, Charles de Gaulle University - Lille III, stephane.michonneau@univ.lille3.fr - France

Isabel Ferreira da Mota, University of Coimbra, ifmota@fl.uc.pt - Portugal

Vítor Neto, University of Coimbra, vitormpneto@sapo.pt - Portugal

António Resende de Oliveira, University of Coimbra, aresendeo@gmail.com - Portugal

Anthony Pagden, University of California, Los Angeles, pagden@polisci.ucla.edu - USA

Ana Leonor Pereira, University of Coimbra, aleop@fl.uc.pt - Portugal

Rafael Ramón Guerrero, Complutense University of Madrid, rafael.ramonguerrero@gmail.com - Spain

Maria Manuela Tavares Ribeiro, University of Coimbra, mtribeiro7@gmail.com - Portugal

Quentin Skinner, University of Cambridge, q.skinner@qmul.ac.uk - UK

Manuel Suárez Cortina, University of Cantabria, manuel.suarez@nican.es - Spain

Luis Reis Torgal, University of Coimbra, lreistorgal@gmail.com - Portugal

Enzo Traverso, Cornell University, vt225@cornell.edu - USA

Isabel Vargas, University of Coimbra, ivargues@fl.uc.pt - Portugal

Joana Brites, University of Coimbra, brites.joanac@gmail.com - Portugal

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

Revista de História das Ideias

Vol. 41 . 2^a Série - 2023

CULTURAS DE GÉNERO

IMPRENSA DA UNIVERSIDADE DE COIMBRA
COIMBRA UNIVERSITY PRESS

EDIÇÃO
Imprensa da Universidade de Coimbra
E-mail: imprensa@uc.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

PRÉ-IMPRESSÃO
Mickael Silva

IMPRESSÃO E ACABAMENTO
Tipografia Beira Alta, Lda.

ISSN:
0870-0958

ISSN digital:
2183-8925

DOI
https://doi.org/10.14195/2183-8925_41

DEPÓSITO LEGAL
67998/93

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

CONTACTOS
A correspondência relativa a colaboração, pedidos de permuta, oferta de publicações e assinaturas deve ser dirigida ao
Gabinete de Apoio a Projetos e Centros de Investigação
da Faculdade de Letras da Universidade de Coimbra – Largo da Porta Férrea
3004-530 Coimbra Telef. 239 859 937 Fax: 239 836 733 E-mail: gapi@fl.uc.pt

Índice

Nota de apresentação	9
Dossier temático: Culturas de género	
A morte de Ana Bolena, rainha de Inglaterra o testemunho de um português em Londres The death of Anne Boleyn, Queen of England the testimony of a portuguese in London <i>Ana Isabel Buescu</i>	11
Misticismo, sexualidade e relações de gênero no <i>Quietismo</i> radical de Miguel de Molinos Mysticism, sexuality and gender relationships in Miguel de Molinos' radical <i>Quietism</i> <i>Ronaldo Vainfas</i>	37
Mãe e esposas: gênero e relações familiares na ascensão política de D. Vasco de Mascarenhas (1635-1655) Mother and wives: gender and family relations in the political rise of D. Vasco de Mascarenhas (1635-1655) <i>Érica Lôpo de Araújo e Alexandre Rodrigues de Souza</i>	65
Black pearls in Little Africa: women of color in Tejuco village, Brazil in the eighteenth century <i>Junia Ferreira Furtado</i>	89
A <i>Gazeta das Damas</i> (1822) e o estatuto ambíguo da cidadania feminina na 1 ^a metade do século XIX The <i>Gazeta das Damas</i> (1822) and the ambiguous status of female citizenship in the 1st half of the 19th century <i>Diana Tavares da Silva</i>	117

Limites e possibilidades do feminismo português na primeira década do século XX, a partir da análise de <i>Alma Feminina</i> The limitations and possibilities of portuguese feminism in the 20th century's first decade, based on the analysis of <i>Alma Feminina</i>	141
<i>Jaqueleine Moraes de Almeida</i>	
O pouco e o muito à mesa na prosa de Irene Lisboa (1892-1958) The little and the much at the table in the prose of Irene Lisboa (1892-1958)	165
<i>Isabel Drumond Braga</i>	
Do homem a praça, da mulher a casa: denúncia e crítica social em <i>Novas Cartas Portuguesas</i> To man the square; to woman the house: denunciation and social criticism in <i>New Portuguese Letters</i>	
<i>Manuela Sofia Silva</i>	187
Movilización política, organización sindical y continuidades de la lucha de las camareras de piso. Diálogo entre <i>Camarera de cinco estrellas</i> (1984) de Teresa Pàmies y narrativas testimoniales de la actualidad	
Political mobilisation, trade union organisation and continuities in the struggle of chambermaids. Dialogue between Teresa Pàmies' <i>Camarera de cinco estrellas</i> (1984) and current testimonial narratives	
<i>Cristina Somolinos Molina</i>	209
Estudos Feministas e Estudos de Género: interdisciplinaridade e reconhecimento Feminist studies and gender studies: interdisciplinarity and recognition	
<i>Adriana Bebiano</i>	231
<i>Varia</i>	
Trabalhadores rurais de Évora e anarquismo na Revolução Republicana: tentativa de reorganização sindical e propaganda entre as greves e a guerra	
Evora's rural workers and anarchism in the Republican Revolution: the union reorganization attempt and propaganda between the strikes and the war	
<i>João Gabriel Caia</i>	255
A direita radical portuguesa, o fim do império e as aspirações neocoloniais (1976-1980)	
The portuguese radical right, the end of the empire and neo-colonial aspirations (1976-1980)	
<i>Bruno Madeira</i>	273

Romanticismo de acero.	
Un examen de las raíces intelectuales de la hecatombe europea	
Steel romanticism.	
An examination of the intellectual roots of the european hecatomb	
<i>Jorge Polo Blanco</i>	295
Gramsci e o jornalismo:	
ação política, projeto cultural e programa sociológico	
Gramsci and journalism:	
political action, cultural project, and sociological program	
<i>José Ricardo Carvalheiro</i>	323
A vergonha na narrativa do <i>Pour-Soi</i> . Sobre <i>L'être et le néant</i>	
Shame in the philosophical narrative of Being and Nothingness	
<i>Ana Falcato</i>	343

Recensões

Ferreira, Fátima Sá e Melo, Carmo, Isabel do, e Pereira, Miriam Halpern (orgs) (2022). <i>Rebeliões, Revoltas e Revoluções Olhares</i> . Lisboa: Imprensa Nacional - Casa da Moeda	
<i>Luísa Tiago de Oliveira e Maria Alexandre Lousada</i>	367
Winter, Jay e Prost, Antoine (2020). <i>The Great War in History. Debates and Controversies, 1914 to the Present</i> . Cambridge: Cambridge University Press	
<i>Sérgio Neto</i>	375
Hendrich, Yvonne, Horst, Thomas, Pohle, Jürgen (eds.) (2021). <i>Beiträge zur Geschichte der deutsch-portugiesischen Beziehungen. Transkontinentale Kontakte und kultureller Austausch (15.-19. Jahrhundert) / Para uma História das relações luso-alemãs. Contactos transcontinentais e intercâmbio cultural (séculos XV-XIX)</i> . [Coleção Passagem, vol. 18] Berlin: Peter Lang	
<i>Maria de Fátima Gil</i>	379
Neves, Lucia M. Bastos P., Rodrigues, José Damião, Santos, Fabiano Vilaça dos (eds.) (2022). <i>Revoltas no Mundo Atlântico. Identidades, conflitos e protestos [séculos XVII-XIX]</i> . Rio de Janeiro: Contracapa, FAPERJ	
<i>João Gabriel Covolan Silva</i>	383

Nota de apresentação

A noção de culturas de género é hoje em dia tão influente e disseminada como controversa. A sua natureza transdisciplinar e a relação inevitável com projetos de autonomização e construção de possibilidades de vida coletiva – cruzando inseparavelmente as esferas do privado e do público – não permitem fixar-lhe contornos precisos e desaconselham, sob risco de amputação ilegítima, a redução das formas de abordagem a cânones disciplinares e metodológicos demasiado estreitos.

No domínio da história, a emergência do masculino, do feminino e das relações entre ambos enquanto objeto de inquérito histórico e historiográfico ganhou já foros de cidade, exprimindo-se, por exemplo, no surgimento de revistas internacionais (e.g., *Gender & History*) e na multiplicação, durante a última década em particular, de monografias e obras coletivas consagradas à historicização do género. Se, por um lado, acolhe os contributos da História das Mulheres, promovida no quadro da *Nouvelle Histoire* a partir dos anos 90, ou da historiografia dessa história, o movimento atual inclui-os num horizonte de problematização mais amplo da própria ideia de mulher (ainda naturalizável como grupo ou segmento social), aberto por uma historicização e interrogação sistemáticas da categoria de género. Foi neste sentido já notado por alguns autores que a substituição da expressão «História das Mulheres» pela de «História do Género» desloca o acento para as relações do masculino-feminino com os seus contextos históricos, evitando o risco de isolamento da história das mulheres num sector de estudos específico.

O presente volume da *Revista de História das Ideias* propôs-se acolher a expressão de vários vetores deste movimento, privilegiando a sua relação com a História e a Historiografia, mas sem excluir as articulações naturais que em muitos casos ocorrem com perspetivas procedentes dos estudos literários, semióticos, ou de sociologia política, entre outros. A par das perspetivas comparativas permitidas pelas variações no espaço (geografias) e no tempo (cronologias) dos diversos artigos, contribuições em diferentes subáreas nas quais as culturas de género têm sido destacadas, sob fundo de historicização, e abordagens animadas por diferentes objetivos, tiveram assim lugar neste volume.

Vários são os eixos traçados pelos artigos em presença, em torno do tema *Culturas de Género*: de um plano predominantemente teórico (Adriana Bebiano) à análise das doutrinas e práticas religiosas nas declinações de um modelo católico de relações de género (Ronaldo Vainfas); do estudo das mulheres nas suas relações com o poder (Ana Isabel Buescu; Érica L. de Araújo e Alexandre R. de Souza) ao uso da literatura, em conjunto com outras fontes, para a análise das realidades sociais, das relações de género e das suas representações (Cristina Somolinos Molina, Isabel Drumond Braga, Manuela Sofia Silva); da exploração da imprensa dirigida às mulheres e da imprensa feminina (Diana Tavares da Silva, Jaqueline M. de Almeida) à análise da complexidade das relações raciais e das relações de género em Tejuco-Brasil (Junia Ferreira Furtado). Eixos e perspetivas necessariamente díspares, refletindo as tensões e debates que a História em geral, e este campo em particular, sempre implica. Entretanto, no seu conjunto, os textos levantam questões estruturantes em torno da sexualidade, do género, da raça, da desigualdade social e da opressão política. Num mundo conturbado e em rápida mudança, a historicização do presente e dos seus conceitos evita o anacronismo (problema candente na sociedade atual) e traz-nos a distanciamento da atitude crítica.

O número 41 da *Revista de História das Ideias*, dedicado ao tema *Culturas de Género*, pretende, pois, através das interseções, convergências e divergências das várias contribuições, dar a ver, para lá da sua estrutura polémica (que frequentemente domina a agenda pública), a natureza fundamentalmente complexificadora e problematizante deste domínio de estudos e o modo como mobiliza alguns dos aspectos mais dinâmicos do desenvolvimento contemporâneo da História e da Historiografia.

Isabel Ferreira da Mota
Universidade de Coimbra

**A MORTE DE ANA BOLENA, RAINHA DE INGLATERRA
O TESTEMUNHO DE UM PORTUGUÊS EM LONDRES
THE DEATH OF ANNE BOLEYN, QUEEN OF ENGLAND
THE TESTIMONY OF A PORTUGUESE IN LONDON**

ANA ISABEL BUDESCU
Universidade NOVA de Lisboa, FCSH
aib@fcs.h.unl.pt
<https://orcid.org/0000-0002-5938-8463>

Texto recebido em / Text submitted on: 11/05/2022
Texto aprovado em / Text approved on: 06/01/2023

Resumo:

Em 19 de Maio de 1536 a rainha Ana Bolena, 2^a mulher de Henrique VIII, foi decapitada na Torre de Londres, acusada de traição, adultério, incesto e feitiçaria. Dois dias antes tinham sido supliciados cinco cortesãos igualmente condenados por traição ao rei, entre os quais o irmão da rainha. Estes trágicos acontecimentos culminavam um tumultuoso processo político e diplomático iniciado em 1527, quando Henrique VIII solicitou à Santa Sé a declaração de nulidade do seu casamento com Catarina de Aragão, decisão que precipitou a ruptura com Roma e conduziu à fundação de uma nova Igreja da qual o chefe supremo era o próprio monarca. Estes acontecimentos foram testemunhados por um português em Londres. Do conjunto de cartas que se sabe ter enviado a um nobre em Portugal, uma delas, que aqui publicamos, relata circunstancialmente a morte de Ana Bolena, testemunho inédito, e um dos mais completos testemunhos coevos de um momento-chave da história de Inglaterra.

Palavras-chave:

Ana Bolena; Henrique VIII; carta-memorial; Portugal; século XVI.

Abstract:

On 19th of May, 1536, Queen Anne Boleyn, second wife of Henry VIII, was beheaded at the Tower of London, accused of treason, adultery, incest and witchcraft. Two days earlier, five courtiers, including the queen's brother, were executed for treason against the king. These tragic events culminated a tumultuous political and diplomatic process that had begun in 1527, when Henry VIII asked the Holy See to declare his marriage to Catherine of Aragon null and void. This request would, in short order, result in a breach between England and Rome, and the creation of the Anglican Church - the English King at its head. These events were witnessed by a Portuguese in London. Of the set of letters that he is known to have sent to a nobleman in Portugal, one of them, which we publish here, gives a detailed account of Anne Boleyn's death, an unpublished Portuguese testimony, and one of the most complete, of a key moment in the history of England.

Keywords:

Anne Boleyn; Henry VIII; memorial letter; Portugal; 16th century.

Contextos

No dia 19 de Maio de 1536, após ter sido presa no dia 2 e sujeita a julgamento sumário no dia 15, a rainha Ana Bolena, mulher de Henrique VIII, morreu no cadafalso na Torre de Londres, acusada de traição, adultério, incesto e feitiçaria. Dois dias antes, a 17 de Maio, tinham sido supliciados cinco cortesãos igualmente condenados por traição ao rei envolvendo a pessoa da rainha, entre os quais o próprio irmão de Ana Bolena, Jorge Bolena, visconde de Rocheford.

Estes trágicos acontecimentos eram o culminar de um tumultuoso processo político e diplomático – o «Great Matter» – como lhe chamava o próprio rei (Ives 2009: 109), que tivera o seu início em 1527, quando Henrique VIII decidiu solicitar à Santa Sé a declaração de nulidade do seu casamento com Catarina de Aragão, decisão que precipitou a ruptura com a Igreja de Roma e conduziu à fundação de uma nova Igreja da qual o chefe supremo era o próprio monarca. O encarregado deste delicadíssimo negócio foi o cardeal Thomas Wolsey (c. 1473-1530), então o homem de poder junto de Henrique VIII. A lentidão e a complexidade do processo, as pressões de Carlos V, sobrinho de Catarina de Aragão, sobre o Papa Clemente VII, no contexto das perturbações causadas pelo

saque de Roma pelas tropas imperiais em Maio de 1527, e os seus muitos inimigos e intrigas, entre os quais Ana Bolena e a sua facção, fizeram com que Wolsey fosse acusado de protelar as negociações, caindo em desgraça em 1529, depois de servir o rei durante 15 anos.

Despojado do cargo de *Lord Chancellor* em Outubro de 1529 e acusado de traição, Wolsey viu confiscadas as suas mais ricas propriedades e palácios, entre os quais Hampton Court, que se tornaria o mais emblemático lugar de poder de Henrique VIII. Em Novembro, o Parlamento acusou-o de 44 crimes, convocando-o para Londres para um julgamento a que certamente se seguiria a execução, destino para muitos dos inimigos, ou considerados como tal por Henrique VIII, sobretudo na fase mais tardia e sombria do seu reinado; mas Wolsey morreu a caminho de Londres, pensa-se que de causas naturais, em 29 de Novembro de 1530 (Weir 2008: 295-296).

Henrique VIII tomou o assunto entre mãos. Em 1531, o monarca declarou-se chefe supremo da Igreja em Inglaterra e em 1534, pelo *Act of Supremacy*, o Parlamento confirmou a independência da Igreja nacional inglesa, decisão crucial para a consumação da «revolução anti-papal» em marcha (Wilson 2016: 233). Nesse mesmo ano, sob controlo directo de Thomas Cromwell (c. 1485-1540), teve início o processo de supressão de conventos e mosteiros e o confisco dos bens da Igreja em favor da Coroa. A ideia terá começado a tomar forma logo em 1531 com o envio de visitadores para inspecionar os mosteiros e inquirir sobre a observação – ou não – da supremacia do rei sobre a Igreja. Não sendo seguro afirmar a data exacta da decisão régia, a compilação *Valor Ecclesiasticus*, datada de 1535, que reunia informação sistemática sobre a propriedade fundiária e os bens eclesiásticos para fins de taxação foi fundamental para essa resolução. A dissolução dos mosteiros, que se iniciou pelas casas mais pequenas, foi executada sob a supervisão directa de Thomas Cromwell (*Henry VIII. Man and Monarch* 2009: 166-177).

Presos na Torre desde Abril de 1534, o bispo de Rochester, John Fisher (1459-1535), e o humanista e homem de Estado Thomas More (1478-1535), mantendo até ao fim a fidelidade à Igreja de Roma, foram decapitados em 1535, acusados de traição. Estas duas figuras simbolizavam uma resistência que se manifestou em todo o reino, na Igreja e fora dela, e que teve na *Pilgrimage of Grace*, liderada pelo advogado Robert Aske (1500-1537), proveniente de uma antiga família do Yorkshire, a sua face mais visível: uma série de rebeliões na região do Lincolnshire alastrando

ao Yorkshire, em que dezenas de milhares de revoltosos de condição social variada pediam a restauração dos mosteiros espoliados pelo rei, o castigo do ministro Cromwell e dos bispos heréticos, o reconhecimento de Maria, filha de Catarina de Aragão, como herdeira legítima do trono e do Papa como autoridade espiritual suprema. Henrique VIII mandou executar Aske por traição, assim como a muitos dos seus seguidores, em Julho de 1537. Foi, sem contestação, uma das mais graves crises do reinado de Henrique VIII, porventura de todo o século XVI em Inglaterra (Marshall 2009: 165).

Paralelamente, estava em marcha a fundamentação da nova doutrina, com a publicação da obra *De Vera Obedientia* de Stephen Gardiner (c. 1482-1555), bispo de Winchester, que fora secretário de Wolsey, a mais destacada e completa defesa da supremacia régia produzida no contexto da crise religiosa. Publicada em 1535, logo após a decapitação de Fisher e More, o livro construía a doutrina da obediência e da supremacia do rei em matéria religiosa, lançando os fundamentos da nova Igreja.

Embora todos estes acontecimentos testemunhassem uma violenta e traumática convulsão político-religiosa, que mudaria para sempre os destinos do reino, na sua génese a Reforma em Inglaterra fora um processo radicalmente distinto do clamor de reivindicação e de contestação religiosa que ocorria na Alemanha, cujo rosto foi Martinho Lutero a partir de 1517. Na verdade, convém evocar como Henrique VIII, católico devoto, fiel à Igreja de Roma e sensível às questões teológicas, fez questão de solene e publicamente assinalar a sua obediência à Santa Sé em 1521, ano da excomunhão e expulsão de Lutero e dos seus partidários da Igreja pela Bula *Decet Romanum Pontificem* do Papa Leão X, compondo em parte e fazendo publicar a obra anti-luterana *Assertio Septem Sacramentorum aduersus Martini Lutherū*, texto doutrinal que teve grande impacto na Europa, alcançando as 12 edições em latim e alemão em 1524.

O monarca enviou 30 exemplares à Cúria Romana, um deles ricamente iluminado para o Papa. Em retribuição, Leão X concedeu-lhe em Outubro de 1521 o ambicionado título de *Defensor Fidei*, com o qual o monarca inglês podia rivalizar com o «Católico» rei Fernando de Aragão e o «Très Chrétien» rei de França⁽¹⁾. Meia-dúzia de anos depois, tudo mudava. Neste contexto, quer a *Assertio* quer o título de *Defensor Fidei* concedido

(1) Henrique VIII mandou cunhar uma medalha de prata comemorativa da obtenção do título em 1524, que no rosto ostenta a sua efígie e, no verso, a rosa Tudor e a inscrição

pelo Papa tornar-se-iam, nos anos 30, um embaraço para Henrique VIII (*Henry VIII. Man and Monarch* 2009: 105).

A questão da declaração de nulidade do casamento de Henrique VIII com Catarina de Aragão já com vista ao casamento com Ana Bolena esteve, pois, na génese de um processo que, pela evolução vertiginosa e radical dos acontecimentos, quase deixava na sombra o motivo central que o provocara; processo que em poucos anos, dominando por completo as dinâmicas da política interna e externa inglesa, daria um novo rosto político, social, económico e religioso a Inglaterra⁽²⁾, e enriquecia uma Coroa liderada por Henrique VIII, reformador e tirano (Wilson 2016).

Catarina de Aragão

Casado desde 1509 com Catarina de Aragão (1485-1536), filha mais nova dos Reis Católicos e viúva do seu falecido irmão, Artur (1486-1502), príncipe de Gales, Henrique VIII (1491-1547) teve nos primeiros anos, de acordo com os seus biógrafos, um matrimónio harmonioso e correspondendo ao que era esperado de um casamento régio, ansioso sempre pelo nascimento de um filho varão que desse continuidade à monarquia (Hutchinson 2012: 129-131). A rainha engravidou pelo menos 6 vezes, mas sofreu um aborto e viu morrer um filho, Henry, em 1511, com menos de dois meses de idade, dando à luz três nados-mortos em 1513, 1514 e 1518; apenas uma filha – para crescente e indisfarçável desilusão do rei – Maria, nascida em 1516, sobreviveu. A ansiedade do monarca pela descendência masculina legítima⁽³⁾ adensava-se, e o seu afastamento da rainha tornou-se um facto.

«Defensor Fidei». Atribuída ao artista alemão Hans Schwartz, Londres, British Museum, Dep. of Coins and Medals, M. 6787 e M.6788 (*Henry VIII. Man and Monarch* 2009: 105).

(2) «For good or ill, intentionally or not, his reign proved a turning point in English history. To his reign can be traced the roots of the Church of England, the seeds of the Irish Question, the birth of the English Bible, the founding of the Privy Council, and the principle of the omnicompetence of parliamentary statute. His reign saw the destruction of English monasticism, which had helped shape the society and landscape of England for nearly a millennium. As a result, it also witnessed the greatest shift in landholding since the Norman Conquest, and saw the landed wealth of the Crown itself reach its highest level ever. His reign, in short, saw something little less than a revolution» (Richard Rex 2011: 36).

(3) Henrique VIII teve um único filho ilegítimo reconhecido, com Elizabeth Blount, dama da rainha Catarina: Henry Fitzroy (1519-1536), mais tarde duque de Richmond e Somerset.

Em 1527, quando era já notória a sua ligação com Ana Bolena, Henrique VIII visitou a rainha a 22 de Junho para a informar, de forma abrupta, da sua decisão de solicitar ao Papa a declaração de nulidade do casamento e da sua intenção de casar de novo (Weir 2008: 274). Catarina de Aragão tinha então 42 anos de idade e passado, para os padrões da época, a idade fértil. Embora tivesse, por vários anos ainda, habitado os apartamentos régios e participado em cerimónias de corte de acordo com as convenções, a sua relação com Henrique VIII tornou-se crispada e difícil, nomeadamente pela sua inflexibilidade em aceder ou cooperar com os seus planos de dissolução do matrimónio, ou de abraçar a vida conventual para permitir um novo casamento do rei.

A última vez que viu o monarca foi em 11 de Julho de 1531 (*Henry VIII. Man and Monarch* 2009: 113). Repudiada e afastada da corte e da própria filha, sujeita a condições e exigências humilhantes⁽⁴⁾ que suportou com dignidade, Catarina de Aragão, a quem o rei reconhecia apenas o título de *Dowager Princess of Wales*, mas que até ao fim se considerou mulher de Henrique VIII⁽⁵⁾, morreu em 7 de Janeiro de 1536 em Kimbolton House, sendo sepultada na Catedral de Peterborough no dia 29.

Anna Regina Angliae⁽⁶⁾

Ana Bolena (1501?-1536) pertencia, por parte da mãe, à velha aristocracia inglesa. Filha de Sir Thomas Boleyn e da sua primeira mulher Elizabeth, filha do 2º duque de Norfolk, a vida de corte foi para ela uma experiência precoce e marcante. Na verdade, logo em 1513 foi enviada para a corte da Borgonha, então uma das mais sofisticadas

(4) Nomeadamente as questões relativas à consumação ou não do seu breve casamento com Artur, príncipe de Gales, cruciais para a fundamentação do pedido de declaração de nulidade do casamento junto da Santa Sé por Henrique VIII.

(5) Em 3 de Julho de 1533, Catarina de Aragão foi oficialmente informada do casamento do rei. Foi-lhe ordenado que abandonasse o seu título de rainha, o que recusou, sendo ameaçada com uma possível acusação de traição pelos enviados do rei. Na última carta que escreveu a Henrique VIII assinava «Katharine the Quene» (Weir 2008: 346 e 369). Embora a autenticidade desta carta tenha sido contestada, foi essa sempre a firme convicção de Catarina até à morte.

(6) Inscrição em letras vermelhas na capa da cópia de Ana Bolena do *Novo Testamento* de Tyndale, de 1534, hoje na British Library (Weir 2008: 337).

da Europa, sendo regente Margarida de Áustria (1480-1530)⁽⁷⁾, onde a jovem Ana aprendeu e interiorizou os comportamentos de corte, bem como a língua e os modos franceses. Em 1514 regressou a Inglaterra para integrar o séquito da princesa Maria (1496-1533), irmã de Henrique VIII, efémera rainha de França pelo seu casamento com Luís XII (1462-1515), regressando depois a Inglaterra. Em 1519 acompanhou provavelmente o seu pai como embaixador à corte de Francisco I e da rainha Cláudia, tornando-se dama muito estimada da casa da rainha de França. Regressou a Inglaterra apenas em 1522, fazendo então uma muito notada entrada na corte inglesa e integrando a casa da rainha Catarina.

Ana era a irmã mais nova de Maria Bolena (1499?-1543), que fora amante do monarca. Não sendo possível datar com precisão o início da afeição do rei, que cedo se volveu em paixão, é certo que Ana, cuja aparência e beleza física foram, na época em que viveu – e ainda hoje – objecto de controvérsia (Spender 2015), atraía as atenções de Henrique VIII já em 1526 (Weir 2008: 262-263; Hutchinson 2012: 230), embora tenha resistido a seguir o exemplo da irmã tornando-se amante do rei. Incontestáveis eram, porém, uma educação requintada, o domínio de códigos e etiquetas de vida na corte, o seu encanto, sofisticação, inteligência, personalidade e ambição⁽⁸⁾.

No início de Janeiro de 1527, o rei obteve de Ana Bolena a garantia de que, conseguindo a declaração de nulidade do seu matrimónio pela Igreja de Roma, se casaria com ele, condição por ela imposta, mais por ambição do que por virtude (Weir 2008: 262) para, além do coração, lhe entregar o corpo (Starkey 2002: 75-76). Foi, verdadeiramente, o ponto de viragem (Ives 2009: 107-109). O monarca desencadeou o pedido de declaração de nulidade junto da Santa Sé, num processo em crescendo até à ruptura; Ana Bolena aguardava, movimentando-se também activamente nos bastidores, entre apaniguados e inimigos, o dia em que seria rainha de Inglaterra.

Em 1529 a sua presença junto de Henrique VIII era constante e tinha já uma aura régia: ocupava a cadeira da rainha em cerimónias públicas envergando sumptuosos vestidos de cor púrpura, reservados à realeza,

(7) Filha do Imperador Maximiliano (1459-1519) e de Maria de Borgonha (1457-1482), irmã de Filipe o Belo (1478-1506), que casou com Joana (1479-1555), filha dos Reis Católicos.

(8) Um excelente e completo retrato de Ana Bolena é summarizado por David Starkey (2002: 72-81) e por Alison Weir (2008: 262-267).

oferecidos pelo monarca. Catarina, por seu turno, já pouco abandonava os seus aposentos, embora continuasse a avistar-se com o rei (Weir 2008: 300). Em Outubro de 1532, nobilitada com o título de marquesa de Pembroke, Ana Bolena viajou até Calais com Henrique VIII, que ia encontrar-se com o rei de França, Francisco I. Nessa ocasião, ostentou orgulhosamente as jóias oficiais das rainhas de Inglaterra, que o rei forçara Catarina de Aragão a entregar-lhe (Weir 2008: 327; Hutchinson 2012: 249).

O casamento de Henrique VIII com Ana Bolena ocorreu em data incerta, que alguns historiadores datam de 14 de Novembro de 1532, embora Thomas Cranmer, arcebispo de Cantuária, fiel seguidor da supremacia régia e máximo dignitário da nova Igreja, referisse numa carta que a cerimónia ocorrerá privadamente por alturas da festa da conversão de S. Paulo, a 25 de Janeiro de 1533 (Weir 2008: 332). A sua coroação solene e feérica como rainha de Inglaterra realizou-se no dia 1 de Junho de 1533.

O desejo de gerar um varão tornara-se, ao longo dos anos, uma obsessão para o monarca. Quando em 7 de Setembro de 1533 Ana Bolena deu à luz uma filha, Isabel, a desilusão de Henrique VIII foi grande e pública; as justas e festas previstas foram canceladas, e o monarca não assistiu sequer ao baptizado da criança, nem nunca se quis retratar com ela, ao contrário do que sucederia com o seu varão Eduardo (1537-1553), filho de Jane Seymour (Tucker 1991: 257). E, tal como Catarina, Ana não conseguiu dar um filho varão a Henrique VIII, sofrendo vários abortos, o último dos quais em Janeiro do fatídico ano de 1536, já o monarca tinha os seus olhos postos noutra dama da casa da rainha, Jane Seymour (c. 1508-1537).

Queda em desgraça, julgamento e morte

Se a sua ligação com o monarca inglês durou vários anos, a condição de Ana Bolena enquanto «Regina Angliae» foi singularmente curta e terminou abrupta e tragicamente. Os historiadores concordam em que a crescente frustração de Henrique VIII perante a ausência de descendência masculina foi um factor determinante – embora não único – da decisão régia⁽⁹⁾.

(9) «The roots of this crisis [...] lay in the King's marital affairs. Henry's second marriage, so long in the making, proved short in happiness. Not only did it fail to produce the longed-for male heir, but also Anne's proud and abrasive character soon became intolerable to her husband. Within a year of the wedding relations had soured and by 1535 the problems were notorious» (Starkey 2002: 87-88).

Num ambiente de intensa intriga e luta de facções no coração da corte, onde todos os protagonistas se movimentavam e onde tudo se jogou, Thomas Cromwell, *Lord Chancellor* desde 1532 e a figura de maior influência política junto do rei teve, uma vez mais, uma actuação determinante e implacável ao construir o caso contra a rainha e ao fazer cumprir os desígnios e a vontade do monarca que levaram ao trágico fim de Ana Bolena, a cuja facção em tempos pertencera, antes de ele próprio cair em desgraça e ser decapitado em 1540 (Starkey 2002: 99)⁽¹⁰⁾. Henry Norris, Francis Weston, William Brereton eram homens com posições de destaque na corte henriquina, e muito próximos do rei, pois todos eles integravam o *Privy Chamber*, distinção sempre muito disputada por todos os cortesãos, pelo acesso directo e diário ao monarca (Starkey 1987; Weir 2008: 96-97); Henry Norris era ainda camareiro-mor de Henrique VIII, e Mark Smeaton músico da corte. Por seu turno o irmão da rainha, Jorge (c. 1504-1536), visconde de Rocheford, era uma estrela em ascensão. Apresentado na corte pelos 10 anos de idade, onde entrou como pajem, apesar da sua juventude forjou uma fulgurante trajectória como cortesão, político, orador e diplomata, ganhando a confiança e sendo muito estimado por Henrique VIII.

O curto e rápido processo judicial a que Ana, o seu irmão e os restantes conspiradores aos olhos do rei foram sujeitos foi protagonizado por um conjunto de juízes que, no caso de Ana e de Jorge, dada a sua condição social, integrou apenas nobres, entre os quais o próprio tio da rainha, Thomas Howard, 3º duque de Norfolk, que presidiu ao julgamento sumário em representação do rei⁽¹¹⁾. Testemunhos presenciais como o

(10) De origens humildes, filho de um ferreiro de Putney, jurista de formação, subiu na corte graças ao Cardeal Wolsey. *Lord Chancellor* em 1532, após o abandono do cargo por Thomas More, foi a personagem da mais alta confiança de Henrique até 1540. Cromwell foi «o» conselheiro do rei por exceléncia, eclipsando todos os outros pela audácia das suas intuições políticas. Notável administrador e político astuto e ambicioso, esteve nos bastidores do pedido de nulidade do casamento com Catarina de Aragão, apoiou o partido de Ana Bolena mas teve depois um papel-chave na sua queda, na ruptura da Igreja de Inglaterra com Roma e na dissolução dos mosteiros. Acusado de heresia, foi decapitado em 1540.

(11) «[...] there were made benches and seates for the lordes, my Lord of Northfolke sittinge under the clothe of estate, representinge there the Kinges person as Highe Steward of Englande and uncle to the Queene, he holdinge a longe white staffe in his hande, and the Earle of Surrey his sonne and heire, sittinge at his feete before him holdinge the golden staffe for the Earle Marshall of Englande, which sayde office the saide duke had in his handes; the Lord Awdley Chauncellour of England, sittinge on his right hande, and the Duke of Suffolke on his lefl hande, with other marqueses, earles, and lordes, everie one after their degrees» (Wriothesley 1875: 37).

embaixador imperial Eustace Chapuys sublinharam o brilhante discurso de auto-defesa de Jorge, que não foi porém suficiente para o ilibar, sendo condenado por unanimidade pelos juízes. Apenas Mark Smeaton, jovem músico da casa da rainha, confessou os crimes de que era acusado, certamente sob tortura; todos eles se viram condenados à pena capital.

Os julgamentos dos seis implicados, se bem que fazendo parte de um todo, ocorreram separadamente. Como assinalámos, Ana e o irmão foram presos no dia 2 de Maio, julgados e condenados no dia 15; no dia 12, o mesmo sucedera com os quatro cortesãos. As execuções ocorreram também em dias diferentes: os cinco homens foram supliciados 4^a feira, 17 de Maio, e a rainha na 6^a feira, 19 de Maio. A acusação central de alta traição e de conspiração para matar o rei para sustentar a execução da rainha foi a de adultério, cometido com todos eles e até com o seu irmão, o que acrescentava a infâmia do incesto aos crimes de traição ao rei. Mas também a acusação de feitiçaria recaiu sobre Ana Bolena, numa época em que por toda a Europa, e também em Inglaterra e na Escócia, o imaginário das bruxas povoava muitos espíritos e recrudescia a perseguição da feitiçaria, poderoso argumento anti-feminino por parte dos poderes (Muñoz Páez 2022: 215-230)⁽¹²⁾.

Na manhã do dia 19 de Maio de 1536 Ana Bolena foi decapitada. Dois dias antes, a 17 de Maio, o Arcebispo de Cantuária, Thomas Cranmer, anulara o seu casamento com Henrique VIII, o que reduzia a única filha de ambos, a pequena princesa Isabel, à condição de bastarda do rei, como sucedera com a princesa Maria, filha de Catarina de Aragão (Marshall 2009: 164). No dia 30 de Maio, Henrique VIII casou em cerimónia privada com Jane Seymour. Em 23 de Junho faleceu o então único filho varão de Henrique VIII, Henry Fitzroy, nascido da sua relação com Elizabeth Blount. Prestes a cumprir os 45 anos de idade, Henrique VIII via-se sem qualquer herdeiro legítimo.

O testemunho de um português em Londres

Estes acontecimentos tiveram um largo impacto na Europa, que assistiu a um dramático processo judicial, à decapitação de uma rainha e, em poucos anos, à ruptura da monarquia inglesa com a Santa Sé. As

(12) O crime de feitiçaria só seria abolido em França em 1682 e em Inglaterra em 1736.

suas ondas de choque, com implicações europeias, far-se-iam sentir durante décadas, polarizadas agora, após a morte do jovem Eduardo VI (1537-1553), que sucedera a Henrique VIII, em torno das duas figuras femininas e da luta pelo trono inglês: Maria, católica, rainha de 1553 até à sua morte em 1558, anos tormentosos de conflito político e religioso, que no mundo católico gerou a expectativa de uma restauração do catolicismo no reino, a ponto de Carlos V determinar o casamento do seu filho e sucessor Filipe com a rainha inglesa. Em Portugal, foram também intensas as movimentações perante a subida ao trono da rainha católica: em particular, o matrimónio de Filipe das Astúrias com Maria Tudor desencadeou um profundo sentimento de agravo na corte portuguesa⁽¹³⁾; e Isabel, que sucedeu a Maria e reinou até 1603, e que durante o seu longo reinado não só consolidou a confissão anglicana e o protestantismo em Inglaterra⁽¹⁴⁾ como lançou o seu país e uma Coroa enriquecida na luta pela hegemonia nos mares contra Filipe II.

Mas voltemos a 1536. O documento que publicamos surge num códice do século XVI, originalmente intitulado *Collecção de cartas e Papeis curiosos*, procedente de Alcobaça⁽¹⁵⁾, e consiste numa carta-memorial datada de 10 de Junho de 1536 relatando os dramáticos sucessos de Maio desse ano, e que tem o particular interesse de, como pensamos, ser um testemunho presencial dos acontecimentos. Não existem elementos que permitam identificar quer o autor quer o destinatário desta missiva; mas as suas

(13) Um duplo agravo, uma vez que não só estava praticamente concluído o casamento de Filipe das Astúrias com a infanta D. Maria, irmã de D. João III, como D. João III enviava, também no ano de 1553, Lourenço Pires de Távora como seu embaixador a Inglaterra para tentar o casamento do infante D. Luís com a mesma Maria Tudor (Buescu 2007: 309-310). Essas diligências do rei português constam de minuciosas instruções dadas ao seu embaixador: *Papeis da embaixada de Inglaterra e da jornada de Castela sobre a ida da infanta D. Maria, com outros varios, todos do tempo do senhor Lourenço Pires de Távora*, fols. 1-14. ANTT, PT/TT/CF/053, consultado em 7/5/2022.

(14) Henrique VIII mostrou-se sempre conservador em matéria religiosa e, dados os contornos específicos da ruptura com Roma, os progressos do protestantismo em Inglaterra só se tornaram decisivos nos reinados de Eduardo VI (1547-1553) e de Isabel I (1558-1603). Como sintetizam Rice e Grafton, «Except for the rejection of papal supremacy, the official teaching of the Anglican Church during Henry's reign remained Catholic in every important respect» (Rice e Grafton 1994: 200).

(15) BNP, «Carta que mandou hum homem de Ingraterra: a hum Senhor de Portugal em que diz a maneira em que a Rainha e alguns gentishomens foram deguolados», in *Orações proferidas em actos públicos, cartas de reis, príncipes e outras personalidades da história... [1526-1575]*. - [5], [219] f. digitalizado a partir de: ALC. 297, fol. 138v -139v. Antigo códice ALC. 475, com o título *Collecção de cartas e Papeis curiosos*. V. *infra*, nota 23.

primeiras linhas mostram que era dirigida a um nobre português por alguém que então residia em Londres. Mais significativo ainda, não se tratava de uma carta avulsa, mas vinha no seguimento de outras que o anónimo autor enviara ao mesmo senhor sobre o processo, julgamento e sentença da rainha de Inglaterra: «Avendo nos dias passados larguamente escrito a Vossa Senhoria de que maneira foram achadas as culpas da Rainha d'Ingraterra e a sorte da pena com que o Conselho del Rei julguou que ella morresse [...]» (fol. 138v).

Ou seja: alguém de elevada condição em Portugal queria e estava a ser circunstancialmente informado dos acontecimentos que tinham lugar no coração do poder em Inglaterra; para poder satisfazer esse desiderato, o seu interlocutor em Londres era alguém que seguia a par e passo os acontecimentos, de que dera «larguamente» conta em anteriores missivas, o que sugere uma proximidade com a corte em Inglaterra. Notoriamente, o anónimo autor era letrado, escrevendo com fluência e desenvoltura, construindo uma narrativa clara, informada e objectiva, com conhecimento do processo que conduzira os condenados ao cidadafalso. De tudo isso dera, como afirma, notícia em cartas anteriores. Agora, em 10 de Junho, menos de um mês após as execuções de 17 e 19 de Maio, tratava-se de descrever com pormenor e tão fielmente quanto possível aquele «cruel auto da justiça» (fol. 138v).

Não sabemos as circunstâncias da sua estada em Londres, qual a relação com o nobre português que tão diligente e pormenorizadamente mantinha informado dos acontecimentos, ou se tinha algum tipo de proximidade formal ou outra com a corte inglesa, eventualmente de natureza diplomática, actividade que, no século XVI, se tornava cada vez mais imprescindível à prática política dos Estados em toda a Europa, e também em Portugal. Durante o reinado de D. João III (1521-1557), como nota Pedro Cardim, «a corte portuguesa terá organizado perto de sete dezenas de missões, nas quais estiveram envolvidos mais de cinquenta dignitários da nobreza cortesã, mas também juristas, todos eles como líderes de missão. A este número há que juntar, evidentemente, os efectivos que sempre integravam as comitivas dos embaixadores, e ainda os vários agentes e informadores mais ou menos sigilosos de que a corte portuguesa dispôs ao longo deste período» (Cardim 2004: 639). Sabendo que, precisamente a partir dos anos 30 do século XVI, as relações de Portugal com Inglaterra, apesar de ainda insuficientemente estudadas, se intensificaram, servindo D. João III em Londres, em diferentes períodos

do seu reinado, figuras como Lourenço Pires de Távora, André Soares, o jurista Gaspar de Figueiredo, João Rodrigues Correia ou Diogo Lopes de Sousa (Cardim 2004: 654-655), não é impertinente pensar que o autor da carta pudesse estar relacionado com estes círculos.

Voltando à carta-memorial, o teor da sua narrativa é de grande rigor factual, sugerindo em muitos passos uma observação directa dos acontecimentos: desde logo, na referência e descrição do lugar de parte das execuções, a *Tower Hill*, local de execução da Torre de Londres para os prisioneiros de mais elevada condição; os dias da semana e do mês das execuções e a identificação dos supliciados⁽¹⁶⁾ estão correctos; muitos pormenores de várias ordens parecem sugerir que assistiu *in loco* às decapitações. Em particular, o discurso de Jorge Bolena, que se sabe ter sido longo e especialmente impactante, proferido em voz alta e distinta «diante de toda a cidade que estava presente» (fol. 138v) antes de sofrer a morte, ocupa um lugar de relevo na carta, e é muito próximo das fontes coevas inglesas que o registaram, como é o caso da obra *A Chronicle of England during the Reigns of the Tudors from A.D. 1485 to 1559*, da autoria de Charles Wriothesley († 1562), apenas publicada em 1875 (Wriothesley 1875: 39-40).

A sentença de morte proferida pelo tribunal para todos os cinco condenados foi a tradicional pena em vigor para a alta-traição em Inglaterra desde o século XIV: enforcamento, degolação, seguido do esventramento e esquartejamento dos corpos, que eram depois exibidos em locais públicos. Por razões de decência, as mulheres condenadas por alta traição eram queimadas em vida na fogueira. Neste caso, a sentença de todos eles foi comutada pelo rei em decapitação, certamente devido à condição social dos condenados (Bellamy 1970).

A execução de Ana Bolena na carta-memorial

O teor da missiva, em que se torna patente a preocupação do autor em ser objectivo, não deixa de reflectir o assombro pelos acontecimentos. O autor não parece pôr em causa a justeza das execuções, que tiveram, nas breves palavras que dedica à questão – porventura porque se lhes referira em pormenor nas anteriores e desconhecidas missivas – origem

(16) Os nomes surgem naturalmente adulterados, mas permitindo uma identificação indiscutível.

e motivo central «na maldade da incontinent Rainha» e no «malvado segredo» (fol. 138v) – referência críptica à acusação de incesto? – que a levou ao cadafalso; mas o tom que sobreleva, incorporando de forma expressa a narrativa da culpa, é o da piedade na visão daquele «miseravel dia que avia de ser derradeyro aaquelle desavemturados que hum breue prazer trocaram por hum manifesto periguo que ultimamente passaram: e que mais estimaram que ha sua propria homrra e vida» (fol. 138v).

Na economia da narrativa, e antes da descrição da morte de Ana Bolena, o autor da carta-memorial dá, como referimos, grande destaque à decapitação de Jorge Bolena, evocando com minúcia e proximidade com as fontes inglesas o longo discurso que o irmão da rainha foi autorizado a proferir antes de ser decapitado.

A descrição dos passos da morte de Ana Bolena na 6^a feira, dia 19, não contém qualquer juízo de valor sobre a sua pessoa, focando-se na descrição circunstanciada dos acontecimentos; em todo o caso, ao longo de todo o texto, é palpável e ressalta a intensidade dramática do momento. Uma alteração no lugar exacto de execução não foi, no entanto, registada pelo autor: por lacuna, por não ter estado presente à execução como esteve no dia 17 ou, simplesmente, por considerar ser um pormenor que pouco acrescentaria à missiva, dado localizarem-se ambos na Torre de Londres. Na verdade, enquanto o irmão da rainha e os quatro outros cortesãos foram supliciados na *Tower Hill*, local imediatamente fora do recinto da Torre e perante numerosa multidão, Ana Bolena sofreu a morte na chamada *Tower Green*, espaço aberto no recinto da Torre de Londres, reservado à execução dos indivíduos de mais elevada condição social, como era o caso da rainha, e de acesso reservado.

Se, como cremos, o autor anónimo da carta de 10 de Junho de 1536 também foi testemunha ocular da execução de Ana Bolena, estaria comprovado que tinha acesso à corte inglesa, pois este acto da justiça régia, absolutamente inédito ao executar uma rainha, era resguardado do público – ao contrário do que acontecera com os outros supliciados – mas assistido por altos oficiais da corte, do conselho do rei e da aristocracia e por agentes diplomáticos e embaixadores, como o embaixador francês, Antoine de Castelnau, ou o de Castela, Eustace Chapuys. Entre outras altas figuras da corte que assistiram ao acto encontravam-se Thomas Cromwell e Henry Fitzroy, filho ilegítimo de Henrique VIII, que morreria em Junho.

Vejamos então a descrição do acto pelo anónimo português. Erguido um cadafalso de quatro ou cinco degraus, a «mal aventurada Rainha» surgiu,

saindo acompanhada por William Kingston († 1540), capitão (*Constable*) da Torre desde 1524 (Kirk e Dale), e por quatro damas, tocada e «vestida de huma roupa de damasco preto feita de maneira que o cabo lhe ficaua por de fora todo bramco» (fol. 139). Rogou então ao capitão que a deixasse dirigir-se aos presentes, o que lhe foi concedido, afirmando ser vinda «somente a morrer por obedecer a vontade del Rei meu senhor: e se eu em vida ofendi a sua majestade aguora o paguo com a morte» (fol. 139v), pedindo a todos que rezassem a Deus por ela. Mas, refere o autor da carta, em momento algum confessou qualquer culpa⁽¹⁷⁾. Também a fala de Ana Bolena, tal como é referida na missiva, é singularmente próxima daquela que seria mais tarde fixada por John Foxe no seu *Book of Martyrs* (1563), onde «this worthy and christian lady» figura como mártir do protestantismo⁽¹⁸⁾.

Depois, ela própria retirou os toucados da cabeça entregando-os a uma das damas que a acompanhavam; e após cobrir a cabeça com

(17) Em 6 de Maio, já aprisionada, Ana Bolena escrevia a Henrique VIII, enquanto aguardava o julgamento: «You chose me from a low estate, and I beg you not to let an unworthy stain of disloyalty blot me and the infant Princess your daughter. Let me have a lawful trial, and let not my enemies be my judges. Let it be an open trial, I fear no open shames, and you will see my innocency cleared or my guilt openly proved; in which case you are at liberty both to punish me as an unfaithful wife, and to follow your affection, already settled on that party for whose sake I am now as I am, whose name I could somewhat since have pointed unto, your Grace being not ignorant of my suspicion therein. But if you have already determined that my death and an infamous slander will bring you the enjoyment of your desired happiness, then I pray God he will pardon your great sin, and my enemies, the instruments thereof. My innocence will be known at the Day of Judgment.» (*Letters and Papers, Foreign and Domestic* 1887).

(18) John Foxe (1516/7-1587), *The Actes and Monuments of these Latter and Perillous Days, Touching Matters of the Church*, mais conhecido como *The Book of Martyrs*, publicado em 1563, quando já reinava Isabel I, sua filha, e época de consolidação do protestantismo em Inglaterra. Nela o autor procurou reunir as vidas de todos os mártires do proto-protestantismo e protestantismo. *The Book of Martyrs* foi fundamental para a difusão em Inglaterra do conceito de «mártir» no campo protestante, e do enraizamento do sentimento anti-católico. Escreve Foxe a propósito de Ana Bolena: «The words of this worthy and christian lady at her death were these: «Good Christian people! I am come hither to die, for according to the law, and by the law, I am judged to death; and therefore I will speak nothing against it. I come hither to accuse no man, nor to any thing of that whereof I am accused and condemned to die; but I pray God save the king, and send him long to reign over you, for a gentler, or a more merciful prince was there never; and to me he was ever a good, a gentle, and a sovereign lord. And if any person will meddle of my cause, I require them to judge the best. And thus I take my leave of the world, and of you all, and I heartily desire you all to pray for me. O Lord have mercy on me! To God I commend my soul.» And so she kneeled down, saying, «To Christ I commend my soul: Jesu, receive my soul.»» (Foxe 1837: 135). Confrontar com o texto da missiva portuguesa, no passo que interessa.

uma pequena coifa de linho, dirigiu-se às suas damas, «presentes aa minha angustiosa miseria», agradecendo os seus serviços e dedicação e exortando-as a bem servir o rei e a rainha que viesse a ocupar o trono. Sentando-se então sobre os joelhos, uma das damas vendou-lhe os olhos; todas elas abandonaram o cadasfalso e ajoelharam-se «chorando e derramando muitas lagrimas».

Também esta descrição coincide, em grande medida, com outros testemunhos coevos e presenciais da execução de Ana Bolena. É o caso de Lancelot de Carles, secretário do embaixador francês, Antoine de Castelnau, testemunha presencial do julgamento e da execução. A 2 de Junho de 1536, Lancelot de Carles compôs um poema sobre a vida, processo e morte da rainha, intitulado *Épistre Contenant le Procès Criminel Faict à l'Encontre de la Royne Anne Boullant d'Angleterre*, que teve apreciável circulação manuscrita, antes de ser impresso em Lyon, em 1545 (Carles 1545: 43-45).

Olhando o cadasfalso e clamando «o senhor Deus aja piedade da minha alma», Ana Bolena foi então degolada «segundo o modo e custume de paris com espada: que nam era ainda usado fazerse em aquella terra de lomdres» (fol. 139). É mais uma vez factual esta afirmação: na verdade o carrasco que degolou Ana Bolena, Jean Rombaud, era um francês de Calais mandado vir expressamente pelo monarca para esta execução, realizada com espada e não com machado, como era então usual em Inglaterra, e como sucedeu com os outros cinco condenados.

Consumado o acto, o autor da carta refere como as damas tomaram conta dos seus restos mortais, depositando uma a cabeça e outra o corpo num lençol «e o poseram debaixo de huma barra que hi estaua aparelhada» (fol. 139v), sendo depois levado «dentro a huma igreja que estaua dentro na torre omde dizem que estaa emterrada com os outros» (fol. 139v). A igreja em causa é a *Chapel Royal of St. Peter ad Vincula*, igreja paroquial da Torre de Londres, onde efectivamente foram – e estão – sepultados Ana Bolena, o seu irmão Jorge e os outros quatro supliciados de 1536, entre outras figuras nobres que cometiveram actos de traição contra o rei, entre as quais Catherine Howard, 5^a mulher de Henrique VIII, e Lady Jane Grey (c. 1536-1554), a «Rainha dos nove dias»⁽¹⁹⁾, bem como Thomas More e o bispo John Fisher, executados em 1535.

(19) Declarada rainha da Inglaterra e Irlanda por nove dias, entre 10 e 19 de Julho de 1553, após a morte de Eduardo VI. Aprisionada na Torre de Londres, foi executada em 12 de Fevereiro de 1554, reinando Maria Tudor.

A carta termina com uma referência ao destino de Isabel e de Maria Tudor, identificando-as sem lhes referir os nomes. Nela se afirma que, tendo o Conselho do rei declarado a «filha [Isabel] da Rainha ser filha de seu irmão», determinara que ela fosse afastada, «e que el Rei tornasse a tomar ha prinçesa filha da primeira e verdadeira Rainha de boamente por sua filha como o ella era, a qual lhe socedesse no Reino, assi como sua majestade mui benignamente e de boa vontade a recebeo» (fol. 139v). Estas palavras são bem distintas do que relatava o embaixador castelhano ao imperador Carlos V sobre a posição de Henrique VIII. Enfatizando a alegria geral pela expectativa numa «restauração» dos direitos de Maria, o embaixador Chapuys afirmava que o rei não parecia ter grande disposição para tal, mostrando-se obstinado na sua posição quando o assunto foi falado, por duas vezes, no seu Conselho⁽²⁰⁾.

Estas afirmações finais do anónimo autor português, que se afastam do teor descriptivo e factual patente na descrição das execuções, e em que de forma explícita se refere ser a filha da rainha Ana Bolena fruto de incesto, corresponderiam a informações e a rumores contraditórios das facções que se digladiavam e que então corriam em Londres? Ou a uma «parcialidade» católica por parte do autor que naturalmente veiculava para o seu correspondente em Portugal um desejo que era o de todos os católicos, dentro e fora de Inglaterra, de que Maria viesse a ser a legítima herdeira do trono inglês? Inclinamo-nos para esta interpretação.

Isabel foi sim, como vimos, declarada filha ilegítima de Henrique VIII em virtude da anulação, pela nova Igreja chefiada pelo rei, do seu casamento com Ana Bolena nas vésperas da sua execução, e portanto excluída da sucessão. Nunca, pelo menos oficialmente, alguém terá invocado que da infâmia do incesto tivesse havido fruto; o que não quer dizer que o rumor não corresse, como tantos outros, como aqueles que a diziam filha de Henry Norris, na turbulência dos acontecimentos e na luta de facções na corte inglesa.

Uma tradução inglesa no século XIX

Adiante, pelo evidente interesse de que se reveste, publicamos a carta-memorial que fomos seguindo e analisando nos seus aspectos mais

(20) Importante carta de Chapuys a Carlos V, de 19 de Maio de 1536 (*Letters and Papers, Foreign and Domestic* 1887).

marcantes, dos quais um dos mais relevantes é a notória proximidade com fontes inglesas coevas. Antes, porém, um apontamento suplementar é devido, uma vez que acentua a relevância desta carta enquanto testemunho histórico. Na verdade, permanecendo manuscrita em português, ela foi pela primeira vez publicada em tradução inglesa ainda na primeira metade do século XIX, sendo considerada um dos mais completos relatos coevos e provavelmente presenciais das execuções de 1536. Em 1831 Samuel Bentley († 1868), prestigiado editor e erudito, publicava uma obra intitulada *Excerpta Historica* que procedia à publicação de um conjunto variado de fontes medievais e modernas relativas à história de Inglaterra (*Excepta Historica* 1831). Uma delas era, precisamente, a tradução inglesa desta carta-memorial em português sobre a morte de Ana Bolena.

Como chegou ela a Inglaterra? A história é interessante e merece ser contada. Como o próprio Bentley afirma nas palavras que precedem a publicação do documento, a carta traduzida com o título de «*Translation of a Letter from a Portuguese Gentleman to a Friend in Lisbon, describing the Execution of Anne Boleyn, Lord Rochford, Brereton, Norris, Smeton, and Weston*», foi-lhe enviada pelo Visconde Strangford, autor da respectiva tradução a partir de um original fielmente copiado no Cartório do Mosteiro de Alcobaça.

O 6º Visconde Strangford, Percy Clinton Sydney Smythe (1780-1855) diplomata irlandês, foi embaixador do Reino Unido da Grã-Bretanha e Irlanda em Portugal na época das invasões francesas, acompanhando a família real portuguesa aquando da fuga para o Brasil, em 1807. Mais tarde foi embaixador na Suécia, no Império Otomano e na Rússia⁽²¹⁾. Enquanto esteve em Portugal visitou, como outros estrangeiros, o mosteiro de Alcobaça, onde fez copiar a carta para depois a traduzir para inglês. O seu conhecimento da língua portuguesa era, aliás, indiscutível, pois empreendeu a tradução das *Rimas* de Luís de Camões para inglês no início do século XIX⁽²²⁾.

No final da publicação da carta-memorial (*Excerpta Historica* 1831: 261-265), que é acompanhada de algumas notas com excertos do texto português, transcreve-se um atestado da fidelidade da cópia, da autoria

(21) «Percy_Smythe,_6th_Viscount_Strangford», consultado em 5/5/2022.

(22) Publicado em Londres com o título *Poems from the Portuguese of Camoëns, with Remarks on his life and writings, notes, etc* em 1803, 5ª edição 1808, disponível no Google books.

de Fr. Joaquim da Cruz, então Procurador-Geral da Congregação de S. Bernardo em Lisboa, datado de 28 de Março de 1830⁽²³⁾.

*

**

Amorte de Ana Bolena, 2^a mulher de Henrique VIII, foi um momento-chave do tumultuoso processo que contribuiu para transformar o rosto de Inglaterra na Época Moderna. Se a história é um processo complexo e multiforme, que articula dimensões que, na sua análise e compreensão de dinâmicas estruturais e colectivas, estão para lá dos protagonismos individuais, estes não deixam muitas vezes de ser visíveis e actantes. No caso dos primórdios da Reforma inglesa e das mudanças profundas de natureza política, económica e religiosa ocorridas no século XVI em Inglaterra, é impossível dissociar esse processo do recorte nítido de várias figuras. Uma delas é Ana Bolena.

Figura-chave, controversa e fascinante pela sua personalidade, pelo seu protagonismo no âmago do poder e pela sua morte, a figura de Ana Bolena nunca deixou de suscitar o interesse de historiadores e eruditos, quer no contexto do estudo do reinado de Henrique VIII e da dinastia Tudor, quer nas biografias que pendularmente sobre ela vão sendo publicadas⁽²⁴⁾. Para lá dos estudos académicos, a visibilidade e o interesse pela dinastia Tudor, que muitos consideram como a mais carismática da história inglesa, e pelos seus protagonistas, difundem-se por públicos muito amplos e transversais através do cinema, de séries televisivas e de romances históricos⁽²⁵⁾, alcançando um estatuto icónico no contexto

(23) «Acha-se no Codex 475, e não no Codex 275 Alcobacense, donde foi tirada fielmente esta Copia; o q attesto sob o attestado de quem a leu e fez copiar. Lx 28 de Margo de 1830. Fr. Joaquim da Cruz, Pro[curador] Geral da Cong. de S. Bernardo», seguido da respectiva tradução em inglês (*Excepta Historica* 1831: 265). Esta informação contraria, de facto, a «Memoria sobre os Codices Manuscritos, e Cartorio do Real Mosteiro de Alcobaça» de Fr. Joaquim de Santo Agostinho, in *Memorias de Litteratura Portugueza*, Tomo V, Lisboa, 1793, que identifica ser o códice 275 a incluir a carta (Santo Agostinho 1793: 356). A identificação de Fr. Joaquim da Cruz no atestado estava correcta: o actual códice alcobacense 297 da BNP, que inclui a carta e que está na base da nossa publicação era, originalmente, o códice com o número 475. Na respectiva folha de guarda pode ver-se, a lápis: «nº antigo 475» e na linha abaixo «nº actual 297». V. *supra*, nota 15.

(24) Apenas a título de exemplo, Eric Ives, *The Life and Death of Anne Boleyn: The Most Happy*. Maldon; Oxford, Blackwell Publishing, 2005.

(25) Além da ópera em dois actos de *Anna Bolena*, de Gaettano Donizetti, estreada em Milão em 1830, e a título de exemplo: *Anne of the Thousand Days*, filme de 1969,

de uma «cultura de massas» sobre a qual a história e o seu potencial de ficção exercem um inegável fascínio. Publicamos, em seguida, a carta-memorial anónima de 10 de Junho de 1536.

[fol. 138v] Carta que mandou hum homem de Ingraterra: a hum Senhor de Portugal em que diz a maneira em que a Rainha e alguns gentishomens foram deguolados⁽²⁶⁾

Avendo nos dias passados larguamente escrito a Vossa Senhoria de que maneira foram achadas as culpas da Rainha d'Ingraterra e a sorte da pena com que o Conselho del Rei julguou que ella morresse e como sua majestade se resolveu de executar ha pena em a pena do irmão da Rainha e daquele que mais com embeja e ceumes que amor que teuesse a El Rei descobrio o maluado secreto em companhia dos outros que juntamente concurriam na maldade da incontinent Rainha.

Pareçeome aguora não somente necessario por isto mas pareçeome obriuguatorio escreuerlhe ho que aconteceo naquele cruel auto da justiça. Vindo aquelle miseravel dia que avia de ser derradeyro aaquelles desavemturados que hum breue prazer trocaram por hum manifesto periguo que ultimamente passaram, e que mais estimaram que ha sua propria homrra e vida.

Fizeram hum cadafalso diamte de huma torre de Lomdres huma quarta feira que foram XVII de mayo e trouxeram pera elle da torre omde estavam em prisão o irmão da Rainha com os quattro gentis homens culpados presos e guardados daquela manera que guardam

protagonizado por Richard Burton, na figura de Henrique VIII, e Geneviève Bujold como Ana Bolena, adaptação cinematográfica de uma peça de teatro de 1948 do dramaturgo Maxwell Anderson; *The Tudors*, série da BBC com 4 temporadas e 38 episódios, inicialmente transmitida entre 2007 e 2010; *Wolf Hall*, romance histórico de Hilary Mantel, publicado em 2009, primeiro de uma trilogia e aclamado e premiado pela crítica, também ele adaptado a série pela televisão britânica, que tem Thomas Cromwell como figura central da trama. Muitas outras obras, de maior ou menor alcance, poderiam ser referidas.

(26) Na transcrição do documento foram seguidos os seguintes critérios: desenvolvimento de abreviaturas; actualização de minúsculas e maiúsculas; actualização da pontuação; assinala-se com [?] quando há dúvidas de leitura; a abertura de parágrafos é a original; os discursos directos foram colocados entre aspas.

todos os comprehendidos em taes feitos. E mi lort [sic] de Reçejafort⁽²⁷⁾ que assi avia nome o irmão da Rainha disse diante de toda a cidade que estava presente tres vezes em voz mui alta: «O vos outros senhores e cristãos eu sam naçido debaixo da lei. E mouro debaixo da lei, e ha lei me ha condenado. Senhores meus eu não sam aqui vindo pera vos pregar mas pera morrer; e por que ja não posso desejar outra cousa em este ponto em que aguora me acho senão banhar os meus beiços secos e mesquinhos em a viva fomte da eterna e infinita misericordia de Deos vos roguo pela sua infinita bondade que vos apraza de lhe rogar por mim. Por que eu nam neguo ter merecida a morte ainda que tiuera mil vidas e de morrer com mais desomrra e vituperio que imaginar se podesse. Empero [?] eu sam hum misero pecador que grauemente pequei e não conheço mais mao e peruerso pecador que eu. E nam vos quero abertamente contar meu [sic] pecados assi como passaram, a lembrança dos quaes vos não daria prazer em os ouvir nem a mim descanso em os contar: abaste que Deus os conheçe todos. [fol. 139]. Portanto vos outros Senhores meus e gemtiys homens da corte com os quais eu tiue conversação, Rogouuos por o amor de Nossa Senhor que uos guardéis de cahir em nenhuns erros. E tomai exemplo em mym e assim peço e roguo ao Padre Filho e Spirito Santo que sam três pessoas e hum soo Deus que minha morte possa ser a todos exemplo e de muitos castiguo para nam pordes esperança nas variedades deste mundo e especialmente nas lisomjarias da corte e nos fauores e mentiras da fortuna. A qual aleuanta os homens nam por mais que por os derribar de mais alto e darlhe [sic] mayor queda na terr: assi como aguora vedes que me fez cortar ha cabeça e o pescoço. Abaste que de todo o meu mal eu fui a causa e a mim ponho a culpa nem me deuo de doer se nam d' haver querido usar desta fortuna que assi se me mostrou lisomgeira e muito emguanosa donde com muita razão eu sam exemplo a vos outros e a todo o mundo. E vos Senhores meus vos deveis olhar neste meu desastrado caso: e daqui peço misericordia ao Senhor Deus e perdoa a todo ho mundo de coração e vomtade como praza a Nossa Senhor que me perdoe a my e se eu tenho ofendido alguem que aqui presente nam seja que da minha parte lhe peçais perdam quando ho virdes pera que se eu vivi como pecador que ao menos moura como christão.

(27) Jorge Bolena (c. 1504).

Nam leixarei ainda Senhores meus de vos dizer ho que convenientemente se pode dizer: que eu fui grande ledor e argumentador da palavra de Deus e eu fui hum daqueles que muito fauorecerão o euamgelho de Jhesu Christo. E por que eu não queria que a palavra de Deus fosse por mim escandalo a nenhum vos diguo Senhores que se eu ouvera guardado em obras ha palavra de Deus assi como ha eu lia e argumentaua com todas as minhas forças eu sam bem certo que me não aconteçera ho caso em que aguora me acho. Eu lia mui bem o evangelho de Jhesu Christo: mas não dava a efecto ho que lia ho qual se eu fizera não cahira em tamанho erro pella qual cousa ha todos vosoutros roguo e peço pello amor do senhor Deus que mantenhaes ha verdade e ha siguaes e abraçeis como he rezão porque sem comparação mais guantha o que não lee e obra bem que muitos culpados que lem». Tamto que isto disse assemtosse em giolhos e foi loguo deguulado. E assi também ho foram os outros quatro gentishomens: hum chamarão monsenhor de Naston⁽²⁸⁾ e outro Noris⁽²⁹⁾ camareiro moor del Rey: e outro Breton⁽³⁰⁾ e outro Marco⁽³¹⁾: os quaes nam disseram mais senão que roguassem a Deus por eles: E que tomauam a morte de grado e por suas vontades.

A Rainha foi depois deguolada a sesta feira seguinte XIX dias do dito mês segundo o modo e custume de paris com espada que nam era ainda usado fazerse em aquella terra de lomdres: onde foi feito hum cadasfalso de quatro ou çimquo degraos. E sendo a mal aventurada Rainha ajudada do capitão da torre sahio com quatro damas que a acompanhauão vestida de huma roupa de damasco preto feita de maneira que o cabo lhe ficaua por de fora todo bramco. Rogou ao capitão que lhe não apressasse ha morte ate que ella podesse dizer alguma cousa o qual lhe foi concedido e ella começou desta maneira. [139v] «Nam sam vinda aqui amiguos meus por me querer emcobrir nem escusar por que sei mui bem que nenhuma cousa que por minha justificação podesse acontecer seria por caber com uosco nem por isso esperar remedio de vida. Mas sam uinda somente a morrer por obedecer a vontade del Rei meu senhor e se eu em vida ofendi a sua majestade aguora o paguo com a morte da qual nam dou culpa aos juizes nem a outra alguma pessoa mais que a cruel lei da terra que he

(28) Francis Weston (n. 1511).

(29) Henry Norris (c. 1482).

(30) William Brereton (c. 1487).

(31) Mark Smeaton (c. 1512).

soo a que me condena. Mas como quer que isto seja e como quer que ha eu tenha merecido amigos meus a todos vos roguo que rogueis muito ao Senhor Deus pella vida del Rei meu senhor e vosso o qual he huum dos bons príncipes que pode aver no mundo e me tratou sempre tam bem como melhor nam era possivel pello qual eu tomo a morte de boa vomtade e peço perdão a todo o mundo». E ella mesma tirou os toucados da cabeça e deu os a huma das damas: e apretando huma pequena coifa de linho pera cobrir com ella hos cabelos começo a dizer: «Ay cabeça que daqui a pouco seras vista morta em çima deste cadafalso, e assi como em minha vida não mereceste trazer coroa de Rainha, assi morta nam deues estar doutra maneira. E vos minhas filhas que em vida vos mostrastes mui diligentes a meu serviço e aguora na morte vos achaes presentes aa minha angustiosa miséria, e como na boa fortuna fizestes sempre companhia a este corpo assi aguora o acompanhai no seu miseravel fim. E não vos podendo eu dar outro gualardão de vossos serviços vos conforto alembro e roguo que queiraes sempre ser fiees a el rei vosso senhor e aaquelle que com melhor fortuna sera vossa senhora e rainha estimai vossa homrra mais que a vida e roguai ao Senhor Deus pella minha alma». E não podendo mais falar se assentou em giolhos, e huma daquelas damas lhe cobrio os olhos. E tirando-se afora se assentaram em giolhos diante do cadafalso chorando e derramando muitas lagrimas. E assi foi deguolada a qual sem querer que doutra maneira a tivessem, nem aver confessado alguma cousa de sua culpa. Olhou tam somente para o cadafalso e disse: «o Senhor Deus aja piedade da minha alma». E huma das ditas damas lhe tomou a cabeça e outra o corpo; e posto sobre hum lemçol o poseram debaixo de huma barra que hi estaua aparelhada: e leuaramno dentro a huma igreja que estaua dentro na torre omde dizem que estaa emterrada com os outros⁽³²⁾.

O Comselho declarou emtam a filha da Rainha ser filha de seu irmão e que como criatura priuada fosse leuada daquele luguar. E que el Rei tornasse a tomar ha prinçesa filha da primeira e verdadeira Rainha de booamente por sua filha como o ella era, a qual lhe socedesse no Reino, assi como sua majestade mui benignamente e de boa vontade ha recebeo. Outra cousa me não ocorre senão beijar as mãos e recomendarme como faço em sua graça: de londres a X de Junho de 1536.

(32) *Chapel Royal of St. Peter ad Vincula*, na Torre de Londres.

Bibliografia

- Bellamy, J. G. (1970). *The Law of Treason England in the Later Middle Ages*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Buescu, Ana Isabel (2007). *Catarina de Áustria (1507-1578), Infanta de Tordesilhas rainha de Portugal*. Lisboa: A Esfera dos Livros.
- Cardim, Pedro (2004). "A diplomacia portuguesa no tempo de D. João III. Entre o império e a reputação", in Roberto Carneiro e Artur Teodoro de Matos (dir.), *D. João III e o Império. Actas do Congresso Internacional Comemorativo do seu Nascimento*. Lisboa: CHAM e CEPCEP, 627-660.
- Carles, Lancelot de (1545). *Épistre Contenant le Procès Criminel Faict à l'Encontre de la Royne Anne Boullant d'Angleterre*, Lyon: s.n. <https://gallica.bnf.fr/view3if/ga/ark:/12148/bpt6k71312g/f3> (consultado em 4 /5/2022).
- "Carta que mandou hum homem de Ingraterra: a hum Senhor de Portugal em que diz a maneira em que a Rainha e alguns gentishomens foram deguolados" [1536], in *Orações proferidas em actos públicos, cartas de reis, príncipes e outras personalidades da história... [1526-1575]*. BNP, ALC. 297, fols. 138-139v. <http://purl.pt/26162>.
- Excepta Historica, or Illustrations of English History* (1831). Londres: Printed by and for Samuel Bentley, <https://archive.org/details/excerptahistoric00bentuoft> /page/n5/mode/2up (consultado em 5 /5/2022).
- Foxe, John (1837). *The Acts and Monuments*. Cattley, Stephen Reed (ed.). Londres: R. B. Seeley and W. Burnside. <https://archive.org/details/actsandmonument03towngoog> /page/134/mode/2up (consultado a 8 /5/2022).
- Henry VIII. Man and Monarch* (2009). Exhibition curated by David Starkey, British Library curator Andrea Clarke, catalogue ed. Susan Doran. Londres: The British Library.
- Hutchinson, Robert (2012). *Young Henry. The Rise to Power of Henry VIII*. London: Phoenix.
- Ives, Eric (2009). "The Turning Point (1527-1529)", in *Henry VIII. Man and Monarch*, exhibition curated by David Starkey, British Library curator Andrea Clarke, catalogue ed. Susan Doran. Londres: The British Library, 107-125.
- Kirk, L. M. e Dale, M. K.. "Kingston, Sir William 1476-1540". *The History of Parliament Trust 1964-2015*, <http://www.historyofparliamentonline>.

- org/volume/1509-1558/member/kingston-sir-william-1476-1540
(consultado em 22/12/2022).
- Letters and Papers, Foreign and Domestic, Henry VIII* (1887). vol. 10. Edited by James Gairdner. Covers the period January to June 1536. Originally published by Her Majesty's Stationery Office, Londres. <https://www.british-history.ac.uk/letters-papers-hen8/vol10/> (consultado em 6/5/2022).
- Marshall, Peter (2009). "The Crisis of 1536", in *Henry VIII. Man and Monarch*, exhibition curated by David Starkey, British Library curator Andrea Clarke, catalogue ed. Susan Doran. Londres: The British Library, 163-183.
- Muñoz Páez, Adela (2022). *Brujas. La locura de Europa en la Edad Moderna*. Barcelona: Penguin Random House Grupo Editorial.
- Papeis da embaixada de Inglaterra e da jornada de Castela sobre a ida da infanta D. Maria, com outros varios, todos do tempo do senhor Lourenço Pires de Távora*, fols. 1-14. ANTT, PT/TT/CF/053 <https://digitarq.arquivos.pt/details?id=4615715>
- Rex, Richard (2011). *The Tudors*. Stroud: Amberley Publishing.
- Rice, Eugene e Grafton, Anthony (1994). *The Foundations of Early Modern Europe, 1460-1559*, 2^a ed.. Nova Iorque/Londres: W. W. Norton & Company.
- Santo Agostinho, Frei Joaquim de (1793). "Memoria sobre os Codices Manuscritos, e Cartorio do Real Mosteiro de Alcobaça", in *Memorias de Litteratura Portugueza*, Tomo V. Lisboa: Academia Real das Ciências. <http://purl.pt/71>
- Spender, Anna (2015). "The many faces of Anne Boleyn", <https://gio6v3sgme0lorck1bp74b12-wpengine.netdna-ssl.com/wp-content/uploads/2015/02/The-many-faces-of-Anne-Boleyn-UPDATED.pdf> (consultado em 7/5/2022).
- Starkey, David (2002). *The Reign of Henry VIII. Personalities and Politics*. Londres: Vintage Books.
- « - » (1987). "Intimacy and innovation: the rise of the Privy Chamber, 1485-1547", in David Starkey, D. A. L. Morgan, John Murphy, Pam Wright, Neil Cuddy and Kevin Sharp, *The English Court: from the Wars of the Roses to the Civil War*. Londres e Nova Iorque: Longman, 71-118.
- Tucker, M. J. (1991). "El niño como principio y fin: la infancia en la Inglaterra de los siglos XV y XVI", in Lloyd deMause (dir.), *Historia de la infancia*. Madrid: Alianza Editorial, 255-285.

- Weir, Alison (2008). *Henry VIII. King & Court*. Londres: Vintage / Random House.
- Wilson, Derek (2016). *Henry VIII. Reformer and Tyrant*. Londres: Robinson.
- Wriothesley, Charles (1875). *A Chronicle of England during the Reigns of the Tudors from A.D. 1485 to 1559*. Hamilton, William Douglas (ed.). [Westminster]: Printed for the Camden Society <https://archive.org/details/achronicleengla04hamigoog> / page / n8 / mode / 2up?view=theater (consultado em 4/4/2022).

Wikipédia

https://en.wikipedia.org/wiki/Percy_Smythe,_6th_Viscount_Strangford

[texto escrito no antigo acordo ortográfico]

**MISTICISMO, SEXUALIDADE E RELAÇÕES DE GÊNERO NO
QUIETISMO RADICAL DE MIGUEL DE MOLINOS**
**MYSTICISM, SEXUALITY AND GENDER RELATIONSHIPS IN
MIGUEL DE MOLINOS' RADICAL QUIETISM**

RONALDO VAINFAS
Universidade Estadual do Rio de Janeiro – FFP
rvainfas@terra.com.br
<https://doi.org/10.12957/revmar.2020.45753>

Texto recebido em / Text submitted on: 27/09/2022
Texto aprovado em / Text approved on: 16/01/2023

Resumo:

O artigo examina a doutrina de Miguel de Molinos, exposta no *Guia espiritual* (1675), sua difusão em Roma e condenação pela Igreja (1687), bem como a do próprio teólogo pela Inquisição romana. Insere a citada doutrina no pensamento místico do século XVII, em particular no quietismo. Discute o caráter herético desta doutrina, relacionando-a à busca da santidade e da contemplação como meios de salvação espiritual. Avalia se a liberação dos desejos sexuais por esta doutrina é o ponto central de sua condenação como heresia. Expõe o caso do «grupo de Viseu», em particular o de Joana Maria de Jesus, baseado no processo do Santo Ofício de Lisboa. Relaciona a doutrina e a prática do chamado *Molinismo*, uma espécie de *Quietismo* radical, com o modelo católico das relações de gênero e o combate à *pastoral do medo* em favor da desculpabilização dos pecados, ideal que muito favorecia as mulheres.

Palavras-chave:

Molinismo; Misticismo; Heresia; Sexualidade; Relações de Gênero.

Abstract:

The article examines Miguel de Molinos' doctrine, exposed in the *Guia Espiritual* (1675), its diffusion in Rome and condemnation by the Church (1687), as well as that of the theologian himself by the Roman Inquisition. It inserts the aforementioned doctrine in the mystical thought of the 17th century, in particular the *Quetism*. It discusses the heretical character of this doctrine, relating it to the pursuit of holiness and contemplation as means of spiritual salvation. It assesses whether the release of sexual desires by this doctrine is the main point of its condemnation as heresy. It exposes the case of the <>group of Viseu>>, in particular that of Joana Maria de Jesus, based on the process of the Lisbon Holly Office. It relates the doctrine and practice of the so-called *Molinismo*, a kind of radical *Quietism* with the Catholic gender relationships model and the fight against the *pastoral of fear* in favour of absolution of sins, a principle which greatly benefited the women.

Keywords:

Molinismo; Mysticism; Heresy; Sexuality; Gender relationships.

Do quietismo ao molinismo

Derivada do latim *quietus* – isto é, inativo, em repouso – o *quietismo* foi uma doutrina surgida no catolicismo tida como desviante pela Igreja de Roma. Na *Encyclopédia Católica*, cujos quatro volumes principais foram publicados nos Estados Unidos, entre 1907 e 1912, o termo é definido por Edward A. Pace em sentido mais amplo:

Doutrina que afirma que a mais alta perfeição do homem consiste em uma espécie de auto-aniquilação psíquica e a consequente absorção da alma na Essência Divina, ainda durante a vida presente. No estado de «quietude», a mente fica completamente inativa; ela não pensa ou deseja mais por conta própria, mas permanece passiva enquanto Deus atua nela. O quietismo é então, em termos gerais, uma *espécie de misticismo falso ou exagerado que, sob o disfarce da mais alta espiritualidade*, contém noções errôneas que, se seguidas consistentemente, seriam fatais para a moralidade (Pace 1907-1912)⁽¹⁾.

(1) Utilizei a versão espanhola e traduzi o trecho para o português, destacando passagens em itálico.

Trata-se, obviamente, de uma definição oficial da doutrina, sem dúvida desqualificadora, que Edward Pace considera aparentada a diversas seitas ou religiões, inclusive panteístas e não europeias, quanto à presença divina nos atos humanos. Em um sentido mais estrito, o quietismo estaria presente, de forma talvez embrionária, desde os primórdios do cristianismo, inscrito como prática no misticismo ascético dos primeiros séculos. Enquanto doutrina, porém, o quietismo surgiu no seio da própria Igreja, no contexto da Contrarreforma ou Reforma Católica. Durante muito tempo ele foi identificado ao teólogo aragonês Miguel de Molinos (1628-1696), razão pela qual ficou também conhecido como *molinismo*. Nos documentos do Santo Ofício português a doutrina é grafada como *molinismo*, a exemplo das listas de autos da fé dos tribunais de Lisboa e Coimbra, em processos e pareceres censórios de livros. Neste último caso, à guisa de exemplo, encontra-se o edital que censurou as *Máximas Espirituais*, de frei Afonso dos Prazeres (1737), por «introduzir o *molinismo* e o *quietismo* tantas vezes proscrito e condenado pela mesma Igreja»⁽²⁾. Até muito recentemente alguns autores incorriam nesta confusão. A razão reside em que inexistia o termo molinismo, enquanto alusivo a uma corrente neoescolástica aceita pela Igreja, daí o uso da palavra ser inicialmente usada para exprimir a doutrina de Molinos.

O *molinismo* depois foi reservado pela Igreja como derivado do pensamento do teólogo castelhano Luís de Molina (1535-1600), cuja obra, em singelo resumo, buscava conciliar o livre arbítrio de cada indivíduo, valor caro à Igreja de Roma, com o conceito de Divina providência, que reconhecia a supremacia do designio de Deus em todas as obras mundanas. O *molinismo* associado a Miguel Molinos foi considerado por muitos como a versão mais acabada do *quietismo*, cuja doutrina foi considerada herética pela Bula *Coelestis Pastor* (1687), do papa Inocencio XI (Barrio 1998: 366), embora tivesse angariado certo prestígio, inclusive entre cardeais, durante alguns anos. Miguel de Molinos foi autor de vários livros e textos, mas o principal deles foi o *Guia espiritual que desembaraza al alma y la conduce por el interior del camino para alcanzar la perfecta contemplación y el rico tesoro de la interior paz*, publicado em 1675, em italiano, mais tarde reeditado e traduzido em várias línguas, como o latim, o francês e o castelhano.

(2) Biblioteca Nacional de Portugal, Secção de Reservados, código 853, fls. 70-73, grifo nosso.

Miguel de Molinos e sua doutrina foram estudados por diversos historiadores do catolicismo nos séculos XVII e XVIII. A bibliografia é imensa, bem como as interpretações, algumas verticalizando o conteúdo doutrinário da obra de Molinos, outras destacando seus desvios heréticos, vários dedicados aos desdobramentos das ideias molinosianas em matéria de sexualidade ilícita. Nos limites deste artigo recorreremos ao que mais se afina com o objeto do trabalho: a apropriação da doutrina molinosista por indivíduos propensos a desafiar o catolicismo oficial ou influenciados por tais desviantes convictos. Em princípio, recorro ao texto de Melquíades Andrés sobre o misticismo na Espanha quinhentista. Pode-se incluir Molinos, a meu ver, na literatura mística espanhola – o que muitos evitam pelo fato de sua doutrina e ele próprio terem sido considerados heréticos pela Igreja. Mas tanto Andrés como diversos autores não se escusam de incluir neste campo os erasmistas, os *alumbrados*⁽³⁾ e mesmo os luteranos (até certo ponto), todos condenados pelo catolicismo oficial. Nesta perspectiva, é razoável incluir Molinos nesta corrente e não apenas entre os hereges punidos pelo Santo Ofício. Em suas obras, ele demonstra apego aos textos de grandes místicos espanhóis do século XVI, depois canonizados, como Juan de la Cruz e Tereza d'Ávila. Religiosos preocupados com uma religião mais intimista, voltada para uma interioridade espiritual perfeccionista. Dedicada à salvação espiritual, por meio da oração e do amor a Deus. Ancorada na oração mental do devoto através da contemplação (Andrés 1984: 373-409).

Esta busca de uma religiosidade interiorizada se encontra, como disse, nos primórdios do cristianismo, na experiência mística dos «padres do deserto», inspiradora dos mosteiros e conventos surgidos na Alta Idade Média, nos quais homens e mulheres se confinavam, renunciando ao mundo terreno para se dedicar unicamente a Deus, e

(3) Movimento místico espanhol do século XVI considerado herético pela Inquisição nos editóis de 1568 e 1574, tempo de d. Andrés Pacheco como inquisidor geral. Foram identificados 173 erros de fé pregados pela seita, a exemplo de: a) a oração mental é de preceito divino e com ela se cumpre toda a religião; b) a obediência a prelados e padres é indesejável se obstruir a contemplação; c) atingido elevado nível de perfeição espiritual, é dispensável reverenciar imagens, ouvir sermões e comparecer a missas; d) o culto a santos é totalmente vazio; e) sentir ardores, tremores e sofrer desmaios eram sinais de graça divina e perfeição espiritual, sendo desnecessário fazer obras virtuosas. Os inquisidores consideravam tais ideias muito próximas das «heresias protestantes» – o que, em certo sentido, correspondia a muitos postulados «iluminados».

assim salvar as próprias almas, livrando-se das tentações diabólicas. Mas a versão dela que aqui interessa relaciona-se com a chamada *Devotio Moderna*, surgida no século XIV. Sustentava um tipo de devoção que viria a ser a matriz, não apenas das principais reformas protestantes, como da Reforma Católica. Pode-se dizer que a *Devotio Moderna* foi um modelo bastante alargado, no campo doutrinal e das práticas espirituais, pois estimulou movimentos místicos reconhecidos pela Igreja de Roma (muito ramificados), algumas heresias, reformas católicas no campo da ortodoxia e, certamente, diversas confissões reformadas, como o luteranismo, o calvinismo, o anabatismo e outras.

Jean Delumeau é um dos vários estudiosos da Igreja que destaca o flamengo Jean Ruysbroeck (1293-1381) e sobretudo Geert Groot (1340-1384), teólogo e místico holandês, como fundadores da *Devotio Moderna*, valorizadora da religiosidade pessoal, de preferência às rotinas sacramentais ou litúrgicas, e mesmo ao confinamento monástico, embora ele mesmo tenha fundado a comunidade *Irmãos da Vida Comum*. Pregava uma «meditação construída e metódica», voltada essencialmente para Cristo (Delumeau 1971: 34). Era uma vertente que buscava, portanto, o regresso ao *cristianismo primitivo* na valorização da humildade e da sujeição absoluta a Deus, avançando em relação ao projeto de algumas ordens religiosas criadas no século anterior, em especial a dos franciscanos (Ordem dos Frades Menores), bem como de algumas heresias medievais, a exemplo do catarismo (Falbel 1977).

No caso da corrente de Groot, expandiu-se primeiramente na Holanda, mas ganhou a Europa ocidental, inclusive a península itálica e os reinos ibéricos. Sem dúvida inspirou os reformadores do século XVI, desejosos de renovar o cristianismo, inclusive os católicos, depurando a Igreja da vida mundana e do luxo. O religioso alemão, Tomás Kempis (1380-1471), que estudou na Holanda e pertenceu à confraria fundada por Groot, foi autor do clássico *Imitação de Cristo*, no século XV. Obra que inspirou outras obras devocionais, inclusive, no que toca à oração metódica, os *Exercícios Espirituais* de Inácio de Loyola, no século XVI. Preocupavam-se os jesuítas mais com a salvação das almas alheias do que das próprias; mais com a militância catequista do que com a reclusão espiritual.

Não por acaso, tratando do século XVI espanhol, Melquiádes Andrés agrupa, nesta tendência religiosa alternativa, os *alumbrados*, os místicos, os erasmistas e os luteranos, apesar das diferenças entre tais subgrupos:

Alumbrados, erasmistas, místicos, Lutero, através dessa interioridade espiritual, tratam de alcançar um bem sobrenatural: a salvação da alma, por meio de bens também sobrenaturais, como são a oração, o amor a Deus. Ambos são dom divino, mistério indefinível, intimamente relacionados com a pessoa. O método, a arte, qualquer *ratio* pode constituir uma importante ajuda. Mas a oração, o amor Deus, a salvação não é coisa de arte no sentido aristotélico (regras claras e concretas), nem de bacharelado (...) nem de cursos e graus universitários (Andrés 1984: 376-377)⁽⁴⁾.

A citação acima sugere, com razão, a presença de um certo ceticismo quanto à intelectualidade e ao formalismo nas correntes místicas, não obstante Lutero e Erasmo tenham sido intelectuais de ponta no século XVI. Suas interpretações da fé, isto sim, contribuíram para o desprezo de uma religião intelectualizada e letrada. Em todo caso, esta digressão é absolutamente necessária para se compreender o teor do movimento quietista, que se desdobrou no *molinosismo*, no campo da espiritualidade, inscrito no catolicismo, apesar de taxada de heresia pela Igreja de Roma, no século XVII. Miguel de Molinos Zuxia era natural de Muniesa, na diocese de Zaragoza, filho de Pedro Molinos e Maria Zuxia. São escassas as fontes acerca de sua família, segundo seus biógrafos, ou melhor, dos estudiosos de sua obra e de seu processo inquisitorial em Roma. Um de seus principais biógrafos, o jesuíta Paul Dudon, afirma que Molinos nasceu em família modesta, mas não pobre. Seu pai, morto em 1653, foi notário em Zaragoza e jurista renomado, autor de alguns livros, com destaque para *Pratica judiciaria del Reyno de Aragon*, publicado em 1649. Miguel cresceu na vila de Muniesa, em meio letrado e «profundamente religioso», afirma Dudon. Estudou com os jesuítas, mas não fez profissão de fé, como alguns sugeriram, ordenando-se padre secular. Tornou-se cura beneficiado⁽⁵⁾ na igreja de Santo Andrés, em Valência (1646), com apenas 18 anos de idade, e fez carreira eclesiástica e letrada. Há controvérsia sobre se Molinos se doutorou em teologia, na Universidade de Valência, como ele próprio afirmava de si (Dudon 1921: 3-7). Mas não há dúvida de que era um estudioso. Marcelino Menendez Pelayo⁽⁶⁾, autor

(4) Tradução do autor.

(5) Clérigo beneficiado era o sacerdote encarregado de alguma paróquia ou cargo, no modelo eclesiástico católico, pelo que auferia renda variável conforme a posição ocupada.

(6) Autor de vasta obra sobre a cultura espanhola, em especial a literária. *Historia de los heterodoxos* foi publicada em três volumes, entre 1880 e 1882.

da *Historia de los heterodoxos españoles* – apesar de apresentar Molinos como um clérigo obscuro, confessor de monjas, que se jactava de ter estudado com os jesuítas – afirmou que se tratava de um estudioso de autores ortodoxos, como Santo Agostinho, e heterodoxos, como os *alumbrados*. Dedicava-se a leituras místicas, citando com frequência conceitos e frases de Santa Teresa de Ávila e de San Juan de la Cruz (Menendez y Pelayo 2003: 920-922).

A trajetória de Molinos mudou completamente a partir da década de 1660, quando foi nomeado pela assembleia dos três estados de Valência e pelo arcebispado da região, dentre outros poderes locais, como procurador valenciano na curia romana, em 1663, para tratar da beatificação de um clérigo natural da cidade, tido como taumaturgo. Chegou a Roma em 1665, onde passou a residir, no pontificado de Clemente IX, ganhando crescente apoio na alta sociedade. A partir de então, frequentou diversas congregações, com destaque para a da igreja de Santo Ildefonso, considerada o primeiro foco do quietismo nas terras italianas. Foi então que Molinos angariou prestígio entre prelados, inclusive cardeais e gente da nobreza. Sua fama se irradiou por toda a península. Entre os devotos de Roma e Nápoles, Molinos passou a ser considerado um «oráculo» (Menendez y Pelayo 2003: 926).

É certo que tal prestígio se deveu – e muito – à publicação de seu *Guia Espiritual*, em 1675⁽⁷⁾, encaminhado pelo franciscano aragonês, frei Juan de Santa Maria, para a avaliação dos qualificadores do Santo Ofício: o manuscrito foi aprovado por frei Martín Ibáñez de Villanueva, Trinitário Calçado, qualificador da Inquisição de Espanha; pelo padre Francisco Maria de Bologna, qualificador da Inquisição romana; pelo frei Domingo da Santíssima Trindade; pelo Padre Martín Esparza, jesuíta; e pelo capuchinho Francisco Jerez, regente geral de sua ordem. Um júri qualificado que não viu erros contra a fé católica na obra de Molinos. Frei Juan de Santa Maria, munido desta aprovação, financiou a impressão do *Guia* na tipografia romana de Miguel Ercole. A obra veio à luz em italiano: *Guida Spirituale per l'interiore Cammino all'acquisto della perfetta contemplazione e pace interiore* e foi reeditada com sucesso no ano seguinte, em Veneza. A efervescência mística da época e o carisma de Molinos favoreceram a circulação do livro e o crescente prestígio do autor, apesar do substrato quietista aparentado

(7) No mesmo ano, Molinos publicou sua segunda obra, *Trattato della Communione quotidiana*, com o mesmo impressor do *Guia Espiritual*.

ao misticismo *alumbrado* – o que contrariava, pelo odor herético, a maior parte do cardinalato e os dirigentes do clero regular.

Durante alguns anos, Molinos desfrutou de uma vida prestigiosa no mundo italiano, em todas as cidades e congregações por onde passava, além das mansões da nobreza. Transformou-se em uma estrela. Mas desde o início, havia os que desconfiavam dele, entre clérigos, religiosos e autoridades seculares. Consideravam-no arrogante, apesar de pregar a excelência da humildade e da graça espiritual, que dizia serem os únicos bens legítimos. No início da década de 1680, cresceram os rumores de seus inimigos, alguns com inveja de seu destaque, outros assumindo posição crítica em relação ao *Guia Espiritual*. Entre eles, os dominicanos e jesuítas, sabidamente fidelíssimos à Igreja de Roma desde que surgiram como ordens regulares, os primeiros no século XIII, sempre zelosos nos ofícios inquisitoriais, os segundos no século XVI, empenhados na missão e na educação tomista-aristotélica. O anti-intelectualismo apregoado por Molinos e outros quietistas estimulou progressivo desgaste de seu grupo na opinião eclesiástica e letrada. Um dos personagens decisivos para a desdita de Molinos foi o cardeal francês D'Estrées, enviado por Luís XIV para tratar de assuntos da monarquia, que aproveitou a viagem para carregar, na curia romana, contra as ideias de Molinos. Foi nos anos 1680, portanto, que ocorreu nova viragem na trajetória de Molinos, desta vez uma autêntica *débâcle*. Além disso, houve quem publicasse livros pondo em xeque a licitude da doutrina purificadora de Molinos.

A Inquisição romana houve por bem, então, examinar os livros de Molinos e de outros quietistas, o que não deixa de causar espanto, no caso de Molinos, pois o *Guia Espiritual* havia sido aprovado pelos qualificadores sem qualquer censura, em 1675. Em meio a este clima de suspeição, Molinos foi preso pela Inquisição romana, em 1685, e respondeu a processo até 1687. Voltarei a este ponto no devido tempo.

Acerca da doutrina molinosiana⁽⁸⁾

Mas em que consistia a doutrina de Molinos? Tão bem recebida nos primeiros anos e depois repudiada, inclusive por seus amigos e pessoas

(8) Evito utilizar o vocábulo *molinosismo*, neste contexto, por ser palavra comprometida com a criminalização inquisitorial da doutrina.

de seu círculo íntimo? Pode-se dizer, antes de tudo, que ela misturava místicos espanhóis reconhecidos, como Tereza de Ávila, algumas ideias dos *alumbrados* e o essencial do quietismo, do qual fazia parte, embora alguns autores separem as duas correntes. Havia alguma proximidade com o luteranismo, é verdade, através dos *alumbrados*, mas a base paradigmática, no caso de Molinos, era católica, ainda que com traços heterodoxos. Um exemplo seiscentista do que marcou, desde o final da Idade Média, como vimos, a busca de uma fé interiorizada, intimista, para alguns, embora seja este último conceito um tanto impreciso, segundo Andrés.

Escrevendo em fins do século XIX, Menendez y Pelayo examina a doutrina presente no Livro V do *Guia*, destacando que Molinos define a mística como «ciência do sentimento», que se podia adquirir pela *infusão do espírito divino*, jamais pela leitura dos livros nem pela sabedoria humana. Para alcançar tal sentimento, indicava dois caminhos: o da meditação e o do raciocínio, de um lado, e o da simples fé e da contemplação, de outro. Até aqui, acrescento, percebe-se a mescla de preceitos *alumbrados* ou quietistas de viés místico com algum tempero luterano – *sola fide*, a justificação pela fé.

Molinos prossegue afirmando que o «primeiro caminho é próprio para os iniciantes», corresponde à meditação (sensível e material); «o segundo, para os proficientes...mais despojado, puro e interior...» (Molinos 1998: 29-31). Vitória do sentimento sobre a razão. Aqui cabe acrescentar que a doutrina molinosiana parecia *dirigida especialmente para religiosos*, clérigos e monjas vocacionados para a religião – embora, na prática, tais ideias também tenham alcançado os laicos. Outro ponto forte da doutrina estabelecia, para todos os candidatos a aventurar-se no caminho da perfeição, a obediência *simples, pronta e cega* a diretores espirituais e confessores, de preferência a outros sacerdotes, sejam prelados ou párocos. «Um pai espiritual deve vir da mão de Deus e, portanto, sem a (necessidade de) prévia circunspecção e prece. Ele não é para ser escolhido, mas, uma vez o sendo, não deve ser deixado a não ser pela mais urgente das razões...» (id. 1998: 97). Mais adiante: «existe uma vantagem ainda maior em se ter um mestre no caminho místico do que a recebida em livros espirituais para ser escolhido (...). Um mestre prático nos ensina no momento apropriado que deve ser feito. Mas em um livro pode-se cair em algo que é menos apropriado e, desta forma, a instrução necessária fica faltando» (id. 1998: 99).

Neste ponto acima, a doutrina de Molinos reforçava o poder masculino na relação de gênero, considerando que suas ideias prosperaram muito nos conventos femininos. A perfeição da alma feminina estava condicionava à sujeição das mulheres a seus diretores de consciência. Na prática, ver-se-á que tais ideais favoreceram muito as mulheres como diretoras de consciência. Molinos também pôs em xeque a hierarquia eclesiástica, mas não o valor da confissão sacramental, e desmereceu a bibliografia espiritual, embora ele mesmo fosse autor de um livro místico.

Por outro lado, embora mais tarde a Inquisição acusasse muitos confessores de molinismo, Molinos relacionou, no Livro II, 21 instruções para os confessores. Entre elas: «o confessor ou diretor espiritual nunca deve visitar as suas filhas espirituais, mesmo no caso de doença...; ele não deve falar a nenhuma delas com particularidade, porque o Diabo adora causar conflitos com os guias das Almas, e faz uso das próprias palavras para perturbar os outros» (id. 1998: 109-110).

De todo modo, na doutrina, afirmava Molinos que Deus só atua na alma, e a preenche de luz e sabedoria, quando se rompem os laços da razão do devoto. Neste estado, como em uma transição mental, basta a fé geral e confusa, e mesmo a negativa, que excede sempre as ideias claras e distintas formadas de Deus diante das criaturas. É neste passo que se abre o caminho para a contemplação, que Molinos distingue da meditação, inserindo essa no domínio da inteligência, enquanto aquela no do amor. A contemplação seria, portanto, *uma visão sincera e doce, sem reflexão nem raciocínio*. Para alcançar tal estágio, seria imperioso abandonar todos os objetos criados, tanto espirituais como materiais, para se colocar inteiramente nas mãos de Deus. «Em suma, escreveu Molinos, para que a alma chegue a uma quietude perfeita e à suprema paz interior, ela deve primeiro morrer para si mesma, e viver apenas em Deus e para ele» (1998: 169). No interior de sua alma entregue a Deus, se encontraria a sua imagem, se escutaria sua voz, como se não houvesse no mundo senão Deus e a criatura contemplativa. Assim se completa o trânsito para o verdadeiro êxtase.

No mesmo livro, Molinos expôs os pressupostos para o trânsito, realçando que, quando a alma se acha totalmente privada de raciocínio, o devoto deve prosseguir na oração sem afligir-se; deve aceitar que a secura e as trevas decorrentes da renúncia à razão são o caminho para alcançar o estado de contemplação; deve sofrer e esperar, porque Deus logo fará o restante; seguir o processo com os olhos fechados, prosseguir

na oração, não raciocinar, mesmo que prevaleça um estágio de escuridão e surjam tentações na alma.

Ao longo da obra, Molinos destaca as condutas contemplativas necessárias à quietude: perseverar na oração; desprezar as criaturas e coisas mundanas; depreciar a si mesmo como criatura pecadora; desejo ardente de sofrer e de fazer tudo o que Deus queira de si; humildade, silêncio, submissão: «persevere, constantemente, e confie na infinita generosidade que pode lhe dar fé constante, verdadeira luz, e divina graça. Caminhe como se estivesse vendado, sem pensar ou raciocinar. Coloque-se nestas mãos gentis e paternais. Resolva nada fazer, além de sua vontade e prazer divinos» (1998: 44).

À exceção do radicalismo presente na anulação da alma para sua entrega incondicional a Deus, é difícil distinguir onde reside a originalidade das receitas de Molinos para a devoção contemplativa em busca do êxtase. Também me parece difícil encontrar heresia formal contundente que fundamentasse a proibição da obra. Os primeiros qualificadores também não a encontraram, nada foi censurado. O que Molinos escreve pode ser visto no *alumbradismo* espanhol do século XVI (Andrés 1984) ou mesmo em obras capitais de Tereza de Ávila (muito citada), a exemplo de *Caminho da Perfeição*.

Retorno, aqui, à *débâcle* de Molinos. Sua prisão, em 1685, e o exame do *Guia* derrubaram seu prestígio e acabaram com sua carreira. Outros «quietistas» também foram presos, entre religiosos e laicos, incluindo o Cardeal Petrucci, também autor de livros sobre o valor da oração mística para a salvação da alma (amigo de Molinos), Pedro Peña, secretário de Molinos, o conde e a condessa Vespiniani, d. Paulo Rochi, confessor do príncipe de Borgia, vários criados desta casa, enfim, cerca de 70 pessoas. Em pouco tempo, o Santo Ofício fez novas prisões, à medida em que denúncias eram feitas na mesa inquisitorial, elevando o número de suspeitos a 200. Foi uma razia no círculo quietista. Visitas foram realizadas em conventos femininos e muitas freiras admitiram que, a conselho de confessores, se dedicaram à «pura contemplação».

A partir de então, choveram denúncias contra Molinos e a outros quietistas. A engrenagem do Santo Ofício funcionava neste ritmo. Dudon afirma que as testemunhas chegaram a quase 70⁽⁹⁾ e, à medida

(9) Menendez y Pelayo afirma que foram 14 – e não 70 – os denunciantes de Molinos (2003: 927).

em que cresciam, surgiram culpas de ordem sexual como o abuso de monjas, carícias nas partes íntimas, masturbação e outros atos do tipo. Lígia Bellini, historiadora que estudou o molinismo em processos inquisitoriais portugueses, afirmou, baseada em Carlo Baroja (1978), que o molinismo foi:

a última manifestação dos alumbrados. Compartilha com eles a mescla de sensualidade e misticismo associada a uma doutrina mais ou menos erudita sobre o Amor de Deus, onde espiritualidade e carnalidade do amor muitas vezes se confundem nas consciências. Um elemento frequentemente encontrado é a relação entre um confessor ou diretor espiritual e mulheres que manifestam delírios ou êxtases religiosos (Bellini 2006: 189).

Mais adiante complementa:

Molinos é acusado de praticar um erotismo desenfreado, incluindo vários tipos de tocamentos com mulheres, onanismo e mesmo bestialismo. Essas acusações conferem ao processo o caráter escandaloso com que este é concluído. O erotismo de que Molinos foi acusado fundamentava-se na doutrina por ele desenvolvida. As suas proposições condenadas incluem a ideia de que Deus permite e deseja que o demônio violente os corpos de certos homens puros, fazendo-os cometer atos carnais, para humilhá-los e conduzi-los à verdadeira transformação. Neste caso, tais ações não constituem pecado, pois não há consentimento (Bellini 2006: 193).

Em texto posterior, em parceria com Moreno Pacheco, as ideias acima são retomadas quase literalmente (2018: 21). Este é só um exemplo, no campo da historiografia de língua portuguesa, da sexualização da doutrina espiritual de Molinos.

Tal interpretação dominou boa parte da historiografia sobre a literatura mística do século XVII. Sexualização de Molinos e de sua doutrina espiritual, como disse antes. O mais importante, porém, é a ressalva de Bellini e Pacheco de que tais acusações, se não constavam claramente na doutrina, multiplicaram-se no processo inquisitorial, e neste ponto os autores se ancoraram em José Ángel Valente, em seu *Ensayo sobre Miguel de Molinos* (1974), talvez pioneiro, na historiografia do século XX, a distinguir a doutrina de Molinos do processo que lhe

moveu o Santo Ofício. Mas, a bem da verdade, já no início deste século, e apesar de vê-lo como heresiarca, Paul Dudon aventou a necessidade de separar os «dois Molinos», o da obra e o do processo, lembrando que este último simplesmente desapareceu do arquivo inquisitorial romano. O autor só encontrou um sumário do processo que julga rico em detalhes, com resumo dos depoimentos e das respostas de Molinos às acusações inquisitoriais (Dudon 1921: 13). Mas sequer a correspondência de Molinos, também usada no tribunal para incriminá-lo, sobreviveu ao tempo, exceto duas cartas, que pouco acrescentam às polêmicas que o assunto suscita.

Esta lacuna documental é confirmada por Pedro Vilas Boas Tavares, autor de tese magnífica sobre o molinismo em Portugal, impecável na erudição, na crítica historiográfica e na interpretação de fontes, quer literárias, quer judicárias. Neste caso particular, afirma que os estudiosos perderam a esperança de encontrar os autos originais desde as diligências de Dudon e sugere, com bons indícios, que o processo foi destruído, não se sabe quando nem porque. No entanto, localiza várias peças que contêm partes do processo, a exemplo de um *compêndio* e *sumário* dos autos depositado na Biblioteca Nacional de Madri, cópia de documentação variada que se encontra nas bibliotecas romanas Valliceliana, Casanatense e Angélica e, ainda, na Biblioteca Ambrosiana de Milão (Tavares 2002: 104)⁽¹⁰⁾.

Defesa e condenação de Molinos

Consideradas as lacunas da documentação, não é de estranhar que a bibliografia sobre o processo de Molinos seja acanhada na exposição dos detalhes processuais. Mas Menendez y Pelayo, Dudon e Pedro Tavares oferecem informações valiosas sobre o teor das denúncias, a defesa de Molinos e a sentença inquisitorial.

Os denunciantes de Molinos, em resumo, acusaram-no de ter defendido ao extremo a oração de quietação, aniquilação espiritual e recolhimento interior, a ponto de ter sustentado a licitude de atos

(10) Esta tese, defendida na Universidade do Porto, felizmente está disponível na íntegra em 4738TD01P000079611.pdf (vide referências bibliográficas ao final). Foi publicada em 2005 pelo Centro Inter-universitário de história da espiritualidade (Porto).

sexuais e cometendo-os também; de ter estimulado o desprezo para com as imagens santas, crucifixos e cerimônias exteriores da Igreja; de haver dissuadido cristãos a «entrarem em religião»⁽¹¹⁾; de aconselhar seus discípulos a occultarem a verdade e darem respostas equívocas em caso de serem perseguidos. Eram, como se vê, denúncias graves, sobretudo as que atribuíam intenções e atos libidinosos na prática da contemplação, bem como a dissimulação do que se passava no «culto quietista».

Molinos ficou preso durante dois anos, respondendo a vários interrogatórios e, de início, negou as acusações, atribuindo-as a seus inimigos. Aos poucos, decerto temeroso da pena capital – e os inquisidores sinalizavam este risco ao pressionar os réus para confessarem seus «erros de fé» – admitiu alguns deslizes, mas sempre buscando justificá-los com base em sua doutrina. Insistiu em que só ensinara a licitude de maus atos no caso de não intervir neles a razão nem a vontade, senão um «sentido inferior», de inspiração diabólica, o que Deus permitia para pôr a alma em prova e depois purificá-la. Afirmou que ensinara a doutrina do quietismo somente para os que optassem pelo «caminho da perfeição» (em geral, freiras, beatas e clérigos) e, nisto, sim, considerava as cerimônias externas inferiores à união com Deus que a oração contemplativa permitia alcançar (sua doutrina o confirma). Também negou ter «conventículos» suspeitos ou permitido atos lascivos, acrescentando, porém, que absolveu 17 penitentes que cometiam tais atos, aconselhando alguns deles que se confessassem na sacramental, conforme o pecado tivesse ocorrido ou não por vontade própria. Admitiu que cometeu atos sexuais com algumas penitentes, mas fê-lo não por vontade e decisão próprias, afirmou, senão por estar sua alma vazia e pura em plena contemplação.

Difícil, senão impossível, saber se Molinos cometeu mesmo tais atos sexuais ou simplesmente os confessou para vergar-se aos inquisidores, dando mostras de arrependimento para afastar os piores castigos. Corajoso ou conformado, dispensou o direito de fazer contraditas e a receber um procurador para sua defesa – uma praxe do Santo Ofício que muitos desconhecem. Admitiu que as proposições em causa eram mesmo de sua autoria, dispondo-se a abjurar de todas. Os inquisidores se deram por satisfeitos e, não obstante o condenassem, não o relaxaram à justiça secular, isto é, à morte na fogueira (Menendez y Pelayo 2003: 927-928).

(11) Significa ingressar em mosteiros e conventos, fazendo profissão de fé em ordens religiosa.

A sentença foi proferida em público, na igreja dominicana de *Santa Maria sobre Minerva*, em Roma, no dia 3 de setembro de 1687. A igreja ficou lotada e muitos gritaram «ao fogo, ao fogo!». Molinos ficou impassível. Ouviu sereno a sentença, que o declarou «herege dogmático» e, por isso, condenado a cárcere perpétuo; a usar para sempre o hábito penitencial (sambenito); a penas espirituais, como rezar diariamente o credo e uma parte do rosário; a confessar e comungar quatro vezes ao ano com confessor designado pelo Santo Ofício.

Molinos parece que foi mesmo encarcerado para o resto da vida, o que não era comum naquela época, por não haver então um sistema prisional ou penitenciário (Foucault 1977). O contemporâneo Domenico Bernini, porém, autor de uma *História de todas as heresias*, escreveu que Molinos «viveu dez anos na pequena cela de prisioneiro com toda a aparência de arrependimento e morreu em 28 de dezembro de 1697⁽¹²⁾, dia consagrado ao culto dos santos Inocentes» (apud Dudon 1921: 249). Um aviso fúnebre saiu em *La Gazette de France* de 27 de janeiro de 1697: «Michel Molinos, padre espanhol, autor de vários dogmas perniciosos e líder dos quietistas, morreu no dia 29 do mês passado, em algum cárcere da Inquisição, tendo, assim nos asseguram as fontes, testemunhado muito arrependimento» (apud Dudon 1921: 249).

Há heresia na doutrina molinosiana?

Segundo a Inquisição romana e o papado sim, embora durante dez anos o *Guia Espiritual* não tenha incomodado os inquisidores. Aliás, vale lembrar que das 263 proposições condenadas na Bula *Coelestis Pastor* (1687), de Inocêncio XI, que depois se reduziram a 68, nem todas são de Molinos, mas de outros quietistas, como o cardeal Pier Matteo Petrucci. Poucas delas tratavam de pecados carnais ou atos sexuais, e mesmo quando o faziam, era de modo implícito, quando não metafórico. As proposições condenadas, em sua maioria, eram de foro espiritual ou institucional (questionamento da hierarquia eclesiástica, por exemplo). Menéndez y Pelayo resume as 68 proposições condenadas (2003: 192-193), mas delas, a meu ver, apenas cinco, poderiam ser associadas, quando muito, a conteúdo erótico:

(12) Bernini errou o ano, ao trocar 1696 por 1697.

- 1) Os devotos que entregavam seu livre arbítrio a Deus, no processo de contemplação, não deviam temer nem resistir às tentações;
- 2) Os pensamentos surgidos em meio à oração, mesmo se impuros ou contra Deus, os sacramentos ou aos santos, não prejudicam a fé, pelo contrário, tornam-na mais perfeita;
- 3) Por mais forte que seja a tentação, a alma do devoto não deve fazer atos explícitos de virtude para se lhe opor, senão manter-se no amor a Deus e na resignação;
- 4) Deus permite e quer, para humilhar e fazer chegar à perfeição a algumas almas escolhidas, que o demônio cause violência em seu corpo (dos devotos) e os faça cometer atos carnais e pecaminosos – não são pecados tais pecados por serem sem o consentimento do devoto (sua razão, sua livre escolha);
- 5) Quando chegam essas violências, que se deixe o demônio trabalhar, sem usar própria indústria nem própria força, sem inquietar-se e sem escrúpulos nem dúvidas, porque a alma (assim anulada) se faz mais iluminada, mais fortificada e cândida.

Pois bem tais proposições não são verdadeiramente explicitadas no *Guia Espiritual*. O certo é que Molinos escreveu: «o pecado é contra a vontade de Deus e o desagrada, embora ele o permita» (1998: 65). Pecado em geral, não somente a luxúria. Mas as proposições acima foram lidas como abonadoras do pecado carnal, instigadas pelo demônio, entendidas pelo «heresiárca» como uma espécie de provação para a purificação total da alma. Há certa contradição nisto, pois se a alma se anula, como poderia resistir ou permitir quaisquer atos exteriores, a exemplo dos sexuais? Não vou discutir esta filigrana teológica aqui – nem seria capaz de tanto – mas há outras leituras possíveis dessas proposições. Pode ser que elas exprimam o caminho da perfeição por meio de metáforas que sugeram a força de vontade do indivíduo para enfrentar seus medos, temores e escrúpulos. Afinal, muitas declarações de amor a Deus de Tereza de Ávila foram consideradas exageradamente eróticas. Mas não passavam de uma *erótica celeste* (Métral 1977: 73-75). Outra possibilidade foi a que predominou, nas ruas de Roma e na Inquisição, desde a prisão de Molinos: a de que tal doutrina era hipócrita, mascarava o apetite sexual dos clérigos e monjas para aliviar suas consciências pecadoras.

Vale lembrar, neste passo, a ousada interpretação do filósofo polonês Leszek Kolakowski, para quem «não há doutrina teológica ou

filosófica da qual, com um pouco de boa vontade, não se possam extrair consequências práticas que justifiquem a liberdade sexual» (1982: 43), inclusive o calvinismo. E, de fato, digo eu, a doutrina da predestinação calvinista estabelecia que Deus havia salvo ou condenado a alma das criaturas *pre nativitatibus*, de sorte que de nada valiam as obras que fizesse o indivíduo em vida – virtuosas ou pecaminosas – para obter sua salvação espiritual (Delumeau 1973: 228-230).

Como afirma Pedro Tavares, só por ignorância alguém, hoje em dia, pode considerar Molinos como «herege do livro» (2002: 103). Este é um arremate de uma reflexão que atravessa todo o estudo do autor que, sem negar os filtros culturais e transbordamentos sociais da doutrina, sintetiza: «tudo na obra pública escrita por Molinos parece endereçado a, ‘segura e direitamente’, conduzir o fiel à vida eterna, e a, ‘sem perigos, embaraços nem ofensas’, o guiar no caminho da perfeição» (2002: 96). Não me convenço, portanto, de que Molinos elaborou sua doutrina para justificar as práticas sexuais de religiosos. Não sei quanto a alguns discípulos ou herdeiros do pensamento molinosiano que, sem ter lido sua obra, citavam a doutrina por alto, no enfrentamento de juízes e inquisidores. Terminavam condenados a várias penas por professarem «a maldita seita de Molinos».

O molinismo na prática: Joana Maria de Jesus e o grupo de Viseu

Assim como segui a linha historiográfica que distingue o Molinos letrado e místico do Molinos processado pela Inquisição, vale contrastar o *molinosianismo*, como doutrina e o *molinismo* como prática herética. Do primeiro já tratamos no item anterior, pondo em xeque a centralidade do erotismo «diabólico» na doutrina do teólogo. Já o molinismo, na prática, pode ser melhor examinado nos processos inquisitoriais. Limito-me a comentar o exemplo português, convidando o leitor a ler a obra de Pedro Vilas Boas Tavares, rico na exposição de casos nos séculos XVII e XVIII, não só em Portugal como em outros reinos e principados. Lígia Bellini estudou também diversos casos portugueses em artigos aqui citados.

Vou apresentar um só caso, mencionado pelos autores acima citados, mas ambos não tiveram acesso ao respectivo processo. A ré foi Joana Maria de Jesus, beata, solteira, com cerca de 40 anos, e o caso data

de 1719-1720. Os autores acima citados oferecem alguns detalhes do percurso de Joana baseados no processo de sua irmã e do seu irmão, respectivamente Úrsula Engrácia da Anunciação – beata acusada de fingir êxtases e de molinismo (ANTT, Inquisição de Coimbra, processo n. 8936) – e Padre Manuel da Silva Santiago – bacharel em cânones sagrados, cônego prebendado da Sé de Viseu, confessor e pregador – acusado de molinismo (ANTT, Inquisição de Coimbra, processo n. 3351). O processo de Joana desapareceu, nas palavras de Bellini, assim como o de Molinos. No caso de Joana, isto deve ter ocorrido no processo de informatização da documentação inquisitorial da Torre do Tombo, iniciada nos anos 1980. Tive a sorte de localizá-lo em 1986, na documentação da Inquisição de Lisboa (ANTT, Inquisição de Lisboa, processo n. 8290), antes que se perdesse no ANTT. Como resumem Bellini e Pacheco: beata Joana Maria de Jesus, qualificada como

Terceyra de certa Ordem, que envergara a correia de Santo Agostinho e o cordão de São Francisco, penitenciada em 16 de junho de 1720 na igreja do Convento de São Domingos, em Lisboa, em auto da fé na presença de D. João V e de *muyta nobreza e povo* (2018: 21).

É verdade que tais processos contêm narrativas altamente libidinosas, o que não surpreende, pois este foi o entendimento que Roma produziu sobre a obra e a pessoa de Molinos, bem como de outros quietistas lascivos. Foi este o meio que a Inquisição romana, nem tanto o papado, utilizou para estigmatizar o pensamento molinosiano. E também foi tal entendimento que se espalhou pelo mundo católico, sobretudo entre padres, freiras e beatas.

Baseada em pesquisa de 49 processos de molinismo no século XVIII, Bellini informa que os réus eram homens e mulheres residentes no norte de Portugal nas jurisdições dos bispados de Viseu e do Porto. Na maioria foram sentenciados pelo tribunal de Coimbra na década de 1720 e cinco no tribunal de Lisboa, sendo 40% do clero secular «que atuavam como confessores e diretores de consciência e de suas filhas espirituais, religiosas profissas (20%) ou mulheres solteiras (cerca de 35% dos réus), algumas delas afiliadas a ordens terceiras» (Bellini 2006: 194). Foi o caso de Joana Maria de Jesus. No artigo de 2018, escrito com Pacheco e baseado em Tavares, afirma-se que as mulheres acusadas de falsa santidade entre fins do século XVII e inícios do XVIII eram

«seguramente do terceiro estado», filhas de ferreiros, ourives, oleiros, sombreireiros e lavradores (Bellini e Pacheco 2018: 24). Está-se diante, portanto, de uma apropriação popular do molinosismo, predominando mulheres humildes e membros do baixo clero.

Os autores acima, embora desconheçam o processo original, perceberam a importância de Joana no «meio molinosista» de Viseu. Segundo os autores, «Joana exercia indubitável liderança religiosa em seu meio. Diretores de consciência orientavam as pessoas a se aconselharem com ela, e eles próprios a procuravam para pedir conselhos em matéria de religião». Acentuam que foi muito acusada de manter relações sexuais com curas, a propósito de dar-lhes conselhos espirituais. Um dos denunciantes, frei de certa ordem, afirmou que Joana tinha «botado a perder muitos clérigos». Na lista do auto de fé em que saiu penitenciada, foi descrita como «abominável mestra dos escandalosos» (id. 2018: 22-23). O processo de Joana contém essas peças.

Tavares também estudou Joana de Jesus, baseado em processos do grupo, mas seu escopo de casos é mais amplo. Estuda todo o grupo molinosista de Viseu no início do século XVIII e de outras regiões. O denominador comum desses casos, segundo o autor, reside na «sedução da aura pública de santidade e de espetaculares experiências extáticas» (2002: 216)⁽¹³⁾. O autor a viu como «elemento chave de um importante núcleo ‘quietista’ desmantelado pela Inquisição» (2002: 219). Realça que os pecados carnais registrados nos processos inquisitoriais não eram realizados voluntariamente – diziam os acusados (as) – senão pela aproximação com Deus, que permitia as «violências diabólicas» como meio de ascese. Eis um exemplo de molinosismo popular, que filtrava, a seu modo, a doutrina do dito «heresiárca». Restará sempre a dúvida sobre se tais beatas e clérigos pensavam, realmente, que buscavam a ascese através da libidinagem ou se legitimavam esta última com argumentos espirituais que sabiam de ouvida. A fronteira entre as duas opções é tênue.

Mas é digno de nota o protagonismo de Joana no grupo de ‘quietistas’ de Viseu, ainda que seu irmão também exercesse papel destacado. As ações de Joana, inclusive como conselheira de diretores de consciência, invertiam a relação de gênero dominante, que sabidamente inferiorizava a mulher. Como se constatará adiante, isto valia também para diversas

(13) Na Prova de Justiça do processo de Joana, antes do libelo acusatório, o promotor do tribunal indicou mais de 50 testemunhas de êxtase e curas praticadas pela ré.

relações sexuais entre Joana e seus amantes do clero. Em várias vezes percebe-se que era dela a iniciativa. E isto não foi exclusividade de Joana. Outras beatas agiam com proeminência em diversas situações não necessariamente sexuais. É o que indicam diversos(as) historiadores(as), e aqui acrescento José Pedro Paiva, em seu estudo sobre Arcângela do Nascimento, onde se discute a relação entre presumida santidade feminina e sua repercussão social (Paiva 2000).

Começo a tratar do processo de Joana com a confissão inaugural de 18/01/1719, quando já estava presa. Contou aos inquisidores que, aos sete anos, teve «ajuntamento carnal com um rapaz», mas não sabia se teve ou não «poluição» (orgasmo). Quando via o rapaz, «se acendia em apetites libidinosos e os procurava consigo, metendo os dedos em suas partes pudendas». Em certa ocasião, com o pensamento no mesmo rapaz, pôs entre as pernas «uma galinha viva e teve grande deleite». Contou, também, que teve «brincos lascivos» (jogos eróticos) com dez primos seus, com toques nas partes pudendas; um deles lhe «abusou pelo vaso traseiro». Aos nove anos, também teve «brincos lascivos» com o irmão (futuro padre). Em certa ocasião, meteu-se em um tonel e tocou suas «partes pudendas com as de um rapaz». Noutra ocasião, levando o escrito a um rapaz (não se sabe se o mesmo), «deu-lhe um abraço e este lhe meteu um dedo nas partes pudendas». Outro moço, prosseguiu Joana, lhe pôs sua mão no seu membro (dele) viril. Resumiu sua trajetória sexual infantil e juvenil, dizendo que «sempre que via um homem, até ser de idade de vinte anos, tinha inclinações», mas disse que não se precipitou no pecado da luxúria (!) – o que disse já sabedora que se dizia do molinismo neste ponto. Na época, devia se lançar às aventuras por impulso. Já entre os 20 e 25 anos de idade, contou que teve um rapaz «que lhe metia as mãos nos peitos» e, noutra vez, «lhe meteu a sua língua na boca dele». Contou que fez o mesmo com diversos outros clérigos.

Aos 26 anos, fez confissão geral e tratou de viver com pureza. Passou a travar grande guerra com o demônio, pois tinha «tentações lascivas e sonhos torpes» – e também grandes tristezas. Começou, então, a experimentar maiores tormentos e o demônio a perseguia nas partes pudendas; sentia grandes tremores no corpo e ardor no seu vaso natural. Acrescentou que «experimentava» (imaginava) em cima de si como se tivera um homem penetrando-a e interpretou esta fantasia como sendo «a tentação do demônio que a estava penetrando e a metia em arderes libidinosos», o que «sempre lhe resultava em poluição, expelindo do seu

corpo um licor branco como claras de ovos coalhadas, sentindo grande deleitação». Nalgumas manhãs «tinha nove poluções e o demônio começou a lhe aparecer na figura de um confessor que lhe falava. Sonhava que tinha poluções com ele. Mas o confessor a ajudava, fazendo exorcismos, e aceitou que comungasse todos os dias»⁽¹⁴⁾.

Mas, apesar de todas as ações e pensamentos torpes – prosseguiu Joana – «experimentou grande graça de Deus. Quanto mais eram os atos de luxúria, mas se entranhava no amor de Deus»; «quando tinha dúvida se ofendia a castidade, Deus lha tirava e lhe oferecia, no seu interior, coroa de palma». O demônio, porém, a tentava para deixar de confessar. E passados quatro anos (estima-se que estava na casa dos 30), «Deus lhe removeu o perigo de ferir a castidade, apesar das torpezas». Foi então que

fez voto de castidade perpétua; podia ter tocamentos desonestos e estar deitada na cama com um homem sem perigo (...). Nos atos torpes, sentia interiormente uns fios delgadinhos que vinham das chagas de Cristo; eram três (fios) e vinham torcidos, representando a Fé, a Esperança e a caridade, e lhe parece que os fios eram vermelhos e brancos.

Na segunda sessão de interrogatório, em 19/11/1719, Joana acrescentou, perguntada, que Deus a favorecia nesses atos. «Estando em oração, vestida, o demônio a despia e teve com ela um ato de poluição de que deu glórias a Deus». O confessor⁽¹⁵⁾ «lhe tocava nas partes pudendas, livre de qualquer escrúpulo; ela tinha sede de ter deleites». O confessor «lhe metia várias coisas nas partes pudendas, um parafuso, chaves, pedaços de castanhas».

Na terceira sessão, em 21/11/1719, outra vez perguntada se tinha algo mais a confessar, Joana lembrou de mais atos sexuais na confissão (sacramental), «que reconhecia por instrumento de louvor a Deus». O confessor, aqui era o padre Antônio dos Santos⁽¹⁶⁾, e não seu irmão Manuel. Tavares menciona este padre, informando que

o cônego Santiago dissera ao padre Amaro de Almeida que certos males de saúde do padre Antônio dos Santos, havidos dois anos antes,

(14) Há indícios de que o tal confessor fosse o seu irmão Manuel Santiago, com quem Joana mantinha relações sexuais desde a infância.

(15) À margem do fólio, foi anotado: *confessor, ao invés de demônio*.

(16) Tavares o fato baseado no processo 3351 contra Manuel de Santiago, irmão de Joana.

eram perseguições do demônio, mas alegadamente, sob igual ‘violência’, esse mesmo padre ‘chamava puta’ a Joana Maria de Jesus; não só: tinha acessos em que a chamava para a cama e a chamava de puta (2002: 356).

As confissões de Joana são verossímeis, e diversas testemunhas delataram os êxtases, as curas, e os aconselhamentos que dava a vários clérigos. Quanto às relações sexuais de Joana, ao menos quando já era adulta de cerca de 30 anos, foram narradas por vários parceiros também processados, incluído seu próprio irmão. O fato é que Joana era, desde menina, atraída pelo erotismo heterossexual. Na confissão da primeira sessão, a mais detalhada, percebe-se uma inflexão na vida de Joana que, sem abandonar seus apetites eróticos, pelo contrário, passou a conectá-los com o mundo espiritual, falando de Deus e do Demônio em várias narrativas. Joana tinha, na época, entre 20 e 25 anos, ou seja, por volta de 1705. A difusão da «heresia molinosista» era recente em Portugal. Em todo caso, como jovem adulta, ela passou a ter alguma notícia na doutrina de Molinos, quem sabe dada pelo irmão Manoel, dedicado a seguir carreira eclesiástica. Do meio para o fim da confissão, Joana dá sinais fortes de que conhecia a doutrina de Molinos, ao narrar suas aventuras性uais, embora não o cite. Mas sustenta que o pecado, sendo involuntário, não é pecado; revela o desprezo molinosiano pelo sacramento da confissão espiritual; valoriza a relação direta com Deus em transe místico. Eis aspectos evidentemente heréticos do molinismo, ainda que exagerados ou distorcidos por Joana, cuja confissão foi muito contundente.

Os múltiplos atos sexuais de Joana com confessores, alguns no próprio ato da confissão, são típicos da *solicitação ad turpia* (quando os confessores tentavam seduzir ou seduziam as penitentes na confissão sacramental). Era delito de foro inquisitorial – bem estudado, na bibliografia luso-brasileira, por Jaime Gouveia (2015) e Lana Lage da Gama Lima (2022)⁽¹⁷⁾. Muitos detalhes das solicitações narradas nos processos mal se diferenciam dos atos sexuais molinosistas, a começar pelo fato de serem relações entre mulheres e confessores, em ambos os casos. Também a conversa de que os tratos ilícitos não eram pecados ocorre nas duas transgressões. Mas há diferenças: a consumação dos atos sexuais é bem menor, no caso dos solicitantes, ao contrário dos(as) molinosistas. E, sobretudo, no caso do molinismo há uma doutrina

(17) O original foi tese de doutorado defendida em 1991, na Universidade de São Paulo.

espiritual no pano de fundo; na solicitação, não há qualquer doutrina, senão falta dela, abundando, sim, desejo masculino e abuso de mulheres.

No entanto, os conhecedores do laxismo clerical, e mesmo laico, nas fontes inquisitoriais, bem sabem que um traço comum da vida cotidiana nesta época era a mescla entre o sagrado e o profano. A presença da religiosidade em atos e pensamentos eróticos. Bastaria lembrar a crença difundida, sobretudo entre as mulheres, de que dizer as palavras da consagração da hóstia na boca do parceiro (em geral, o marido), em especial em plena cópula, fazia com que este a quisesse bem e não a maltratasse. Voltando ao clero incontinente, Laura de Mello e Souza nos conta sobre um franciscano que, em Minas Gerais do século XVIII, fazia-se de exorcista e feiticeiro. Sempre que requisitado para curar mulheres, «tinha cópulas com elas ou com outras habitantes da casa, pedindo muito segredo e alegando que tais atos eram indispensáveis para que as enfermas recobrassem a saúde». A autora inseriu essas práticas na mentalidade popular da época, tempo em que as práticas sexuais possuíam virtualidades sobrenaturais. O religioso dizia que o melhor remédio para as dores era a cópula. Por vezes, tinha na mão uma bíblia, sacralizando sua libido, enquanto na outra se masturbava e espalhava o sêmen no corpo das mulheres (Souza 1986: 14-15).

Em artigo recente, estudei o caso de Joseph Rodrigues Manteigas, casado, fornicário contumaz, cerca de 40 anos, natural de uma vila no bispado da Guarda, almoocreve de ofício. Por onde passava, cuidava de dormir com alguma mulher, solteira ou casada, e granjeou fama de curandeiro, além de dotado de poderes mágicos. Muitas mulheres por vezes o procuravam, e não ele a elas. Preso pelo Santo Ofício em 1701 (ANTT, Inquisição de Lisboa, processo 9358), não negou seus atos, começando por admitir que, para seduzir as mulheres, mostrava uma cruz que tinha tatuada no braço, acrescentando que era um enviado de Deus para curá-las de qualquer achaque. Sua estreia como curandeiro lascivo, confessou, deu-se quando, conduzindo burros pela Sertã, aproximou-se de uma mulher que se dizia acometida de dores, e disse que logo a curaria, desde que a mesma o permitisse ter cópula com ela. Mostrou sua cruz e fez mais: meteu-lhe a mão por baixo das saias e fez o sinal da cruz, antes de penetrá-la (Vainfas 2021: 89). Novamente aqui prevalece a magia erótica, misturando-se a sacralidade com o sêmen. Os lascivos estudados por Paiva seguiam roteiro similar, incluindo o uso de livros «que ensinariam como atuar, bem como à invocação do diabo» (Paiva 2000: 160).

Isto não significa dizer que o molinosismo não foi apenas mais uma, dentre outras versões das práticas sexuais ilícitas, aos olhos da Igreja, no campo da heterossexualidade. Aparentemente todas elas se parecem quanto a detalhes sexuais, cópulas, línguas, bocas e genitálias em cena. Tudo às escondidas, na medida do possível. Em várias delas há misticismo, usado como linguagem de sedução pelos homens, que também encenavam poderes divinos, falavam de tesouros escondidos, encontros com a Virgem e outros santos.

Mas é importante frisar que tais seduções, sempre vigiadas pela Inquisição, não estavam ancoradas em qualquer doutrina. Já os chamados molinosistas faziam o que faziam em busca da santidade, baseados em uma doutrina de religiosidade contemplativa. É certo que, em vários casos, esta doutrina heterodoxa pôde ser manipulada pelos praticantes. Porém, tanto os clérigos como as mulheres acusadas desta heresia, buscavam, sim, o prazer sexual, mas também a ascese. Ou buscavam o prazer sob o manto da santidade? A fronteira, também aqui, é tênue. Neste sentido, embora talvez não tenha sido a intenção do religioso, sua versão doutrinária da purificação contemplativa ficou maculada pelo exercício sexual. Mescla do sagrado com o profano com forte odor herético.

As Inquisições ibéricas e italiana, no entanto, estavam mais preocupadas com a «falsa santidade», que aparece em várias crenças populares, e particularmente com o molinosismo, entre meados do século XVII e meados do XVIII, do que com os atos sexuais praticados «em transe». No caso de místicos que alegavam santidade, era comum a punição pelo embuste, sobretudo se mulheres. Mas a ocorrência de atos sexuais era um agravante, quase uma «prova material» da santidade fingida. No molinosismo, em particular, a gravidade se agigantava porque desafiava as estruturas da moral católica, calcada no que Delumeau chamou de *pastoral do medo* voltada para a culpabilização dos cristãos (Delumeau 1983). O quietismo, que desembocou na doutrina de Molinos, teria sido um esforço para «evitar o perigo de sufocar a vida religiosa no terror de Deus» e de «libertar as almas da doença dos escrúpulos, outrossim fazendo-lhes sentir a presença de Deus «como uma doce e benigna vizinhança»... (Tavares 2002: 94). Em uma palavra: uma doutrina de *desculpabilização* – valiosa para as mulheres, acusadas de lascivas desde Eva, na teologia cristã.

O Santo Ofício foi no encalço dos arautos e adeptos desta doutrina, a começar pelo próprio Molinos e seus discípulos, como se sabe, e depois

capturou gente simples, beatas e curas seculares que se sentiam mais cristãos no caminho erótico de ascese. O molinismo, então chamado de *molinismo*, por engano, passou a figurar nas perseguições do século XVIII. Até onde sei, nenhum dos acusados por isto foi condenado à morte, senão a açoites e desterrados, além de, no caso dos clérigos, à perda das ordens eclesiásticas e do poder de ouvir confissão.

O grupo de Viseu foi punido com alguma severidade. Joana Maria da Cruz foi condenada a abjurar de veemente suspeita na fé, açoitada pelas ruas de Lisboa, reclusa nos cárceres do Santo Ofício a arbítrio dos inquisidores e degredada por dez anos para a ilha de São Tomé. A culpa constante da sentença: *molinismo*. Joana ficou dez anos presa e, a seu pedido, o degredo foi comutado para cinco anos no Algarve. Em 1730, ao sair da prisão, voltou a suplicar ao Santo Ofício, desta vez para ficar em Lisboa e não no Algarve. Já passava dos 50 anos de idade, na época considerada idosa. A Inquisição deferiu o pedido, fiel a seu lema: «misericórdia e justiça».

Bibliografia

Fontes Manuscritas

- ANTT, Inquisição de Coimbra, processo n. 8936.
ANTT, Inquisição de Coimbra, processo n. 3351.
ANTT, Inquisição de Lisboa, processo n. 8290 (provavelmente cota antiga).
ANTT, Inquisição de Lisboa, processo 9358 (cota antiga).
Biblioteca Nacional de Portugal, Secção de Reservados, códice 853, fls. 70-73.

Referências Bibliográficas

- Andrés, Melquíades (1984). “Alumbrados, erasmistas, luteranos y místicos, y su común denominador: el riesgo de una espiritualidad más intimista”, in A. Alcalá et al., *Inquisición Española y Mentalidad Inquisitorial*. Barcelona: Ariel, 373-409.
Baroja, Julio Carlo (1978). *Las formas complejas de la vida religiosa: religión, sociedad y carácter en la España de los siglos XVI y XVII*. Madrid: Akal Editor.

- Barrio, Maximiliano (1998). "Los papas de la Edad Moderna", in Javier Paredes (ed.), *Diccionario de los Papas y Concilios*. Barcelona: Ariel, 362-368.
- Bellini, Lígia (2006). "Cultura religiosa e heresia em Portugal no Antigo Regime: notas para uma interpretação do molinismo", *Estudos ibero-americanos*, 32, 2, 187-203.
- « - » e Pacheco, Moreno L. (2018). "Performance religiosa e mobilidade social de mulheres no Portugal dos séculos XVI e XVII", *Revista Brasileira de História*, 38, 77, 13-35.
- Delumeau, Jean (1971). *Le Catholicisme entre Luther et Voltaire*. Paris: PUF.
- « - » (1973). *La Reforma*. Barcelna: Ariel.
- « - » (1983). *Le Péché et la peur. La Culpabilization en Occident*. Paris: Fayard.
- Dudon, Paul (1921). *Le quiétisme espagnol – Michel de Molinos*. Paris: G. Beauchesne. Disponível em <https://archive.org/details/lequitisteespa00dudo/page/6/mode/2up> (último acesso em 20/9/2022, 14:32 hs).
- Falbel, Nachman (1977). *As heresias medievais*. São Paulo: Perspectiva.
- Foucault, Michel (1977). *Vigiar e punir*. Petrópolis: Vozes.
- Gouveia, Jaime R. T (2015). *A Quarta Porta do Inferno. A Vigilância e Disciplinamento da Luxúria Clerical no Espaço Luso-Americanano*. Lisboa: Chiado Editora.
- Menendez y Pelayo, Marcelino (2003). *Historia de los heterodoxos españoles*. Alicante: Biblioteca Virtual Miguel de Cervantes. Disponível em: https://www.cervantesvirtual.com/obra-visor/historia-de-los-heterodoxos-espanoles/html/fee78e52-82b1-11df-acc7-002185ce6064_79.html (último acesso em 20/9/2022, 14:38 hs).
- Métral, Marie-Odile (1977). *Le Mariage: les hésitations de l'Occident*. Paris: Aubier.
- Molinos, Miguel de (1998). *O Guia Espiritual*. Rio de Janeiro: Safira Estrela.
- Kolakowski, Leszek (1982). *Cristianos sin Iglesia. La conciencia religiosa y el vínculo confesional en el siglo XVII*. Madrid: Taurus.
- Lima, Lana Lage da G. (2022). *A confissão pelo avesso. Sacramento da penitência e assédio sexual a mulheres no Brasil setecentista*. Leiria: Proprietas.
- Pace, Edward (1907-1912). "Quietismo", in *Enciclopedia Católica on line*. Disponível em: <https://ec.aciprensa.com/newwiki/index.php?title=Quietismo&oldid=8426>. Acesso em 05/9/2022, às 20:09. (acesso em 05/9/2022, às 20:09).

- Paiva, José Pedro (2000). "Missões, directores de consciência, exercícios espirituais e simulações de santidade: o caso de Arcângela do Sacramento (1697-1701)", *Gaudela*, 1. Gouveia: Câmara de Gouveia, 4-28.
- Souza, Laura de Mello e (1986). "O padre e as feiticeiras: notas sobre sexualidade no Brasil colonial", in Ronaldo Vainfas, *História e sexualidade no Brasil*. Rio de Janeiro: Graal, 9-18.
- Tavares, Pedro Vilas Boas (2002). *Beatas, inquisidores e teólogos. Reacção portuguesa a Miguel de Molinos*. Dissertação de Doutoramento. Porto: Edição do autor. Disponível em 4738TD01P000079611.pdf (último acesso em 20/9/2022, 14:59 hs).
- Vainfas, Ronaldo (2021). "Sacralidade erótica em processos inquisitoriais portugueses", *Escritas do Tempo* (Pará) v. 3, n. 9, 85-98. Disponível em: <https://periodicos.unifesspa.edu.br/index.php/escritasdotempo/article/view/1625> (último acesso em 20/9/2022, 15:01 hs).

**MÃE E ESPOSAS:
GÊNERO E RELAÇÕES FAMILIARES NA ASCENSÃO POLÍTICA
DE D. VASCO DE MASCARENHAS (1635-1655)**
**MOTHER AND WIVES:
GENDER AND FAMILY RELATIONS IN THE POLITICAL RISE
OF D. VASCO DE MASCARENHAS (1635-1655)**

ÉRICA LÓPO DE ARAÚJO
Universidade Federal de Pernambuco
erica.lopo@ufpe.br
<https://orcid.org/0000-0002-0565-982X>

ALEXANDRE RODRIGUES DE SOUZA
Universidade Estadual do Paraná
alexandrerodriguesou@gmail.com
<https://orcid.org/0000-0002-9984-2800>

Texto recebido em / Text submitted on: 30/09/2022
Texto aprovado em / Text approved on: 10/02/2023

Resumo:

A despeito dos estudos sobre relações de gênero e das inúmeras revisões e verdadeiras revoluções epistemológicas ocorridas nos últimos anos, a pesquisa histórica, nas suas mais diversas abordagens metodológicas, é, tradicionalmente, centrada em figuras masculinas. Buscando refletir acerca dessa constatação e em consonância com o uso da categoria de gênero e conceito de «lugar de nascimento», este artigo pretende mostrar, a partir de um estudo de caso, como as trajetórias de serviço e experiências de governação portuguesa

foram atravessadas por relações familiares e de gênero. Argumenta-se o papel fundamental desempenhado pelas mulheres que cercavam D. Vasco de Mascarenhas – Conde de Óbidos –, e que contribuíram para sua ascensão, viabilizando ações e inserção social e política em meados do século XVII.

Palavras-Chave:

Lugar de nascimento; Gênero; Quebra de varonia; Contrato matrimonial.

Abstract:

Despite studies on gender relations and the numerous revisions and true epistemological revolutions that have taken place in recent years, historical research, in its most diverse methodological approaches, is traditionally centered on male figures. In an effort to think on this finding and in line with the use of the gender category and the concept of "birthplace", this article intends to show, from a case study, how the service trajectories and experiences of Portuguese governance were crossed by family and gender relationships. It argues the fundamental role played by the women who surrounded D. Vasco de Mascarenhas – Conde de Óbidos, and who contributed to his rise, enabling actions and social and political insertion in the mid-seventeenth century.

Keywords:

Birthplace; gender; male break; marriage contract.

Introdução

O «lugar de nascimento» de um indivíduo era um fator de importância fundamental nas sociedades do Antigo Regime. Compreende-se aqui essa expressão não apenas baseada no posicionamento de origem dentro da organização de uma sociedade (nesse caso, em estamentos) e da ordem de nascença dentro de uma família, mas também a partir dos campos de poder em que estes inseriam uma pessoa e as relações que ela poderia tecer ao longo da vida (Bourdieu 2007). Este lugar é, também, atravessado por uma cultura de gênero marcada por distinções de poder e de papéis sociais entre homens e mulheres, que se constroem no cotidiano (Scott 1995; Pedro 2005). Trata-se de um espaço definido historicamente, no qual «as diferenciações de gênero precedem as diferenciações de sexo», ou

seja, as hierarquias entre homens e mulheres eram mais uma referência de poder do que de natureza (Laqueur 2001: 19-75).

Neste sentido, o gênero, enquanto parte componente do lugar de nascimento de um indivíduo, é mais um elemento formador de uma identidade, garantindo-lhe direitos e deveres e concedendo-lhe uma espécie de capital com o qual poderá negociar. Entende-se, dessa maneira, o lugar de nascimento como uma questão que enraíza a origem social do indivíduo, atentando-se para o modo como este, a partir de sua origem, estabelece suas escolhas de vida em determinado campo, isto é, um espaço simbólico de concorrências e disputas internas. Ao estudar a Espanha no século XVIII e partindo do conceito de «capital social», definido por Pierre Bourdieu como a soma dos capitais econômico, cultural, simbólico e relacional, José Maria Imízcoz Beunza chamou atenção para esse último. Para o autor, por capital relacional compreende-se um conjunto de relações úteis ou recursos disponíveis para serem utilizados por alguém. Sua eficácia se mediria pelos rendimentos efetivos que o sujeito buscasse, podendo tratar-se de acesso a fontes de riqueza e poder ou influência social e política, constituindo, desse modo, um dos elementos que compunham o capital social (Imízcoz Beunza 2010: 227-281).

Cada espaço simbólico corresponderia, assim, a um campo específico no qual se define a posição social dos agentes e onde se revelam, por exemplo, as figuras de «autoridade» detentoras de maior volume de capital simbólico. Quanto mais capital relacional, mais facilitadas eram as estratégias para se suplantar o poder. Mas de que modo essas relações sociais podem ser estabelecidas? Para Mafalda Soares da Cunha, existem três tipos de relações interpessoais, todos eles em comunicação com o lugar de nascimento. O primeiro diz respeito aos laços estabelecidos independentemente da vontade dos atores sociais, como, por exemplo, o parentesco, aqui entendido como consanguinidade. Um segundo tipo se refere a situações que decorrem de decisões e escolhas do próprio indivíduo em consonância com o grupo no qual se encontra inserido. Isto é, trata-se de conjunturas em que o indivíduo possui uma independência relativa, tais como o matrimônio, que, em geral, se caracterizava como uma estratégia do grupo familiar orientada para a concretização de objetivos que ultrapassavam a reprodução biológica. Existe ainda um terceiro grupo: as relações independentes, que nascem diretamente da vontade e iniciativa dos atores sociais, tendo como exemplos as relações

de amizade, associações econômicas e alguns laços de dependência, como clientelismo ou fidelidade (Cunha 2010: 120).

Esses três tipos de relações interpessoais foram chamados por Imízcoz Beunza (2009: 77-78) de redes sociais ou vínculos e, para o autor, podem ser analisados de duas maneiras principais. 1. Trabalhos «qualitativos», que buscam conhecer os vínculos que articulam um grupo (círculo social), muito útil para o estudo de grupos de poder, facções políticas ou oligarquias locais. 2. A análise de redes sociais, proveniente da sociologia de redes, que estabelece ferramentas analíticas para reconstruir e representar o conjunto de relações entre indivíduos, bem como medir as características de sua conectividade.

Habitualmente os estudos sobre grupos sociais das elites começam pelas famílias e, a partir daí, procedem por círculos concêntricos, observando as alianças matrimoniais, parentesco, amizade e relações clientelares. Nuno Gonçalo Monteiro (2001: 17-18) nos lembra a importância da análise do papel da família nos processos de reprodução social. Ao nomeá-las como «ficcões sociais», as qualifica como formas de organização social compostas de uma realidade variável e sujeita a mudanças no tempo, que só podem ser entendidas se situadas na perspectiva das trajetórias sociais dos agentes que a protagonizam. Seguiremos esse caminho metodológico por concordar com a ideia de que a família se constituía como uma instituição com grande significação pública nas sociedades de Antigo Regime, já que seus componentes caracterizavam-se como atores relativamente estáveis e duradouros da vida social e política. A centralidade da família mostrava-se evidente em questões ligadas ao dote, casamento, propriedade de cargos da administração e da justiça, institucionalização da autoridade e jurisdição e vinculação dos indivíduos aos recursos de linhagem (Imízcoz Beunza 2009: 88).

Portanto, a partir da definição de lugar de nascimento de D. Vasco de Mascarenhas, se buscará, a princípio, entender o papel da família na edificação de sua trajetória, mostrando como a cultura de gênero foi importante na ascensão social do personagem. Na sequência, se procurará compreender, dentro dos limites impostos pela documentação, como as figuras femininas que faziam parte do seu círculo familiar contribuíram nos rumos de suas escolhas políticas e acesso aos postos que ocupou ao longo de sua trajetória administrativa de serviços desempenhada durante a união dinástica com a Espanha e posteriormente, durante a guerra da

Restauração portuguesa⁽¹⁾. Se dará especial atenção às questões ligadas à transmissão de patrimônio e a centralidade das mulheres no processo de reprodução social. Defende-se que, apesar do reduzido número de informações e fontes sobre essas mulheres, uma análise da trajetória de D. Vasco de Mascarenhas atenta às relações de gênero e lugar de nascimento, nos permite concluir que elas tiveram papel fundamental na ascenção daquele que viria a tornar-se primeiro Conde de Óbidos.

As relações de gênero na transmissão do patrimônio no Portugal Moderno

O discurso de gênero na cultura popular portuguesa da época moderna foi objeto de análise de Isabel Drumond Braga e Maria Mourão (2015: 89), que examinaram provérbios encontrados nas compilações das obras de Antonio Delicado, *Adagios Portuguêses reduzidos a Lugares Communs* (XVII); e *Vocabulario Portuguez e Latino*, de Raphael Bluteau (XVIII). Nesta última são encontradas muitas entradas e diversos adágios relativos à preparação feminina para as funções conjugais, tais como o governo da casa e as práticas espirituais, temas, por norma, da educação feminina. É a partir da tríade funcional da mulher social: boa mãe, boa dona de casa, boa esposa, que se assentam os discursos presentes nos provérbios estudados. Desta infere-se ainda um elevado grau de exigência quanto às normas de conduta subjacentes às mulheres, e que funcionavam como um código não escrito da ética corrente: «ser submissa, honrada, casta, diligente, a par de assunções demeritórias (má, prolixa, garrida, etc.) pré-estabelecidas». Por outro lado, segundo as autoras, «delimitam o seu espaço de ação, bem como o seu estatuto, sobretudo, na interpretação social do homem superior e da mulher inferior, a exemplo do adágio «Onde canta o galo não canta a galinha»» (Braga; Mourão 2015: 100).

As pregações do Padre Antônio Vieira também constituem espaço privilegiado para compreender o lugar social e político da mulher no Portugal moderno. Nestas, a mulher inútil aparece como imperfeita, enquanto a casada, através do seu estado civil, adquire capacidade para recuperar a paridade com o homem e superar a inferioridade

(1) Uma análise de fôlego acerca da trajetória de serviços de D. Vasco de Mascarenhas pode ser consultada em: Lôpo de Araújo 2019.

genesíaca. José Franco e Maria Cabanas (2008: 151, 197) mostram como seus sermões são documentos reveladores do âmbito da história social e das mentalidades. Os autores oferecem um inventário baseado nas figuras femininas, fictícias ou reais, inscritas nos sermões Vieirinos e organizadas numa perspectiva bipolar e barroca do pensamento da época, fundamentada nas figuras bíblicas: Eva, mulher-tentação; e Maria, mulher-redenção.

Teólogos, missionários e juristas construíram um padrão para o feminino sustentado nas noções de honra, castidade e moralidade como ideal hegemônico, no qual a vida conventual e a castidade ganharam destaque (Sánchez-Ortega 1982). Essas características eram atravessadas por noções de poder que delimitavam as diferenças entre os sexos e afirmavam, de forma hierarquizada, os papéis masculinos e femininos. Maria Victoria López-Cordón (1994: 105) argumenta que ao longo do século XVI, mantinha-se uma ideia sobre a mulher que a entendia como ser lascivo e desordenado dos性os, inclinado, naturalmente, a fazer o mal, fator que habilitava e impelia os homens a impor a ordem e a moral sobre os seus supostos excessos. Esta pré-compreensão da mulher como ser degradado ganhou corpo na tradição jurídica europeia. Algumas das quais como meras extensões dos lugares das escrituras, comunicadas ao direito pela sua recepção no direito canônico.

Desse modo, o tema da inferioridade feminina no discurso jurídico do período moderno, como afirma Antonio Manuel Hespanha, teria, como primeiro traço, a concepção de sua menor dignidade, o que, nomeadamente, incapacitaria as mulheres para as funções de mando. Esta distinção era constante nas matérias políticas e jurisdicionais, em que, ou por natureza ou por decência, a mulher não poderia ter os mesmos direitos que os homens. O círculo – direito civil, direito canônico – concluía-se, fundando a mulher em sujeito particular – na verdade, um sujeito excluído – do direito político; ou seja, identificando a mulher para poder afastá-la do universo dos possíveis possuidores de prerrogativas políticas. Seriam naturalmente incapazes, como os meninos e os rústicos, não sendo de prever que conheçam o direito. Por isso, estavam sujeitas à tutela de alguém (Hespanha 2010: 68-73).

Assim como Hespanha, Raquel Patriarca percebe um ordenamento jurídico dos códigos legislativos portugueses (séc.s XVI e XVII) afetado por um olhar masculino que colocava as mulheres como incapazes de fazerem parte de decisões ou serem beneficiadas. As Ordenações

Afonsinas expressam um padrão de mulher submissa como o desejado naquela sociedade. Já as Ordenações Manuelinas espelhavam o que foi posto pelas Ordenações Afonsinas, e ainda impediam que as mulheres participassem ativamente da herança, com exceção de casos de doação ou mercê do monarca (2002: 125-127). Por causa da dita fragilidade do sexo e da sua pior condição, as mulheres não deveriam intervir nas reuniões dos homens ou ser fiadoras. As Ordenações Filipinas determinavam que elas não poderiam ser testemunhas nos testamentos (Ord. fil., IV, 76). Além disso, nos delitos deveriam ser castigadas mais brandamente. Para Hespanha (2001: 73), essa suposta debilidade, presente nos documentos, estava relacionada aos genes e sémen feminino.

Esta recusa em conceder capacidade política às mulheres tinha efeitos na sua aptidão sucessória relativamente a todos os bens que contivessem alguma dignidade: feudos, morgados, ofícios e regalia (Hespanha 2010: 71). Nesse sentido, conforme destaca Juan Hernández Franco, a masculinidade foi fator de transmissão de herança nesse período: «Hubo, existió preferencia indiscutible del hombre sobre la mujer, y no solo por principios culturales, sino también y de forma importante por estrategias de reproducción que eran plenamente aceptadas y practicadas por las familias.». Contudo, há também provas de diversos papéis desempenhados pelas mulheres quando se decidia sobre a transmissão de bens: «desde reforzar el dominio del heredero mejor situado, utilizar su herencia para asegurar la movilidad social de la familia, reconstruir patrimonios divididos por fuerza del derecho igualitario», sem falar naquele que era o mais frequente: «actuar como elemento equilibrador, pues cuando otorgan preferencia a los segundogénitos al tomar su decisión sucesoria, logran que no pierdan estatus social.» (Hernández Franco 2011: 23).

Toda essa lógica estava ancorada no discurso da proeminência do varão, que dentro da ótica do androcentrismo, era considerado mais apto em razão de sua excelência e características de gênero. Em «Los comentarios sobre la nobleza y el derecho de primogenitura», escrita por Andrés Tiraquelo, este afirma que

Los mejores, los más hermosos y más robustos (hijos) son los primogénitos; peores por mas deteriorados los que nacen después. Cristo fue el primogénito de Dios. Entre todas las gentes del universo (...) la naturaleza nos enseña que los primogénitos son los más honrados (Melero Muñoz 2019: 332-333).

Mas, naturalmente, não se tratava apenas do mais velho sobre o mais jovem, havia de se considerar o gênero. Observava-se a «preferencia del varón a la hembra, aunque ésta sea mayor en edad». Portanto, «si el poseedor del mayorazgo tenía una hija, que podríamos considerar primogénita, y años después tenía un hijo, sería este último el legítimo sucesor del mayorazgo frente su hermana mayor». Isto ocorria visto que segundo a legislação dos *mayorazgos regulares* eram preferidos os homens às mulheres (Melero Muñoz 2019: 332-333).

Há que referir, contudo, que apesar da existência de uma cultura jurídica que pregava a inferioridade das mulheres e das ideologias de gênero expressarem que os cargos públicos deveriam ser ocupados por homens para melhor funcionamento, por vezes, era preciso fazer adaptações que, eventualmente, beneficiavam as mulheres em detrimento de seus irmãos. Isso decorria do fato de que as mulheres portuguesas modernas estiveram muito envolvidas na aquisição, transmissão e, por vezes, até na execução de alguns cargos públicos. Certos ofícios de tipo mediano como escribas e notários da cidade, muitas vezes terminavam ocupados por mulheres. Embora os homens fossem nomeados para esses cargos, as mulheres foram protagonistas nessas execuções. De acordo com a investigadora Darlene Abreu-Ferreira, os cargos públicos faziam parte de uma zona intermediária de «propriedades» que eram herdáveis, principalmente por homens, mas não raramente por mulheres. De fato, as evidências sugerem que os cargos públicos tinham um componente privado crucial que envolvia ambos os cônjuges e seus filhos. Quando um dos pais – pai ou mãe – recorreu à Coroa para consentir a transferência de um cargo público para uma filha, a petição invariavelmente se referia à pobreza, problemas de saúde, à condição de idoso do peticionário, à sua viuvez e às restrições de cuidar de filhos menores. A fórmula era um artifício retórico para acionar a simpatia das autoridades, mas o processo de apelação termina por falar muito sobre os discursos de gênero na sociedade portuguesa do período. A norma era ter um filho carregando o cargo do pai, mas se não houvesse filho, ou ele fosse muito jovem, ou houvesse muitas filhas, favorecia-se para que uma filha herdasse o posto (Abreu-Ferreira 2019: 19-17).

Além disso, ao contrário de outras partes da Europa, as mulheres no Portugal moderno tinham direitos de intervenção legal, e exerciam esses direitos mais facilmente através de fiança e procuraçāo. Evidências arquivísticas revelam que as operações que envolveram

fianças e procurações foram comumente o domínio dos homens, mas, em numerosas ocasiões, essas transações exigiam a participação das mulheres. As razões para a participação destas foram multifacetadas, no entanto, estavam envolvidas mais claramente porque tinham uma participação legal naquilo de que essas operações dependiam – propriedade (Abreu-Ferreira 2018: 293-294).

Embora gênero e família sejam duas perspectivas complementares, não são habitualmente utilizadas em conjunto, de modo que geralmente são omitidas as condições culturais que particularizam a situação da mulher na instituição familiar. A família constitui um ambiente privilegiado para o estudo das distinções sociais baseadas no sexo e no caráter plenamente histórico das relações estabelecidas entre homens e mulheres. Relações condicionadas não apenas pela biologia, mas pela cultura, ou seja, pelas ideias, hábitos e necessidades específicas de cada época, que, embora se afirmem baseadas na autoridade do passado, são reescritas geracionalmente, e possuem significados variáveis a depender das estratégias de parentesco e análise do ciclo reprodutivo. A partir do próximo tópico, buscar-se-á, através da reconstituição e análise da trajetória de D. Vasco de Mascarenhas, atenta às relações de gênero e lugar de nascimento, identificar a importância do papel desempenhado pelas mulheres que o cercavam, em especial, sua mãe e esposas, em seu processo de ascenção social e política, avaliando a relevância destas para que ele viesse a fundar uma nova Casa, e tornar-se primeiro Conde de Óbidos.

Do lugar de nascimento à fundação de uma nova Casa: as etapas do processo

D. Vasco de Mascarenhas nasceu por volta do ano de 1605 e pertencia a uma família da primeira grandeza do reino de Portugal. Era o quarto filho homem (de um universo de cinco) do primeiro casamento de D. Fernão Martins Mascarenhas, Senhor de Lavre e Estepa e Comendador de Mértola, e sua mulher, D. Maria de Lencastre. Em ordem de nascimento, eram eles: D. João Mascarenhas (herdeiro da Casa), D. Dinis de Lencastre (que se dedicou ao serviço régio), D. Martinho Mascarenhas (religioso), D. Vasco de Mascarenhas (que se dedicou ao serviço régio) e D. Inácio Mascarenhas (religioso).

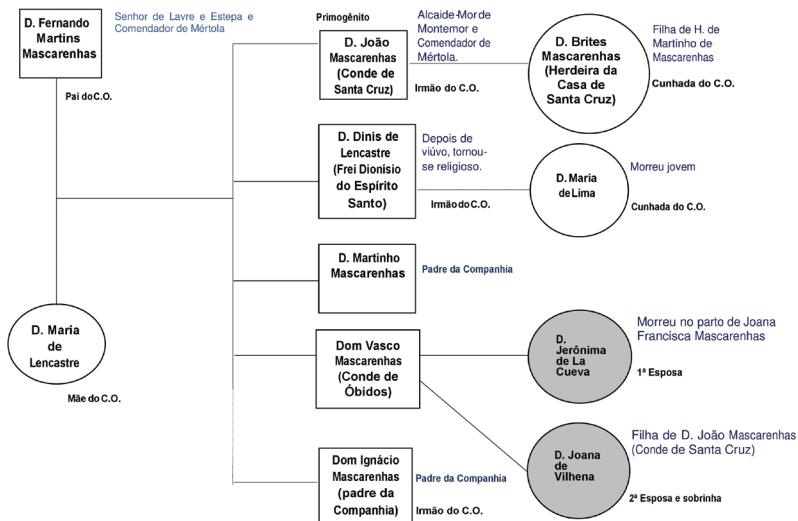


Figura 1 – Família e contratos matrimoniais.

Fonte: Sousa 1755: tomo 8, L.8, 7.

O caminho de distribuição de patrimônio escolhido pela família seguia um padrão não igualitário bastante comum para o período e centrava-se na busca pela manutenção do capital material e simbólico (honras e distinções) obtido através da adoção de um modelo de reprodução vincular praticado em Portugal e na Espanha, cuja maior forma de expressão foi o *mayorazgo* no caso espanhol, ou morgadio no caso português. Os esforços tendiam a se concentrar no varão primogênito, neste caso, D. João Mascarenhas, a quem era exigida uma rígida disciplina aos princípios da linhagem e sua forma de funcionamento, com anulação de direitos individuais (Hernandez, Molina 2010: 3-22). A D. João cabia o governo da Casa, ou seja, de todos os aspectos relacionados com «[...] la administración de los bienes, la organización del trabajo, el *ordenamiento* de los individuos, la transmisión del patrimônio, la colocación de hijos y hijas, el establecimiento de alianzas matrimoniales [...]» (Imízcoz Beunza 2009: 88).

A adoção de um modelo patrilinear implicou no claro predomínio das relações de parentesco verticais sobre as horizontais, uma vez

que se buscou privilegiar a descendência masculina. Desse modo, a «consequência inevitável da adoção de sistemas de partilhas desigualitários entre os filhos herdeiros era a redução das possibilidades de oferecer um dote matrimonial condigno, o que os forçava ao celibato» (Cunha 2000: 480). Aos filhos e filhas segundos, a depender das rendas familiares, era comum o encaminhamento para a vida eclesiástica. Em Portugal, contudo, foi especialmente comum a condução de filhos segundos para a carreira militar e serviço ao rei (Monteiro 1993: 923). Já no caso das filhas, quando estas fugiam à regra geral dos conventos, recebiam módicas pensões de alimento e residiam com o irmão herdeiro (Cunha 2000: 480). Essa escolha familiar complementava o modelo de reprodução vincular, pois caso o primogênito fosse vitorioso em dar um sucessor, os secundogênitos não teriam direito aos bens da Casa e precisariam encontrar outras formas de manter a condição de nobreza que lhes foi dada por nascimento. Na ausência do primogênito, entretanto, eles assumiriam a administração do patrimônio da Casa tal como os filhos primeiros. Poderiam então ser identificados como «immediatos sucessores» (Monteiro 2001: 22-23).

Desse modo, a escolha de um filho como sucessor da Casa e o encaminhamento de parte significativa dos demais descendentes para a vida eclesiástica terminava por banir os homens que, embora nascidos em uma família «grande», teriam a sua condição de nobreza diminuída de algum modo pela ordem de nascimento. Portanto, os secundogênitos se caracterizariam como uma espécie de híbridos, pois embora possuíssem uma distinção por nascimento, precisavam criar condições para usufruir de sua origem especial.

A opção pela lei da primogenitura adotada pela família nuclear de D. Vasco de Mascarenhas seguia o mesmo padrão da família de seu pai, D. Fernão Martins Mascarenhas, que foi o único filho homem de João Mascarenhas e sua mulher, Aldonça de Mendonça. Suas duas irmãs, D. Isabel e D. Maria, foram freiras em Montemor-o-Novo (Gaio 1989: 576). Embora em famílias pouco numerosas tenha se observado, muitas vezes, o comportamento de casar mais filhos a fim de garantir descendência no caso de morte do primogênito, essa, entretanto, não foi a escolha realizada por esta família, que optou por não dividir seu patrimônio, dispendendo recursos para casar outros filhos, mas arriscar o seu fim no caso da morte do varão e direcionar as filhas mulheres para a vida religiosa.

Quebra de varonia

O princípio da ascensão de D. Vasco de Mascarenhas está diretamente relacionado a sua mãe, Dona Maria de Lencastre, por ordem de nascimento, a mulher mais velha de uma família de seis filhos, sendo três homens e três mulheres. O primogênito, D. Afonso de Lencastre, era comendador-mor da Ordem de Cristo e casou-se com D. Maria de Távora, mas não tiveram filhos. O mesmo se deu com o segundo irmão varão, D. Francisco de Lencastre, que era comendador de Idanha-a-Velha. Já o terceiro, D. João de Lencastre, encaminhou-se para a vida religiosa e foi bispo de Lamego. Dentre as irmãs de D. Maria de Lencastre, uma casou-se: D. Violante foi a segunda mulher de seu primo coirmão D. Francisco Coutinho; a outra, D. Jerônima, permaneceu solteira.

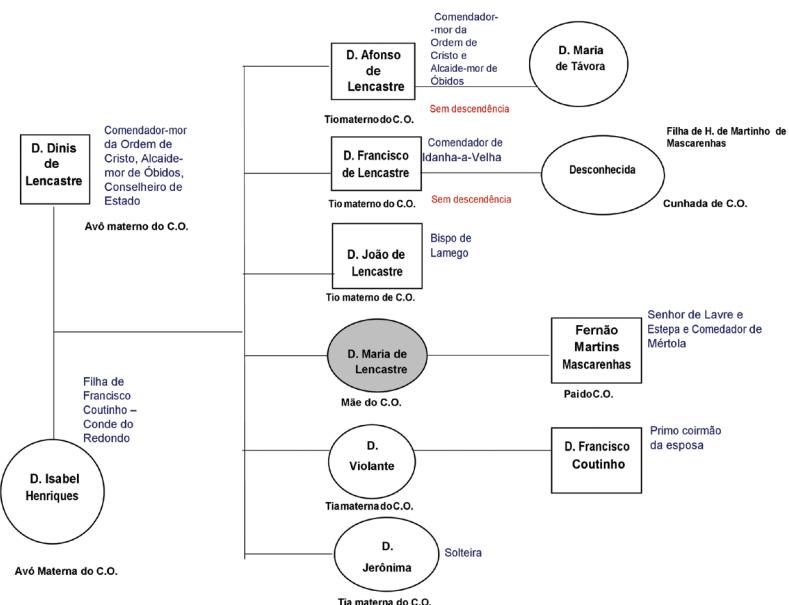


Figura 2 – Quebra de varonia.

Fonte Gayo 1989: v 6, 334

Em virtude dos homens desta família não deixarem descendência, o que naquele contexto era entendido como fracasso, restou às mulheres

a centralidade na preservação da família. Em Portugal, apesar da predominância da primogenitura masculina, subsistiram diferentes modelos de transmissão do patrimônio familiar, tais como morgados para secundogênitos (especialmente em situações de ampliação de patrimônio), de eleição e de livre nomeação (Monteiro 2001: 23-30). Nessa família, pediu-se licença à lei mental, que regulava o princípio da incapacidade feminina e bania as mulheres da sucessão de bens da Coroa baseada nas Ordenações Filipinas. Segundo Antônio Manuel Hespanha, tal exclusão política teria como razão o fato de que os direitos de sucessão «compreendem muitos actos de jurisdição, como são julgar, nomear ouvidores para julgar, confirmar os juízes eleitos, apresentar tabeliães e outros magistrados e, de vez em quando, nomear alguns ofícios» (2010: 72). A quebra da varonia, neste caso, se deu em D. Maria de Lencastre, a mais velha dentre as irmãs.

O patrimônio proveniente do ramo Lencastre foi progressivamente dado a D. Dinis de Lencastre (ver figura 1), segundo herdeiro da casa, à medida que seus tios morriam e garantiram a esse secundogênito, já em idade adulta, certo pecúlio que poderia ajudá-lo na fundação de uma nova Casa. O primeiro patrimônio foi a herança de D. Afonso de Lencastre, e consistia nas alcaidarias-mores das Vilas e Castelos de Óbidos e Salir do Porto, e, anos mais tarde, herdaria de Francisco de Lencastre as Comendas de Idanha-a-Velha (Sousa 1755: 428). Tal patrimônio, contudo, não permaneceria por muito tempo em suas mãos. Após a morte de sua esposa, D. Maria de Lima, com quem não tivera filhos, D. Dinis de Lencastre decidiu ingressar na vida religiosa na ordem de São Domingos, passando a chamar-se Frei Dionísio do Espírito Santo (AGS, SP, Liv. 1535, fl. 18). Desse modo, no ano de 1635, seu patrimônio passaria a outro irmão: D. Vasco de Mascarenhas, que em razão do seu lugar de nascimento, dos caminhos que esse tinha possibilidade, e naturalmente, com um bom golpe de sorte, deu início a um processo de mudança nos rumos de sua vida (AGS-SP, Liv. 1533, 84v, 28 jun. 1637).

«Contrato de investimento» ou casamento com Espanha

Apesar de o Concílio de Trento estabelecer que o casamento deveria ser fruto do amor livre, a nobreza o utilizou como mecanismo de enquadramento social e controle do patrimônio familiar. Portanto, o casamento significava um contrato entre duas partes, que deveria vir

acompanhado das condições mais favoráveis possíveis para ambos os contratantes e suas respectivas famílias, pois regulava as alianças destas e a transmissão da herança. (Melero Muñoz 2019: 335-336).

Segundo Hernández Franco (2018: 67),

es importante tanto el papel que dentro de la casa desempeñan los parientes colaterales, especialmente los tíos paternos de los parientes mayores, contribuyendo destacadamente generación tras generación a la consolidación de la casa, como el de las mujeres de la casa que transitan a otras casas, pues a través de ellas – que siguen manteniendo la calidad de parientes – se afianzan relaciones que van a ser relevantes posteriormente.

No caso analisado, o proveito tirado das doações dos tios-maternos, recebidas através do irmão D. Dinis de Lencastre e oportunizadas pela quebra da varonia de sua mãe – Dona Maria de Lencastre –, foi apenas o primeiro momento de viragem na vida de um quarto filho homem. O processo de ascensão teve maior ímpeto a partir do seu matrimônio no ano seguinte, em 1636, com D. Jerónima de La Cueva e Benavides, dama da rainha Isabel de Bourbon e filha dos marqueses de Bedmar (ANTT. CHR Felipe III. Livro de Doações, N. 36, pg. 06).

A escolha do cônjuge consistia, segundo Mafalda Soares da Cunha, em «um dos momentos com maiores implicações nas trajectórias individuais». Embora existisse a possibilidade de infringir as escolhas familiares, esta questão raramente era colocada. Ou seja, as opções matrimoniais constituíam em atos deliberados da estratégia pensada pelos pais dos noivos, eliminando quaisquer pressupostos baseados em componentes afetivos ou emocionais. A própria decisão de casar um filho representava uma escolha definitiva não apenas sobre a vida do próprio, mas também sobre o conjunto do agregado paternal. Desse modo, é possível afirmar que um casamento era um «contrato de investimento». Investimento social e econômico, já que ensejava uma variedade de recursos materiais que permitissem a manutenção do novo casal, mesmo que a totalidade verbal contratada levasse anos a ser paga (2000: 470-471).

No livro da Chancelaria de Filipe III, dizia que:

Em contemplação de que casa com Dona Jerônima de La Cueva, dama da rainha [...] hei por bem e me praz de lhe fazer do título de Conde de Óbidos em sua vida, com a qual mercê goza o dito Dom

Vasco Mascarenhas de todas as honras proeminências prerrogativas autoridades privilégios graças liberdades mercês e franquias e de tudo o mais que hão e tem e de que usam e sempre usaram os Condes de meus reinos de Portugal [...] (ANTT. CHR Felipe III. Livro de Doações, N. 36, pg. 06).

Os casamentos mistos entre portugueses e damas espanholas foi incentivado por ambas as Coroas e trazia vantagens àqueles que se dispusessem ao enlace extrafronteiriço (Cunha 2009). Não apenas a concessão do dote, mas também de outros benefícios exemplificam os interesses das Coroas. D. Vasco de Mascarenhas recebeu o privilégio de mais duas vidas nas alcaidarias-mores e comendas que já possuía, bem como a mercê de 10\$000 réis de renda em Portugal sobre bens da Coroa que vagassem também em duas vidas, além da Comenda de São Mamede de Vila Marim. E dois anos mais tarde, receberia as comendas de Nossa Senhora da Lourinhã e Idanha-a-Velha (ANTT – RGM, Ordens militares. Liv. 4, fl. 326).

O dote matrimonial constituía, sem dúvida, um dos principais dispositivos no jogo para atrair determinadas alianças, entretanto, a oferta de verbas a serem utilizadas condicionava as opções possíveis. Para além das implicações simbólicas, o dote terminava por espelhar a própria condição social do seu doador. Segundo Cunha, «montantes elevados indicavam, por regra, desejo expresso de fugir a uniões homogâmicas, procurando dotes em escalões superiores, mas financeiramente mais débeis, da hierarquia social» (2000: 471).

Nesse contexto preciso, é importante destacar que as uniões matrimoniais extraterritoriais eram propícias para que a monarquia não apenas favorecesse os fidalgos, mas para que lhes concedesse relevantes distinções no reino de Portugal. Isso se dava, na tentativa de materialização de acordos impulsados ou pelo menos bem vistos pelos monarcas. Outro fator de relevância é o fato de D. Vasco de Mascarenhas ser filho secundogênito; portanto, não era sucessor da Casa vinculada, o que indica que não havia riscos de fusão das Casas, mais um elemento de incentivo às referidas uniões (Cunha 2009: 211-220). Tal política de favorecimento de casamentos mistos, ao proporcionar significativa inflação de honras, terminou por assegurar a fidelidade de fidalgos portugueses que, após a Restauração, decidiram permanecer na Espanha. Retornaremos depois a isto.

É interessante chamar atenção para o fato de que a carta que confirmava a concessão das mercês afirmava que caso D. Vasco morresse antes de sua esposa, sem deixar filhos, D. Jerônima de La Cueva deveria gozar de todas as mercês, pois estas foram dadas em razão de seu matrimônio (AGS. SP, liv. 1533, fl. 84v. 28/06/1637). O que aconteceu, contudo, foi a morte dela – esposa e mãe –, durante o parto de sua filha, Dona Joana Francisca Mascarenhas, seguida, pouco mais de um ano depois, do fim da União Ibérica. Como consequência dessa sucessão de fatos, o título de Conde de Óbidos desdobrou-se nas duas monarquias: castelhana e portuguesa. A filha Joana Francisca Mascarenhas – Condessa de Óbidos –, permaneceu com o direito de dar o título de Conde de Óbidos ao homem que com ela se casasse. E assim, após o enlace matrimonial em 1657 com Antônio de Luna y Portocarrero, este passou a usar o título de Conde de Óbidos, bem como sua descendência manteve o título na família (Sousa 1755: 429).

Esse episódio ilustra que a prática social abre esferas de ação que escapam aos padrões habituais legais. Durante o Antigo Regime, afirma Natalie Davis, havia muitos homens a quem era negada a plena participação na atividade política por razões de propriedade, riqueza ou condição social, ao passo que certas mulheres, por nascimento e herança, tinham autoridade política ou, pelo menos, acesso informal a uma influência política. Nesse sentido, é fundamental destacar o lugar de nascimento de Dona Jerônima de la Cueva e sua filha, Dona Joana Francisca Mascarenhas, pois os limites de ação política e social dessas mulheres se comunicam imediatamente com este lugar. Como tratamos de casos de mulheres da primeira nobreza, observavam-se marcas assimétricas mais acentuadas entre mulheres e homens e, aí, as transgressões pareciam especialmente perturbadoras para a prática e simbolismo de sociedades hierárquicas (Davis 1991: 229-230). Contudo, se por um lado esse limite poderia ser mais elástico no caso de mulheres nobres, estas influências políticas manifestadas através da família e das redes de parentesco seguiam ocultas, «não contabilizáveis e especialmente eivadas de suspeição quando exercidas por mulheres». (Davis 1991: 240).

Em última análise, se poderia dizer que esse episódio ilustra duas questões complementares. A primeira delas, destacada por Davis (1991: 229, 230), é que: mesmo à sombra, disfarçando publicamente os seus atos, tratando sempre de ocultar-se, rainhas, cortesãs e favoritas definiram

todas um estilo particular. Aproveitando o lugar que o seu casamento ou nascimento lhes concederam, intervieram e contribuíram para estimular a atuação política das mulheres. A segunda questão que subsiste é de que:

O mundo medieval e moderno europeu participava, no entanto, de outras tradições jurídicas e políticas que outorgavam papéis políticos diferentes ao feminino. Conhecia rainhas, condessas, senhoras de terras, padroeiras de mosteiros, que exerciam prerrogativas de mando e que, enquanto senhoras, exerciam também a jurisdição (Hespanha 2010:72).

Casamento ou «Contrato de investimento» com Portugal

A morte precoce da esposa (1638) e o fim da União ibérica (1640) propiciaram a Dom Vasco de Mascarenhas uma grande oportunidade política. Seu regresso ao mercado matrimonial portando um título de Conde constituía um atrativo a mais para esse sujeito com certo pecúlio e cerca de quarenta anos. Contudo, vivia-se um momento de desconfiança da fidelidade de parte da nobreza emaranhada pelos mais diversos laços com os Áustrias, já que muitos optaram por continuar em terras castelhanas, ou viveram o dilema de divisões familiares entre as monarquias. As distâncias, especialmente para aqueles que se encontravam no ultramar, significaram a tomada de decisões variadas e escolhas de diferentes «lados», como ocorreu com a família de D. Jorge de Mascarenhas – Marquês de Montalvão –, vice-rei do Estado do Brasil deposto do ofício e preso por suspeitar-se de sua fidelidade ao novo monarca (Terrasa 2009: 233-258)

Existiram também casos de nobres que em princípio optaram por permanecer na Espanha e retornaram a Portugal passado algum tempo da Restauração. Para além das vantajosas concessões de títulos realizadas no tempo dos Áustrias, receava-se o fracasso da nova dinastia. D. Rodrigo Lobo da Silveira – feito Conde de Sarzedas, em 1630, por carta de D. Filipe III – esteve entre os nobres que se demoraram a apoiar a dinastia brigantina. Contudo, uma vez decidido a manter-se do lado português, ocupou um dos postos de maior destaque, tornando-se vice-rei do Estado da Índia (Sarzedas 2001: 12).

Esses exemplos demonstram duas questões. A primeira delas é que o Conde de Óbidos fez uma escolha arriscada ao permanecer em Portugal. A segunda foi a exatidão do seu empenho. Se a participação

nas guerras da Restauração iniciada já em 1640, quando fora nomeado para o Conselho de Guerra (Chaby 1957, Maço 1, N. 1. 11/12/1640) e governador do reino do Algarve, não foram provas suficientes de sua fidelidade ao monarca português, seu novo contrato matrimonial seria (ANTT- RGM. Liv. 15, f. 248-248v., 27 dez. 1640). Em abril de 1643, o Conde de Óbidos casou-se novamente, dessa vez com a sobrinha, D. Joana de Vilhena, filha do seu irmão primogênito, João Mascarenhas – III Conde de Santa Cruz –, deixando descendência (ANTT. CHR. João IV, L. 19, fl. 32v. 29/04/1643).

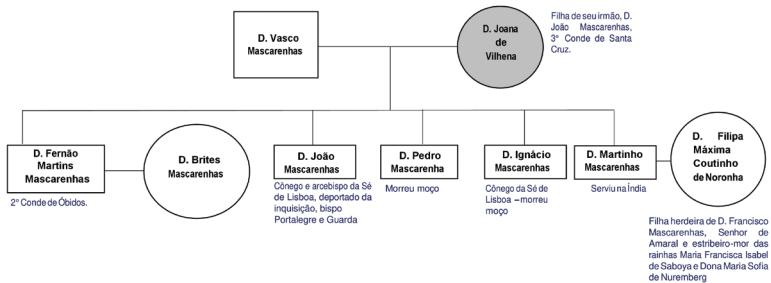


Figura 3 – Dona Joana Francisca Vilhena: casamento com Portugal.
Fonte: Sousa 1755: tomo 9, L. 8: 7.

A decisão de casar-se com a sobrinha era vantajosa para ambos os varões, uma vez que em caso de falecimento inesperado do Conde de Óbidos, seu patrimônio permaneceria dentro da família. Por outro lado, D. João Mascarenhas tivera apenas um filho do sexo masculino (D. Martinho Mascarenhas) e duas filhas mulheres (Dona Joana Francisca Vilhena e Maria Madalena de Lancastre)⁽²⁾. A estratégia adotada por ele para garantir a continuidade de sua Casa foi casar uma filha, o que implicava, necessariamente, no pagamento de um dote. Uma vez tomada essa decisão, era preferível que o investimento fosse feito dentro da própria família.

A prática de casar «entre os seus» era muito observada como forma de manutenção do patrimônio da Casa, o que necessariamente implica

(2) <https://www.geni.com/people/Jo%C3%A3o-Mascarenhas-3%C2%BA-conde-de-Santa-Cruz/600000013071311998> (acesso em 25/9/2022).

no estabelecimento de relações familiares e de gênero, pois envolve escolhas matrimoniais, dotes e herança. Como lembrou Nuno Monteiro: «Os titulares portugueses praticavam uma homogamia social (e, aliás, também uma endogamia familiar) excepcionalmente apertada» (Monteiro 1998: 80). Como dote daquele casamento seria paga a quantia de trinta mil cruzados, além de outros 10 mil cruzados em ouro e prata provenientes dos rendimentos das comendas de Mértola e das vilas de Montemor-o-Novo e Alcácer do Sal (ANTT-CHR D. João IV. L. 19/Fl. 32v).

Como de costume, observou-se um longo período de pagamento do dote. Nove anos após o matrimônio, em 1654, o Conde de Óbidos escreveu uma carta ao seu irmão D. João Mascarenhas diretamente da Fortaleza de Nossa Senhora do Cabo no Estado da Índia, onde se encontrava preso havia 4 meses em razão de um golpe que o depôs de seu posto de vice-rei daquele Estado. Iniciou a missiva em tom de lástima dizendo «espero em Deus que há de permitir dar-me vida e levar-me a salvamento para poder pessoalmente e com relação verdadeira relatar o sucesso de minha tragédia». O elevado índice de mortalidade nas travessias que conectavam Lisboa e o Estado da Índia fornecem a medida exata do perigo de que Mascarenhas não retornasse para o seio de sua família e para a sua casa. Prossseguiu dizendo ao irmão, ter «grande confiança na mercê que vos mereço, que haveis de assistir a condessa e a meus filhos (...). E completou: «Ao senhor Dom João lembro que se disponha a pagar-lhe o dote que nos prometeu pois lhe é presente a nossa indisponibilidade e eu tão carregado de dívidas (...)»⁽³⁾.

Para além do risco de morte, foi corriqueira a «queda em desgraça» e eventual reabilitação de nobres e chefes militares portugueses em razão de infortúnios decorrentes dos postos que desempenhavam. Por isso, o dote pago em recompensa do segundo matrimônio constituiu-se em um importante elemento para a preservação da Casa em momento de carestia.

Conclusão

Em grupos da elite, lembra Mafalda Soares da Cunha, «as alianças matrimoniais podiam revelar-se decisivas no fechamento e consolidação das fontes do seu poder». Foi precisamente o que aconteceu nesse caso. Se

(3) BA. 51-VIII-29, fls. 257v-260v. Nossa Senhora do Cabo, 15 jan. 1654.

pensarmos a trajetória de Mascarenhas em sentido inverso perceberemos que: seu filho primogênito, D. Fernando Martins Mascarenhas (ver figura 3), feito Segundo Conde de Óbidos, acederá ao posto de Meirinho-mor como mercê assegurada pelo dote de seu casamento com Dona Brites Mascarenhas (Sousa 1755: tomo 9, Liv. 8, p. 7). O próprio matrimônio de D. Vasco de Mascarenhas com a sobrinha Joana de Vilhena é, por si só, um indício de como a «endogamia familiar e geográfica são particularmente elucidativos destes processos de criação (ou cristalização) de estatutos específicos de identificação social». Não se pode perder de vista, naturalmente, que «as decisões parentais relativas ao destino dos filhos, sobretudo no que diz respeito aos matrimônios, deveria levar em conta fatores externos, tais como interesses políticos, estatuto e rede social em que se inseriam e nível de riqueza». Nesse aspecto, a trajetória de D. Vasco de Mascarenhas foi potencializada por um momento de inflação de honras, oportunizado pela União das Coroas ibéricas. Por fim, como diz Cunha (2000: 473), é preciso lembrar ainda dos fatores internos, tais como «o número de filhos, sexo e ordem de nascimento dos mesmos». O que nos leva para o princípio de tudo, ausência de descendência do ramo materno, com a quebra de varonia feita em sua mãe.

Apesar de vistos como lugares sociais menos importantes na sociedade em questão, os papéis ocupados pelas mulheres na família muitas vezes empurraram indivíduos a lugares de poder. Neste estudo de caso fica evidente a importância do local de nascimento de D. Vasco de Mascarenhas, a quem um círculo de sociabilidade feminina garantiu uma trajetória de ascensão. Seja por escolha ou ainda por circunstâncias que fogem ao seu controle, este nobre português foi beneficiado por uma rede familiar na qual as mulheres foram as principais fontes não só de sua ascensão, como de riqueza e ainda perpetuação da Casa fundada pela família. Ao fazer uma leitura atenta e numa perspectiva das relações de gênero, fica notória a necessidade de se pensar o quanto o casamento, questões de herança e perpetuação de uma nobreza familiar são definidas por relações de poder que envolvem os dois sexos. Isso, evidentemente, não significa negar a condição feminina, neste contexto, marcada pela misoginia, mas entender a amplitude de capital relacional oportunizada por uma rede familiar feminina. Embora os lugares de nascimento sejam definidos por categorias sociais marcadas a partir de uma divisão que pensa gênero em categorias fixas, a percepção apurada de casos como esse, mostra a existência de forjamentos de estratégias

de ação política que, ainda que pareçam invisíveis pela rede familiar, negociam e ao mesmo tempo ocultam essas relações. Circunstâncias como a quebra de varonia da família e os seus casamentos legaram a D. Vasco de Mascarenhas possibilidades na carreira que poderiam ter sido dificultadas ou mesmo impossibilitadas, não fosse a sua notória rede de sociabilidade feminina. Portanto, embora visto como menor ou sem significado político, o papel desempenhado por esposas e mães definia situações de poder para estes homens, sobretudo quando analisamos as classes nobres, nas quais a transmissão de patrimônio, dotes e heranças terminavam, eventualmente, por envolver os dois gêneros no processo.

Referências Bibliográficas

Fontes Manuscritas

- Archivo General de Simancas. Secretarias Provinciales. Lib. 1533, fl. 84v./Lib. 1535, fl. 18.
Arquivo Nacional da Torre do Tombo. Registro Geral de Mercês. Ordens militares. Liv. 4, fl. 326/Liv. 15, f. 248-248v.
« – » Chancelaria Régia. Filipe III. Livro de Doações, N. 36, pg. 06.
« – » Chancelaria Régia. D. João IV. L. 19/Fl. 32v.
Biblioteca da Ajuda. 51-VIII-29, fls. 257v-260v.

Fontes Impressas

- Bluteau, Raphael (1712-1720). *Vocabulario Portuguez, e Latino [...]*. 8 Vols. Coimbra: Collegio das Artes da Companhia de Jesu; Lisboa: Officina de Pascoal da Sylva.
Chaby, Cláudio de (1957). *Catálogo dos decretos do extinto Conselho de Guerra: na parte não publicada pelo general Cláudio de Chaby*. Volume I: Reinado de D. João IV a D. Pedro II. Lisboa: Gráfica Santelmo.
Gayo, Felgueiras (1989). *Nobiliário das famílias de Portugal*. Braga: Agostinho de Azevedo Meirelles: Domingos de Araújo Affonso, v. 6.
Ordenações Filipinas. Edição on line fac-similar da edição de Cândido Mendes de Almeida, Rio de Janeiro: Typografia do Instituto

Philomantico. Disponível em: <http://www.ci.uc.pt/ihti/proj/filipinas/ordenacoes.htm> (acesso em 15/10/2022).

Sousa, Antônio Caetano de (1755). *Memórias históricas, e genealógicas dos grandes de Portugal, que contém a origem, e antiguidade de suas famílias: Os Estados, e os Nomes dos que actualmente vivem, sua Árvores de Costado, as allianças das Casas, e os Escudos de Armas, que lhes competem, até o anno de 1754.* Lisboa: Na Regia Officina Sylviana, e da Academia Real.

Bibliografia

- Abreu-Ferreira, Darlene (2018). "Women, law and legal intervention in early modern Portugal", *Continuity and Change*, 33, 293-313.
- « – » (2019). "Women and the Acquisition, Transmission, and Execution of Public Offices in Early Modern Portugal", *Gender&History*, 31, 2, 383-403.
- Bourdieu, Pierre (2007). "Campo do poder, campo intelectual e habitus de classe", in *Economia das trocas simbólicas*. São Paulo: Perspectiva, 183-202.
- Braga, Isabel Mendes Drumond, Mourão, Maria Elsa (2015). "Gênero e discurso proverbial no Portugal Moderno", *Faces de Eva*, 33, 83-102.
- Cunha, Mafalda Soares da (2000). *A Casa de Bragança: práticas senhoriais e redes clientelares (1560-1640)*. Lisboa: Estampa.
- « – » (2009). "Títulos portugueses y matrimónios mixtos en la monarquía católica", in Bartolomé Yun Casallila (coord.), *Las redes del império: elites sociales en la articulación de la Monarquía Hispanica, 1492-1714*. Madrid: Marcial Pons, 205-232.
- « – » (2010). "Em torno do conceito de rede e dos seus usos historiográficos", in João Fragoso, Maria de Fátima Gouvêa (org.), *Na trama das redes: política e negócios no império português, séculos XVI-XVIII*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 119-154.
- Davis, Natalie Z. (1991). "A mulher «na política»", in Georges Duby, Michelle Perrot, *História das mulheres no ocidente*. Porto: Afrontamentos, 229-249.
- Franco, José Eduardo, Cabanas, Maria Isabel Morán (2008). *O Padre António Vieira e as Mulheres. O mito barroco do universo feminino*. Porto: Campo das Letras.

- Hernández Franco, Juan (2011). "Presentación. Historiar e historizar la herencia", *Studia Histórica, Historia Moderna*, 33, 17-28.
- « – » (2018). "Matrimonio, consanguinidad y la aristocracia nueva castellana: consolidación de la Casa de Alba (1440-1531)", *Medievalismo*, 28, 43-74.
- « – », Molina Puche, Sebastián (2010). "Aristocracia, familia-linaje, mayorazgo: la casa de los marqueses de Villena en la edad Moderna", *Historia Social*, 66, 3-22.
- Hespanha, Antonio Manuel (2010). *Imbecillitas. As bem-aventuranças da inferioridade nas sociedades de Antigo Regime*. São Paulo: Annablume.
- Imízcoz Beunza, José María (2009). "Las redes sociales de las élites: conceptos, fuentes y aplicaciones", in Henrique Soria Mesa, Juan Jesús Bravo Caro, José Miguel Delgado Barrado (coord.), *Las élites en la época moderna: la monarquía española. Nuevas perspectivas*. Córdoba: Sevicio de Publicaciones, Universidad de Córdoba, 77-112.
- « – » (2010). "El capital relacional. Relaciones privilegiadas y redes de influencia en el Estado español del siglo XVIII", in José María Imízcoz Beunza, Oihane Oliveri Korta (ed.), *Economía doméstica y redes sociales en el Antiguo Régimen*. Madrid: Silex Ediciones, 227-281.
- Laqueur, Thomas Walter (2001). *Inventando o sexo: corpo e gênero dos gregos a Freud*. Rio de Janeiro: Relume Dumará.
- López-Cordón, María Victoria (1994). "La conceptualización de las mujeres en el Antiguo Régimen: los arquétipos sexistas", *Manuscrits*, 12, 79-107.
- Lôpo de Araújo, Érica (2019). *A arte de mandar: Trajetória de um nobre português a serviço do império - Bahia, Portugal, Goa, século XVII*. Salvador: EDUFBA.
- Monteiro, Nuno Gonçalo (1993). "Casamento, celibato e reprodução social: a aristocracia portuguesa nos séculos XVII e XVIII", *Análise Social*, 123-124, 921-950.
- « – » (1998). *O crepúsculo dos grandes: a casa e o patrimônio da aristocracia em Portugal (1750-1832)*. Lisboa: Imprensa Nacional/Casa da Moeda.
- « – » (2001). "Traectorias sociales e formas familiares: o modelo de sucessão vincular", in Francisco Jeménez Chácon, Juan Hernández Franco (ed.), *Familia, poderosos e oligarquías*. Múrcia: Universidad de Múrcia, 17-37.
- Melero Muñoz, Isabel María (2019). "Mujeres y vinculaciones de bienes: el androcentrismo y el discurso legitimador en los pleitos

- de mayorazgo”, in María de los Ángeles Fernández Valle, Carme López Calderón, Inmaculada Rodríguez Moya, *Discursos e imágenes del barroco iberoamericano*. Santiago de Compostela y Sevilla, 329-344.
- Patriarca, Raquel (2002). “A presença das mulheres nas Ordenações Afonsinas, Manuelinas e Filipinas: uma visão evolutiva”, in Maria Helena Vilas-Boas Alvim, Anne Cova, Elvira Cunha de Azevedo Mea, *Em torno da História das mulheres*. Lisboa: Universidade Aberta.
- Pedro, Joana Maria (2005). “Traduzindo o debate: o uso da categoria gênero na pesquisa histórica”, *História (São Paulo)*, 24, 77-98.
- Sánchez-Ortega, Maria Helena (1982). “La mujer en el Antiguo Régimen. Tipos históricos y arquetipos literarios”, in Pilar Folquera (coord), *Nuevas perspectivas sobre la mujer: actas de las Primeras Jornadas de Investigación Interdisciplinaria*. Madrid: Universidad Autónoma de Madrid, 107-126.
- Sarzedas, Conde de (2001). *Diário do Conde de Sarzedas, vice-rei do Estado da Índia (1655-1666)*. Lisboa: CNCDP.
- Scott, Joan (1995). “Gênero: uma categoria útil de análise histórica”, *Educação & Realidade*, 2, 71-99.
- Terrasa, Antonio Lozano (2009). “De la raya de Portugal a la frontera de guerra: los Mascarenhas y las prácticas nobiliarias de supervivencia política durante la guerra de la Restauração”, in Bartolomé Yun Casallila (coord.), *Las redes del imperio: elites sociales en la articulación de la monarquía hispana, 1492-1714*. Madrid: Marcial Pons, 233-258.

BLACK PEARLS IN LITTLE AFRICA: WOMEN OF COLOR IN TEJUCO VILLAGE, BRAZIL IN THE EIGHTEENTH CENTURY

JUNIA FERREIRA FURTADO⁽¹⁾

Universidade Federal de Minas Gerais | Universidade Federal de São Paulo

juniaf@ufmg.br

<https://orcid.org/0000-0001-6754-6460>

Texto recebido em / Text submitted on: 01/10/2022

Texto aprovado em / Text approved on: 10/02/2023

Abstract:

The village of Tejuco, now the town of Diamantina, was the center of the Diamond District in the Northeast of the captaincy of Minas Gerais. The aim of this article is to unveil, using a census and a map from around 1774, some of the layers of the feminine geography of the social life of the village. This reveals a more dynamic and plural configuration of Tejuco, where a significant number of people of color, mostly black African women, were heads of household. Their presence transformed Tejuco into a *Little Africa*.

Keywords:

Women; gender; Tejuco; Brazil; cartography.

(1) I would like to thank CNPq and Fapemig.

In 1774, by order of the Intendent of Diamonds, the most important local official, João da Rocha Dantas e Mendonça, produced a map of the village of Tejuco, the urban center of the diamond producing region located in the captaincy of Minas Gerais, entitled *Pequena Planta do Arraial do Tejuco* (Figures 1 and 2). This is a ground plan of Tejuco, whose center is colored in a light brown tone, in which seven churches are marked. The key explains that the urban mesh extends along the slope of the Santo Antonio hill, but the map does not give the street names. It also traces the streams that flow into the São Francisco River, located at the foot of the hill. Through an ingenious system of canals, some of them underground, and fountains, the town was supplied with drinking water (Furtado 2019: 52-58). It is also stated in the key that at the time Tejuco was composed of 567 houses, all drawn on the map in brownish tones and mostly located in the center of the village. It also explains that many residences «have patios», i.e., they had open internal spaces, sometimes adorned with gardens (Meneses 2015: 69-92), «some larger and some smaller, according to the convenience of each one», and that the lines that separate them «in the map, are the walls that divide the yards». This description suggests the importance of the locality which reflected that of its residents and highlighted the distinction of both.

On 15 February 1775, Rocha Dantas sent to Portugal a census of the *arraial* or village, called *Mapa dos moradores da cidade de Tejuco, de acordo com cada uma das ruas que compõem a cidade*⁽²⁾. This accompanied and clarified what had been drawn on the map. It lists the heads of all 521 households, grouped by the streets on which they lived. The discrepancy in house numbers between the map and the census can be in part explained by properties occupied by the Royal Diamond Company, which are not counted, such as the building of the Diamond Intendency, where the *Junta Diamantina* – the Crown institution responsible for diamond mining, holding a royal monopoly of this since around 1771 – met and the Intendent of the Diamonds lived (Furtado 1996). For the purposes of this article, I have added both this building and its distinguished resident, comprising a total of 522 households and 524 heads of households as there are two houses with two heads in each one.

In the *Census*, each of the head of the households is listed by their name, color, status (if they were *forro* or *forra*, i.e., former slaves who had

(2) Arquivo Histórico Ultramarino (AHU), Manuscritos Avulsos de Minas Gerais (MAMG), caixa 108, doc. 9: 1-9.

been freed)⁽³⁾, profession, and civil status. Also stated is the total number of residents in each household, except slaves, specifying their relationship with the head of household (relative, *agregado*⁽⁴⁾ or servant), and whether the property was rented or owned. From the names listed it is possible to know the gender of each person. In contrast to the map, what is striking about the census is that a significant number of people of color, mostly Black African women, were heads of household. In this sense, as I have been emphasizing in other articles, a «Little Africa» emerged in the heart of Minas Gerais, in which African freedwomen were in great number and played an important role (Furtado 2005: 143-159). I call these women «Black Pearls» (Furtado 2001a: 81-121).

The aim of this article is to demonstrate that gender relations, as a social and even cultural construction, were intrinsically related to the urban geography of the village of Tejuco. At first sight, the geography of the streets brought together people from different social statuses and colors, because the white and colored population cohabited the various blocks. However, a closer look reveals the geography of the blocks and of the types of properties (rented or owed), as well as another geography, which distinguished the central streets, the alleys, and the suburban streets also hierarchized the residents according to their gender and color. Furthermore, a more dynamic and plural configuration of the village can also be observed, where a significant number of people of color, mostly black African women, were heads of household, diminishing the social distances that separated them from the world of free white people. In this way, these black women insurged against the contingencies of gender and color that the colonial slaveholding society imposed on them.

Before continuing, it is necessary to clarify some of the terms used in the 1774 census to refer to the color of residents. These terms were used in the local documentation, which in the case of freed people refers to their former status as slaves and the place of origin of each one. Generically, *crioulo* or *crioula* referred to a slave born in the house of a slaveowner (Bluteau 1712: 1, 613), but in Minas Gerais it applied only to slaves born in Brazil both of whose parents were Africans and had the same skin

(3) The status of being free is not stated, though the omission of the condition of *forro* evidences this. The same happens with whites whose color is not mentioned.

(4) *Agregado*, meaning farmhand or hand, is part of a relationship of subordination with the head of household, which implied not only cohabitation, but also work and political patronage.

color as them, i.e. black. Slaves coming from Africa were called blacks, i.e., *preto/pretas* or *negros/negras*. However, there is no information in the document about the place of origin of those born in Africa, thereby preventing the specification of the number brought from *Costa da Mina*, better known in the captaincy by the generic term of «*Mina*», or those from the Center-West (*Angolans, Congos, Benguelas*, etc.), or from the east coast (*Mozambicans*, amongst others), and their differentiation according to place of origin. Those who were racially mixed also received a color-based designation, such as *pardo* (of lighter skin) or *mulatto*, when they were descendants of whites and blacks and *cabra*, when at least one of the parents was an Indian. Whites did not have their color registered, a privilege which symbolized their free status, in opposition to freed people, which demarcated their social distancing in relation to people of color and distinguished them. It is important to note that being *free* was different from being *freed*. The first was a birth privilege, the second was a condition achieved during life, meaning that the person was born a slave, something that would never be forgotten.

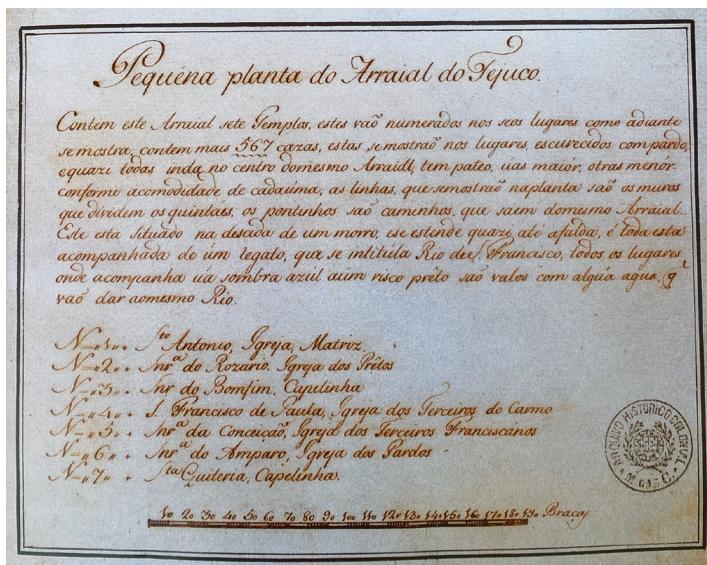


Figure 1 – Legenda da Pequena Planta do Arraial do Tejuco.

Fonte: Arquivo Histórico Ultramarino. Brasil, Cartografia_260/1167 (imagem cedida por Portugal, AHU).



Figure 2 – Pequena Planta do Arraial do Tejuco.

Fonte: Arquivo Histórico Ultramarino. Brasil, Cartografia_260/1167 (imagem cedida por Portugal, AHU).

Geography of the streets

Although the streets were not identified on the map, their names can be obtained from the census, which lists 15 streets and seven alleys, as well as the four suburban streets not included in the previous categories and not colored in light brown in the map, (Cavalhada Nova, Burgalhao, Campo, and Macau). These ran towards the peripheral areas, from where the three roads left, which are marked on the map along with their access points.

There is a clear hierarchy in this road geography. Streets (*ruas*) were located in the center, as were alleys (*becos*), though the movement of residents and vehicles along the latter was hindered by their reduced dimensions. Suburban streets ran towards the periphery, linking the urban and rural. This hierarchy is mirrored in the geography of the inhabitants according to their places of residence and, although there is a certain fluidity, it can be seen that the most distinguished heads of

households are the majority in the streets in the center of the village, in most of which the heads of households were white men, with black Africans being concentrated in the alleys. Moreover, the population of all shades of color, blacks, mulattos, and poor whites, were more abundant on the peripheral streets. Nonetheless, population of color was present everywhere, especially women of an African origin, including in the central streets. In this sense, the geography of the streets points to two apparently contradictory situations. One reveals the social fluidity that characterized the village due to the social ascension of colored freed people, especially women. This fluidity is revealed by the physical proximity of the households headed by the white and colored population, especially freedwomen, which are scattered throughout the village. All over the town, free and freed people, statuses that were very different from each other, lived side by side diluting the hierarchical frontiers according to which society should be governed. However, another geography, reinforces the social distinctions that separated these two large groups, as expected in a society based on the *Ancien Régime* (Fragoso et alii, 2001) and slavery, as their distribution was unequal: there is a spatial geography of color that was clearly hierarchical and mirrored the ordering of urban space. This distinction is revealed by a geography that distinguishes the center from the periphery and by the geography of the blocks that are mostly inhabited by the colored population as they move away from the center of the village. Both imposed a certain physical distance between whites and blacks.

It is important to provide some figures here. The census revealed surprising data about heads of household. Of the total of 524 heads of household who shared command over 522 houses (including respectively the Intendant and the Intendency house in which he lived), white men and women accounted for 238 individuals and those of color 286. From afar, Tejucó seemed white due to its whitewashed houses, as painted in several images of the time, but it was the colored freed people who, together with the slaves, constituted the majority of the population, comprising Little Africa. Blacks, *crioulos*, *pardos*, and *cabras* represented 54.6% of heads of household.

Geography of race and gender

The geography of color was gendered. Among the 238 free people, white men formed an overwhelming majority of 202 individuals, with only

36 being white women, representing 84.9% and 15.1% of the whites and 38.6% and 6.9% of the total of heads of households, respectively. Among the 286 freed people the inverse occurred, 198 were colored women and 88 colored men, i.e., 84.6% and 15.4%; and 37.7% and 16.8% (Table 1). The numerical proximity between the 202 white men and 198 colored women is striking. It divided heads of household between two worlds cleaved by color and gender. Masculine hegemony was visible in the world of whites, with female heads of household being rare, and of these many were widows or single or abandoned mothers, the rare moments when they could exercise some autonomy (Pinto, 2002). Women dominated the world of freed colored people, which not rarely scandalized the authorities, and even though they were a minority among slaves, they had more access to manumission, becoming a majority among the freed.

Table 1 Color and sex of the heads of households						
	Men		Women		Total	
	No.	%	No.	%	No.	%
White	202	38.6	36	6.9	238	45.5
Color	88	16.8	198	37.7	286	54.5
Total	290	55.4	234	44.6	524	100

Table 2 Color and origin of color women heads of households		
	No.	%
Black African	111	56.1
Brazilian Crioula	32	16.2
Brazilian Parda	49	24.7
Brazilian Cabra	6	3.0
Total	198	100

It is interesting that among the freed women (Table 2), those with a darker complexion predominated – Black Africans and Brazilian *crioula* – which differed from the rest of the captaincy where *pardas* and mulatto women achieved manumission more easily (Paiva 1995; Higgins 1999; Faria 2001: 289-329; Dantas 2016; Faria and Reis 2021). Of the 198 colored

women, 111 were African and 32 *crioulas*, a total of 143 dark skinned women (72.2% of freed women, 61.1% of all women, and 27.3% of heads of household), while *pardas* (49) and *cabras* (6) amounted to 55 *mestiças* (respectively, 24.7%, 3.0%, and 27.7%). While the geography of freedom had gender, it also had matrices of color and origin, and this was as black as night and African, bringing into their homes the world from which they came. Africans were present throughout the *arraial*, notably in the alleys of Mandioca, where they were the only residents (11), and Tomás de Aquino (6). On Julião Antônio Street, they accounted for eight out of eleven colored women; on Padre Manoel da Costa, 12 out of 18; on Amparo, 12 out of 16; and on Burgalhao, 10 out of 17.

The geography of color and gender divided Tejuco into two large groups. On the one hand, white men (202 or 38.6% of the total), the majority of Portuguese origin, on the other, African women (111 or 21.2% of the total). The geography of the types of properties accentuated contrasts and reinforced the hierarchical geography on streets and blocks. Among the former, 103 rented and 94 were property owners, while no information was available for five. Among the African women, 93 paid rent and 18 owned their houses. In other words, while 51% of white men rented the property in which they lived, among African women this rate rose to 83.8%. The women's disadvantage was even more significant because for them it was difficult to escape that place, contrasting with the many white men, such as officials from the administration, who were just passing through the village, or the still young clerks who were in the middle of a process of social ascension. In these cases, they were not interested or had not yet acquired the economic conditions to acquire a property. While some freed women managed to obtain some patrimony, the predominance of renters among them revealed the economic oppression they were subjected to when entering the world of freedom, resulting in the difficulties faced by Rosa Tibães, a black freedwoman. José da Silva de Oliveira, taking pity on her as a good Christian, allowed Tibães to build a hut on his property on Bonfim Street⁽⁵⁾.

I found this same disparity among the 24 women of color living in the Diamond District, who died between 1751 and 1815, and whose inventories or wills I analyzed in a previous article (Furtado 2001a: 81-121). Among these, Africans (62.5%) predominated in comparison to

(5) Arquivo Públíco Mineiro, Seção Colonial, código 260: 3v-4.

those born in Brazil, since *crioulas* and black Africans accounted for 75% (Furtado 2001a: 91). Their profiles reveal «multiplicity and diversity, where the universe of slavery was abandoned and the free white world was approached», but their freed lives were not equal for all, as many faced difficulties along the way. While the census does not allow us to see how they achieved their freedom, the study of these 24 women revealed that purchasing their freedom was most common, especially the process known as *quartação* or *coartação*, as they insisted that their freedom was the result of «their own effort and work». *Quartação* was a process which allowed slaves to buy their freedom, specifying an amount of time to pay their owner, in money or services (Souza 1999: 151-174). In the Census, two *coartado* slaves were listed as head of one household, the Blacks Vitoriano and Anacleto, who shared the house they rented on Rosário Street, where they worked as shoemakers. The fact that they had been listed reinforces the idea it was an intermediary condition between slavery and freedom, and it was the most common way to achieve freedom.

The way Ana da Glória dos Santos summarized her life trajectory reveals these women's capacity for agency. In her will, «to describe her coming to Brazil, her conversion to Catholicism, and her marriage she used verbs in the passive voice, whereas upon remembering her freedom she used verbs in the active voice, showing, from this factor, her taking control over her life and destiny» (Furtado 2001a: 99).

Street Geography

Not by chance, the residents on Direita Street, the most important central road axis, are listed first. Located there were 36 houses, mostly *sobrados*, two-story houses with balconies, where some of the most important inhabitants lived, amongst whom were those who held the principal administrative positions in Royal Diamond Company. The first address, located alongside the fountain which supplied water to the town center and facing the church square, was owned by Sergeant José da Silva de Oliveira, one of the administrators of *Junta Diamantina*, which ran the Diamond Royal Company⁽⁶⁾, who lived there with his wife,

(6) The Royal Company was created to mine diamonds after the royal monopoly of extraction was imposed around 1771 (Furtado 1996).

Ana Joaquina Rosa, and their four children. One of them, José, the future Fr. Rolim, became known due to his participation in the 1789 *Inconfidência Mineira*, a conspiracy against the Portuguese king that sought to create an independent nation in Minas Gerais and Rio de Janeiro. Antônio Francisco dos Santos, single and employed by Oliveira, was also a tax collector (another business in which the administrator was involved), lived in an annex to the property.

Other residents on the street included Bento Joaquim de Siqueira Ayala, Treasurer and afterwards an Auditor for Diamond Royal Company until 1773, Colonel Luís de Mendonça Cabral, and Captain Acácio de Araújo, respectively an Auditor and a Notary for Royal Diamond Company. Among the neighbors, two were the priests Frutuoso Gomes da Costa and Manuel da Costa Dantas, the former the chaplain curate of the village and the latter the curate of Santa Quitéria Chapel. *Dona* Antônia Caetana, a married woman, lived with her husband, her sister, and a foundling, while *Dona* Maria Teresa de Jesus, a widow, lived with her four children. The designative *Dona* was normally a privilege of white women, a mark of high status and social distinction. In Tejuco, it was reserved for only five white women, three widows and two living in the *Arraial de Baixo* – on the banks of the São Francisco River. Various colored freedwomen also lived in Direita Street, such as the black women Maria Carvalha and Anna Gomes, the *parda* Mariana Pereira and the *cabra* Anna Maria, reflections of the social ascension which former slaves could achieve in Minas Gerais society (Paiva 1995).

However, although on Direita Street free white men and women cohabited with *mulattos* and blacks, sharing a certain physical proximity, two geographies separated them and hierarchized them according to their social rank: the geography of blocks and of the types of properties. The first block, located in front of Santo Antônio Church, had nine residences belonging to distinguished people, all owners of their properties. Only free whites lived in them: four officials from the Royal Diamond Company, two members of the clergy, a *Dona*, and to obfuscate their shine a little, a shoemaker. Three of them were married, the family legally constituted to give them respectability. It should be noted that the first five properties were the only ones written in the plural. These were ‘their own houses,’ in other words they formed of various dwellings, to indicate the opulence of their heads of household.

On the upper part of Direita Street, more distant from the church and consequently from the town center, were the less illustrious residents. As the streets moved away from the center, the hierarchical geography of the blocks revealed the progressive social declassification of residents performing a hierarchical geography of the blocks. Six colored freed people were neighbors there: Inês Maria de Azevedo and Mariana Pereira, both *pardas*, the surgeon Vitorino José Barbalho, also *pardo*, and the shoemaker Antônio de Freitas, a *crioulo*. They rented the houses in which they lived. Only the black Josefa Maria de Freitas and the *cabra* Anna Maria owned their properties. All were single, with the exception of the latter who was married. They all lived alone, as was common among the freed people in Tejuco. Despite the physical proximity among the whites and the colored residents and the very different conditions on the same street, the geography of the blocks and the types of property demarcated and made public the place each one really occupied!

When comparing Direita and Padre Manoel da Costa streets, both in the center of the village, it can be seen that their heads of household had quite discrepant profiles, revealing the hierarchical geography of the streets, where each person had to occupy their due place. In the former, the most important street in the *arraial*, 28 men and only eight women were heads of households in the 36 residences, of whom 23 were white – the majority – and 13 colored. Nineteen properties were owned by their occupants, two ceded to *agregados*, and 15 rented, while among the latter only six had colored heads of household. In the second and not so important street, there were 25 houses, only five of which were owned. In this case, 22 heads of household were colored and three were white. It is not surprising that among those who paid rent, there is only one white man, the tailor João Batista, a white manual worker, living from his hands, the other heads of household renting were colored. Eight of these were men and 16 women. Of the latter, 11 were African women, three were *crioulas*, and two were *pardas*, and with the exception of the latter two and Joaquim da Silva, a black from Costa da Mina, all were single and lived alone. In contrast on Direita Street, there were six married men, as well as others who lived with relatives, the case of Fr. Frutuoso, who was celibate. While Direita had a profile of predominantly married white men as heads of household, on Padre Manoel da Costa Street the majority of heads of household were freedwomen of color and single. The geography of the streets of the center had cleavages that distinguished one from each other.

The number of single women of color residing alone as heads of households throughout the village is striking. None of the 198 were married and only 36 people were found living in their homes as their relatives, friends, or *agregados*. Among them, the majority were their sons and daughters, but totaling only 20 people. Although the majority of the head of households in Tejuco lived alone and were single, the situation of the women of color contrasts with the men whether they were white or of color. In the houses of the 202 white men there lived 207 people, the majority being their sons and daughter (121) and 51 of them were married (25.2%). This is more striking when comparing the 88 men of color, 30 of whom were married, 80 people were living in their houses, 33 of whom were their sons and daughters. As their spouses were of color but not listed as heads of households, we can assume that out 228 freed women of color 198 (86.9) were single and 30 (13.1%) were married. Adding their mothers (4), *agregados* (2) and friends (3) living with them, the total of freed women reaches to 237, of whom 207 (87.3%) were single and 30 (12.7%) married.

The high rates of celibacy among women of color as heads of households can be credited to at least three reasons, which do not always point to the exclusions suffered by them due to their gender and color although it had an immense impact in their destinies. First, at the time, marriage was mainly motivated by economic reasons and family interests. In this case, due to the high costs of Catholic marriage, slaves and freedmen married in much smaller numbers than free people. Second, sometimes, to protect their patrimony, it was safer for these freed women to remain unmarried (Furtado 2001a). Finally, many of them did not legitimize their consensual relationships before the Catholic Church. This can be observed in the high rates of concubinage among them in Tejuco (Furtado 2003: 49). This could occur because many times their partners were free white men and had no interest in legalizing their interracial relationships, as legal marriages were supposed to be endogamic (Nazzari 1996: 107), but also because many African women resisted the acculturation imposed by colonization, insisting on mimicking African customs in terms of relationship.

The high number of colored women as heads of households living alone in their domiciles impacted the number of people per household (*fogos*), a figure which is very low. In Tejuco in 1774, there were 886 residents (not including slaves) among the 522 domiciles. In this way,

contradicting factors 4 and 5 as the average number of inhabitants per household which the demographic historiography has found for colonial Brazil (Furtado, Libby at ali, 2015), the average of the *arraial* was 1.69 person per household.

I found the same profile among the 34 women of color who left wills or inventories. Fourteen of the women who left wills were single, representing 58.3% of the total, and ten were married (41.7%). This suggests a slight advantage for single women in comparison with married women. Among them, the majority, 16 or 66.6% died without leaving offspring, and only one left legitimate offspring, the others (7) had natural children, that is, it was not known who their fathers were. Maria Martins Castanheira, a Bengali black, and Bernardina Maria da Conceição, a mulatto, for example, were married but did not have offspring, so their surviving husbands were their legitimate heirs of half of their patrimony. However, they had long ago abandoned them and thus they wished to leave at least part of their properties in a different manner, as was permitted by law. The African black Maria Vaz da Conceição was married to the black carpenter (*carapina*) Antônio da Costa who appeared listed as a married head of their house in Rosário Street. Some years later, she declared that, besides having bought her freedom, she had acquired all the property she possessed prior to her marriage, all acquired «by her own efforts» or «work and agency». Marriage had not increased her assets, or her status (Furtado 2001a: 95, 94, 97). Maria Vaz da Conceição's concern was the consequence of Portuguese and Brazilian legislation which stipulated that married people were *meeiros*, in other words a couple's patrimony were shared between them (Furtado 2009b: 93-118). As a result, half of her goods would belong to her husband, even if he was absent.

Fluid geography

The second street listed on the Census was called Opera Street, which began on the upper part of Direita Street and only had seven houses. It received this name because the Opera house was built there, where popular plays were staged. It was constructed in the 1750s, one of the oldest in Brazil, a reflection of the wealth and economic stability of Tejuco. Located here was the two-story residence of the famous freed

woman Chica da Silva (Furtado 2003, Furtado 2009a), on that occasion inhabited by only one of her 14 children, probably José, the youngest. At this time, her nine daughters were in Macaúbas Convent and three of her sons (Simão⁽⁷⁾, João, and Joaquim) had left for Lisbon with her partner, the former diamond contractor and appellant judge João Fernandes de Oliveira. Her son Antônio, who was married, lived in his own house on Quitanda Street with his wife, two sons and a daughter. Revealing of the contradictory social position that she occupied in the village, is that Chica da Silva's house was the last on the street, suggesting inferiority in relation to her neighbors. However, in the census her condition of freedwoman is not recorded, an omission which was the privilege of the free. Although she was not called *Dona*, as in other local documents⁽⁸⁾, her *parda* color is indicated and her name is registered as Francisca da Silva de Oliveira, with her final surname being an allusion to João Fernandes de Oliveira. Her wooden and adobe house was a solid construction, large and well aired, consisting of two stories and a garden, with the main part formed a square with wattle divisions. Painted in white, it was covered with roof tiles, with a wide balcony and windows in colored frames. Her importance in the town could be measured by the fact that her neighbors were the whites João Antônio Maria Versiani and João Machado Pena, respectively the bookkeeper and clerk of the Royal Diamond Company. Also living on the street were the *parda* Antônia Xavier, the black woman Ana Maria de Jesus, the *crioulo* tailor Vicente Ferreira, and the white carpenter Antônio Pinto Guimarães. Antônia Xavier was the mother of Plácido Pires Sardinha, half-brother of Cipriano Pires Sardinha, the son of Chica with her first owner Manoel Pires Sardinha. They had lived together in Sardinha's *senzala* (slave quarters), when they were slaves, and also through the children, both stayed in contact during their lives (Furtado 2001b: 355-386). With the exception of Chica da Silva, who being single lived with her son, and Versiani, who was married and lived with his wife and daughter, the others were single and lived alone.

(7) Simão Pires Sardinha was her son with her first owner, Manoel Pires Sardinha. Her other children were from her relationship with the diamond contractor, *Desembargador* João Fernandes de Oliveira. Chica da Silva became famous for the relationship with the latter, with whom she had 13 children between 1754 and 1772.

(8) It should be noted that in other documents she was referred as being black. As can be noted the color reference could change depending on the desire to denigrate or exalt an individual (Ferreira 2019: 197-234).

As in the other streets, free and freed people, white and colored, lived side by side, diluting the hierarchical frontiers with which society sought to regulate itself. Opera Street is an example of how these differences could be inverted, blurring the geographic hierarchy which the blocks sought to order. Some of these inversions were visible, the case of Santa Quitéria Chapel, built at the entrance to Chica da Silva's house, a privilege of few and the public symbol of her social distinction. Apart from her, only Bernardo da Fonseca Lobo, who received from the Crown the title of 'discoverer of diamonds', and Maria de Sousa da Encarnação, a black from Costa da Mina, had oratories in their houses. Other inversions were more difficult to perceive, since while the bookkeeper Versiani rented his residence, even though he later left in his will two houses on Direita Street, the black woman Anna Maria de Jesus was the owner of the property in which she lived.

Luís Gomes Street, listed next, had 11 houses, where there lived four white men, including Captain José Gomes Ferreira, a surgeon in the Royal Diamond Company Hospital and Luís Gomes da Fonseca, attorney for the brotherhoods. Catarina Barcelos, a white widow, lived there with two grandchildren; two *crioulo* tailors, Filipe da Costa and Francisco Soares were neighbors of, in the case of the former, the *crioula* Rita da Silva, and in the case of the latter, the black barber Feliz da Cunha. At the far end of the street lived two *parda* women, Felipa Antônia, accompanied by her sister, and Josefa Maria, both paying rent. With the exception of the latter two, the others were the owners of their properties, while in addition to the widow, four were married and resided with members of their nuclear families, such as the white, Luís Antônio da Silva, who as well as his wife, had three sons and daughters in his house.

Heading towards the periphery, Burgalhao, despite not being designated as a street, was the first suburban street which climbed Santo Antônio hill from the valley where gold was initially discovered in the São Francisco River. It held 32 residences, of which the overwhelming majority (24) were rented and only eight owned. In relation to heads of household, 21 were women and 11 men, seven of whom were white, such as Caetano José da Cunha and Roberto Antônio, who lived in rented houses with their wives, the latter also accompanied by three sons and two daughters, and Raphael Pinto Vidal, living in his own house with his wife, two sons and his mother-in-law. Adding men and women together, there were 11 whites, while those of color amounted

to 21, ten of whom were African women, five were *crioulas*, five were *pardas*, and the one was the *cabra* Josefa. The fact that the 18 colored women, the majority black Africans, were single and lived alone calls attention, with the exception of the *crioula* Tereza Maria, who lived with her mother. Among them, eight rented their houses, such as Maria Fernandes, and only two owned their homes, differing little from the situation of the seven white men. A total of 24 houses were rented and only eight were owned, a symptom of the lower economic and social level of their residents. In a game of mirrors, the peripheral profile of the road reflected and was a reflection of its residents, mimicking the darker skin color of the majority.

Geography of Power

The names of some streets and alleys reflect the hierarchy on which the administration was based, as they were a symbol of power. Contrato Street alluded to the form of diamond mining used from 1739 to 1771, as the *Casa do Contrato* (Contract House) was located there. In 1774, there were 17 heads of household on this street, ten men and seven women. While the former were mostly white (8) – there was just one black man and one *crioulo* –, among the women, those of color were the majority (5), with there being three black women, two *pardas*, and only two were white women. The most distinguished residents were Sergeant Antônio de Araújo Freitas, Dr. João Tomás Brum, Fr. João de Freitas, chaplain of the Royal Diamond Company Hospital, Sergeant Manoel Baptista Landim, Lieutenant Coronel Luís Lopes da Costa, the last two clerks in Royal Diamond Company. There is no indication of the type of the last two properties, with a possible explanation being the fact that each one occupied, without charge, one of the floors of the former *Casa do Contrato* still belonging to the administration. Again, although the most distinguished white citizens lived there, their houses were close to those of the colored householders, revealing the fluidity of the hierarchies that somehow blurred in the village.

The new Intendency building, which was constructed to house the *Junta Diamantina*, was located on the street which from then on came to be called *Intendência*, located beside the principal square, by the main church. Although the new construction was not included in the census,

the Intendent, João da Rocha Dantas e Mendonça, lived in it. Only seven properties were on the street, none of them headed by women of color, which is an exception. Five housed commercial establishments could be found there, with their owners living on the second floor. One house belonged to a clerk, Francisco Marques Viana, who lived alone but there is no mentions of commerce being carried out here. Apart from this only the house belonging to the white man José Barbosa and his wife did not have a commercial establishment. The most important one belonged to Marechal de Campo Ignacio Correa Pamplona where his commercial partner and a clerk lived.

Alley Geography

As is to be expected, the geography of the alleys stands out because these areas housed the lowest social layers of Tejuco, with the freedwomen of color being concentrated there, especially Africans, generally residing in rented houses. One evident example is Mandioca Alley, the longest and most extensive, where all eleven women who headed households were single black Africans, renting the properties where they lived alone. Among the six men, their neighbors, three were white, two were *crioulos*, and one was *pardo*.

In Cadeia (or Jail) Alley were three black African women and a *cabra*, named Rosa, but only the latter and one of the Africans rented their property, the others were landholders. In common, all were single and lived alone, with the exception of Rosa da Silva, who was black and lived with her son. In Fr. José Guedes Alley, as well as the priest who gave his name to the alley, parish priest of Chapel of Souls, the neighborhood was composed of two *pardos*, one of them José da Silva Lopes, 'teacher of boys,' two black African women, two *crioulas*, and a white woman, Isabel de Sousa Lima, who lived with a companion in a rented house. The African women Petrolina, Rita Correia, and Tereza Roiz, all single, rented properties where they lived alone, the same profile of the *crioula* Francisca Pacheca, who, however, was the owner of her house. In Thomás de Aquino Alley, black African women lived alone in rented houses in six of the seven houses. The exception was José da Silva, white and married, living with his wife in a rented house. In Intendência alley, the black African women, Lauriana Gomes and Joana Antunes, were neighbors

of Luis de S. Paio, a black African man. These were the only residents of this small alley and all were renting their houses.

While there existed a geography of power and order, also present was the geography of disorder. Cadeia Alley referred to the jail, a rather unedifying construction, which evoked the punishment of crimes. It was not very old, since until a short while previously all that existed was the trunk to which transgressors and slaves were sentenced to be tied, while prisoners had been sent to the jail in Vila do Príncipe. This signified that this alley had been recently opened or had been rebaptized after the construction of the prison. The geography of the alleys once again reflected a subaltern situation, also reflected in the residents, who were all colored and the majority black freed African women.

As can be seen in the sample, the geography of the alleys shaped a small world with a strong African imprint, in which one can see clearly Tejuco's Little Africa, where freedwomen of color were very common as heads of households. This reflected how the majority of manumissions were achieved in Minas Gerais, as it was something most accessible to women. However, as I have noted in previous works, in the Diamond District and in particular in Tejuco, African women benefitted the most from this, to the detriment of *parda* women, who formed the majority of the freedwomen in the gold region (Paiva 1995; Higgins 1999; Furtado 2001a).

Geography of Silence

The geography of absence in Tejuco is interesting to examine. Although those silences are hidden in the census, they highlight the limits which these historical sources present. This is the case, for example, of Tejuco's geography of sin, which can be partially reconstructed by various pieces of data found in the census, since although the majority of unmarried people lived alone, they were not single, as many of them lived in concubinage. However, in order not to call the attention of the Church, always watching over the morality of its flock, they maintained appearances in public, living in separate houses from their partners. This custom became generalized in the captaincy, creating an original, plural, and dynamic structure called the «fractioned family» (Figueiredo 1997). Between 1750 and 1753, when the bishop visited Tejuco to investigate the sins of its residents, 58

people were denounced for living in concubinage. Although some lived 'indoors,' the majority inhabited separate houses (Furtado 2003: 49).

To meet one of these many fractioned families, hidden under the census data, we can return to Padre Manoel da Costa Street. Living there alone, in a rented house, was the black woman Maria Gomes, one of 18 colored women in this neighborhood. However, a more complex reality hides beneath this record. Her partner, the surgeon, José Gomes, lived on Luís Gomes Street, accompanied by one of the children of the couple, who would become a priest. The same occurred with Chica da Silva, whose single child registered in her residence was outweighed by the 13 illegitimate children born during her long 17 years relationship with João Fernandes.

This type of agreement created the appearance of children living in houses belonging to single heads of household. Seventeen single freed women had illegitimate offspring living with them, some with large numbers of children, pointing to successive or long-lasting relationships. In Campo Street, the *crioulas* Ana Pereira, with a son and daughter, and Maria Antunes with a son, were neighbors, both living in their own houses. On Macau Street, the *crioula* Maria Domingas had two children and the *parda* Josefa Maria, two sons and three daughters. The foundling who lived in the company of *Dona* Antônia Caetana, on Direita street, was an example of the abandonment of illegitimate children, an expedient used by the most distinguished families to maintain public appearances (Venâncio 1999; Franco 2014).

Illegitimate children were not a privilege of colored women. Six single white women also had children at home. The paradigmatic case is that of Ignácia Mendes [Ramos], who lived in her own house on Cavalhada Nova Street, accompanied by three sons and three daughters. They were the fruit of her long relationship with the Auditor Bento Siqueira Ayala, who in turn lived alone on Direita Street.⁽⁹⁾ The oldest girl was Luiza Victória, born in 1767, and another one was Maria Magdalena, both baptized only with the father's surname, even though the latter did not appear on the register, which was common in the case of illegitimate

(9) AHU, MAMG, caixa 102, doc. 46. Removed from the position of auditor, Ayala petitioned the king for leave to return to Portugal, accompanied by his daughters. However, this journey did not happen, because Ayala died the same year. The girls continued to live in Tejuco, where they married and had children.

children, occurring with the children of Chica da Silva and Maria Gomes. Other white women were in the same situation: Rosa Maria lived with a daughter in a rented house, on Burgalhao Street, with her neighbor being Joana Gonçalves and her son. Living on Amparo Street was Jacinta de Souza, in a rented house with three children and a daughter.

Eight single men, only one of whom was colored, lived with their illegitimate children. The white stoneworker José de Souza lived with a son on Cavalhada Velha Street, while the royal blacksmith, José da Silva Julião, a *pardo*, lived with two children. Manoel Caetano dos Santos lived on Vendas Street with his godson, both of whom were tailors. It was a common expedient for white men to become godfathers to their mulatto children born in illegitimate unions with their slaves, giving them manumission at the baptismal font. Was this the case of this child?

The geography of prostitution is another hidden facet of the *arrayal*, despite the efforts of the Catholic Church to govern the moral customs of Minas societies, imposing on them the precepts dictated by religious orthodoxy (Boschi 1986). In Cadeia Alley the black woman Maria do Amaral can be found, living in her own house. The brief register hides the fact that the African woman was a known local prostitute, called by the nickname of '*Lavadeira*' (Washerwoman), whom her neighbors suspected was a witch. According to one of them, she admitted «to her house suspicious men and women [and...] I heard drumming in that house» (Figueiredo 1993: 92).

«In the communities in which they lived, prostitutes [...] were almost always accompanied by depreciative nicknames: *Sopinha* (Little Soup), *Cachoeira* (Waterfall), *Rabada* (Ass), *Lavadeira*, *Pisca* (Twinkle), *Comprimento* (Length), *Foguete* (Rocket), *A Mãe do Mundo* (The Mother of the World), and others» (Figueiredo 1993: 82). The black women Joana Brava (Angry), Josefa Pimenta (Pepper), Anna de Carvalhinho (Small Oak Tree), Josefa Granada (Grenade), Rosa Machada (Ax), and Ignes Pinta (Spot), and the *parda* Antônia Coitinha (Little Intercourse) had their nicknames making references to their performance or their sexual anatomy in the practice of their profession. Joana Brava lived in her house in Contrato street with her mulatto son, while Coitinha lived in Cavalhada Velha with a son and a daughter, both mulattos, all of them public proof of their sins. From the name of Abugona Street, since *abugão* was a type of wasp or hornet, it can be inferred that one of its old or current women residents was wide-hipped. Of the seven residents, four were women, with two being white,

one *parda*, and one *crioula*. Was one of them the famous *abugona*? While sin lived in its houses, in the first house on the street, watching over the behavior of these worldly women, resided Fr. José Joaquim de Moura, chaplain of Bonfim Church. The only street whose name had a female connotation was actually depreciative, which accentuated the masculine and patriarchal nature of the geography of memory of residents and the toponymy of the streets.

Another piece of information missing from the Census is who owned the huge amount of rental properties in Tejuco. The geography of renters points to a predominance of houses rented by colored women (137), followed by white men (107). Among the latter are the royal officials, passing temporarily through the village, as well as a majority of working and poor men. Among the tenants who were women of color, 93 were African (83.8% of the 111). When the *crioula* women are added to them, this total reaches 115 (81% of the total of 142). The geography of the landlords, on the other hand, is silent, and not all of them were free white. It is known, for example, that Chica da Silva owned and rented a property located in front of the house of the black Sipriano Antunes in Rosário street⁽¹⁰⁾. While the significant number of black female tenants points to their financial precariousness, Chica's rented property reveals that some of them were able to rise economically.

Geography of slavery

Although the majority of heads of household in Tejuco were freed (286 or 54.6% out of total), the geography of the memory of captivity is another silence underlying the data obtained from the census. This silence is only broken by the reference to the condition of freed and to the color of the skin of the colored people in addition to the listing as households of the two *coartado* black men, the shoemakers Victoriano and Anacleto. Another reminiscence is the reference to the Manoel da Fonseca Milanês, a *pardo*, living on Rosário Street, who was the village's *capitão do mato* (a slave hunter, literally meaning captain of the bush). The world of slavery is remembered this time from the perspective

(10) Acervo Particular (AP), Livro de Testamentos da Vila do Príncipe (LTPV), Testamento de Francisca da Silva de Oliveira.

of repression, since it was necessary for the administration to keep a watchful eye over the slaves who by fleeing sought freedom outside the few existing legal means. Manoel da Fonseca Milanês' profession reveals that the geography of color did not necessarily produce ties of solidarity with other colored slaves.

But there are other ways to trace the slave past of these women when one analyzes the census in the light of other period documents. *Malungo* was the name given to Africans brought to Brazil on the same slave ship, establishing important ties of solidarity that started on the Middle Passage which were prolonged during the life of a slave. But more generically, the term signified companionship, friendship, and a shared destiny, ties which could also be created in the slave quarters, principally among those born in Brazil, and many freed brought to the world of freedom their *malunga* experience (Carvalho 2017: 71-87).

Let us return to the black woman Maria Gomes, living at Padre Manoel da Costa Street, who serves as a reference for the *malunga* geography of Tejuco. With her companion, the surgeon José Gomes, Maria had three other offspring, as well as her future cleric son who still lived with his father. The oldest daughter was called Rosa, followed by Matilde, whose godfather was the Appellant Judge João Fernandes de Oliveira, and the next was Francisca, whose name was in honor of her godmother, Chica da Silva. The approximation of these people preceded the formation of the two couples. Their friendship began in the slave quarters, when they still belonged to the group of slaves owned by Doctor Manuel Pires Sardinha. The two *malungas* perpetuated and deepened their friendship in the godparent ties they established between themselves. On Opera Street, Chica was the neighbor of Antônia Xavier, another *malunga* from the slave quarters of Manoel Pires Sardinha, with whom she also had had a son, Plácido. When his half-brother on the part of his father, Cipriano, son of the *parda* woman Francisca Pires, also a *malunga* from the same slave quarters, became a cleric, Plácido gave him a deed of ownership of six slaves to pay part of the costs of his entrance. The favors exchanged and the protection spent in the world of freedom revealed the *malunga* geography which expressed the memory of captivity.

Importantly, the friendship which extended to the time of freedom between Chica da Silva, Maria Gomes, Francisca Pires, and Maria Xavier does not seem to be the only example of *malunga* geography. This appears

to have been manifested also in the sharing of the same property by the former slaves. On Macau Road, the *parda* Isabel had a companion in her rented house, while the *crioula* Anna de Freitas had two. In the first block, the *pardo* shoemaker Manoel de S. Paio had as an *agregado* the *pardo* musician José Enrique, while in the next house lived another *pardo* musician, Enrique José. Did they form a band? On Padre Manoel da Costa Street, the *parda* Maria Angélica had an *agregado* and Juliana Francisca was head of a household whose ties among its members, all *pardos*, were complex. As well as a sister and a son, it also included an *agregado*, mixing the geography of familial freedom with *malunga* geography.

The notion of labor in a society based on *Ancien Régime* values and slavery as well such as Brazil at that time was very different from today. The so-called service of the king, performed by administrative officials and the military, was the basis of honor. Manual labor was dishonorable, particularly when performed by slaves. Labor and slavery were intrinsic to each other. However, there is an intriguing characteristic when the geography of professions is examined in light of the geography of gender. With two rare exceptions, women, even those of color, neither served nor worked. Among whites, only the Widow Leão, on Quitanda Street, had a dry goods store (but at that time the big merchants – *homens de negócio* – were no longer seen as manual laborers, the so-called wholesale trade had become a factor of honor), and among those of color, only the *parda* woman Joana Gertrudes had an inn on Amparo Street. In contrast, among white men, 43, or 21.3% exercised some manual work and among 88 men of color, the majority, 56, in other words 67.4%, had some sort of manual trade: there were tailors (14), shoemakers (11), blacksmiths (6), hairdressers (3), barbers (3), carpenters (2), a painter, among others.

What allowed women of color's removal from the world of labor was their ownership of slaves, whose paid work supported them. Slave ownership could be ascertained for 21 of the 24 women whose wills and inventories were studied. One noteworthy case is that of Josefa Dias, a black woman from the Costa da Mina, on the northwest coast of Africa. Although her two daughters were still captives, instead of freeing at least one of them, she used her savings to buy a slave. An example of among the heads of households is the *crioula* Rita Paes de Gouveia, who had her own house on Rosário Street. On her death she had two young mulatto girls and two adult slaves, one of them was Francisco, a mulatto (Furtado 2001a: 95). At the time of his death, Chica da Silva stated that

most of his estate consisted of slaves (Furtado 2003)⁽¹¹⁾. We could find data for various freed African women heads of households who hired out their slaves for diamond mining, such as Ana Maria de Jesus, Maria do Ó, Rosa da Silva, Maria Carvalha e Quitéria, to whom in 1785, the Royal Diamond Company clerk added the designation 'black' or 'freed black' to indicate their origin⁽¹²⁾.

The intersection of multiple geographies, even those which lay hidden under the data of *Pequena Planta do Arraial do Tejuco* and the 1774 *Mapa dos Moradores* reveal the heterogeneous local society and the impressive social ascension of a layer of former slaves to the condition of freed. In Tejuco, on the one hand, this rise made fluid the social hierarchies that separated them from the world of the free, for whom privileges and honors were intended to be reserved. This relative social permeability was mirrored in a significant number of colored heads of residence, most of whom were led by women, and among them, African women stood out. The geography of freedom (alforriás) in Tejuco had gender, color, and origin: it was women, black, and African. But if this may seem unthinkable for the time, on the other hand, the ascension of these women of color did not happen without mishaps and contradictions. This is what can be observed by the geography of the blocks, the center/periphery streets and the alleys, under which the urban organization of the village was also ruled. Whites lived closer to the center and in its most important streets, and the colored population was concentrated in the outskirts and in the alleys. In all senses, the ostensive presence of these freed African women throughout the village, created a *Little Africa* and turned black the white houses of Tejuco.

Manuscript Sources

- Acervo Particular (AP). Livro de Testamentos da Vila do Príncipe (LTV), Testamento de Francisca da Silva de Oliveira.
« – » LTV, Testamento de Francisca da Silva de Oliveira.
Arquivo Histórico Ultramarino (AHU). Brasil, Cartografia_260 / 1167.
« – » MAMG, caixa 102, doc. 46

(11) AP, LTV, Testamento de Francisca da Silva de Oliveira.

(12) Princeton University, Firestone Library, Diamond Codex: 2v-8v.

« – » Manuscritos Avulsos de Minas Gerais (MAMG), caixa 108, doc. 9: 1-9.
Arquivo Público Mineiro. Seção Colonial, códice 260: 3v-4.
Princeton University, Firestone Library, Diamond Codex: 2v-8v.

Bibliography:

- Bluteau, Raphael (1712). *Vocabulario Portuguez e Latino*. Coimbra: Colégio das Artes da Companhia de Jesus.
- Boschi, Caio César (1986). *Os leigos e o poder: Irmandades leigas e política colonizadora em Minas Gerais*. São Paulo: Ática.
- Carvalho, Marcus Joaquim de (2017). “Malunguinho e os Quilombolas da Zona da Mata Norte, 1820-1835”, in Claudia Oliveira, Neuvania Guetti, Scott Allen, *Arqueologia de engenhos - Paisagens e Pessoas*. Recife: Editora da UFPE, 1, 71-87.
- Dantas, Mariana R. L. (2016). “Mulheres e Mães Negras: mobilidade social e estratégias sucessórias em Minas Gerais na segunda metade do século XVIII”, *Almanack*, 12.
- Faria, Sheila de Castro (2001). “Sinhás pretas: acumulação de pecúlio e transmissão de bens de mulheres forras no sudeste escravista (séculos XVIII e XIX)”, in Francisco Carlos Teixeira da Silva, Hebe Maria Mattos, João Fragoso, *Escritos sobre História e Educação*. Rio de Janeiro: Ed. Mauad, 1, 289-329.
- Faria, Sheila de Castro e Reis, Adriana D. (eds.) (2021). *Mulheres negras em perspectiva: identidades e experiências de escravidão e liberdade no espaço atlântico (séculos XVII-XIX)*. Cantagalo/Feira se Santana: Editora Cantagalo/UEFS Editora.
- Ferreira, Roberto Guedes e A. P. Boscaro (2019). “A cara da escravidão e a cara da liberdade: honra e infâmia (Corte do Brasil, 1809-1833)”, *Afro-Ásia*, 59, 197-234.
- Figueiredo, Luciano Raposo de Almeida (1993). *O avesso da memória*. Rio de Janeiro: José Olympio.
- « – » (1997). *Barrocas famílias: vida familiar em Minas Gerais no século XVIII*. São Paulo: Hucitec.
- Fragoso, João; Bicalho, Maria Fernanda & Gouvêa, Maria de Fátima (eds.) (2001). *Antigo Regime nos trópicos: a dinâmica imperial portuguesa (séculos XVI-XVIII)*. Rio De Janeiro: Civilização Brasileira.

- Franco, Renato Júnio (2014). *A piedade dos outros: o abandono de recém-nascidos em uma vila colonial, século XVIII*. Rio de Janeiro: Editora FGV.
- Furtado, Junia Ferreira (1996). *O Livro da Capa Verde: a vida no Distrito Diamantino no período Real Extração*. São Paulo: Anna Blume.
- « – » (2001a). “Pérolas Negras: mulheres livres de cor no Distrito Diamantino”, in Junia Ferreira Furtado, *Diálogos Oceânicos: Minas Gerais e as novas abordagens para uma história do Império Ultramarino Português*. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 81-121.
- « – » (2001b). “Mulatismo, mobilidade e hierarquia nas Minas Gerais: os casos de Simão e Cipriano Pires Sardinha”, in Rodrigo Bentes Monteiro et al., *Raízes do privilégio: mobilidade social no mundo Ibérico do Antigo Regime*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 355-386.
- « – » (2003). *Chica da Silva e o contratador dos diamantes: o outro lado do mito*. São Paulo: Companhia das Letras.
- « – » (2005). “Piccola Africa: il mondo degli schiavi nel Distretto Diamantino e nel villaggio di Tejuco (Minas Gerais, Brasile)”, *Terra d’Africa*, XIV, 143-159.
- « – » (2009a). *Chica da Silva: a Brazilian slave of the Eighteenth Century*. Cambridge: Cambridge University Press.
- « – » (2009b). “A morte como testemunho da vida”, in Carla Bassanezi Pinsky, e Tania R. de Luca (eds.), *O historiador e suas fontes*. São Paulo: Contexto, 93-118.
- « – » (2019). “Águas úteis, águas milagrosas na capitania de Minas Gerais (sec. XVIII)”, in José Newton C. Meneses, *Água: uma história dos usos nas Minas Gerais e no Brasil (séculos XVII a XIX)*. Belo Horizonte: Fino Traço, 37-83.
- « – », Douglas Cole Libby, José Newton Coelho de Meneses, Z. L. Frank (eds.) (2015). *História da Família no Brasil*. Belo Horizonte: Fino Traço.
- Higgins, Kathleen J. (1999). *Licentious liberty, in a Brazilian gold-mining region*. Pensilvânia: Pennsylvania State University Press.
- Meneses, José Newton C. (2015). “Pátio cercado por árvores de espinho e outras frutas, sem ordem e sem simetria: o quintal em vilas e arraiais de Minas Gerais (séculos XVIII e XIX)”. *Anais do Museu Paulista*, 23, 69-92.
- Nazzari, Muriel (1996). “Concubinage in colonial Brazil: the inequalities of race, class, and gender”, *Journal of family History*, 21, 107-123.
- Paiva, Eduardo França (1995). *Escravos e libertos nas Minas Gerais do século XVIII*. São Paulo: Anna Blume.

- Pinto, Raquel Mendes (2002). *Negócios de família, gerência de viúvas. Senhoras administradoras de bens e pessoas (Minas Gerais, 1750-1800)*. Belo Horizonte: UFMG (dissertação, Mestrado em História).
- Souza, Laura de Mello e (1999). “Coartação: Problemática e episódios referentes a Minas Gerais no século XVIII”, in *Norma e Conflito: Aspectos da história de Minas no século XVIII*. Belo Horizonte: Editora da UFMG, 151-174.
- Venâncio, Renato Pinto (1999). *Famílias Abandonadas: Assistência à criança de camadas populares no Rio de Janeiro*. Campinas: Papirus.

**A GAZETA DAS DAMAS (1822) E O ESTATUTO AMBÍGUO DA
CIDADANIA FEMININA NA 1^a METADE DO SÉCULO XIX**
**THE GAZETA DAS DAMAS (1822) AND THE AMBIGUOUS
STATUS OF FEMALE CITIZENSHIP IN THE 1ST HALF OF THE
19TH CENTURY**

DIANA TAVARES DA SILVA

Universidade de Coimbra, Centro de História da Sociedade e da Cultura,
Faculdade de Letras
dianasofsilva@gmail.com
<https://orcid.org/0000-0001-9744-6591>

Texto recebido em / Text submitted on: 13/09/2022

Texto aprovado em / Text approved on: 06/01/2023

Resumo:

O presente artigo propõe-se refletir, a partir de um estudo de caso, um periódico de 1822 dirigido ao público feminino – a *Gazeta das Damas* de Caetano António de Lemos – sobre um tema que só muito superficialmente tem interessado à historiografia das fases iniciais do Liberalismo português, isto é, em que medida a rutura que se operou no triénio vintista (1820-1823) deu às mulheres uma maior visibilidade pública, trazendo-as, ainda que de forma discreta, para a vida cívica e levando a sociedade a questionar o seu lugar nela.

Palavras-Chave:

Cidadania feminina; triénio liberal; imprensa periódica; instrução feminina; *Gazeta das Damas*.

Abstract:

The present article proposes to reflect, based on a case study, a periodical from 1822 aimed at the female audience – *Gazeta das Damas* by Caetano António de Lemos – on a topic that has only superficially interested the historiography of the early stages of the Portuguese liberalism, that is, to what extent the rupture that took place in the 20th century (1820-1823) gave women greater public visibility, adding them, albeit discreet, to citizenship and leading society to question their place in it.

Keywords:

Female citizenship; liberal triennium; periodical press; female education; *Gazeta das Damas*.

Introdução

As últimas décadas do século XVIII foram abaladas por um conjunto de acontecimentos que representam uma viragem não só no curso da História Europeia, como Mundial. Falamos, sobretudo, da Revolução Americana (1776) e da Revolução Francesa (1789), matrizes do longo processo de obtenção de direitos, liberdades e garantias, mas também das Revoluções Liberais que se sucedem em catadupa no início do século XIX e que conduzem as sociedades europeias de então a alterarem os seus regimes políticos e a repensarem-se estruturalmente a nível social, económico e cultural. Tais ruturas terão profundas implicações na representação que cada sexo tem de si mesmo nessas sociedades, de como se vê enquanto parte dessa mudança e que desejos e angústias essa tomada de consciência lhes suscita.

Diferentes em múltiplos aspectos, mas herdeiras comuns das Luzes, as Revoluções Francesa e Americana inauguraram a reivindicação de direitos femininos. Ambas estabelecem condições para a emergência e acolhimento de um discurso emancipatório assente no princípio de igualdade entre os sexos e preparam a longa luta pela conquista de direitos políticos e de cidadania plena. Esta, contudo, só muito tarde seria consumada. De facto, do novo espaço político aberto pelas revoluções, pensado por e para homens, as mulheres foram oficialmente excluídas já que, segundo a moral vigente, deveriam (e deverão durante todo o século XIX) recolher-se em casa, reduto da ordem e da virtude. No caso francês essa exclusão

vai ser, porém, por vezes de forma subliminar outras ostensivamente, contrariada. Vamos encontrá-las nos movimentos insurrecionais entre a assistência nas galerias da Assembleia Nacional aplaudindo e apupando os deputados, organizando-se em clubes (republicanos e radicais) ou, no caso das mulheres dos meios privilegiados, animando os salões – espaços privados (porque realizados em casa) e públicos (porque é um lugar de encontro de homens protagonistas da cena política) – onde participam das discussões. Além disso, trata-se de um período em que se multiplicam as petições femininas que exigem o acesso à instrução, melhores cuidados de saúde para as grávidas, direito de porte de armas, etc. No que diz respeito à Revolução Americana, as mulheres tiveram aí, de igual modo, uma intervenção ativa nas iniciativas revolucionárias (através por exemplo do boicote que fizeram aos produtos ingleses) ou na defesa de causas sociais (como a abolição da escravatura). Estamos, assim, perante dois marcos fundamentais na História das Mulheres.

Nos demais países varridos por esta onda revolucionária, entre os quais se inclui Portugal, apesar de constrangidas pelos limites da sua não cidadania, as mulheres vão também, com maior ou menor intensidade, questionar o seu papel tradicional e as crenças limitadoras que os discursos misóginos produziam sobre elas. Perante as novas circunstâncias políticas que parecem, simultaneamente, afastá-las e implicá-las na vivência cívica, elas encontram então um lugar de fala que apesar de ambíguo as agrega, pela primeira vez, à *res publica*.

É importante, além disso, neste contexto histórico de implantação do Liberalismo, entender o conceito de cidadania e as fórmulas de participação política de um ponto de vista mais amplo do que apenas vinculados ao direito de votar e/ou ser eleito, então acessíveis a uma minoria. Há que considerar, na senda de Thomas Marshall, a cidadania nas suas múltiplas facetas⁽¹⁾ (Marshall 1992: 10-27), ou seja, admitindo a existência de «citoyennetés plurielles, politique mais aussi sociale, économique, culturelle» (Barthélémy e Sebillotte Cuchet 2016: 7).

Face ao exposto, o presente artigo⁽²⁾ propõe-se refletir, a partir de um estudo de caso, de um periódico de 1822 dirigido ao público feminino,

(1) Thomas Marshall dividia a cidadania em três áreas: civil, política e social.

(2) Este artigo surgiu de um trabalho desenvolvido no âmbito da disciplina de Novas Perspetivas em História Contemporânea I do Doutoramento em História. As reflexões que aqui se fazem contam, portanto, com preciosos ensinamentos e apontamentos recolhidos nessas aulas lecionadas pela Doutora Irene Vaquinhas, a quem muito agradeço.

sobre um tema que só muito superficialmente tem interessado à historiografia das fases iniciais do Liberalismo português, isto é, em que medida a rutura que se operou no triénio vintista deu às mulheres, à semelhança dos exemplos acima mencionados, uma maior visibilidade pública levando a sociedade a questionar o seu lugar nela.

Não negamos a complexidade do nosso objetivo. Estamos na década de vinte do século XIX. Dentro do conjunto da contemporaneidade trata-se de uma fase considerada, no que se reporta ao estudo da História das Mulheres e do feminismo em Portugal, menos aliciante porque pouco prolixa em testemunhos. Além disso, aqui (como em Espanha) as mulheres não corresponderão ao protótipo do radicalismo das revolucionárias francesas, nem romperão violentamente com nenhum dos paradigmas vigentes. No entanto, isso não nos deve desmotivar já que estamos perante um período fundacional e é preciso dizer-se que, ainda que timidamente, as portuguesas não abdicarão de participar dele. De facto, por intermédio, por exemplo, do «mais poderoso meio de expressão pública de ideias no século XIX» (Lopes 2005: 171), a imprensa de opinião, chegam-nos indícios de uma adesão aos princípios constitucionais. Nos periódicos, lidos também por mulheres, alguns a elas dedicados, desenha-se uma nova imagem conforme aos novos tempos, solicita-se a sua colaboração e adverte-se para o reconhecimento da importância da mulher no sucesso da nova ordem política (a maternidade, por exemplo, transforma-se, neste período, numa verdadeira tarefa cívica). Ao lado dos homens, as mulheres vão, assim, ultrapassar alguns convencionalismos da época.

É nesta linha temática que se inscreve o periódico que analisaremos, a *Gazeta das Damas*, publicado entre novembro e dezembro de 1822, da autoria de Caetano António de Lemos. Apesar de efémero (publicaram-se apenas três números) este escrito é sintomático dos novos padrões de comportamento (e da relação entre sexos) que a Revolução Liberal promove. Salvaguardando o doméstico como espaço por excelência das mulheres, esta folha reflete já, contudo, sobre as novas exigências que lhe destina a sociedade em processo de «regeneração», integrando-as numa visão que embora não perspetive, de todo, a emancipação feminina como um fim em si mesma, mas antes como um meio de garante da nova ordem social, as situa num espaço periférico de participação cívica, mesmo que sem direitos políticos.

O artigo dividir-se-á, por conseguinte, em duas partes. A primeira terá como enfoque a cidadania feminina enquanto estatuto que ao longo

do século XIX não foi senão indeterminado e confuso, como é, aliás, a situação feminina como um todo neste período. Assim, deter-nos-emos, primeiro, sobre os espaços e papéis sociais atribuídos aos dois sexos e sobre os discursos normativos que sustentaram e justificaram o afastamento feminino do meio político. Depois, perante esse quadro, abordaremos o conceito de cidadania definido pelos liberais e a argumentação que dele excluiu as mulheres.

Na segunda parte, por sua vez, tendo como pano de fundo o jornal *Gazeta das Damas*, procurar-se-á integrar neste quadro de rejeição da personalidade civil das mulheres e de entendimento da palavra pública como prerrogativa masculina, algumas iniciativas que o contrariaram. Sobretudo por meio da imprensa, da qual foram leitoras, mas também colaboradoras, tentaremos perceber a sua muito subtil entrada em cena na vida política do primeiro liberalismo português.

Partindo de uma análise qualitativa, abordaremos os tópicos fundamentais da *Gazeta das Damas*, os quais estarão em permanente diálogo com uma série de obras e artigos que consideramos indispensáveis para a compreensão do período e temáticas em causa. Devemos dizer, porém, que não existe, até à data, um estudo sistemático sobre cidadania feminina no triénio liberal português, nem sequer exclusivamente focado na 1ª metade do século XIX, não se tendo ultrapassado análises muito circunscritas.

No que diz respeito à História das Mulheres nos seus aspectos globais é, desde logo, de consulta basilar a *História das Mulheres no Ocidente* coordenada por George Duby e Michelle Perrot. Interessa-nos em particular o volume quatro, *O Século XIX* (1995), cuja direção pertence a Arlette Farge e Natalie Zemon Davis. No que concerne à História da cidadania e, especificamente, à História da cidadania em Portugal, destacamos a obra de Isabel Nobre Vargues, *A Aprendizagem da Cidadania em Portugal 1820-1823* (1994), e os artigos de Rui Ramos, *Para uma história política da cidadania em Portugal* (2004), e de João Branco, *O local e o regional na construção da cidadania: algumas reflexões sobre o liberalismo português* (2020). Por outro lado, sobre a condição feminina no século XIX e suas nuances refiram-se os trabalhos de Maria Antónia Lopes, *Mulheres, espaço e sociabilidades. A transformação dos papéis femininos em Portugal à luz de fontes literárias (segunda metade do século XVIII)* (1989) e *Estereótipos de "a mulher" em Portugal dos séculos XVI a XIX (um roteiro)* (2017); de Irene Vaquinhas, *Os caminhos da instrução feminina nos séculos*

XIX e XX. Breve relance (2000) e *As mulheres na sociedade portuguesa oitocentista. Algumas questões económicas e sociais (1850-1900)* (2004); de João Esteves, *Os primórdios do feminismo em Portugal: a 1ª década do século XX* (2001); de Ana Maria Costa Lopes, *A luta das mulheres Oitocentistas por uma política de igualdade* (2005); e de Diego Palacios Cerezales, *Assinem assinem, que a alma não tem sexo! Petição coletiva e cidadania feminina no Portugal constitucional (1820-1910)* (2012). Por fim, adentrando no tópico da imprensa periódica feminina são pertinentes os contributos de Teresa Salvador em *Em torno dos periódicos femininos* (2009), de Ana Maria Costa Lopes em *Ousar lutar, ousar vencer. A imprensa periódica oitocentista como motor da promoção intelectual feminina* (2009) e de Maria João Silveirinha, *As mulheres e a afirmação histórica da profissão jornalística: contributos para uma não-ossificação da História do jornalismo* (2012).

O advento da cidadania feminina no século XIX – um estatuto ambíguo

O século XIX é um período de antagonismos no que à História das Mulheres diz respeito. Por um lado, as Revoluções Americana e Francesa inauguram as discussões que questionam as funções e os espaços convencionais atribuídos aos dois sexos, bem como a natureza da sua relação. Nestes países os movimentos populares são geralmente de índole mista e na rua ou em espaços privados, as mulheres reúnem-se e inscrevem-se no coração dos acontecimentos. Por outro lado, os discursos oficiais (literários, médicos, religiosos, jurídicos, etc.), vão continuar a confirmar e até a desenvolver a ideia da inferioridade física e mental das mulheres em relação aos homens, principalmente perante a possibilidade de participação daquelas na vida cívica. De facto, estando o espaço político associado ao desempenho de funções produtivas, para as quais se achava as mulheres impossibilitadas devido à sua natural incapacidade de raciocínio e tomada de decisão, estas são encerradas nos círculos domésticos. Esta reclusão consignava, por sua vez, a separação dos sexos no espaço, isto é, público para os homens, privado para as mulheres.

O Romantismo burguês e a sua idealização da mulher frágil, sensível e virtuosa corroboram este estereótipo que tem as raízes na Antiguidade Clássica. As mulheres foram desde o princípio integradas pelos teóricos numa «essência atemporal», numa ordem imutável, que lhes era conferida pela natureza da sua função reprodutiva e a ela as reduzia,

não existindo enquanto sujeitos com personalidade própria, antes como «eterno feminino» (Lopes 2017: 28).

De acordo com esta imagem de debilitação associada à mulher estão, por exemplo, as definições que Rafael Bluteau, no seu *Dicionário da Língua Portuguesa*, atribui às palavras derivadas de feminino, como «afeminado», «afeminar» ou «feminidade», isto é, «delicado, mole como as mulheres no corpo, fraco, ócio», «debilitar, enfraquecer o corpo e torná-lo qual é em geral o das mulheres» e «fraqueza ou moleza feminil» (Bluteau 1789: 607) respetivamente e que eram correntes à época. Por outro lado, são de destacar as ideias do filósofo francês Jules Michelet (1798-1874), um dos autores mais influentes da sua época, que muito escreveu sobre as mulheres e que neste assunto era tido como autoridade. Este considerava a mulher, dada a sua fisiologia, uma doente a necessitar de vigilância e de cuidados continuados. O sangramento a que o seu corpo estava compelido mensalmente deixava-a numa condição de insuperável vulnerabilidade. Michelet cultiva também na sua obra, por outro lado, a imagem (tão cara à literatura do período romântico) da mulher-mãe, angélica, fonte da vida, chegando, nesse sentido, a afirmar que «a mulher é uma religião» (Martins 2004: 45). Validado pelo discurso médico da época, o corpo feminino era deste modo venerado na sua tarefa primigénia de reprodução. O instinto maternal era entendido como inato, tal como a vocação para o cuidado do lar e da família. Assim, as mulheres cumpriam a sua existência quando assumissem o papel de esposas e mães (Vaqueiras 2000: 97).

Em contrapartida, um outro discurso muito mais hostil corre em paralelo. Um discurso que sublinhava o lado obscuro do feminino que afinal também era capaz das paixões mais sanguinárias. As mulheres, pensava-se, detinham uma faceta perversa, maldosa, lasciva e perigosa que arrastava os homens para a perdição e é com base nessas considerações que Michelet vai, inclusive, concluir que as revoluções são femininas (Lopes 2017: 34). As mulheres cultas que se interessavam pela carreira política ou pelos negócios públicos enquadravam-se nesta lógica de degeneração do género. Desprezadas e temidas porque contrariavam a sua vocação natural e desafiavam os preceitos próprios da sua condição, considerava-se que as mulheres com interesses e ambições intelectuais desenvolviam uma série de vícios e valores morais como a «vaidade ou o orgulho do saber, desprezíveis para o seu sexo» (Lopes 1989: 96). Jean-Jacques Rousseau (1712-1778) que na sua obra *Emílio* afirmava que as mulheres nasceram para ser submissas

e contribuir para a sua emancipação era corrompê-las, foi outro dos autores que contribuiu para a construção desta narrativa. De facto, enquanto delineia para o protagonista masculino um plano de estudos que tem como objetivo prepará-lo para servir o país, Sofia é educada «para servir Emílio» (Louçã 2021: 15). No que diz respeito à educação feminina, valorizava-se sempre áreas em que era permitido às mulheres brilharem, tidas como inofensivas, ligadas aos momentos de convívio (como a música), ensinando-se-lhes uma arte de «saber estar, pensar e dizer como mulher» (Lopes 1989: 36).

A pobreza da sua educação é, por sua vez, ao mesmo tempo usada como argumento para a exclusão política, mas também como garante da manutenção da ordem estabelecida. Mesmo no que diz respeito à adoção de leis tidas como favoráveis à condição feminina, estas são sempre pensadas por homens e as mulheres não são nelas senão objeto. Admiti-las no corpo decisor era nesta altura impensável. Temia-se que caso ascendessem ao poder as mulheres se tornassem incontroláveis (Farge e Davis 1994: 99). Todavia, o século XIX é um século pedagogo por excelência, de consciencialização da importância da instrução (nomeadamente na pequena infância, de que a mãe era a responsável) na preservação das conquistas revolucionárias e no progresso das próprias sociedades. Ora, esta convicção levará a que, a par do combate pela igualdade entre sexos e pela igualdade do regime jurídico, o direito à educação conste das principais reivindicações dos vários movimentos feministas.

Em Portugal, no final do século XVIII algumas vozes indicavam já uma certa mudança na percepção dos papéis atribuídos a cada género. Indicativo disso mesmo constitui por exemplo a publicação em 1790 do *Tractado sobre a igualdade dos sexos ou elogio do merecimento das mulheres*. Ainda que anónimo sabe-se que a autoria do escrito pertence a um homem uma vez que no seu subtítulo se menciona ser oferecido e dedicado às senhoras ilustres de Portugal «por um amigo da razão». Nesta obra, o autor afasta-se da narrativa tradicional que veiculava a ideia da inferioridade natural das mulheres e tece uma crítica contundente ao sexo masculino, apelidando os homens de «tiranos» e «ingratos» e acusando-os de proceder cruel e injustamente para com as suas semelhantes, impedindo-as de aceder à fama e à glória por pura soberba e amor próprio (*Tractado sobre a igualdade dos sexos...* 1790: 16). Afirma ainda serem as mulheres igualmente capazes de exercer cargos

públicos e de aceder ao trono, assim lhes fosse permitido desenvolver os seus dotes e talentos, e de terem a mesma capacidade da alma, facilidade e faculdade de adquirir conhecimentos e aplicá-los a fins racionáveis, sábios e justos (*Tractado sobre a igualdade dos sexos...* 1790: 17).

Estamos, por conseguinte, perante um período de profunda ambivaléncia na História das Mulheres. Divididas entre a tradição e a modernidade, o desejo de emancipação e as barreiras políticas, económicas e sociais que o sexo oposto lhes impunha, o inconformismo e a resignação perante um quadro jurídico opressivo que lhes tolhia a voz e a ação (Vaqueiras 1995: 24), as mulheres beneficiaram a um ritmo muito diferente do masculino das conquistas do Iluminismo, da Revolução Francesa e Americana e, depois, das Revoluções Liberais. Na verdade, nesta época de progresso civilizacional o que se verificou muitas vezes foi, em vários aspectos, como aqueles relacionados com a cidadania e a participação política, o aumento do fosso entre ambos os sexos. Mesmo em França onde desde 1790 surgiram escritos que advogavam a igualdade entre sexos e se manifestavam favoráveis à concessão de direitos políticos às mulheres, os autores continuaram, na sua maioria, a reproduzir os estereótipos da mulher intelectual e psicologicamente inferior, toldada pelos nervos frágeis e por uma sentimentalidade excessiva.

Portugal não escapou à onda revolucionária que atingiu a Europa na primeira metade de Oitocentos e em agosto de 1820 vive a sua própria revolução. Com ela, instaura-se um regime monárquico-constitucional e a nova ordem política confere ao país, pela primeira vez, um projeto de cidadania. Mas o que significava para os liberais o estatuto de cidadão? No 21º artigo da Constituição de 1822 proclamava-se que «Todos os portugueses são cidadãos e gozam desta qualidade». Esta declaração reportava-se, porém, à questão da nacionalidade, isto é, eram cidadãos aqueles nascidos em Portugal, residentes no território nacional e seus descendentes. A outra dimensão, a que concernia ao exercício de direitos políticos como eleger e ser eleito para os órgãos de soberania nacional, essa foi até bastante tarde exclusiva de uma minoria. A explicação para esta aparente contradição encontramo-la no próprio entendimento que faziam do estatuto de cidadão.

Os liberais conceberam a cidadania não só como um contrato entre indivíduos investidos de direitos e um poder soberano, consignado na lei, mas como uma identidade coletiva que deveria ser o mais

homogénea possível para que entre o grupo de cidadãos, membros da comunidade política, não se manifestassem as assimetrias económicas, sociais, culturais, educacionais que dividiam a população (Ramos 2004: 548). Essa intenção vai, portanto, legitimar o estabelecimento de critérios excludentes e por conseguinte impedir o acesso de quase todos à cidadania plena. Além dos referentes à idade e instrução, um dos critérios impostos tinha a ver com a independência. Considerava-se que só alguém que não vivesse sob o jugo contínuo de outrem poderia dar cumprimento aos deveres que eram esperados do cidadão (Branco 2020: 39). Além do mais, ao novo estatuto social correspondia também um novo tipo de indivíduo – cavalheiro, instruído, liberal e proprietário, em oposição à imagem do vassalo do *Ancien Régime*.

Esta aceção da cidadania não podia empurrar as mulheres para uma posição mais desvantajosa. Desde sempre submissas à vontade masculina (do pai, de um irmão ou do marido), confinadas ao espaço doméstico e aos papéis de filhas, irmãs e esposas e remetidas para um plano de inferioridade legal (Esteves 2001: 87), as mulheres representavam a súmula da dependência social. É essa dependência que a impede de usufruir de uma personalidade civil e a obrigava a confiar a representação da sua cidadania a um homem (Farge e Davis 1994: 63). No fundo a mulher era considerada uma eterna menor perante a lei, era-lhe negada a sua existência fora do agregado familiar e a sua educação, na maioria das vezes, quando não ignorada, era negligenciada, enfrentando por isso taxas de analfabetismo elevadas.

A questão da cidadania feminina na primeira experiência liberal portuguesa

Aquando da definição dos poderes formais, a questão da participação das mulheres na vida cívica do país nem sequer se colocou. Pelo contrário, em Portugal (como sucedera já em Inglaterra e Espanha), as mulheres vão ser proibidas inclusive de frequentar a galeria pública da Câmara dos Deputados o que não acontece, por exemplo, em França onde as mulheres puderam assistir aos debates nas tribunas. Isto não quer dizer que entre o conjunto de vozes masculinas com projeção no espaço público liberal ninguém se tenha manifestado contra esta decisão. Em pelo menos dois extensos artigos publicados no *Diário da*

Regência, em maio de 1821, e depois no *Diário do Governo*, em outubro de 1822, questionaram-se os fundamentos dessa exclusão. No primeiro, intitulado «Deve-se permitir que as mulheres assistam às sessões de Cortes?», expunha-se o argumento primordial que pesara sobre a decisão, isto é, que a presença das mulheres tinha profunda influência na performance do orador e que este, invadido por uma vaidade pueril, sacrificaria os assuntos de Estado em prol do seu orgulho masculino. Este receio, que o autor do artigo procura desmistificar, baseava-se na opinião de alguns jurisconsultos célebres, como Jeremy Bentham, cujas ideias, neste ponto, tinham sido bem acolhidas em Inglaterra. Admitindo não ser próprio do sexo feminino a participação nos negócios políticos, o redator do *Diário da Regência* não concebe, contudo, a sua completa exclusão. Segundo ele, a independência e felicidade de uma nação dependia do grau de patriotismo em que os seus habitantes eram educados e esse era tanto maior quanto se lhes fosse incutido o amor às suas Constituições. Portanto, só educando os filhos desde tenra idade constitucionalmente é que os pais poderiam esperar deles a preservação do legado revolucionário. Ora, a grande responsável pelo acompanhamento dos filhos (quando crianças, pelo menos) era a mãe, mas como explicar-lhe que devia ensinar-lhes uma doutrina política de que nada sabia e de que a todo o custo a tentavam apartar? Na assistência dos debates parlamentares podiam, assim, inteirar-se das discussões que dominavam o quotidiano nacional, bem como dos direitos e deveres dos seus filhos e dela própria. Até para a questão da eventual perturbação causada pela sua presença era apresentada uma respetiva solução. Propunha o autor que se definisse um número de bilhetes que cada deputado distribuiria entre mulheres da sua confiança e que sabia que aí se mostrariam o mais discretas possível (*Diário da Regência*, nº 206, 5 de maio de 1821).

Por sua vez, o artigo do *Diário de Governo* publicado mais de um ano depois, em outubro de 1822, recupera a mesma temática, a da ausência das mulheres nas galerias das Cortes, desta feita invocando a poderosa ingerência que as mulheres tinham nos destinos dos homens e, em consequência, nos das sociedades em geral, força essa que estava a ser desaproveitada. Dá-se conta, nesse sentido, do patriotismo que as espanholas demonstravam na defesa inabalável dos princípios constitucionais (reunindo-se, por exemplo, em sociedades patrióticas) (Espigado Tocino 2003: 4) e, da História antiga à moderna, recordaram-se

exemplos de mulheres que com rasgos de heroísmo tinham influenciado positivamente o curso da humanidade (*Diário de Governo*, nº 247, 19 de outubro de 1822).

Estes testemunhos que apresentavam as mulheres revestidas de um poder admirável, mesmo que esse poder fosse de intermediação, cumprido na maternidade ou na sua relação com o sexo masculino vão ser, contudo, diminutos e defrontam-se com a convicção inabalável de que estas não têm (nem podem ter!) voz nas sociedades. «*Mulier in ecclesia taceat*» afirmaria o deputado Borges Carneiro em plena assembleia, que considerava, além disso, as mulheres incapazes de exercer direitos políticos (*Diário das Cortes...* nº 63, 22 de abril de 1822). Esta afirmação, porém, vem na sequência de um interessante episódio protagonizado pelo deputado brasileiro Borges de Barros. Na sessão de 22 de abril de 1822 este propõe alargar o direito de voto às mulheres com seis filhos legítimos⁽³⁾. Os argumentos expedidos por Borges de Barros em favor da posição contrária remetem, por um lado, como já dissemos, para a influência capital que as mulheres tinham em todas as fases da vida dos homens, mas principalmente na infância, período em que se estabelecem as primeiras (e, muitas vezes, definitivas) impressões sobre o mundo, e por outro lado para a convicção de que estas não possuíam defeito algum que as privasse de usufruir desse direito, pelo contrário, não obstante o «criminoso desleixo» com que a sua educação era tratada elas tinham não só rivalizado como muitas vezes excedido os homens em talentos e virtudes (*Diário das Cortes...* nº 63, 22 de abril de 1822). Ainda que naturalmente rejeitada (e nem sequer admitida a discussão) é de notar a ousadia desta proposta, sobretudo se pensarmos que o voto feminino precisaria de mais um século para ser admitido e só há cerca de 50 anos se ter estabelecido o sufrágio universal e eliminado todas as restrições associadas ao género.

Mas neste período a opinião consensual era efetivamente aquela que Borges Carneiro expressara. O espaço parlamentar era reconhecidamente masculino e por isso vedado às mulheres. A ideologia liberal não rompe de forma alguma com a visão tradicional da família e do papel feminino no seu sei, as mulheres vão continuar oficialmente afastadas das práticas

(3) Recorde-se que de acordo com as Instruções Eleitorais de 22 de novembro de 1820, reafirmadas pelo teor do artigo 21º da Constituição de 1822, o direito de voto era reservado apenas aos homens maiores de 25 anos.

políticas. No entanto, falar de emancipação feminina no contexto do triénio liberal não é totalmente descabido já que este propiciou sem dúvida uma abertura de mentalidades e não recusou, como veremos, todas as formas de participação das mulheres na vida pública (Vargues 1993: 210). A imprensa de opinião (onde também foram agentes) seria, por exemplo, um forte veículo de divulgação da condição feminina.

Assim, como período iniciático na conquista de direitos, de reconhecimento e interiorização de novas formas de envolvimento na vida pública e de questionamento de uma série de práticas e comportamentos individuais e coletivos, o período liberal «ofrece posibilidades para el comentario contrastado entre la continuidad y la ruptura, que forman parte, tanto una como otra, de una identidad femenina en construcción, al albur del nuevo marco político» (Espigado Tocino 2003: 5).

A imprensa como instrumento que questiona a condição feminina – a *Gazeta das Damas* (1822) de Caetano António de Lemos

Na sociedade oitocentista os lugares públicos eram, como vimos, característicos do sexo masculino. O uso da palavra nesses lugares não podia nunca, consequentemente, ser facultado às mulheres. A estas reclamava-se o silêncio e a discrição que figuravam entre as principais regras da conduta feminina e só na esfera privada e doméstica tinham alguma margem de manobra, acreditando-se na sua função mediadora. Sanches de Frias afirmava, nesse mesmo sentido – «Não é ela a mãe do advogado, a esposa do ministro, a filha do próprio rei, a irmã do magistrado, a prima do governador, a mulher do deputado, a amiga e parenta de uns, a companheira protetora e conselheira de outros?» (Vaqueiras 2004: 163). Não deixa de ser curioso este reconhecimento do poder feminino que apesar de afastado dos centros de decisão é de extrema importância já que em última análise interferia com a vida das sociedades. Uma mulher interessada na causa pública podia valer-se das relações que mantinha com o sexo oposto influenciando-o nas suas condutas. E é também por este motivo que tão pertinente se afigura, no que concerne à história da cidadania e da emancipação feminina, análises cada vez mais abrangentes dos conceitos, que compreendam as suas múltiplas dimensões e enquadrem os indivíduos observados na rede complexa de ligações e experiências em que de facto viveram.

As propostas de reivindicações femininas não foram em Portugal, entre 1820 e 1823, apresentadas e debatidas de forma explícita. Com efeito, este é sobretudo um momento mais do que de exigências de exposição e reflexão das difíceis condições a que as mulheres estavam compelidas (no seio da sua vida conjugal e familiar), até porque só de forma muito lenta a sua consciência foi despertando para questões relacionadas com direitos políticos (Esteves 2001: 87). Sobre este ponto é preciso referir-se, porém, um exercício que, não estando vedado ao sexo feminino, configura uma brecha no acesso ao circuito de poder e permitiu uma «participação que significava conceder um valor político substantivo à expressão de preferências por parte do «sexo feminino», reconhecendo «nesse ato às mulheres um certo estatuto de cidadania» (Palacios Cerezales 2012: 742), o direito de petição. Como afirma Diego Palacios Cerezales, a assinatura numa petição representava o exercício de um direito político e apesar do termo «cidadã» não lhes ser aplicado tinha evidente simbolismo.

Por outro lado, um dos palcos que serviu de reflexão das circunstâncias femininas, em que também elas puderam intervir, foi a imprensa periódica, instrumento que estabelece um novo tipo de intervenção pública, fulcral no século XIX para a divulgação e defesa dos princípios constitucionais. Em Portugal, tal como sucedera por exemplo em França, o jornalismo não se vai diferenciar de outras formas de literatura nem a figura do jornalista da do escritor. O relato dos acontecimentos vinha, por isso, quase sempre acompanhado de comentário (Silveirinha 2012: 168). No entanto, distingue-se pela facilidade de circulação e por proporcionar uma leitura simples e rápida dos acontecimentos. Dada a multiplicação de iniciativas femininas como diretoras, redatoras, colaboradoras, etc., tornar-se-á também neste século um «motor da promoção intelectual feminina» (Lopes 2009: 39-48). Os movimentos feministas são, aliás, coincidentes com o desenvolvimento de uma imprensa de massas porque dando visibilidade à causa coloca-a em contacto com as redes de circulação de ideias, promove o intercâmbio de conhecimentos e a divulgação dos programas das feministas projetando-a a uma escala global. Assim, face à exclusão formal do direito de cidadania, as mulheres encontraram (também em Portugal) por essa via uma forma de se fazerem representar e ao contrário do que seria expectável essa imprensa mostrar-se-á atenta aos seus problemas e determinada a incluí-la no espaço informativo (Salvador 2009: 97).

No triénio liberal, apesar do movimento jornalístico ter sofrido um forte incremento multiplicando-se o número de jornais e leitores (Tengarrinha 1989: 124), não há registo de periódicos fundados por mulheres. Há, sim, notícia de dois destinados ao público feminino e em pelo menos um deles a sua participação esporádica⁽⁴⁾. Falamos d'*O Toucador*, de Almeida Garrett e Luís Francisco Midosi e da *Gazeta das Damas*, de Caetano António de Lemos, ambos criados em 1822 e com períodos de atividade muito curtos. Tanto um como outro, de forma mais ou menos direta e ao contrário do que seria de esperar face a este quadro de exclusão de direitos, reportaram-se várias vezes a factos e acontecimentos do panorama político nacional e abordaram temas com eles relacionados. Mesmo no caso d'*O Toucador* que apresenta um programa tradicional cujas matérias versam sobretudo sobre moda, bailes, teatro, namoro, etc., e que afirma inclusive tratar-se de um «periódico sem política», vamos encontrar alusões ao cenário governativo nacional e internacional e a utilização das temáticas ditas femininas para satirizar o meio administrativo português. Como sublinha Irene Fialho, essas alusões foram «disfarçadas nos temas base» (Fialho 1999: 107) mas estavam lá. Além disso, não é possível separar os autores da sua obra. Almeida Garrett e Luís Francisco Midosi foram figuras centrais da primeira experiência liberal portuguesa, cidadãos ativos na defesa do regime, conectados com as mudanças que este foi operando no país. Deste modo, é normal que seja qual for o meio por que se expressaram ou o público a que se dirigiam tenham refletido esse compromisso.

A *Gazeta das Damas* tem por sua vez um carácter bastante distinto do d'*O Toucador*. Desde logo porque estabelece como objetivo primordial instruir as suas «leitoras dos negócios políticos» (*Gazeta das Damas*, nº 1, 29 de novembro de 1822), determinando que para tal transcreveria as sessões das Cortes, indicaria as ações do governo, bem como daria conta das notícias internacionais. Fundado em Lisboa em novembro de 1822⁽⁵⁾ (Pereira 1895: 17) por Caetano António de Lemos, este periódico assume

(4) Há, ainda, notícia de mais duas folhas datadas de 1823 – *Eugénia. Dedicada às Damas e Periódico das Damas. Semanal*. São, no entanto, muito escassas as informações que nos chegam de ambas.

(5) A sua sede deveria ser na Rua do Ouro onde Caetano António de Lemos tinha um estabelecimento. Tinha como objetivo sair periodicamente todas as terças e sextas-feiras e vendia-se por 60 réis.

assim uma função pedagógica, de sensibilização do público feminino para o momento histórico que o país atravessava e trazia-as dessa forma para a esfera pública.

No entanto isto não significa que as interpelassem como cidadãs. Na verdade essa necessidade de instrução era fundamentada pelo seu papel de mãe. A maternidade, como fomos descortinando, passou a ser encarada no contexto das revoluções liberais e da sobrevivência dos regimes constitucionais como uma responsabilidade cívica e as mulheres deviam estar preparadas para educar os seus filhos sob os princípios a eles afetos. No extenso artigo que inaugura a folha esse é precisamente um dos pontos tratados. Considerando que o dever maior de uma mãe numa sociedade liberal é criar cidadãos livres, a esta deviam ser facultados todos os meios para que ela própria pudesse educar-se nessa doutrina e melhor a transmitir. O que, considera o autor, não sucede porque as mulheres têm sido mantidas num estado de ignorância e prejuízo intelectual que as privava (e à sua prole) de uma educação esmerada num campo fundamental como o da vivência cívica (*GD*, nº 1, 29 de novembro de 1822), sendo a maternidade vivida antes numa incompatibilidade com a instrução e o desenvolvimento do espírito.

Com efeito, a educação feminina não foi ainda neste período entendida como um fim em si mesma, como um instrumento de consciencialização dos seus direitos ou do seu processo emancipatório, mas como «infraestrutura para a «regeneração dos cidadãos»» (Palacios Cerezales 2012: 748). E ainda que esta posição nos pareça muito longe de admitir uma participação igualitária das mulheres nos círculos de poder (de facto está) não deve ser menorizada na sua tentativa de mudança. Teremos inclusive oportunidade de observar o incômodo que ela provocou junto do público masculino. De facto, este periódico avança com algumas ideias inovadoras que questionam (e condenam) o profundo contraste em que convivem os dois sexos. Desde logo, denuncia-se a severidade com que os homens (aí também apelidados de tiranos) tratam as mulheres sentindo-se em toda a parte legitimados para usar da crueldade e da violência como forma de punição. A par disso, censura-se o afastamento das mulheres dos negócios públicos recorrendo à reclusão⁽⁶⁾ (Vicente 2001: 177 e 185), deixando-as à mercê

(6) Facto que era inclusive notado pelos estrangeiros que visitavam Portugal: «Uma ideia domina os viajantes quando se referem às mulheres das classes mais elevadas em

de opiniões alheias e alvo dos desvarios masculinos (dos legisladores, por exemplo) e critica-se a vaidade dos homens que procuravam a todo custo publicitar os seus atos, mas ao mesmo tempo condenavam sem justificação o sexo oposto ao esquecimento eterno. Esta opressão, considerava o autor da folha, mais do que promover a obediência, estimulava as paixões violentas, o vício e a transgressão. A felicidade das mulheres deveria ser entendida numa perspetiva global de felicidade das próprias nações. São elas que geram, criam e educam e portanto o seu bem-estar era o garante da harmonia familiar e esta de uma sociedade próspera. A mulher a quem era permitido cultivar-se e que era olhada pelo seu marido como companheira e não escrava, cumpriria então esse propósito com maior convicção e entusiasmo e levaria os seus filhos, desde tenra idade, a desenvolver sentimentos patrióticos e de reverência para com as instituições. O programa da *Gazeta das Damas* propunha-se então a contribuir para a reparação dessa lacuna na educação feminina, pretendia informá-las acerca de assuntos relacionados com o cenário político, considerando que nada havia que estivesse em maior atraso (*GD*, nº 1, 29 de novembro de 1822).

O tema da maternidade é novamente recuperado no segundo número do periódico em dois breves artigos intitulados «Educação» e «Dever das mães». O primeiro reforça a importância da primeira educação, a da infância, na formação dos indivíduos afirmando que essa pertence às mulheres e consequentemente é a ela que se devem dirigir os tratados de educação e o segundo corrobora a ideia da vida doméstica como ocupação primordial das mulheres (*GD*, nº 2, 3 de dezembro de 1822). Os dois textos refletem bem a hesitação com que se abordava ainda neste período a instrução femínina, precavendo sempre a sua natural disposição para as coisas do lar e da família.

Um outro aspecto que distingue a *Gazeta das Damas* no quadro editorial do vintismo é o repto lançado por Caetano António de Lemos ao público feminino, instando-o a enviar artigos, ensaios, sugestões, etc., o que se viria a concretizar. Teresa Salvador afirma que seriam três as colaboradoras do periódico, no entanto, apenas dois textos dos três

Portugal. Trata-se do encerramento em que as mesmas são mantidas e que é anotado com ênfase e persistência. (...). À semelhança do que ocorria no século anterior, é repetido vezes sem conta o facto das mulheres da burguesia não saírem à rua, não se deslocarem no espaço público, excepto para se dirigirem à igreja.».

números publicados revelam claramente participação feminina. Um dado bastante revelador do estigma que recaía sobre as mulheres que escreviam é o facto de ambos os textos não terem sido assinados com o nome das autoras, mas sob pseudónimos – o primeiro «Semirames»⁽⁷⁾ e o segundo «Por huma Senhora Portugueza». Como vimos, a palavra pública independentemente do meio por que era difundida era apanágio do homem. Colaborar num jornal em 1822, fase em que a imprensa dirigida por mulheres não era senão ainda uma miragem, era considerado uma afronta, uma indignidade para o seu género. Viam-se então obrigadas a recorrer a pseudónimos ou outras fórmulas que escondiam a sua identidade para se proteger «da maledicência ou da agressão pública» (Vaqueiras 2004: 23).

Os objetivos da *Gazeta das Damas* de ilustração das mulheres portuguesas e de difusão das notícias de Estado não terão sido bem recebidos pelo público masculino que se apressou a ridicularizá-los. Numa carta publicada no segundo número, dirigida ao redator do periódico, o autor adverte que qualquer tentativa de instruir o público feminino sobre o novo paradigma político seria em vão já que a estas só interessava «descrições de Bailes, de Jantares, Bodas, Casamentos» e incitava-o antes a contar-lhes «alguma aventura e outras brincadeiras assim semelhantes: recite alguns versinhos mesmo dos de pé quebrado» (*GD*, nº 2, 3 de dezembro de 1822). Na sua ótica, a maioria das mulheres eram incapazes de formular opiniões sobre assuntos de natureza política e de demonstrar patriotismo e se o faziam era fingindo, para se livrarem da alcunha de corcundas⁽⁸⁾. Assim era porque preferiam instruir-se em novelas e contos sentimentais do que na doutrina liberal. O autor afirma ainda que tinham a sua consideração aquelas que sendo boas mães, filhas e irmãs cuidavam inteirar-se dos valores constitucionais para os passar com conveniência aos filhos, irmãos e maridos, mas que estas seriam tão raras que a proposta da gazeta seria como «pregar no deserto». Esta visão não corresponde, contudo, ao que de facto terá acontecido.

(7) Não deixa de ser curiosa a adoção deste pseudónimo uma vez que Semíramis, segundo a tradição lendária, é conhecida por ter sido rainha da Assíria e fundadora da Babilónia e ter-se-á destacado então por ser uma mulher extremamente ambiciosa e devassa, tendo sido inclusive acusada de incesto com Nino II, seu filho.

(8) Corcundas ou corcovados eram alcunhas atribuídas aos adversários da monarquia constitucional, partidários do absolutismo. Mais tarde, os apoiantes de D. Miguel seriam também assim designados.

Segundo Isabel Nobre Vargues, as portuguesas não deixaram de expressar neste período de renovação política o seu claro compromisso com o governo e instituições, inclusive por meio da imprensa periódica. N'*O Astro da Lusitânia*, jornal com maior tiragem e mais leitores à época, chegaram inclusive a mostrar-se ofendidas por não terem sido chamadas para jurar o governo monárquico-constitucional e no *Mnemosine Constitucional* trocaram correspondência com jovens solteiros constitucionais, apelidando-se, a si próprias, de «jovens donzelas constitucionais» e apresentando-se como defensoras dos valores liberais (Vargues 1993: 206). No *Analysta Portuense* de 2 de março de 1822, o coronel do Regimento nº 6 e Comandante da Brigada do Porto, Domingos António Gil de Figueiredo Sarmento Pereira de Lemos, escreve agradecendo o sinal de adesão ao sistema constitucional e manifesto patriotismo demonstrado por dez fidalgas portuenses que em conjunto o haviam presenteado com dois fardamentos inteiros, dois pares de calças bordadas e chapéu (*Analysta Portuense*, nº 35, 2 de março de 1822). Na *Gazeta das Damas*, por sua vez, no último número, é publicado um poema oferecido por uma senhora portuguesa a propósito do falecimento de um dos pais da pátria, Manuel Fernandes Tomás, que revela uma profunda comoção perante o desaparecimento desta figura (*GD*, nº 3, 6 de dezembro de 1822). Estas manifestações tinham como propósito marcar uma posição e impedir a sua absoluta exclusão da vida pública e «mesmo sem possuir a cidadania, contribuir com a sua pedra para a construção da cidade» (Farge e Davis 1994: 31).

Um outro objetivo ainda norteou Caetano António de Lemos na fundação da *Gazeta das Damas*, o de funcionar como «pronto defensor contra a violência e a injustiça» (*GD*, nº 1, 29 de novembro de 1822) de que as mulheres eram alvo, em particular daquelas que tinham perdido o seu referente masculino. Essa defesa vai materializar-se por exemplo num artigo denominado «As Pensionistas do Estado» que criticava o Soberano Congresso pela demora nos pagamentos devidos às mulheres que tinham perdido os seus entes ao serviço da pátria, deixando-as numa situação de completa precariedade.

Não obstante o seu programa revelar-se arrojado face aquele que era o panorama editorial da época, a *Gazeta das Damas*, que escolheu como epíteto o verso «*Ordinis haec virtus erit, et venus*» da obra *Ars Poetica* do autor latino Horácio, não deixa de apresentar uma forte componente conservadora. O ideal de mulher aí veiculado continua a ser o da mãe

angélica dedicada aos afazeres domésticos e a mitigar, com ternura e compreensão, a vida agitada do marido cidadão com responsabilidades públicas. No entanto, este periódico, fruto do seu tempo e do progresso civilizacional proporcionado pelas Luzes, não descura a importância de envolver as mulheres na política nacional mesmo que apenas enquanto observadoras, reconhecendo a urgente necessidade de instruí-las nessa matéria. Estas duas visões, porém, não coexistem neste início de século de forma pacífica e isso refletir-se-ia nos próprios artigos que tanto advogam que nada é mais premente do que dar instrução às mulheres e imiscuí-las na vida cívica, como exaltam, por outro lado, as suas qualidades tradicionais de esposa e mãe indicando ser essa a sua primeira e principal função, criando não raras as vezes uma imagem contraditória entre as duas mundividências.

A verdade é que, nesta altura, em nenhum meio encontraremos uma defesa perentória da cidadania feminina ou da atribuição de direitos políticos, tais como o direito de sufrágio, às mulheres. Nesta panorâmica, a *Gazeta das Damas* não será exceção revelando as contradições habituais de uma época em mudança. No entanto, como adverte Teresa Salvador, não foi por isso que «deixou de representar uma presença disruptiva nos anos vinte do século XIX português» (Salvador 2009), sendo símbolo desse progresso.

Conclusão

No início do século XIX, em Portugal, o ideal que a sociedade reserva às mulheres é o da mãe liberal que se empenha em transmitir aos filhos o amor pela nova ordem política e suas instituições, o respeito pelas conquistas revolucionárias e a necessidade de preservação desse legado, procurando fazer deles bons cidadãos. Nesse ideal, apesar da Revolução de 1820 ter subvertido muitos dos fundamentos em que assentava o Antigo Regime, inaugurando um período de liberdade e igualdade jurídica, não constava direitos políticos ou o acesso à cidadania. A exclusão de que foi alvo baseava-se na crença, sustentada no discurso médico, religioso, jurídico, etc., da inferioridade intelectual e física da mulher, da sua índole sentimental incompatível com o desempenho de cargos públicos e sobretudo com o papel social (determinado pela natureza) que lhe competia – o de esposa e mãe. No entanto, a

cidadania (ou cidadanias) é hoje entendida como um conceito vasto que compreende um conjunto de diretrizes que não se esgotam no exercício de direitos políticos ou na prerrogativa de eleger / ser eleito para órgãos políticos e, face a isso, é possível enquadrar as mulheres num plano limítrofe de atuação onde, mesmo não pertencendo a um corpo investido de autoridade política, demonstram adesão e compromisso com o novo regime político. Além disso, algumas vozes masculinas começam por esta altura a questionar não as funções femininas convencionais, mas as consequências da total ignorância em que as mulheres eram deixadas no que dizia respeito aos assuntos de Estado. O recurso ao argumento da maternidade como pilar fundamental na construção da consciência cívica liberal vai tornar-se corrente e inaugura o debate acerca da importância da educação feminina como mecanismo de conservação dos sistemas constitucionais.

Um dos instrumentos colocados ao serviço dessa convicção foi a imprensa periódica. Não é, porém, ainda, a imprensa feminina dirigida e redigida por mulheres que orienta esse caminho, isso só se verificará na segunda metade de Oitocentos, mas uma imprensa masculina que apesar de tudo arrogando a si um papel edificante as interpela como peças do jogo político. Inscreve-se nesse arquétipo o periódico *Gazeta das Damas* de Caetano António de Lemos, fundado e extinto em 1822. Nele é inequívoca a intenção de trazer para a discussão o prejuízo que resulta de manter as mulheres alheias das circunstâncias políticas e, em consequência, de lhes prestar aconselhamento e orientação nessas matérias. A existência fugaz de que gozou terá explicação no pouco interesse manifestado tanto pelo público masculino como feminino. Por um lado, a burguesia era por exceléncia a classe que comprava e lia jornais (Tengarrinha 1989: 151), mas neste período não admitia considerar as mulheres fora da redoma familiar já que as ideias puritanas do Romantismo, que lhe eram caras, aconselhavam o encerramento compulsivo das mulheres em casa (Salvador 2009: 100). Por outro lado, estas padecem, como sabemos, nesta altura (e no decorrer de todo o século XIX e XX), de uma elevada taxa de analfabetismo que as impedia à partida de usufruir deste meio de instrução e, portanto, nunca foram mais do que um público muito restrito da imprensa (Silveirinha 2012: 173). É de assinalar, conquanto, a intenção deste tipo de periódicos porque revelam as vozes dissonantes que começavam lentamente a afastar-se das imagens misóginas que as diferentes autoridades da época produziam e divulgavam.

Bibliografia

Fontes

- Analysta Portuense* (1822). Porto: Typ. de Viuva Alvarez Ribeiro & Filhos.
- Bluteau, Rafael (1789). *Diccionario da lingua portugueza composto pelo padre D. Rafael Bluteau*. Lisboa: na officina de Simão Thaddeo Ferreira.
- Diario da Regência* (1821). Lisboa: Na Imprensa Nacional. <https://digigov.cepese.pt/pt/jornais/listbyearmonthday?ano=1821&mes=5&tipo=a-diario&pm=&res=>
- Diário das Cortes Geraes e Extraordinárias da Nação Portugueza* (1821-1822). Lisboa: Imprensa Nacional. <http://debates.parlamento.pt/catalogo/mc>
- Diario do Governo* (1822). Lisboa: Impressão Regia. <https://digigov.cepese.pt/pt/jornais/listbyearmonthday?ano=1822&mes=10&tipo=a-diario&pm=&res=>
- Gazeta das Damas* (1822). Lisboa: na Regia Typografia Silviana. <https://purl.pt/21962>
- Pereira, A. X. da Silva (1895). *O jornalismo portuguez*. Lisboa: Typografia Soares.
- Tractado sobre a igualdade dos sexos ou elogio do merecimento das mulheres, oferecido, e dedicado as senhoras illustres de Portugal, por hum amigo da razão* (1790). Lisboa: Francisco Luiz Ameno.

Estudos

- Barthélémy, Pascale e Sebillotte Cuchet, Violaine (2016). "Sous la citoyenneté, le genre", *Clio. Femmes, Genre, Histoire*, nº. 43.
- Branco, João (2020). "O local e o regional na construção da cidadania: algumas reflexões sobre o liberalismo português", *História - Revista da Faculdade de Letras da Universidade do Porto*, Porto: IV Série, vol. 10 nº 2, 31-57.
- Espigado Tocino, Gloria (2003). "Mujeres y ciudadanía. Del antiguo régimen a la revolución liberal", in *Jornadas Mujer y ciudadanía: del Antiguo Régimen a la revolución liberal*. Universidad Autónoma de Barcelona, 171-194.

- Esteves, João (2001). "Os primórdios do feminismo em Portugal: a 1.^a década do século XX", *Penélope: revista de história e ciências sociais*, nº. 25, 87-112.
- Farge, Arlette e Davis, Natalie Zemon (1994). "O século XIX", in Georges Duby e Michelle Perrot (dir.), *História das mulheres no ocidente*. Vol.4. Porto: Afrontamento.
- Fialho, Irene (1999). "O Toucador de Garrett", *Camões: Revista de Letras e Culturas Lusófonas*, 106-109.
- Lopes, Ana Costa (2005). "A situação das mulheres de oitocentos", *Povos E Culturas*, vol. 10, 169-176.
- « – » (2009). "Ousar lutar, ousar vencer: a imprensa periódica oitocentista como motor da promoção intelectual feminina", *Comunicação & Cultura*, nº. 7, 39-48.
- Lopes, Maria Antónia (1989). *Mulheres, espaço e sociabilidades. A transformação dos papéis femininos em Portugal à luz de fontes literárias (segunda metade do século XVIII)*. Lisboa: Livros Horizonte.
- « – » (2017). "Estereótipos de «a mulher» em Portugal dos séculos XVI a XIX (um roteiro)", in Maria Antonietta Rossi (a cura di), *Donne, Cultura e Società nel panorama lusitano e internazionale (secoli XVI-XXI)*. Viterbo, Sette Città, 27-44.
- Marshall, T. H. (1992). *Citizenship and social class*. London: Pluto Press.
- Louçã, Francisco (2021). "Prefácio", in *Discurso sobre a origem e os fundamentos da desigualdade entre os homens*, Rousseau, Jean-Jacques. Lisboa: Penguin Random House Grupo Editorial, 7-18.
- Martins, Ana Paula Vosne (2004). *Visões do feminino: a medicina da mulher nos séculos XIX e XX*. Rio de Janeiro: Editora Fiocruz.
- Palacios Cerezales, Diego (2012). "Assinem assinem, que a alma nao tem sexo! Peticão colectiva e cidadania feminina no Portugal constitucional (1820-1910)", *Análise social*, nº. 205, 740-765.
- Ramos, Rui (2004). "Para uma história política da cidadania em Portugal", *Análise Social*, vol. 39, nº. 172, 547-569.
- Salvador, Teresa (2009). "Em torno dos periódicos femininos", *Cultura. Revista de História e Teoria das Ideias*, vol. 26, 95-117.
- Silveirinha, Maria João (2012). "As mulheres e a afirmação histórica da profissão jornalística: contributos para uma não-ossificação da História do jornalismo", in *Comunicação e Sociedade*, vol. 21, 165-182.
- Tengarrinha, José (1989). *História da Imprensa Periódica Portuguesa*. Lisboa: Caminho.

- Vaqueiras, Irene (1995). “«Miserável e gloriosa»: a imagem ambivalente da mulher no século XIX”, in *Actas do Colóquio A mulher na vida e obra de Camilo*. Vila Nova de Famalicão, 35-52.
- « – » (2000). “Os caminhos da instrução feminina nos séculos XIX e XX. Breve relance”, in *Turres Veteras III: actas de História Contemporânea*. Torres Vedras: Câmara Municipal de Torres Vedras, Lisboa: Instituto Alexandre Herculano, 95-101.
- « – » (2004). “As mulheres na sociedade portuguesa oitocentista. Algumas questões económicas e sociais (1850-1900)”, in Benedita Maria Duque Vieira (org.), *Grupos sociais e estratificação social em Portugal no século XIX: actas do encontro*. Lisboa: Centro de Estudos de História Contemporânea Portuguesa.
- Vargues, Isabel Nobre (1993). *A Aprendizagem da Cidadania: Contributo para a definição da cultura política vintista*. Coimbra: Faculdade de Letras da Universidade de Coimbra.
- Vicente, Ana (2001). *As mulheres portuguesas vistas por viajantes estrangeiros: séculos XVIII-XIX-XX*. Lisboa: Gótica.

**LIMITES E POSSIBILIDADES DO FEMINISMO PORTUGUÊS NA
PRIMEIRA DÉCADA DO SÉCULO XX, A PARTIR DA ANÁLISE
DE ALMA FEMININA⁽¹⁾**

**THE LIMITATIONS AND POSSIBILITIES OF PORTUGUESE
FEMINISM IN THE 20TH CENTURY'S FIRST DECADE, BASED ON
THE ANALYSIS OF ALMA FEMININA**

JAQUELINE MORAES DE ALMEIDA

Universidade de Coimbra, CEIS20, Faculdade de Letras

jaquelinemoraesalmeida@gmail.com

<https://orcid.org/0000-0002-6284-0801>

Texto recebido em / Text submitted on: 28/07/2022

Texto aprovado em / Text approved on: 23/03/2023

Resumo:

A partir da crítica à narrativa que utiliza as ondas como metáfora (Laughlin et al. 2010), o objetivo do estudo centra-se na identificação e análise das disputas em torno do feminismo, no contexto português durante a década que inaugura o século XX. *Alma Feminina* – periódico de efêmera circulação (1907-1908), que teve Virgínia Quaresma como redatora-chefe – oferece evidências a respeito de tais disputas, além de apresentar propostas de emancipação feminina que dialogavam com projetos de futuro mais alargados, associados, por exemplo, às utopias do século XIX.

(1) Este trabalho é financiado por fundos nacionais e comunitários por meio da Fundação para a Ciência e a Tecnologia (FCT) – Bolsa de Doutoramento ref. 2022.09562.BD.

Palavras-chave:

Feminismo; Imprensa feminina; Interseccionalidade; Socialismo utópico; Feminismo de tendência libertária.

Abstract:

Revisiting the waves metaphor model (Laughlin et al., 2010), the goal of the present study is to identify and analyze the disputes in which feminism was involved in Portugal during the first decade of the 20th century. «Alma Feminina» – a journal of short circulation (1907-1908), that had Virgínia Quaresma as the main editor – offers evidence about these disputes and presents proposals of feminine emancipation that dialogued and were associated with larger projects for the future e.g. with the 19th century's utopias.

Keywords:

Feminism; Feminine press; Intersectionality; Utopic socialism; Anarchofeminism.

Quais vozes podiam falar em nome do feminismo?

Em *Imprensa Feminina e feminismo no Brasil*, Constância Duarte recorreu aos periódicos femininos brasileiros, publicados ao longo do século XIX, a fim de compreender o percurso realizado por mulheres e as especificidades do movimento feminista no Brasil. Para a autora, foi a leitura que permitiu às mulheres uma tomada de consciência relativa ao estatuto que ocupavam na sociedade, o que, por sua vez, «propiciou o surgimento de escritos reflexivos e engajados» (Duarte 2016: 35). A despeito dos impactos advindos dessa escrita pública de autoria feminina, com suas denúncias e reivindicações, é a ela que recorremos hoje – tal como o fez Duarte – quando pretendemos contribuir com uma história das mulheres e do gênero. Ao pensar a imprensa enquanto instrumento de construção cultural, Dulcília Buitoni buscou compreender, já na transição das décadas de 1970 e 1980, de que forma os conteúdos presentes em periódicos especialmente dirigidos às mulheres ajudaram a criar uma consciência feminina (Buitoni 2009). Em Portugal, a inventariação dos periódicos femininos foi realizada na transição das décadas de 1980 e 1990 por Ivone Leal (1992), fomentando e facilitando

trabalhos posteriores como os de autoria de Ana Lopes (2005) e Maria Helena Vilas-Boas e Alvim (2005). Estes e outros estudos que utilizaram os periódicos femininos e feministas como fonte foram imprescindíveis à compreensão do gênero enquanto construção social; e, por outro lado, apresentaram-nos vozes femininas.

Entretanto, aquelas «vozes femininas», em sua maioria, eram representantes de uma parcela privilegiada da população, sobretudo num contexto como o da transição dos séculos XIX e XX, em países como Brasil e Portugal. Neste último, o primeiro liceu feminino, Maria Pia, foi fundado em 1906, acolhendo as filhas de comerciantes, membros das camadas médias – as meninas oriundas das camadas altas costumavam ser educadas em casa, «a mais das vezes por educadoras francesas» (Seixas 2004: 13). Frequentemente, portanto, a história das mulheres que utiliza os periódicos femininos como fonte narra eventos e / ou situações associados a uma parcela menor da população feminina. Tal afirmação é necessária por, ao menos, duas razões: I. a fim de que não se incorra ao equívoco de pensar «a mulher» no singular, sem levar em conta as possíveis interações entre gênero e outros eixos de opressão (Crenshaw 1989: 139-167); II. a fim de que não se incorra ao equívoco de atribuir às mulheres escritoras ou às primeiras profissionais liberais – mulheres, em sua maioria, pertencentes às camadas médias e altas – certo pioneirismo relacionado à ocupação de espaços públicos. Assim, quando Buitoni associa os periódicos dirigidos às mulheres à construção de uma consciência feminina, é válido questionar se tal consciência, mesmo com sua pretensão universal, foi igualmente partilhada por diferentes mulheres.

Parece não haver dúvida sobre a importância da escrita pública feminina para o desenvolvimento do feminismo enquanto um movimento social organizado. Sobre os periódicos inventariados, Leal afirmou: apreende-se «uma tomada de consciência crescente por parte das autoras de longos artigos ou de pequenas crónicas e notícias insertas nestes jornais e revistas, e por parte das leitoras (...) do direito das mulheres à instrução e à formação profissional» (Leal 1992: 11). Na mesma linha, mas pensando o caso brasileiro, Duarte ressaltou a concomitância entre a literatura, a imprensa e a consciência femininas (Duarte 2016: 26). Novamente, para não incorrer no equívoco de uma narrativa homogênea, cabe a reflexão: teria essa «consciência feminina» se manifestado em outros espaços, diferente daquele reservado à escrita pública? Registros históricos indicam, embora timidamente, que sim,

vide a forma como mulheres trabalhadoras reivindicaram seus direitos, participando de ações diretas, mas também a partir do desenvolvimento de grupos voltados à instrução do sexo feminino – em Portugal, é exemplo o Grupo 1º de Janeiro, sucedido pela União das Mulheres Anarquistas (1913-1915). Tendo em vista as diferentes formas com as quais a opressão de gênero tocou a vida das mulheres, a depender de outras características identitárias que carregavam, como raça e classe, parece mais adequado o uso do plural: consciências femininas.

Se o feminismo foi, de alguma forma, compreendido como uma consequência de tomadas de consciência reverberadas na escrita de mulheres com algum privilégio, e se tal escrita acabou por fortalecer o movimento, especialmente no início do século XX, então é suposto afirmar que o feminismo – pelo menos o mais conhecido, recorrente na imprensa do período e, mais tarde, na memória coletiva dos sujeitos – foi traçado e orientado por uma parcela específica de mulheres e homens⁽²⁾. Isso não significa, entretanto, que mulheres pobres e/ou críticas da sociedade moderna tivessem ignorado o desejo e a luta pela emancipação de seu sexo. Mas teriam elas chances reais de falar em nome do feminismo, disputando espaços com pessoas que verdadeiramente poderiam se dedicar à atividade da escrita; pessoas como Olga Morais Sarmento da Silveira ou Ana de Castro Osório? Para além dessa disputa assimétrica, existiram outras em torno do feminismo, protagonizadas por mulheres e homens pertencentes às elites, sobretudo num contexto de embates envolvendo modelos políticos e ideologias. *Alma Feminina*, um periódico feminino português de efêmera circulação, evidencia tais disputas, ajudando-nos a compreender o feminismo enquanto parte importante de um projeto de futuro mais alargado.

Por que utilizar *Alma Feminina* como fonte documental?

Lançado em maio de 1907, *Alma Feminina* apresentou-se como um periódico redigido «pelas mais notáveis escritoras portuguesas

(2) Entre os homens portugueses que escreveram sobre feminismo, na transição dos séculos, pode-se citar Esteves Pereira, com a obra *O feminismo na indústria portuguesa* (1897); Jaime de Almeida, com *A questão feminista* (1909); e Abúndio da Silva, com *Feminismo e ação feminina* (1912).

e brasileiras», tendo Albertina Paraíso como Diretora e Virgínia Quaresma⁽³⁾ como Redatora-Chefe. O preço da assinatura do periódico era determinado pelo tempo de contrato e pela localização residencial dos assinantes, sendo um valor atribuído às localidades que incluíam Portugal Continental, Espanha, Ilhas e Colônias; e outro (exclusivamente contrato anual) às localidades ditas estrangeiras, com destaque para o Brasil. Embora de circulação imprecisa e efêmera, *Alma Feminina* foi selecionada como uma das fontes de uma investigação de Doutoramento (em andamento) intitulada «Não serei eu feminista? As disputas em torno da posição sujeito feminista, Portugal e Brasil (1889-1930)» por duas razões: I. porque, a partir de seus conteúdos objetivou definir / caracterizar o feminismo; II. porque elucida, em algumas situações, as disputas em torno do movimento.

A defesa de que o feminismo foi objeto de disputas é sustentada por três observações. Dada a mudança de significado da própria palavra «feminismo» – antes utilizada pelas ciências médicas para caracterizar homens com traços feminis⁽⁴⁾ –, parece ter havido um esforço por parte da imprensa em buscar explicar o fenômeno de tendência internacional. Exemplo disso é o texto publicado no periódico maranhense *A Pacotilha*, em agosto de 1891:

Em Paris, a palavra feminismo está em moda, aparece em todos os livros, borboleteia em todas as conversações: é o vocábulo favorito de psicólogos chics, gênero Bourget. O que é, porém, o feminismo? Que sentido perturbante encerra esta palavra misteriosa? Qual é o segredo da sua rápida fortuna e de que elementos vagos e dispersos, de que finas e delicadas sensações é ele a síntese feliz (*A Pacotilha*, 2 de agosto de 1891: 1)?

(3) A maneira como a memória de uma pessoa é elaborada expressa o perfil e as intenções do tempo e da sociedade que a reivindica. No começo dos anos 2000, Virgínia Quaresma (1882-1973) foi caracterizada por Maria Augusta Seixas, em sua Tese de Mestrado, como a «primeira jornalista portuguesa a exercer a profissão na sua conceção actual»; defensora da amizade entre Portugal e Brasil; «lutadora feminista defensora da igualdade de direitos entre homens e mulheres» (Seixas 2004). Atualmente, são outros os atributos associados à vida e à trajetória de Quaresma que mobilizam aquelas que fazem o resgate de sua memória: sua identidade marcada pela ancestralidade africana e sua sexualidade. Ver, por exemplo: <<https://afrolink.pt/mulher-negra-e-lebica-as-lutas-da-primeira-jornalista-portuguesa/>> (acessado em julho de 2022).

(4) A palavra ainda foi utilizada com tal conotação em 1889, no periódico brasileiro *O Meio*, por exemplo.

As respostas às questões, no texto em evidência, são esvaziadas de significados, imprecisas, com demasiada carga poética: «O feminismo é o hábito estonteante de todas as mulheres; o rangido musical das moles botinas, a voluptuosa ondulação dos vestidos» (*A Pacotilha*, 2 de agosto de 1891: 1).

Outras publicações, contudo, atribuíram contornos mais científicos ao feminismo, buscando de maneira persuasiva – se comparada às definições poéticas, como a do exemplo – controlar seus significados e potências. Diante da crescente onda de denúncias e reivindicações de autoria feminina, os intérpretes sociais (políticos, juristas, médicos, intelectuais, etc.) parecem ter compreendido a insustentabilidade de um modelo político baseado na exclusão de metade do gênero humano. Em janeiro de 1897, no *Correio de Lisboa*, Miguel Bombarda se manifestou acerca do feminismo:

Este poderoso movimento feminista, que tão fundas raízes têm lançado nos dois continentes civilizados e que ao meu espírito se levanta como um passo a mais na evolução da inteligência humana, impõem-se hoje a todo homem pensador. Nada menos que uma revolução social se anuncia; necessário é que todos os que trabalhamos nos domínios da intelectualidade, procuremos estudar a justiça das reclamações, os fundamentos em que se alteiam, bem como o modo e o termo da sua satisfação (*O Correio de Lisboa*, 27 de janeiro de 1897: 1).

No mesmo texto, contudo, o psiquiatra refutou o argumento de Marya Chéliga⁽⁵⁾, relacionado à condição de escrava da mulher no seio da família.

O que são essas terríveis manobras da mulher galanteadora? Inconsciência, vingança da raça, instintos de crueldade atávica? É o espírito da futilidade com que a mulher nasceu e com que vive? Talvez tudo isto.

(5) Maria Chéliga (Polônia, 1854 – França, 1927) foi uma das primeiras feministas, no final do século XIX, a caracterizar o feminismo de sua época. Em 1896, ela publicou dois artigos na *Revue Encyclopédique*: «Les hommes féministes» e «L'évolution du féminisme». Ambos foram traduzidos para a língua portuguesa e publicados no *Comércio de Portugal*. Dada a forte legitimidade conferida à *Revue Encyclopédique*, alguns marcos, referências e definições propostas por Chéliga nunca foram questionados e continuam, em alguma medida, a serem replicados sem qualquer problematização.

(...) Pois bem, qual dos quadros é mais doloroso? A mulher vítima imbele ou o homem transformado em escravo dos caprichos femininos?

(...) A mulher é cruel e requintada.

Se de entre os dois há um subjugado, não é por certo aquele que mais se pranteia. A mulher é a eterna dominadora. Mesmo perante as violências do macho é ela quem vence (*O Correio de Lisboa*, 27 de janeiro de 1897: 1).

Destoando dos românticos – construtores de uma representação feminina angelical –, Bombarda caracterizou a crueldade como parte inerente e imutável do sexo feminino, buscando subverter, assim, a ideia de que a mulher seria uma vítima do homem. Contradizendo-se, contestou a pertinência do feminismo. Enquanto isso, na *Alma Feminina*, Teófilo Braga, intelectual e político republicano, apresentou-se como um defensor da ideia pulsante, embora tenha atribuído contornos bem precisos àquilo que compreendia por feminismo:

Trazer a mulher a esta nova fase da existência, eis o escopo e a essência do Feminismo. Não se visa que a mulher se liberte ou se exima das naturais dependências biológicas, revoltando-se contra o seu par social, como em divórcio orgânico, em antagonismo ou concorrência com o homem. Assim o par sexual se transformará no par sociológico; se um constitui essa maravilhosa construção da Família, o outro tem de estabelecer o estado normal da humanidade (“Razão do Feminismo”, *Alma Feminina*, 13 de maio de 1907: 11).

Compartilhada por conhecidas feministas portuguesas, sobretudo por aquelas que enxergavam a República como modelo que possibilitaria a inserção política de parte do gênero feminino, a definição acima foge de uma problematização acerca das origens das desigualdades entre homens e mulheres. O trecho, aliás, sinaliza para um desejo de «modernização da desigualdade» (Besse 1999). Pertinente à uma época voltada ao futuro, com desejos de progresso, a compreensão de feminismo explicitada por Teófilo Braga, por exemplo, passa pela concessão do acesso à instrução e a alguns direitos civis à outra metade do gênero humano. Elevada moralmente, a mulher teria, então, condições de ser melhor esposa e mãe, tendo o seu lugar no desenvolvimento da Pátria, sempre ao lado do homem. É importante perceber que grande parte dos discursos feministas do período contribuíram para uma interpretação binária e

heteronormativa do mundo, sobretudo ao enfatizar a complementaridade entre homem e mulher numa relação.

Por fim, e ainda que o feminismo tenha acometido pessoas e projetos associados às velhas instituições, como a Monarquia e a Maçonaria (Esteves 2001: 88), o movimento é fruto de um tempo marcado pela crença no futuro. E, como tal, cada projeto de futuro defendeu o seu modelo de emancipação feminina, sendo alguns mais radicais e outros nem tanto. Ainda é importante frisar que dentro de um mesmo espectro existiram embates, como ocorreu entre as republicanas portuguesas a respeito do perfil da mulher votante – o embate, agravado por outras questões, resultou na racha da Liga Republicana das Mulheres Portuguesas, a partir da criação da Associação de Propaganda Feminista (Vaqueiras 2013: 261-262).

O feminismo defendido literalmente em *Alma Feminina* é estratégico, especialmente nos primeiros números. Tal afirmação parte de observações relacionadas ao possível núcleo consumidor do jornal, formado em sua maioria por mulheres que estavam «em condições de reunir as capacidades literárias, os meios financeiros, a disponibilidade de tempo» (Guinote 1997: 136). A hipótese é baseada no percentual de analfabetos do período e no poder de compra da população. De acordo com os dados do Censo da População de Portugal de 1911, das 3.131.365 «fêmeas» que integravam a população de facto, apenas 589.418 sabiam ler, o que representa 19%, aproximadamente, do grupo feminino (Ministério das Finanças 1911: 366-67). Ademais, a maioria das mulheres que colaboraram e que foram referenciadas no periódico – sobretudo aquelas que apareceram na seção «De relance» – pertenciam a famílias com algum poder aquisitivo. Muitas destas – como Carolina Michaëlis de Vasconcellos, Maria Amália Vaz de Carvalho⁽⁶⁾, Ana de Castro Osório – foram porta-vozes de um tipo de feminismo com inclinação liberal, estando mais comprometidas com

(6) Ainda no final do século XIX, quando os intelectuais e a grande imprensa buscavam compreender e caracterizar o fenômeno feminista, Maria Amália Vaz de Carvalho escreveu: «(...) contra o feminismo, no que ele tem de odioso e cínico, a favor do feminismo no que ele tem de justo e de simpático. Questão complexa, a tal questão do feminismo, que é necessário subdividir e esclarecer. Há quem peça simplesmente para a mulher algumas alterações na lei, que lhe permitirão uma ação mais livre na esfera econômica em que hoje se debatem os principais interesses do mundo. E quem poderá negar que esta reclamação é absolutamente justa, racional, e há de a breve trecho ser cumprida em todas as legislações da Europa civilizada? (...) Achamos bem justo (...) a ânsia que a mulher tem de preparar-se para um trabalho que a emancipe da miséria, e lhe dê independência material tão preciosa e tão moralizadora» (*Mensageira*, 30 de junho de 1898: 285-286).

pautas relacionadas à igualdade de direitos entre homens e mulheres, sem tocar em temas considerados mais radicais. Assim, os primeiros textos sobre feminismo publicados em *Alma Feminina* defenderam uma vertente que se autodenominava mais moderada, porque comprometida com o coração, mas, sobretudo, com o cérebro: «O nosso combate feminista será um combate leal de cérebro e de coração e podemos altivamente afirmar que os próprios espíritos acorrentados a um atavismo que nos envergonha e humilha, hão de no fundo das suas consciências, acabar por transigir com a justiça dos nossos argumentos» (*O nosso jornal*, *Alma Feminina*, 6 de maio de 1907: 2). É importante dizer que mesmo certo feminismo-sufragista professado por mulheres «mais exaltadas», partidárias de ações diretas, foi condenado por boa parte das feministas portuguesas. Numa época em que as mulheres tinham de provar incansavelmente suas habilidades intelectuais – embora sem parecer masculinizadas – saber equilibrar elementos racionais (considerados genuinamente masculinos) e feminis parecia ser a grande estratégia utilizada por algumas feministas que almejavam, por meio do exemplo pessoal, argumentar a favor de algumas pessoas de seu sexo.

A própria intenção relacionada à definição do feminismo indica as disputas em torno da teorização e da prática do movimento, já que a afirmação de algo pode também se dar a partir da negação – por exemplo, quando a editora de *Alma Feminina* disse: «Este feminismo pouco criterioso, mas que, por vezes, se impõem à nossa simpatia por ser um brado generoso de espíritos muito liberais, não pode de forma nenhuma interessar-nos nem ter jus aos nossos aplausos» (*Feminismo e feministas*, *Alma Feminina*, 8 de agosto de 1907: 66)⁽⁷⁾. Entretanto, existiram situações nos bastidores da revista que expressam alguns dos conflitos envolvendo as vozes do feminismo português de então. Um deles se deu entre Virgínia Quaresma e Alice Pestana (Caiel). Ao que parece, esta última não teria gostado de ler um fragmento textual de sua autoria, publicado em *Alma Feminina*, sem a devida referência. Então, manifestou seu desagrado publicamente, por meio de um texto publicado no *Diário de Notícias*, periódico de relevante circulação – o que, de certa forma, pôs em causa a legitimidade de *Alma Feminina*. Virgínia expôs o ocorrido no editorial do Número 5, publicado em 6 de junho de

(7) O mesmo texto foi publicado no «O Jornal da Mulher» do periódico *O Mundo*, em 7 de fevereiro de 1908, assinado por Virgínia Quaresma.

1907. No texto, a redatora dá a entender que a postura de Caiel não era coerente àquela esperada de uma «verdadeira e consistente feminista». É válido dizer que, um ano antes da referida polêmica, a jornalista caracterizara Maria Veleda como uma «pseudofeminista», em outra querela documentada em *A Vanguarda* (“Ainda as pseudo-feministas”, *Vanguarda*, 6 de agosto de 1906: 2; Seixas 2004: 209).

Outro conflito ocorreu em meados de agosto de 1907, quando a revista fora adquirida por C. A. Silva, passando à administração de Álvaro Prazeres. No editorial do Número 10, intitulado «A reaparição de nosso jornal», lê-se:

Ontem como hoje e hoje como amanhã a vontade tenaz em sustentarmos uma ativa propaganda do ideal feminista há de ter uma unidade absoluta na essência, conquanto fatos acidentais, circunstâncias e aparências várias nos queiram contradizer na superfície. Motivos de caráter particular obrigaram a redação primitiva da *Alma Feminina* a deixar de fazer parte efetiva deste jornal – solidariamente, unanimemente assim o deliberamos e essa deliberação trouxemos a público (“A reaparição de nosso jornal”, *Alma Feminina*, 25 de agosto de 1907: 74).

Na ocasião, *Alma Feminina* se assumiu abertamente como uma publicação feminista, diferentemente do que fez em seu editorial de lançamento, em maio daquele mesmo ano⁽⁸⁾. Não foi possível localizar documentos que pudessem explicar melhor tal ruptura – que pode ter-se dado por razões meramente práticas, como o baixo retorno financeiro do periódico; ou por razões ideológicas, relacionadas, por exemplo, à guinada feminista do jornal.

(Outras) estratégias de *Alma Feminina*

Tal como outros periódicos femininos ou de variedades que circularam no mesmo período, os oito primeiros números de *Alma*

(8) A notícia do lançamento de *Alma Feminina* foi veiculada no «Jornal da Mulher» pela própria Virgínia Quaresma, em 5 de maio de 1907. No texto, a jornalista explica que *Alma Feminina* não seria um periódico exclusivamente dedicado às «modernas ideias do feminismo», e acrescenta que o assunto, embora palpável, parecia ser «excessivamente árido talvez para poder satisfazer por completo ao nosso público e ao nosso meio».

Feminina reservaram uma quantidade significativa de páginas (cerca de 10% delas) para a publicação de anúncios publicitários. Vários destes, no entanto, eram dedicados exclusivamente à divulgação de negócios femininos: por exemplo, os consultórios médicos de Domitila de Carvalho e de Adelaide Cabete, e a floricultura de Maria Carolina Pimenta. A estratégia, financeiramente positiva para o periódico tal como eram os concursos, também ajudava a legitimar a capacidade intelectual de mulheres, fomentando uma cultura de positivação das profissionais liberais do sexo feminino.

Alma Feminina também se configurou enquanto um jornal ilustrado, uma vez que reservou parte significativa de suas páginas à publicação de espontâneos e de fotografias posadas, um recurso muito utilizado na altura, uma vez que expressava o alinhamento dos periódicos que o utilizava com uma linguagem moderna; ao mesmo tempo, despertava a curiosidade das pessoas fotografadas e de outras interessadas, por exemplo, em saber mais a respeito dos eventos frequentados pelas elites locais. Ademais, o conteúdo imagético e as seções tradicionalmente femininas, como «Elegância e Mundanidades», ofereciam um contraponto às discussões mais áridas relacionadas ao feminismo, atraindo um público leitor mais diversificado.

Outra ideia interessante do periódico, provavelmente vinda de Virgínia Quaresma, foi a de manter uma seção dedicada à publicação de entrevistas realizadas com grandes personalidades masculinas portuguesas do momento, que se dedicaram a pensar o fenômeno do feminismo. A fim de transparecer certa neutralidade política, *Alma Feminina* conferiu visibilidade a pessoas relacionadas tanto à Monarquia quanto ao Republicanismo, intercalando entrevistas como as de Lopes de Mendonça e de João Chagas, por exemplo. Ao tornar o feminismo um objeto de interesse alargado, conectado, inclusive, à possibilidade de uma sociedade futura, os responsáveis pelo periódico acabaram por promover sua circulação em espaços masculinizados, por exemplo. De quebra, o segmento pôde funcionar como espécie de portfólio para Virgínia, a entrevistadora – esta que, provavelmente, tinha imenso interesse em se legitimar enquanto repórter.

Do que foi observado até o momento, pode-se chegar à conclusão de que *Alma Feminina*, tal como outras publicações femininas da altura, apresentou-se como um periódico com objetivos feministas, sim, mas voltado às demandas de uma parcela específica da população feminina,

a dizer, uma população feminina branca⁽⁹⁾, com acesso à educação (incluindo a de nível superior) e, portanto, mais abastada, com condições, inclusive, de adquirir bens considerados supérfluos, como a própria *Alma Feminina*.

Para além das estratégias: a possibilidade de um feminismo mais amplo

Por outro lado, se olharmos bem, *Alma Feminina* se assemelha, em algum sentido, aos periódicos que, na ainda segunda metade do século XIX, foram divulgadores do pensamento utópico traduzido em correntes fourieristas e saint-simonianas, por exemplo. As manifestações do que se caracteriza como socialismo utópico partiram da análise crítica de um modelo burguês de civilização baseado no capitalismo e numa moral recalcada e repressiva. Charles Fourier (1772-1837), por exemplo, buscou evidenciar, nas palavras de Gloria Espigado Tocino: «las consecuencias perniciosas del falso orden doméstico, identificado con el matrimonio monógamo y la familia, como instituciones paralizantes del progreso social, pasando a criticar el papel limitado que se otorgaba a las mujeres en este contexto de desvarío irracional» (Espigado Tocino 2008: 16). Dada a concomitância da circulação destas ideias e do incremento da escrita pública feminina, é possível considerar que o pensamento utópico tenha não apenas legitimado a denúncia aberta da condição da mulher na sociedade – inclusive por vozes femininas –, como também tenha

(9) Consideramos imprescindível a utilização deste marcador racial, uma vez que: I) a revista era comercializada em espaços múltiplos, incluindo Portugal Continental, Ilhas, as então Colônias Portuguesas, Brasil, Espanha etc.; II) ainda que sua circulação fosse, hipoteticamente, restrita ao Continente, não é possível afirmar que Portugal foi, no início do século XX, uma sociedade etnicamente ou racialmente homogênea. Isabel Castro Henriques escreveu que no país, «a presença africana constitui um fenômeno histórico singular e plurisecular», possuindo «hoje uma demografia significativa de pessoas directa ou indirectamente oriundas de África, aqui instaladas no tempo longo da história» (Henriques 2019: 3). Ainda sobre a importância de se reconhecer as incontáveis contribuições das pessoas africanas e afrodescendentes «para a construção social, económica, cultural dos espaços do mundo para onde migraram, à força ou por vontade própria, ao longo da história», Henriques, citando o exemplo de pessoas como a própria Virgínia Quaresma, evidencia que os chamados «'Mulatos', considerados mais pretos que brancos, puderam reforçar a sua posição, nos séculos XIX e XX, apesar da emergência e da consolidação das teorias científicas que legitimavam a hierarquização das raças, das geografias, das civilizações» (Henriques 2019: 24-25).

inspirado posicionamentos pró-emancipação a partir de um referencial anticapitalista. Na Espanha, por exemplo, os periódicos gaditanos *El Pensil de Iberia* (1857) e *La Buena Nueva* (1865-66), promovidos por Josefa Zapata (1822-1870) e Margarita Pérez de Celis (1840-1882), romperam com o típico perfil de revista de salão e moda, com o objetivo de transcender «a una literatura que no reconoce géneros y temáticas específicas según el sexo, si bien un núcleo fundamental de los temas que desarrollean partirán de la consideración de la visible marginación en que se encuentran las mujeres» (idem: 16).

É provável que as pinceladas fourieristas e/ou saint-simonianas presentes em *Alma Feminina* tenham sido obra de Angelina Vidal (1853-1917), responsável, no periódico, por textos que denunciaram a situação da mulher proletária⁽¹⁰⁾. Embora tivesse rompido com o Partido Republicano já nos anos 1880, na altura em que escreveu para *Alma Feminina*, Angelina ainda era devota da revolução republicana federalista: «A República é o regime que advoga, o socialismo a filosofia que professa, a revolução o meio que preconiza para atingir esses desideratos» – escreveu seu biógrafo, Mário de Campos Vidal (Vidal 2010: 60). O envolvimento com a causa republicana, reverberado em muitos periódicos, conferiu à Angelina um estatuto de pessoa pública, aproximando-a de importantes homens da época, como Teófilo Braga e Magalhães Lima. Tal publicização foi encarada de maneira dúbia por parte de seus colegas: «(...) viam-se confrontados entre o interesse de uma presença feminina de destaque nas suas hostes e as reações que as suas atitudes e escritos certamente originavam na esmagadora maioria das mulheres e dos homens, da média e alta burguesias» (Vidal 2010: 62). A problemática desenvolvida por Mário Vidal pode ser estendida à relação entre os republicanos e as feministas, basta referenciar o episódio em que Maria Veleda – considerada «demasiadamente vermelha» por António José de Almeida – foi impossibilitada de compor a comissão organizadora da Liga Republicana das Mulheres Portuguesas (Monteiro 2004: 102). Voltando à Angelina: as relações conturbadas que envolveram a sua vida particular, o seu exercício profissional e a sua militância parecem ter intensificado a sua defesa em torno da mulher, especialmente daquela em condição de vulnerabilidade. Num

(10) De acordo com Christiane Veauvy (2017), a escola saint-simoniana emprestou diversos elementos do fourierismo.

texto publicado ainda em 1885, na *Gazeta Maçónica*, ela chamou a atenção para o fato de a emancipação feminina não ser tema de estudo de filósofos, políticos e moralistas por ser considerada «ridícula e utópica». E insistiu: «Desde o visionário Platão a Augusto Comte e Proudhon a dignidade humana da mãe de família há sido arrastada ao pelourinho do desprezo. A não ser S. Simon, poucos espíritos cultos hão dispensado atenção à necessidade de formar mulheres que saibam criar homens, e educar gerações» (“A Mulher”, *Gazeta Maçónica*, 1 de agosto de 1885: 2). A exceção colocada pela autora é relevante para a hipótese apresentada no início do parágrafo: «S. Simon» ou Saint Simon (1760-1825) deixou uma obra importante, embora pouco conhecida (Veauvy 2017: 10). Fato é que o saint-simonismo – doutrina, escola, igreja, laboratório de ideias, movimento... tudo isso, sucessivamente ou concorrentemente – incorporou e deu visibilidade à questão da mulher, particularmente no contexto da Revolução de 1830, na França (Veauvy 2017: 11). Saint-simonianas, como Claire Démar – apontada, aliás, como uma feminista, num daqueles textos escritos por Maria Chéliga para a *Revue Encyclopédique* –, escreveram sobre sexualidade, corpo, amor, morte; e, dado o formato epistolar de seus textos, foram qualificadas por Laure Adler como as «primeiras jornalistas» (Adler 1979). Sabe-se que Angelina Vidal expressou apreço por Saint Simon, conforme demonstrado, mas é também possível que sua colega de ofício, Virgínia Quaresma, tenha entrado em contato com a doutrina saint-simoniana, dado o seu interesse pelo jornalismo e sua tentativa de se legitimar enquanto uma profissional do ramo.

Em *Alma Feminina*, a centralidade por vezes conferida às mulheres pobres pode sugerir duas interpretações: a de que o feminismo defendido pelo periódico extrapolava, em algum sentido, o modelo liberal – mais conveniente à boa parte das autoproclamadas feministas, interessadas em dividir com os homens de sua classe social as benesses do capitalismo. A outra interpretação soa mais como uma estratégia: ao conferir visibilidade aos trabalhos desempenhados por mulheres pobres, o argumento dito biológico relacionado à inferioridade do sexo feminino, defendido por alguns médicos e juristas da altura, tornava-se inválido. Em outras palavras, ao problematizar as pesadas condições de trabalho e expor a dupla jornada de mulheres operárias, *Alma Feminina* tornava evidente as incoerências daqueles que associavam os limites dos direitos femininos à suposta inferioridade biológica do chamado sexo frágil. Intencionalmente

ou não, o periódico evidenciou que, apesar das opressões relativas ao gênero, as diferenças entre as mulheres eram muitas, a depender de outras características identitárias, como classe e raça⁽¹¹⁾.

A operária é a mais triste vítima do embate social, travado entre o capitalista e o que trabalha. Depois de uma luta insana, gotejada de suor e finalizada no fim do dia com uma fadiga mal reparada, o salário que lhe entregam é incomparavelmente inferior ao que concedem ao seu companheiro de trabalho.

(...) E existe aqui, sem dúvida, um crucial paradoxo: se a sua construção física é mais fraca, se os seus atributos fisiológicos deram motivo a chamarem à mulher o ‘sexo frágil’, o trabalho dela requer evidentemente um esforço mais violento e digno de ser remunerado. Todavia, a prática da vida, o interesse brutal do capitalista, não encaram assim.

(...) É também na operária que os códigos caem com todo rigor da sua injustiça revoltante.

A mulher casada que trabalha não tem direito legal a dispor de seu ganho.

Depois da exploração do capitalista, vem a crueldade do legislador.

Um começa o roubo, o outro consuma-o (*Alma Feminina*, 27 de junho de 1907: 58).

Na transição dos séculos XIX e XX, as discussões acerca da presença das mulheres na indústria eram recorrentes. Esteves Pereira, por exemplo, intitulado «Professor de História das Indústrias no Instituto 19 de Setembro», escreveu a tese *O feminismo na Indústria Portuguesa*, em que defendia a evasão das operárias do setor industrial fabril português. A partir de um discurso eugenista, pautado nas supostas divergências físicas e morais entre os sexos, o autor argumentou:

A fisiologia da mulher explica muito e, se se acatassem o seu estudo e ilações, esclarecer-se-ia bastante o destino feminino.

(...) «A mulher é uma doente» afirmam todos aqueles que têm estudado a sua compleição.

(11) Vale recordar o memorável discurso proferido por Sojourner Truth, na ocasião da Women's Right Convention (Ohio, 1851), quando, ao recordar a sua condição de mulher escravizada, questionou: «Ain't I a woman?».

(...) A ideia de atribuir à mulher direitos políticos e a de supor que ela por si exclusivamente pode e deve angariar o seu sustento são a completa desvirtuação do seu destino social.

(...) Complete, pois, a mulher o homem, mas não concorra com ele. Auxilie-o ela poupando-lhe os frutos opimos da sua atividade laboriosa (Pereira 1897: 14-15).

Tal como Bombarda, em texto anteriormente citado, Pereira iniciou a tese de forma a expor sua compreensão acerca da pertinência do feminismo: «Que pretende a mulher com a sua emancipação? Subsistir-se, defender-se da miséria, adquirir elementos de vida que a livrem do doloroso sacrifício de entregar a sua mão ao homem a quem não ama» (Pereira 1897: 5). Surpreende, porém, que o autor tenha defendido a ideia de que a emancipação do sexo feminino não aconteceria por intermédio do acesso à instrução, conforme muitos advogavam, e sim pela ocupação da mulher em duas indústrias específicas: a educativa, que Pereira utiliza como sinônimo de magistério geral, e a caseira (costura, renda, bordados, sericicultura, doçaria)⁽¹²⁾. O professor apelou à História, recordando uma suposta divisão sexual do trabalho na Antiguidade e na Idade Média, a fim de defender seu ponto: «Ganhar a vida sem sair de casa, sem abandonar o lar, nem a família, eis o verdadeiro ideal que a mulher deve ter em mira» (Pereira 1897: 25).

A visibilidade outorgada à situação deplorável envolta à mulher operária é um elemento comum nas reflexões desenvolvidas por Pereira e Angelina Vidal. Mobilizados por diferentes razões, ambos argumentaram que a maternidade e a educação dos «varões do futuro» – expressão utilizada por Angelina – estariam comprometidas dadas as circunstâncias físicas que acometiam as trabalhadoras nas indústrias fabris. Mas, enquanto a colaboradora de *Alma Feminina* exigiu dos industriais capitalistas a realização de medidas com vista a salvaguardar a vida e a dignidade da mulher trabalhadora; o professor culpabilizou a vítima, defendeu os opressores e reforçou o princípio liberal da divisão dos espaços.

(12) O uso conferido à palavra «indústria» sugere a destreza em fazer determinada atividade. Textos sobre indústria caseira também foram publicados na revista *A mulher e a criança*, órgão de propaganda da Liga Republicana das Mulheres Portuguesas, no período em que Ana de Castro Osório integrou a Comissão Dirigente. O segmento, assinado por Eduardo Siqueira, desaparece do periódico em 15 de agosto de 1910, quando Maria Veleda assumiu a Direção.

O feminismo na indústria fabril apresenta gravíssimos inconvenientes. A maternidade das operárias opõe-se ao desenvolvimento profissional tornando a aprendizagem feminina muito mais demorada (...). As operárias também sofrem bastante no período mais crítico de sua missão de mãe.

Há aqui uma questão superior, que mais uma vez se tem ventilado, a do definhamento da raça produzido pelo trabalho da mulher na fábrica.

(...) Contudo, forçoso é confessar que a indústria fabril tem grandes exigências e que não pode estar a mercê destas interrupções⁽¹³⁾.

Imagine-se uma encomenda importante, para certo prazo fixo, ou por outro caso análogo. Os transtornos, os prejuízos, podem tornar-se incalculáveis.

Daqui resulta que o exercício de uma indústria fora do lar não deve ser conferido à mulher (Pereira 1897: 25-27).

Num dos seus textos sobre a relação entre o feminismo e as pautas das mulheres operárias, Angelina Vidal arriscou dizer: «Em minha humilde opinião, Emma [sic] Tristán, delineando a união internacional dos trabalhadores, sobreleva em humanitarismo e acuidade mental Olympia de Gouges com a sua Declaração dos Direitos da Cidadã» (“A mulher nas grandes indústrias II” *Alma Feminina*, 13 de junho de 1907: 45). O comentário diz muito a respeito do feminismo almejado pela escritora socialista. É suposto pensar que, para ela, a conquista dos direitos políticos, cobiçado por mulheres como Olympe de Gouges, não seria suficiente para libertar a maior parte das pessoas, mulheres e homens, de situações opressoras. Diferente da maioria de suas contemporâneas autointituladas feministas, Angelina escolheu Flora Tristán, a socialista franco-prussiana, como símbolo da luta pela emancipação feminina e não só. Partilhando elementos do pensamento utópico, Tristán defendeu que o progresso moral da humanidade dependia da melhoria da situação de todos os párias do planeta: trabalhadores, crianças, idosos e mulheres – reafirmando a tese fourierista que relacionava o nível de civilização de uma sociedade ao grau de liberdade que a mesma concedia às suas mulheres (Espigado Tocino 2005: 22).

(13) Refere-se à licença concedida à gestante, na altura prevista pela legislação suíça, por exemplo.

Outro ponto comum entre *Alma Feminina* e os periódicos influenciados pelas correntes utópicas, sobretudo as fourieristas, é a presença da crítica ao casamento burguês e, consequentemente, o fomento à união livre e desinteressada entre indivíduos. No texto «Amor e feminismo», publicado no Número 14, alguém que assinou com as siglas A. M. escreveu:

Quanta rapariga solteira não há para aí que cifra toda a sua esperança no casamento e cujos ideais apenas tendem à vida de escravidão que o contrato nupcial lhe proporciona?!

Habituou-se de criança a ouvir falar no seu casamento, como de uma coisa certa, inevitável, a que não pode fugir. Aceita-o, pois, como uma obrigação e uma necessidade.

Casa muita vez sem quase conhecer o amor.

(...) E, aos 18 anos, a rapariga está casada!

Leva os olhos fechados!

Nada sabe da vida!

Mais tarde vem a desilusão, o desespero!... O *ménage* mal unido!...

A desgraça!

Quem teve a culpa?... Ela? Ah, não, coitada! É a mártir!

O marido! É também uma vítima, senão é porventura o carrasco!

Os pais?! Também não! É o meio acanhado em que vivemos (*Alma Feminina*, 6 de outubro de 1907: 107).

João Chagas, no texto «Crítica ao casamento burguês», presente no número 8, apresentou a seguinte análise:

A mulher das classes médias casa para se emancipar – da sovinice paterna (Os pais pobres sempre regateiam e resmungam). O que ela procura encontrar no casamento, muito mais do que amor, é liberalidade. A ventura conjugal no casamento burguês averigua-se pelo que o marido dá para prato (*Alma Feminina*, 27 de junho de 1907: 59).

Alma Feminina não inaugurou, portanto, uma problematização em torno do casamento burguês, tampouco lançou uma análise que relacionava o modelo de família burguesa à submissão feminina. Apesar disso, é importante notar que, no periódico, tais temáticas foram apresentadas justamente às mulheres das camadas médias que facilmente poderiam se identificar com os apontamentos realizados por A. M. ou

por João Chagas. Tanto em *Alma Feminina* quanto em alguns periódicos influenciados pelas correntes do socialismo utópico, como *El Pensil de Iberia*⁽¹⁴⁾, a crítica ao casamento burguês costumava vir acompanhada de uma solução: a emancipação integral do gênero feminino. Se a mulher tivesse uma profissão e fosse suficientemente remunerada, tal qual um homem, tendo direito a usufruir de seus rendimentos de forma autônoma, então as chances de ela se unir a um companheiro (e vice-versa) por amor, e não por interesse, seriam muito maiores do que nas condições então postas pelo meio social.

Considerações finais

Distinguindo-se de a *Alma Feminina* do Conselho Nacional das Mulheres Portuguesas, que circulou entre 1917 e 1946, a *Alma Feminina* aqui analisada não atuou como órgão de divulgação de nenhuma associação autodeterminada feminista. Por tal razão, inclusive, configura-se enquanto um documento valioso para a compreensão mais alargada acerca das ações relativas a um projeto de emancipação feminina no contexto português. A despeito de sua efêmera e conturbada circulação, o periódico apresenta evidências das disputas em torno do feminismo e, também, as estratégias utilizadas por feministas que, aparentemente, nutriram interesses e projetos que extrapolavam uma agenda liberal e capitalista. Além de Angelina Vidal, a professora Lucinda Tavares – que participou de iniciativas libertárias ao lado de pessoas como Bartolomeu Constantino, Júlia Cruz⁽¹⁵⁾ e Margarida

(14) Ver por exemplo: «La nueva mujer adúltera». *El Pensil de Iberia*, 30 de maio de 1859: 3-4.

(15) Lisboeta, nascida no ano de 1886, foi companheira de Bartolomeu Constantino – este, sim, conhecido libertário – e, mais tarde, de Alfredo Correia da Cruz. Júlia participou de diversos grupos libertários, inclusive da União de Mulheres Anarquistas (UMA) – integrada à Federação Anarquista da Região Sul (FARS). Colaborou em muitos periódicos, escrevendo sobre a condição da mulher trabalhadora, e fomentando a união e a mobilização de mulheres anarquistas em torno de pautas anticapitalistas e antissexistas. Além disso, ela e Margarida Paulo – que também fez parte da UMA – foram vozes destoantes do feminismo político em evidência na altura. Num artigo intitulado «Demos o exemplo», publicado no *Agitador*, Júlia Cruz escreve: «A nós, mulheres anarquistas, nos corresponde apoiarmo-nos na nossa consciência e chegar ao ponto em que a convicção é bastante forte para dizer: ‘não me submeterei; não posso submeter-me’. Por isso, mulheres anarquistas, despertai, vinde à luta, pela vossa emancipação e dos vossos filhos, não vos importeis com a política porque dela não tiraíis resultado» (Cruz, 26 de julho de 1914: 3).

Paulo⁽¹⁶⁾ – também colaborou em *Alma Feminina*⁽¹⁷⁾. No texto «O ideal do futuro», publicado no número 8, ela escreveu:

Apesar da aurora luminosa da ciência e das artes, dos vastos e altruístas horizontes abrangidos pelas letras e pela filosofia, os homens continuam a digladiar-se, o ódio a desenvolver-se no seio das sociedades, o capital, eterno explorador das classes proletárias, a exercer a sua nefasta influência, a miséria horripilante e trágica a estigmatizar os desprotegidos da Fortuna!

(...) É a mulher com a ternura de seu coração, com a sutileza de seu espírito, com a sua benéfica influência no seio da família que compete a nobre e grande tarefa de ir gradualmente transformando o estado físico e móvel das sociedades até à perfeição de ver brotar a paz, a harmonia, a igualdade social nas futuras gerações sem distinção étnicas, pátrias ou religiosas (*Alma Feminina*, 27 de junho de 1907: 59).

A partir do argumento da diferença – evidenciando características compreendidas como inerentes à mulher (ternura e sutileza) – e sem dissociar o elemento feminino do seio familiar, Lucinda confiou a transformação do futuro às suas semelhantes. Ao estabelecer um contraponto entre as qualidades dos homens (todas associadas à ideia de destruição) e das mulheres, a professora potencializou e positivou politicamente os atributos femininos, tornando-os ferramentas necessárias à concretização de uma sociedade em que imperasse a harmonia. Cabe recordar que a ideia de «sociedade harmônica» associada à superação de estágios ou períodos precedentes tem sua gênese ou expressão em Fourier, sendo mais tarde trabalhada por outros pensadores, como Jean Grave (Boime 2022: 218). Ora, Lucinda foi a tradutora de *A sociedade moribunda e a anarquia*, obra lançada pelo anarquista francês em 1893 – em Portugal, a edição traduzida foi publicada em 1908, como uma iniciativa da Biblioteca de Estudos

(16) Serventuária das Cozinhas de Assistência, escreveu artigos para periódicos como *Agitador*, *Comuna Livre*, *A Revolta* e *A Greve*.

(17) Em carta endereçada ao libertário luso-brasileiro Pinto Quartim, Lucinda Tavares declara «Vou dedicar-me de alma e coração à *Alma Feminina*; e pede ao seu interlocutor que colabore com o periódico, escrevendo sobre «a mulher nos destinos das nações» (Tavares 1907).

Sociais. Para compreender melhor a forma com a qual Lucinda finalizou o texto replicado acima, faz-se necessária a recuperação de alguns trechos do livro que traduziu da língua francesa:

(...) Guerras gananciosas são todas as que se empreendem quer em nome da pátria, quer em nome da civilização, porque agora que o patriotismo começa a decair, servem-se muito desta palavra nova para lançarem os trabalhadores contra as populações inofensivas que querem explorar e cujo único mal é terem um desenvolvimento muito atrasado no que se convencionou chamar civilização atual.

(...) Quando se pensa que a maior parte dos nossos chamados civilizados trabalha e morre de fome para enriquecer uma minoria de ociosos e parasitas, quando reflexionamos que são os explorados que fornecem a força para defender os exploradores, podemos crer que temos o direito de ser orgulhosos e vangloriarmo-nos da nossa superioridade? (Grave 1908).

O conteúdo de *Alma Feminina* evidencia, portanto, um cenário de disputas em torno do feminismo, sobretudo dada a correspondência entre este e o futuro. Enquanto algumas expressões feministas atuaram no sentido de modernizar desigualdades – a partir do fomento à concessão de alguns direitos políticos e civis para algumas mulheres, sem que outras estruturas mantenedoras de desigualdades fossem abaladas – outras, partindo de mulheres como Angelina Vidal e Lucinda Tavares, chegaram à compreensão de que era também preciso combater outras formas de opressão, relacionadas, especialmente, à classe. Lucinda, provavelmente influenciada por Jean Grave e outro(a)s teórico(a)s de tendência libertária foi ainda mais longe, delegando à mulher a responsabilidade de transformar as sociedades «até à perfeição» – esta entendida como sinônimo de igualdade social, «sem distinção étnicas, pátrias ou religiosas». Ora, tendo em vista as relações estabelecidas entre Portugal e suas respectivas colônias africanas – ressignificadas, na altura, como forma de «salvação para o pouco desenvolvido capitalismo português, mas também como uma questão de orgulho nacional» (Domingues 2022: 44), o posicionamento da feminista libertária expressa resistência às políticas de um Estado que se sustentava a partir de múltiplos eixos de opressão, como os de raça, classe e gênero.

Referências bibliográficas

Fontes

- [sem autoria] (1891, agosto 2). “Feminismo”, *A Pacotilha*.
- [sem autoria] (1907, maio 6). “O nosso jornal”, *Alma Feminina*, Vol. 1, Nº 1.
- [sem autoria] (1907, junho 27). “A «Alma Feminina» nas classes operárias”, *Alma Feminina*, Ano I, Nº 8.
- [sem autoria] (1907, agosto 25). “A reaparição de nosso jornal”, *Alma Feminina*, Vol. 1, Nº 10.
- A. M. (1907, outubro 6). “Amor e feminismo”, *Alma Feminina*, Ano I, Nº 14.
- Bombarda, Miguel (1897, janeiro 27). “O Feminismo”, *O Correio de Lisboa*.
- Braga, Teófilo (1907, maio 13). “Razão do Feminismo”, *Alma Feminina*, Vol. 1, Nº 2.
- Carvalho, Amália Vaz de (1898, junho 30). “Seleção”, *Mensageira*, Ano 1, Nº 18.
- Chagas, João (1907, junho 27). “Crítica ao casamento burguês”, *Alma Feminina*.
- Cruz, Júlia (1914, julho 26). “Demos o exemplo”, *Agitador*, Ano I, Nº2.
- Grave, Jean (1908). *A sociedade moribunda e a anarquia*. Lisboa, Biblioteca de Estudos Sociais.
- Ministério das Finanças (1911, dezembro). *Censo da População de Portugal*.
- Pereira, João Manuel Esteves (1897). *O feminismo na indústria portuguesa*. Lisboa: Secção Editorial da Companhia Nacional.
- Quaresma, Virgínia (1906, agosto 6). “Ainda as pseudo-feministas”, *Vanguarda*.
- « – » (1907, agosto 8). “Feminismo e feministas”, *Alma Feminina*, Vol. 1, Nº 9.
- Tavares, Lucinda (1907, junho 27). “O ideal do futuro”, *Alma Feminina*.
- « – » (1907, junho 18). Correspondência de Lucinda Cardoso Tavares (PT-AHS-ICS-PQ-CP-307). Arquivo de História Social.
- Vidal, Angelina (1885, agosto 1). “A Mulher”, *Gazeta Maçónica*.
- « – » (1907, junho 13). “A mulher nas grandes indústrias II”, *Alma Feminina*, Ano I, Nº 6.

Bibliografia

- Adler, Laure (1979). *A l'aube du féminisme, les premières journalistes (1830-1850)*. Paris: Payot.
- Alvim, Maria Helena Vilas Boas e (2005). *Do tempo e da moda: A moda e a beleza feminina através das páginas de um jornal (Modas e Bordados — Suplemento de O Século, 1912-1926)*. Lisboa: Livros Horizonte.
- Besse, Susan (1999). *Modernizando a desigualdade: Reestruturação da Ideologia de Gênero no Brasil, 1914-1940*. São Paulo: EDUSP.
- Boime, Albert (2022). *Art and the French Commune: Imagining Paris after War and Revolution*. Princeton: Princeton University Press.
- Buitoni, Dulcília Helena Schroeder (2009). *Mulher de papel: A representação da mulher na imprensa feminina brasileira*. São Paulo: Summus Editorial.
- Crenshaw, Kimberlé (1989). "Demarginalizing the Intersection of Race and Sex: A Black Feminist Critique of Antidiscrimination Doctrine, Feminist Theory and Antiracist Politics", *University of Chicago Legal Forum*, 1, 139-167.
- Domingues, Mário. (2022). *A afirmação negra e a questão colonial. Textos, 1919-1928*. Lisboa: Tinta da China.
- Duarte, Constância Lima (2016). *Imprensa feminina e feminista no Brasil: Século XIX – Dicionário ilustrado*. Belo Horizonte: Autêntica.
- Espigado Tocino, Gloria. (2005). "Mujeres «radicales»: utópicas, republicanas e internacionalistas en España (1848-1874)", *Ayer*, 60, 15-43.
- «-» (2008). "La Buena Nueva de la mujer-profeta: identidad y cultura política en las fourieristas M.a José Zapata y Margarita Pérez de Celis", *Pasado y Memoria: Revista de Historia Contemporánea*, 7, 15-33.
- Esteves, João (2001). "Os primórdios do feminismo em Portugal: a 1.ª década do século XX", *Penélope: revista de história e ciências sociais*, 25, 87-112.
- Guinote, Paulo (1997). *Quotidianos Femininos (1900-1933)*. Lisboa: Conselho Consultivo da Comissão para a Igualdade e para os Direitos da Mulher.
- Laughlin, Kathleen et al. (2010). "Is It Time to Jump Ship? Historians Rethink the Waves Metaphor", *Feminist Formations*, 22(1), 76-135.
- Leal, Maria Ivone (1992). *Um século de periódicos femininos: Arrolamento de periódicos entre 1807 e 1926*. Lisboa: Comissão para a Igualdade e para os Direitos das Mulheres.

- Lopes, Ana Maria Costa (2005). *Imagens de mulher na imprensa de oitocentos: Percursos de modernidade*. Lisboa: Quimera.
- Monteiro, Natividade da Conceição André. (2004). *Maria Veleda (1871-1955) – Uma professora feminista, republicana e livre-pensadora: Caminhos trilhados pelo direito de cidadania* [Tese (Mestrado)]. Lisboa: Universidade Aberta de Lisboa.
- Seixas, Maria Augusta Anselmo (2004). *Virgínia Quaresma (1182-1973): A primeira jornalista portuguesa* [Tese (Mestrado)]. Coimbra: Universidade de Coimbra.
- Vaqueiras, Irene. (2013). “Associação de Propaganda Feminista (1911-1918)”, in *Dicionário de História da I República e do Republicanismo*: Vol. I: A-E. Lisboa: Edição Assembleia da República – Divisão de Edições, 261-262.
- Veauvy, Christiane (2017, Junho). “As Proletárias Saint-Simonianas e sua Herança – Entre Ocultação e (re)Descoberta de seus Itinerários e Escritos”, *ILHA*, 19(1), 7-44.
- Vidal, Mário de Campos (2010). *Angelina Vidal: Escritora, jornalista, republicana, revolucionária e socialista*. Parede: Tribuna da História.

**O POUCO E O MUITO À MESA NA PROSA DE IRENE LISBOA
(1892-1958)**

**THE LITTLE AND THE MUCH AT THE TABLE IN THE PROSE OF
IRENE LISBOA (1892-1958)**

ISABEL DRUMOND BRAGA

Universidade de Évora, CIDEHUS | Universidade de Lisboa, CH

isabeldrumondbraga@gmail.com

<http://orcid.org/0000-0002-7035-6497>

Texto recebido em / Text submitted on: 10/08/2022

Texto aprovado em / Text approved on: 21/12/2022

Resumo:

No âmbito do projeto *Regimi alimentari, cibo e cultura materiale nelle grandi dittature*, a decorrer na Università degli Studi Internazionale di Roma, visa-se o estudo da alimentação durante períodos de regime ditatorial. Este texto usa, em especial, a obra literária de Irene Lisboa (1892-1958) para perceber as dificuldades dos menos abastados, durante o Estado Novo em Portugal, vistas pela escrita de uma autora que, não raramente, usa um discurso autobiográfico. O confronto com outras fontes e a avaliação da literatura enquanto fonte para a história foram igualmente objeto de reflexão.

Palavras-chave:

Criados; Alimentação; Estado Novo; Irene Lisboa; Portugal.

Abstract:

Within the scope of the project *Regimi alimentari, cibo e cultura materiale nelle grandi dittature*, taking place at the Università degli Studi Internazionale di Roma,

it is intended to study food during periods of dictatorial regime. This paper uses, in particular, the literary texts of Irene Lisboa (1892-1958) to understand the difficulties of the less wealthy, during the *Estado Novo* in Portugal, seen in the writing of an author who, not infrequently, uses an autobiographical discourse. The confrontation with other sources and the evaluation of literature as a source for history were also the object of reflection.

Keywords:

Servants; Food; Estado Novo; Irene Lisboa; Portugal.

Estado da arte

Quer a obra pedagógica quer a obra literária de Irene Lisboa têm tido os seus estudiosos. A par de referências nas histórias e dicionários de literatura, diversos autores têm-na trabalhado de forma aprofundada, destacando-se Paula Morão (Morão 1985; 1989; 1992: 31-38), responsável pela organização da obra completa da escritora. Sara Maria Barbosa dedicou a dissertação de mestrado à obra poética (Barbosa 2019) e continuou as investigações defendendo que a escritora era uma figura “queer *avant la lettre*” (Barbosa 2018: 58). Antes, Violante Florêncio estudou Irene Lisboa enquanto autora para crianças e jovens (Florêncio 1995; 1992: 39-47). Um catálogo editado em 1992, pela Biblioteca Nacional de Portugal, apresenta um cuidadoso elenco da bibliografia ativa e da passiva, a par de fotografias e de correspondência de e para a escritora (*Irene Lisboa* 1992). De então para cá, outros títulos se juntaram. Veja-se um número da revista *Colóquio Letras*, inteiramente dedicado a Irene Lisboa (*Colóquio Letras* 1994). Refiram-se ainda estudos como o de Ellen W. Sapega, que salientou a faceta crítica da escritora à trilogia defendida por António de Oliveira Salazar, durante o Estado Novo (1933-1974), isto é, Deus, Pátria e Família (Sapega 2008: 87-114). Carina Infante do Carmo, por seu lado, produziu diversos trabalhos salientando a vertente modernista da autora e o apreço que a sua obra literária mereceu a José Gomes Ferreira (Carmo 2012: 43-58; 2016: 171-186). Fernanda Santos insistiu no interesse de Irene Lisboa pelo quotidiano dos populares, na crítica aos valores burgueses e no olhar crítico perante os seus contemporâneos (Santos 2017: 161-169), enquanto Emanuel Guerreiro analisou os aspectos confessionais e autobiográficos da escritora a partir da novela *Começa uma vida* (Guerreiro 2019: 205-226). Finalmente,

uma referência ao facto de Irene Lisboa aparecer como protagonista de um romance de Maria Velho da Costa (1938-2020), intitulado *Irene ou o contrato social*, publicado em 2000 (Pereira 2003: 27-32).

No âmbito deste texto, mais relevante do que a produção sobre a pedagogia, a poesia e a prosa de Irene Lisboa, é o entendimento sobre a literatura como fonte para a história cultural da alimentação. Atendendo a que a literatura apreende a realidade humana, abordar as suas representações através dos textos literários tem merecido atenção (Chartier 2000: 197-216), por parte dos historiadores e dando origem a profícua diálogos entre as duas áreas do saber, que utilizam estratégicas retóricas diferenciadas. História e Literatura narram acontecimentos, ao mesmo tempo que a criação literária se revela como expressão da sociedade. Como Sandra Jatahy Pesavento chamou a atenção, «a História, tal como a Literatura, é uma narrativa que constrói um enredo e desvenda uma trama» (Pesavento 2003: 33). Porém, as duas abordagens apresentam diferentes compromissos com a realidade, embora com recurso a discursos verosimilhantes, apesar de a história ter a pretensão de alcançar a verdade. Irene Lisboa, não ficou alheia a este assunto ao escrever, em 1943: «O romance, a coisa para se ler e entreter, deve ser uma refração mais ou menos fabulosa e interpretativa da realidade, nunca sua fiel imagem. Deve-lhe animar a insipidez» (Lisboa [1943] 1998: 124).

Como sistematizou Irene Vaquinhas,

Ao historiador compete ler criticamente o romancista com o rigor dos métodos científicos de pesquisa e da análise documental, e utilizar a literatura como um registo fisionomizado de aproximação ao reconhecimento da realidade sociológica que se oculta por entre o emaranhado das intrigas passionais da crítica dos costumes (Vauquinhas 2011: 8).

Neste sentido, os textos de autoria feminina em estudo constituem um objeto literário que permite reler os consumos dos grupos sociais, em especial dos mais desfavorecidos, durante parte do Estado Novo. É neste entendimento teórico que se fundamenta a utilização de textos literários para o estudo da história cultural da alimentação e da história de género⁽¹⁾.

(1) A utilização dos textos literários como fonte para o estudo da alimentação, da gastronomia e da sociabilidade à volta da mesa, tem despertado interesse por parte de historiadores e de investigadores de outras áreas relativamente a obras de autores diversos.

Quando as personagens são apresentadas de forma coerente e verosímil, os seus comportamentos e opções podem considerar-se credíveis. Assim, a utilização de fontes literárias para melhor conhecer a alimentação e os comportamentos à mesa do passado teve entre os seus cultores, por exemplo, os que se dedicaram à temática no teatro de Gil Vicente (Palla 1998: 1187-1200), na poesia de Gregório de Matos (Papavero 2007), na obra de Camilo Castelo Branco (Queiroga 2015), na de Eça de Queirós (Peixinho 2016: 99-218)⁽²⁾, na paremiologia (Braga, Mourão 2015: 83-102), na oratória sacra (Marques 2005: 349-363), ou na literatura humorística de Armando Ferreira (Braga 2021: 293-330). Finalmente, refira-se um número temático da revista *E.LetrascomVida* (2020), dedicado a *História, literatura e cozinha*.

Se alargarmos o horizonte geográfico importa referir, por exemplo, textos sobre contos medievais ingleses, nos quais a análise se centrou no estudo das metáforas e nas considerações antifemininas produzidas de forma satírica (Rompato 2007: 73-92), na investigação aprofundada acerca dos produtos locais franceses abordados na obra de Rabelais (Margolin 2004: 31-46), na interpretação das refeições em obras de José de Alencar, evidenciando os momentos à mesa enquanto marcos temporais, sociais e espaços de partilha (Kaspar 2016: 1-10), na identidade alimentar do sul de Itália a partir de obras literárias do passado e da atualidade (Bona 2009; 2013: 67-81), na relevância da mesa na obra literária de Luigi Pirandello (Grossi 2020), nos alimentos tradicionais do nordeste brasileiro presentes nas letras das canções de Luiz Gonzaga (Rocha 2014: 63-83), ou na muito original análise da comida nos romances de Agatha Christie, num estudo que privilegiou o papel dos alimentos e dos utensílios de cozinha enquanto armas de crimes (Baučeková 2014: 35-46). Já textos que se limitam a proceder ao levantamento de produtos e preparados sem qualquer contextualização, caso das receitas sicilianas na literatura (Bona 2005; 2019: 191-213) ou de referências a comida em autores como Dalcídio Jurandir, de novo sem qualquer enquadramento (Bona 2019: 191-213), revelam-se de escassíssimo interesse para o historiador.

Iniciativas como os *Sabores da Escrita*, organizados pela Câmara Municipal de Coimbra, em parceria com a Escola de Hotelaria e Turismo de Coimbra, a Faculdade de Letras da Universidade de Coimbra e o Projeto DIAITA – Património Alimentar da Lusofonia têm revelado o potencial da temática, mesmo quando estamos perante escritores em cujas obras a matéria em causa não constitui a temática central dos enredos narrativos (Soares, Coelho 2020).

(2) Veja-se, além deste texto, a ampla bibliografia ali citada.

Irene Lisboa: vida e obra

Irene Lisboa, filha de um advogado e proprietário rural e de uma jovem camponesa, nasceu no Casal da Murzinheira (Arruda dos Vinhos), em 25 de dezembro de 1892, e faleceu em Lisboa, em 25 de novembro de 1958. Filha ilegítima retirada à mãe, cresceu entre gente idosa, frequentou o liceu Maria Pia e formou-se na Escola Normal Primária de Lisboa, em 1914. Nesse mesmo ano, começou a exercer funções como professora substituta em escolas primárias oficiais da capital. Em 1923, frequentou o recém-criado curso de especialização em ensino infantil na Escola Normal de Lisboa. Em 1929-1930, foi bolsista da Junta da Educação Nacional, o que lhe permitiu especializar-se em ensino infantil na Suíça, ao estudar no Institut Jean-Jacques Rousseau e na Maison des Petits, em Genebra. No ano seguinte, assistiu a conferências e visitou jardins infantis, escolas e centros de estudos em França e na Bélgica. Ao longo da vida escreveu artigos e livros sobre pedagogia, mostrando o seu apreço, de entre outros, por Maria Montessori (1870-1952), Ovide Decroly (1871-1932) e Jean Piaget (1896-1980). Defendeu uma prática pedagógica que estimulasse a participação dos alunos, entendendo que a escola deveria fazer despertar os interesses dos estudantes na procura de informação e desenvolver ações compatíveis com as suas idades⁽³⁾.

Em 1933, foi nomeada inspetora orientadora do ensino primário e infantil, lecionando também, a partir desse ano, a disciplina de Pedagogia do Ensino Infantil, a qual incluía orientação de estágios, na Escola do Magistério Primário de Lisboa. Em 1937, reformou-se, após ter recusado ir lecionar para a Escola do Magistério Primário de Braga. Foi, assim, afastada, devido à discordância oficial pelos métodos que utilizava e ensinava, regressando à sua terra natal. O seu fim de carreira coincidiu com a extinção, por António de Oliveira Salazar (1889-1979), do ensino infantil. Subestimando a educação dos mais pequenos, o decreto-lei de 9 de outubro de 1937, considerou que «a experiência tem mostrado que o ensino infantil não se encontra organizado de forma que os frutos correspondam aos encargos» (Decreto-lei n.º 28081/1937: 1071-1074), portanto, eliminaram-se essas escolas e colocou-se a solução do problema nas famílias e na Obra das Mães pela Educação Nacional.

(3) Sobre a ação de pedagoga, cf. Moreirinhas 1992; Fernandes 1992: 49-56; Leandro 2003: 773-784; e, em especial, Teixeira 2006.

Irene Lisboa privilegiou crónicas e outros géneros curtos, utilizando diferentes técnicas narrativas, nas quais revelou factos, lugares e pessoas com quem mantinha contactos – *Apontamentos* (1943), *O pouco e o muito* (1956), *Qualquer título serve* (1958, póstuma) e *Crónicas da serra* (1960, póstuma) –, a par de novelas de carácter autobiográfico – *Começa uma vida* (1940), *Voltar atrás para quê?* (1956) –, nas quais contou episódios importantes da sua infância e adolescência, marcadas pelo estigma da bastardia e por ter sido defraudada no direito de acesso aos bens que lhe cabiam. Estes seis títulos, que cruzam escrita autobiográfica e quadros da vida comum, serão as fontes deste texto.

Na época em que foram publicados, os livros não tiveram grande êxito, tendo algumas das edições sido feitas a expensas da autora. Porém, a relevância da obra da escritora foi destacada por Paula Morão, ao considerar que:

a história de uma infância infeliz já não é a de uma pessoa que a viveu e depois a escreveu – esta é também a nossa história, porque nela estão fragmentos do nosso passado social. Lá se encontram, traçado em filigrana, um quadro do início do século XX: cenas de vida de uma casa senhorial no campo, ainda governada como um pequeno feudo em que as relações patrão-servo se regem por leis antiquíssimas, que vão dos resquícios do direito de pernada à fidelidade cega ou às intrigas da criadagem, da miséria dos casais contrapondo-se ao desafogo da casa, e ao privilégio que é para os camponeses o passar a servir dentro dela (Morão 1985: 20).

A criadagem e a mesa dos pobres na prosa de Irene Lisboa

Na prosa de Irene Lisboa aqui em estudo, o oxímoro *o muito e o pouco* acaba por ser sobretudo *o pouco*, pois a autora nunca se referiu às refeições da sua família de origem ou, dito de outro modo, da burguesia rural da zona saloia do início do século XX. Quando aludiu aos pratos, focou-se nos dos assalariados e na fome da criadagem rural e urbana. As condições de exercício das atividades domésticas, o abastecimento citadino, o alcoolismo e a frequência de estabelecimentos de restauração foram outros dos tópicos referenciados.

Para tratar da casa e da alimentação da burguesia, impunha-se a existência de criadagem. Todas as senhoras deveriam conhecer as

tarefas domésticas para instruírem as suas criadas e supervisionarem os trabalhos do lar; uma vez que as relações entre patroa e empregados implicavam uma enorme panóplia de problemas que deveriam ser solucionados ou melhor ainda, evitados, estes são alguns dos temas recorrentes nos manuais de economia doméstica. Algumas exigências face aos criados foram sempre evidenciadas, em especial o asseio, a probidade, a atividade, a boa vontade e a ordem. A recompensa aos que as possuíam deveriam acontecer em qualquer momento que fosse oportuno. A farda seria obrigatória (Almeida 1906: 317-319).

Em Portugal, na década de 1910, já se defendera o ensino das matérias domésticas e os cuidados com a alimentação, entendidos como uma «obra regeneradora de profícuo e vasto alcance» (*O Jornal da Mulher* n.º 3, 1910: 24). Insistiu-se que, para a mulher ser uma boa dona de casa, não era necessário estar sempre na cozinha, importava saber dirigir os trabalhos e esclarecer a cozinheira quando esta precisasse (*O Jornal da Mulher* n.º 6, 1910: 44) e definiu-se economia doméstica como «a ciência indispensável a todas as mulheres, por maiores fortunas que possuam e por mais elegantes que sejam» (*O Jornal da Mulher* n.º 7, 1910: 55).

Num manual de economia doméstica publicado em plena Segunda Guerra Mundial (1939-1945), Maria Lúcia Namorado considerou que as criadas «são os braços que executam, a senhora é o cérebro que ordena» (Namorado 1943: 69), para logo se deter nas características que se deveriam exigir ao pessoal doméstico, isto é, ser económico, desembaraçado, limpo, metódico, trabalhador, etc. No entanto, a autora observava que as criadas eram «raparigas que nada sabem e nada viram, analfabetas e broncas, nascidas e criadas em aldeias serranas», e não tinham quem as ensinasse. Eram ainda referidas questões como o vestuário e o penteado das criadas e os deveres de empregadores e de empregados de acordo com o Código Civil (Namorado 1943: 67-68, 72-89).

Apesar das dificuldades de realizar uma sociografia da população servil, devido ao carácter informal e privado dos contratos domésticos, a par da não integração das criadas em organizações, parece certo que uma boa parte das que serviam em Lisboa era oriunda do interior do país, dele fugindo no âmbito dos movimentos migratórios das décadas de 1930 e 1940 (Brasão 2012: 73-99). Saliente-se a iniciativa do padre Joaquim Alves Brás, que fundou a Obra de Previdência e Formação das Criadas, em 1934, conhecida como as Casas de Santa Zita, no intuito de proteger estas mulheres. Se bem que os objetivos tenham tido uma forte

correlação religiosa, a organização, que publicou um boletim mensal, *Voz das Criadas*, preocupou-se com a formação moral e religiosa do pessoal doméstico, o combate à prostituição, a formação profissional, a constituição de um fundo de poupança e de medidas de proteção social na doença, no desemprego e na velhice (Sousa 2000: 55-69).

A criadagem apresentada na obra literária de Irene Lisboa é sinónimo de pobreza. Se era evidente a existência de várias serviços em cada casa, a escritora, em tom autobiográfico, referiu, relativamente à quinta onde cresceu: «a minha gente era burguesa, sem maior distinção, e tinha como era do costume as suas criadas. Estas, muito familiares, exerciam bastante influência no nosso viver doméstico. Posso até dizer que me ocorrem hoje mais as suas críticas que as dos outros» (Lisboa [1940] 1993: 26). Também a invisibilidade de algumas dessas mulheres era uma realidade:

a Megila, que parece feia num retrato que dela conservo, morreu solteira. Mas a Megila dos seus últimos anos de vida, que foi a que eu conheci, não devia ser bonita nem feia. Era uma figura agachadinha e calada; uma pessoa que os outros em vida já iam esquecendo (Lisboa [1940] 1993: 26).

Se a seriedade de umas era inabalável, a de outras nem tanto:

Na cesta, quando era a hora do jantar, que as mulheres mais os homens alevantavam, a menina sabe, que é que os filhos da Ana apresentavam ali? Tudo a olhar, mal eles tiravam o *gordanapo*. Bons condutos, pois! Ele era o bacalhau assado; ele era os bons nacos de toicinho! Ele era o queijo, ele era a marmelada... (Lisboa [1940] 1993: 140).

Na casa de Lisboa, a situação era afim, criadas e mulheres-a-dias eram pobres, ignorantes e infelizes:

A Luísa [mulher-a-dias], casada com o Bernardino, um contínuo, vivia com a família num cubículo num vão de escada. Era a figura mais desgraçada e primária de semelhante mister. Um farrapo humano, destinado a desencardir as escadas e os soalhos dos armazéns carunchosos da Baixa e a fazer todos os trabalhos pesados e nauseabundos. Lembro-me que o seu pobre braço se meteu uma vez com toda a sem-cerimónia por uma pia abaixada, à cata de um brinquedo meu. Da sua parte uma espontânea

amabilidade... A Luísa Magra era muito rouca e faladora e empiteirava-se frequentemente. Não era capaz de dizer todas as palavras certas, a língua embrulhava-se-lhe. O seu nome e o da madrinha saíam-lhe sempre estropiados da boca, aliás já muito desdentada. Com a pinguinha dançava e esperneava como um palhaço. De ordinário, mesmo sã fazia muita bulha na escada e na cozinha e o que tivesse para dizer escarrapachava-o logo ali. Era baixa de figura e ressequida; andava sempre limpa, mas vestida de não sei que espécie de trapos! O seu poiso mais certo, que ela julgava ignorado, era a taberna do lado! (Lisboa [1940] 1993: 66-67).

Irene Lisboa não deixou de refletir acerca das escassas redes de apoio a um conjunto de serviços que, ao chegarem a idosos, lhes restava o total desamparo:

Todos estes entes familiares, com um ligeiro ar de parentes desclassificados, secundários, tinham umas tristes vidas, infelizmente bem normais. Encostavam-se aos mais favorecidos para poder viver, punham-se à disposição de quem os aproveitasse. Mas quebrada a cadeia principal daquela família amiga, do bom sustentáculo, sumiu-se tudo na miséria... (Lisboa [1940] 1993: 70).

O contraste entre as vivências das senhoras e das criadas também foi explorado. Dissertando acerca de uma tarde lisboeta soalheira, a escritora considerou:

As senhoras saíram a visitas, a compras; ou então foram ouvir as conferências das cinco e das seis horas, feitas em museus e outros lugares aprazíveis de reunião; ou assistir a concertos, a bailados ... Algumas, ou muitas, estarão também tomando o seu chá nalgumas boas ‘casas’ da Baixa. As suas criadas em casa trabalham e, mais vulgarmente, tagarelam nas escadas de serviço ou de janela para janela. Nada há a dizer em desabono de umas nem de outras. A burguesia bem cotada não passa vida fatigante e a sua criadagem também não é muito escravizada (Lisboa [1956] 1997: 128).

Este tipo de observações não era diferente do programa de vida das senhoras das classes altas que viviam na capital antes da Segunda Guerra Mundial, bem patente nas páginas das revistas femininas:

As senhoras, descendo ao centro da cidade, mesmo que tenham vindo a pé, na agradável prática do *footing*, feitas as compras que trazem apontadas no seu carnet, terminada a visita à modista, examinadas as montras do Chiado ou da rua Augusta, precisam de descansar, de se sentar, de conversar, de trocar impressões (“As nossas matinés”, *Fémina* 123, 20 de março de 1936: 10).

Irene Lisboa viveu numa época em que as revistas femininas já incluíam colunas de culinária e conselhos de economia doméstica, ao mesmo tempo que se publicavam livros de cozinha destinados aos que tinham escassos recursos económicos – os quais incluíam aproveitamento de restos – de modo a poderem preparar refeições equilibradas e variadas. No entanto, os que não tinham meios, os que eram efetivamente pobres, conheciam sobretudo a escassez acentuada e a fome. Estavam dependentes das disponibilidades económicas, das existências do mercado, da época do ano, da região do país e, por vezes, da caridade (Braga 2022).

Se as refeições dos donos da quinta ficaram quase totalmente omissas, já as dos serviços e dos assalariados rurais foram objeto de referência em diversos passos da obra. Pensando nas cenas que presenciou na sua infância e juventude, Irene Lisboa comentou:

Este comer dos pobres era muito parco: pão de milho, que eu detestava, massa grossa, batatas e lá de raro o bocado de conduto. O conduto era a petinga salgada, que se comia parcimoniosamente, e o carneiro, ainda mais extraordinário [...]. Eu julgo que me dava às vezes certos ares de princesa ao pé dos pobres, que me considerava acima das crianças que andavam atrás dos burros com estrume, ou que iam levar o jantar ao pai num cesto. Não era minha a culpa ... mas as nossas condições de vida diferiam tanto! (Lisboa [1940] 1993: 47).

Quer no campo quer na cidade, as refeições dos grupos populares caracterizavam-se pela escassez e pela falta de variedade. Um sapateiro lisboeta, apreciador de bife com batatas fritas, comia habitualmente atum de barrica ou chouriço com ovos, preparados por Beatriz, uma mulher-a-dias que desejava um fogão a gás – «um fogão a gás é outro asseio» – ao mesmo tempo que referiu não ter nem uma grelha, usando um bico a álcool, que havia na oficina do marido (Lisboa [1956] 1997:

40-41, 45). Outras referências a comidas de menos abastados eram, por exemplo, as línguas de bacalhau (Lisboa [1956] 1997: 87).

Os regimes alimentares em contexto hospitalar citadino não ficaram de fora das observações de Irene Lisboa. Ao pequeno almoço, pão escuro, leite e café; e às restantes refeições, «uma caldagem escura de guisados onde havia escassa febra» a par de grossoiro bacalhau e corvina intragável (Lisboa [1956] 1997: 95, 102). Já uma mulher do campo, que padecia de algum tipo de transtorno mental, descrita como louca, alimentava-se, umas vezes, de «fruta, pimentinhos, vagens e tomates verdes, tudo o que podia arrebanhar das hortas, ou lhe davam; de outras, passava dias inteiros em jejum» (Lisboa [1956] 1997: 126).

Na cidade, as más condições habitacionais e ordenados muito baixos cerceavam as condições de vida de uma parte significativa da população ativa. Numa zona,

dos chamados bairros novos, mas já decrepitos, em precipitada decadência, num prédio de dois andares e águas-furtadas, a escada cheirava permanentemente a peixe e a urina. As janelas da cozinha davam para a boca de uma travessa, travessa do Maldonado. Dela nunca se sabia o que poderia surdir: bêbados, meretrizes, pedintes, operárias de chinela no pé... (Lisboa [1958] 1998: 107).

Em concreto, a «cozinha de onde se não vê nada para fora, a não ser quando se abre a porta. Aliás, que valia a pena dali ver? Uma vinhazeca baixa, maltratada, de cotos de árvores ao desprezo, o veio seco por onde a água corre de inverno... campo de pobres» (Lisboa [1958] 1998: 35). Era neste ambiente que atuava Júlia, criada de Maria das Dores, casada com um homem que fora operário. A mando da senhora fez pastéis de bacalhau: «e fazes uma entrada com tomates e ovos. Os pastelinhos bem secos, bem fofos, ouviste? Bem secos, bem fofos, e arroz de manteiga» (Lisboa [1958] 1998: 105). Na mesma casa, em dia de cozido:

Tu vais-me comprar, já, mas é já, espera aí: 750 gramas de alcatra; não te deixes enganar, vê lá bem; 250 de toicinho, do alto, que não tenha ranço! Um bom chouriço, uma farinheira, e passas pelo lugar ... trazes-me, vai ouvindo: salsa, tu esqueces-te sempre da salsa! Um repolho, dos bem pesados; toma-lhe o peso, ouviste? E cheiros. Tu ouves-me ou não me ouves? Quero para o jantar um bom cozido à portuguesa, com

todos os matadores. Um bocadito também de presunto, umas 250, basta (Lisboa [1958] 1998: 106).

Não obstante, havia quem tivesse menos, pois, D. Maria das Dores, aos domingos, gostava de fazer bolos, massas folhadas, coscorões e sorhos, nas épocas próprias. No fim do ano:

a dona Maria das Dores preparou os bolos. Partiram-se dúzias de ovos – gemas a um lado, claras a outro, em castelo – amassou-se, tendeu-se; pelaram-se amêndoas em água a ferver, raspou-se limão e laranja, cozeu-se abóbora; temperou-se o forno, discutiu-se o tamanho do tacho de arame (a dona Maria das Dores herdara três da mãe) em que empolariam os fritos farfalhudos ... e, como a pobre Júlia não bastasse para tanto esmerado trabalho, chamou-se uma mulher de fora. Além desta veio a dona Ângela, que acorria sempre a auxiliar as boas famílias e a devassar-lhes a intimidade (Lisboa [1958] 1998: 113-115).

No meio rural, as situações de pobreza eram igualmente graves. Por exemplo, Justina, uma saloia, ainda parente de Irene Lisboa, ao visitá-la em Lisboa, contou-lhe:

‘A Calicha [uma filha ainda criança] é uma mulher, e desembaraçada? Nunca deixa a família sem comer. Eu posso andar por fora que ela pega em si, vai à horta, arrinca umas nabiças, lava-as, acende o lume, põe-le a panela em cima e quando a água está a ferver bota-las dentro, pois ... e olhe que ainda não fez os oito anos! Quando eu chego é só temperá-las. Lá no azeite não tem ela licença de tocar’.

É isso que comem? Pergunto eu, para não ficar calada.

‘As mais das vezes’, responde-me simplesmente a Justina, ‘com um bocado de pão. Também comemos massa, se a há, ou então uns feijõezecos, bichos e tudo. Quem dera à gente apanhá-los! A duzentos mil réis o alqueire, como eles agora estão! Já se viu uma coisa assim? Que era a guerra, que era a guerra... olha, e atão agora?’ (Lisboa [1956] 1997: 77-78).

A estada de Irene Lisboa no concelho de Gouveia, leva-a a relatar o meio aldeão e, em concreto, as refeições dos malhadores. São referidos pratos como arroz de coelho, e, para os trabalhadores almoçarem, morcelas, chouriços, bocados de carne e de queijo e vinho servidos pelas

donas da terra onde havia sido cultivada a cevada. O ritual da refeição decorria da seguinte forma:

estendem-se os panos brancos no muro da eira, saem para fora os condutos e os pães inteiros. Os da malha vão-se chegando sem pressa. É corrente esta maneira lenta e discreta de acorrer à comida. Como se pusessem resistência ou esforço nisso. Os movimentos são demorados, pausados, quase indiferentes. Uma das mulheres corta bocados de pão muito iguais. Será outra dona da cevada. Certo que ninguém ousaria dispor da merenda alheia. A faca, na massa bem apertada do centeio e milho, entra afiada e corre bem [...]. Comido o queijo e o toicinho (a carne chamada) entremeados de boa febra, e o bacalhau albardado, tudo bem saboreado e regado de copinhos, e por fim arrotado, foram-se os malhadores levantando e encaminhando para a eira (Lisboa [1960] 1997: 31-32, 34, 157-158).

A fome, inclusivamente das crianças, não lhe passou ao lado. O caso de Rosa Joana, de 41 anos, mulher só, que trabalhava no campo e tinha vários filhos para sustentar, um dos quais tuberculoso, foi objeto de relato. Perante a falta de tudo, desesperada, esta mãe:

começou a meter-lhe colheradas de caldo pela boca dentro, à força. O rapaz, escabeceando para a direita e para a esquerda, admitia-as mas dava estremeções. Sabe mal! disse ele, por fim. Querias bifes? Carninha? Amanhã, meu filho. Ela era a ovelha ronhosa [...] a menina criou-se, só mamou até aos quatro meses, depois entrou logo a comer sopa. Já o rapaz tinha sido também criado a cabeças de nabo e pão. E ela, que a esse tempo servia uma mulher que tinha uma vaca, teve a promessa de leite para o filho. Mas qual? A vaca mungia-se e o leite dela ia para as freguesas, sem nunca sobrar pinga. Que queres, mulher, que é que tu queres? Amanhã logo sevê... (Lisboa [1958] 1998: 167-168, 172).

Ligadas às atividades agrícolas aparecem referências à sazonalidade das frutas e de outros géneros, o que era particularmente relevante numa época em que a conservação dos alimentos era mais limitada do que na atualidade, devido à escassa representação dos eletrodomésticos nas casas e, em especial, dos frigoríficos, que só se começam a difundir de forma mais significativa após a Segunda Guerra Mundial, entre os abastados dos

meios urbanos (Braga 2020: 69-90). Irene Lisboa referiu diversas atividades agrícolas como semear cereais e malhar cevada e vários frutos, tais como ameixas, cerejas, figos, laranjas, melancias, nêsperas e uvas (Lisboa [1956] 1994: 70-71, 83; [1956] 1994: 56), ao mesmo tempo que recordou a relação entre crianças famintas e frutas: «estes furtos de fruta são correntes, e como não haviam de ser? Aos rapazes ninguém dá nada e eles, afinal, precisam de verde ou cru, de o comer para se criarem. Começa a pintar a cereja e por mais guardada que esteja, da canalha é a primeira, senão toda. E quem fala da cereja fala do resto» (Lisboa [1960] 1997: 57). As vindimas parecem ter sido uma lembrança marcante:

O outono vinha-se chegando. Já a uva ferral, que fora deixada nas parreiras, estava a ser colhida para a exportação. Aparecia então um bando de mulheres e alguns homens que assentavam arraiais no pátio da entrada. Elas, sobre os calcanhares, de tesoura na mão, viravam os cachos e cortavam lestas os bagos podres e os chocos, limpando-os e deitando-os com cautela sobre serradura, dentro de caixotes largos e baixos, com cintas de metal abertas. Os homens, de martelo em punho, pregavam-nos e apertavam depois as cintas (Lisboa [1956] 1994: 81).

O pão, ainda base da alimentação por excelência para muitos portugueses, variando o cereal de acordo com a geografia do país, era cozido em fornos coletivos, em alguns casos comunitários. Cada família amassava uma determinada quantidade de farinha, a qual era depois tendida e cozida, contando, nesta última fase do ciclo do pão, com a intervenção da forneira. Esta sequência e, em especial, a azáfama junto do forno foi outra memória que Irene Lisboa imortalizou numa das suas obras. Referiu-se ao serviço da forneira, pago com o pão maior, e ao facto de haver quem apenas amassasse com farinha de milho, um indicador de pobreza. Após o cozimento do pão, havia tempo para assar sardinhas, aproveitando o borralho. O corrupio foi descrito com precisão:

os tabuleiros tapados à cabeça com o pão tendido, húmido e pesado, e tempo depois de volta com ele cozido, quente e igualmente pesado [...]. A forneira de nome Maria, senhora Maria ou tia Maria, não é atarantada. Andam-lhe as filhas por baixo dos pés e ela nunca os pisa nem os queima. A casa do forno em hora de cozedura, é um lugar de agitação. As mulheres chegam, poisam os tabuleiros onde podem e esperam a ordem de lançar

as bolas, as broas e os pãezinhos na pá. Estes nomes são quase de mimo, mas nada disto é doce ... É o pão dos pobres, suado desde que se semeia até que entra em casa, já cozido e até amargo de paladar. O trigo é para os ricos e os doentes. E o centeio estreme é áspero (Lisboa [1960] 1997: 41-43).

Espaços de sociabilidade populares não escaparam às observações da escritora. Os grupos plebeus urbanos herdaram do século XIX e mantiveram a prática de frequentar hortas e baiucas, em especial aos fins de semana. De forma simples, as primeiras eram lugares de convívio localizados na periferia das cidades, em espaços campestres, enquanto as baiucas, sinónimo de tabernas, se podem definir como espaços nos quais se servia vinho, fruta, hortaliça, alguma comida vulgar, além de carvão e velas (Lousada 1995; 2004: 95-120; 2009: 227-248).

As hortas e as baiucas de Lisboa mereceram referências por parte da escritora. Sobre as primeiras, escreveu:

Acabavam-se os elétricos e andava-se, andava-se. Muitas andorinhas, de que ela já tinha tantas saudades! E campos feios, rasos. Depois parava-se. As pessoas abancavam a umas mesas de pau, sujas, debaixo de parreiras; falavam todos, um trazia uma guitarra, outro trazia uma viola... (Lisboa [1956] 1994: 116).

As segundas mereceram menos espaço, talvez porque lhe davam melancolia: «Das baiucas por que passavam, onde se come e bebe e de onde também saem vozes e farrapos de sons roucos e cantados, vinha-lhe tristeza» (Lisboa [1956] 1997: 130).

Em outros momentos, Irene Lisboa lembrou comidas aliadas a espaços e momentos de sociabilidade da burguesia, como os piqueniques de domingo, organizados pelo colégio inglês de Lisboa, que caracterizou como alegre, moderno e cosmopolita. Frequentara a instituição como aluna interna, durante a sua adolescência, e lá comia-se bem, segundo o testemunho da antiga estudante. Os domingos eram ocupados com passeios a pé, do Aterro ao alto de Monsanto, contando com um lanche composto por sandes de salame e fruta (Lisboa [1940] 1993: 57).

Sobre as refeições em casa, apenas recordou que, nas antigas relações «à noite, tomava-se chá e comiam-se peras com queijo. E umas torradas muito finas...» (Lisboa [1956] 1994: 66) e que, para as merendas no caramanchão, ao fim das tardes de verão e de outono, de casa vinha

uma cesta cheia e, entre as iguarias, contava-se frango assado (Lisboa [1956] 1994: 81). Já um casamento servido pela confeitoraria Marques, aparece, pela boca de outrem, como um referente de algo bom, fino e a não perder (Lisboa [1956] 1994: 82), enquanto a frequência dos cafés era entendida como uma extravagância que também os pacatos tinham (Lisboa [1943] 1998: 124).

Num país vinhateiro como Portugal, a questão do alcoolismo era um problema sério, tal como acontecia em outros espaços da Europa. Se bem que o Estado Novo não tenha definido uma política vinícola, não deixou de promover diversas medidas para incentivar o aumento do consumo do vinho e das uvas (Cascão 2011: 68-71), chegando, através da Junta Nacional do Vinho, a promover um concurso de cartazes. Ficaram famosos *slogans* como «Beber vinho é dar de comer a um milhão de portugueses». O vinho era apresentado como um complemento ou um substituto de uma refeição e, apesar de alguns médicos se mostrarem preocupados com os efeitos do consumo excessivo, outros, bem como as autoridades, entendiam que o alcoolismo era resultado da ingestão de bebidas brancas e nunca de vinho (Freire 2010: 200-204).

Na obra literária de Irene Lisboa, o alcoolismo masculino e feminino foi visado em mais do que um título. Em registo autobiográfico, confessou: «Aqueles bêbados do campo, que entravam nas queixas das mulheres, só me pareciam uns energúmenos, uns seres apocalípticos, medonhos» (Lisboa [1940] 1993: 44). Em outro momento, referindo-se à sua infância passada na quinta, lembrou Mestre Galo, que fora chefe de uma banda de música e posteriormente tocava viola e cantava brejeirices: «falou muito, falou de mais, chegou a estatelar-se bêbado ao rés dos muros da quinta e a vomitar borras de vinho e palavrões que cobriam de ridículo a família inteira de D. Amélia [a mãe de uma nova amante do pai]» (Lisboa [1956] 1994: 67). Na mesma época, «o Perdigoto, outro bêbado profissional, em certas noites de luar (porque escolheria ele aquelas noites?) postava-se em frente da quinta a desabafar aos berros as suas ânsias» (Lisboa [1956] 1994: 68).

O abastecimento citadino era feito quer através do comércio ambulante, isto é, homens e mulheres que percorriam as ruas e apregoavam os géneros que vendiam: pão, leite, peixe, fruta, hortaliça..., mas também em feiras e praças que funcionavam em espaços destinados propositadamente para o efeito e em horário fixo. Esta matéria ocupou Irene Lisboa em diversos passos da obra. Num momento, mostrou-

se nostálgica ao lembrar os pregões que abundavam em Lisboa, escrevendo: «aquele saudoso, queixoso oferecer de mexilhão, à boca da noite: ‘Erre, erre, mexilhão...’ vozes do tempo, acordadas nela, que lhe pareciam vir da eternidade e ser conchegadoras» (Lisboa [1956] 1994: 40). Em dado momento, a propósito de certa personagem, referiu-se à venda nas feiras, onde se podia encontrar «fruta, bolos, matações, tremoços, burrié... e pevides, o que calhava. Passava toda aquela gente das festas e comprava-lhe. Também fritava peixe nas barracas» (Lisboa [1956] 1997: 157-158). Este tipo de comércio incluía ainda a venda de salada de alface. Aos sábados e aos domingos, durante a época estival, a mulher dirigia-se às praias, para vender estes preparados. Outras referências à venda ambulante mencionavam as dificuldades das vendedoras (Lisboa [1943] 1998: 24). A par com o comércio móvel, havia a praça abastecedora «a Carminda ia todos os dias à praça porque as vendedeiras pouco gostavam de subir aos andares altos e, moda do tempo! a Praça da Figueira era impositiva» (Lisboa [1956] 1994: 115).

Considerações finais

Durante as décadas de 1940 e 1950, Portugal viveu as consequências da Segunda Guerra Mundial. O racionamento e a falta generalizada de alguns produtos alimentares eram bastante claros mesmo para Estados como Portugal, que não se envolveram diretamente no conflito. O país não era autossuficiente em termos alimentares, dependia do abastecimento exterior de muito géneros, provenientes de países beligerantes e ocupados, conhecia uma permanente irregularidade de fornecimentos, agravada pelos problemas que a guerra provocava ao nível da produção e do transporte e a inflação aumentava. Face ao cenário, a política agrícola do Estado Novo não conseguiu revelar-se eficaz, apesar de, nos anos de 1930, a chamada campanha do trigo ter tido inicialmente resultados promissores, com o aumento da área de produção, que terminaram na época do início da Segunda Guerra Mundial. O conflito armado apenas tornou mais evidentes as vulnerabilidades estruturais da economia portuguesa (Nunes, Brito 1992: 306-351).

Acresce ainda um mundo laboral hostil aos trabalhadores rurais e urbanos, em que, na prática, os sindicatos foram afastados das negociações salariais. Sem escolaridade ou com poucos estudos – em 1950, com uma

população de 8,5 milhões de pessoas, 40% era analfabeto (Cruz 1999: 95) – com escassa especialização, muitos sobreviviam com muito pouco, sem capacidade para exigir quer melhores condições de trabalho quer salários mais elevados, rondando os limites da subsistência. Trabalhar ao dia, à jorna, de forma sazonal, na cidade ou no campo, significava dependência e pobreza. Assim se compreende uma crescente emigração para vários destinos europeus como a França e a Alemanha, dando origem à diminuição da população jovem no país. Tenhamos presente que, em 1950, a população ativa distribuía-se pelos setores de atividade da seguinte maneira: agricultura 48%, pesca 1%, indústria 25%, transportes e comunicações 3%, comércio 8%, administração pública e defesa 4%, serviços diversos 11% (Martins 1994: 427).

É este quadro negro que a obra de Irene Lisboa testemunha, constituindo, deste modo, mais uma fonte para o estudo das desigualdades e das carências de grande parte de Portugal do Estado Novo. O *muito* ficou parcialmente representado e, em alguns casos, apareceu implicitamente; já o *pouco* perpassou de forma omnipresente as suas páginas, através das várias criadas, a quem tantas linhas dedicou; mas também através da denúncia da falta de condições habitacionais, da fome, do alcoolismo, da falta de apoios e do desamparo a que todos os que pouco ou nada tinham eram votados.

Fontes e bibliografia

Fontes

- Almeida, Virgínia de Castro e (1906). *Como devo governar a minha casa, modificação e adaptação do livro italiano de Giulia Ferraris Tamburini*. Lisboa: Clássica Editora.
- “As nossas matinés”, *Fémina*, 123, 20 de março de 1936, 10.
- Decreto-lei n.º 28081 / 1937, publicado no *Diário do Governo*, n.º 236, 1.^a série, Lisboa, 9 de outubro de 1937, 1071-1074.
- Jornal (O) da Mulher*, 3, 6, 7, 1910.
- Lisboa, Irene (1993). *Começa uma vida*. Organização e prefácio de Paula Morão. Lisboa: Editorial Presença [a primeira edição é de 1940].
- «–» (1994). *Voltar atrás para quê?*. Organização e prefácio de Paula Morão. Lisboa: Editorial Presença [a primeira edição é de 1956].

- « – » (1997). *O pouco e o muito: crónica urbana*. Organização e prefácio de Paula Morão. Lisboa: Editorial Presença [a primeira edição é de 1956].
- « – » (1997). *Crónicas da Serra*. Organização e prefácio de Paula Morão. Lisboa: Editorial Presença [a primeira edição é de 1960, póstuma].
- « – » (1998). *Apontamentos*. Organização e prefácio de Paula Morão. Lisboa: Editorial Presença [a primeira edição é de 1943].
- « – » (1998). *Qualquer título serve*. Organização e prefácio de Paula Morão. Lisboa: Editorial Presença [a primeira edição é de 1958, póstuma].
- Namorado, Maria Lúcia (1943). *A mulher, dona de casa*. 2.ª edição. Lisboa: Edições Universo.

Bibliografia

- Barbosa, Sara Marina (2018). "Irene Lisboa e as ficções de género do Estado Novo", *Via Atlântica*, 33, 37-60.
- « – » (2019). *Irene Lisboa: o sujeito e o tempo: ainda tenho uma hora minha?*. Lisboa: Edições Colibri.
- Baučeková, Silvia (2014). "The flavour of murder food and crime in the novels of Agatha Christie", *Prague Journal os English Studies* 3-1, 35-46.
- Bona, Fabiano Dalla (2005). *Literatura e gastronomia: um casamento perfeito*. São Paulo: Itália Nova Editora.
- « – » (2009). *O prazer gastronômico no reino das duas Sicílias entre o sagrado e o profano na representação literária*. Rio de Janeiro, Tese de doutoramento em Letras Neolatinas – Literatura Italiana apresentada à Universidade Federal do Rio de Janeiro.
- « – » (2013). "Identidade Gastronômica no romance Francesca e Nunziata", *Revista de Letras de São Paulo*, 53-1, 67-81.
- « – » (2019). "A comida paraense em Belém do Pará de Dalcídio Jurandir", *O Eixo e a Roda* 28-2, 191-213.
- Braga, Isabel Drumond (2020). "A tímida entrada dos eletrodomésticos nos lares portugueses: os discursos imagéticos e textuais na revista *Fémina* (1933-1938)", *Domínios da Imagem* 14-27, 69-90.
- « – » (2021). "A Mesa lisboeta na ficção de Armando Ferreira (1893-1968)", in Carmen Soares, Anny Silveira, Bruno Lauroux (coord.), *Mesa dos sentidos e sentidos da mesa*. vol. 2. Coimbra: IUC, 293-330.
- « – » (2022). *Vida familiar à mesa: Portugal (1914-1945)*. Lisboa: CTT.

- Braga, Isabel Drumond, Mourão, Maria Elsa (2015). "Género e Discurso Proverbial no Portugal Moderno", *Faces de Eva* 33, 83-102.
- Brasão, Inês (2012). *O tempo das criadas: a condição servil em Portugal (1940-1970)*. Lisboa: Tinta da China.
- Carmo, Carina Infante do (2012). "A maior escritora de todos os tempos portugueses segundo José Gomes Ferreira", *Relâmpago*, 31-32, 43-58.
- « – » (2016). "Apontamentos d'Irene Lisboa: entre l'exil intérieur et le débat avec le champ littéraire", in Maria Graceite Besse, Maria Araújo Silva, *Femmes oubliées dans les arts et les lettres au Portugal (XIX^e-XX^e siècles)*. Paris: Indigo & Côté-femmes, 171-186.
- Cascão, Rui (2011). "À volta da mesa: sociabilidade e gastronomia", in José Mattoso (dir.), *História da Vida Privada em Portugal*. vol. 3 (*A Época Contemporânea*). Lisboa: Temas e Debates, Círculo de Leitores, 68-71.
- Chartier, Roger (2000). "Debate: história e literatura", *Topoi*, 1, 197-216.
- Colóquio Letras, 131 (Dossiê Voltar a Irene Lisboa). Lisboa, 1994.
- Cruz, Manuel Braga da (1999). "Analfabetismo", in António Barreto, Maria Filomena Mónica (coord.), *Dicionário de História de Portugal*. vol. 7. Porto: Figueirinhas, 95.
- E.LetrascomVida, 5 (Dossiê temático *História, literatura e cozinha*). Lisboa, 2020.
Em linha: <https://e-lcv.online/index.php/revista/article/view/145>.
- Fernandes, Rogério (1992). "Irene Lisboa pedagoga", in *Irene Lisboa 1892-1958: catálogo*. Lisboa: Instituto da Biblioteca Nacional e do Livro, 49-56.
- Florêncio, Violante (1992). "A literatura para crianças e jovens de Irene Lisboa: exemplo de 'Trigo entre o joio...', in *Irene Lisboa 1892-1958: catálogo*. Lisboa: Instituto da Biblioteca Nacional e do Livro.
- « – » (1995). *A literatura para crianças e jovens em Irene Lisboa*. Lisboa: Asa.
- Freire, Dulce (2010). *Produzir e beber vinho: a questão do vinho no Estado Novo (1929-1939)*. Lisboa: Âncora Editora.
- Grossi, Lina (2020). *Il guscio delle uova: la tavola nelle pagine di Pirandello*. Turim: Il Leone Verde.
- Guerreiro, Emanuel (2019). "A memória da infância: a construção do sujeito em *Começa uma vida*, de Irene Lisboa", *Revista Portuguesa de Humanidades*, 23, 1-2, 205-226.
- Irene Lisboa 1892-1958: catálogo*. Lisboa: Instituto da Biblioteca Nacional e do Livro, 1992.
- Kaspar, Katerina Blasques (2016). "Gastronomia e literatura na formação da identidade nacional", *Revista contextos da alimentação* 42, 1-10.

- Leandro, Maria Elisa (2003). “Lisboa, Irene”, in António Nóvoa (dir.), *Dicionário de Educadores Portugueses*. Porto: Asa, 773-784.
- Lousada, Maria Alexandre (1995). *Espaços de sociabilidade em Lisboa: finais do século XVIII a 1834*, 2 vols.. Lisboa: Dissertação de Doutoramento em Geografia Humana apresentada à Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa.
- « – » (2004). “A rua, a taberna e a sala: elementos para uma geografia histórica das sociedades lisboetas nos finais do Antigo Regime”, in Maria da Graça Ventura (org.), *Os espaços de sociabilidade na Ibero-América (séculos XVI-XIX)*. Lisboa: Colibri, 95-120.
- « – » (2009). “Sobre a alimentação popular urbana no início do século XIX: tabernas e casas de pasto lisboetas”, in José Vicente Serrão, Magda Pinheiro, Maria de Fátima Ferreira, *Desenvolvimento económico e mudança social: Portugal nos últimos dois séculos. Homenagem a Miriam Halphern Pereira*. Lisboa: ICS, 227-248.
- Margolin, Jean-Claude (2004). “Vagabondage culinaire et métaphores gastronomiques à travers la France du XVI^e siècle”, in M. Viallon-Schoneveld, *Le boire et le manger au XVI^e siècle*. Saint-Étienne: Publications de l’Université de Saint-Étienne, 31-46.
- Marques, João Francisco (2005). “Metáforas do sal na oratória sacra do seiscentismo português”, in *Seminário Internacional sobre o sal português*. Porto: Universidade do Porto, 349-363.
- Martins, Fernando (1994). “A modernização demográfica”, in Fernando Rosas (dir.), *História de Portugal*, vol. 7. Lisboa: Editorial Estampa.
- Morão, Paula (1985). *O Essencial sobre Irene Lisboa*. Lisboa: Imprensa Nacional Casa da Moeda.
- « – » (1989). *Irene Lisboa: vida e escrita*. Lisboa: Presença.
- « – » (1992). “Notas sobre o estilo de Irene Lisboa”, in *Irene Lisboa 1892-1958: catálogo*. Lisboa: Instituto da Biblioteca Nacional e do Livro.
- Moreirinhas, J. E. (1992). *Irene Lisboa e a educação infantil*. Lisboa: Escola Superior de Educação de Lisboa.
- Nunes, Ana Bela, Brito, José Maria Brandão de (1992). “Política Económica, Industrialização e Crescimento”, in Fernando Rosas (coord.), *Portugal e o Estado Novo*. Lisboa: Editorial Presença, 306-351.
- Palla, Maria José (1998). “Cozinhar e contar uma história: o imaginário alimentar em Gil Vicente”, in *Associação Internacional de Lusitanistas. Actas do V Congresso*. Oxford, Coimbra: [s.n.], 1187-1200.

- Papavero, Claude (2007). *Ingredientes de uma identidade colonial: os alimentos na poesia de Gregório de Matos*. São Paulo: Tese de Doutoramento em Antropologia Social apresentada à Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo.
- Peixinho, Ana Teresa (2016). “Estética alimentar queirosiana: notas gastronómicas na obra de Eça de Queirós”, in Joaquim Pinheiro e Carmen Soares (coord.), *Patrimónios alimentares de aquém e além-mar*. Coimbra: Imprensa da Universidade de Coimbra, Annablume, 99-218.
- Pereira, Conceição (2003). “Irene (Lisboa) e o contrato social”, *Textos e Pretextos*, 23, 27-32.
- Pesavento, Sandra (2003). “O Mundo como teatro: leituras da história e da literatura”, *História da Educação*, 14, 31-40.
- Queiroga, Elzira Sá (2015). *Os gestos e as palavras da mesa camiliana*. Lisboa: Dissertação de mestrado em Estudos do Património apresentada à Universidade Aberta.
- Rocha, Ariza Maria (2014). “Luiz Gonzaga canta as práticas alimentares do nordeste do Brasil”, *Revista contextos da alimentação* 3-1, 63-83.
- Rompato, Christine F. Cooper (2007). “Stuck Chichevache’s Maw: digesting the exemple of (im)patient Griselda in John Lydgate’s «A Mumming at Herford» and «Bycome and Chichevache»”, in T. J. Tomasik e J. M. Vitullo (ed.), *At the table: metaphorical and material cultures of food in Medieval and Early Modern Europe*. Brepols Publishers, 73-92.
- Santos, Fernanda (2017). “As vibrações da alma: escrita e trajetória literária de Irene Lisboa”, in *A Dinâmica dos olhares: cem anos de Literatura e Cultura em Portugal*. Lisboa: CLEPUL, 161-169.
- Sapega, Ellen W. (2008). “Family secrets: Irene Lisboa’s critique of ‘God, Pátria and Family’, *Consensus and debate in Salazar’s Portugal: visual and literary negotiations of national texto 1933-1948*”. University Park: The Pennsylvania State University Press, 87-114.
- Soares, Carmen, Coelho, Maria Helena da Cruz (coord.) (2020). *Sabores da escrita*. Coimbra: Câmara Municipal.
- Sousa, António Ferreira de (2000). “A voz das criadas”, *Faces de Eva*, 4, 55-69.
- Teixeira, Luís Cardoso (2006). *Concepções pedagógicas na obra de Irene Lisboa (1892-1958)*. Porto: Profedições.
- Vaqueiras, Irene (2011). “A Época Contemporânea: introdução”, in José Mattoso (dir.), *História da Vida Privada em Portugal*. vol. 3 (A Época Contemporânea). Lisboa: Círculo de Leitores/Temas e Debates, 6-20.

**DO HOMEM A PRAÇA, DA MULHER A CASA: DENÚNCIA E
CRÍTICA SOCIAL EM NOVAS CARTAS PORTUGUESAS**
TO MAN THE SQUARE; TO WOMAN THE HOUSE:
DENUNCIATION AND SOCIAL CRITICISM IN
NEW PORTUGUESE LETTERS

MANUELA SOFIA SILVA

TECHN&ART – Centro de Tecnologia, Restauro e Valorização das Artes | Instituto
Politécnico de Tomar
manuelasofia.silva@ipt.pt
<https://orcid.org/0000-0002-1919-0292>

Texto recebido em / Text submitted on: 27/09/2022

Texto aprovado em / Text approved on: 24/01/2023

Resumo:

A uma distância de cinquenta anos, as *Novas Cartas Portuguesas*, emblemáticas das lutas de mulheres pela igualdade entre géneros, em Portugal e no mundo, continuam a falar às gerações atuais, de modo algo semelhante ao que fizeram às mulheres da época. Associado ao feminismo quando as feministas se reconheceram nas histórias daquelas mulheres, as *Novas Cartas* questionam as relações de poder construídas pela sociedade, onde as desigualdades sociais, políticas e culturais, baseadas nas diferenças entre géneros, dita(va)m a «inferioridade» das mulheres em relação aos homens. Pretende-se, com este artigo, explorar em que medida o discurso literário das «Três Marias» foi fundamental para a crítica social da situação da mulher em Portugal, em particular no que se refere à situação profissional, à igualdade salarial, ao acesso ao emprego e ao direito à carreira, constituindo-se como

uma referência para as transformações sociais, culturais e legislativas ocorridas depois da Revolução dos Cravos.

Palavras-chave:

Género; igualdade; profissões femininas; feminismos; resistência.

Abstract:

Fifty years after its publications the *New Portuguese Letters*, symbolic of women's struggles for gender equality in Portugal and in the world, continue to resonate with current generations in a somehow similar way to that found with women of the time. Linked with feminism when feminists saw themselves in the stories of those women, the *New Portuguese Letters* question the power relations built by society, where social, political, and cultural inequalities based on gender differences dictate(d) women's «inferiority» in relation to men. The aim of this article is to explore to what extent the literary discourse of the «Three Marias» was paramount to the social criticism of women's condition in Portugal, mostly regarding professional status, equal pay, access to employment and the right to have a career, establishing a reference for social, cultural, and legislative changes that occurred after the Portuguese Carnation Revolution of 1974.

Keywords:

Gender; equality; female professions; feminisms; resistance.

As tarefas dividem-se em duas espécies: as tarefas do homem e as tarefas da mulher. As tarefas do homem são aquelas da coragem, da força e do mando [...] Depois há as tarefas das mulheres, que acima de todas está a de ter filhos, guardá-los e tratá-los nas doenças, dar-lhes educação em casa e carinho;

Maria Isabel Barreiro, Maria Teresa Horta, Maria Velho da Costa,
Novas Cartas Portuguesas

Introdução

Volvidos cinquenta anos sobre a primeira publicação de *Novas Cartas Portuguesas* (1972) de Maria Isabel Barreiro, Maria Teresa Horta e Maria Velho da Costa, um livro que marcou a época do Estado Novo, em

Portugal, não só pelo contexto em que surgiu – um regime totalitário, patriarcal, opressor das liberdades e castrador da expressão da mulher, tanto na esfera pública, como privada – mas também pela novidade literária que inaugurou, a obra continua a ser uma referência na luta das mulheres pela liberdade e igualdade de direitos.

Considerado, à época, pornográfico, um atentado à moral vigente e aos bons costumes, o livro foi apreendido pela censura, a editora foi encerrada e as autoras sofreram um processo judicial concluído apenas depois da Revolução dos Cravos⁽¹⁾. Polémicas, as *Novas Cartas Portuguesas* funcionam como uma reescrita subversiva, um hipertexto de dimensão política e ideológica, entendido como feminista e concebido a partir de um determinado hipotexto, as *Cartas Portuguesas* (Silva 2018). Neste sentido, o texto derivado, as *Novas Cartas Portuguesas*, desconstrói e subverte os amores de uma freira enclausurada no século XVII, no convento da Conceição em Beja, Mariana Alcoforado, com um general francês Noel Bouton, Marquês de Chamilly, que, depois de seduzida, foi abandonada, para servir de mote a um «caleidoscópio que propõe um panorama sobre o estatuto das mulheres [...] com figuras femininas marcadas por condicionalismos de várias ordem, maltratadas, enclausuradas, casadas à força, enganadas, exploradas» (Besse 2001: 50-51) que encontra eco na sociedade portuguesa dos anos setenta do século XX.

Por um lado, as *Novas Cartas* são um texto marcante pelo seu conteúdo perturbador para uma sociedade conservadora e por denunciar a situação da mulher em Portugal, o seu papel no núcleo da família (enquanto dona de casa, mas também na intimidade), no domínio do trabalho profissional, e, igualmente «porque rompem, extravasam» como refere Maria de Lourdes Pintasilgo no pré-prefácio à obra (Barreno, Horta, Costa 2010: XXVII) com tudo o que tinha sido feito até então em literatura de autoria feminina. Por outro lado, a repressão que envolveu a obra e as suas autoras despertou o apoio de diversos intelectuais portugueses, assim como a solidariedade feminista internacional⁽²⁾, «originando um conjunto de movimentações

(1) A 7 de maio de 1974. A propósito da censura à obra e do processo judicial instaurado às autoras veja-se Duarte Vidal (1974) e Ana Luísa Amaral e Marinela Freitas (2014) no que se refere ao impacte da obra a nível nacional e internacional.

(2) Note-se que na 1.^a Conferência Feminista Internacional em Cambridge, em 1973, se apresentou «o caso da perseguição política às escritoras portuguesas na conferência que votou, por unanimidade, fazer deste caso, a primeira ação feminista internacional» (Tavares 2011: 183).

sociais com elevada participação de mulheres» (Tavares 2011: 175) e de outros grupos e movimentos de defesa dos direitos humanos um pouco por todo o mundo, chamando a atenção para o processo judicial em curso contra as «Três Marias». Começam, então, a chover

petições, abaixo-assinados, cartas-protestos contra a prisão das autoras, pedidos de clemência, pedidos de autorização para assistirem a julgamento, pedidos de exemplares do livro, pedidos de informação sobre a situação política do país e sobre o contexto jurídico e social da mulher portuguesa e, mesmo, ameaças de boicote a produtos portugueses (Amaral e Freitas 2014: 52),

criando uma certa mediatização indesejada do caso e sobre o governo português, agravando a imagem já pouco favorável de Portugal no estrangeiro. Na realidade, importa salientar que, apesar do apoio dos movimentos feministas, nomeadamente em França e nos Estados Unidos da América, de o texto ser considerado uma referência para as feministas e para o feminismo de segunda vaga, entendido «como o primeiro manifesto feminista português» (Tavares 2000: 25), as autoras de *Novas Cartas Portuguesas* não pretendiam fazer um livro feminista, mas uma obra literária, como refere Maria Teresa Horta: «é um livro de ruptura [sic] e só é considerado feminista quando as feministas lhes começaram a dar o seu apoio. Elas leram e identificaram-se. Nós não pretendíamos escrever uma Bíblia Feminista» (Tavares 2011: 178). Considera-se, assim, que se trata antes, de um livro «simbólico, que desconstrói as relações de parentesco, de género, questiona os papéis sexuais e sociais, abalando a estrutura patriarcal, negando o domínio masculino e a autoridade da ordem estabelecida» (Silva 2018: 151) que continua a fazer sentido ler atualmente.

Feminismos, género e feminização das profissões do lar e do cuidar

O feminismo é um conceito plural que tem vindo a evoluir em função do seu contexto, mas que está sobretudo associado à história das mulheres, das suas lutas e reivindicações em favor da igualdade, assim como à história dos géneros. Com efeito, as teorias feministas assentam na distinção dos conceitos de sexo e género, a partir da qual o género é culturalmente construído, e que «não é nem o resultado causal do sexo,

nem tampouco tão aparentemente fixo quanto o sexo» (Butler 2003: 24). Aliás, segundo Judith Butler, estes dois conceitos não são tão diferentes como possam parecer, sendo ambos um meio discursivo / cultural pelo qual a «natureza sexuada» / «sexo natural» é produzido (2003: 25). É contra esta categorização binária, responsável pelas relações de poder, onde a mulher – ou o feminino – constitui a parte dominada, que o feminismo se insurge.

Em Portugal, ligado ao processo das *Novas Cartas Portuguesas*, formou-se o movimento feminista, o Movimento de Libertação das Mulheres (MLM), em maio de 1974, reclamando profundas modificações na Constituição Portuguesa, principalmente no que dizia respeito à «igualdade de direitos para os dois性os, com condenação penal, pelas discriminações sexistas; a revisão do código civil, do código penal e da legislação do trabalho; o direito de salário igual para trabalho igual e o acesso a todas as profissões em igualdade» (Tavares 2000: 62); também a valorização do trabalho doméstico e a reivindicação de leis sobre a proteção da infância, da maternidade, a assistência médica, social e de medicamentos para as mulheres estavam na agenda do MLM.

Pese embora a importância das transformações sociais decorrentes das lutas de mulheres e / ou feministas, a verdade é que as feministas têm ‘má fama’ (Amâncio: 1998) e as mulheres parecem ter receio de se identificarem como feministas porque permanece a ignorância acerca do que é o feminismo, associado, frequentemente, a diversos mitos negativos. A mulher feminista é, amiúde, considerada «uma mulher horrível porque não corresponde ao padrão socialmente desejável de feminilidade» (Amâncio 1998: 80). Todavia, o feminismo não é sobre mulheres contra os homens, nem são mulheres que queimam *soutiens*⁽³⁾, apesar de estas ideias pré-concebidas terem sido «utilizad[as]

(3) Alusão a um episódio aquando de uma manifestação no Parque Eduardo VII, a 13 de janeiro de 1975, em que se acreditou que se queimaram *soutiens* e outros objetos, símbolo da repressão feminina. Na verdade, o MLM pretendia atejar uma fogueira para queimar «os Códigos Civil e Penal portugueses, que vinham do anterior regime, a legislação do trabalho, que era discriminatória, as revistas pornográficas, os símbolos daquilo que tinham sido as tarefas femininas tradicionalmente (vassouras, panos do pó), livros tipo «Carta de Guia de Casados» de Francisco Manuel de Melo» (Barbosa 1998: 38). A ideia de se queimarem *soutiens* advém do que aconteceu numa iniciativa de luta nos E.U.A., em 1968, noticiada em Portugal como «As mulheres queimam *soutiens* nos Estados Unidos da América», mas onde não se queimou rigorosamente nada, tendo as feministas apenas arranjado um caixote para o que designaram ser o ‘lixo da liberdade’ onde colocaram panos do pó, *soutiens*, cuecas e vários símbolos domésticos.

permanentemente para desfazer tudo aquilo que o Movimento [de Libertação de Mulheres] poderia ter de sério» (Barbosa 1998: 39).

Tomando as palavras de Amaral e Freitas (2014), as *Novas Cartas Portuguesas* continuam, de certa forma, a ser ‘incómodas’ para determinadas classes sociais mais conservadores, sendo o conteúdo do texto frequente e

erradamente [tomado] por uma visão historicamente datada da sociedade ou por um manifesto feminista desatualizado, quando de facto nele se continua a levantar questões como a da guerra, a da discriminação, a da feminização da pobreza, ou a da liberdade de expressão (18).

Deste modo, podemos afirmar que as *Novas Cartas Portuguesas* são mais do que um livro datado, um livro que fez data (Seixo 2001) na medida em que se tornou numa referência para a disseminação da análise, da reflexão crítica acerca da sociedade portuguesa e da condição feminina, no que diz respeito ao casamento, à sexualidade, à maternidade e ao emprego. O escândalo, a transgressão inerente à obra, constituiu-se, na realidade, para a sociedade portuguesa, como instrumento da emancipação feminina, da participação e do exercício da cidadania das mulheres em Portugal, assim como um trampolim para manifestações e outras lutas sociais e laborais em prol da defesa dos direitos e da igualdade entre géneros. Além disso, não será despiciendo mencionar que esta obra provocou um conjunto de mudanças na sociedade portuguesa com repercuções a nível nacional, no âmbito das profundas transformações políticas e sociais, no período que se seguiu à Revolução, nomeadamente no que se refere à consagração dos direitos das mulheres e da igualdade entre os géneros em Portugal, plasmados na Constituição de 1976⁽⁴⁾.

No que se refere, em particular, à paridade no acesso à profissão e a todos os cargos ou categorias profissionais, o artigo 52.º, alínea c) da Constituição de 1976 traça claramente que é obrigação do Estado velar pelo cumprimento da «igualdade de oportunidades na escolha da profissão ou género de trabalho e condições para que não seja vedado

(4) O ponto 2 do artigo 13.º estabelece o princípio jurídico universal da igualdade e não discriminação em função do sexo, preceituando que «Ninguém pode ser privilegiado, beneficiado, prejudicado, privado de qualquer direito ou isento de qualquer dever em razão de ascendência, sexo, raça, língua, território de origem, religião, convicções políticas ou ideológicas, instrução, situação económica ou condição social».

ou limitado em função do sexo, o acesso a quaisquer cargos, trabalho ou categorias profissionais». Além disso, à mulher é publicamente reconhecido um novo estatuto na sociedade, no trabalho e na família que virá a ser complementado com o da igualdade jurídica das mulheres, em 1978, com a revisão do Código Civil, deixando

de existir a figura do chefe de família, personificada no homem; deixa de haver poder marital; os cônjuges decidem em comum a residência do casal; a mulher deixa de precisar da autorização do marido para exercer uma atividade económica (Tavares 2000: 34).

E se em Portugal já ninguém se escandaliza com os conteúdos do texto, dada a evolução das mentalidades e dos códigos morais portugueses, parece-nos que as *Novas Cartas Portuguesas* não perderam a atualidade e ainda podem dizer muito às nossas gerações e às gerações futuras no que concerne à discriminação das mulheres no trabalho e às desigualdades de género, quanto aos papéis sociais desempenhados por mulheres, que certas passagens de *Novas Cartas Portuguesas* tão bem denunciam. As desigualdades e a discriminação em função do género são tão relevantes e preocupantes para a sociedade portuguesa em 2022 como o eram no tempo em que o texto foi dado, pela primeira vez, à estampa. Será o que o presente trabalho pretende objetivar: perceber o modo como a obra das «Três Marias» representou uma referência para a denúncia de uma sociedade patriarcal e dominadora que reservava à mulher os trabalhos do lar e do cuidar e as afastava de profissões, normalmente, exercidas por homens, ou de cargos públicos, fundamentando-se naquilo que seria a natureza própria do género feminino.

A problemática associada a questões de género desenvolveu-se com a emergência das feministas anglo-americanas nos anos 70, introduzindo o termo ‘gender’ para distinguir a identidade sexual (entendido como sexo cultural e que é adquirido em contexto social⁽⁵⁾) do sexo biológico, relacionado com as diferenças entre os sexos (Lowy e Rouch 2003), dito de outro modo, o género seria «o sexo social e culturalmente construído numa relação de dominação» [tradução minha] [sexé socialement et culturellement construit dans um rapport de domination] (Lowy e Rouch

(5) Lembremos a famosa expressão de Simone de Beauvoir, saída da obra de referência para as feministas *Le deuxième sexe*, «on ne naît pas femme: on le devient».

2003: 6). Assim, o termo género torna-se um conceito-chave para as lutas feministas, no sentido de denunciar a dominação masculina e de promover a igualdade de direitos entre homens e mulheres. Foram também os feminismos que questionaram o poder estabelecido, assente na valorização do homem em detrimento da mulher, em função das características físicas e psicológicas que definem um e outro. Com efeito, as diferenças biológicas entre os diferentes géneros sexuais, entre o homem e a mulher, tornaram-se um pretexto para justificar as desigualdades sociais, as relações de hierarquia e de poder que se estabelecem entre eles, sob pretexto que, em particular, «as diferenças biológicas [...] são frequentemente encaradas como um pressuposto para a desigualdade social» (Bock 1989: 167), ainda que, na realidade, as diferenças intra-sexos (entre indivíduos do mesmo sexo) sejam superiores às diferenças entre os sexos (Torres 2018).

Sendo o género uma construção social, ancorada em práticas sociais generalizadas, perpetuadas por homens e mulheres que as aceitam e as reproduzem, a socialização

do género não envolve, portanto, a aprendizagem de ideias, mas antes uma aprendizagem de gestos, reflexos, sentimentos, uma forma de pensar e de apreender o mundo. Esta aprendizagem é geralmente inconsciente e acontece através de jogos, rituais, uma certa experiência de espaço [tradução minha]

[de genre ne passe donc pas par un apprentissage d'idées mais par un apprentissage de gestes, de reflexes, de sentiments, d'une manière de penser et de percevoir le monde. Cet apprentissage est généralement inconscient et passe par des jeux, des rituels, une certaine expérience de l'espace] (Adriaens 2015: 28).

Aliás, nas palavras das autoras de *Novas Cartas Portuguesas* «a repressão perfeita é a que não é sentida por quem a sofre, a que é assumida ao longo de uma sábia educação por tal forma que os mecanismos de repressão passam a estar no próprio indivíduo» (Barreno, Horta, Costa 2010: 198), isto é, homens e mulheres aprendem, ao longo do tempo, e durante toda a vida, a (com)formar-se com os papéis sexuais, tradicionalmente atribuídos pela sociedade e que operam numa pluralidade de domínios, quer no espaço da família, do trabalho, como no da política. É precisamente contra estes papéis estabelecidos, contra estas estruturas sociais que as *Novas Cartas* se insurgem, questionando esta definição e categorização binária, em concreto,

a tradicional diferenciação entre homem e mulher. Estas diferenças, com base numa relação de poder e nos estereótipos de géneros, entendidos como opostos e hierarquizados (onde a dominada é sempre a mulher), são ideias que as autoras pretendem subverter e desconstruir em nome da libertação e da igualdade de géneros porque estas ideias pré-existentes são agentes de injustiça, dominação e repressão. Aliás, e na senda do que Kauffman refere, a desconstrução destas relações binárias faz-se «para perturbar todas as dicotomias, todas as oposições binárias que [...] são tão frequentemente exploradas para definir e circunscrever as mulheres, o desejo, o discurso. O seu objetivo é bloquear a reconciliação dos opostos, resistir à síntese, à unidade e à clausura» [tradução minha] [to disrupt all dichotomies, all binary oppositions that [...] are so often exploited to define and circumscribe women, desire, discourse. Their aim is to block the reconciliation of opposites, to resist synthesis, unity, and closure] (1996: 287), ou seja, subvertendo as questões de género, as autoras redefinem uma sociedade livre e liberta da opressão dos sexos, onde a mulher se liberta não só pelo corpo, mas também pelo poder da expressão, através da literatura.

Durante o Estado Novo, enraizados na tradição e nos costumes, os estereótipos relacionados com o género das profissões, em concreto, o trabalho reservado às mulheres, determinam que as mulheres são naturalmente chamadas a desempenhar certas profissões associadas ao lar, ao cuidar e ao instruir: elas são cuidadoras, enfermeiras, assistentes sociais, educadoras ou secretárias, revelando-se um prolongamento das tarefas femininas, da maternidade e que salientariam as suas pretensas qualidades físicas e morais inatas. Michelle Perrot refere-se aos ofícios femininos como aqueles onde se «aplicam qualidades “inatas”, físicas e morais: flexibilidade do corpo, agilidade dos dedos – aqueles “dedos de fada”, habilidosos na costura e a tocar piano, propedêuticos do teclado de dactilografia» [tradução minha] [mettent en œuvre des qualités “innées”, physiques et morales: souplesse du corps, agilité des doigts – ces “doigts de fées”, habiles à la couture et au piano, propédeutique du clavier de dactylo] (1987: 4). Além disso, também são profissões que implicam subordinação aos homens e à autoridade masculina, reproduzindo e perpetuando pressupostos de género, quanto às profissões e ao desempenho de papéis de homens e mulheres na nossa sociedade. Verifica-se, inclusivamente, uma feminização dessas profissões nesta altura, nomeadamente as profissões de professora, enfermeira ou assistente social, pois

inscreve[m]-se no prolongamento do que se considerava serem as funções naturais da mulher, maternais e doméstica. Ajudar, cuidar e consolar definem a missão social da mulher [...] ou seja fundamentam o arquétipo da feminilidade que identificam a mulher como uma figura abnegada e sacrificada, dedicada por completo ao lar, ao marido e aos filhos (Vaqueiras 2017: 69).

É igualmente na década de 40 que se institui o Serviço Social, com a criação do Instituto de Serviço Social de Lisboa e a Escola Normal Social de Coimbra, e a profissão da mulher Assistente Social ganha relevância na sociedade portuguesa, permitindo a uma elite aceder a um tipo de formação especializada, de base católica, no que se refere ao apoio aos mais necessitados e, simultaneamente, servindo de propaganda ao regime «porque representam junto dessas classes veículos condutores da doutrina do Estado Novo, contribuindo assim para a formação de uma doutrina nacional» (Martins 2010: 189), de modo a que os pobres e necessitados se sentissem amparados pelos que governam. O serviço social, alicerçado no ideal de missão apostólica, constitui-se como um outro campo «a partir do qual a Igreja tentou reforçar o seu poder numa aliança com o Estado» (Martins 2010: 181).

Estas profissões, ditas femininas, enquadraram-se no âmbito das *caring professions*, isto é «associam-se um conjunto de características das profissões e dos/as profissionais, que encerram ao mesmo tempo aspectos emocionais e intelectuais atribuídos às mulheres» (Alves 2009: 24) como a paciência, a humildade, a sensibilidade e a afetividade, constituindo uma extensão das obrigações familiares e maternais fora de casa, portanto, adequadas para uma mulher. Note-se que Teresa Alves (2009), baseando-se na teoria de Hugman (1991), destaca que o conceito de *care* admite, na realidade, uma ‘dupla dimensionalidade’, isto é, uma dimensão feminina da profissão, associada ao cuidado direto e uma dimensão masculina, relacionada com a responsabilidade de providenciar os cuidados. Assim,

care for na sua expressividade inglesa está predominantemente associado às profissões historicamente femininas, nas quais se situa a Enfermagem e o Serviço Social e que o cuidar como tarefa o *care about*, considerado como uma noção mais apropriada para as profissões historicamente masculinas, como o direito e a Medicina (Hugman 1991, citado por Alves 2009: 24).

Mais uma vez, estas premissas destacam a supremacia masculina na divisão sexual do trabalho, fundamentadas nos supostos atributos, próprios de cada sexo, reproduzindo e perpetuando estes estereótipos sociais.

A institucionalização e profissionalização de certos trabalhos como a enfermagem e o serviço social, nesta altura, assumem uma forma de transformar essas qualidades supostamente naturais das mulheres em qualificações profissionais oficialmente reconhecidas e acreditadas pela sociedade (Perrot 1987). Todavia, esta profissionalização constitui, de certa forma, uma conquista feminina pois permite, irónica e simultaneamente, abrir o âmbito das atividades profissionais às mulheres, criando um certo espaço de intervenção social, político e cultural para as mulheres que, até então, não existia e cuja «afirmação da condição da mulher, no campo social, vai permitir a ascensão a lugares e posições que até aí eram interditos a mulheres» (Martins 2010: 178).

As tarefas das mulheres e as tarefas dos homens: denúncia e crítica social em *Novas Cartas Portuguesas*

Tendo em conta este pensamento, podemos perceber que as histórias de mulheres, protagonistas das *Novas Cartas Portuguesas*, vivendo num contexto dominado pelo salazarismo, em que o interesse da família⁽⁶⁾ se sobreponha aos interesses individuais, era-lhes destinado o espaço da casa, integrando na célula base da organização social, a família, a obrigação das tarefas domésticas e da maternidade, onde eram responsáveis pelo governo do lar e da educação dos filhos, nomeadamente a transmissão de valores relacionados com a obediência, a paciência, a resignação e a submissão, atributos entendidos como femininos, e que iam «ao encontro dos valores apontados para as mulheres pelo Estado Novo» (Martins 2010: 192).

Estas ‘tarefas’ femininas, por oposição às masculinas surgem bem definidas no texto «Redação de uma rapariga de nome Maria Adélia nascida no Carvalhal e educada num asilo religioso em Beja», em que a jovem menina procura perceber a divisão das tarefas, o que compete

(6) A divisa ‘Deus, pátria, família’ ilustra bem a ideologia do regime, a centralidade da religião católica e o conluio com o Estado. Note-se que a Concordata de 1940 proibiu a dissolução a todos os que tivessem celebrado o matrimónio católico, estreitando, deste modo, as relações entre o poder político e o poder da Igreja em Portugal.

a cada um em função dos sexos, e os diferentes papéis que a sociedade criou para homens e mulheres. Na sua redação, Maria Adélia enuncia as profissões dos homens, relacionadas com as da força e as do mando, como «serem presidentes, generais, serem padres, soldados, caçadores, serem toureiros, serem futebolistas e juízes» (Barreno, Horta, Costa 2010: 225), por oposição às das mulheres, no âmbito do lar e do cuidar, como «ser professora, e mais coisas, tal como costureira, cabeleireira, criada, enfermeira» (225). Aos homens está, ainda, associada a proteção e o sustento da família «a fim de arranjar dinheiro para nos sustentar e aos filhos» (226), implicando a ideia de dependência da mulher que «deve obedecer ao homem» (226). Ressalva-se que «há também mulheres médicas, engenheiras, avogadas, etc, mas o meu pai diz que é melhor a gente não se fiar nelas que as mulheres foram feitas para a vida de casa» (225), ou seja, apesar de a mulher poder desempenhar outras profissões, estas não são, pela sociedade, consideradas ocupações adequadas. As mulheres que ousavam exercer funções de autoridade e de poder, que eram geralmente atribuídas aos homens, refletiam demasiada liberdade e independência, o que assustaria o homem, acostumado a dominar. Além disso, seria impensável uma mulher auferir um salário superior ao do homem, o que poderia ser considerado uma afronta, e de certa forma, uma usurpação indevida do poder masculino pelas mulheres.

O trabalho doméstico, na hierarquia das profissões, surge, efetivamente, desvalorizado e estigmatizado relativamente às demais, na medida em que está intimamente associado aos cuidados pessoais e a uma determinada categoria, oriunda da camada mais baixa da sociedade: a criada de servir. Como bem observa Inês Brasão, as relações laborais, produzem, neste contexto, «efeitos contraditórios: por um lado, a questão da classe, por outro a identidade de género estabelecida entre as mulheres» (Brasão 2016: 34) ao qual não é alheio a questão do estatuto social, já que ter uma criada de servir conferia à mulher alguma posição na sociedade. Além disso, esta condição profissional, francamente desprestigiante, em Portugal, durante o Estado Novo constitui «um factor [sic] que denuncia o atraso na modernização das estruturas e dos direitos dos indivíduos» (Brasão 2016: 37).

É interessante observar que o texto em apreço se constrói em torno das visões dos pais, da Igreja (na figura do padre) e da própria protagonista, mas onde transparecem as ideias estereotipadas e conservadoras no que se refere à categorização de géneros e hierarquia

de poder. Assim, o pai de Maria Adélia representa o poder paternal do chefe de família pobre que trabalha para um patrão rico que o explora e o opriime, já que o que ele ganha «não dá para as faltas» (226), tendo-o castigado «por ele estar a dizer aos que trabalhavam com ele, que deviam pedir mais dinheiro que aquele não era nenhum para demanda da comida e a casa que se tem de pagar» (227). Por sua vez, o pai de Adélia (o oprimido) torna-se opressor da mulher, submissa como compete ao seu género, e, cada vez que chega a casa bêbedo, bate na mulher, gritando «aqui eu é que sou o patrão. Ela cala-se e põe-se a chorar baixinho» (227), perpetuando, assim, um comportamento autoritário e tirano sobre o mais fraco, baseado na lei do mais forte. Por outro lado, a mãe aconselha a filha a ser astuta e a ter «manha para conseguir o que quer, pois como somos mais fracas, o homem faz gato-sapato» (227), reproduzindo, mais uma vez, o estereótipo da esperteza e da habilidade da mulher, segundo a qual, usando da sedução que lhe seria própria, conseguiria tudo o que pretendia. A par desta mãe/mulher submissa à autoridade patriarcal, surge a figura da fidalga rica e generosa que presta auxílio aos mais necessitados, dando esmola aos pobres, pois «uma das tarefas dos ricos será serem caridosos e a dos pobres pedir e aceitar o que lhes dão mostrando-se muito agradecidos» (227). Além de se evidenciarem as desigualdades sociais entre mulheres, a fidalga distingue-se da mãe de Maria Adélia na medida em que a primeira surge liberta da figura do marido, não sendo mencionado no texto, e a sua filha irá para o convento, assim como todas as outras «na família dela têm a mania de irem para freiras» (226). Esta alusão ao convento, apesar de implicar clausura social, constitui uma forma de libertação do poder marital e masculino, uma vez que a mulher evita a subordinação a um marido opressor, justificando o que Anne Klobucka (2012) designa de ‘contralinagem’ de descendência feminina, que se faz por meio de tias e sobrinhas, quebrando a linhagem matrilinear e desconstruindo as próprias relações de parentesco tradicionais. Aliás, esta ideia paradoxal da libertação por via da clausura é referida na «Carta de D. Joana de Vasconcelos para Mariana Alcoforado, freira no convento de Nossa Senhora da Conceição de Beja», onde Joana confessa à amiga que preferia envergar o hábito do que ser objeto nas mãos de um marido que ela não ama: «as grades e os muros desse convento impedem-te os passos, a ferros te puseram, mas assim te deixaram sem disso darem conta, liberdade de te imaginares, de viveres contigo

própria, enquanto eu todos os dias me violento nos outros» (Barreno, Horta, Costa 2010: 135).

Também o discurso eclesiástico salienta, à sua maneira, as diferenças de poder, com base no sexo, tendo Deus «escolhido ter filho e não filha para morrer neste mundo em desconto dos nossos pecados» (225). A Igreja também louva a pobreza como fonte de salvação pois «o mundo sempre foi assim», «uns com tudo outros sem nada, é essa a vontade de Deus» (227), convidando a uma atitude de resignação e de aceitação da miséria e de uma pobreza que se pretendia santa, mas que os pobres amaldiçoavam.

O funcionamento do mundo é explicado a Maria Adélia a partir de uma determinada visão, onde as relações de poder evidenciam uma subalternidade da mulher e das crianças face à autoridade do poder dominante: o homem. Porém, o mundo que a rodeia, a pobreza, a autoridade paternal e a violência sobre a mãe mostram-lhe uma realidade que ela não entende, mas que ela rejeita para a sua vida, pois não corresponde à imagem idílica que ela tem das relações, em concreto, do casamento: «só hei de casar com um homem rico que me possa dar vestidos e automóvel, ir ao cinema, ter duas criadas» (226). Ademais, a tarefa da mulher da má vida é outra que ela também diz não entender «pois má vida tem a minha mãe e todas as mulheres como ela» (228), ou seja, a prostituição associada a esta expressão surge, de certa forma, ressignificada, já que tem em comum com as mulheres sujeitas aos seus maridos o facto de serem um joguete nas mãos tiranas dos homens.

Na sociedade portuguesa, em meados do século XX, a mulher ideal devia dedicar-se exclusivamente ao cuidado da família e ser uma dedicada fada do lar, «calada e meiga» (258), com «a delicadeza das feições a refletir claramente a delicadeza da alma daquela a quem nós, os homens, queremos anjos do lar e guardadoras fiéis de nossos anseios morais» (258), isto é, a mulher devia coibir-se de falar e de se exprimir, submetendo-se a tudo quanto viesse do marido autoritário, anulando-se enquanto pessoa e na sua própria identidade por imposição e dever moral. Aliás, é nesta altura que a *Carta de Guia de Casados* (1651) de D. Francisco Manuel de Melo, conhece grande êxito, sendo tomada como referência cultural, dado que os conselhos práticos sobre o casamento, contidos no livro, salientam a diferenciação de papéis sociais entre homens e mulheres (Jesus e Bernardo 2016). O destaque é dado ao

homem com estatuto de chefe de família e poder para educar a esposa, e, à mulher é reservado o lar, resignando-se ao seu papel complementar e subalterno⁽⁷⁾.

Neste contexto, e alicerçado nesta discriminação de identidade de género no âmbito das relações familiares, as mulheres eram, sob o Estado Novo, desaconselhadas a trabalhar fora de casa na medida em que «o trabalho da mulher fora do lar desagregava a família» (Tavares 2000: 21), apesar de a mulher sempre ter trabalhado, nomeadamente as mulheres que viviam no campo, laborando na agricultura para prover mais algum sustento à família. Porém, a partir dos anos 60, e em parte, em virtude da forte emigração masculina portuguesa, o mercado laboral abre-se às mulheres portuguesas que são impelidas a trabalhar fora do *domus*, nomeadamente nos setores têxteis, no vestuário, no calçado e na eletrónica, apesar de com parcós salários, como refere Manuela Tavares, «na indústria, o emprego feminino cresce 51%. Também a partir dos anos 60 se produziu uma verdadeira explosão do terciário, com 33,9% de mulheres empregadas neste setor» (2000: 22). Deste modo, se depreende que, apesar do que era aconselhado pelo regime, as mulheres continuam a empregar-se, mesmo se «no conjunto dos setores, os salários das mulheres eram inferiores aos dos homens, ainda que a lei votada em 1966, sobre a igualdade dos salários dos homens e das mulheres, tenha sido aprovada» (Cova e Costa Pinto 1997: 76-77). Ora, é justamente contra esta ilusão da igualdade no que ao trabalho diz respeito, contra este «engodo de, nesta falsa e vergonhosa «libertação» onde cada vez mais presa (e agora a si própria), a mulher é apanhada nas malhas de uma sociedade que a usa, a domina, a escraviza, a conduz, a utiliza, a manuseia, a consome» (Barreno, Horta, Costa 2010: 221) que as autoras se revoltam. A igualdade no acesso da mulher à profissão reveste-se de hipocrisia: «a indústria abre-se ao trabalho feminino; é bonito, é progressivo. A trabalho igual, salário igual, mas o trabalho não é igual» (203), criticando ainda uma sociedade calculista e exploradora do trabalho feminino que recruta mulheres

(7) «Seria bom ocupar a mulher no governo doméstico. É bom e é necessário não só para que ela viva ocupada, mas também para que o marido tenha menos esse trabalho. [...] diz bem isso o provérbio “do homem, a praça, da mulher a casa” [...]. O gasto geral da casa convém que se entregue à mulher, para a contentar, para a ocupar, para a confiar. (...) Fará conta o marido que achou um criado tão bom como ele, e tão fiel, que o serve de graça» Francisco Manuel de Melo, *Carta de Guia de Casados* (1951).

novinhas, solteiras de preferência, para não haver os tais problemas familiares. Depois é simples, porque quando chega a idade de casar e dos filhos (...) vão-se embora; reduzidos os problemas de absentismos, promoções, pedidos de aumento. Rotação do pessoal nem sempre é problema, pelo contrário, entra mão de obra já formada, e sai quando já está intútil, quer dizer, extenuada, com os olhos gastos e o sistema nervoso estoirado (203).

Também nesta passagem se percebe que a seleção de mulheres para certos empregos exigia o celibato de modo a que a disponibilidade fosse total, o que a gestão doméstica de uma família amiúde perturbava, por isso, quando assim não era, as mulheres eram rapidamente substituídas por outras. Aliás, certas profissões implicavam a renúncia total ao casamento ou que este fosse feito em determinadas condições, como era o caso das candidatas a enfermeiras que ficavam proibidas de casar, pois considerava-se que aquele emprego, frequentemente com horários rotativos, era incompatível com a vida familiar, sendo reservado à mulher «solteira ou viúva sem filhos»⁽⁸⁾, por isso, quando casavam, estas mulheres abandonavam a profissão (Silva 2011). Também as professoras tinham de pedir uma autorização especial ao Ministério da Educação Nacional para poderem contrair matrimónio, tendo o pretendente a marido de preencher determinados requisitos como a idoneidade moral e civil e auferir salário compatível com o da esposa professora. Dito de outro modo, toda a mulher que aspirasse a alguma carreira profissional renunciava, de certa forma ao casamento, aliás, nas *Novas Cartas Portuguesas*, as mulheres que «recusam marido, recusam homem» (Barreno, Horta, Costa 2010: 142) fazem-no para manter intacta a sua liberdade, porque sabem que o amor é sempre uma relação desigual e assimétrica, onde essa desigualdade segue os padrões impostos pela sociedade. Com efeito, a relação amorosa «é corrompida pelos costumes e é vivida em concordância com as expectativas da sociedade, tendo em conta os papéis culturais, em que a mulher é sempre refém do homem» (Silva 2018: 158), impossibilitando, do mesmo modo, a realização justa e igualitária no amor.

Conforme denúncia feita pelas «três Marias», a discriminação das mulheres faz-se sentir, em Portugal, no acesso a uma variedade de

(8) Artigo n.º 4.º, e) do Decreto-Lei n.º 32612 de 31 de dezembro de 1942, Ministério do Interior, sub-secretaria da assistência social.

empregos públicos, em que a mulher é abertamente excluída: «Ministério das Finanças, Direção-Geral da Contabilidade Pública-Admissão de Pessoal... “está aberto concurso para terceiros-oficiais, desta Direção-Geral, entre *indivíduos do sexo masculino...*” » (Barreno, Horta, Costa 2010: 201) ou, ainda, «o exemplo dos escriturários do sexo masculino; o regulamento dos concursos para preenchimento de vagas em quase todos os organismos do Estado, em que se dá preferência aos homens, excepto [sic] para os lugares que estes já não querem» (203). As autoras vão mais além, denunciando desigualdades sociais que não dizem apenas respeito às diferenças entre homens e mulheres, mas, também, entre povos:

Entretanto, na construção de estradas, varrendo as ruas da cidade, aparecem mulheres – e agora negros. Até aqui estes trabalhos eram impróprios de mulheres. Agora, que os homens – brancos – já não os querem, porque são penosos e mal pagos, passam a ser trabalho de mulheres (203).

Apesar da pretensa evolução dos tempos e das mentalidades, a mulher não passou a ser um sujeito ativo na sociedade, com um estatuto profissional igual ao do homem e, ironicamente, esta «dita promoção feminina pelo acesso ao trabalho» (203) revela-se falsa, pois a mulher continua a ser um objeto à disposição dos homens, afigurando-se, aliás, para as autoras, como uma contradição já que se sucedem os concursos de beleza feminina, onde o corpo da mulher é exposto, publicamente, como uma mercadoria

a beleza deixou de ser pecado, e a fealdade virtude, presta-se homenagem pública à beleza feminina. A mulher compra máquinas de lavar e pode ir ao concurso de beleza mostrar o rabo e as pernas. Em que mudou a situação da mulher? De objeto produtor, de filhos e de trabalho dito doméstico, isto é, não remunerado, passou também a objeto consumidor e de consumo: era dantes como uma propriedade rural, para ser fecunda, e agora está comercializada, para ser distribuída (204).

Neste contexto, o corpo da mulher surge como lugar de todas as opressões, representativo da maternidade e que se resume à sua função biológica – a de gerar filhos – sendo-lhe imposta sem atender à sua vontade, nem à sua dimensão sexual e ao prazer que lhe está associado.

Por isso, as autoras reclamam para as mulheres o direito a abortar em condições dignas e de escolher ser mãe por vontade sua: «lhes daremos filhos, sim, mas em gosto gerados e paridos nossos» (76). Deste modo, o corpo-objeto feminino de submissão e manipulação masculina «é reivindicado pelas mulheres e o conceito de maternidade é ressignificado performativamente ao ser reclamado como uma escolha sua, não um dever ou uma imposição» (Klobucka 2012: 76) e, simultaneamente, é reapropriado pela mulher que se assume sujeito de si própria e de desejo, a partir do corpo. O corpo da mulher torna-se uma poderosa arma de luta e de resistência contra um sistema que a sujeita e lhe impõe códigos de conduta que ela nega e rejeita porque são opressores da liberdade individual. A própria relação homem/mulher, o amor, como vimos anteriormente, se constitui como uma relação reprimida pelas ideias tradicionalmente aceites pela sociedade

porque na relação a dois, homem e mulher julgando-se sós e nos seus sexos, se vem imiscuir o que a sociedade fez e exige de cada um; (...) porque se mulher e homem se quiserem sós e nos seus sexos, logo isso é sabido como ataque à sociedade que só junta para dominar (Barreno, Horta, Costa 2010: 80).

Daí, as autoras de *as Novas Cartas Portuguesas* reconhecerem que o problema social é maior, na medida em que o conceito de género permite, precisamente, a reflexão acerca das complexas relações entre sexos. Assim, refletir sobre género implica, simultaneamente, homens e mulheres, sendo preciso «ver a extensão e profundidade do que nos tolhe a todos mulheres e homens» (81), por isso, já numa fase final do texto, na Segunda Carta última, salientam que «é preciso curar o homem; dizer-lhe que nem o seu corpo é estéril, e nem só o falo é criador; dizer-lhe que nem sempre é preciso erigir para criar, e que criar primeiro para erigir depois pode deixar de ser um privilégio feminino» (286).

Assim sendo, podemos tomar o pensamento de Isabel de Jesus que identifica o corpo não como algo constante, mas antes como um elemento que «aceita o esbatimento dos opostos, é um corpo múltiplo e multifacetado, abrindo a brecha para uma nova conceção da identidade de género como algo aberto, algo em progresso, e não redutível a uma apreensão dicotómica do ser humano» (2012: 51), por isso, diz respeito a todos os homens ou mulheres, «apontando-se as fragilidades de género

mas mais do que tudo do género humano numa sociedade rígida e hipócrita onde o exercício aleatório do poder mas também da submissão de quem a ele se expõe estão claramente denunciados ao longo do texto» (51). As *Novas Cartas* constituem, deste modo, uma arma de luta, funcionando simultaneamente como um veículo de esperança não só para a mulher, mas para uma sociedade mais justa, igualitária e equitativa no que concerne aos direitos humanos, apelando, de certa forma, a uma mudança que elas próprias já fizeram, através da literatura por mulheres, invocando o papel transformador de cada um/uma de nós para a mudança social e cultural. Porque «o chão da revolução não é a morte da diferença, nem o bom riso está à flor da mão. O chão da revolução é a morte do valor da diferença, de todas as diferenças» (Barreno, Horta, Costa 2010: 286) sociais e de género que limitam e oprimem a liberdade humana e atentam aos próprios direitos da vida.

Considerações finais

Com efeito, o impacte nacional de *Novas Cartas Portuguesas* e o apoio internacional foram fundamentais para romper com a mentalidade conservadora portuguesa, onde o género masculino conferia, por si só, poder e estatuto social. Por isso, a obra foi essencial para despertar a sociedade para as injustiças sociais e a discriminação, tanto na esfera pública, como privada, entre homens e mulheres, marcando, assim, «a literatura de autoria feminina portuguesa, na medida em que, ideologicamente, a emanciparam de uma tutela masculina» (Bebiano 2017: 21). A igualdade social e de oportunidades continuam a ser fundamentais nos dias de hoje e, meio século depois da sua primeira edição, esta obra continua a fazer sentido, apesar da conquista de direitos pelas mulheres, paulatinamente alcançados, importa frisar que, atualmente e a título de exemplo, na separação, por vezes estanque, entre a sexualidade e a reprodução, «esta divisão de esferas para a maioria das mulheres e dos homens continua a prevalecer constituindo-se como organizador profundo da vida social, estando na origem dos obstáculos à participação feminina na vida política ou a maior igualdade na esfera do trabalho» (Torres 2018: 32).

Pelo exposto, é evidente a urgência de uma reinterpretação da História, de uma História dos géneros, que favoreça «a apreensão do

carácter mutável das assimetrias hierarquizadas entre os sexos, não só a nível social, mas simbólico» (Pinto e Alvarez 2014: 14), questionando a própria construção social e cultural do binómio masculino / feminino e na medida em que as diferenças que separam homens e mulheres são inferiores às que os unem, enquanto seres humanos. Uma História em que a mulher possa, finalmente, deter plenamente o mesmo estatuto social, cultural e político, e desempenhar um papel na sociedade, em todos os espaços (na família, na intimidade, na relação com o outro, na profissão) igual ao homem, caso contrário, «qual o sentido da liberdade, ou da sobrevivência, por que luta, se continuar a ser sexo de segunda ordem, à sombra da cultura do Homem, com letra grande» (Barreno, Horta, Costa 2010: 80-81)?

Bibliografia

- Adriaens, Justine (2015). *La domination masculine a-t-elle laissé place à l'égalisation des conditions entre hommes et femmes?*. Faculté de droit et de criminologie, Université catholique de Louvain. <http://hdl.handle.net/2078.1/thesis:3257>
- Alves, Teresa (2009). "Profissões sociais e género: perspectivas em torno do debate sobre serviço social e profissões femininas", *Locus Social* 2, 21-28.
- Amâncio, Lígia (1998). "O feminismo português no final do século XX. Um olhar sobre o passado ausente e a promessa de futuro", in *Movimento Feminista em Portugal*. Seminário organizado pela UMAR. 5 e 6 de dezembro de 1998, 76-82. <http://umarfeminismos.org/images/stories/pdf/seminariomovfeminista.pdf>
- Amaral, Ana Luís e Freitas, Marinela (org.) (2014). *Novas Cartas Portuguesas entre Portugal e o mundo*. Lisboa: D. Quixote.
- Barbosa, Madalena (1998). "A criação de um mito", in *Movimento Feminista em Portugal*. Seminário organizado pela UMAR. 5 e 6 de dezembro de 1998, 36-39. <http://umarfeminismos.org/images/stories/pdf/seminariomovfeminista.pdf>
- Barreno, Maria Isabel, Horta, Maria Teresa e Costa, Maria Velho da (2010). *Novas Cartas Portuguesas*. Ana Luís Amaral (org.). Lisboa: D. Quixote.
- Brasão, Inês (2016). *O Tempo das Criadas. A condição servil em Portugal (1940-1970)*. Lisboa: Tinta da China.

- Bebiano, Adriana (2017). "Meninas, senhoras e galdérias: representações das mulheres em língua portuguesa", in Isabel Caldeira, Graça Capinha e Jacinta Matos (eds.), *The edge of one of many circles: homenagem a Irene Ramalho Santos*. Coimbra: Imprensa da Universidade de Coimbra, 11-25. https://doi.org/10.14195/978-989-26-1308-6_34
- Besse, Maria Graciete (2001). *Percursos no feminino*. Lisboa: Ulmeiro.
- Bock, Gisela (1989). "História, História das mulheres, História do género", *Penélope. Fazer e desfazer História*, 4, 158-187.
- Butler, Judith (2003). *Problemas de género. Feminismo e subversão da identidade*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira.
- Constituição da República Portuguesa (1976). Diário da República n.º 86/1976, série I de 1976-04-10. <https://www.parlamento.pt/parlamento/documents/crp1976.pdf>
- Cova, Ana e Pinto, António Costa (1997). "O Salazarismo e as mulheres: uma abordagem comparativa", *Penélope* 17, 71-94.
- Jesus, Dayana Jones Nascimento de e Bernardo, Carla da Penha (2016). "Novas Cartas Portuguesas: ressignificação feminina através da literatura", *Hyperion*, 8, 31-41.
- Jesus, Isabel de (2012). "Novas Cartas Portuguesas – uma abordagem feminista", *Faces de Eva* 28, 43-52. Edições Colibri. Universidade Nova de Lisboa.
- Kauffman, Linda (1996). *Discourses of desire. Gender, genre, and epistolary fictions*. Ithaca/London: Cornell University Press.
- Klobucka, Anna (2012). "Considerai irmãs minhas: as negociações de parentesco e comunidade entre as *Lettres Portugaises* e as *Novas Cartas Portuguesas*", in *Novas Cartas Portuguesas e os feminismos*. Cadernos de literatura comparada 26/27. Lisboa: Edições Afrontamento.
- Lowy, Ilana e Rouch, Hélène (2003). "Génese et développement du genre: les sciences et les origines de la distinction entre sexe et genre", *L'harmattan, Cahier du genre*, 34, 5-16.
- Martins, Alcina (2010). *Génese, emergência e institucionalização do Serviço Social Português*. Encadernação Progresso.
- Melo, Francisco Manuel de (1951). *Carta de Guia de Casados*. Luso Livros.
- Ministério do Interior, subsecretaria da assistência social (1942). Decreto-Lei n.º 32612 de 31 de dezembro de 1942. <https://files.dre.pt/1s/1942/12/30200/17111713.pdf>
- Perrot, Michelle (1987). "Qu'est-ce qu'un métier de femme?", *Le mouvement social*, 140, 3-8.

- Pinto, Teresa e Alvarez, Teresa (2014). "Introdução. In História, História das mulheres, História do género. Produção e transmissão do conhecimento histórico", *Ex aequo*, 30, 9-21. <https://doi.org/10.1590/0103-8530aeq2014n30a02.pdf>
- Seixo, Maria Alzira (2001). "Quatro razões para reler Novas Catas Portuguesas", in *Outros erros. Ensaios de Literatura*. Lisboa: Edições Asa, 179-187.
- Silva, H. da (2011). "Seleção e discriminação dos profissionais de saúde durante o Estado Novo (1938-1963)", *Ler História*, 151-166. <https://doi.org/10.4000/lerhistoria.1533>
- Silva, Manuela Sofia da Conceição (2018). *As Lettres Portugaises na literatura portuguesa contemporânea: Reescritas*. Lisboa: Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa.
- Tavares, Manuela (2000). *Movimentos de mulheres em Portugal. Décadas de 70 e 80*. Lisboa: Livros Horizonte.
- Tavares, Manuela (2011). *Feminismos. Percursos e desafio (1947-2007)*. Lisboa: Texto.
- Torres, Anália (2018). "Por que precisamos dos estudos de género, feministas e estudos sobre as mulheres", in Anália Torres, Paula Pinto e Cláudia Casimiro (eds.), *Género, direitos humanos e desigualdades*. Instituto Superior de Ciências Sociais e Políticas, 27-34.
- Vaqueiras, Irene (2017). "Abnegação, espírito de sacrifício e compaixão: as questões de género na enfermagem em Portugal (2.ª metade do século XIX e inícios do século XX)", in *Livro de Atas do III Congresso Internacional de História da Enfermagem*. Sociedade Portuguesa de Enfermagem. <https://eg.uc.pt/bitstream/10316/45409/1/Abnega%C3%A7ao%20espirito%20de%20sacrificio%20e%20compaixao.pdf>
- Vidal, Duarte (1974). *O Processo das três Marias. Defesa de Isabel Barreno*. Lisboa: Editorial Futura.

MOVILIZACIÓN POLÍTICA, ORGANIZACIÓN SINDICAL Y
CONTINUIDADES DE LA LUCHA DE LAS CAMARERAS DE PISO.
*DIÁLOGO ENTRE CAMARERA DE CINCO ESTRELLAS (1984) DE TERESA
PÀMIES Y NARRATIVAS TESTIMONIALES DE LA ACTUALIDAD*
POLITICAL MOBILISATION, TRADE UNION ORGANISATION AND
CONTINUITIES IN THE STRUGGLE OF CHAMBERMAIDS. DIALOGUE
BETWEEN TERESA PÀMIES' CAMARERA DE CINCO ESTRELLAS (1984)
AND CURRENT TESTIMONIAL NARRATIVES

CRISTINA SOMOLINOS MOLINA
Universidad de Alcalá | Universidade Nova de Lisboa
cristinasomolinos@fcsh.unl.pt
<https://orcid.org/0000-0002-5334-7281>

Texto recibido em / Text submitted on: 04/10/2022
Texto aprobado em / Text approved on: 17/01/2023

Resumen:

La realidad de las mujeres trabajadoras ha sido representada de forma constante en la narrativa española del pasado siglo. A partir del análisis de la novela de Teresa Pàmies *Camarera de cinco estrellas* (1984), este artículo pretende analizar los discursos en torno a las trabajadoras en el sector de la hostelería que aparecen en la novela y su conexión con las luchas de las camareras de piso en el presente en su articulación mediante narrativas testimoniales. La búsqueda de inquietudes, problemáticas y reflexiones comunes en la experiencia de la protagonista de la novela, una trabajadora española emigrada a Londres a inicios de los años sesenta, y las camareras de piso que expresan sus problemáticas a través de las compilaciones testimoniales *Las que limpian los hoteles: historias*

ocultas de precariedad laboral (2015) o *Somos las que estábamos esperando. Mujeres que no se rinden* (2020) permite apuntar a una tradición de lucha y de resistencia de las trabajadoras que se ha expresado a través del ámbito literario y cultural.

Palabras clave:

Mujeres trabajadoras; narrativa española; camareras de piso; Teresa Pàmies; Kellys.

Abstract:

The reality of women workers has been constantly represented in Spanish fiction over the last century. Through the analysis of Teresa Pàmies' novel *Camarera de cinco estrellas* (1984), this article aims to analyse the discourses surrounding women workers in the hotel and catering sector and their connection with the struggles of the present-day waitresses in their articulation through testimonial narratives. The search for common concerns, problems and reflections in the experience of the protagonist of the novel, a Spanish worker who emigrated to London in the early 1960s, and the chambermaids who express their problems through the testimonial compilations *Las que limpian los hoteles: historias ocultas de precariedad laboral* (2015) and *Somos las que estábamos esperando. Mujeres que no se rinden* (2020) allows us to point to a tradition of struggle and resistance of women workers that has been expressed through the literary and cultural sphere.

Keywords:

Working women; Spanish narrative; floor maids; Teresa Pàmies; Kellys.

Nuestro trabajo es cuidarte
para que quieras volver.
Pero eso no significa
tener la boca cerrada
aguantando como esclavas
que nos puedan explotar.
Dúa de Pel, "Orgullo Kelly"

Introducción

A pesar de haber recibido una atención insuficiente por parte de la historiografía y la crítica literarias, la representación de las mujeres

trabajadoras en la literatura española ha sido una constante, especialmente a partir de finales del siglo XIX y durante el siglo XX, hasta la actualidad. En diferentes momentos y bajo distintos prismas y perspectivas estéticas, las escritoras discutieron, problematizaron y vehicularon a través de la escritura cuestiones relacionadas con la situación social, condiciones de vida y experiencias de las mujeres de clase trabajadora, tanto por lo que respecta al trabajo asalariado realizado por ellas como al trabajo doméstico, experiencias laborales indisolublemente ligadas en su acontecer cotidiano. El propósito de este trabajo es indagar en las representaciones culturales de una realidad laboral concreta: la que tiene que ver con las condiciones, expectativas y vivencias de las camareras de piso, a través, especialmente, de la obra de Teresa Pàmies, *Camarera de cinco estrellas*, publicada en castellano el año 1984 por la editorial Hymsa, en la colección «Palabras de mujer», subrayando los diálogos que existen entre esta obra y otros textos testimoniales más recientes que han vehiculado la experiencia de las trabajadoras del sector de la hostelería, así como sus luchas y reivindicaciones.

Pàmies parte de una necesidad de otorgar valor a la aportación de las trabajadoras emigradas a la lucha contra la dictadura en un momento, mediados de los años ochenta, en el que se está produciendo un proceso de borrado de la memoria antifranquista. De esta forma, sitúa el conflicto de su novela a inicios de los años sesenta, y ficcionaliza la experiencia de una camarera de piso española emigrada a Londres. Ello sirve a la autora para expresar los principales conflictos en relación con la concienciación, posibilidades de movilización antifranquista y solidaridad con los represaliados españoles a través de actividades políticas que las comunidades de emigrantes organizaban desde el exterior. Pero también presenta las inquietudes, problemáticas laborales y condiciones de vida y de trabajo de las camareras de piso, lo que conecta con las luchas y reivindicaciones que se habían realizado durante la transición en relación con este colectivo y con la acción sindical actual en torno a Las Kellys, lo que plantea un viaje de ida y vuelta entre las experiencias actuales de lucha y las reivindicaciones del antifranquismo dentro y fuera de las fronteras de España.

Si Pàmies había utilizado la narrativa de ficción para articular estas experiencias, en la actualidad existen asimismo representaciones culturales que prestan atención a la realidad de las camareras de piso desde marcos narrativos diferentes, como por ejemplo el testimonio

o el cine documental. Asimismo, se presentan problemáticas y reivindicaciones distintas que, en perspectiva comparada, remiten a prioridades y preocupaciones diferentes: si en el caso de la novela de Pàmies se sitúa en el centro de la militancia el antifranquismo, Las Kellys⁽¹⁾ dirigen su esfuerzo hacia la mejora de las condiciones laborales, la organización sindical y la lucha colectiva por una vida digna. A pesar de ello, existen numerosas intersecciones entre estos relatos y conexiones entre las luchas del pasado y las del presente, de tal forma que el estudio de la resistencia protagonizada por mujeres permitiría recuperar una serie de continuidades, como por ejemplo la participación en acciones de protesta de diversa índole en el pasado y sus proyecciones hacia el futuro. Para Yusta (2005: 34), la experiencia de las mujeres en el antifranquismo se sitúa en la base del surgimiento de un movimiento feminista en España, al permitirles formar parte de un tejido asociativo y de desarrollar experiencias militantes.

En este recorrido de ida y vuelta que conecta las luchas del pasado con las del presente, planteamos un análisis de la novela de Pàmies en relación, por un lado, con las condiciones de vida y de trabajo de las camareras de piso españolas emigradas en Londres y, por otro, con la participación de las mujeres en las movilizaciones antifranquistas en el exterior. Ambos vectores permiten poner en diálogo el discurso de la novela con manifestaciones culturales que han expresado y vehiculado las luchas más recientes del colectivo de las trabajadoras de la limpieza en el ámbito de la hostelería, especialmente en el ámbito del testimonio en *Las que limpian los hoteles* (2015) o *Somos las que estábamos esperando* (2020), desde el formato del cine documental, *Hotel Explotación: Las Kellys* (2018) e incluso desde el ámbito musical Dúa de Pel difundió la canción «Orgullo Kelly», que reivindica a ritmo de calipso la lucha de las camareras de piso de esta asociación. Se trata de relatos testimoniales de diferente naturaleza, por sus características, las formas de mediación que presentan – frente a la voz de un especialista, Ernest Cañada, en el caso de *Las que limpian los hoteles*, el libro *Somos las que estábamos esperando* es un texto que se organiza de un modo colectivo – y la distinta potencialidad

(1) El nombre de este colectivo de camareras de piso cuya presentación oficial se realizó el 11 de octubre de 2016 procede de un juego de palabras, tal y como ellas explican en su página web: «El nombre 'Las Kellys' proviene de un popular juego de palabras: 'la Kelly, la que limpia'; en nuestro caso limpiamos hoteles» (Asociación Las Kellys s/f).

política que presentan a la hora de intervenir en la transformación social. A pesar de la diferente naturaleza y de los diferentes contextos de producción de estas manifestaciones culturales, todas ellas dialogan con la novela de Pàmies en tanto que recogen experiencias y reivindicaciones que mantienen una continuidad

Trabajadoras y emigradas en *Camarera de cinco estrellas*: condiciones de vida y redes de socialización

Teresa Pàmies se centra en *Camarera de cinco estrellas* en la realidad de las trabajadoras emigradas al extranjero en los años sesenta⁽²⁾. Publicada en el año 1984, constituye una mirada retrospectiva hacia la situación de las trabajadoras emigradas en las dos décadas anteriores desde un punto de vista conflictivo. Carmen es una mujer española de clase trabajadora que desempeña su empleo en Londres como camarera de piso en un hotel de lujo, obligada a emigrar para procurar los medios económicos para mantener a su familia en Madrid. Su participación en una protesta en rechazo del asesinato de Julián Grimaú el 20 de abril de 1963 provoca que sea detenida por la policía londinense. La novela comienza con la narración de la escena del juicio en el que Carmen es multada con veinte chelines y despedida del hotel en el que trabajaba. A partir de ese momento, el narrador en tercera persona alterna con la voz de Carmen, que relata en primera persona sus experiencias como trabajadora en el hotel Hilton. A través de su mirada y de su voz, asistimos a las principales problemáticas que atravesaron las mujeres emigrantes en el extranjero.

(2) La crítica literaria ha prestado atención a la representación de emigración española de los años sesenta en la narrativa (Rodríguez Richart 1999 y 2006; Andrés Suárez, Kunz y D'Ors 2002). Si bien en los últimos años se han publicado algunos estudios sobre las migraciones económicas al extranjero, es relativamente escaso el interés que a este tema ha dedicado la historiografía – y la historiografía literaria – en comparación con los estudios acerca de las experiencias de exilio por motivos políticos (Babiano y Fernández 2006: 351). Los valores que ha llevado ambas experiencias asociados han sido distintas, positivos en caso del exilio – defensa de la República, lucha por la democracia y la cultura – y negativos en el caso de la emigración – causada por el contexto social de pobreza y con una finalidad económica –. Bussy Genevois se preguntaba «¿No revestía el exilio una nobleza que le hacía merecer mayor respeto y estudio que la simple emigración?» (2017: 184).

La protagonista, Carmen, por tanto, obrera empleada en el ámbito de la hostelería londinense, resulta depositaria de una doble discriminación que sufrían las mujeres españolas emigrantes en el extranjero (Babiano y Fernández Asperilla 2009: 91), de clase –como mujer pobre, de clase trabajadora e inmigrante– y de género, pues a menudo las mujeres emigrantes percibían un salario menor que el de sus compañeros varones y, además, se veían sometidas a frecuentes interrupciones de la actividad laboral relacionadas con su actividad en el ámbito doméstico. Al mismo tiempo, el sector de la limpieza, especialmente feminizado, era, junto con el servicio doméstico, uno de los destinos laborales más comunes para las mujeres que emigraban a países europeos. Por ejemplo, Negrete Peña (2018) señala cómo del total de españolas emigradas en Francia en el año 1975, un porcentaje muy significativo se empleaba en el servicio doméstico y, de igual modo y de forma más reciente, las propias trabajadoras hacen referencia a la mayor vulnerabilidad de las trabajadoras migrantes (VV.AA. 2020: 153).

En las páginas de la revista *Vindicación Feminista*, revista ligada al movimiento feminista de la Transición española, las características del trabajo en el sector de la limpieza fueron motivo de atención e interés por parte de las periodistas y escritoras que elaboraban sus contenidos. Este trabajo era considerado, de acuerdo con el reportaje publicado en el número 15, en septiembre de 1977, «el eslabón más bajo de su profesión». En este mismo reportaje se señalaba la invisibilidad de las camareras de piso en su trabajo, la escasa creatividad del trabajo que realizan y los bajos salarios, pero, sobre todo, se ponía especial énfasis a la hora de identificar este trabajo como uno de los menos gratos del conjunto del sector de hostelería:

La demostración más clara de que el trabajo de limpieza de los hoteles es uno de los más pesados y menos gratos del mundo de la hostelería es que, en países donde la emigración se da de manera frecuente, dicho trabajo recae en las emigrantes: una parte numerosa de las mujeres que emigran a Alemania, desde nuestro país, lo hacen para dedicarse, en el ramo de la hostelería, a la limpieza (Hijar 1977: 41).

El reportaje incluye el testimonio directo de una trabajadora emigrada a Alemania, que había trabajado durante un tiempo como camarera de piso. Esta trabajadora, Teresa, señala cómo la mayor parte de trabajadoras que componían el servicio de habitaciones eran, como ella, migrantes, y señala las penosas condiciones de trabajo en el hotel:

Lo del hotel era horrible. Lo peor era el horario: Entraba a las siete de la mañana y salía casi a las ocho de la tarde, o sea que salía de mi casa de noche y volvía de noche. El hotel estaba muy lejos de donde yo vivía y tenía que hacer un montón de traslados en trenes y autobuses. Era un trabajo pesado y duro. Todo el día haciendo lo mismo, sin poder descansar más que el rato que nos daban para comer, y media hora por la tarde (Hijar 1977: 41).

Ello está directamente relacionado con la experiencia de «Lucía», que hace referencia a una jornada laboral que se extiende de forma irregular, en el testimonio recogido por Ernest Cañada (2015):

El principal problema es que tú tienes un horario, pero la jornada la finalizas cuando acabas tus habitaciones. Y nunca haces 6 horas, que es por lo que estás contratada, haces 8 o 9 horas. Y eso todos los días, es que es imposible en 6 horas hacer toda la faena que te ponen. Cada día le estamos regalando a la empresa de 2 a 3 horas. Pues cuenta al mes lo que eso supone (Cañada 2015: 90).

En la novela, la protagonista, de forma análoga, da cuenta del trato que les proporciona su jefa inmediata, de origen alemán, de quien explica que abusaba del poder que le confería su puesto para asustar al resto de trabajadoras y obligarlas a hacerle favores personales:

Nos hacía la vida imposible y para tenernos más en sus garras utilizaba mañas y malas artes. Varias fueron las camareras que se le rindieron por miedo o por desesperación, que también ocurre esto. Yo resistí y ataqueé pero sabiendo, eso sí, que a la larga ganaría ella (Pàmies 1984: 27).

Para la protagonista, entonces, los nueve años que había pasado trabajando en hoteles en el extranjero en diferentes países –en Suiza, Bélgica y Londres, según se narra en la novela– habían provocado el desarrollo de una conciencia de clase y una sensibilidad con respecto al resto de emigrantes a la hora de analizar sus acciones. No entiende, por tanto, Carmen, el comportamiento de las compañeras irlandesas, que la insultan llamándola «bloody foreigner» cuando ella no accede a sus peticiones. Se relaciona aquí el relato de la protagonista con el testimonio de Yolanda García Henarejos, hija de la emigración española

en Suiza y miembro de Las Kellys de Benidorm, recogido en el volumen colectivo de testimonios *Somos las que estábamos esperando*, publicado en 2020, donde la protagonista hace referencia al acoso por parte de las gobernantes, tanto el sufrido por ella misma –«¡He salido de muchos hoteles pensando que no era nadie, que no sabía hacer nada, que no sabía limpiar, porque hay algunas gobernantes que te hacen sentir que no vales!» (VV.AA. 2020: 150)–, como en referencia al acoso sufrido por algunas de sus compañeras:

Ahí le dio un colapso a una compañera, que terminó denunciando por agresión a la gobernanta. (...) La hizo volverse a repasar, la chica iba nerviosa (tenía veintinueve habitaciones en seis horas con catorce o quince salidas, que es cuando uno entra y otro sale y hay que limpiar a fondo) y la empujó hacia la bañera para que mirara los cercos, echó lejía para que según ella limpiara mejor y la compañera, de la ansiedad y de los productos químicos, tuvo un colapso (VV.AA. 2020: 152).

En la novela de Pàmies, la falta de solidaridad de las compañeras provoca que se responsabilice a la población migrante de agravios causados desde las estructuras de poder –en este caso, en relación con el poder económico–. Carmen se pregunta por las posibilidades de una solidaridad efectiva de clase que, dejando de lado las diferencias entre los orígenes geográficos de las trabajadoras, suponga una unión en defensa de unos intereses comunes. En efecto, la protagonista hace referencia a su necesidad de resistir continuamente los ataques provocados por su condición de mujer, pobre y extranjera:

Yo no resistía porque fuese más valiente que las otras sino porque desde que tuve que salir de España me he dado cuenta que ser extranjero es la cosa más triste del mundo si te dejas atropellar porque entonces, además de pobre, además de extranjera, te convierten en un trapo. Yo sé – por experiencia – que la mejor defensa del emigrante es su trabajo, o sea, la autoridad que le da ser formal, cumplidor y competente en su trabajo. No es necesario ser rastrero para que la consideren a una. Las encargadas, las «housekeeper», los «manager» y otras hierbas podrán dar de un trabajador todos los informes que quieran pero se lo pensarán bien pues ellos son los primeros interesados en que el trabajo se haga y se haga bien (Pàmies 1984: 27).

Carmen sufre, por tanto, una discriminación triple –como mujer, migrante y trabajadora–. La integración laboral de estas trabajadoras migrantes suele estar condicionada a la ocupación de aquellos espacios laborales no cubiertos por la población autóctona, proceso que se produce sin desatender el criterio de género: aunque el conjunto de la población migrante se vea obligada a realizar las ocupaciones de menor estatus social, menor remuneración y peores condiciones laborales, las mujeres ocupan el lugar más bajo en esta escala (Parella 2003: 179). Esta discriminación se concretaba, en parte, en el acoso sexual por parte de los clientes del hotel. En el testimonio de Teresa publicado en *Vindicación* al que hemos aludido anteriormente, se hace referencia a este tipo de comportamiento de los clientes con las trabajadoras de la limpieza. A la hora de contratarlas se vigilaba la moralidad de las trabajadoras y se les prohibía todo tipo de contacto íntimo con los clientes y la aceptación de sus requerimientos sexuales bajo amenaza de expulsión, pero ellas tenían que enfrentarse en cualquier caso a comportamientos continuados de acoso:

De vez en cuando aparecía un cliente que coincidía contigo cuando estabas limpiando la habitación y aprovechaba para ver de ligar contigo. Nunca se andaban por las ramas. Uno de ellos, empezó a meterme mano casi antes que yo me diera cuenta; otro, entró en la habitación y al verme allí a mí limpiando se metió en el cuarto de baño y apareció en la habitación en cueros... (Hijar 1977: 41).

Precisamente es lo que le ocurre a la protagonista de la novela: un cliente del hotel trata de seducirla, interesándose por su historia de vida. Como ha señalado Negrete Peña (2018), las mujeres migrantes que procedían de estratos sociales populares estuvieron expuestas a riesgos de carácter sexual en el proceso de integración profesional. Carmen, que inocentemente pensaba estar iniciando una amistad con aquel cliente, se siente decepcionada cuando descubre sus intenciones:

Sentí la desazón ya conocida por mí: un miedo, una angustia, una vergüenza y una impotencia. Toda desgalichada por dentro. ¿Por qué ha de ser así? Quiero decir: ¿Por qué una mujer que trabaja debe ser abordada así, por un hombre que no piensa en la mujer sino en la hembra? Será por eso, porque ella trabaja para ganarse la vida, o sea: es pobre.

¡Honda humillación aquella! A veces he pensado que es una desgracia ser mujer cuando se es pobre. Dicen que no, que ser mujer es una gran suerte porque solo la mujer puede ser madre, y es la maternidad la mayor dicha. Pero yo sé que, de haber nacido hombre, otro gallo me cantara, pues no es lo mismo ser mujer sola, extranjera, pobre y rozando la edad madura que ser hombre, aunque sea un hombre pobre, extranjero y de treinta años (Pàmies 1984: 41).

El trabajo de Carmen no solo la mantiene como mujer independiente desde el punto de vista económico, sino que además ella misma crea una red de apoyo transnacional a través del envío de remesas de dinero a su madre y a su hermana, que han quedado en Madrid. Para Carmen, esta necesidad de ayudar y apoyar económicamente a su familia constituye la única razón de ser de su trabajo en Londres:

Yo les ayudo. Mil pesetas fijas al mes les mando sin falta. Cuando tengo buena racha de propinas les envío más. Tres mil para Navidad y de vez en cuando ropa para los chicos o para mi madre. Soy su vaca suiza, ya lo sé. Me ordeñan y me dejo ordeñar. Mi vivir en Londres tiene esta razón de ser. Es una razón no totalmente personal pero lo es. No puedo irme (Pàmies 1984: 89).

La trayectoria laboral de Carmen, de hecho, comenzó en la niñez, a los doce años. Con el objetivo de ayudar económicamente a su familia, inició su vida laboral en el servicio doméstico, una de las principales salidas para las mujeres de las clases populares (De Dios 2018: 29). Carmen había aprendido en este empleo la disciplina del trabajo y la necesidad de su salario para el sostenimiento de la familia, tras el asesinato de su padre por parte del régimen franquista a causa de su actividad guerrillera: «Me fui a trabajar de sirvienta a los doce años y mi madre y hermanas vieron en mí, desde entonces, el padre que nos mataron y que tenía la obligación de ganar el pan para los suyos» (Pàmies 1984: 88). En efecto, el sostenimiento económico de su familia supone una obligación para Carmen desde aquel momento, pues su madre deja de trabajar y la familia vive gracias al dinero que ella consigue trabajando en el servicio doméstico, hasta que pierde su empleo y se ve obligada a emigrar, primero a Suiza. Carmen se siente en deuda con su madre por haberla cuidado «Yo no olvido jamás lo que sufrió mi madre y cuánto fregó y planchó para llevarme a Barcelona a

que me curaran los ojos. Recuerdo lo que sufrió la pobre por fracasar en su empeño. Yo no olvido la madre de los días amagos, cuando se llevaron a mi padre por rojo y guerrillero» (Pàmies 1984: 88).

El germen de la conciencia de clase de la protagonista se produce a partir de una tradición familiar de trabajadores y trabajadoras, represaliados en la posguerra por su compromiso republicano, como ocurre también en el caso de Yolanda García Henarejos en *Somos las que estábamos esperando*, que refiere su trayectoria familiar de emigración hacia Suiza y el recuerdo de su abuela, represaliada por el franquismo. Carmen hereda este compromiso y trata de establecer lazos con los emigrantes españoles en Londres para mantener encendida la llama de la memoria de la República mediante los medios que tenían a su disposición. De su compromiso político se deriva su participación en acciones colectivas de protesta contra el régimen, punto de arranque de la novela y conflicto en torno al que gira la acción. Su detención y la multa impuesta, así como su despido del hotel, a pesar de sus condiciones de excesiva vulnerabilidad y precariedad en tanto que migrante, no provocan miedo ni parálisis en ella, sino que refuerzan su compromiso con la lucha antifranquista.

Emigración, movilización política y solidaridad con las reivindicaciones antifranquistas

La novela aborda asimismo la cuestión de la participación de las trabajadoras españolas emigradas en las movilizaciones de rechazo al régimen franquista en el exterior. La movilización política y la organización sindical de las trabajadoras resultan asimismo cuestiones centrales en los testimonios de las luchas actuales de las camareras de piso, como se demuestra, por ejemplo, en el manifiesto de la Asociación, donde se recogen las principales reivindicaciones en torno a los derechos laborales de las trabajadoras del sector –especialmente por lo que respecta al derecho a la jubilación anticipada, el reconocimiento de enfermedades profesionales, la no externalización de los servicios, o el blindaje de los Convenios de Hostelería, entre otras– (Asociación Las Kellys, s/f). Además de ello, la participación política en diversas modalidades permite trascender el relato de las mujeres como víctimas del momento histórico, sea en los años sesenta, donde se sitúa la acción de la novela de Pàmies, sea en el primer cuarto del siglo XXI, momento

al que remiten los testimonios a los que venimos haciendo referencia. A esta misma cuestión se hace referencia en los testimonios recogidos en *Somos las que estábamos esperando*:

Y luego está la segunda parte, hay que leerse el convenio, hay que leerse leyes, no podemos jugar con el topicazo de mujeres que solo se quejan de lo cansadas que están, y doloridas. Queremos ser una asociación de mujeres que luchan, que aprendemos a defendernos, nos empoderaremos para cambiar nuestra situación laboral a social. Nosotras somos feministas, y hemos aprendido a llegar a las negociaciones con un discurso diferente al que esperan de nosotros. Porque patronal o políticos no esperan a camareras de pisos que les vayan a hablar de leyes, de convenios, que les digan: «Te vamos a denunciar porque estás incumpliendo el artículo tal y tal del Estatuto de los trabajadores o del convenio». Ellos esperan a mujeres que no saben hablar de leyes, ni de convenios. La gente tiene la noción de la mujer limpiadora como alguien que solo habla de sus penas y dolores (2020: 154).

De forma similar se expresa Pepi García Lupiáñez, que en su testimonio, recogido por Cañada (2015: 143), hace referencia a esta cuestión y rechaza el paternalismo y la comprensión de las camareras de piso únicamente como víctimas de las condiciones que les ha tocado vivir:

Hasta ahora ha existido un sentimiento paternalista con las camareras, y yo lo agradezco porque en definitiva es comprensión y cariño. Pero eso no puede seguir así: nosotras el paternalismo ni lo queremos ni lo necesitamos. Que nos quiera todo el mundo y con eso es suficiente. El paternalismo impide que seamos nosotras las que iniciemos la lucha, e impide muchas cosas.

El límite entre los conceptos de emigración y exilio resultó difuso en numerosas ocasiones y con respecto a la actividad política de sus integrantes. Tal y como ha estudiado Fernández Asperilla (2011: 202), las emigrantes participaron de la militancia antifranquista y las exiliadas compartieron situaciones y problemáticas laborales con las emigrantes. De hecho, los españoles emigrantes combinaron en su actividad militante las reivindicaciones relacionadas con sus condiciones de trabajo como mano de obra extranjera con la preservación de su

identidad de origen, con el retorno en el horizonte, y las movilizaciones contra la dictadura de Franco y su represión como objetivo definido de su actividad política (Babiano y Fernández 2006: 354). Como ya hemos señalado, en *Camarera de cinco estrellas* se representa este tipo de movilización; en concreto, se plantea una acción muy definida: la protesta contra el asesinato de Grimaú en 1963.

Al mismo tiempo, la cultura política de las emigradas no se construyó exclusivamente en términos políticos (Fernández Asperilla 2011: 202), sino que hubo otros factores relacionados con las condiciones de vida que contribuyeron a la conformación de una conciencia y una sociabilidad antifranquista: las dificultades materiales e idiomáticas, las trayectorias laborales o el aislamiento social. Todas ellas constituyen condiciones que aparecen en la novela. El aislamiento social, por su parte, es un problema fundamental al que tienen que enfrentarse Carmen y su compañera Marcelina. Frente a la soledad de Marcelina, sumida en una profunda depresión, Carmen encuentra en la política una vía de escapar del aislamiento y socializar con otros españoles: «A mí no podía ocurrirme lo que a ella. Yo hacía política. No hay nada mejor que la política para combatir la soledad, la neurastenia, las decepciones y la morriña» (Pàmies 1984: 29). También cuando se narra la discriminación que existe hacia las mujeres migrantes embarazadas a la hora de alquilar una habitación para vivir –porque vive en Londres en un piso compartido con Marcelina, también emigrante española–, se hace referencia a la necesidad de esta solidaridad y acompañamiento:

Cuando una no tiene nadie, y no es hermosa, y ya no es un pimpollo, y trabaja entre bestias como aquella alemana del «Hilton» y tiene vecinas embrutecidas como mi Marcelina y una patrona que solo piensa en sacar dinero de donde sea y que odia los niños y siempre te espía el vientre por si te han hecho una tripa pues ella no alquila cuartos a españolas con críos y te suelta sin más ni más «No babies» pues entonces, una necesita un sitio donde poder charlar con gente como una: igual de desdichados pero animosos, igual de acosados por esta niebla asquerosa y el ambiente del trabajo de hotel, de restaurant, de hospital y manicomio. Los que trabajan en fábricas debe ser distinto, digo yo... (Pàmies 1984: 32).

Se establece aquí, además, una diferencia entre los trabajadores del sector servicios –y sus problemáticas comunes, especialmente en cuanto al

aislamiento y la necesidad de encontrar contacto con otros trabajadores del mismo sector – y los trabajadores del sector fabril, de quienes se presume un mayor contacto con los compañeros. Con respecto a la protagonista, su actividad política se realizaba en perfil bajo, y ella misma reconoce no participar en la actividad sindical. Frente a los testimonios más actuales de luchas laborales por las mejoras de las condiciones de vida, que remiten a la necesidad de organización sindical⁽³⁾, en el caso de Carmen se hace referencia a la ausencia de la misma: «Sindicadas no estábamos y nunca logré saber por qué. Trabajábamos de acuerdo con un contrato directo con la empresa y, en general, el contrato se cumplía. Yo solo tuve que luchar por cosas de la dignidad. Nunca por los chelines» (Pàmies 1984: 26). La experiencia de Carmen entra en contradicción aquí con la de numerosos emigrantes que, en otros países europeos, se integraron en los movimientos obreros y sindicales de los países de acogida⁽⁴⁾. Además, hay que tener en cuenta que el contexto en el que se produce la emigración de los sesenta determina el hecho de que sus protagonistas –en edad de trabajar– no hubieran conocido en primera persona la Segunda República ni la Guerra Civil, y por tanto su socialización política se hubiera producido en el marco de la dictadura, con las limitaciones que ello supuso para la organización política y sindical (Babiano y Fernández 2006: 352).

De igual manera, ello contrasta con los testimonios más recientes de las trabajadoras del sector de limpieza en los hoteles recogidos en *Las que limpian los hoteles. Historias ocultas de precariedad laboral* (2015), en los que se resaltan las principales problemáticas del sector: el incremento de la carga laboral, las condiciones de riesgo, el impacto en el cuerpo y la extensión de enfermedades laborales, la externalización o la acción sindical. Por ejemplo, Dolores Ayas, delegada sindical por Comisiones

(3) Por ejemplo, Yolanda García Henarejos insiste en su testimonio en la necesidad de organización colectiva a través de la Asociación Las Kellys y hace referencia al esfuerzo que realizan para conocer la legislación: «difícil de entender para nosotras, que sin ser nadie, solo limpiadoras, nos lo hemos estudiado como parte esencial para poder defendernos de estas situaciones» (2020: 152); «el tema de intentar organizar a las camareras de pisos a través de la Asociación Las Kellys surgió en Benidorm porque yo veía a las de Barcelona que se estaban organizando. Recuerdo decir a los de recepción, si las camareras de piso alguna vez nos organizáramos, esto cambiaría porque aquí en Benidorm somos casi 4000 camareras de piso que solo vivimos de esto, porque aquí no hay fábricas, no hay nada más» (2020: 153).

(4) En el estudio de Ana Fernández Asperilla titulado *Gente que se mueve: cultura política, acción colectiva y emigración española* (2010), se aborda la cuestión de la organización política y sindical de los emigrantes económicos en los países de acogida.

Obreras, hace referencia a la sobrecarga de trabajo y al impacto en su saludo, así como al apoyo del sindicato en sus demandas:

Yo conseguí que nos bajaran dos habitaciones, porque cuando renovaron el hotel, hace un año y medio, pedí una revaluación de la carga de trabajo de las camareras de piso, con el apoyo del sindicato. Había cambiado todo el sistema del hotel, pero no la querían hacer. Entonces la opción que me quedó fue decirles que la hacían o lo denunciaba a la Inspección de trabajo. Entonces al final nos sacaron dos habitaciones (Cañada 2015: 47).

De igual modo, Antonia María Barrera hace referencia a la importancia de la organización y acción sindical – «Para mí es muy importante el trabajo que hacen los delegados sindicales en las empresas y el apoyo que nos damos unos a otros, como ahora fue mi caso» (Cañada 2015: 72) – o Pepi García Lupiáñez, que resalta en su testimonio las luchas por el convenio del sector de finales de los años setenta:

Todos los puntos magníficos que tenemos hoy en el convenio de Málaga los conseguimos de esas dos huelgas. Hemos vivido de la renta de esas luchas hasta ahora. Ahí fue donde se creó realmente la organización de Comisiones Obreras en la hostelería (Cañada 2015: 135).

En consecuencia, la actividad política de la protagonista se desarrolla en el seno de lo que se ha denominado «asociacionismo étnico» (Babiano y Fernández 2006: 356; Babiano y Fernández Asperilla 2009: 209; Fernández Asperilla 2010: 11). Se trataba de espacios frecuentados por españoles con el objetivo de desarrollar actividades de ocio relacionadas con la cultura de origen, en los que se hablaba español y se recreaban las tradiciones, se celebraban las festividades populares y se establecían redes y formas de sociabilidad. Estas asociaciones ofrecían también ayuda con cuestiones administrativas. Carmen señala esta dimensión asociativa y la construcción colectiva de un espacio donde recrear la cultura de origen con lo que tenían a su disposición: carteles propagandísticos del régimen dirigidos al turismo extranjero:

¿Qué clase de política podíamos hacer los españoles de Londres? Teníamos un local a manera de Club y le bautizamos con el nombre de «Amanecer». Estaba situado en Grover-street, en uno de los callejones

junto al Támesis en los cuales nunca amanecía. Lo tuvimos que limpiar a fondo y pintar y decorar su paredes eternamente húmedas. Colgamos carteles de turismo con toreros, manolas y guitarras. Eran unos carteles que nos alegraban la vida: mar azul, cielo azul, color y color. «Spain is different», decían los carteles y a nosotros se nos fundía el alma mirándolos como si aquel sol, aquel mar, aquel donaire, fuera nuestro y no de los turistas que podían pagarlos (Pàmies 1984: 30).

Este movimiento asociativo resultó útil para aquellos emigrantes españoles interesados en la actividad política, pues los gobiernos de los países de acogida toleraban la actividad política de los trabajadores extranjeros siempre y cuando se realizara con un perfil bajo, lo que limitaba en gran medida la acción colectiva y la protesta (Babiano y Fernández 2006: 353). Esta restricción era real y efectiva en la mayoría de los casos, por lo que, a la hora de analizar las posibilidades reales de intervención política de los emigrantes hay que tener en cuenta este factor. En efecto, Carmen hace referencia a estos límites a la organización política en la novela, pues la actividad política se circunscribe al reparto de folletos, la recogida de firmas, la asistencia a conferencias y a coloquios:

Suerte que tenía la política donde agarrarme, y aquel club destartalado, y aquel repartir hojas y recoger firmas para salvar a alguien. Y luego, aquellas conferencias y coloquios que siempre sembraban algo, aunque sólo fuera la curiosidad más despejada y el contacto con esos compatriotas pobres e ignorantes como una, esforzándose dolorosamente en comprender, esfuerzo del que una se siente parte viva, como si de repente, un puñado de españoles emigrantes en el odiado Londres fuésemos un nervio tenso, una sola cosa, unida por ese afán de aprender sin saber muy bien lo que queremos aprender de tantas cosas que ignoramos. En nuestra tierra nunca asistimos a conferencias. Eso era cosa de gente instruida (Pàmies 1984: 41-42).

La participación efectiva de las mujeres en manifestaciones y actos de protesta frente a las embajadas o recogidas de firmas es una realidad que ha sido documentada por la historiografía (Babiano y Fernández Asperilla 2009: 221). Sin embargo, un hecho de trascendencia internacional como fue el asesinato de Grimaud provocó una oleada de solidaridad y una campaña a nivel internacional, primero para salvar su

vida y posteriormente para condenar su muerte en la que los emigrantes españoles participaron ampliamente desde sus diferentes países de acogida. A la vez, las movilizaciones en protesta por la muerte de Grimau constituyeron un modelo para actos políticos posteriores (Babiano y Fernández 2006: 359). Este constituye el conflicto central de la novela: Carmen rompe el cordón policial a pesar de las advertencias de sus compañeras españolas y es detenida. Los emigrantes españoles habían quedado en reunirse en Hyde Park el día de la protesta y en conseguir la solidaridad y el apoyo de otros emigrantes de diferentes nacionalidades.

La indiferencia inicial que encuentran los españoles se transforma en solidaridad cuando ven aparecer a jóvenes estudiantes ingleses que acuden a expresar su apoyo. La policía se dispone en formación doble para evitar el avance de los manifestantes hacia el edificio de la Embajada, y las mujeres españolas se acercan a depositar ramos de flores a los pies de la policía, formando un círculo:

los 'bobbies' de su Majestad Isabel II no han visto jamás una manifestación como esta. Tienen la misión de proteger una Embajada extranjera. ¿Contra qué? Contra ramos de flores. ¿Contra quién? Contra mujeres y hombres silenciosos y conmovidos que tenían que venir aquí, precisamente hoy, un 20 de abril de 1963. Ineludiblemente (Pàmies 1984: 103).

En la novela, igualmente, se plantean las raíces históricas de la solidaridad del pueblo inglés con la República española a través del personaje de Ralph, amigo del juez encargado del caso de Carmen, brigadista combatiente en la guerra civil. Esta solidaridad con el pueblo inglés que experimentan los emigrantes tiene un origen en la lucha antifascista de varias décadas antes: se señala cómo Ralph, si no hubiera perdido la vida en la guerra, «habría bajado a Londres y se habría presentado a Belgrave-Square, en la inútil protesta por la muerte de un español» (1984: 82).

Entonces las mujeres cogen las flores y las arrojan hacia la verja de la Embajada, por encima de las cabezas de la policía hasta que comienzan a lanzar piedras al edificio, seguidas de los jóvenes londinenses. Resulta especialmente importante el hecho de que la novela represente el arrojo de las trabajadoras emigrantes en la protesta, que coincide con las experiencias recogidas por la historiografía del periodo en otras ciudades europeas. Como han planteado Babiano y Fernández Asperilla (2009: 221), el protagonismo femenino en la campaña por salvar la vida de

Julián Grimau fue especialmente destacado. En una serie de fotografías de las protestas en Bruselas que citan los investigadores Babiano y Fernández Asperilla, se observa cómo las mujeres no solo ocupan el primer plano, encabezan las manifestaciones y llevan las pancartas sino que, ante la voluntad de algunos hombres de ocultar su rostro para evitar ser captados por la cámara y sufrir represalias, numerosas mujeres la miran desafiantes. En la novela, la protesta no se representa de forma idealizada, pues se narra cómo los emigrantes españoles deciden retirarse del conflicto por miedo a ser expulsados del país y perder con ello su trabajo. No solamente estaba en juego su propio sustento, sino también el de sus familias:

Los españoles retroceden porque, instintivamente sienten el peligro, su inferioridad de extranjeros, de pobres emigrantes que han de ganar el pan en Londres, que no pueden arriesgarse a verse expulsados, a perder el trabajo, el pan... y nunca se han sentido más desdichados por su condición de emigrantes (Pàmies 1984: 104).

A pesar de la impotencia que sienten al ver a la policía reprimiendo a sus compatriotas y a los estudiantes ingleses que habían acudido a la concentración en solidaridad con ellos, de entre los españoles, es una mujer, Carmen, la protagonista, quien no retrocede a pesar de las advertencias de las compañeras:

Solo una mujer grita en español. Una mujer joven, pequeña, con un bolso de mano lleno de piedras, golpeando con él la espinilla de los policías que berrean de dolor. Pequeña e insignificante se defiende y ataca como una pantera. Ella no piensa en su condición de extranjera, de trabajadora emigrada sujetada a unas leyes... Ella se ha olvidado que está en Londres pero no de que es española. (...) Y en este grito lanzado angustiosamente va la advertencia: «No te metas. Eres extranjera. Te expulsarán. Te multarán. No te metas con la policía. Informarán a tu consulado y te pondrán en la lista negra...» (Pàmies 1984: 105).

En la manifestación, la policía detiene a Carmen y, como sabemos desde el principio de la novela, es multada y despedida de su trabajo. Antes de la protesta, Carmen se había planteado la posibilidad de volver a la España franquista, cuestión que vuelve aemerger como

problemática cuando se produce su despido. Se le planteaba entonces una contradicción entre la conciencia de la importancia de dar la batalla en territorio español contra el régimen franquista y la necesidad de seguir brindando ayuda económica a su familia:

Bueno pues voy a explicar esta discordia entre lo que digo y lo que hago. Creo que hay que estar en España, que hay que «arreglar aquello» y que debemos arreglarlo los españoles, principalmente los trabajadores que somos los más interesados en que aquello se arregle. Creo que muchos de los que llevamos años de experiencia en estos países podríamos hacer bastante para que en España se respirase otro aire. Todo esto lo creo de todo corazón pero no me voy a España.

No voy a España porque no puedo ganar en España lo que ahora gano y sin ganar lo que ahora gano no puedo ayudar a mi familia que, además de pobre, no sabe defenderse (Pàmies 1984: 88).

Así que Carmen, consciente de que no puede abandonar su trabajo en el extranjero, decide participar activamente en la lucha antifranquista desde el exterior, con los medios de los que disponía en el país de acogida. Su participación en la manifestación de condena al asesinato de Grimaú tiene que ver con ello, y acepta las represalias –incluida la necesidad de buscar otro trabajo al ser despedida del suyo–. En efecto, las trabajadoras emigrantes españolas entraron en contacto con el movimiento asociativo de carácter étnico en los países de acogida y ello provocó que se convirtieran en sujetos políticos y en militantes antifranquistas que realizaron una importante labor de confrontación al régimen desde sus posibilidades. La participación de las mujeres emigrantes en las movilizaciones, como la historiografía ha puesto de manifiesto (Babiano y Fernández Asperilla 2009: 22), fue central. *Camarera de cinco estrellas* narra este proceso, la progresiva concienciación política de su protagonista y su participación efectiva en el movimiento antifranquista fuera de las fronteras de España.

Las reivindicaciones, luchas, preocupaciones y experiencias de las trabajadoras de la limpieza de los hoteles han resultado de interés tanto en la novela de Teresa Pàmies *Camarera de cinco estrellas* (1984) como en publicaciones más recientes que, con un encaje complejo en el

panorama literario, recogen los relatos y narraciones testimoniales de estas mujeres en sus espacios laborales y de militancia, como es el caso de *Las que limpian los hoteles: historias ocultas de precariedad laboral* (2015) o *Somos las que estábamos esperando* (2020). El documental *Hotel Explotación* (2018) también presta atención a esta realidad de las camareras de piso e incluye, asimismo, testimonios en formato audiovisual en torno a esta cuestión. Ello permite establecer una serie de diálogos y relacionar las luchas y experiencias de explotación de las mujeres en el sector en el pasado, concretamente en los años sesenta, momento en el que se inscribe la novela de Pàmies, y las reivindicaciones, protestas y formas de organización del presente, tal y como se expresa en las narrativas testimoniales publicadas en los últimos años.

En sus modalidades textuales, estos textos presentan diferentes características, desde la narrativa de ficción en la novela de Pàmies o el testimonio mediado por una voz autorizada en el caso de *Las que limpian los hoteles* hacia una forma del testimonio en la que la voz autorizada que recopila y ordena los materiales se mantiene al margen en *Somos las que estábamos esperando*. En este último caso, se presenta explícitamente en el prólogo la voluntad editorial de explorar nuevas formas de autoría, en ocasiones ligadas a la oralidad, pues gran parte de los materiales fueron recogidos a partir de grabaciones, audios de Whatsapp, etc. (VV.AA. 2020: 12), lo que contribuye a una ruptura con la novela y la institución literaria y a una democratización de los procesos de escritura que supone el testimonio, en tanto que voces desplazadas del espacio público tienen la posibilidad de ser oídas (Ayete Gil 2022: 78-82). En ello también interviene el contexto post-15M, en el que se revitaliza el interés por las voces que habitualmente se habían situado en los márgenes de la esfera pública. Las trabajadoras, por tanto, toman la palabra en estos testimonios y codifican sus propias experiencias a través del lenguaje. En la novela de Pàmies, al contrario, se trata de la voz autorizada de la escritora quien decide seleccionar como asunto relevante la cuestión de las condiciones de vida de las camareras de piso en los años sesenta. Teniendo en cuenta el contexto de publicación, a mediados de los años ochenta, con la llegada de los primeros gobiernos de la democracia y la imposición de desmemoria y olvido de las luchas y reivindicaciones antifranquistas, Pàmies recupera esta realidad y la vehicula a través de la novela.

Tanto a través de la novela de Pàmies como de las narrativas testimoniales más recientes, existe una voluntad de cuestionar el esquema

de victimización desde el que a menudo la historiografía ha construido al sujeto mujer, que establece que las mujeres han sido históricamente sujetos pasivos ante la opresión (Cabrero Blanco 2006: 39). Al mismo tiempo, la novela cuestiona el imaginario colectivo en torno a la emigración española, que planteaba que el prototipo de emigrantes eran hombres jóvenes y descalificados que se marchaban a las democracias de Europa occidental en busca de empleo en la industria, mientras que las mujeres ocupaban un papel secundario, protagonizando una «emigración de acompañamiento» (Fernández Asperilla 2009: 66). Ello, unido a la dificultad de localización de huellas acerca de las mujeres migrantes en las fuentes documentales (Bussy Genevois 1996), dificulta su visibilidad social. Se rescata a través de estos relatos el papel social de las mujeres, en tanto que se construyen sujetos femeninos que luchan, resisten y afrontan las dificultades y las violencias a las que se ven sometidas en el día a día, con sus contradicciones y limitaciones.

Bibliografía

- Andrés-Suárez, Irene, Kunz, Marco y D'Ors, Inés (2002). *La inmigración en la literatura española contemporánea*. Madrid: Verbum.
- Ayete Gil, María (2022). “Testimonio de mujer(es): el caso de *Somos las que estábamos esperando*. Más allá del significante”, in Fernando Candón Ríos, Nuria del Mar Torres López, Leticia De la Paz Dios (eds.), *Nuevas propuestas para el estudio de la mujer en la Literatura*. Madrid: Dykinson.
- Asociación Las Kellys (s/f). “Manifiesto”. Disponible en línea: <https://laskellys.wordpress.com/manifiesto/> (consultado el 27/09/2022).
- Babiano, José y Fernández Asperilla, Ana (2009). *La patria en la maleta: historia social de la emigración española a Europa*. Madrid: Fundación 1º de Mayo.
- Babiano, José y Fernández, Ana (2006). “Algo más que trabajo, algo más que ahorro: emigración española a Europa, acción colectiva y protesta político social”, in María José Aguilar Idáñez (ed.), *De la España que emigra a la España que acoge*. Madrid: Fundación Francisco Largo Caballero, 351-364.
- Bussy Genevois, Danièle (1996). “Femmes en mouvement: remarques sur les Espagnoles dans l’émigration économique”, *Exil et migrations ibériques au XXe siècle*, 2, 117-126.

- « – » (2017). *La democracia en femenino: feminismos, ciudadanía y género en la España contemporánea*. Zaragoza: Prensas de la Universidad de Zaragoza.
- Cabrero Blanco, Claudia (2006). *Mujeres contra el franquismo (Asturias 1937-1952)*. Oviedo: KRK.
- Cañada, Ernest (2015). *Las que limpian los hoteles: historias ocultas de precariedad laboral*. Barcelona: Icaria.
- De Dios Fernández, Eider (2018). *Sirvienta, empleada, trabajadora de hogar: género, clase e identidad en el franquismo y la transición a través del servicio doméstico (1939-1995)*. Málaga: Universidad de Málaga.
- Fernández Asperilla, Ana (2009). “Trayectorias laborales de las mujeres españolas emigradas en Francia”, in Grupo de Comunicación de Galicia en el Mundo (ed.), *Un siglo de emigración española en Francia*. Vigo: Grupo de Comunicación de Galicia en el Mundo, 65-78.
- « – » (2010). *Gente que se mueve: cultura política, acción colectiva y emigración española*. Madrid: Fundación 1º de Mayo.
- « – » (2011). “Mujeres, emigración y compromiso político: la visualización de un fenómeno”, in María de los Ángeles Egido León (ed.), *Ciudadanas, militantes, feministas: mujer y compromiso político en el siglo XX*. Madrid: Eneida.
- Hijar, Marisa (1977). “En el eslabón más bajo de su profesión: las fregonas de hoteles”, *Vindicación Feminista*, 15 (septiembre 1977), 41-43.
- Negrete Peña, Rocío (2018). ““No tenía pretensiones, solo quería trabajar”. Españolas en Francia, servicio doméstico y empleo informal”, *Cahiers de civilisation espagnole contemporaine*, 21. Disponible en línea: <https://journals.openedition.org/ccec/7789> (consultado el 29/12/2019).
- Pàmies, Teresa (1984). *Camarera de cinco estrellas*. Barcelona: Hymsa.
- Parella Rubio, Sònia (2003). *Mujer, inmigrante y trabajadora: la triple discriminación*. Barcelona: Anthropos.
- Rodríguez Richart, José (1999). *Emigración española y creación literaria: estudio introductorio*. Madrid: Fundación 1º de Mayo.
- « – » (2006). “La literatura de la emigración española”, in María José Aguilar Idáñez (ed.), *De la España que emigra a la España que acoge*. Madrid: Fundación Francisco Largo Caballero, 365-379.
- VV.AA. (2020). *Somos las que estábamos esperando. Mujeres que no se rinden*. Madrid: La Oveja Roja.
- Yusta, Mercedes (2005). “Las mujeres en la resistencia antifranquista, un estado de la cuestión”, *Arenal. Revista de Historia de las Mujeres*, 12 (1), 5-34.

**ESTUDOS FEMINISTAS E ESTUDOS DE GÉNERO:
INTERDISCIPLINARIDADE E RECONHECIMENTO**
**FEMINIST STUDIES AND GENDER STUDIES:
INTERDISCIPLINARITY AND RECOGNITION**

ADRIANA BEBIANO

Universidade de Coimbra, Centro de Estudos Sociais, Faculdade de Letras
adrianabebiano@gmail.com

<https://orcid.org/0000-0002-3292-6751>

Texto recebido em / Text submitted on: 13/10/2022

Texto aprovado em / Text approved on: 22/03/2023

Resumo:

Nos últimos anos, adquirida a consciência da incompletude de um saber circunscrito a uma única disciplina, a interdisciplinaridade tornou-se quase obrigatória na investigação académica. Paradoxalmente, o trabalho interdisciplinar realizado é frequentemente confrontado com a dificuldade da validação científica, decorrente de uma eventual indefinição de categorias analíticas, metodologias e quadros teóricos. Os Estudos de Mulheres, Feministas e de Género (EMFG), sendo intrinsecamente interdisciplinares, e tendo por objetivo afirmar-se enquanto área de investigação autónoma, encontram frequentemente esta dificuldade. A partir da prática pedagógica e de investigação científica nesta área do conhecimento, este ensaio enuncia alguns dos problemas, soluções e paradoxos colocados pela interdisciplinaridade, procurando contribuir para o debate sobre o conceito e para o reconhecimento científico do trabalho interdisciplinar.

Palavras-chave:

Estudos Feministas e Estudos de Género; interdisciplinaridade; metodologias; escrita académica; reconhecimento.

Abstract:

In recent years, with the awareness of the incompleteness of the knowledge limited to a single discipline, interdisciplinarity has become almost mandatory in academic research. Paradoxically, interdisciplinary work is often confronted with the difficulty of scientific validation, due to a possible lack of definition of analytical categories, methodologies, and theoretical frameworks. Women's, Feminist and Gender Studies (WFGS), being intrinsically interdisciplinary, and aiming to assert itself as an autonomous research area, often encounters this difficulty. Based on the pedagogical and scientific research practice in this field of knowledge, this essay outlines some of the problems, solutions and paradoxes posed by interdisciplinarity, seeking to contribute to the debate on the concept and to the scientific recognition of interdisciplinary work.

Keywords:

Feminist Studies and Gender Studies; interdisciplinarity; methodologies; academic writing; recognition.

No campo dos Estudos sobre Mulheres, Feministas e de Género (EMFG), tanto fraturas como pontes entre diversos posicionamentos frequentemente residem na plurissignificação das categorias analíticas usadas. Desde logo, o problema coloca-se ao nível da linguagem, e na sua relação complexa com o real empírico, muito antes de se colocar no terreno, nos estudos sobre a vida concreta das mulheres, ou pessoas com o corpo-fêmea, «natural» ou modificado. Tome-se como exemplo a própria designação do campo «Estudos sobre Mulheres, Feministas e de Género», convencionada em literatura recente, com o objetivo da abrangência das três denominações possíveis. Na origem, e no plano teórico, cada uma delas reflete um posicionamento epistemológico diverso; na prática, todavia, coexistem, e são frequentemente usadas de forma indiferenciada. Independentemente da designação, a interdisciplinaridade define o campo: recorre-se a conhecimentos e a metodologias de diversas disciplinas, que se complementam.

Esta não é, porém, uma tarefa simples. Muito do trabalho interdisciplinar passa pela forma como as categorias analíticas migram de um enquadramento teórico para outro, mantendo a sua utilidade: não migram intactas; são ressignificadas nesse processo. Por outro lado, todo o trabalho académico ocorre em contexto de um «regime de verdade», enquadrado e policiado pelas disciplinas, como argumenta Foucault no clássico «A ordem do discurso», lição proferida no Collège de France, em dezembro de 1970, cuja atualidade se mantém:

É sempre possível que se possa falar a verdade no espaço da exterioridade selvagem, mas só se está «na verdade» obedecendo às regras de um «policimento» discursivo que se tem de reativar nos discursos de cada um. A disciplina é o princípio do controlo sobre a produção do discurso. A disciplina fixa os limites do discurso pela ação de uma identidade que toma a forma de uma reatualização permanente das regras (Foucault 1981: 61)⁽¹⁾.

Neste contexto, coloca-se a necessidade de discutir o estatuto epistemológico do próprio campo dos EMFG, enquanto área de conhecimento emergente, na sua relação com as disciplinas consolidadas e reconhecidas, tendo o reconhecimento, ou validação científica, por objetivo (ver Baum 2004). Se entendermos que é uma interdisciplina, corre o risco de ficar condenada a falar a partir do foucaultiano «lugar selvagem», que é um não-lugar. De facto, este lugar exterior – ou marginal – pode ter como consequência a «não-existência», processo identificado por Boaventura Sousa Santos sobre outras formas de conhecimento, mas que se aplica aos EMFG: «A não-existência é produzida sempre que uma determinada entidade é desqualificada e tornada invisível, ininteligível, ou irreversivelmente descartável» (Santos 2014: 172). A inteligibilidade é, assim, uma necessidade crucial para o reconhecimento.

Por outro lado, necessitam os EMFG de um enquadramento teórico único para serem inteligíveis e reconhecidos? Para a questão da (in) definição disciplinar não há solução cabal: há interrogação, percursos e práticas, amplamente discutidos na literatura deste campo. Como ponto de partida, entende-se que é importante um enquadramento disciplinar numa relação dinâmica com práticas inter- ou transdisciplinares,

(1) Todas as traduções de citações para português são da minha responsabilidade.

designações elas próprias sujeitas a discussão. A nomeação está sujeita ao escrutínio e à questionação pela comunidade, e é uma estratégia necessária à fundação de autoridade epistémica.

Em “Transdisciplinary Gender Studies: Conceptual and Institutional Challenges”, ensaio incluído na coletânea *Theories and Methodologies in Postgraduate Feminist Research. Researching Differently* (2011), Anthje Lann Hornscheidt e Susanne Baer colocam várias hipóteses de nomeação, a partir das práticas do Centro de Estudos Transdisciplinares de Género da Universidade Humboldt, em Berlim. Optando por «transdisciplinaridade», as autoras fazem notar que as fronteiras e os seus guardiões, bem como as hierarquias entre as disciplinas, continuam firmes; procuram, então, transformar as desvantagens em desafios, propondo um trabalho de colaboração entre disciplinas consolidadas – entre o direito e a linguística, por exemplo –, estratégia recorrente em quem se confronta com estes obstáculos nas suas práticas pedagógicas e de investigação.

Os problemas de implementação de práticas interdisciplinares em EMFG são discutidos a várias vozes ao longo da coletânea. O ensaio “This Discipline Which is not One: Feminist Studies as a Postdiscipline”, de Nina Lykke, é particularmente útil para o debate, tanto pelo resumo lúcido do estado da arte, como pela identificação dos problemas colocados no «trabalho de transgressão» das fronteiras disciplinares (Lykke 2011: 129), que, segundo Lykke, tem vindo a ser realizado a partir da década de 1970. A autora tenta dirimir as linhas de fronteira entre designações multi-, inter-, trans- e pós-disciplinares, que se encontrariam mais frequentemente nas práticas do que nas designações, elas próprias decorrentes das circunstâncias locais de cada projeto. Lykke distancia-se de Hornscheidt e Baer, defendendo uma estratégia de «integração interdisciplinar do conhecimento [em que] teorias e metodologias de diferentes disciplinas refletem sobre como contribuem para uma análise complexa de um problema de investigação» (Lykke 2011: 131). Para esta estratégia, defende o uso da designação «pósdisciplina» por a entender como mais abrangente, e aquela que permitiria superar as dificuldades em distinguir diferenças, por vezes ténues, entre as diversas opções.

O que vem primeiro? O nome ou a prática? A experiência diz-nos que se influenciam mutuamente, num processo dinâmico, que tem vindo a acontecer e que está ainda em curso, e para o qual não existem soluções definitivas. Não é demais sublinhar que as designações multi-, inter-, trans- e mesmo pós-disciplinar, perante o trabalho realizado

acabam por ser equivalentes: resulta mais importante a legitimidade e a validação do termo escolhido na comunidade académica local, do que propriamente a procura de uma relação exata entre a palavra e a coisa – procurando o rigor etimológico das palavras, abstraindo da sua localização –, tarefa que não encontro resolvida de forma satisfatória em nenhuma das teóricas lidas. A resposta parece estar na procura de boas práticas interdisciplinares, que só podem ser encontradas no terreno, caso a caso: em aulas, debates, publicações, congressos, conceção de projetos, coorientações de teses, eventos e tarefas nas quais é desejável um trabalho coletivo que reúna pessoas com origens disciplinares diversas.

A dificuldade reside em produzir um diálogo de transformação mútua, nomeadamente através da migração de categorias de uma disciplina para outra, de modo a produzir conhecimento acrescido. Ora, como argumenta João Arriscado Nunes, quando ultrapassam fronteiras os objetos mudam de forma (Nunes 2001), o que obriga a uma definição rigorosa do seu significado no novo lugar. Podemos tomar como exemplo a categoria «*subalterno*»: cunhada por Antonio Gramsci, no âmbito da filosofia marxista, para designar grupos sociais economicamente excluídos, foi adotada pelos estudos pós-coloniais para referir a hierarquia de poder estabelecida entre colonizador e colonizado. Por sua vez, cruzando este campo de investigação com a teoria feminista, Gayatri Spivak acrescenta-lhe a vertente da diferença sexual: «o *subalterno*» é «a *subalterna*»⁽²⁾ (Spivak 1988). Se a interdisciplinaridade não pode ser uma opção meramente retórica para uma aglomeração de disciplinas que permanecem nos seus territórios, já pode, por outro lado, ser um lugar de fronteira e de trocas, local de possibilidade de um conhecimento mais amplo (Nunes 2001; Nunes 2002). No entanto, perante o uso eufórico da ideia de transgressão de fronteiras, a pergunta impõe-se: transpor fronteiras disciplinares é um bem em si mesmo? Estas transgressões são legítimas na medida em que produzem conhecimento útil, o que obriga a evitar os riscos de falta de rigor no uso de categorias e de quadros teóricos.

As dificuldades em produzir investigação interdisciplinar consistente são bem detetáveis, por exemplo, em antologias de ensaios que se autorrepresentam como interdisciplinares e que, frequentemente, são coletâneas de textos de diversas disciplinas, cada uma em seu lugar, não

(2) Tal como está explícito já no título da recente tradução para português de António Sousa Ribeiro (Spivak 2020).

entrando em diálogo com outras abordagens. Tomo aqui como exemplo, a coletânea *Diferença sexual e desconstrução da subjetividade em perspetiva* (Assis e Santos 2016). Tendo embora ensaios excelentes ancorados em disciplinas diversas (Santos 2016; Assis 2016), uma reflexão inter- ou transdisciplinar bem conseguida é difícil de descortinar em alguns dos artigos. Os ensaios que não alcançam os objetivos propostos falham por não se terem tido em consideração as metodologias específicas das disciplinas a que supostamente recorrem. A título de exemplo, encontra-se um artigo sobre um conto de Alice Munro, de quatro autoras que trabalham em direito (Ferreira et al. 2016), que não tem em consideração categorias como «ficção», «representação», «voz narrativa» ou «personagem», indispensáveis nos estudos literários. Daqui resulta que o conto é lido como ilustração, e mesmo «prova», da subalternização e das violências cometidas sobre mulheres reais. Ora, o texto literário, com o seu complexo vínculo ao «real», não pode ser lido como «prova». Coloca-se, ainda e sempre, a questão da competência em metodologias e quadros teóricos distintos ou, por outras palavras, a questão de quem tem autoridade. Num trabalho interdisciplinar, a autoridade (científica) resulta do conjunto de competências indispensáveis para falar sobre o objeto em apreço, enquadrado em campos teóricos que, podendo sobrepor-se na fronteira, são diversos. A interdisciplinaridade, portanto, coloca-se ainda e sempre em termos do que pode ou não ser dito, e por quem. Situando-se nas margens, e sob escrutínio, às áreas de conhecimento emergentes exige-se redobrada atenção ao rigor.

Por outro lado, mesmo no interior do próprio campo dos EMFG podemos tropeçar, com alguma frequência, na hierarquia de saberes que dizemos questionar: as humanidades continuam a ser pensadas como o Outro do conhecimento; logo, ocupando um lugar inferior. Afinal, em que metodologia se ancoram filosofia ou estudos literários? No entanto, basta conhecer o *curriculum* de autoras como Judith Butler, Rosi Braidotti, Elizabeth Grosz ou Gayatri Spivak, para ser evidente que muita da teoria mais estimulante em EMFG tem vindo a ser produzida a partir da filosofia e da literatura comparada.

A solução pode ser encontrada num diálogo entre o que fazem as humanidades e o que fazem as ciências sociais, unindo-se num objetivo comum e «suplementando-se mutuamente», um apelo que Gayatri Spivak faz em *Death of a Discipline* (2003). Este apelo não é novo: estamos no meio de um processo cujo início pode ser identificado já na década de

1970, no contexto do que se convencionou chamar «viragem cultural» – com origem na antropologia e enfoque nas culturas – ou, por vezes, «viragem linguística» – com enfoque na filosofia da linguagem –, e que, à época, parecia anunciar o triunfo da mudança de paradigma. Ora, esta mudança não vingou.

Como recentemente lembram Hornscheidt e Baer, «[as] disciplinas são ferramentas poderosas: elas definem o que é conhecimento» (2011: 156). Ora, o exílio de algumas formas de saber para o «espaço selvagem» do não saber – relembrando Foucault – acontece aos EMFG, por parte das disciplinas consolidadas; mas acontece também no interior dos próprios EMFG. Uma das vertentes da dificuldade do diálogo entre disciplinas diz respeito à metodologia, que se presume ter por modelo o trabalho de laboratório – importado das «ciências exatas» – e que dificilmente se aplica às humanidades. Aqui, subscrevo a posição de Tony Judt quando, no ensaio «Words», escrito pouco antes de morrer, se insurge contra o que perceciona como a morte do pensamento livre nas universidades, no decurso da «profissionalização» imposta nas últimas décadas. De forma incisiva, afirma: «a ‘profissionalização’ da escrita académica – e a fixação consciente das humanidades na segurança da ‘teoria’ e da ‘metodologia’ – favorece o obscurantismo» (Judt 2010: 151). Para Judt, nas humanidades a metodologia é simples: ler, pensar, escrever.

Nesta dinâmica – que é um combate pela autoridade científica –, as ciências sociais ocupam um lugar particular. A sua validação, historicamente ainda recente, teve como efeito secundário o benefício de criar um campo intermédio entre as «ciências duras» e as humanidades. No entanto, na prática – e generalizando – as ciências sociais não abdicaram de almejar o estatuto de ciência dura, e surgem, ainda hoje, num lugar intermédio na hierarquia que entende o conhecimento produzido pelas humanidades como «mole», o que está próximo da irrelevância. No interior do próprio campo dos EMFG, este é um ponto nodal do processo de produção de conhecimento interdisciplinar, um problema não resolvido pela ideia de «suplemento mútuo», relembrando Spivak. A constituição de um quadro de validação do conhecimento continua a passar pela escolha de metodologias que sejam reconhecidas como «suficientemente científicas»; no paradigma presente, «ler, pensar, escrever», dificilmente será aceite como metodologia adequada. Convém lembrar, no entanto, que vêm de longe as propostas de um outro modelo de validação científica, justamente fundado na teorização da interdisciplinaridade.

Recuando a 1983, encontramos no antropólogo Clifford Geertz o esboço de uma saída para o problema das metodologias vinculadas à autoridade científica. No ensaio “Blurred Genres. The Refiguration of Social Thought”, ao pensar na relação entre «factos», que seriam tratados pelas ciências sociais, e «analogias», uma ferramenta oferecida pelas humanidades, defende: «Eu não só penso que estas coisas são verdadeiras, como penso que são verdadeiras em conjunto» (Geertz 1983: 21). O autor escreve assim trinta anos antes de Spivak escrever *Death of a Discipline* (2003), onde defende justamente a ideia de abordagens diversas serem «verdadeiras em conjunto». Que, no início deste século, Spivak considere ainda necessário argumentar a complementaridade entre as duas culturas, é sintoma da persistência de um abismo entre elas.

Regresso aqui a uma pergunta já colocada, desta vez na formulação de Hornscheidt e Baer: «Qual é o estatuto das diferentes formas de produção de conhecimento disciplinar numa abordagem transdisciplinar dos estudos de género?» (2011: 165). O estatuto – ou o lugar de poder simbólico de qualquer disciplina – encontra-se em permanente deslocação, mesmo que esta seja pouco perceptível a olho nu, situados que estamos no presente, com os nossos inevitáveis ângulos cegos. Acontece que, de cada vez que uma linha de investigação se afirma, todas as outras mudam de lugar, todo o campo é reconfigurado. Contradições e paradoxos geram dinâmicas que não têm de ser superadas, mas antes vividas em mudança permanente.

Se o «nome» não é consensual, como anteriormente esclareci, e se o diálogo entre diferentes disciplinas de origem por vezes encontra muros aparentemente intransponíveis, vale perguntar o que nos une. Consensual e transversal, creio que é apenas o recurso a uma lente sexuada na investigação de qualquer objeto de estudo. Daqui decorre a importância do reconhecimento do papel do sujeito na produção do conhecimento – posição epistemológica transversal a várias áreas do saber – e à «teoria do ponto de vista» (Hartsock 1997), que ancora o conhecimento na experiência concreta das mulheres, independentemente da controvérsia em torno desta teoria⁽³⁾.

A partir de um lugar na história em pleno processo de mudança de paradigma, o ponto nevrálgico em torno do qual se articula a legitimação

(3) Ver debate entre Nancy Hartsock e Susan Hekman no número do inverno de 1997 da revista *Signs* (Hartsock 1997; Hekman 1997).

científica dos EMFG reside na subjetividade *versus* objetividade e, daqui decorrente, naquilo que pode ser validado como «boa ciência». Acontece que a ciência moderna está fundada na divisão sujeito/objeto e esta relação de suposto distanciamento ainda serve de bitola para a validação do conhecimento. A desconstrução é a linha filosófica que procede à problematização desta falácia de forma mais eficaz, mas o seu efeito tem tido pouco impacto em algumas disciplinas. Segundo uma metodologia análoga à utilizada pela desconstrução, os instrumentos de análise transversais aos EMFG continuam a ser «conhecimento situado», «teoria do ponto de vista», «objetividade forte» e «objetividade feminista» (Haraway 1988; Harding 1993; Harding 1995).

Quando Donna Haraway fala de «objetividade feminista» está a enunciar um aparente paradoxo. Nos discursos hegemónicos da ciência, a objetividade diz-se e quer-se neutra, e qualquer adjetivação a contamina com a presença de um sujeito epistemológico que o discurso científico se esforça por rasurar, no que a autora denomina «o truque de deus» (Haraway 1988: 581), a encenação de uma posição incorpórea, omnipresente e omnisciente. Esta é uma falácia desmontada em “Situated Knowledges: The Science Question and the Privilege of Partial Perspective”, onde Haraway desvela o sujeito do conhecimento invisibilizado, mas inevitavelmente presente. Ao argumentar que «objetividade feminista quer simplesmente dizer conhecimento situado» (1988: 581), a autora enuncia uma posição que não enfraquece o conhecimento; antes, ao incluir uma dimensão autorreflexiva, torna-o mais completo e rigoroso.

Na continuidade da reflexão de Haraway, Sandra Harding (1993 e 1995) reformula «objetividade feminista» como «objetividade forte»: ao incluir uma reflexão sobre o sujeito e o seu lugar na produção de conhecimento, teremos um conhecimento menos parcial e falacioso do que o produzido pela suposta neutralidade do discurso. Subjacente à teoria de Harding há ainda a ideia de que o conhecimento não é produzido por uma pessoa isolada, mas por toda uma comunidade, cujas crenças⁽⁴⁾ condicionam as perguntas colocadas, uma vez que «os

(4) Harding recorre muito a «crença» e «crenças» na sua discussão. São palavras semanticamente carregadas, tanto em inglês como em português, que remetem para um conhecimento falso, ou, pelo menos, parcialmente falso. Em Harding referem a incompletude e o ponto de vista, colocando em questão o valor metafísico de «verdade».

fundamentos do conhecimento estão completamente saturados com a história e a vida social, em vez de se dela se abstraírem» (Harding 1993: 57). Reconhece-se, assim, a materialidade das circunstâncias de produção do conhecimento. Acresce que, sendo a *polis* sempre organizada segundo hierarquias de poder, as questões pertinentes para os setores sociais subalternizados tendem a ser esquecidas:

O ponto de partida da teoria do ponto de vista [...] é que, nas sociedades estratificadas por raça, etnia, classe, género, sexualidade [...], as atividades das pessoas no topo organizam e estabelecem limites sobre o que as pessoas que realizam tais atividades podem compreender sobre si próprias e sobre o mundo à sua volta (Harding 1993: 54).

No caso dos EMFG, é a partir da experiência concreta das mulheres, compreendidas na sua pluralidade e heterogeneidade, que se pode construir conhecimento válido (Harding 1993: 54).

A questão do conhecimento objetivamente forte coloca-se, desde logo, na escolha das perguntas que servem como ponto de partida para cada trabalho de investigação: a própria pergunta já é condicionada por quem a faz e pelo seu contexto; condiciona também os resultados, também na medida em que estes têm inevitavelmente uma vertente de interpretação. De sublinhar que este posicionamento não implica relativismo: nem todo o conhecimento tem valor equivalente, nem é redutível a simples interpretação. Harding tem a cautela de sublinhar a multiplicidade dos lugares das perguntas e das experiências que as sustentam: «os temas / agentes do conhecimento para a teoria do ponto de vista feminista são múltiplos, heterogéneos e contraditórios» (1993: 65). Este abraçar da multiplicidade, e mesmo do paradoxo, pode ser encontrado em vários pontos nevrálgicos das teorias feministas, nomeadamente na discussão da diferença e subjetividade (Butler 1990), ou de subalternidade e identidade (Spivak 1988); acontece no contexto do «fim das metanarrativas», que a desconstrução e o pensamento pós-moderno⁽⁵⁾ propõem, práticas essas às quais esta linha teórica não será estranha.

(5) Enquanto a referência à desconstrução enquanto metodologia é incontornável, subscrevo a posição de Rita Felski (2015) quando defende a relativa inutilidade da categoria «pós-modernismo» na discussão de Teorias Feministas. Nesta linha de argumento, vejase também Geraldine Meaney (2012). Para uma discussão útil de «pós-modernismo» na abordagem feminista das Artes Visuais, ver Macedo 2001.

O pressuposto da multiplicidade dos posicionamentos a partir dos quais se faz «boa ciência», e que se articula com a consciência da multiplicidade da categoria «mulheres», confluí de forma útil com «interseccionalidade» enquanto categoria analítica. O conceito terá sido cunhado por Kimberlé Crenshaw, em “Demarginalizing the Intersection of Sex and Race: A Black Feminist Critique of Antidiscrimination Doctrine, Feminist Theory and Antiracist Politics” (Crenshaw 1989). Escrevendo numa revista de direito, no contexto do sistema judicial norte-americano, a autora discute a dupla marginalização das mulheres negras na confluência de «género» e «raça», e deixa muito claro a inutilidade do recurso à categoria «género» como único instrumento de análise para abordar a realidade social das mulheres afro-americanas. Perante a consciência da simultaneidade de várias opressões, «interseccionalidade» tornou-se uma categoria progressivamente mais utilizada, expandindo-se, para além de género e raça, à inclusão de sexualidade, religião, idade, e outras vertentes das identidades. É evidente que o reconhecimento da existência de diversas camadas identitárias na vida das mulheres concretas é muito anterior ao artigo de Crenshaw: basta lembrar a resposta de Adrienne Rich a Virginia Woolf, na problematização da categoria «mulher» (Rich 1986; Woolf 1938). A partir do contexto das feministas afro-americanas, o que Crenshaw traz de novo é a categoria analítica – o «nome» –, que sintetiza o que já era uma prática emergente. Tornou-se um instrumento heurístico crucial, que permite ainda refletir sobre hierarquias de opressão decorrentes de vários contextos, e contribui para o esforço no sentido da inclusão de todas as formas de humano.

Para além deste chão comum, nos EMFG há posições diversas, por vezes mesmo antagónicas, o que é um bom ponto de partida para a construção de conhecimento válido.

A interdisciplinaridade é processo, um *continuum* de boas práticas radicadas num conhecimento forte num lugar de partida que é – que não pode deixar de ser – disciplinar. É justamente a defesa da robustez desse «lugar de origem» que Gayatri Spivak fez em “Study, know, learn, hear, listen, do? Humanities for Social Studies”, Aula Inaugural dos Programas de Doutoramento do Centro de Estudos Sociais, em Coimbra, a 12 de outubro de 2018. Para entrar em diálogo com outros campos do saber, cada uma de nós tem de estudar a fundo, aprender e conhecer muito bem o seu lugar disciplinar de origem, que é também o lugar de fala. Daí a importância de fazer um exercício de autorreflexão a

partir dos estudos literários – o meu lugar de origem –, sobre os EMFG enquanto campo interdisciplinar.

Em Portugal, nas últimas décadas, os EMFG têm vindo a ser feitos nas mais diversas disciplinas, mas com maior visibilidade nas ciências sociais, com a concomitante invisibilização das humanidades. No entanto, foi nas humanidades – na literatura e na história – que nasceu esta área de investigação (Bebiano e Ramalho 2018). Mais especificamente, nas universidades portuguesas e europeias, os EMFG sugeriram no campo dos Estudos Anglo-Americanos, ou «English», na denominação em inglês. Sendo uma área disciplinar consolidada, há que ter em consideração que mesmo «English», enquanto disciplina, tem uma história e está sempre em transformação. Em “Writing the European History of English” (Engler 2000: 1-12), introdução a uma coletânea de ensaios que procura uma abordagem panorâmica da disciplina, Balz Engler começa justamente por afirmar que «[o inglês] é surpreendentemente difícil de definir». De facto, enquanto uma abordagem histórica permite observar a transformação constante da disciplina, de uma abordagem comparativa sincrónica resulta a percepção clara da diversidade de metodologias e de objetos de estudo sob o guarda-chuva «inglês», de forma que talvez fosse mais rigoroso falar de «campo», ou de «área» e não de «disciplina». Independentemente dos contornos porosos das suas fronteiras, «Inglês», «Estudos Ingleses» ou «Estudos Anglo-Americanos» são áreas consolidadas nas Faculdades de Letras portuguesas. Trata-se de um trabalho de investigação e docência feito a partir de uma área consolidada, que, no entanto, inclui uma inflexão no sentido de áreas emergentes,⁽⁶⁾ facilmente identificável através de uma observação das dinâmicas da universidade nas últimas décadas, através da criação de cursos e de linhas de investigação transversais.

Por outro lado, não deverá causar espanto a confluência entre Estudos Anglo-Americanos e EMFG. Como bem argumenta Renate Haas, na sua introdução a *Rewriting Academia. The Development of Anglicist Women's and Gender Studies of Continental Europe* (2015), os departamentos de inglês⁽⁷⁾ das universidades da Europa continental foram instrumentais

(6) Falo a partir da área dos EMFG, mas este argumento é válido para Estudos Urbanos, Estudos Pós-coloniais, Estudos para a Paz, e muitos outros.

(7) Por «Departamentos de Inglês» entenda-se os departamentos e secções vinculados às culturas de língua inglesa, que em Portugal encontram correspondência tanto nos «Estudos Anglísticos», na Universidade de Lisboa, como «Estudos Ingleses e

na criação da área de EMFG – sob a designação de *Women's Studies* ou *Gender Studies* – assumindo um papel de intermediação entre o *mainstream anglo-americano* e as tradições nacionais em que se inseriam. A autora argumenta que «os Estudos Ingleses têm sofrido uma enorme diferenciação, sendo os Estudos das Mulheres e de Género um dos seus novos ramos» (2015: 13), estabelecendo assim um vínculo forte entre duas áreas que um olhar inocente pensaria autónomas. Acrescente-se que este argumento de Haas se encontra escorado em sete estudos de casos nacionais europeus, entre os quais se inclui Portugal.

Haas demonstra ainda que o acolhimento e o processo de institucionalização dos EMFG nos departamentos de Estudos Anglófonos aconteceram paralelamente ao processo de globalização recente, sob a hegemonia da língua inglesa (2015: 10-12). Pese embora o problema político que a hegemonia da língua inglesa representa na academia, e que expõe uma assimetria de poder entre os países centrais e os países periféricos ou semiperiféricos na geopolítica global, há ainda que ter em consideração todo um processo histórico que permite compreender o vínculo dos EMFG aos departamentos e áreas afins ao inglês. Já em 1994, em conversa com Judith Butler, Rosi Braidotti expressava preocupação com o que considerava «uma proporção alarmante» de cursos de *Women's Studies* nas universidades europeias vinculados aos estudos americanos, no que via um sinal de uma dependência europeia dos discursos das académicas feministas norte-americanas, com a consequente rasura do trabalho local realizado nas diversas universidades europeias (Braidotti e Butler 1994: 29-30).

Enquanto área de investigação autónoma, os EMFG nascem nas universidades dos Estados Unidos e, logo depois, no Reino Unido (Ramalho 2001); na Europa continental dissemina-se, defende Haas, através dos departamentos de Estudos Anglo-Americanos. Com algumas especificidades atinentes ao local, este processo acontece também nas universidades portuguesas, como demonstram Ana Gabriela Macedo e Margarida Esteves Pereira no estudo sobre Portugal incluído na coletânea da responsabilidade de Haas (Macedo e Pereira 2015: 42-44), e que demonstra cabalmente a importância das humanidades – e da literatura em particular – enquanto pedra angular da área.

Norte-Americanos», na Universidade do Minho, ou «Estudos Anglo-Americanos», na Universidade de Coimbra e na Universidade do Porto.

Relembro que, subscrevendo a ideia de que todo o conhecimento é situado, os EMFG privilegiam as narrativas ancoradas na experiência (Harding 1988, 1991, 1993). No entanto, a produção teórica feminista é imensa e essa âncora na experiência é, presentemente, por vezes esquecida em favor da abstração. A necessidade do «regresso à experiência» é defendida no conjunto de ensaios do dossier “Feminist Investigations and Other Essays”, publicado no número da primavera de 2015 da revista *New Literary History. A Journal of Theory and Interpretation* (Bauer et al. 2015). Na introdução, de autoria coletiva, está expressa a preocupação com o crescente pendor abstrato da produção feminista recente. Afirmando-se contra esta tendência, as autoras procuram sublinhar a importância da experiência e dos contextos quotidianos para a teorização, defendendo que «o comum é uma categoria fundamental para a análise feminista», expressando ainda o seu «compromisso com a importância teórica, filosófica e política dos exemplos» (Bauer et al. 2015: vii). Para quem tem os estudos literários como disciplina de origem, são os textos literários que fornecem os exemplos – são a âncora da teorização.

No caso da literatura em inglês, os estudos shakespearianos são exemplares. Data já das décadas de 1980 e 1990 o grande florescimento das abordagens feministas de Shakespeare, com nomes como Lisa Jardine (1983), Jean E. Howard (1994 e 1997), Copélia Kahn (1980, 1981 e 1997) ou a pioneira Marilyn French (1981). O enfoque na figuração das mulheres nos textos dramáticos de um escritor inglês dos séculos XVI e XVII, central ao cânone literário ocidental, é, em «inglês», um dos pontos de partida para uma reflexão marcadamente feminista da literatura em geral, situada na análise de texto, antes mesmo de o trabalho de resgate das mulheres para o cânone literário se ter afirmado como a corrente mais forte – ainda hoje – das abordagens feministas da literatura⁽⁸⁾.

Paralelamente aos estudos shakespearianos, na genealogia do trabalho nos EMFG a partir dos estudos literários encontra-se um conjunto de estratégias de abordagem da literatura e da cultura designadas como «materialismo cultural» e «novo historicismo», a saber, uma metodologia de análise que olha a história e as práticas culturais numa relação de mútua interpelação. Surgidos na década de 1980, justamente no contexto anglófono dos estudos sobre Renascimento, modificaram

(8) Veja-se o notável trabalho de Angela Bourke et al. (2002) na literatura irlandesa, e de Vanda Anastácio (2013) na literatura portuguesa.

significativamente a metodologia de interpretação de textos e mesmo o que se concebia enquanto «texto». Autores como Catherine Belsey (1985), Stephen Greenblatt (1980, 1988 e 1990), Jonathan Dollimore (1984) e Alan Sinfield (1985) são os nomes clássicos desta abordagem. Greenblatt é o autor do ensaio que considero mais claro e atualmente útil: “Towards a Poetics of Culture”, incluído em *Learning to Curse* (1990: 196-215), é uma espécie de guião de boas práticas para quem queira enveredar por esta metodologia. Vindos dos estudos da literatura e da cultura, estes autores ofereciam uma metodologia então nova, aberta ao diálogo interdisciplinar – no qual a história detinha grande importância –, e, simultaneamente, um enfoque nas margens, características que tornam esta uma metodologia muito adequada ao trabalho nos EMFG, onde estudos de representações e de casos empíricos coexistem, em mútua interpelação.

Esta história merece ser aqui contada pois, como escrevia, em 1996, Kiernan Ryan, na sua introdução a *New Historicism and Cultural Materialism: A Reader*, estes posicionamentos pareciam ter sido já esquecidos; ora, segundo Ryan, não se falava deles, não porque tivessem desaparecido, mas porque os seus «pressupostos e procedimentos foram de tal forma completamente absorvidos pela prática crítica dominante que se tornaram virtualmente invisíveis» (1996: ix). De facto, analisar a relação de mútua influência entre o texto e as práticas sociais tornou-se natural no estudo das literaturas.

Embora diversos, «materialismo cultural» e «novo historicismo» são claramente próximos; para efeitos da minha reflexão não vou dirimir as suas diferenças – bastante irrelevantes aqui –, mas mencionar apenas o projeto comum, a saber, «[a] obrigação de relacionar a literatura com a história, de tratar os textos como indivisíveis dos contextos, e de o fazer de uma perspetiva politicamente carregada, forjada no presente» (Ryan 1996: xi). Uma leitura atenta reconhecerá aqui influência de Foucault, entre outros. De facto, esta metodologia não surge por geração espontânea, mas resulta da confluência de trabalhos teóricos anteriores. Michel Foucault (*As palavras e as coisas*, 1966), Louis Althusser (*Aparelhos ideológicos de estado*, 1970) e Clifford Geertz (*The Interpretation of Cultures*, 1973), são as presenças mais fortes na genealogia esboçada por Ryan. A linha estruturante comum, que Ryan encontra – e eu subscrevo –, está na abordagem do real enquanto texto e do texto enquanto real, ou melhor, na abordagem intertextual, e não especular, da relação entre as representações e a realidade empírica. A proposta, radical na década de

1980, de que o texto (também) constrói o real, em vez de simplesmente o refletir, vingou nas décadas seguintes, em plena viragem cultural, e informa muita da discussão atual em teorias feministas. Sem esta inflexão epistemológica, que corresponde a uma deslocação do enfoque da materialidade social para a representação, não seria possível conceber a teoria *queer*, por exemplo, ou mesmo algo muito mais simples como a construção social dos papéis sexuais, que pode ser lida como um tímido passo no sentido do *queer*.

Importa ainda falar – e para concluir – do problema da (forma da) escrita adequada a um trabalho que se quer simultaneamente interdisciplinar e reconhecido. Acontece que, as tentativas de colocar diversas disciplinas num lugar de fronteira e de trocas se coloca tanto na escolha de metodologias a adotar – questão já aqui abordada – como na forma linguística da «apresentação de resultados». Nas últimas décadas, o modelo vindo das ciências consideradas «duras», e depois adotado pelas ciências sociais, impôs-se nas humanidades. Daqui resulta uma retórica dominante nas publicações académicas onde a obsessão com a «prova» – que é uma obsessão com a legitimação científica – conduz à produção de um cada vez maior número de textos repletos de referências bibliográficas que substituem a reflexão própria e que, por vezes, tornam os ensaios ilegíveis. Esta não é uma questão espúria: a dimensão estética – «escrever bem» – é uma componente importante do trabalho académico, que se quer com impacto público. Convém lembrar que – como se aprende em estudos literários – «forma» e «conteúdo» são indissociáveis: a forma é também conteúdo. Coloca-se, portanto, a questão de encontrar uma forma adequada ao estudo em causa que represente conhecimento acrescido, inteligível e agradável de ler, aumentando assim o seu potencial impacto na sociedade.

Na área dos EMFG têm sido ensaiadas formas de escrita não ortodoxas, que estão ainda em processo de legitimação, longo e difícil. Em *Feminist Studies. A Guide to Intersectional Theory, Methodology and Writing* (2010), Nina Lykke propõe a confluência entre «escrita académica» e «escrita criativa», o que pode, eventualmente, abrir o trabalho académico a um género discursivo mais amigável às humanidades e à leitura (Lykke 2010: 163-183). Na genealogia desta posição de Lykke está o trabalho de Geertz (1973, 1983), já referido, e ainda o trabalho de Hayden White *Metahistory. The Historical Imagination in Nineteenth Century Europe* (1973), onde o autor procura justamente mostrar as proximidades entre os discursos e

os métodos da historiografia e da literatura⁽⁹⁾. Que tenham passado cinco décadas desde os ensaios pioneiros de Geertz e de White, apontando no sentido de uma forma alternativa de produção de conhecimento validada pela academia, e que entretanto se tenha afirmado a tendência oposta, não pode deixar de ser um sinal do poder disciplinador da ortodoxia, não só sobre o que e como é válido investigar, mas também sobre os modos de figuração do conhecimento.

Tendo por objetivo o reconhecimento pleno, os EMFG continuam procurando novas formas nas suas práticas quotidianas de investigação, produção e disseminação de um conhecimento interdisciplinar; sempre com a consciência da genealogia, das múltiplas heranças, da heterogeneidade presente – e da imprevisibilidade do futuro.

Referências bibliográficas

- Althusser, Louis (1970). *Ideologia e aparelhos ideológicos do Estado. Notas para uma investigação*. Tradução de J. J. M. Ramos. Lisboa: Editorial Presença.
- Anastácio, Vanda (2013). *Uma antologia improvável. A escrita das mulheres (séculos XVI a XVIII)*. Lisboa: Relógio d’Água.
- Assis, Zamira de (2016). “A família e a sua regulamentação pelo legislativo brasileiro: o discurso parlamentar e as questões de género”, in Zamira de Assis e Magda Guadalupe dos Santos (ed.), *Diferença sexual e desconstrução da subjetividade em perspetiva*. Belo Horizonte: D’Plácido, 231-246.
- Assis, Zamira de, Santos, Magda Guadalupe dos (ed.) (2016). *Diferença sexual e desconstrução da subjetividade em perspetiva*. Belo Horizonte: D’Plácido.
- Bauer, Nancy et al. (2015). *Feminist Investigations and Other Essays. New Literary History. A Journal of Theory and Interpretation*, 46(2).
- Baum, Bruce (2004). “Feminist Politics of Recognition”, in *Signs*, vol 29, #4, 1073-1102.
- Bebiano, Adriana, Ramalho, Maria Irene (2018). “A Revista Crítica de Ciências Sociais e o Feminismo (1978-2017)”, *Revista Crítica de Ciências Sociais*, [Número especial comemorativo dos 40 anos], 71-114.

(9) A este propósito, ver Rui Bebiano 2002 e 2018.

- Bebiano, Rui (2002). "Sobre a história como poética", in José d'Encarnação (ed.), *As Oficinas da História*. Lisboa: Colibri, 47-70.
- « – » (2018). "Hayden White e o problema da narrativa", *Práticas da História*, 6, 41-50.
- Belsey, Catherine (1985). *The Subject of Tragedy: Identity and Difference in Renaissance Drama*. London: Routledge.
- Bourke, Angela, Kilfeather, Siobhán, Luddy, Maria, MacCurtain, Margaret, Meaney, Gerardine, Ní Dhonchadha, Mairín, O'Dowd, Mary, Wills, Clair (ed.) (2002). *The Field Day Anthology of Irish Writing Volumes IV and V: Irish Women's Writing and Traditions*. Cork: Cork University Press.
- Braidotti, Rosi, Butler, Judith (1994). "Feminism by Any Other Name", *Differences: A Journal of Feminist Cultural Studies*, 6(2/3), 27-61.
- Butler, Judith (1990). *Gender Trouble. Feminism and the Subversion of Identity*. New York and London: Routledge.
- Dollimore, Jonathan (1984). *Radical Tragedy: Religion, Ideology and Power in the Drama of Shakespeare and his Contemporaries*. Chicago: Chicago University Press.
- Dollimore, Jonathan, Sinfield, Alan (1985). *Political Shakespeare: Essays in Cultural Materialism*. Manchester: University Press.
- Felski, Rita (2015). *Doing Time: Feminist Theory and Postmodernism*. New York / London: New York University Press.
- Crenshaw, Kimberlé (1989). "Demarginalizing the Intersection of Race and Sex: A Black Feminist Critique of Antidiscrimination Doctrine, Feminist Theory and Antiracist Politics", *University of Chicago Legal Forum*, 139-168.
- Engler, Balz (2000). "Writing the European History of English", in Engler Balz e Renate Haas (ed.), *European English Studies: Contributions towards the History of a Discipline*. Leicester: ESSE, 1-12.
- Ferreira, Luciana et al. (2016). "Revisitação do gênero através da literatura: uma análise do lugar marginal da mulher a partir do conto 'A Fugitiva', da escritora canadense Alice Munro", in Zamira de Assis e Magda Guadalupe dos Santos (ed.), *Diferença sexual e desconstrução da subjetividade em perspetiva*. Belo Horizonte: D'Plácido, 77-96.
- Foucault, Michel (1981). "The Order of Discourse", in R. Young (ed.), *Untying the Text. A Post-Structuralist Reader*. Boston, London / Henley: Routledge Kegan & Paul, 51-78.
- French, Marilyn (1981). *Shakespeare's Division of Experience*. New York: Simon & Schuster.

- Geertz, Clifford (1973). *The Interpretation of Cultures. Selected Essays*. New York: Basic Books.
- « – » (1983). “Blurred Genres. The Refiguration of Social Thought”, in *Local Knowledge. Further Essays in Interpretive Anthropology*. New York: Basic Books, 19-35.
- Greenblatt, Stephen (1980). *Renaissance Self-Fashioning: From More to Shakespeare*. Chicago: University of Chicago Press.
- « – » (1988). *Shakespeare Negotiations: The Circulation of Social Energy in Renaissance England*. Berkeley: University of California Press.
- « – » (1990). *Learning to Curse: Essays in Early Modern Culture*. London: Harvard University Press.
- Haas, Renate (ed.) (2015). *Rewriting Academia. The Development of Anglicist Women's and Gender Studies of Continental Europe*. Frankfurt-am-Main: Peter Lang.
- Haraway, Donna (1988). “Situated Knowledges: The Science Question in Feminism and the Privilege of Partial Perspective”, *Feminist Studies*, 14(3), 575-599.
- Harding, Sandra (1988). *Whose Science? Whose Knowledge? Thinking from Women's Lives*. Ithaca / New York: Cornell University Press.
- « – » (1993). “Rethinking Standpoint Epistemology: What is ‘Strong Objectivity’?”, in Linda Alcoff e Potter Elizabeth (ed.), *Feminist Epistemologies*. New York / London: Routledge, 49-82.
- « – » (1995). “Strong Objectivity: A Response to the New Objectivity Question”, *Synthese: Feminism and Science*, 104(3), 331-349.
- Hartsock, Nancy (1997). “Comment on Hekman’s ‘Truth and Method: Feminist Standpoint Theory Revisited: Truth or Justice’”, *Signs: Journal of Women and Culture in Society*, 22(2), 367-374.
- Hekman, Susan (1997). “Truth and Method: Feminist Standpoint Theory Revisited: Truth or Justice”, *Signs: Journal of Women and Culture in Society*, 22(2), 341-365.
- Hornscheidt, Anthje Lann, Baer, Susanne (2011). “Transdisciplinary Gender Studies: Conceptual and Institutional Challenges”, in R. Buikema, G. Griffin, N. Lykke (ed.), *Theories and Methodologies in Postgraduate Feminist Research. Researching Differently*. New York / London: Routledge, 156-170.
- Howard, Jean E., Rackin, Phyllis (1997). *Engendering a Nation: a Feminist Account of Shakespeare's English Histories*. New York / London: Routledge.

- Howard, Jean E. (1994). *The Stage and Social Struggle in Early Modern England*. London: Routledge.
- Jardine, Lisa (1983). *Still Harping on Daughters: Women and Drama in the Age of Shakespeare*. Sussex: Harvester Press.
- Judt, Tony (2010). *The Memory Chalet*. London: Heinemann.
- Kahn, Coppélia (1980). *Representing Shakespeare: New Psychoanalytic Essays*. Baltimore: The Johns Hopkins University Press.
- « – » (1981). *Man's Estate: Masculine Identity in Shakespeare*. Berkeley / Los Angeles: University of California Press.
- « – » (1997). *Roman Shakespeare: Warriors, Wounds and Women*. London: Routledge.
- Lykke, Nina (2010). *Feminist Studies. A Guide to Intersectional Theory, Methodology and Writing*. New York / London: Routledge.
- « – » (2011). “This Discipline which is not One: Feminist Studies as a Postdiscipline”, in Rosemary Buikema, Gabriele Griffin e Nina Lykke (ed.), *Theories and Methodologies in Postgraduate Feminist Research. Researching Differently*. New York / London: Routledge, 128-141.
- Macedo, Ana Gabriela (2001). “Material Girls: Feminism and Body Matters”, *Cadernos de Literatura Comparada*, Número Especial “Corpo e Identidades”, 3 e 4, 145-167.
- Macedo, Ana Gabriela, Pereira, Margarida Esteves (2015). “Women’s and Gender Studies in Portugal: An Overview from an Anglicist Perspective”, in Renate Haas (ed.), *Rewriting Academia. The Development of Anglicist Women’s and Gender Studies of Continental Europe*. Frankfurt-am-Main: Peter Lang, 27-49.
- Meaney, Geraldine (2012). *(Un)Like Subjects. Women, Theory, Fiction*. London and New York: Routledge.
- Nunes, João Arriscado (2001). “Do bom uso das fronteiras. A(s) ciência(s), os seus outros e a reconfiguração dos saberes”, *Revista Portuguesa de Psicanálise*, 22, 125-132.
- « – » (2002). “As dinâmicas da(s) ciência(s) no perímetro do centro: uma cultura científica de fronteira?”, *Revista Crítica de Ciências Sociais*, 63, 189-198.
- Ramalho, Maria Irene (2001). “Os Estudos sobre as Mulheres e o saber. Onde se conclui que o poético é feminista”, *ex-aequo*, 3, 107-122.
- Rich, Adrienne (1986). *Blood, Bread, and Poetry: Selected Prose 1979-1985*. London: Virago.
- Ryan, Kiernan (1996). *New Historicism and Cultural Materialism: A Reader*. London: Arnold.

- Santos, Boaventura de Sousa (2014). *Epistemologies of the South. Justice Against Epistemicide*. London: Routledge.
- Santos, Magda Guadalupe dos (2016). "Teorias Feministas e o Estatuto da Diversidade Sexual", in Zamira de Assis e Magda Guadalupe dos Santos (orgs.), *Diferença sexual e desconstrução da subjetividade em perspetiva*. Belo Horizonte: D'Plácido, 107-117.
- Spivak, Gayatri (2020). *Pode a subalterna tomar a palavra?* Tradução: António Sousa Ribeiro. Lisboa: Orfeu Negro.
- Spivak, Gayatri Chakravorty (1988). "Can the Subaltern Speak?", in C. Nelson ed L. Grossberg (ed.), *Marxism and the Interpretation of Culture*. Urbana / Chicago: University of Illinois Press, 271-313.
- « – » (2003). *Death of a Discipline*. New York: Columbia University Press.
- « – » (2018). "Study, Know, Learn, Listen Do? Humanities for Social Sciences". Aula inaugural dos Doutoramentos de Centro de Estudos Sociais, Coimbra, 12 de outubro de 2018:
<https://saladeimprensa.ces.uc.pt/index.php?col=canalces&id=21200#.Y0gmd-zMKSI>
- White, Hayden (1973). *Metahistory. The Historical Imagination in Nineteenth Century Europe*. Baltimore: John Hopkins University Press.
- Woolf, Virginia (1938). *Three Guineas*. London: Hogarth Press.

VARIA

**TRABALHADORES RURAIS DE ÉVORA E ANARQUISMO
NA REVOLUÇÃO REPUBLICANA:
TENTATIVA DE REORGANIZAÇÃO SINDICAL E
PROPAGANDA ENTRE AS GREVES E A GUERRA⁽¹⁾**
**EVORA'S RURAL WORKERS AND ANARCHISM
IN THE REPUBLICAN REVOLUTION:
THE UNION REORGANIZATION ATTEMPT AND
PROPAGANDA BETWEEN THE STRIKES AND THE WAR**

JOÃO GABRIEL CAIA
Universidade NOVA, FCSH
joaogabrielcaia@outlook.pt
<http://orcid.org/0000-0002-5863-911X>

Texto recebido em / Text submitted on: 07/10/2022
Texto aprovado em / Text approved on: 28/02/2023

Resumo:

A presença do trabalhador rural no pensamento anarquista português, além de provocar uma discussão da relação entre proletariado rural e proletariado urbano, transpõe conceitos para outro espaço, o rural, cuja realidade social se vai refletir na propaganda desenvolvida pelo anarco-sindicalismo centrado em Lisboa. Em 1912, após o pico das greves rurais das quais a organização sindicalista dos

(1) Os resultados expostos no presente artigo decorrem da investigação para um capítulo da dissertação de mestrado do autor apresentada na NOVA FCSH, com o título *Trabalhadores rurais e Sindicalismo: história do primeiro movimento em Évora durante a Revolução Republicana (1910-1914)*.

trabalhadores rurais sai violentamente reprimida, as intenções anarquistas em mobilizar os trabalhadores rurais resultam numa «tournée de propaganda» pelo Alentejo que, por sua vez, resultará na constituição da Federação de Trabalhadores Rurais, que publicará o periódico *O Trabalhador Rural*. Contudo, existirá, de forma clara, no discurso anarquista a dicotomia «camponês vs. operário» que conduzirá todo o pensamento produzido. O pouco conhecimento do meio e do espaço rural, aliado ao progressivo recuo na adesão sindical, irá determinar dificuldades, condicionando o desenvolvimento do anarco-sindicalismo no Alentejo.

Palavras-chave:

Évora; Trabalhador Rural; Anarquismo; República.

Abstract:

The presence of the rural worker in portuguese anarchist thought, in addition to provoking a discussion of the relationship between rural proletariat and urban proletariat, transposes concepts to another space, the rural, whose social reality will be reflected in the propaganda developed by anarcho-syndicalism centered in Lisbon. In 1912, after the peak of rural strikes from which the unionist organization of rural workers was violently repressed, the anarchist intentions of mobilizing rural workers resulted in a “propaganda tour” through the Alentejo which, in turn, resulted in the constitution of the Federation of Rural Workers, which will publish the periodical *O Trabalhador Rural*. However, the dichotomy “peasant vs. worker” that will guide all the thought produced. Little knowledge of the environment and rural space, combined with the progressive decline in union membership, will determine difficulties, conditioning the development of anarcho-syndicalism in the Alentejo.

Keywords:

Evora; Rural Workers; Anarchism; Republic.

Nota introdutória

Se antes de 1910 a contestação social dos trabalhadores rurais em Portugal não teve impacto suficiente para ganhar a atenção do movimento libertário que crescia nos espaços urbanos, após a implantação da República a dimensão que ganharam as greves dos rurais alentejanos foi tal que a figura do trabalhador rural entrará progressivamente no léxico teórico e propagandístico dos anarquistas. Essa contestação, de cariz

laboral, terá cada vez mais um discurso político impregnado e estará organizada em estruturas sindicais, tal como o proletariado urbano. Tendo em conta as questões que podem agora ser acentuadas após a consulta das novas fontes, particularmente provenientes do Arquivo Distrital de Évora, torna-se imperativo colocar em campos separados o sindicalismo que se inicia entre trabalhadores rurais no Alentejo e, concretamente, no distrito de Évora e o anarco-sindicalismo (ou sindicalismo de pendor ideológico ou político anarquista) operário que está fortalecido em Lisboa, de forma a ser possível interrogar o que se encontra no meio de ambos: as redes de propaganda e aproximação; os pontos de contacto e eventual imersão; a conjugação de contradições óbvias de classes distintas.

As investigações que elaborámos em contexto de dissertação (e que aguardam publicação) demonstram que as Associações de Trabalhadores Rurais (ATR) desenvolvem uma ação sindicalista muito forte, mas longe de aparentes e assinaláveis influências ideológicas de teor anarquista, seja pelo discurso, seja pelos protagonistas: de acordo com o que pode ser apurado na própria documentação das ATR e nos processos judiciais a trabalhadores rurais, entre 1910 e janeiro de 1912 o contacto de anarco-sindicalistas com sindicalistas rurais revela-se nulo. O presente estudo propõe-se assim a abordar a fase posterior ao pico grevista, nomeadamente a propósito da presença do trabalhador rural no discurso anarquista em Portugal, tendo como principais objetivos a compreensão da forma como é teorizado o proletariado rural e como é dinamizado, com a reorganização sindical através da formação da Federação Nacional de Trabalhadores Rurais, e análise das relações entre as ideias e propostas anarquistas com a realidade social dos trabalhadores rurais.

Incursão anarquista em Évora após as greves rurais de janeiro de 1912

Como se pode verificar, e até pela própria reação anarquista, não parece haver qualquer articulação direta entre estes e o movimento sindical rural que vai eclodir logo após a implantação da República. De facto, João Freire afirma o seguinte:

Assim o movimento operário que se vai constituindo e formando em greves e lutas sociais – e não nas campanhas eleitorais – nos primeiros anos do século XX envolve fundamentalmente artífices e operários de oficinas

e fábricas situadas nas zonas urbanas, ou em certos núcleos industriais isolados na paisagem rural. Até à queda da Monarquia, não parece haver influência, atenção ou dinâmica própria que minimamente articule ou integre o movimento operário com movimentos sociais rurais (Freire 2004: 108).

Apenas depois da Revolução Republicana, e sobretudo após as primeiras greves rurais de 1911, é que os trabalhadores rurais passam a ser abordados atentamente na literatura anarquista, notando-se o impacto da surpresa causada. Na memória anarquista, a figura do trabalhador rural é agora um homem consciente da sua condição e capaz de alterar o seu curso de vida (Vasco 1913), e sobretudo um ator participador e ativo na «Revolução Social». Se anteriormente os rurais formavam a «camada mais obscura e ignorante do país», agora já estão num patamar de consciencialização e capacidade de luta semelhante ao do restante proletariado (O Trabalhador Rural, ano I, nº5, 1913).

O pico de greves rurais em janeiro de 1912, agora já com a Comissão Executiva do Congresso Sindicalista a observar atentamente (Madeira 2014), irá resultar na tentativa de capitalização destes movimentos para uma maior propaganda e expansão anarquista, desde logo com o envio da tournée de propaganda pelo Alentejo, encabeçada por Carlos Rates, com o intuito de apoiar na criação de sindicatos (Pereira 1982; Ventura 1977). Alexandre Vieira (1974), sindicalista então, afirma que este desígnio foi bem-sucedido, contudo ignora o processo de sindicalização em curso que já se vinha desenvolvendo desde 1911. Na verdade, muitos dos sindicatos que se irão apresentar em agosto no I Congresso de Trabalhadores Rurais já estavam constituídos ou em vias de constituição no momento dessa digressão anarquista, protagonizada por Rates durante o mês de junho de 1912 (processos de legalização das ATR's no ARQUESOC). A nossa investigação permitiu descobrir mais informação sobre essa digressão, nomeadamente a partir do processo judicial que é movido contra estes intervenientes anarquistas.

Será no âmbito da investigação, conduzida pelo Ministério Público, à greve geral de janeiro, que também inclui os anarquistas Alberto Lemos, António de Sá Junior, José Dias, Jorge Coutinho, Eduardo Gonçalves Coelho, Agostinho Gabriel Biscaia, Bartolomeu Constantino e Francisco Antunes ‘O cabeça de vaca’, que José Carlos Rates e Evaristo Esteves serão detidos a 22 de junho, na estrada de Reguengos, em Évora, pela Polícia Civil apoiada pela GNR que bloqueia a estação de comboios, enquanto prosseguiam com o seu percurso de propaganda pelo distrito

de Évora. São detidos na estrada, quando mandado parar um carro de mulas que os levava escondidos em mantas, e enviados para Lisboa. Teriam intenção de se dirigir a Évora, Cabrela e Vendas Novas, «centros corticeiros, onde há agitadores». Foram apreendidas as brochuras que levavam: «A Revolução Burguesa e a Revolução Social», por José do Valle; «O Syndicalismo», por Luiz Fralhi; «União dos Syndicatos e a Anarchia», por Fernando Pelhoratier.

Através das declarações dos próprios e das testemunhas de acusação, podemos ter uma noção geográfica desse percurso. Rates, assim como os restantes anarco-sindicalistas detidos no âmbito do mesmo processo, terá um comportamento inédito face ao que já verificámos nos casos dos trabalhadores rurais: admite todas as suas ações. É o próprio que, no momento da detenção, confirma encontrar-se em propaganda «já tendo vendido folhetos em Machede, Redondo, Montoito, Vendinha e S. Manços». Esta informação é complementada pela polícia responsável pela detenção, com António Lopes, chefe da polícia civil, e José Pedro Ayres, cabo de secção de polícia nº 6, a manifestarem receio pela «presença prejudicial» dos capturados em Évora, onde iam fazer uma conferência na ATR, já que «tinham uma mala cheia de folhetos sobre a revolução, sindicalismo e anarchia» (ADEVR/JUD/TCEVR, mç.342, p. 2908).

Não obstante essa clareza de Rates, pormenores das ações de propaganda nos sítios referidos apenas chegam a partir do testemunho de quem, nos mesmos sítios, cumpria também o papel de vigilante da comunidade para o poder. António Marques da Silva, regedor da paróquia da Vendinha, afirma que no dia 20 de janeiro «apareceram dois sindicalistas vindos de Montoito» e às 20h30 reuniram numa casa com trabalhadores membros da ATR. Francisco Fialho Ramos, regedor da mesma paróquia, afirma que os anarquistas chegaram à Vendinha às 15h e pelas 21h falaram das janelas da casa onde se reúne a ATR, «tratando de assuntos associativos e sindicalistas». Indica terem assistido ao comício 150 pessoas, terminando às 22h30. A ida terá sido planeada com a ATR da Vendinha, pois ainda tinham uma ceia preparada, adiantam. Essas reuniões são consideradas clandestinas por não «terem licença da auctoridade competente, cometendo assim o crime de desobediencia (lei de 26 de junho de 1893)» (ADEVR/JUD/TCEVR, mç.342, p. 2908).

No auto de averiguações redigido pelo chefe da esquadra, os detidos confirmam tudo e é adiantado que estes reuniram com as ATR dos vários locais por onde passaram. Jorge Coutinho é o único que denuncia que ambos

foram enviados como delegados da Comissão Executiva do Congresso Sindicalista para propaganda e organizar associações de classe nas localidades onde não existiam e «montar a situação administrativa nas que já existiam». José Carlos Rates confirma tudo o já dito pelas testemunhas, que o objetivo da viagem pelo distrito de Évora era: «organizar vários sindicatos nas povoações rurais, saber das necessidades mais urgentes da população operária de cada localidade» com o objetivo final de um inquérito nacional da vida operária. Segundo Rates, a Comissão Executiva deu dez mil réis a cada um para as despesas de transportes e folhetos de propaganda «dados pelas casas editoras, as quais são a Sementeira e a Internacional, dando-lhes uma parcela das vendas que fizessem» para que pudessem cobrir outras despesas que tivessem. Adianta que esteve em Vendas Novas, S. Miguel de Machede, Redondo, Terena, Montoito, Vendinha e S. Manços. Disse ainda ser oficial de carpinteiro do Estado (num Asilo) e ter pedido licença de 30 dias para fazer a propaganda, iniciando dia 11/06, sendo que no momento do pedido não explicitou o motivo, e nega terem como objetivo fazer propaganda para uma greve geral, pois nas reuniões em ATR's «só propagavam doutrinas associativas e demonstraram a necessidade de conservação da República, não tendo nunca chamado a ordem pela respectiva autoridade [administradores dos concelhos, regedores e polícias assistiam às assembleias]». Evaristo Esteves confirma tudo o que é dito por Rates, apenas adiantando que falaram das janelas pela quantidade de gente presente e o tamanho muito pequeno da casa. Afirma ainda que também pediu uma licença de 30 dias e indica não terem tido qualquer participação na greve geral da Carris (ADEVR/JUD/TCEVR, mç.342, p.2908).

Apesar de todo o aparato repressivo em torno da detenção de dois anarquistas muito conhecidos das autoridades no Alentejo, a verdade é que aqui o poder judicial não encontra fundamento legal para proceder às condenações de dois indivíduos que apenas eram acusados de fazerem propaganda política. Sem qualquer prova de crime e de relação com qualquer greve, nomeadamente a de janeiro de 1912, o caso acaba por ser arquivado.

A formação da Federação Nacional dos Trabalhadores Rurais

A abordagem anarquista dá-se, portanto, no período pós-clímax da radicalização da luta de classes e tentará integrar-se e trabalhar nesse

momento de recuo, quando muitos trabalhadores rurais já tinham experimentado o sindicalismo e sentido na pele a repressão republicana ao mesmo. Será justamente como resposta a essa repressão que o anarco-sindicalismo tentará reorganizar o movimento sindical rural num órgão federativo convocando, para esse efeito, um congresso com as várias ATR's. Esse congresso realizar-se-á em Évora, entre 25 e 26 de agosto de 1912, presidido por Manuel Ferreira Quartel, delegado da ATR de Coruche, e secretariado por dois elementos alheios ao trabalho rural, mas afetos ao anarco-sindicalismo: o já mencionado Carlos Rates, enquanto delegado da Comissão Executiva do Congresso Sindicalista, e João Bernardo Alcanena, enquanto delegado da União dos Sindicatos de Évora. De acordo com Ventura (1976: 41), estiveram

presentes delegados de 39 sindicatos representando 12 525 trabalhadores rurais de Évora, Coruche, Ferreira do Alentejo, Amieira, Odemira, Évora-Monte, Alcáçovas, Beja, Terrugem, Egrejinha, Val Pereiro, Vendinha, S. Tiago Escoural, Campo Grande, Alpiarça, Arraiolos, Portel, Vil'Alva, Torrão, Castelo de Vide, Portalegre, Aviz, Cuba, Azaruja, S. Manços, Machede, Torre dos Coelheiros, S. Miguel de Machede, Montoito e Monte Trigo.

A adesão das ATR ao congresso denota o desgaste que estas sofreram com a repressão de que foram alvo nesse ano. Algumas das mais relevantes, como as ATR de Montemor-o-Novo, Estremoz, Vendas Novas, Redondo, Serpa e Terena, comunicam a impossibilidade da sua presença, ainda que concordem com a realização do mesmo. O caso da ATR de Portalegre, que se tem de fazer representar pelo presidente da ATR de Évora, Joaquim Candieira, é ilustrativo do estado decadente da mobilização sindical entre os trabalhadores rurais. Não será por acaso que a retórica discursiva se pautará por reações à repressão e apelos à união entre trabalhadores.

No discurso inaugural dos trabalhos, Ferreira Quartel, «apelou para a união dos trabalhadores rurais e para a sua integração no movimento sindical nacional» (Ventura 1976: 46). Ou seja, até então a ação sindical das ATR não esteve sob coordenação centralizada do anarco-sindicalismo e a partir daqui essa coordenação será tentada também como forma de combater o refluxo verificado. Assim o entenderão também algumas das principais figuras que, de entre os trabalhadores rurais, lideraram

as greves de 1911 e 1912. O presidente da ATR de Évora, representando a de Portalegre, Joaquim Candieira será uma dessas figuras e apresenta no congresso uma proposta, aprovada por unanimidade, que consiste num apelo à libertação dos sindicalistas presos e contra a repressão. Foi ainda determinado que se enviasse a proposta à Confederação Geral do Trabalho de França, para que esta a envie a organizações dos outros países. Em adendas pediu-se também o envio à Confederação Geral do Trabalho de Espanha, ao proletariado de Itália, referindo-se ainda a vontade de criação de uma Federação Internacional dos Trabalhadores Rurais. Isto é, Candieira, que também fora preso devido à greve, e apenas libertado por ter beneficiado da Lei da Amnistia de maio, pretende que os trabalhadores rurais construam solidariedade de classe face a outros trabalhadores (rurais ou não) que continuavam presos por motivos de protesto laboral, sejam nacionais ou de outro país, clamando por uma internacionalização. Ainda que sem efeitos práticos conhecidos, será a primeira vez que um trabalhador rural português defende um enquadramento internacional de classe.

Esta necessidade de reorganização dos trabalhadores rurais por via do incremento da solidariedade com outras classes será sentida maioritariamente nas propostas apresentadas ao congresso. Quartel faz ainda uma proposta no sentido de reconhecer a «necessidade de um órgão diário que defenda os interesses do proletariado e que satisfaça inteiramente as suas aspirações», comprometendo as ATR's a apoiar o jornal *Sindicalista* nesse sentido. Carlos Rates, além de delegado da Comissão Executiva do Congresso Sindicalista, também representava o grupo editor do *Sindicalista*.

Finalmente, os trabalhadores rurais decidem discutir a sua organização, partindo da rejeição consensual (mas reconhecendo a boa intenção) da proposta que o deputado pelo círculo de Elvas, Henrique José Caldeira Queiroz, apresentara à Assembleia Nacional Constituinte a 29 de junho de 1911, com vista à constituição de Comissões Paroquiais de Trabalhos Agrícolas (composta por três trabalhadores, três lavradores e presidida pelo presidente da respetiva junta de paróquia), de forma a mitigar o conflito sindical que se começara a verificar nesse verão. Nem a proposta do deputado chegará a ser lei (não foi discutida no dia da sua apresentação por não constar na ordem do dia, e não surge em mais nenhum debate), nem os trabalhadores reunidos em congresso aprovam algo semelhante. A proposta de organização dos trabalhadores rurais

alentejanos que irá avante é a da fundação da Federação Nacional de Trabalhadores Rurais (FNTR), que reunirá as ATR presentes, assim como procurará reunir as que não compareceram. O facto de ser determinado que a comissão fundadora da Federação seja composta por 5 membros da ATR de Évora, com apoio deliberativo dos delegados da Comissão Executiva do Congresso Sindicalista, leva-nos a considerar a existência de uma vontade em centralizar a coordenação das ATR's em Évora, local aonde os anarco-sindicalistas teriam mais facilidade de acesso e influência. Resolvidas as questões de reorganização sindical e formação federativa, fica planeado um novo congresso para abril de 1913 com vista ao debate sobre «a solução do problema agrário, o cooperativismo e outras questões que interessam ao proletariado rural» (*O Sindicalista*, n.º 92, 1912/09/01).

Um mês depois, a 24 de setembro, a Comissão Administrativa da FNTR reúne para definir a sua organização interna e planear atividades de propaganda. Aí ficará ainda mais claro a centralização do movimento sindical em Évora, pela nomeação de Candieira para secretário-geral, e fixação da sua sede na Rua da Freiria de Cima, nº 21, Évora, para onde deveria ser dirigida toda a correspondência. A propósito das primeiras sessões de propaganda, que decorrerão nesse mesmo mês de setembro e outubro, indicam como prioridade o levantamento das condições de vida, salários e horários de trabalho dos trabalhadores rurais dos locais visitados. Finalmente, definem para 1 de dezembro o lançamento do seu próprio órgão de imprensa, *Trabalhador Rural*, de periodicidade mensal (*O Sindicalista*, n.º 96, 1912/09/29). Na verdade, o jornal acabará por ser lançado no dia 8 de dezembro, tendo totalizado apenas 16 números mensais publicados, até setembro de 1914 (conforme levantamento em Pereira 1985).

O trabalhador rural alentejano entre a literatura e a (frustração da) propaganda anarquista

Não obstante a mobilização de anarquistas para o Alentejo apenas suceder neste momento de refluxo sindical, as abordagens e interesses intelectuais não chegam tão «atrasadas», e Neno Vasco tentará aproveitar a oportunidade da Revolução Republicana e do processo de sindicalização em curso para desenvolver a mensagem anarquista destinada ao trabalhador rural. Nesta altura, além de elaborar a tradução portuguesa da obra *Entre os camponeses*, de Malatesta, também vai publicar as suas

Geórgicas ao trabalhador rural (Samis 2009). Nestas tenciona elevar a figura do trabalhador rural, considerando-o como o mais útil de entre todas as camadas operárias e, por isso, o mais importante, apelando que se associe com os seus pares de forma a «disputar desde já aos amos o pão e o descanso, de aprender os teus direitos, de conhecer bem o teu trabalho» (Vasco 1913: 14).

Era então necessário trabalhar para intensificar a consciencialização anarquista, porque relativamente à organização sindical, não parecia (e não se revelou) ser difícil de dinamizar. Essa necessidade justifica a tradução pelo pensador libertário da obra de Malatesta, cujo conteúdo político se carateriza por uma maior radicalidade. Em *Entre os camponeses* (publicado originalmente em 1883 e traduzido em Portugal em 1910), o anarquista italiano procura encenar uma conversa entre duas personagens, Jorge e José, sendo que o primeiro, simbolizando o discurso anarquista, vai respondendo às perguntas e refutações do segundo, que simboliza um discurso cético e de conformismo para com a realidade social, mas que vai concordando e dando razão aos argumentos do primeiro. A tradução desta obra no referido ano de início da Revolução Republicana em Portugal reveste-se de especial importância pelo seu discurso anti-parlamentar muito claro. Malatesta posiciona-se contra a República e a representatividade eleitoral e critica o sufrágio universal, afirmando que enquanto não existir para o pobre independência económica e consciência dos interesses próprios, o voto continuará a ser manipulado pelos ricos. Ou seja, a mensagem dos anarquistas reside em persuadir os trabalhadores rurais que a sua integração no novo regime republicano não lhes trará benefícios laborais, existindo, portanto, a inevitabilidade permanente da sua organização coletiva e do confronto com o poder político.

A propósito desta necessidade de organização, o anarquista Jorge Coutinho, em viagem pelo Baixo Alentejo, procura desmentir quem afirma que os trabalhadores rurais não são propícios à organização associativa, reiterando que há muito «a esperar dos movimentos do proletariado rural, e o dever de todos os militantes operários é olhá-lo com atenção» (Barreto 1984: 533). Não obstante, não deixa de evidenciar uma distância entre o movimento rural e movimento operário, ao considerar que o primeiro apenas falha se nenhum elemento estiver experimentado em questões operárias, e ao alertar ao segundo que esteja atento para não deixar que o poder político influencie o movimento rural.

Quando se reúne o 2º Congresso Nacional de Trabalhadores Rurais, em abril de 1913, é justificada nas páginas d'*O Trabalhador Rural* a sua organização «pelas nossas necessidades, pela situação intolerável em que nos encontramos» (*O Trabalhador Rural*, ano I, nº5, 1913). A relação entre a doutrina anarquista dedicada ao trabalhador rural e aquilo que é reivindicado pelo mesmo verifica-se bastante complexa, sem deixar margem para grandes certezas. Tal como o mesmo Congresso afirma, o principal objetivo é o da «emancipação dos trabalhadores pelos mesmos trabalhadores» (*O Trabalhador Rural*, ano I, nº5, 1913), contudo interessa confrontá-lo com o que é de facto reivindicado.

Para os principais teóricos anarquistas a questão da terra, no que concerne aos movimentos sociais rurais, assume um papel primordial no seu discurso. Nos textos de Malatesta a expropriação e a socialização da terra e do trabalho são prioridades, de forma a construir um modelo de organização coletiva da sociedade depois da «Revolução», na qual cada um trabalha para o benefício de todos: «Em quanto existir a propriedade individual, isto é, em quanto a terra, e tudo o mais, em ver de pertencer a todos, pertencer a Pedro ou a Paulo, subsistirá a miséria e tudo irá de mal a peor.» (Malatesta 1910). Neno Vasco (1913) também irá clamar por um processo de socialização da terra dirigido pelos trabalhadores rurais. Estes desenvolvimentos ideológicos, propagandeados no Alentejo pelos anarco-sindicalistas, não vão ser totalmente ignorados pelos trabalhadores rurais. De facto, se até ao pico das greves, em 1912, a expropriação não integra o conjunto das reivindicações dos trabalhadores (que estarão essencialmente relacionadas com questões laborais (Raposo 2001; Pereira 1983; Pereira 1982; Ventura 1976)), a partir do 2º congresso, a questão da terra será introduzida nas preocupações dos trabalhadores («Mas eles falam sempre nisso, nessa tal liberdade de acção, garantindo antes de tudo a liberdade de trabalho, que não existira enquanto as ferramentas, as fábricas, as terras estiverem nas mãos dos proprietários» (Ventura 1976: 117)), à semelhança do que já acontecia entre os trabalhadores rurais andaluzes (Baptista 2004), pelo menos desde que a Primeira República espanhola legislou sobre a propriedade agrícola (Pomés 2000), ao contrário do que irá suceder em Portugal.

A preocupação que a República Portuguesa irá tecer sobre a questão da terra conduz a diferentes interpretações sobre as suas motivações. Por um lado, Oliveira Baptista e Radich vão considerar que a questão da terra emerge nos governos da República devido à pressão do abastecimento

urbano e não como resposta à luta dos trabalhadores rurais (Baptista; Radich 2014). Por outro, Pinto e Piçarra (2010) afirmam que são as greves dos assalariados rurais que motivam propostas dos republicanos para alterar a estrutura agrária do país. O primeiro argumento é, a nosso ver, o mais acertado. A difícil conjuntura económica e social provocada pela Primeira Guerra Mundial irá mergulhar o país numa grave crise de subsistências. Não é de estranhar que será sobretudo neste período que a República dará maior atenção à questão agrária, o que se reflete no terceiro congresso de trabalhadores rurais que se organiza já nos últimos meses da Primeira Guerra Mundial.

Este congresso, realizado no Teatro S. Carlos de 31 de março a 1 de abril de 1918, irá ser bem visto pelo governo Sidonista, conforme se pode ler no relatório e parecer dos delegados que no Congresso estiveram presentes para representar Machado Santos, Ministro das Subsistências e Transportes (Benedy 1918). A reivindicação por baldios ou incultos há mais de três anos será bem recebida pelos delegados, que ainda elogiam o comportamento exímio dos trabalhadores rurais. Não obstante, o interesse revelado terá sido efémero já que, como se sabe, nenhum governo republicano conseguiu convergência de interesses suficientes para promover uma reforma agrária neste sentido (conforme verifica Rollo 2013).

A organização do congresso apenas é conseguida pela mobilização de alguns trabalhadores rurais que a situação económica extrema da crise da Primeira Guerra Mundial suscita. De qualquer forma, não significou um retomar da força das ATR enquanto meio de luta de classe que tiveram em 1911-12, uma vez que, entre 1915 e 1920, a redução do seu número dá-se de forma drástica, de 168 para 37, ilustrando bem a dimensão deste recuo sindical (Freire 1992). O próprio órgão de imprensa *O Trabalhador Rural* deixou de ser publicado apenas um ano e meio depois do seu início, em setembro de 1914, e não regressa.

Apesar das reivindicações expressas pelo congresso, as revoltas sociais ocorridas neste período, quer em Lisboa com a conhecida «Revolta da Batata», quer no Alentejo, são motivadas pela fome e pela carestia de vida e não reivindicam em nenhum momento a questão da terra, o que nos ilustra bem a nulidade de representatividade ou eficácia que a organização sindical sobrevivente tinha entre os trabalhadores rurais (Cardeñoso 2017, 2018; Pires 2011). Aliás, muitos dos trabalhadores rurais, por esta altura desempregados, terão de deixar mesmo o trabalho agrícola e recorrer a novas formas de subsistência geradas pelo contexto da guerra e pela

situação geográfica de proximidade à fronteira espanhola, nomeadamente o contrabando, que se acentuará na zona de Elvas (Castro 2019).

À exceção do ocorrido em Vale do Santiago, não existem movimentos de trabalhadores rurais no sentido de ocupar terras e, mesmo nesse, apresentam-se algumas contradições. O trabalho memorialista sobre Gonçalves Correia, anarquista alentejano, afirma que este terá comprado a propriedade para formar uma sociedade comunitária – a Comuna da Luz – (Franco 2000), que termina por repressão da GNR, ao considerar a mesma como motivadora da greve dos trabalhadores rurais de Vale do Santiago, em conformidade com a greve geral decretada pela União Operária Nacional em 1918. Uma possível articulação desta comuna com o movimento grevista não é clara. O próprio Gonçalves Correia, em entrevista a Raul Brandão anos mais tarde, nega mesmo qualquer relação (Louçã 2013). Por outro lado, Canais Rocha e Labaredas reiteram a influência desta para a radicalização dos trabalhadores na zona de Beja, porém associam-na a uma fome da terra que consideram motivar também as greves de 1912 (Rocha, Labaredas 1982), o que não corresponde à realidade conforme se verificou anteriormente.

Daí para frente, e apesar desta questão estar presente nas reivindicações dos congressos rurais (Sá 1983) e também ser reiterada em 1924 pela própria ATR de Évora, ainda liderada por Candieira (Rodrigues 1981), não se conhecem conflitos de relevância que reclamem a socialização da terra. O objetivo da «emancipação dos trabalhadores» será sobretudo expresso através de reivindicações tipicamente sindicalistas, associadas a questões laborais, sem contestar a ordem política institucional vigente.

Considerações finais

Em suma, podemos concluir que a influência que o anarquismo consegue ter sobre as reivindicações dos trabalhadores rurais não parece, então, ser muito clara. Conforme verificámos, o movimento sindical de trabalhadores rurais em Évora precede o surgimento do interesse que os anarquistas dedicam àqueles, sucedendo apenas de forma relevante após o pico das greves e confrontando-se com algumas dificuldades como, por exemplo, o analfabetismo, que os anarco-sindicalistas irão apontar nos relatórios da tournée de propaganda de 1912 como uma

barreira para uma mais eficaz propagação ideológica, além da profunda carestia de vida que irá motivar afirmações no sentido de que «não seria fácil manter a organização dos ruraes com o objetivo único da luta de classe» (Ventura 1977). Além disso, a incursão anarquista, seja pela via da reorganização sindical, seja pela propaganda, não acabará por ter qualquer efeito prático em matéria de conflitos e vitórias laborais para os trabalhadores rurais, que não voltam a ocorrer. Neste sentido, é seguro afirmar que o anarquismo sentirá bastantes dificuldades para apelar à adesão dos trabalhadores, não conseguindo contrariar o recuo sindical.

Estas dificuldades são também, em grande parte, motivadas pela aparente impreparação dos anarco-sindicalistas em lidar com a realidade do trabalhador rural. O discurso produzido sobre o mesmo evidencia-o, uma vez que os principais trabalhos ideológicos que abordámos aqui, assemelham-se no distanciamento de análise. O trabalhador rural é sempre visto como o «outro», na medida em que a sua realidade é observada sobretudo a partir de fora do meio rural e nunca por um anarquista de origem rural. Quando o anarquista tem contacto com o meio rural, e com o trabalhador rural em específico, existe dificuldade em compatibilizar o discurso ideológico com a realidade social, conforme demonstrámos. Por isto mesmo, é da nossa opinião que a ineficácia que o discurso anarquista português teve sobre o trabalhador rural foi, além de uma condição, uma característica do sindicalismo rural na região.

No que ao percurso ideológico diz respeito, acreditamos que uma leitura historiográfica das dinâmicas de protesto laboral refém da inevitabilidade da adesão à ideia para a tomada de ação se revela contraproducente. O que a nossa investigação destapou foi um processo que não se condicionou ou esgotou em ideologias em concreto, mas antes que se desenvolveu enquanto pôde, numa perspetiva mais pragmática do que por vezes se aponta. Defendemos, por isso, estar errada a tese de que a eclosão sindical dos trabalhadores rurais alentejanos se deveu a uma influência anarquista. Como já analisámos, esta será alheia à eclosão, tardia e de eficácia discutível. Nessa medida, mesmo que a influência ideológica anarquista esteja presente e tenha liderado, em certa altura, a organização do movimento sindical, não foi determinante para o desenrolar dos principais conflitos, assim como não conseguiu nenhuma vitória substancial. A ação sindicalista dos trabalhadores rurais foi antes pautada por um discurso profundamente pragmático, muito mais refém da sua condição classe, do que de qualquer ideologia em concreto.

Fontes

- Arquivo Distrital de Évora/Fundo do Tribunal da Comarca de Évora.
ADEVR/JUD/TCEVR.
- Arquivo Histórico na Área Económico-Social do Ministério do Trabalho,
Solidariedade e Segurança Social. Processos de legalização das ATR's.
O Sindicalista (1910-1916).
O Trabalhador Rural (1912-1914).

Referências bibliográficas

- Baptista, Fernando Oliveira (2004). “Espanha e Portugal. Um Século de Questão Agrária”, in *Mundo Rural: Transformação e Resistência Na Península Ibérica (Século XX)*. Lisboa: Edições Colibri,15-51.
- Baptista, Fernando Oliveira, Radich, Maria Carlos (2014). “Reforma Agrária”, in Maria Fernanda Rollo (ccord.), *Dicionário de História da I República e do Republicanismo. Volume III: N-Z*. Lisboa: Assembleia da República, 490-502.
- Barreto, José (1984). “Jorge Coutinho e “O Despertar Dos Trabalhadores Rurais” (1911)”, *Análise Social* XX, n. 83, 523-40.
- Benedy, José (1918). 3. *Congresso dos Trabalhadores Ruraes: relatório e parecer dos delegados que representaram no mesmo congresso o Ministro das subsistências e transportes*. Lisboa: Typ. Adolpho de Mendonça.
- Cardeñoso, Jesus-Ángel Redondo (2017). “Protestas populares por las subsistencias en el Alentejo durante la Gran Guerra, 1914-1918”, *Ler História* 70, 141-60.
- « – » (2018). “Weapons of the Weak in Portugal during the Early 20th Century : The Example of the Central Alentejo”, *E-Journal of Portuguese History*, n. 16, 24-41.
- Castro, Mariana Reis (2019). *Contrabando e Contrabandistas: Elvas na Primeira Guerra Mundial*. Lisboa: Imprensa de Ciências Sociais.
- Franco, Alberto (2000). *A Revolução é a minha namorada: memória de António Gonçalves Correia, anarquista alentejano*. Castro Verde: Câmara Municipal de Castro Verde.
- Freire, João (1992). *Anarquistas e Operários. Ideologia, Ofício e Práticas Sociais: o anarquismo e o operariado em Portugal, 1900-1940*. Porto: Edições Afrontamento.

- « – » (2004). “O Movimento Operário e o Problema Rural na I República”, in Inês Fonseca, Dulce Freire e Paula Godinho (coord.), *Mundo Rural: Transformação e Resistência na Península Ibérica (Século XX)*. Lisboa: Edições Colibri, 89–106.
- Louçã, João Carlos (2013). “A utopia concreta de Gonçalves Correia: Percurso e contexto de um anarquista alentejano singular”, *Debat: Rev. Dig.*, n. 9, 90-111.
- Madeira, João (2014). “Greves Rurais”, in Maria Fernanda Rollo (coord.), *Dicionário de História da I República e do Republicanismo. Volume II: F-M*. Lisboa: Assembleia da República, 198-201.
- Malatesta, Errico (1910). *O que querem os anarquistas: diálogo entre camponezes*. Lisboa: António Ernesto Dias da Silva.
- Pereira, Ana Paula (1983). “As Greves Rurais de 1911-12: uma leitura através da Imprensa”, *Análise Social XIX*, n. 77-78-79, 439-76.
- Pereira, José Pacheco (1982). *Conflitos Sociais nos Campos do Sul de Portugal*. Mem Martins: Publicações Europa-América.
- « – » (1985). “A Federação Nacional dos Trabalhadores Rurais (1912-1926) : síntese da Comunicação”, in *Les Campagnes Portugais de 1870 a 1930*. Paris: Fond. Calouste Gulbenkian, Centre Culturel Portugais.
- Pinto, Ana Catarina, Piçarra, Constantino (coord.) (2010). *A Primeira República no Baixo Alentejo*. Almodôvar: Câmara Municipal de Almodôvar.
- Pires, Ana Paula (2011). *Portugal e a I Guerra Mundial: a República e a Economia de Guerra*. Lisboa: Caleidoscópio.
- Pomés, Jordi (2000). “Sindicalismo rural republicano en la España de la Restauración”, in *Ayer*, 39, 103-133.
- Raposo, Eduardo (2001). *A Greve Geral de Évora de 1912: Ponto Cimeiro dos Conflitos Sociais no Alentejo nos Alvores da República*. Évora: Câmara Municipal de Évora.
- Rocha, Francisco Canais, Labaredas, Maria Rosalina (1982). *Os Trabalhadores Rurais do Alentejo e o Sidonismo: ocupação de terras no Vale de Santiago*. Lisboa: Um de Outubro.
- Rodrigues, Edgar (1981). *A Resistência Anarco-Sindicalista à Ditadura: Portugal 1922-1939*. Lisboa: Semementeira.
- Rollo, Maria Fernanda (2013). “Ideias sobre Política Agrária na I República”, in *O Eterno Retorno: Estudos em Homenagem a António Reis*. Lisboa: Campo da Comunicação.
- Sá, Vitor de (1983). “Projectos de Reforma Agrária na I República”, *Análise Social XIX*, n. 77-78-79, 591-610.

- Samis, Alexandre Ribeiro (2009). *Minha Pátria é o mundo inteiro: Neno Vasco, o Anarquismo e o Sindicalismo Revolucionário em dois mundos.* Lisboa: Letra Livre.
- Vasco, Neno (1913). *Geórgicas, ao trabalhador rural.* Lisboa: Publicações Terra Livre.
- Ventura, António (1976). *Subsídios para a História do Movimento Sindical Rural no Alto Alentejo (1910-1914).* Lisboa: Seara Nova.
- « - » (1977). *O Sindicalismo no Alentejo: a "tournée" de propaganda de 1912.* Lisboa: Seara Nova.
- Vieira, Alexandre (1974). *Para a História do Sindicalismo em Portugal.* Lisboa: Seara Nova.

**A DIREITA RADICAL PORTUGUESA, O FIM DO IMPÉRIO E AS
ASPIRAÇÕES NEOCOLONIAIS (1976-1980)**
**THE PORTUGUESE RADICAL RIGHT, THE END OF THE
EMPIRE AND NEO-COLONIAL ASPIRATIONS (1976-1980)**

BRUNO MADEIRA

Instituto de Ciências Sociais da Universidade do Minho / CITCEM-UP

bruno.j.madeira@gmail.com

<https://orcid.org/0000-0003-1555-3786>

Texto recebido em / Text submitted on: 28/08/2022

Texto aprovado em / Text approved on: 15/03/2023

Resumo:

O fim da guerra colonial, o reconhecimento do direito à autodeterminação dos povos das colónias africanas e a independência das mesmas são centrais na narrativa da direita radical na primeira década de democracia em Portugal. A meditação sobre o fim histórico de Portugal, o trauma com a dissolução do império e a rejeição do confinamento do país às suas fronteiras europeias é quase omnipresente na produção escrita em que, sobretudo entre 1976 e 1980, este campo político foi profícuo. Ecoando sempre a ideologia colonial do Estado Novo e o providencialismo nacionalista da Filosofia Portuguesa, os seus quadros e as suas publicações empenharam-se na formulação e na publicação de projetos de regresso a África. Este artigo pretende discutir e matizar essas propostas que visaram ainda reafirmar a vocação atlantista do país e rejeitar a adesão à Comunidade Económica Europeia, que, então, se afirmava como grande desígnio nacional.

Palavras-chave:

Nacionalismo; neocolonialismo; direita radical; descolonização; portugalidade.

Abstract:

The end of the colonial war, the recognition of the right to self-determination for the peoples of the African colonies and their independence are central to the narrative of the radical right in the first decade of democracy in Portugal. The meditation on the historical end of Portugal, the trauma of the dissolution of the empire and the rejection of the country's confinement to its European borders is almost omnipresent in the writing in which, especially between 1976 and 1980, this political field was prolific. Always echoing the colonial ideology of the Estado Novo and the nationalist providentialism of Portuguese philosophy, its cadres and publications were committed to formulating and publishing projects of return to Africa. This article aims to discuss and clarify these proposals, which also sought to reaffirm the country's Atlanticist vocation and reject membership of the European Economic Community, which was seen as a major national goal at the time.

Keywords:

Nationalism; neocolonialism; radical right; decolonization; Portugueseness.

Notas introdutórias

O duplo impacto do fim do Estado Novo e da extinção do império colonial obrigou a direita radical portuguesa a reequacionar-se, a reorganizar-se e a encontrar estratégias de ação e de comunicação que lhe permitissem aspirar à recuperação do poder. O estado de espírito deste campo político, na sequência da Revolução, é sintetizado nas palavras que Jaime Nogueira Pinto proferiu no dia 25 de Abril de 1974: «Portugal acabou» (Pinto 1984a: 5). Esta sensação de liminaridade marca as leituras que as várias sensibilidades da direita radical fazem da Revolução e do Portugal democrático e pós-colonial.

Neste artigo propomo-nos discutir, partindo de uma abordagem sintética à forma como os quadros da direita radical da primeira década da democracia portuguesa sistematizaram e apresentaram a doutrina nacionalista, os aspectos particulares do nacionalismo português, a forma como (re)equacionaram a teleologia e a ontologia nacionais,

as considerações que teceram sobre o império colonial português e a descolonização e, sobretudo, os vários projetos de realização do que entendiam ser o desígnio histórico e espiritual de Portugal.

A reflexão que aqui se apresenta centra-se, essencialmente, no período entre 1976 e 1980. Não descurando a intervenção que a direita radical teve durante o biénio revolucionário – quer na sua fase partidária entre abril e 28 de setembro de 1974 (Madeira 2020: 217-249; Marchi 2020: 25-118), quer na sua fase de clandestinidade e ação terrorista em 1975 (Carvalho 2017) – e a apostila na intervenção metapolítica a partir do início da década de 1980, através de publicações como *Futuro Presente [FP]* e *Terceiro Milénio* (Madeira 2021), a verdade é que foi entre 1976 e 1980 que nasceram ou se revitalizaram as principais publicações periódicas deste campo político e se fundaram novas editoras, movimentos associativos e partidos políticos (Madeira 2020; Marchi 2017). Muitos destes acabarão por ser extintos em 1980 na sequência do desaire da coligação da direita radical nas eleições legislativas desse ano. É igualmente neste período que se assiste à fase mais expressiva da obsessão com a portugalidade e o papel de Portugal no mundo (Almeida 2017: 30). Tal ter-se-á ficado a dever ao desinteresse com que a Revolução terá encarado «o sentimento nacional», alienando-o do campo revolucionário e permitindo que a direita radical procedesse à «sua exaltada e frenética exploração» (Lourenço 1998: 63).

Apesar da reconfiguração organizacional e estratégica, que as direitas radicais protagonizaram entre 1976 e 1980, e das divergências, frequentes e profundas, relativamente às lideranças e à tática, à apostila na via eleitoral ou na metapolítica, à fidelidade aos princípios doutrinários do salazarismo, à redescoberta e revitalização do espírito nacional-revolucionário ou à conversão – devidamente temperada pelo catolicismo tradicionalista local – aos postulados teóricos da *nouvelle droite* e do neoliberalismo triunfante nas décadas de 1970 e 1980, as direitas radicais nunca questionaram o projeto, a missão e o destino históricos de Portugal tal como formulados pelo Estado Novo (Madeira 2020; Madeira 2021; Marchi 2017).

Para compreender os contornos da obsessão pela identidade, pela missão e pelo destino nacionais surgida nesses anos, centrar-nos-emos na análise dos principais órgãos de imprensa da direita radical: os semanários *A Rua* e *O Diabo*, ambos nascidos em 1976, as revistas *Resistência* e *Jornal Português de Economia & Finanças [JPEF]*, que haviam iniciado a sua atividade durante o Estado Novo, e na publicação

que representou em Portugal o espírito da *nouvelle droite*, a FP. Estas publicações refletem as diferentes identidades e nuances ideológicas, prioridades e estratégias de intervenção e projetos de poder que marcam este campo político e que são um prolongamento das divisões existentes no Estado Novo. Se a *A Rua* e a *Resistência* se comprometeram com um projeto de intervenção partidária, de rápida reconquista do poder e de clara inspiração salazarista ou nacional-revolucionária, o *Jornal Português de Economia & Finanças* deu voz a uma sensibilidade, minoritária, mais próxima do programa político-ideológico do marcelismo e *O Diabo*, acolhendo e promovendo autores da direita salazarista, nacional-revolucionária e radical, desenvolveu, sobretudo a partir de 1979, uma linha editorial de apoio claro à Aliança Democrática.

Será com base nestes periódicos e em várias obras publicadas por chancelas associadas ao universo editorial e associativo da direita radical que identificaremos e discutiremos as propostas de retorno a África, nomeadamente as que assentam na cooperação/tutela linguístico-cultural e nos projetos de criação de uma comunidade político-económica. Neste sentido, forcar-nos-emos, essencialmente, na defesa direitista da vocação atlantista de Portugal e nos planos que, em conformidade com essa interpretação teleológica, elaboraram no sentido do ressurgimento ou da refundação da pátria.

Um nacionalismo preso à ideologia colonial do Estado Novo

A mundividência nacionalista assenta no pressuposto de que a nação a que se pertence é superior às demais nações, porque ontológica e teleologicamente destinada a sê-lo – trata-se, no fundo, da simbiose entre a história da criação do mundo e a do povo-nação eleito (Gellner 1965: 1). Assim, cada nacionalismo atribui à sua pátria características existenciais únicas e uma missão exclusiva e da mais singular e vital importância para todo o povo, se não para toda a humanidade.

O nacionalismo é uma doutrina particularista e essencialista. A particularidade ou a singularidade de que um povo se reveste advém-lhe do seu fundo étnico, do seu processo de formação, da sua língua, religiosidade e forma de organização social ou política, das suas realizações pretéritas e do seu temperamento e modo de estar no mundo. A língua é apontada nas teses nacionalistas, na senda do romantismo

herderiano (Llobera 2000; Smith 1997) como sendo um dos principais testemunhos, senão o maior, da ontologia de cada povo.

Conceitos como «génio nacional», «nacionalismo cultural» ou «providencialismo nacional» são elementos-chave para a compreensão das teses nacionalistas. Além de promoverem uma clara demarcação e distinção valorativa e identitária face ao «outro», as ideias em torno do «génio nacional» e do «nacionalismo cultural» servem ainda como fundamentação para uma caracterização fixista de um pretenso modo de ser e de estar nacionais, «estipulando que assim é que deverá ser-se porque assim é que se foi e se é» (Almeida 2017: 175).

No que concerne ao «providencialismo nacional», resulta evidente a ligação que é estabelecida entre a vontade divina e a «missão» ou o «destino» nacionais (Azevedo 2007). Desta forma, a sacralização da função de determinado povo no mundo transforma-a, simultaneamente, em objeto da mais elevada e transcendente dignidade e em imperativo categórico. O nacionalismo é, assim, uma doutrina determinista que se fundamenta numa teleologia nacional, delegada por Deus, que tem de se realizar, sob pena da condenação à dissolução.

Na mundividência nacionalista a nação é percecionada como um organismo vivo que, à imagem dos demais, enfrenta um ciclo vital. A decadência e a morte do organismo pátrio ficar-se-iam a dever, neste esquema, à dissolução dos vínculos entre os indivíduos e os valores fundadores, ontológicos e teleológicos do Estado-nação. O resultado dessa decadência crescente é a morte do organismo nacional.

Real afirmou que no período moderno e contemporâneo «Portugal oscilou entre duas visões do mundo supremamente conflituosas: o providencialismo messiânico da Igreja e do Estado [...] e o racionalismo e o empirismo europeu» (Real 2011: 13). A primeira mundividência, aquela da qual a direita radical do pós-25 de Abril é tributária, assentaria no culto do poder exemplar e condutor das elites e dos homens providenciais e «na singularidade cultural e política de Portugal face aos restantes países europeus, como se os portugueses se tivessem constituído como o segundo povo eleito de Deus» (Real 2011: 13).

Margarido identificou a principal transformação que, a partir de 1976, o pensamento nacionalista operou numa ideologia que radica nos contributos teóricos da Renascença Portuguesa, da ideologia colonial do Estado Novo e da Filosofia Portuguesa. Tratou-se da elevação da língua portuguesa ao papel antes desempenhado pelos territórios coloniais.

A lógica subjacente a esta transformação da mundividência nacionalista consubstancia a ideia de que «Portugal passou a ser um país pequeno, mas dispondo de um agente específico, a língua portuguesa» que lhe permitiria restaurar a sua «grandeza» no mundo (Margarido 2000: 29). Esta exaltação da língua surge, neste contexto, como um instrumento de dominação neocolonial. Para aqueles que a protagonizaram, reconhecer a dádiva da língua, corresponderia à aceitação da obra cultural, espiritual e civilizacional que o nacionalismo português atribui aos quinhentos anos de colonização.

Todas as representações da direita radical apontam a nação como o espaço de comunhão do passado, do presente e do futuro e ponto de partida e de chegada da razão de ser do Estado e de todos os atos políticos da comunidade. A título de exemplo e para melhor caracterizar esta dimensão primordial do nacionalismo, recorreremos ao que sobre o tema escreveram António da Cruz Rodrigues, Jaime Nogueira Pinto e Joaquim Veríssimo Serrão. Rodrigues, sublinhando o carácter de «comunidade de destino» e de «comunidade intemporal» da nação, considerou que é ela que individualiza o sujeito e a sociedade face aos indivíduos e às comunidades de outros espaços nacionais. Imperativo realizado e transmitido às novas gerações através dos séculos, a nação «dá-nos no universal um lugar próprio, específico, distinto, à parte». Comunidade de destino permanente, «a Pátria é como um projeto concebido e melhorado por sucessivas experiências, transformado em obra nas etapas da história» (Rodrigues 1977: 15-16).

Ou se respeitava e cumpria esse projeto, honrando os mortos e cuidando do porvir, ou se desobedecia e transfigurava o desígnio nacional, traindo os homens modelares do passado e condenando as gerações futuras à perda da consciência, dos valores e da essência nacionais e à alienação da própria independência territorial e espiritual. Por conseguinte, de acordo com Pinto, o desejo de conservar o território e a tradição e de realizar o projeto nacional dependiam da vitalidade e da vontade nacionais, de um patriotismo consciente do valor insuperável «do vínculo histórico-jurídico e político que prende um homem à comunidade nacional onde nasceu e o leva a sacrificar-lhe, em casos limite, a vida». A ação desmoralizante das forças antinação, os períodos de estagnação potenciadores da letargia, da alienação e da falta de criatividade e de ímpeto nacionalistas e os momentos de crise geradores de incertezas e de dúvidas poderiam diminuir ou destruir a vitalidade que impelia à defesa e ao engrandecimento da nação. Os povos deviam ser chamados a fazer prova do seu nacionalismo,

revigorando-se a si, ao espírito nacional e à pátria. Para Pinto, «a vontade histórica de viver de um Povo tem, às vezes, que ser testada e provada, no campo das armas, pelo sangue e pelo aço» (1982a).

De resto, como afirmou Serrão, «não pode haver limitações a esse sentimento intangível e profundo». Seriam a justificação da própria existência e finalidade dos homens, individual e nacionalmente considerados: enquadravam-nos e definiam-lhes o compasso moral, ético e teleológico pelo qual poderiam guiar as suas vidas de acordo com o interesse da nação, realizando-se no cumprimento do seu interesse e do seu projeto e dando-lhe como propósito autorrealizador a defesa daquela forma de ser e de estar e daquela formação geográfica, se necessário sacrificando a própria vida em prol desse ideal supremo. Um sentimento e um vínculo ao território, à tradição e à história nacionais que, para o autor, não eram o produto de uma construção ideológica, de um figurino político-institucional transitório ou de interesses circunstanciais da classe dominante. Esse tipo de motivações menores não poderia gerar

um afeto de natureza permanente e que é uma constante do nosso espírito. O ideal da Pátria [...] nutre-se do apego à terra, dos laços do sangue, do culto da língua e da força da tradição, sendo a herança multissecular que une a consciência do homem aos imperativos da História (Serrão 1980).

O fim do império: reações e trauma

O movimento descolonizador inaugurado pelo Programa do MFA foi violenta e permanentemente condenado pela direita radical e classificado, por Pinto, como «um crime nacional e contra a Humanidade» (Pinto 1984b). O reconhecimento do direito à autodeterminação dos povos e dos territórios colonizados por Portugal foi rejeitado porque destruiria a força moral e anímica do povo português e as condições materiais e geopolíticas que permitiam a existência e a sobrevivência do país. Para a direita radical, tratou-se de uma traição que privou o país da sua missão e do seu devir históricos.

Deste modo, resulta evidente que parte substancial da sua produção escrita tenha incidido sobre a descolonização, denunciando os alegados crimes e traições ao interesse nacional perpetrados pelos governantes

e pelos militares envolvidos no processo, clamando pelos direitos dos «retornados», exigindo a punição dos responsáveis e revelando o que interpretavam como sendo sinais do caos, da arbitrariedade e do retrocesso civilizacional que se instalara nas ex-colónias depois das independências.

A mais de um mês da promulgação da Lei Constitucional n.º 7/74 e do discurso de António de Spínola que consagraram o direito à autodeterminação dos povos africanos em todas as suas potenciais consequências, nomeadamente a independência, as palavras de Valdez dos Santos eram já ilustrativas do que seria a narrativa da direita radical sobre a descolonização. Intuindo o sentido que a Revolução e a resolução do problema colonial tomariam, afirma que era «legítimo [...] pensar que o exercício de liberdade não pode começar com a condenação à morte, à escravidão ou à ruína, de tantos milhões de seres que acreditaram e alinharam sempre com os ideais nacionais portugueses» (Santos 1974: 8).

A direita radical considerou que «a descolonização tem um nome: traição e entrega – e um executor: a covardia e o silêncio» (*A Rua* 1977) e que foi «trágica e criminosa [a] “descolonização” feita sob o medo à responsabilidade» (*O Sol* 1976), pondo em causa a própria viabilidade da pátria. As acusações eram dirigidas, sobretudo, aos militares e aos líderes políticos que defenderam e executaram a descolonização. De acordo com Gonçalo Mesquitela, os militares, cansados e receosos dos combates em África, estariam desejosos de voltar ao conforto dos quartéis e de «poderem gozar o justo repouso dos heróis com a vantagem de economias arduamente conseguidas». Os políticos, por seu lado, esperavam que uma retirada rápida e sem condições de África conquistasse a boa vontade das potências internacionais e, sobretudo, os seus capitais. Deste modo, «socializado o País, descolonizado o Império, anulada a nossa opinião mundial, o *justo repouso* estender-se-ia a toda a nação europeia. A sua população reduzida poderia viver feliz» (Mesquitela 1976).

Quase dez anos depois da Revolução, em março de 1984, Pinto afirmou que a raiva dera já lugar «ao cansaço e [à] melancolia», nunca ao esquecimento ou à aceitação. À distância de uma década, divisar-se-ia apenas a lenta – porém, contínua – decadência nacional, em que sobravam, somente, «o terrível peso do silêncio e da desesperança a cair sobre um povo» e a «mediocridade que vem do triunfo dos impunes» (Pinto 1984c).

Apesar de os direitistas entenderem que a razão lhes assistia, que a história lhes provara o acerto e que o futuro faria justiça, e de

estarem convictos de que a descolonização fora o mais grave ataque à soberania e ao modo de ser nacionais e de que o povo, cada vez mais numerosa e expressivamente, enjeitaria a totalidade do legado político do período revolucionário, a verdade é que esse reconhecimento popular do nacionalismo tardava em concretizar-se e Portugal parecia cada vez mais inclinado para o projeto europeísta.

«Voltar a haver terra e manhã» (Pinto 1980a): atlantismo e neocolonialismo

Face ao trauma que a derrota do colonialismo português e a descolonização lhe causaram, a direita radical propôs-se definir, sob novos modelos de dominação, os modos de relacionamento possível com as ex-colónias africanas. Radicada ainda nas formulações da ontologia e da teleologia nacionais herdadas do Estado Novo (Castelo 1999; Cunha 2000), cria ser esta a única forma de salvar Portugal, reinserindo-o na senda da sua missão e do seu destino, agora em circunstâncias e com limitações e instrumentos profundamente distintos dos de outrora.

Para lograr esse objetivo, impor-se-ia, antes de mais, «a compreensão de que a sobrevivência de Portugal passa pela superação total de uma visão territorialista» do país. Perdida a dimensão física, a importância e a expressão do país no mundo deveriam passar a medir-se pela manifestação do legado cultural português, nomeadamente da língua. Assim, o novo sentido da existência pátria «terá de ser encontrado numa perspetiva mais espiritual de comunidade nacional, afinal baseada no princípio de que Portugal são os que desejam ser portugueses». Neste sentido, Portugal seria «mais uma forma de estar no Mundo do que um território físico com fronteiras limitadas» (Júdice 1977).

A desmaterialização do império surge como um dos meios encontrados pelo nacionalismo português para assegurar a sua sobrevivência, transformando-o numa entidade metafísica que produziria uma unidade perene entre todos aqueles que haviam sido tocados pela cultura, pela fé e pelo modo de ser portugueses. Trata-se de um novo projeto imperial que, embora reconhecendo a inviabilidade da sua restauração territorial, visou a criação de um quadro de relações diplomáticas, políticas, culturais e económicas que atribuiria a Portugal o estatuto de pátria-mãe tutelar desses Estados. De resto, como indicavam as palavras de Adriano Moreira no Dia de Portugal, urgia disseminar a

convicção mística de que a um povo agente da cristianização deveria necessariamente estar reservado ter de morrer no calvário da história contemporânea, para que a sua cruz ressuscite na vida, na história, na lembrança, no comportamento, no triunfo e na comunhão de todos os povos que se alimentam do seu corpo e do seu sangue (Moreira 1985: 102).

O principal obstáculo à implementação deste novo ideal pátrio era a letargia em que os portugueses teriam entrado desde 25 de Abril de 1974. De acordo com a direita radical, estes teriam sido induzidos, pela imprensa, pelo discurso oficial e pela escola, a sentir vergonha e a rejeitar o passado colonial da nação. Sem força anímica para reagir à destruição do país, sem ter uma ideia de Portugal ou de portugalidade pela qual se bater,

o português perdeu o seu orgulho nacional [...]. Mas ao orgulho nacional é preferível a consciência de si próprio como cidadão de uma pátria antiga e civilizadora, uma das que mais contribuiu para a evolução do Ocidente e em geral da Ecuména; é mais vantajosa a firme determinação de prosseguir um rumo de personalidade e de criação, agora noutros termos, em cooperação com outros povos afins, com humildade e com segurança (Quadros 1978: 43).

Por conseguinte, uma das grandes prioridades dos nacionalistas teria de assentar na restauração do orgulho nacional e na mobilização dos portugueses em torno de um novo ideal pátrio, simultaneamente galvanizador e realizável. Era necessário repensar Portugal num enquadramento geográfico e humano que superara há quinhentos anos, não existindo já na memória coletiva resquícios da experiência anterior à expansão colonial e ao império. Havia também que identificar, entre a degradação e a traição políticas que se teriam instalado depois da Revolução, «a quem interessa continuar Portugal», assim como quem estava em condições de assegurar essa continuação, tendo em conta que o país fora «separado do melhor do seu corpo» e que regressara ao «ponto alfa» da sua «criação nacional» (Múrias 1977a).

Era ainda necessário contrariar quaisquer ilusões sobre uma possível restauração do império tal como ele fora até à descolonização. Como frisou Pinto (1978), urgia definir claramente «que país queremos ser» e fazê-lo «sem reabrir hipóteses sobre o irremediável, sem construir sobre

ses mortos e enterrados, sem repetir libelos mil vezes formulados». Por fim, apontava-se ao ajuste de contas com os responsáveis militares e políticos pelo fim do império (Madeira 2020; Aguiar 1978; Amorim 1976).

Uma vez julgado o inimigo e evitada a tentação de se confiarem cegamente ao primeiro aspirante a homem providencial que se oferecesse para os conduzir, os nacionalistas deveriam «interrogar a História e o Futuro, a Razão e o Mito, a Tradição e a Revolução; [...] recordar que os homens só lutam pelo que amam, só amam o que respeitam e só respeitam o que conhecem; e fazer uma peregrinação humilde (mas não amarga) pelo que ficou». Além do torrão natal e do povo, com o seu património, a sua herança cultural e o seu modo particular de ser, sentir e viver, que careciam de defesa e revitalização, ficara ainda «a memória dos Heróis», a ira e a indignação dos que sentiam ter-se batido em vão e dos que tudo tinham perdido em África. De novo no cais de partida, havia que conceptualizar uma nova «Índia» aspiracional que concitasse o apoio e a mobilização nacionais:

a Índia é sabermos porque perdemos, porque vamos passar fome, porque regressamos sem Fé nem especiarias, sem glória nem saque, sozinhos com o presente catastrófico e o futuro ainda pior. A Índia é vencer todos os dias o desgosto e a náusea dos que nos entregaram [...]. A Índia é a esperança de redimir a vergonha e desolação que matam e humilham este Povo que outrora foi grande e generoso e agora vegeta, estrangeiro, na Lisboa sem Descobertas. A Índia é estar num barco triste, sem norte nem bússola, entre nevoeiro e escolhos sem fim, e querer partir outra vez. A Índia é sentir estes restos da memória de nau e império e este sentimento do irremediável histórico de alguma coisa muito grande que se perdeu à deriva [...]. A Índia é, acima de tudo e por tudo isto, a vontade de ainda navegar. A Índia é querer chegar lá (Pinto 1977).

A redenção da obra civilizacional portuguesa, a força anímica para resistir à destruição revolucionária e para impedir a morte do país, o fundo onde se formariam os novos sonho e ideal pátrios, a pulsão irrefragável de retomar o cumprimento da missão e do destino nacionais, e a capacidade de superar a miséria e a fragilidade presentes e de reclamar o lugar e o papel no mundo que eram seus por direito, viriam, na narrativa direitista, da alma, da consciência histórica e do nacionalismo populares. Mais do que pelas armas e pelos homens, a nova

Índia dos portugueses nasceria do espírito e por ele seria conquistada, como demonstração da vitalidade e da vontade nacionais.

Mesmo perante a perspetiva mais pessimista e fatalista de Múrias – que declarou «sentimo-nos morrer com a Pátria, [...] vivendo os últimos instantes da nacionalidade ferida. [...] Anões daqui em diante [...]. Somos uma nação perdida» – era sempre reafirmada a necessidade imperiosa «de nos recomeçar em coordenadas completamente novas» (Múrias 1977b). Essas novas coordenadas teriam obrigatoriamente de se fundar na experiência imperial pretérita, nos ensinamentos da derrota e na formulação, à luz das novas circunstâncias, de uma «patriosofia» que desse resposta aos anseios e às necessidades perenes do povo português, que realizasse a sua vocação e que permitisse o cumprimento do desígnio nacional.

Impunha-se uma redescoberta de Portugal que passaria pela eliminação da influência do marxismo e da democracia liberal sobre a sociedade e as instituições e pela recusa de que um Estado com um passado grandioso pudesse, agora, apresentar-se às portas da Europa como parente pobre e subdesenvolvido em busca de esmola e orientação. Deste modo, para *A Rua*, «redescobrir Portugal é recriar, motivadamente, o orgulho de se ser português. E motivadamente, também, cumprir um destino pleno de tarefas difíceis mas remissoras» (*A Rua* 1979).

Embora parte da direita radical tenha apostado na luta partidária e eleitoral, sobretudo em torno das legislativas de 1979 e 1980 (Madeira 2020; Marchi 2017), a centralidade do combate metapolítico foi evidente desde muito cedo no discurso e na ação de todo esse campo político. Como afirmou Pinto, «a reforma (ou revolução) intelectual e moral do País é [...] a condição *sine qua non* da restauração nacional» (Pinto 1984a). A sobrevivência nacional imporia que se estabelecessem os mínimos éticos capazes de concitar, ainda que apenas utilitária e transitoriamente, a união dos nacionalistas. Forçaria também a que à ideia nova e ao mínimo ético comum se somasse o delineiar, sem pretensões maximalistas, dos princípios, valores e objetivos coletivos em relação aos quais não poderia haver lugar a transigências. Tratar-se-ia de um encontro de vontades conciliáveis e de mundividências díspares que consistiria, acima de tudo, num «ato de vida e de fé» que definiria rigorosamente as «linhas da amizade e da inimizade radical» e que, obrigado ao ecumenismo português, privilegiaria «os laços culturais, económicos e políticos» com as ex-colónias (Pinto 1980b: 20).

A juventude e os ex-combatentes assumiriam neste «ato de vida e de fé» um papel central. Ao contrário de personagens como Kaúlza de Arriaga, Galvão de Melo ou até Manuel Maria Múrias, o discurso de Pinto releva a convicção de que a restauração nacionalista não poderia ser alcançada apenas pela direita radical que no Estado Novo se encontrava ideologicamente dividida, que nas guerras coloniais fora derrotada e que no pós-25 de Abril se revelara incapaz de se unir e formular um projeto de atuação comum. Tendo em conta as velhas animosidades pessoais, o diferente grau de militância e de disponibilidade para o sacrifício individual, as eternas disputas entre fações e candidatos a chefes, o carácter inultrapassável que o trauma do desfecho do ciclo imperial parecia representar para alguns ou as concessões à democracia e ao pluralismo político-partidário que muitos demonstraram estar dispostos a fazer, em graus diversos, para assegurar o seu futuro, Pinto exortava a última geração do império a tomar consciência de que os «homens de ontem nunca podem [...] ser os homens de amanhã» (Pinto 1981). Por isso, a adesão da juventude ao nacionalismo, o seu envolvimento na intervenção metapolítica e a sua mobilização para a luta quotidiana contra o inimigo comum afiguravam-se decisivos para que a direita pudesse lograr a almejada restauração nacional. Esta deveria compreender que «os impérios do nosso tempo são impérios de Ideias» (Pinto 1980) e que, por conseguinte, através das ideias seriam combatidos e derrotados – uma luta necessariamente longa e de desfecho imprevisível.

Apesar dos apelos à guerra de posição, alguns quadros da direita radical nunca deixaram de formular e defender projetos de restauração, a curto ou médio prazo, do domínio português sobre as suas ex-colónias. O substrato essencial do pensamento deste campo político no que concerne ao lugar de Portugal no mundo continuava a ser marcado pelo pluricontinentalismo e pelo atlantismo. Este último poderia consubstanciar-se numa nova colonização de África ou na formação de uma comunidade política entre os Estados de língua oficial portuguesa das duas margens do Atlântico. Implicaria a criação de relações privilegiadas e complementares com esses Estados e a assunção do papel de intermediário ou de árbitro entre as ex-colónias e a comunidade internacional. Seria compatível, por fim, com a construção de uma associação eminentemente cultural entre as diversas nações que haviam sido dominadas pelos portugueses. Na aceção pretensamente civilizacional e ecuménica desta última tipologia de projeto atlantista,

a tónica era colocada, sobretudo, na língua partilhada. Na perspetiva metafísica, por seu lado, era a dimensão religiosa, espiritual e cultural – a ideia de Quinto Império – que se destacava.

«Portugal será então outra vez Portugal»: Eduardo Freitas da Costa e a criação da Suíça Sul-Africana

Eduardo Freitas da Costa foi um dos quadros da direita radical que mais se dedicou, na segunda metade dos anos 1970, à equação das condições em que Portugal poderia retornar a África. Fê-lo apresentando o país como guarda-avançada da civilização judaico-cristã e estabelecendo uma relação simbiótica entre o pretenso declínio português e a decadência do poder ocidental no contexto da Guerra Fria. Portugal reuniria, pela sua história e pela conformação ôntica do seu povo, as condições ideais para, logrando a sua própria restauração, recuperar o predomínio ocidental sobre o mundo. Ao contrário dos restantes Estados europeus, o país seria o resultado «de uma expansão pluricontinental» e não de uma «conglomeração dentro de fronteiras políticas naturais». Logo, o confinamento da nação aos seus limites físicos europeus, negando-lhe a expressão e o exercício da sua vocação, equivaleria, irremediavelmente, à condenação da sua existência enquanto Estado independente. Assim, a «real existência de Portugal na nossa época exige [...] a sua expansão em pluricontinentalidade, com base num macroespaço em condições bastantes de ecumenismo e de aculturação» (Costa 1978a: 25-33).

A revitalização do país e do Ocidente passaria ainda pela «restauração de uma cristandade autêntica e de sentido realmente ecuménico» e por uma recuperação do ideal cristão que exigia «a confluência entre condições geo-sócio-económicas de “base de arranque” [...] e virtualidade de reserva espiritual» (Costa 1978a: 43-44). Quinhentos anos depois da expansão colonial europeia, o Ocidente carecia de encontrar um novo mundo, físico, em que pudesse refundar-se. Para o autor, essa base geográfica imprescindível ao reavivamento moral e cultural do Ocidente situava-se na África Austral. Deste modo – à imagem do que a direita radical sempre argumentou a propósito, primeiro, da manutenção da guerra colonial e, depois, da descolonização e da necessidade da restauração do imperialismo português –, Costa fazia depender a sorte e o poder de Portugal dos do Ocidente, e vice-versa, apenas para tornar viável um

desígnio que o país jamais teria força para cumprir sozinho, afirmando que o colonialismo português em África e a sua dimensão atlântica eram fundamentais à defesa do Ocidente e à contenção da ameaça soviética.

Nesta linha argumentativa, era decisivo para o futuro do mundo euro-americano voltar a ocupar África, negar a independência e a liberdade aos africanos e, sobretudo, explorar as suas riquezas naturais e a sua força de trabalho. Por outro lado, e indo ao encontro dos sonhos restauracionistas do nacionalismo português, a região apontada como base para o renascimento ocidental compreendia os territórios de Angola e de Moçambique, abarcando ainda os Estados racistas da Rodésia e da África do Sul, assim como o Malawi e a Zâmbia – com os quais Portugal, sobretudo através de Jorge Jardim, mantivera boas relações diplomáticas durante a guerra colonial – e o Botswana, o Lesoto, a Suazilândia e a Namíbia – à data, esta última era ainda uma colónia da África do Sul.

Portugal apenas poderia perspetivar um futuro de desenvolvimento, de prosperidade, de independência e de realização ôntica e teleológica se concebesse o seu projeto nacional com os olhos postos no oceano que banha as suas margens europeias e, essencialmente, nos territórios que outrora colonizara. De modo concordante com o sentido e a ação históricos do país, o seu destino desenhava-se além-mar e não na estreita e sufocante pequenez e periferia europeias. Fundando um «novo Condado Portucalense» na África Austral,

Portugal será então outra vez Portugal – africano, agora mais do que europeu, como terra e como alma [...], aí, na África Austral do século XXI, será realmente Portugal e aí há-de ser a sua metrópole e a sua capital para o balizador ano 2000. [...] Se não instaurar na África Austral um núcleo dinamizador da nova expansão pluricontinental, Portugal não poderá renascer para o século XXI (Costa 1978a: 50-53).

Do ponto de vista internacional, a humanidade beneficiaria, defendeu, de que aquela zona fosse administrada e conduzida por quem, alinhado com os valores ocidentais, tão bem a conhecia e de forma tão exemplar a governara nos últimos séculos (Costa 1978b: 19). Por outro lado, calculando que a metrópole apresentava já um excedente populacional na ordem dos 50% e afirmando que era demasiado ampla e pesada a máquina administrativa do Estado português, a formação desse núcleo inicial da nova expansão permitiria ainda escoar metade da população continental

e alocar os recursos burocráticos que na metrópole existissem em excesso (Costa 1978b: 38-40). Em suma, para Costa, tratava-se de «criar [...] uma espécie de “Suíça Sul-Africana” [...] que [...] se tornaria o núcleo motor do livre desenvolvimento socioeconómico das áreas subdesenvolvidas da África Austral» (Costa 1978b: 43-44).

O regresso a África a partir da constituição de uma comunidade política com as ex-colónias

Salvo algumas exceções de denodado europeísmo de recém-convertidos e daqueles que, pela sua formação ou funções essencialmente tecnocráticas, já antes do 25 de Abril se batiam pela aproximação à Europa e pela integração nos seus mercados, as diferentes sensibilidades da direita radical sempre se manifestaram a favor do atlantismo. Como sublinhou Felgueiras Barreto, o prolongado apartamento de Portugal em relação à Europa e a sua secular consagração à vida e à realização além-mar teriam produzido, natural e cumulativamente, uma predisposição e uma vocação para a navegação, para a autoexclusão do limitado e apertado contexto europeu e para uma autorreferenciação pluricontinental. Produtor de uma cultura e de uma vivência religiosa sincréticas e ecuménicas, Portugal deveria agora sentir graves dificuldades em constranger-se à estandardização cultural do continente europeu e em adaptar-se aos seus códigos e normas. Por conseguinte, a formação de uma associação entre Portugal, o Brasil e as ex-colónias

seria uma Comunidade “real” de expressão lusíada que nos diria mais do que uma Comunidade Europeia onde seremos sempre peça sem valor, absorvida por interesses estranhos aos nossos e onde a nossa Vocação Atlântica não só não seria compreendida mas seria antes, como sempre o foi, hostilizada (Barreto 1976: 7).

Foi também no sentido de dar resposta a esse ímpeto vocacional que Crespo de Carvalho exigiu que o novo projeto nacional concretizasse: i) a missão evangélica e ecuménica do país; ii) a «reatificação da igualdade de raças e do pluriracialismo histórico e multissecular da Nação»; iii) a plena igualdade económica entre todos os membros da nova comunidade pluricontinental; iv) a «obtenção de cada vez maior síntese cultural com

elementos europeus e nativos-africanos da Nação e não imposição da língua portuguesa»; v) a elaboração de um quadro legal e institucional que acomodasse esta nova relação (Carvalho 1974: 61-62). Tal como no projeto nacional proposto por Costa, as palavras de Carvalho, ao invés de constituírem uma novidade ou uma atualização do ideal nacional, são uma reedição do discurso dos integristas.

Na narrativa da direita radical, o ímpeto para a criação da comunidade, neocolonial na sua fundamentação e nos seus desígnios, entre Portugal e as suas antigas colónias africanas não seria exclusivo dos nacionalistas portugueses. Ameaçados pelo expansionismo dos seus vizinhos ou pelo imperialismo soviético, os novos Estados africanos de língua oficial portuguesa rapidamente se voltariam para os seus antigos senhores em busca de proteção e de cooperação. Deste modo, sugeriu Múrias (1984d), Portugal deveria procurar estabelecer, por via diplomática, um «comunitarismo económico e cultural, fazendo-se eventualmente política unitarizante, depois de se terem esgotado todas as possibilidades que nos oferece a fundação duma comunidade». Tal como em Costa e em Carvalho, a enunciação de uma política «unitarizante» é reveladora do espírito integrista e neocolonial que informa o pensamento de Múrias. Assim, e independentemente das condições, dos meios e dos custos, Pinto defendeu que

os Portugueses não podem nem devem estar ausentes do que, ao longo de mais de meio milénio, constituiu o seu espaço vital. E, desaparecida a presença pelos tambores e pelas bandeiras, há que buscar, nas malhas do comércio, da cultura, da complementaridade e da convivência históricas, as formas de uma nova Aventura (Pinto 1982b).

Impossibilitada, pela derrota militar e política, pelo contexto internacional e pela ausência de força ou de vontade nacionais, de reabilitar os ideais, a imagética e as bases materiais do poder imperial, a direita radical propunha que se reatassem, pelas vias possíveis, as relações com as jovens nações africanas, mas agora de tipo neocolonial.

Língua, cultura e fé como instrumentos de dominação neocolonial

A preponderância do idioma como elemento aglutinador das diversas parcelas do derrotado império colonial português foi transversal aos

sectores democráticos e radicais da direita. Adriano Moreira declarou que «a língua também pode ser a nossa Pátria comum» (Moreira 1977: 83). Pinharanda Gomes estatuiu que «a liberdade de ser lusíada é condição que temos de requerer e de conquistar. Se não morrermos portugueses, seremos, pela língua, não o túmulo, mas a nau. E a nau é mais do que a caravela; é a palavra, onde o mesmo sopro inspira» (Gomes 1979: 294-295). Essa língua partilhada traduziria «a definição dum padrão ético para a comunidade, dum estilo de vida coletivo, das prioridades da política do Espírito», cuja definição era tarefa nacional prioritária (Caeiro 1981: 118). Tratar-se-ia, no fundo, de transformar a perda do império no mote para a consagração de Portugal numa «Pátria essencialmente espiritual» (*Resistência* 1975: 6).

Foi Alexandre Coelho, contudo, quem, em *Portugal Guia do Mundo* e *Portugal em Perigo*, apresentou uma mais aturada e sistemática discussão do projeto nacional à luz da obra de carácter eminentemente metafísico que o país deveria adotar. As suas teses eram, antes de mais, informadas por um profundo sentimento religioso. Nesse sentido, era a fé que o fazia descrever da possibilidade do triunfo mundial do comunismo e o convencia da inevitabilidade de Portugal, mais cedo ou mais tarde, se realizar, «conforme os destinos de Deus, numa Pátria integrando todos, mas todos os Povos de Expressão Lusíada, numa Integração sincera, aberta e livre desses mesmos Povos em torno de um Ideal Comum» (Coelho 1980: 13). Para o autor, as antigas colónias eram «parte do mesmo corpo e da mesma Alma que é a Pátria Portuguesa, conforme Deus pretendeu que fosse instituída no Mundo, como um País Pluricontinental integrado» (Coelho 1980: 42).

Nesta justificação de ordem espiritual do passado colonial português e da necessidade do reatamento desse tipo de relação política, económica e cultural com as ex-colónias, o autor fez do império pluricontinental português um mister divino e o exemplo escolhido pela Providência para demonstrar ao mundo que deveria, à imagem do que teria sido a sociedade pluricontinental portuguesa, viver em harmonia e concórdia. Assim foi no passado e assim tornaria a ser no futuro, pois,

por sermos [...] o Cume da Cabeça da Europa é daqui que partirá um Novo Descobrimento do Mundo, mas desta vez numa Ação Espiritual em primeiro lugar, que procure elevar todos os Povos à Suprema Dignificação da Vida, que é a de termos sido criados à Imagem e Semelhança de Deus (Coelho 1981: 24).

Notas conclusivas

Ao contrário do atlantismo democrático, que empreendeu uma reaproximação aos novos Estados pós-coloniais baseada no património linguístico e cultural comum, nos interesses afins dos Países Africanos de Língua Oficial Portuguesa e de Portugal e numa relação igualitária entre todos os membros dessa comunidade, a direita radical visava a recuperação da hegemonia sobre as ex-colónias, alimentada pela doutrina imperialista de Salazar.

Independentemente de ter privilegiado, no seu discurso, a tradição, a vocação nacional, a necessidade económica, o serviço à causa ocidental ou os imperativos espirituais e evangélicos, a direita radical teve sempre por prioridade a promoção de projetos de retorno a África. Focada no objetivo de restabelecer o domínio político sobre esses territórios, o modo ou o veículo pelo qual fariam a primeira aproximação às novas nações parecia ser o menos importante. Da sua produção escrita sobre o tema releva o trauma e o inconformismo com a perda do império colonial e a indisponibilidade para se resignarem à redução territorial, política, económica e cultural do país às suas fronteiras europeias. A descolonização foi combatida através do ajuste de contas, na imprensa, com os seus responsáveis, do enaltecimento da obra cultural, ecuménica e civilizacional que Portugal teria realizado e da elaboração de projetos de restauração do pluricontinentalismo português. O regresso de Portugal a África era também apontado pelas direitas radicais como crucial para estancar a expansão dos interesses soviéticos em África e para resolver a Guerra Fria em favor dos valores cristãos e ocidentais.

Fosse por que arte fosse, o «havemos de voltar» era, inequivocamente, o mantra e a aspiração predominante no campo nacionalista. Como se proclamou no semanário *Vária 8*, «havemos de voltar às terras que descobrimos e desbravámos e ensinámos e impulsionámos» (Lusitano 1975). Uma vez conscientes os africanos de que haviam sido vítimas de traição por parte dos movimentos de libertação que diziam representá-los, incapazes já de aguentar a fome, a doença, as arbitrariedades, a miséria e a destruição semeadas pela guerra civil, «havemos de voltar, porque seremos chamados pelos que, entregues às feras da subversão total dos valores humanos, foram abandonados a si próprios». Acima de tudo, exclamou-se, «havemos de voltar, retomando o rumo do nosso destino, continuando Portugal e realizando Portugal, perseguindo obras

válidas e criando nações possíveis» (Lusitano 1975). Com efeito, e a despeito de todas as causas e princípios pelos quais se bateu em Portugal no pós-25 de Abril, voltar a África foi sempre o sonho maior da direita radical portuguesa e encarado como corolário lógico da restauração ou da refundação nacional que pretendia realizar.

Fontes e Bibliografia

- “O povo tem os olhos abertos” (1979). *A Rua*, 152, 10 de maio, 1.
- “Os refugiados – não” (1977). *A Rua*, 51, 24 de março, 11.
- “Quando a Pátria agoniza é só trabalhando que se lhe prova amor” (1978). *O Sol*, 3, 23 de março, 1.
- “Um Retornado de África: Manifesto aos Portugueses” (1975). *Resistência*, 117, 30 de dezembro, 6-7.
- Aguiar, Luiz (1978). *Julgamento dos Responsáveis*. Lisboa: Editorial Intervenção.
- Almeida, Onésimo Teotónio (2017). *A Obsessão da Portugalidade*. Lisboa: Quetzal Editores.
- Amorim, Fernando Pacheco de (1976). *Manifesto Contra a Traição*. Vol. 1-3. Braga: edição do autor.
- Azevedo, António (2007). *Portugal – O Outro Povo Eleito*. Lisboa: Instituto Piaget.
- Barreto, Adelino Felgueiras (1976). “Para um projeto nacional renovado”. *Resistência*, 125, 30 de abril, 5-8.
- Caeiro, Francisco da Gama (1981). “Valores espirituais dos portugueses: para uma política do espírito nos anos 80”, *Resistência*, 213-214, abril, 113-124.
- Carvalho, A. Crespo de (1974). “Viagem ao Núcleo do Portugal d’Aquiém e d’Além Mar”, *Resistência*, 85-86, 15 de setembro, 3-64.
- Carvalho, Miguel (2017). *Quando Portugal Ardeu. Histórias e segredos da violência política no pós-25 de Abril*. Alfragide: Oficina do Livro.
- Castelo, Cláudia (1999). *O Modo Português de Estar no Mundo. O luso-tropicalismo e a ideologia colonial portuguesa (1933-1961)*. Porto: Edições Afrontamento.
- Coelho, Alexandre (1980). *Portugal em Perigo*. Lisboa: edição do autor.
- « – » (1981). *Portugal Guia do Mundo*. Lisboa: edição do autor.
- Costa, Eduardo Freitas (1978a). *Para uma Nova Fundação de Portugal*. Lisboa: Edições do Templo.

- « – » (1978b). *Portugal Urgente*. Lisboa: Edições do Templo.
- Cunha, Luís (2000). *A Nação nas Malhas da sua Identidade. O Estado Novo e a construção da identidade nacional*. Porto: Edições Afrontamento.
- Gellner, E. (1965). *Thought and Change*. Chicago: The University of Chicago Press.
- Gomes, Pinharanda (1979). *Pensamento Português*. Vol. IV. Lisboa: Edições do Templo.
- Júdice, José Miguel (1977). “Análise Política: Sobre a necessidade de um projeto nacional de ressurgimento”, *O Diabo*, 21, 24 de maio, 2.
- Llobera, Josep R. (2000). *O Deus da Modernidade: O Desenvolvimento do Nacionalismo na Europa Ocidental*. Oeiras: Celta Editora.
- Lourenço, Eduardo (1998). *O Labirinto da Saudade*. 3.ª edição. Lisboa: Publicações D. Quixote.
- Lusitano, Castro (pseud.) (1975). “Havemos de voltar”, *Vária* 8, 38, 9 de setembro, 2.
- Madeira, Bruno (2020). “*Homens entre ruínas*? Ideias, narrativas, mundividências e representações das direitas radicais portuguesas (1974-1985). Tese de doutoramento. Porto: Faculdade de Letras da Universidade do Porto.
- « – » (2021). ““Tendo conquistado o presente, a direita traz consigo a vitória do futuro”: o neoconservadorismo anglo-saxónico e a evolução do pensamento económico da direita radical portuguesa (1976-1985)”, *R:I*, 68, dezembro, 91-104.
- Marchi, Riccardo (2017). *A direita nunca existiu: as direitas extraparlamentares na institucionalização da democracia portuguesa (1976-1980)*. Lisboa: Imprensa de Ciências Sociais.
- « – » (2020). *À Direita da Revolução. Resistência e Contra-Revolução no PREC (1974-1975)*. Lisboa: Objectiva.
- Margarido, Alfredo (2000). *A Lusofonia e os Lusófonos: Novos Mitos Portugueses*. Lisboa: Edições Universitárias Lusófonas.
- Mesquitel, Gonçalo (1976). “Portugal: o que resta”, *A Rua*, 35, 2 de dezembro, 10.
- Moreira, Adriano (1977). *A Nação Abandonada*. Braga: Editorial Intervenção.
- « – » (1985). *Saneamento Nacional*. Lisboa: Publicações D. Quixote.
- Múrias, Manuel Maria (1977a). “Editorial: O 25 de Abril”, *A Rua*, 55, 21 de abril, 3.
- « – » (1977b). “Editorial: Na agonia da Pátria”, *A Rua*, 62, 8 de junho, 3.

- Pinto, Jaime Nogueira (1977). “Começar pelo princípio”, *A Rua*, 63, 17 de junho, 10.
- « – » (1978). “Que país queremos ser?”, *O Diabo*, 102, 12 de dezembro, 11.
- « – » (1980a). “Calçar as botas”, *O Diabo*, 189, 12 de agosto, 9.
- « – » (1980b). “Vontade Política e Poder Nacional”, *Futuro Presente*, 2, setembro-outubro, 10-21.
- « – » (1981). “A ponte”, *O Diabo*, 212, 20 de janeiro, 7.
- « – » (1982a). “O regresso do nacionalismo”, *O Diabo*, 284, 8 de junho, 11.
- « – » (1982b). “África – Que política?”, *O Diabo*, 289, 13 de julho, 8.
- « – » (1984a). “25 de Abril 74-25 de Abril 84: Reflexões para uma década”, *Futuro Presente*, 19-20, julho-setembro, 3-7.
- « – » (1984b). “Ainda a “descolonização” ou o primeiro D”, *O Diabo*, 376, 13 de março, 2.
- « – » (1984c). “O quarto D”, *O Diabo*, 375, 6 de março, 375.
- « – » (1984d). “A comunidade lusíada”, *O Diabo*, 398, 14 de agosto, 3.
- Quadros, António (1978). *A Arte de Continuar a Ser Português*. Lisboa: Edições do Templo.
- Real, Miguel (2011). *O Pensamento Português Contemporâneo – 1890-2010: O Labirinto da Saudade e a Fome de Deus*. Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda.
- Rodrigues, António da Cruz (1977). “Pluralismo na política”, *Resistência*, 149-150, 15 de maio, 12-18.
- Santos, Valdez dos (1974). “Editorial”, *Jornal Português de Economia & Finanças*, 316, 1 a 15 de junho, 7-9.
- Serrão, Joaquim Veríssimo (1980). “A Pátria: essência e destino”, *Jornal Português de Economia & Finanças*, 433, 15 a 21 de outubro, 7.
- Smith, Anthony D. (1997). *A Identidade Nacional*. Lisboa: Gradiva.

**ROMANTICISMO DE ACERO. UN EXAMEN DE LAS RAÍCES
INTELECTUALES DE LA HECATOMBE EUROPEA⁽¹⁾
STEEL ROMANTICISM. AN EXAMINATION OF THE
INTELLECTUAL ROOTS OF THE EUROPEAN HECATOMB**

JORGE POLO BLANCO
Escuela Superior Politécnica del Litoral, Ecuador
polo@espol.edu.ec
<https://orcid.org/0000-0001-9415-5406>

Texto recibido em / Text submitted on: 18/10/2022
Texto aprobado em / Text approved on: 06/01/2023

Resumen:

Múltiples e intrincadas fueron las causas que produjeron algo tan aberrante como el nacionalsocialismo. En el presente trabajo solo abordaremos ciertas cuestiones que tienen que ver con las raíces filosóficas y culturales del nazismo. Observaremos que, si bien es cierto que también surgieron filosofías irracionalistas en otras naciones de Europa, fue en Alemania donde se desarrollaron con mayor fuerza e intensidad. Consideraremos, como hipótesis principal, que la comprensión cabal de ciertos acontecimientos históricos – máxime si son tan estremos y funestos como el nazismo – requiere de una exploración de sus genealogías intelectuales inmediatas y remotas.

(1) Este trabajo es un producto vinculado al Proyecto de Investigación *Estética, política y cultura*, perteneciente a la Facultad de Arte, Diseño y Comunicación Audiovisual de la Escuela Superior Politécnica del Litoral (ESPOL), Guayaquil, República del Ecuador. El Proyecto está dirigido por Jorge Polo Blanco.

Palabras clave:

Irracionalismo; romanticismo; vitalismo; racialismo; nazismo.

Abstract:

Multiple and intricate were the causes that produced something as aberrant as National Socialism. In this paper we will only address certain questions that have to do with the philosophical and cultural roots of Nazism. We will observe that, although it is true that irrational philosophies also arose in other nations of Europe, it was in Germany that they developed with greater force and intensity. We will consider, as the main hypothesis, that a thorough understanding of certain historical events –especially if they are as thunderous and dismal as Nazism– requires an exploration of their immediate and remote intellectual genealogies.

Keywords:

Irrationalism; romanticism; vitalism; racialism; nazism.

Trayectorias irracionalistas

Las pautas establecidas por Georg Lukács en su famosa obra *Die Zerstörung der Vernunft* (publicada en 1954) nos parecen muy adecuadas, en términos generales, a la hora de abordar el problema que nos traemos entre manos. Las filosofías irracionalistas, a las que dedica su estudio, coadyuvaron decisivamente a precipitar el desastre. Se puede – y se debe – dibujar la trayectoria que conduce de Schelling a Hitler. Es más, «el desenboque de la filosofía irracionalista alemana en el hitlerismo sólo puede considerarse como algo necesario» (Lukács 1968: 9). Una tesis dura, que suscribimos en sus delineamientos más esenciales. Admite el pensador marxista que el irracionalismo fue un fenómeno de alcance internacional. Pero es cierto que la filosofía alemana cumplió un «papel dirigente», en todo este asunto (Lukács 1968: 14). Alemania representó el terreno más propicio para el surgimiento del moderno irracionalismo, el suelo mejor abonado para el pletórico desarrollo de todas sus formas o variantes (Lukács 1968: 28). Y otro tanto sucede, añadiremos nosotros, con respecto al romanticismo. Este tuvo expresiones muy notables en muchos otros países, qué duda cabe. Pero consideramos que el movimiento romántico alemán fue el que desempeñó un rol hegemónico, sobre todo en lo que tiene que ver con las derivaciones políticas más reaccionarias de dicho movimiento.

Asumimos que las notas definitorias o características que Lukács adscribe al «irracionalismo» son perfectamente aplicables al romanticismo. El menosprecio del entendimiento y el vilipendio de la razón. He ahí su núcleo esencial. El filósofo marxista húngaro – que, dicho sea de paso, en sus escritos de juventud también presentó algunas veleidades neorrománticas – nos mostró en este estudio (acertado en lo esencial) que la trayectoria de las «filosofías irracionalistas» (con sus diferentes fases e hitos) desembocó finalmente en un episodio histórico-político monstruoso y criminal. No precisamos enunciar a qué «episodio» nos estamos refiriendo. Todo comenzó con la reacción romántica de Hamann, Herder, Friedrich Schlegel, Novalis y Schleiermacher. Después, las filosofías vitalistas (neorrománticas en muchos aspectos) tomarían el relevo, y le darían un nuevo impulso al irracionalismo (Polo Blanco 2021).

Nietzsche fue una figura sobresaliente de esa corriente irracionalista-vitalista. Muy románticamente, acarició la idea de una “justificación estética de la existencia”. A su juicio, Europa había terminado siendo socrática hasta la médula, o hasta la náusea. La «vida instintiva», asfixiada por una racionalidad titánica y tiránica, palideció hasta límites insoportables. Thomas Mann encontró aquí una crucial – y justísima – objeción a su querido filósofo, preguntándose si acaso podíamos afirmar que la «vida instintiva» había quedado abrasivamente sojuzgada y aplastada por el poder omnipotente del frío intelecto. Mann negaba rotundamente esa tesis nietzscheana. ¿Dónde veía Nietzsche un mundo gobernado despóticamente por la razón? Muy al contrario, objetaba el literato alemán, la «débil llamita de la razón» apenas encontraba quien le prestara atención en aquel mundo violento y despiadado, atravesado todo él por salvajes pasiones, por abrumadoras relaciones de fuerza y por desbocadas ansias de poder (Mann 2000: 115-116).

Lukács exploró con mucho acierto aquellas fuentes ideológico-filosóficas del irracionalismo moderno que desembocaron, ya en los primeros compases del siglo XX, en el consabido desastre. Pero, y aquí lanzamos una de nuestras tesis centrales, se produjo una creciente y paulatina biologización del *Volksgeist*, en tanto que la «comunidad nacional» y el «espíritu del pueblo» (conceptos medulares en la filosofía política alemana de cuño romántico-idealista) comenzaron a «encarnarse» en otra serie de nociones que tenían más que ver con los «lazos de sangre». Lo interesante es observar cómo estos universos semánticos se fueron ensamblando, a partir de cierto momento. En

muchos discursos nacionalistas podremos hallar una retroalimentación categorial muy específica, pues asistiremos a una «espiritualización de la raza» y a una «racialización del espíritu». En tales ocasiones, que fueron bastante recurrentes en determinados contextos, el idealismo espiritualista se fundió con el organicismo naturalista.

El racialismo – que, a nuestro modo de ver, emergió en muy buena sintonía con las precedentes concepciones del nacionalismo romántico – terminó espiritualizándose. Pero es que el «espíritu» también se había racializado, mientras tanto. La sangre circulaba por las venas del *Volksgeist*. Del espíritu a la raza; y de la raza otra vez al espíritu. El círculo se cerró y la peligrosa retroalimentación se acomodó. Los lazos de sangre se romantizaron. Aparecieron el «espíritu de la raza» y la «comunidad de sangre». Houston Stewart Chamberlain (1855-1927), en su voluminosa obra *Die Grundlagen des neunzehnten Jahrhunderts*, sustentó concepciones abiertamente racistas, antisemitas y pangermanistas, situándose como uno de los más destacados precursores del nazismo. Era británico de origen, pero adquirió la nacionalidad alemana. Se casó con Eva Wagner, la hija más joven de Richard Wagner. Podríamos considerar tal episodio como una metáfora parental de las conexiones entre romanticismo y racismo.

Romanticismo y racialismo

Deben explorarse aquellas inquietantes aproximaciones (o entrelazamientos) que se produjeron entre ciertas ideas políticas y culturales genuinamente románticas y las ideas racialistas. Nos mostraremos en desacuerdo con Rüdiger Safranski, cuando señalaba en su magnífico libro que el romanticismo y el biologismo racista discurrieron por cauces diferentes y alejados. Observaba, en ese contexto, que deberíamos distinguir entre una cierta recepción y utilización del romanticismo por parte del régimen nacionalsocialista (pues ciertamente la hubo), y esa otra cosa que podríamos denominar «actitud romántica del espíritu alemán». Tal vez esta distinción sea pertinente. Pero también es verdad que esa «actitud» pudo ser, según el criterio de algunos estudiosos del asunto, corresponsable directa de la tragedia europea. Y no errarán del todo quienes así lo consideren. Porque, ¿acaso no hallaremos en la «concepción nacionalsocialista del mundo» elementos genuinamente románticos? ¿Fue todo, como

siempre parece suceder con estas cosas, una utilización espuria y una burda distorsión de los ideólogos nazis? Sea como fuere, nosotros no contemplamos el romanticismo y el racismo como universos yuxtapuestos o disyuntos. Muy al contrario, sostenemos que ambos universos ideológicos se fusionaron o retroalimentaron en demasiadas ocasiones. Así queda enunciada nuestra tesis.

El propio Safranski debe reconocerlo, en cierto momento, cuando afirma lo siguiente: «El vitalismo romántico quedó envenenado en el momento que se unió con un cientifismo que creía poder deducir una moral a partir de la biología». Percibimos, no obstante, un aroma exculpatorio en dicha declaración. De hecho, a renglón seguido asevera algo con lo que estamos en profundo desacuerdo: «El que corrompió moralmente el pensamiento no fue el Romanticismo, sino especialmente el biologismo de un mundo que depositó su fe en la ciencia» (Safranski 2018: 321-323). Las ideas románticas, que de suyo serían «innocentes», quedaron empero corrompidas (adulteras y desfiguradas) por la influencia exógena de las doctrinas raciales. Asevera Safranski que las ideas de Hitler se hallaban embebidas de biologismo, mas no de romanticismo. Es de las ciencias naturales (interpretadas de una «peculiar» manera, obviamente) de donde habría extraído las «piezas» con las que construir su despiadada cosmovisión. En esa construcción ideológica no habría «piezas» de procedencia romántica (Safranski 2018: 330). Sin embargo, vemos cómo Safranski titubea en la página siguiente, cuando admite que cierta reverberación romántica sí formó parte de aquel delirio político (Ib.: 331-332).

En este ensayo nos oponemos frontalmente a la tesis que pretende deslindar «biologismo racista» y «actitud romántica», como si entre ambos universos ideológicos no hubiese existido ningún tipo de conexión o afinidad. Asumimos que el romanticismo fue una corriente de larga duración que pudo «infiltrarse» como elemento constituyente en algunas de las filosofías políticas más reaccionarias del pensamiento europeo, desencadenando efectos nocivos e incluso monstruosos. Y no admitiremos que el «vitalismo romántico» fue adulterado o envenenado por el cientificismo racialista, como si tal cosa hubiese sucedido únicamente por mor de una «desviación» violentísima de aquel. Muy al contrario, creemos que las ideas románticas se amoldaron perfectamente – ergonómicamente – al universo teórico del racialismo. Nos atreveríamos a decir, si se nos permite la imagen, que aquel

romanticismo se dejó abrazar gustosamente por los untuosos tentáculos del racialismo científico y biólogo.

Safranski (2018: 337-338) muestra cierta disconformidad con la búsqueda de genealogías profundas o causalidades lejanas, a la hora de explicar la emergencia del nazismo. No debiéramos regresar tan atrás, para buscar las raíces más hondas de las que brotó tan destructivo fruto. Pues bien, nosotros tampoco compartimos esa consideración. Debemos indagar críticamente en las densas brumas de la «ideología alemana», como la denominaron Marx y Engels, para descubrir cómo es que se fue gestando la catástrofe. Solo así podremos comprender lo sucedido, entendiendo cabalmente de dónde vino semejante aluvión. Tal vez Daniel Jonah Goldhagen pretendió llevar demasiado lejos su análisis retrospectivo, cuando exploraba la incómoda hipótesis de que buena parte de los alemanes comunes no solo sabía lo que estaba sucediendo sino que, además, un porcentaje demasiado alto de aquella población alemana apoyaba decididamente el proyecto nacionalsocialista, debido a un antisemitismo «eliminacionista» muy virulento – y constitutivo de la «identidad alemana» – que habría venido incubándose desde hacía siglos (Goldhagen 1997). El feroz antisemitismo de Lutero debe ser recordado, en este contexto. Por cierto, también Primo Levi (1919-1987), que sobrevivió a un campo de concentración en Polonia, experiencia que dejó plasmada en un relato desgarrador, dijo que una gran mayoría de los alemanes sabía lo que estaba sucediendo; o, al menos, barruntaban que algo terrible estaba teniendo lugar. Ello pudo deberse a una espantosa mezcla de miedo, cobardía y anuencia. Demasiada anuencia. Sea como fuere, Primo Levi no duda en atribuir culpabilidad al pueblo alemán (Levi 2013: 196-199).

Hugo Ball, en un contundente ensayo, afirmaba de manera tajante que fue el luteranismo quien primeramente «convirtió a los alemanes en un pueblo premeditadamente reaccionario» (2011: 84). Lutero hizo de los alemanes criaturas adustas y tristes. Predicaba que la naturaleza humana es irremisiblemente corrupta y putrefacta. Difundió asimismo el fideísmo más irracional y oscurantista que quepa imaginar. Una mentalidad que se prolongó en el pietismo moderno. Recordaba Isaiah Berlin (1999: 63) la indiscutible afinidad del movimiento romántico con aquellos espumarajos que soltaba Lutero cuando afirmaba que la razón es una ramera que conviene evitar. También fue Lutero quien sentó las bases de un determinado tipo de nacionalismo germánico, que después Fichte sancionaría y consolidaría (Ball 2011: 98). Por no hablar del antisemitismo furibundo del esclarecido

monje. Podríamos llenar bastantes páginas con los salvajismos homicidas que escribió Lutero sobre los judíos. Las sinagogas deberían ser incendiadas, vociferaba el precursor de la «libertad de conciencia». Y algunos darían cumplimiento a esa petición, en el siglo XX.

Ball quiso indagar en los orígenes de ciertos componentes de la «mentalidad alemana», tratando de comprender cuándo y cómo se había forjado. Consignó cómo la intelectualidad alemana se había empeñado durante mucho tiempo en convencer a sus compatriotas de que lo definitorio del carácter alemán era su espíritu belicoso. Se glorificaron sistemáticamente las virtudes del soldado combativo. Se consolidó una poetización de la violencia. Excesivas dosis de militarismo prusiano. Somos un pueblo de guerreros, se dijo en muchísimas ocasiones con timbre solemne. El «genio de la guerra» terminó por identificarse con la esencia de lo alemán. La bestialidad y la barbarie quedaron filosóficamente legitimadas (después nos detendremos en esta cuestión). Pero este pangermanismo agresivo tenía hondas raíces, que convenía esclarecer.

También Aron Gurwitsch (2010), en un pequeño ensayo escrito en 1942 (es decir, en plena guerra), había reflexionado sobre ciertas «raíces filosóficas del nazismo». ¿Existen elementos, en la tradición cultural y filosófica alemana, que puedan arrojar alguna luz sobre esa extraña falta de resistencia mostrada por el pueblo alemán, que tan fácilmente se dejó embauchar y obnubilar? No pretendía ser exhaustivo en su exploración, pues múltiples e intrincadas son las causas que produjeron algo tan aberrante como el nazismo. En todo ello intervinieron factores más pedestres y pragmáticos, relacionados con el «estómago». Sin esa base de miseria social la «seducción» hitleriana quizá no hubiera resultado tan eficaz (Aly 2006). Pero Gurwitsch sí afirma de manera taxativa, y lo argumenta convincentemente, que en el movimiento romántico-idealista (aparecen los nombres de Fichte y Hegel) encontraremos ciertas «raíces» filosóficas del delirio. Es verdad que muchos fueron los intelectuales involucrados en todo ello. El caso de Heidegger fue el más retumbante, pero hubo otros muchos profesores y académicos (de segunda fila) que participaron activa y conscientemente en el fortalecimiento ideológico-cultural del movimiento. Algunos de ellos también participaron materialmente en operaciones de exterminio (Ingrao 2017).

Fichte, en sus célebres *Discursos a la nación alemana* (conferencias pronunciadas en Berlín en el invierno de 1807-1808), exhibió un estruendoso chovinismo «germanocéntrico». Deben leerse con atención los argumentos

que esgrime para defender la indiscutible superioridad de la lengua alemana. Sentencia que, si Roma hubiese doblegado por entero a los pueblos germánicos, «todo el desarrollo permanente de la Humanidad hubiese tomado un rumbo distinto y no ha de creerse que más agradable» (Fichte 2002: 148). Una idea que reaparece en la última página de estos *Discursos*, cuando exhorta a los alemanes con estas dramáticas palabras: si vosotros os hundís, la Humanidad entera se hundirá con vosotros (Ib.: 265). No nos resistimos a la tentación de correlacionar esa última advertencia fichtiana con otro pasaje escrito con posterioridad. Es el siguiente: «En esta parte del mundo la cultura humana y la civilización están indisolublemente vinculadas a la presencia del elemento ario. Si este elemento desapareciese o fuera vencido, el negro velo de un periodo de barbarie volvería a descender sobre el mundo». Así decía Hitler (2018: 166). Muchos podrán considerar que conectar una cosa con la otra no es más que una descabellada demagogia, una hipérbole de mal gusto. Nosotros no lo consideramos así. Es cierto que en los discursos de Fichte no aparece un lenguaje racialista, y esto es una diferencia importante. Pero no es menos cierto que en el filósofo idealista hallamos un pangermanismo feroz y visceral. Ese nacionalismo fichtiano, que tampoco se halla completamente desvinculado de la «sangre», proclama sin pudor la superioridad de la *Kultur* germánica. Pues bien, todo ello engarzaba perfectamente con la cosmovisión nazi. Hitler estaba diciendo exactamente lo mismo, sosteniendo la indiscutible superioridad civilizatoria del «pueblo alemán», así sea que lo dijera con mayor brutalidad y con menor elegancia intelectual.

Evidentemente, fueron determinantes otros muchos factores (políticos y económicos). Pero no podemos desdeñar, ya lo dejó asentado Lukács, el aspecto ideológico o «filosófico» de esa gestación. El propio Safranski debe reconocerlo, en la parte final de su obra:

Lo romántico es fantástico, inventivo, metafísico, imaginario, tentador, exaltado, abismal. No está obligado al consenso, no necesita ser útil a la comunidad, y ni siquiera ser útil a la vida. Puede estar enamorado de la muerte. Lo romántico busca la intensidad hasta llegar al sufrimiento y la tragedia. Con todos esos rasgos lo romántico no es particularmente apropiado para la política (2018: 352).

No, desde luego que no. La visión romántica introduce cantidades ingentes de irracionalidad en el discurso y en la praxis política, aunque

algunos se empeñen en sostener que sería un grave error reducir todo el movimiento romántico al fenómeno del irracionalismo (Löwy, Sayre 2008: 53). Por ello, puede afirmarse con rotundidad que «una política romántica es peligrosa» (Safranski 2018: 353). Peligrosísima, más bien. Y más lo es cuando se entreteje con el racialismo biologista, añadiremos nosotros, que fue exactamente lo que terminó sucediendo en Alemania. En cualquier caso, semejantes conclusiones de Safranski se compadecen mal con aquellas reticencias suyas a la hora de averiguar las genealogías «profundas» de la catástrofe, pues en sus propias páginas ha quedado verificada la «peligrosidad» de esa introducción del hábito romántico en las hechuras de lo político.

Un romanticismo de acero

Helmut Plessner, en su obra *La nación tardía* (publicada originalmente en 1935, aunque con un título distinto, y reeditada en 1959), exploró ciertas trayectorias de lo que podríamos denominar «mentalidad alemana». Observó que, siendo Alemania una nación que cuajó políticamente con demasiado retraso, el nacionalismo que acompañó tal proceso se caracterizó por una singular y exagerada predilección por la «originariedad» y la «primigeniedad». La representación que tenían de sí mismos como nación se deslizó fácilmente hacia la «psicología de los pueblos», noción no muy alejada del «alma racial», que en el caso de los alemanes ya habría sido vislumbrada (y padecida) por los antiguos romanos, los cuales hubieron de lidiar con el *furor teutonicus*, una suerte de energía ancestral todavía viva en los alemanes actuales. Orgullosos de su eterno carácter bárbaro. Y si la esencia de lo alemán llevaba siglos padeciendo extranjerización y autoextrañamiento, aquel viejísimo furor aún podía despertar y erupcionar (Plessner 2017: 47).

Por otro lado, Plessner señala en varias ocasiones que Alemania se forjó como nación sin disponer de una clara idea de Estado. Es por eso que, en dicha construcción nacional, jugó un papel importantísimo el concepto romántico de «comunidad popular» (2017: 62). La endeblez política y la inconsistencia jurídico-estatal fueron «compensadas» con la idea de «pueblo» o «espíritu del pueblo». La debilidad material de una nación recién nacida (y todavía informe, en muchos aspectos) quería ser compensada con una apelación a no se sabe bien qué esencias

espirituales primigenias. Este *Volksgeist* ofrecía un asidero más auténtico y más profundo, frente a la artificiosidad «civilizada» de las otras naciones (2017: 71-83). Ahora bien, estas nociones románticas, por muy metafísicas que fuesen, tuvieron una incidencia real en el curso de los acontecimientos, toda vez que los discursos del nacionalismo alemán se alimentaron de tales ideas, que llegaron hasta el siglo XX. Y la catástrofe criminal de los años treinta está conectada con todo lo mencionado, esto es, con la impronta romántica del nacionalismo alemán.

El fascismo italiano tuvo cierta afinidad con la estética futurista, exaltadora de la vida urbana y de los aspectos industriales o tecnológicos. Una estética rabiosamente contraria (por definición) a toda veleidad romántica. Pero Alemania fue otra cosa. En la cosmovisión nazi sí encontraremos una potente corriente «arcaizante» o antimoderna, añorante de la vida tradicional campesina e incluso obsesionada con los valores y modos de vida de los antiguos germanos. Pero Safranski mantendrá que el nacionalsocialismo no puede ser definido como un «romanticismo político». Victor Klemperer, que padeció en sus propias carnes la persecución nazi, esgrimió una tesis completamente opuesta. Afirmaba tajantemente que esa doctrina racialista, desarrollada de un modo «delirante» con el único propósito de apuntalar un mordiente supremacismo germano, «hunde sus raíces en el romanticismo alemán» (Klemperer 2014: 204). Pero aún hay más, y dice en la misma página: «Dicho de otra manera: su inventor francés [se refiere a Gobineau] es un correligionario, un sucesor, un discípulo –no sé hasta qué punto consciente – del romanticismo alemán». Klemperer explica cómo el famoso conde, autor del *Essai sur l'inégalité des races humaines* (1853), tomó directa o indirectamente del romanticismo alemán su germanofilia exaltada y su arianismo. «Tenía y tengo la certeza de la estrecha relación existente entre el nazismo y el romanticismo alemán» (Klemperer 2014: 208). Safranski no podría suscribir semejante afirmación; quien esto escribe, sí.

Para Safranski no alberga demasiada credibilidad la tesis que sostiene que el origen remoto de la tragedia europea tuvo algo que ver con la circunstancia de que Alemania se constituyese como nación moderna bajo el signo del movimiento romántico. Se pregunta retóricamente si acaso constituye el romanticismo una suerte de «prehistoria del infortunio» (Safranski 2018: 314-315). Y debe reconocer, en primer lugar, que ciertos estudios ya han demostrado que algunos aspectos importantes de la tradición romántica fueron recibidos y utilizados por muchos ideólogos

del movimiento nacionalsocialista. Por ejemplo, las ideas de «comunidad del pueblo» y «cultura popular», ciertas representaciones «orgánicas» del Estado o algunas recuperaciones y reinterpretaciones de las sagas mitológicas germánicas. Safranski, empero, también observa cómo en el interior del nazismo se dieron ciertas discusiones ideológicas entre los «realistas» y los «románticos». Los realistas se oponían a la concepción romántica de «pueblo» como «comunidad lingüística», puesto que exigían una fundamentación más naturalista y biologista. Argüían, aquellos insignes realistas, que el «pueblo» se configuraba *antes* de la conciencia lingüística, desde la sangre y la tierra. A los románticos les faltaba, en suma, el elemento racial. El debate fue intenso, y muchos defendieron la ruptura con aquella tradición. Cuenta Safranski (2018: 316-318) que los ataques al romanticismo alcanzaron tal nivel de intensidad que Goebbels hubo de protestar e intervenir, sosteniendo que se trataba de una herencia cultural de la que el pueblo alemán debía sentirse orgulloso.

Al parecer, Himmler fantaseaba con la conversión de Europa del Este (una vez hubieran sido debidamente exterminados unos cuantos millones de eslavos) en una nueva Germania, una suerte de arcádica comunidad de campesinos-guerreros vinculados por la sangre y por la tierra. Los colonos alemanes racialmente puros «que repoblarían después de la guerra esas nuevas tierras conquistadas» lo harían espoleados por un anhelo de ampliar y fortalecer la «comunidad de sangre», organizando la existencia con base en los principios del honor tradicional de los caballeros germánicos. En el interior de esa utopía racial latía un impulso tradicionalista, un rechazo típicamente romántico de la degradación de la vida urbana y del cosmopolitismo decadente. Se soñaba con un retorno a las esencias ancestrales de lo germánico, tanto en lo sanguíneo como en lo espiritual. Sin embargo, no había en tal ensueño una renuncia a la tecnología moderna. Se trataba de un romanticismo racialista (o de un racismo romántico) que no renunciaba a la eficacia de lo metálico (Kersten 2017: 206 y 211).

En los nuevos tiempos se precisaba de un romanticismo diferente al decimonónico. Sí, lo ideal sería construir un «romanticismo de acero» (*stählerne Romantik*). Semejante concepto fue empleado por Goebbels en un discurso de 1933. Habló de un romanticismo que no huye de la dureza de la existencia, que no pretende escapar a idílicas lejanías. Un romanticismo que afronta la crueldad de lo real sin vacilar, despiadadamente. Una forma de estar en el mundo que no sueña

con anestesiar la existencia, pues gusta de lo peligroso. Una vitalidad guerrera que desprecia la pacífica seguridad aburguesada. Semejantes ideas estaban muy presentes en Nietzsche, que hasta el fin de sus días manejó ciertas nociones de indiscutible sabor romántico. Siempre sostuvo que una vitalidad poderosa jamás podría medrar en el sopor blanducho y niño de una existencia cómoda y asegurada, despojada de lo intempestivo y de lo exaltadamente peligroso. Esa vida requiere, para crecer con el vigor adecuado, de un ambiente repleto de riesgos, violencias y durezas. Emerge, orgulloso y altivo, el héroe dionisiaco. El sentimiento de embriaguez suele venir determinado por un aumento de la propia fuerza, y es entonces cuando emergen las cosas más hermosas. Porque el embellecimiento de lo real adviene como consecuencia de una voluntad excitada y victoriosa, de una coordinación corporal más fuerte y más tensa, de una pletórica armonización de todos los deseos violentos. Agilidad y placer en los movimientos atacantes; danza viril y ritmo veloz, ferocidad y potencia orgánica. «El hombre libre es un *guerrero*» (Nietzsche 2002: 120). Es el gozo de exhibir la propia fuerza, una sobreabundancia intrépida que no teme al dolor y tampoco renuncia a infingirlo. Atreverse a la barbarie; dejarse seducir por el primitivismo. No renunciar a la crueldad (Polo Blanco 2020).

El periodista y escritor español Manuel Chaves Nogales recorrió Alemania en la primavera de 1933, y pudo comprobar que una peculiar atmósfera belicista permeaba todos los ángulos de la existencia social. Cuenta cómo en las calles, en las oficinas y en las tabernas palpitaba una electrizante promesa de guerra inminente (2012: 26). Todo ello respondía a causas inmediatas, evidentemente. Pero existían otros factores más remotos, que explicaban parcialmente esa «querencia» del pueblo alemán por el combate. En *Crepúsculo de los ídolos* aseveraba Nietzsche que, cuando renunciamos a la guerra, estamos renunciando de forma antinatural al principal componente de una vida verdaderamente «sana». Se exalta la «gran salud» de un *ethos* que golpea inmisericorde. «Se renuncia a la *gran vida* cuando se renuncia a la guerra» (Nietzsche 2002: 63). Una «moral de la paz» es una predica contra la vida, contra su principio más primordial y constitutivo (63-65). La auténtica libertad supondría una potenciación exacerbada de aquellos «instintos viriles» que se deleitan con el frenesí de la violencia, con el combate librado en el filo del abismo. El tipo más elevado de hombre, pero también el tipo más elevado de pueblo, gustan de vivir en el vértigo del «gran peligro» (120-121). No había en todo ello

ningún parentesco con aquella libertad que figuraba en el frontispicio de los ideales ilustrados y democráticos (González Varela 2010). Era ese un concepto demasiado melindroso, demasiado alejado de la batalla. Nietzsche no deseaba una libertad «civilizada». Él quería la libertad de las bestias indómitas, que solamente se sujetan a su propia norma. Esto es, la ley del más fuerte. La libertad enardecida del guerrero poderoso que sabe imponerse y dominar. En la fogosa intervención nietzscheana emergerá con mucha beligerancia una apología de «lo otro de la razón». Y es que una *Kultur* revitalizada sería aquella que fuese capaz de sumergirse de nuevo en los elementos dionisiaco-heraclitanos y trágico-poéticos. Consideraba que la guerra era un medio fabuloso para retomar el «contacto» con aquel magma primigenio, con aquellas energías pre-racionales. Ciento sesenta y cinco mil ejemplares del *Así habló Zarathustra* fueron vendidos en Alemania, entre 1914 y 1919. Es muy probable que fuese el libro más leído por los soldados alemanes durante el conflicto.

Nietzsche jamás tuvo en vida demasiados lectores o seguidores, y ello le causaba muchísima amargura. Sin embargo, en 1877 supo de la existencia de un grupo de admiradores en Viena. Y por esa misma época recibió una carta entusiasmada de Ludwig Schemann, que se convertiría en el propagador más importante en Alemania de las ideas de Gobineau (Nolte 1995: 229). Oh, qué casualidad. ¡Con Nietzsche siempre hay tantas casualidades! Hemos de apuntar, por lo demás, que Gobineau se enorgullecía de pertenecer al círculo de Richard Wagner y, de hecho, escribía en la revista oficial del wagnerismo. Schopenhauer – ínclito «educador del futuro» – había estudiado con detenimiento y aprobación al pensador racista, y lo citaba textualmente en su *Parerga y Paralipómena* (1851). Nietzsche había leído esta obra de Schopenhauer en 1865, y es probable que a partir de dicha lectura se despertase en él un cierto interés por la obra de Gobineau. En el aforismo 208 de *Jenseits von Gut und Böse* hallaremos algunas reflexiones inquietantes, pues Nietzsche insinúa que la mezcla de razas produce degeneración y parálisis en la voluntad de los pueblos. Tales mezcolanzas engendran necesariamente un desequilibrio corporal, y un desorden en las facultades superiores del alma. Europa se hallaba embarcada en ese sombrío y absurdo experimento de la mixtura racial. En el 272 de *Aurora* encontraremos alusiones semejantes.

Esos valores «transmutados» aparecerán en las obras de los protagonistas de la *Konservative Revolution*. Los encontraremos en Oswald Spengler (1880-1936), conspicuo exponente de aquella «revolución» que

surgió en el mundo intelectual germano tras la primera guerra mundial. Manejó muy nietzscheanamente una concepción de la vida radicalmente belicosa, expansivamente mordiente. Vida y lucha son idénticos, afirmaba de manera tajante. Y los seres humanos no pueden escapar de esa condición, por mucha verborrea sentimental que gasten los pacifistas. «El hombre es un animal de rapiña» (Spengler 1967: 19). El substrato último de la existencia es el combate, la pugna incesante. El hombre, como animal combativo que es, no puede pretender sustraerse a este indefectible destino.

El animal de rapiña es la forma suprema de la vida movediza. Significa el máximo de libertad con respecto a otros y para sí misma, el máximo de responsabilidad propia, de soledad, el extremo de la necesidad de afirmarse luchando, venciendo, aniquilando. Al tipo humano confírele un alto rango el ser un animal de rapiña (Spengler 1967: 21).

La vida – incluida la humana – es incapaz de convivir pacíficamente con las vidas colindantes. La ineluctable autoafirmación conlleva siempre una colisión avasalladora con lo otro.

La vida, siendo como es voluntad de poder y nada más que voluntad de poder, no puede dejar de afirmarse en la lucha (Spengler 1967: 24). La vida «noble» – exactamente igual que en Nietzsche – es la vida «cruel»; una vida que no retrocede amedrentada, pues es capaz de enseñorearse destruyendo sin piedad todo aquello que obstaculiza su máxima expansión. El «espíritu guerrero» del hombre fuerte, sentenciaba Spengler, no conoce la tierna commiseración decadente ni la cobardía pacifista de un animal enfermizo. La vida incandescente todavía fluye por debajo de las costras blandengues de la civilización. Pero solo los grandes hombres saben desasirse de ese zafio utilitarismo burgués, aprestándose con valor al combate. También Max Scheler (1874-1928), debemos apuntarlo, abundó en esas mismas ideas. En su trabajo *Der Genius des Krieges und der deutsche Krieg* (1915), texto muy bien acogido por Ortega y Gasset, proclamaba que la guerra es una potencia inherente a la propia vida. Es decir, también Scheler pensó (al menos en cierta época) que una vida auténtica y creativa debía ser expansiva, arrolladora y violenta. Una vida que anhelase la paz sería, por el contrario, lánguida y abúlica. Si la vida no quiere anquilosarse o atrofiarse, debe restallar en el combate.

En muchas de las obras de Ernst Jünger (1895-1998) encontraremos ideas muy similares. La denostada sociedad burguesa, que solo aspiraba a un

aburrido y confortable bienestar (y al «dulce comercio»), había extendido sobre la realidad una indolente y anodina película de decadente mezquindad. Todos anhelaban una existencia muelle y sin sobresaltos. «A punto ha estado el burgués de convencer al corazón aventurero de que lo peligroso no existe de ninguna manera y de que la ley que gobierna el mundo y su historia es una ley económica» (Jünger 2003: 58). La categoría de «lo peligroso» ocupó un lugar preeminente en todas estas ebulliciones ideológicas. Jünger señalaba que la jerga del guerrero – con su correspondiente valoración de la temeridad y la audacia – había permanecido acallada, por el predominio del *ethos* burgués. Sin embargo, las cosas habían cambiado.

El estallido de la guerra del 14 pone punto final a este tiempo, trazando por debajo de él una gruesa raya roja [...] En el júbilo con que los voluntarios saludan esa guerra hay algo más que la liberación que sienten unos corazones a los que de la noche a la mañana se les revela una vida nueva y más peligrosa. En ese júbilo se esconde al mismo tiempo la protesta revolucionaria contra las viejas valoraciones, cuya vigencia ha prescrito irrevocablemente (Jünger 2003: 58).

La famosa «transvaloración» de todos los valores había tomado cuerpo; estaba sucediendo ante los ojos atónitos del asustadizo burgués.

El estallido de la gran conflagración supuso una reaparición de «lo elemental», que podía ser comprendido como aquella pulsión vital que siempre había estado bullendo por debajo de la costra burguesa y que ahora, por fin, erupcionaba resquebrajándolo todo con estrépito. «En ningún momento se sentirá impulsado el burgués a ir a buscar por su libre voluntad el destino en el combate y el peligro, pues lo elemental queda allende su horizonte; para el burgués lo elemental es lo irracional y, por tanto, lo inmoral sin más» (Jünger 2003: 52). En esta obra (publicada en 1932) observamos cómo Jünger ejercita un cierto «neorromanticismo de acero», no exento de algunas resonancias procedentes del vitalismo nietzscheano. Arremete contra el pacifismo y contra el «culto a la razón». Es una cruda apología del irracionalismo, en realidad. Vano sueño (típico de la Ilustración) fue aquel que imaginó una humanidad, tan perfectamente educada y tan idealmente hermanada, que no tendría que recurrir más al «conflicto» (Jünger 2003: 55). Nunca quisieron entender (aunque ya lo estaban haciendo) que la vida no es más que dolor y combate. Y la vida puede más que la razón. ¡Es tan romántica esta conclusión!

Lo «elemental» jamás fue neutralizado, en ninguna época de la historia humana (ni siquiera en el punto álgido de la civilización burguesa); y ahora, de nuevo, cobraba explosiva presencia.

Pero ahora están comenzando a inflamarse también los asegurados recintos del orden, cual una pólvora negra que ha estado seca durante mucho tiempo; y lo desconocido, lo extraordinario, lo peligroso se convierten no sólo en lo habitual, sino también en lo permanente (Jünger 2003: 60).

Lo elemental sí estaba presente en el viejo romanticismo, pero en una posición defensiva. El «espacio romántico» quedaba en la «zona de sombra del mundo burgués». Aquella actitud romántica era solo una protesta, una «huida» (56-57). Por eso Jünger habla de una «transformación del espacio romántico en espacio elemental» (59). Ya no se trataba de huir, sino de «atacar». Lo extraordinario y lo peligroso no debían buscarse en sublimadas fantasías o en evasiones líricas, sino en la carnalidad viva del presente. Y es que, a pesar de los ingentes esfuerzos sedantes («civilizatorios»), el combate irrumpió de nuevo. La anestesia burguesa dejó de hacer efecto; se escuchan de nuevo los ecos del abismo.

De la Tierra desgarrada por el Fuego y empapada de Sangre álzanse unos espíritus que no se dejan desterrar cuando quedan en silencio los cañones, unos espíritus que, antes al contrario, se infiltran de una manera extraña en todas las valoraciones establecidas y producen una modificación de su sentido [...] Unos verán en esto la recaída en una barbarie moderna; otros lo saludarán como un baño de acero. Lo importante es ver que de nuestro mundo se ha apoderado un aflujo nuevo y todavía indomeñado de fuerzas elementales (Jünger 2003: 61).

Se terminó la seguridad. Tembló la tierra. Ese «baño de acero» nos enseñó que la vida seguía siendo peligrosa, más allá de todas las sedaciones mentirosas. Jünger no quería ocultar que acogió dicha enseñanza con alborozo.

El ser es *pólemos*. La guerra es una manifestación de *lo vivo*, una realidad arcaica y elemental, siendo las circunstancias económicas o las relaciones de producción completamente secundarias. En *Der Kampf als inneres Erlebnis* (1922) había observado Jünger que ese elemental

salvajismo que vive en nosotros pareciera no haberse extinguido, tras un siglo de progreso, técnica y comercio:

A nosotros, hijos de una época embriagada de materia, el progreso nos parecía un logro, la máquina la clave de la similitud con lo divino, el anteojito y el microscopio los órganos del conocimiento. Pero bajo la concha cada vez más brillantemente pulida, bajo los adornos con los que nos emperifollábamos como magos de feria, permanecíamos tan desnudos y brutos como los hombres de los bosques y de las estepas (citado en Sánchez Durá 2005: 55).

El racionalismo optimista – calculador y previsor – había pretendido alcanzar una estacionaria y definitiva seguridad, «pero la sinusoida de la vida vuelve bruscamente a la línea roja de lo primitivo, entonces caen las máscaras [...] ved surgir al hombre primero, el de las cavernas, totalmente desenfrenado en el desencadenamiento de los instintos» (Íd.). La guerra es una explosión de vida, una pléthora de fuerza elemental que estalla desde las profundidades del ser. A través de la guerra, una posibilidad «que siempre ha existido, que está en nosotros» (56), se produce una refrescante actualización de antiquísimas energías. A través de ella «la roca primitiva, largo tiempo fría y rígidamente extendida en las profundidades escondidas, vuelve a fundirse al rojo vivo» (58). La escarcha amodorrada de las ciudades burguesas – con su anodino utilitarismo y su tranquila existencia banal – se resquebrajaba bajo el fulgor de una guerra; de nuevo ardía la vida.

Nos atrevemos a sostener que fueron los representantes de esta *Konservative Revolution* unos insignes «neorrománticos de acero». Y vitalistas, muy vitalistas. Jeffrey Herf (1990), en una obra imprescindible y probablemente poco leída, quiso referirse a todos ellos como «modernistas reaccionarios», puesto que manejaban una paradójica síntesis de irracionalismo mistificador y tecnofilia. Sea como fuere, la fórmula «romanticismo de acero» expresaba nítidamente la distancia que mediaba con respecto al viejo romanticismo, como advierte Safranski, toda vez que ya no se trabajaba con la entelequia de «regresar» a tiempos arcaicos. Muy al contrario, el nuevo régimen evidenciaba un rostro contundentemente tecnófilo e industrializador (elementos explícitamente repudiados por el romanticismo decimonónico). La economía agraria tradicional retrocedía velozmente, por lo que cualquier ensoñación ruralista vinculada a la «restauración» de los antiguos pueblos germánicos no pasaba de cumplir

un papel meramente propagandístico. Incluso cuando Ludwig Klages y su grupo (muy afines al régimen) lanzaban sus críticas al predominio de la racionalidad técnica, los sectores más pragmáticos desconfiaban de tales aspavientos y los tildaban de «románticos», empleando tal epíteto con evidentes connotaciones peyorativas (Safranski 2018: 319). No cabían ya los idilios sentimentales. Resultaba decisiva la alianza con la técnica y con las modernas ciencias naturales. Esto podría darle la razón a Safranski, precisamente porque los viejos románticos se habían opuesto explícitamente a esa idolatría de las ciencias y las técnicas. Habían desconfiado del progreso industrial, precisamente porque destruía todo lo tradicional. Sin embargo, es sintomático que Goebbels empleara de nuevo la expresión «romanticismo de acero», esta vez en 1939. Argüía que habitaban una época que era romántica y acerada al mismo tiempo. Una era, señalaba el dirigente nazi, que había sido capaz de descubrir el romanticismo de la técnica. Espíritus metalizados, además de racializados. El nacionalsocialismo había sabido despojar a la técnica de su dimensión más fría y desalmada, recubriendola con una nueva calidez. Así decía Goebbels (Safranski 2018: 320).

Talcott Parsons, en un ensayo breve publicado en 1942, indagó en ciertos aspectos de la estructura social de la Alemania prenazi, tratando de encontrar causalidades. Pero, en el último párrafo de dicho trabajo, hubo de reconocer algo, y es que

al menos un aspecto críticamente importante del movimiento nacionalsocialista, radica en el hecho de que constituye una movilización de las tendencias románticas profundamente arraigadas en la sociedad alemana al servicio de un movimiento político violentamente agresivo, que incorporó la rebelión «fundamentalista» contra la entera tendencia del mundo occidental a la racionalización y, al mismo tiempo, contra sus fundamentos institucionalizados más profundos (Parsons 1967: 108).

Detectó en la cultura alemana precedente una específica propensión al irracionalismo.

Ariomanía romántica

No podemos finalizar este trabajo sin hacer referencia a la «ariomanía» romántica. Veámoslo brevemente. Todo comenzó con el redescubrimiento

por parte de algunos eruditos europeos de las lenguas sagradas de Asia. Fueron determinantes las investigaciones y los trabajos del británico William Jones (1746-1794), figura destacada en la constitución de la moderna filología comparada. Suya fue la idea (proferida en 1786) de una lengua muy antigua (ya extinta) que sería la raíz común de las otras lenguas conocidas de Asia y Europa. Una suerte de lengua matriz o lengua madre, en definitiva. Otros han sostenido que dicha hipótesis ya habría sido sugerida dos décadas atrás por Gaston-Laurent Coeurdoux (1691-1779), un jesuita y estudiante francés que pasó casi toda su vida en la India, tratando de demostrar las profundas similitudes entre el sánscrito, el griego, el latín y otras lenguas. No podemos detallar todas las controversias y polémicas que se generaron en torno a esta cuestión. Fuera como fuere, emergió con fuerza el asunto de la familia de las lenguas indoeuropeas. ¿Qué tendrá que ver todo este asunto filológico con el romanticismo? Mucho, desde luego, pues aquel orientalismo entusiasmó e incluso obsesionó a algunos de los románticos más importantes. Sin olvidar que también los teóricos del racismo utilizarían a su manera estas elucubraciones lingüísticas.

Friedrich Schlegel, máximo exponente de la «escuela romántica», quedó hechizado con semejantes cosas. Pero es que además fue uno de los primeros en dar el salto desde la ariomanía lingüística a la ariomanía racial. O al menos fue él quien empezó a transitar por ese delirante camino, que otros llevarían hasta sus últimas consecuencias. El poeta, que había aprendido sánscrito, dictaría en la Universidad de Colonia un curso sobre Historia universal. El curso quedaba vertebrado por una premisa disruptiva, a saber, que lo más importante o esencial de la civilización occidental tenía un origen indostánico. Las ideas expuestas en este curso quedaron sistematizadas en su obra *Über die Sprache und Weisheit der Indier* (1808). El sánscrito es más antiguo que el alemán, el griego, el latín o el persa. Su profundidad y su belleza son inigualables. La lengua primitiva de la humanidad se perdió. Pero el sánscrito es, de entre todas las lenguas conocidas, la que más se aproxima a lo que pudo ser aquella. La India antigua fue expandiéndose e insuflando su sabiduría a los otros pueblos, incluidos los egipcios. Solo los hebreos se mostraron más reacios e impermeables, siendo así que ellos nunca asimilaron algunos de los saberes que portaban consigo los brahmanes. Schlegel sugerirá, en base a todo lo anterior, que el cristianismo tiene una raíz indostánica y no hebrea. Aparece la fantástica imagen del Cristo ario.

Una figura sapiencial que llegó a Galilea desde Asia. Tremendo asunto. También el francés Ernest Renan (1823-1892), autor de *Vie de Jésus* (1863), esgrimiría cosas muy parecidas. Jesús no tenía nada de semita o de judío. Todo lo cual, podemos imaginarlo fácilmente, desencadenaba un «daño colateral», puesto que con todo ello quedaba socavada la legitimidad y la autoridad del Antiguo Testamento a la hora de establecer la genealogía y la identidad de Occidente. Muchos nacionalistas antisemitas recibirían con alborozo este conjunto de nebulosas ideológicas, toda vez que ahora podrían desvincular el origen de sus pueblos de todo lo que tuviera que ver con la Biblia judaica y mosaica.

Pero Schlegel también jugará con otra idea. Hubo una raza originaria, procedente de aquellas regiones indostánicas, que en cierto momento emprendió la marcha hacia el Occidente. En ese trayecto fue diseminando su bella lengua, su cosmovisión y sus conocimientos. Eso que llamamos civilización occidental, con todos sus componentes y todos sus logros, se desplegó a partir de aquella primitiva raza indostánica. Muchos se tomaron en serio esta hipótesis, y empezaron a decir que aquella «raza primitiva» a partir de la cual se originaron todas las cosas importantes (incluido el cristianismo) debería llamarse «ario». Es decir, lo que en un principio no era más que un asunto lingüístico se fue convirtiendo subrepticiamente en un asunto racial. De aquel éxodo indostánico procederían los pueblos más excelsos de Europa. Aquel «pueblo primordial», identificado como «ario», se desparramó por Eurasia. La tesis de una «lengua originaria» desconocida quedó transformada, en manos de Schlegel, en la tesis del sánscrito como lengua madre de todas las lenguas indoeuropeas. Y a su vez, esa idea se fue transformando en la fantástica suposición de una raza de arios primitivos o primigenios, de cuya acción expansiva y civilizadora se desprenderían todos los logros de Occidente. Esto último lo haría gente como Johann Gottfried Rhode, y también algún discípulo de Schlegel. De la lengua a la raza. A partir de cierto momento empezó a dar un poco igual si aquella «lengua madre» era diferente del sánscrito o eran en realidad la misma lengua. Lo determinante empezaba a ser la calidad racial de aquel presunto pueblo ario que estaba situado en los albores de nuestra civilización. Los racistas ulteriores le insuflarían un contenido crudamente biologista a todas esas suposiciones. Pronto se argumentaría que los pueblos germánicos y los pueblos nórdicos eran los que conservaban de una forma más pura las esencias (étnicas y lingüísticas) de aquellos primitivos y demiúrgicos arios (Juaristi 2000: 289-325).

Por otro lado, debemos resaltar que Schlegel defendió un orden sociopolítico estamental, pues aborrecía el moderno igualitarismo. En aquel curso de Colonia trazaría una defensa del Antiguo Régimen, siendo así que solo los alemanes habían permanecido fieles al espíritu del feudalismo. Pero lo interesante es que el poeta romántico encontró en el famoso Código o Ley de Manú (que había sido traducido por William Jones) un modelo a imitar. Sería deseable vivir en un régimen social muy jerarquizado y organizado por castas. Una base de campesinos y artesanos, con aguerridos guerreros en la cúspide. Es a través de Schlegel como Manú entró a formar parte del imaginario contrarrevolucionario europeo. Hubo otros que participaron de esa misma fascinación orientalista. De nuevo topamos con Nietzsche. El parágrafo 57 de *El Anticristo*, de una importancia extraordinaria, no puede ser dulcificado o atenuado. En él se nos dice muy diáfanaamente que un «orden de castas» es sancionado por la naturaleza misma, es decir, que dicha estratificación jerárquica es la propia de una «sociedad sana». Y es entonces cuando hace su famosa referencia a la Ley de Manú. Lo de menos, en este caso, es el rigor científico de las apreciaciones nietzscheanas; no importa tanto saber si Nietzsche tenía una idea filológica e historiográficamente ajustada de las reglas sociales, morales, educativas y religiosas que los antiguos brahmanes imponían en la India. Lo verdaderamente decisivo es la irreprimible simpatía que le despierta el orden draconiano que se desprende de dicho código. Lo determinante es observar cómo valora apreciativamente la sociedad de castas, y su completa aquiescencia con un sistema social que, en la cúspide, presenta una «casta suprema». Esta también puede recibir otro significativo nombre: «los menos». El aristocratismo nietzscheano no es meramente espiritual; también es sociopolítico.

En una carta a Peter Gast (mayo de 1888), Nietzsche se mostraba entusiasmado con el hallazgo de la Ley de Manú, a la que calificaba de «producto absolutamente ario» y magnífico ejemplo de «legislación moral» (2012: 172). Las estrictas jerarquías y las severas desigualdades expresan una «ley suprema de la vida misma», sentenciaba sin tapujos en este enjundioso parágrafo 57. Esto último sí es la médula del asunto. Dictamina, por los mismos motivos, que una «cultura elevada» habrá de ser ineluctablemente piramidal. A quien más debe odiarse es a los socialistas, así concluye este paradigmático parágrafo nietzscheano, puesto que ellos – reclamando «derechos iguales» para todos – pretenden

socavar el orden «natural» de las cosas humanas (Nietzsche 2004: 108-112). El filósofo del martillo y la dinamita encontró en aquella Ley de Manú («producto absolutamente ario») un modelo paradigmático de su propio ideal aristocrático y elitista.

Conclusiones

El nazismo se interpretó, en muchas ocasiones, como un movimiento cuya finalidad última era proteger los intereses de la gran burguesía. Y existen buenos argumentos para defender tal tesis (Polo Blanco 2019). Franz Neumann (1983), ubicado en la órbita de la Escuela de Frankfurt, sostuvo que el régimen nazi contribuyó a fortalecer los monopolios del capitalismo alemán. Los trust salieron muy reforzados, con la llegada de los nazis al poder. Con base en todo ello, podría argüirse que el nazismo tenía una racionalidad económica subyacente. Por debajo de toda su verborrea altisonante latía una intencionalidad más pedestre y pragmática: asegurar los intereses del gran capital. Con esta hipótesis engarzaría bien la interpretación del nazismo como una exacerbación de la «racionalidad instrumental», por emplear la conocida terminología de Max Horkheimer. Sin embargo, en este trabajo hemos explorado otra vía de interpretación. Sostenemos que una sentimentalidad política atravesada de irracionalismo fue más determinante en el surgimiento y en la consolidación de tal movimiento, y no tanto los cálculos económicos al servicio de las élites (sin negar que esto último también tuvo lugar). Es verdad que Hitler estaba obsesionado con el marxismo. En *Mein Kampf* las páginas antimarxistas son más abundantes que las antisemitas. Pero, con todo, consideramos que la gestación profunda del nazismo hunde sus raíces en ciertas atmósferas ideológicas irracionalistas, que venían reverberando en la cultura alemana desde hacía tiempo.

Por ende, pensamos que es un error de perspectiva considerar que el horror nazi fue un «exceso de racionalidad», o que el nacionalsocialismo fue una consecuencia necesaria del «programa ilustrado». Las fuentes filosóficas del nazismo se remontan a las corrientes irracionalistas: romanticismo y filosofías de la vida, principalmente. El régimen de Hitler fue altamente industrial, se argüirá contra nuestra tesis. De hecho, se industrializó el asesinato masivo. Se fabricaban cadáveres del mismo modo que se fabricaban tuercas y tornillos. ¿No fue esto una

aplicación exhaustiva y eficacísima de la «racionalidad instrumental»? ¿No fue aquella pesadilla una racionalización absoluta de la vida? No exactamente, a nuestro entender. Porque lo cierto es que toda aquella maquinaria estaba impulsada y espoleada por una oscura filosofía irracionalista y vitalista.

Fue, como sostuvo el ya referido Jeffrey Herf, una singular y peligrosa mezcla de varios elementos. Uno de los componentes era el irracionalismo romántico, en su versión más reaccionaria, con su odio visceral a la Ilustración, al liberalismo político y a la democracia. Por otro lado, operaban las filosofías vitalistas, proponiendo un rechazo de lo racional, en favor de lo «vital» y lo instintivo. Pero todo ello terminó articulándose con un culto a la violencia y con un culto a la técnica moderna. Es decir, una peligrosísima conjugación de irracionalismo y tecnofilia. Una peligrosísima combinación de cantos a la industrialización junto a una intensísima estetización-mitologización de lo político. Semejante síntesis cuajó en el «modernismo reaccionario» de muchos de los miembros de la «revolución conservadora», que tanta pregnancia tuvo en la Alemania de entreguerras (Herf 1990: 17-112). Y tales ideas fueron acogidas, reproducidas y reelaboradas por los ideólogos nazis. Algunos estudiosos, tal es el caso de David Schoenbaum (1980), han propuesto ciertas interpretaciones que parecían querer ver una suerte de cinismo sistemático en los ideólogos nazis; una suerte de divorcio entre su retórica ideológica y su práctica. Como si esos irracionalismos fueran una fraseología secundaria, y no un conjunto de ideas (todo lo deslavazadas y delirantes que se quiera) capaces de poner en marcha un movimiento estremecedoramente real.

El culto a la guerra, la mística del combate, la poética del sacrificio, la moral del guerrero, la transfiguración del soldado en las trincheras y la estetización del campo de batalla. Surge la imagen del soldado convertido en héroe romántico, ese que sabe desplegar toda la fuerza y toda la belleza de los antiguos germanos, pero pertrechado con sofisticadas ametralladoras modernas. Una figura arcaica y mitológica, pero armada con granadas. La guerra se entiende como una expresión de las fuerzas más elementales y profundas de la «vida». En el combate – las «tempestades de acero» de Ernst Jünger (1987) – se expresan fuerzas atávicas y energías telúricas. ¿Qué era aquella sofisticada maquinaria de guerra, sino una manifestación atronadora del «genio germánico» y de la «raza aria»? El «espíritu del pueblo» encarnándose

en las fábricas de armamento. La savia ancestral de la «comunidad nacional» engrasando los engranajes de las máquinas. Un culto de la fuerza indómita; el despliegue desatado y cruel de la potencia vital. Esta amalgama de ideas e imágenes adquirieron una fuerza movilizadora tremenda.

Los defensores derechistas de la *Kultur* germánica (los miembros de la «revolución conservadora» y, después, los intelectuales nazis) terminaron acomodándose a la tecnología moderna, integrándola en su cosmovisión ultranacionalista, chovinista, militarista, expansionista, autoritaria, reaccionaria, romántica, irracionalista, vitalista y, finalmente, supremacista-racista. Pero lo único que asimilaban y aceptaban del mundo moderno era lo tecnológico-industrial. Y es que, al mismo tiempo, seguían oponiéndose a los otros componentes de la moderna *Zivilisation*: democracia, liberalismo político y marxismo, ante todo. Pero lanzaban igualmente sus diatribas contra el cosmopolitismo, el individualismo, el utilitarismo, el materialismo y el científicismo. Acabaron siendo, por ende, «modernistas reaccionarios», o «románticos de acero». Pudieron aceptar la tecnología moderna *sin* adoptar una visión racionalista del mundo. Fueron capaces de asumir una actitud tecnófila (he aquí su componente «modernista»), pero conservando *al mismo tiempo* una filosofía irracionalista-vitalista y romántico-reaccionaria. Esa fue la singular y paradójica síntesis. La vitalidad profunda del *Volksgeist* se hacía compatible con el estruendo metálico de la industria. El «alma» de Alemania, sin menoscabo de su atávica consistencia, se reflejaba en las nuevas carreteras y en los nuevos ferrocarriles. Podía existir una tecnología emergida de las profundidades de la *Volksgemeinschaft*, y por ende enraizada en ella. Las esencias espirituales de la «comunidad nacional» se revigorizaban con el despliegue trepidante de la tecnología. La sangre germánica se engrandecía cuando se convertía en aceite de máquina y en combustible de motor. El honor de los viejos guerreros germánicos permanecía incólume, cuando se hacía restallar el armamento moderno. Era la misma voluntad de poder, aunque cambiara el ropaje exterior (Herf 1990: 393-447).

La tecnología ya no era enemiga del espíritu; la máquina ya no era enemiga de la vida. La tecnología era una plataforma perfecta para que la *Kultur* alemana desplegase todo su potencial. La «tecnología alemana» canalizaba toda la fuerza telúrica del *Volk*. La «tecnología alemana» vehiculaba toda la fuerza de la sangre germánica. La «tecnología

alemana» era la plasmación misma de la voluntad de poder de la raza aria. Emergió una tecnología específicamente alemana. El acero, el hierro y el cemento estaban atravesados de espíritu germánico. A la tecnología se le insufló alma. Los ingenieros, al igual que los poetas, eran intérpretes y voceros del «espíritu del pueblo». Sí, el *Volksgeist* se expresaba en el despliegue técnico. Los avances tecnológicos ya no suponían una amenaza para el «alma racial» de Alemania (algo que viniese a desnaturalizar o desfigurar su ser), sino una de las expresiones más deslumbrantes de las virtudes heroicas y guerreras de una nación que deseaba imponer su todopoderosa voluntad.

Referencias bibliográficas

- Aly, Götz (2006). *La utopía nazi. Cómo Hitler compró a los alemanes*. Barcelona: Crítica.
- Ball, Hugo (2011). *Crítica de la inteligencia alemana*. Madrid: Capitán Swing.
- Berlin, Isaiah (1999). *Las raíces del romanticismo*. Madrid: Taurus.
- Chaves Nogales, Manuel (2012). *Bajo el signo de la esvástica. Cómo se vive en los países de régimen fascista*. Córdoba, España: Almuzara.
- Fichte, Johann Gottlieb (2002). *Discursos a la nación alemana*. Madrid: Tecnos.
- Goldhagen, Daniel Jonah (1997). *Los verdugos voluntarios de Hitler. Los alemanes corrientes y el Holocausto*. Madrid: Taurus.
- González Varela, Nicolás (2010). *Nietzsche contra la democracia*. Barcelona: Montesinos.
- Gurwitsch, Aron (2010). “Algunas raíces filosóficas del nazismo”, *Contrastes. Revista Internacional de Filosofía*, 15, 363-376.
- Herf, Jeffrey (1990). *El modernismo reaccionario. Tecnología, cultura y política en Weimar y el Tercer Reich*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Hitler, Adolf (2018). *Mi lucha*. Barcelona: Galabooks Ediciones.
- Ingrao, Christian (2017). *Creer y destruir. Los intelectuales en la máquina de guerra de las SS*. Barcelona: Acantilado.
- Juaristi, Jon (2000). *El bosque originario. Genealogías míticas de los pueblos de Europa*. Madrid: Taurus.
- Jünger, Ernst (1987). *Tempestades de acero; seguido de El bosquecillo 125 y El estallido de la Guerra de 1914*. Barcelona: Tusquets.
- « – » (2003). *El trabajador. Dominio y figura*. Barcelona: Tusquets.

- Kersten, Arno (2017). *Las confesiones de Himmler. Diario inédito de su médico personal*. Barcelona: Pasado & Presente.
- Klemperer, Victor (2014). *LTI. Apuntes de un filólogo*. Barcelona: Minúscula.
- Levi, Primo (2013). *Si esto es un hombre*. Barcelona: El Aleph.
- Löwy, Michel, Sayre, Robert (2008). *Rebelión y melancolía. El romanticismo como contracorriente de la modernidad*. Buenos Aires: Nueva Visión.
- Lukács, Georg (1968). *El asalto a la razón. La trayectoria del irracionalismo desde Schelling hasta Hitler*. Barcelona: Grijalbo.
- Mann, Thomas (2000). *Schopenhauer, Nietzsche, Freud*. Madrid: Alianza.
- Neumann, Franz (1983). *Behemoth. Pensamiento y acción en el nacionalsocialismo*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Nietzsche, Friedrich (2002). *Crepúsculo de los ídolos o cómo se filosofa con el martillo*. Madrid: Biblioteca Nueva.
- « – » (2004). *El Anticristo*. Madrid: Alianza.
- « – » (2012). *Correspondencia. Volumen VI, octubre 1887-enero 1889*. Madrid: Trotta.
- Nolte, Ernst (1995). *Nietzsche y el nietzscheanismo*. Madrid: Alianza.
- Parsons, Talcott (1967). *Ensayos de teoría sociológica*. Buenos Aires: Paidós.
- Plessner, Helmuth (2017). *La nación tardía. Sobre la seducción política del espíritu burgués (1935-1959)*. Madrid: Biblioteca Nueva.
- Polo Blanco, Jorge (2019). “¿Fue el fascismo una reacción anticapitalista?”, en Adoración Guamán, Alfons Aragoneses y Sebastián Martín (dir.), *Neofascismo. La bestia neoliberal*. Madrid: Siglo Veintiuno, 39-59.
- « – » (2020). *Anti-Nietzsche. La crueldad de lo político*. Madrid: Taugenit.
- « – » (2021). “Miserias políticas del vitalismo. Mistificación de la violencia y poetización de la guerra”, *Co-herencia*, 18 (34), 51-85.
- Safranski, Rüdiger (2018). *Romanticismo. Una odisea del espíritu alemán*. Barcelona: Tusquets.
- Sánchez Durá, Nicolás (2005). “Rojo sangre, gris de máquina. Ernst Jünger y la inscripción técnica de un mundo peligroso”. Prólogo a la obra de E. Jünger, *El mundo transformado; El instante peligroso*. Valencia: Pre-Textos.
- Schoenbaum, David (1980). *Hitler's Social Revolution. Class and Status in Nazi Germany, 1933-1939*. New York: W.W. Norton & Company.
- Spengler, Oswald (1967). *El hombre y la técnica*. Madrid: Espasa-Calpe.

**GRAMSCI E O JORNALISMO: AÇÃO POLÍTICA, PROJETO
CULTURAL E PROGRAMA SOCIOLÓGICO**
**GRAMSCI AND JOURNALISM: POLITICAL ACTION,
CULTURAL PROJECT, AND SOCIOLOGICAL PROGRAM**

JOSÉ RICARDO CARVALHEIRO
Universidade da Beira Interior
jose.carvalheiro@labcom.ubi.pt
<https://orcid.org/0000-0003-3917-5230>

Texto recebido em / Text submitted on: 11/10/2022
Texto aprovado em / Text approved on: 08/02/2023

Resumo:

O pensamento de Gramsci sobre jornalismo, amplo e fragmentário, tem ocupado um lugar menor nas leituras da sua obra, ao contrário do que merece. Neste artigo juntamos todas as suas reflexões teóricas sobre o tema, que estão dispersas desde textos de imprensa dos anos 1910 até a um dos últimos Cadernos do Cárcere, escrito em 1934, precisamente sobre jornalismo. Estreitamente ligada ao projeto moderno de instrução e emancipação humana, a visão de Gramsci acerca da imprensa é indissociável da sua ação política, mas transcende-a, com uma vertente de análise sociológica que foi pioneira no campo marxista e olhou historicamente a incorporação do público popular num contexto mercantil.

Palavras-chave:

Gramsci; Jornalismo; História; Cadernos do Cárcere; Imprensa.

Abstract:

Wide and fragmented, this Gramscian thought about journalism has been neglected within his theoretical work. In this article, we revisit the whole of its writings on the subject, based on the Prison Notebooks and in previous texts published in newspapers since the years 1910's. The idea of journalism as part of the modernity project of human emancipation had with Gramsci a notable and pioneering Marxist interpretation, as he developed a *praxis* of the press, but also a body of reflections about it. Not detachable from his political action, Gramsci's ideas about journalism have a sociological viewpoint which looks at the incorporation of popular public by the market press as a historical process.

Keywords:

Gramsci; Journalism; History; Prison Notebooks; Press.

Introdução

Tem sido negligenciado que, enquanto o Gramsci jornalista foi um ideólogo de partido e um articulista de largo espectro cultural, também o Gramsci teórico produziu um pensamento substancial sobre jornalismo, na linha que tornou antidogmático o seu marxismo. Neste artigo procuramos sintetizar a totalidade das reflexões gramscianas acerca da imprensa, contextualizando-as com apontamentos biográficos e relevando a sua visão do jornalismo como campo dúctil e complexo, nem de mero exercício hegemónico nem de simples autonomia.

Antonio Gramsci (1891-1937) foi preso aos 35 anos, esteve doente nos cárceres do fascismo durante cerca de uma década, só foi libertado às portas da morte. Não deixou um único livro escrito e já parecia longínqua a intensa atividade que desenvolvera entre 1914 e 1926 como jornalista, revolucionário e dirigente comunista. Porém, postumamente tornou-se uma eminência do marxismo ocidental e foi-se afirmando nas academias, com o auge entre as décadas de 1960 e 80, mas sem que o próprio fim do eurocomunismo tenha dissipado as suas ideias, que continuam, sobretudo com base nos 33 cadernos manuscritos no cárcere entre 1929 e 1935, a ser até hoje objeto de apropriação. Nas leituras sistemáticas da sua obra, curiosamente, não figuram tanto as ideias acerca do jornalismo e da imprensa, facto que se deverá a diversas razões.

Uma delas será a sensação de que o jornalismo sobre o qual Gramsci escreveu corresponde a uma realidade caducada no Ocidente. As suas análises estariam hoje «ultrapassadas» por assentarem numa visão «da imprensa como instrumento de organização política e de promoção ideológica», que o próprio declínio dos «jornais de partido» evidenciaria serem agora inúteis (Richeri 2005: 88).

Outra razão será a dispersão temática dos escritos sobre jornalismo. Além de ideias fragmentadas, muitas delas apenas em esboço ou como anotação para intenções futuras (que nunca se puderam concretizar), a sua conceção epocal do que era o jornalismo engloba uma grande disparidade de formas, desde revistas científicas até aos romances em folhetim, passando por almanaques ou boletins paroquiais.

O percurso biográfico de Gramsci também pode gerar uma sensação de falta de unidade nas suas ideias acerca da atividade jornalística. Existem consideráveis diferenças de perspetiva entre os artigos dos jornais *Avanti!* ou *Ordine Nuovo* que em 1918 ou 1920 exprimem as ideias do publicista revolucionário acerca da imprensa e, por outro lado, algumas notas escritas na prisão na década de 1930.

Por fim, o caderno do cárcere especialmente dedicado ao jornalismo, e assim rotulado pelo próprio Gramsci, só começou a ser escrito em 1934 (após transferência, sob cativeiro, para uma clínica em Roma), quando os problemas de saúde já tinham atingido proporções que o impediam de prosseguir com o vigor intelectual de fases anteriores (Gerratana 1977: xxix).

Mas o facto de Gramsci, após anos de notas avulsas, ter iniciado um caderno dedicado ao jornalismo sugere um interesse crescente na reflexão sobre o tema.

A par de um conjunto de estudos sobre aspectos parcelares da sua relação com a imprensa, existem em língua italiana algumas compilações de textos de Gramsci sobre o tema, nomeadamente uma seleção das notas do cárcere (Gramsci 1991) e dois volumes recentes, publicados no 80º aniversário da sua morte: uma coletânea que mistura artigos jornalísticos e textos sobre jornalismo (Gramsci 2017a) e um volume que se concentra nos Cadernos do Cárcere, reunindo os excertos neles dispersos (Gramsci 2017b).

O que aqui propomos é, por sua vez, uma leitura transversal da teoria gramsciana, ao mesmo tempo sintética e global. Às 16 páginas do caderno 24 dedicado ao jornalismo, juntamos como objeto de análise toda a série de notas espalhadas pelos restantes Cadernos do Cárcere, assim como as

alusões ao jornalismo a propósito de outros temas ao longo dos mesmos volumes, e ainda um leque de artigos dispersos que foram escritos na imprensa até 1926.

Para os Cadernos do Cárcere usamos como fonte o volume editado por Valentino Gerratana (Gramsci 1977). Assinalamos a origem das referências e citações com as iniciais da obra (CC), seguida do número de página. Os textos de jornais são identificados por referência a cada título em notas explicativas. As traduções para português são da nossa responsabilidade.

Sendo imperioso ler Gramsci à luz da sua biografia e ter em conta a pragmática da sua atividade intelectual, a análise incorpora as diferenças entre fases, nomeadamente entre a de publicista e a do encarceramento, na primeira das quais se reflete uma atitude mais instrumental acerca do jornalismo e na segunda uma atitude mais analítica.

Ainda que a visão política nunca abandone os escritos de Gramsci, o seu pensamento sobre jornalismo desdobra-se em três planos: o plano da análise (reflexões e diagnósticos da realidade, geralmente críticos), o plano da ação (ideias orientadas para um fim político) e o plano da investigação (notas e projetos para estudos futuros). Estes planos intersetam-se com frequência nos textos, mas é útil ter a distinção em mente.

O jornalismo na vida do jovem Gramsci

O primeiro papel que o jornalismo teve na vida de Gramsci, adolescente pobre no interior da Sardenha, foi como parte crucial do processo formativo. As suas leituras juvenis incluem a imprensa socialista, com o *Avanti!*, órgão do Partido Socialista Italiano (PSI). Quando vai para o liceu em Cagliari lê o semanário político-cultural *Il Viandante* e várias revistas que serão férteis para o seu trajeto intelectual. Uma delas é *La Critica*, editada pelo filósofo Benedetto Croce, cujo idealismo, mais tarde repudiado por Gramsci, contribuiu para a preponderância do aspecto ideológico na sua teoria; outra é *L'Unità*, onde a “questão meridional” italiana alimentaria o seu pensamento sobre as classes subalternas.

Em 1910, Gramsci estreia-se como correspondente do jornal *L'Unione Sarda* com uma crónica sobre as eleições numa comuna rural;

o alargamento do sufrágio, testemunhado na Sardenha, seria relevante para a sua compreensão das mudanças produzidas na política com a participação das classes populares. Além de se envolver no movimento socialista, o Gramsci juvenil colhe na imprensa visões pluralistas e abrangentes, numa época em que a noção de jornalismo abarcava uma ampla gama de publicações periódicas e tinha no centro a vigorosa participação dos intelectuais.

A pequena bolsa que permitiu a Gramsci ir para a Faculdade de Letras e Filosofia em Turim não o livrou de uma experiência de privações, mas fê-lo dedicar-se intensamente ao estudo e levou-o a aproximar-se do movimento operário e a colaborar no jornal dos socialistas turineses *Il Grido del Popolo* a partir de 1914, intervindo acerca da posição italiana na Grande Guerra e continuando depois a escrever sobre temas sociais e literários. Em 1915 interrompe os estudos para se dedicar inteiramente ao jornalismo, passando a participar também na redação do *Avanti!* em Turim, onde toma a cargo a crónica teatral, notas de costumes e artigos políticos. Começa então um período em que a sede do jornal se torna permanente lugar de encontro e discussão e onde, segundo um dos seus biógrafos, Gramsci:

no meio de grandes montes de livros, pilhas desordenadas de jornais, provas para corrigir (...), escrevia, estudava, escutava os operários e os correspondentes das fábricas, os secretários políticos e sindicais da cidade e da província, os jovens universitários, os membros das comissões internas que iam vê-lo sobretudo ao entardecer (Fiori 1968: 141).

Datam desta fase os primeiros escritos sobre a imprensa, «Os jornais e os operários» e «O jornal-mercadoria», publicados no *Avanti!* em 1916 e 1918. Já estão aí, em génesis, várias das dimensões com que o pensamento gramsciano abordará o jornalismo – a cultural, a ideológica, a económica, a profissional – e que se inserem na sua contribuição original no seio do marxismo, ao colocar a cultura e a ideologia no centro da análise política.

No plano da ação, o jovem revolucionário via os jornais como eixo de um debate que pretendia constante. «As discussões “exteriores” foram, durante o primeiro ano de vida e de trabalho, pode dizer-se que ininterruptas. (...) Vemos nisso um sinal de vitalidade das nossas ideias e do jornal, organismo de pensamento e ação», escrevia Gramsci no *Ordine*

Nuovo, semanário criado em 1919 e fulcral na organização do movimento operário no «biénio vermelho»⁽¹⁾. Em 1925, já como dirigente do Partido Comunista (PCI) e com o fascismo no poder, Gramsci lamentava a falta de debate no próprio partido: «Por reação contra o habitual costume do Partido Socialista, em que se discutia muito e resolvia pouco (...), no nosso partido acabou por não se discutir coisa nenhuma. A centralização (unidade de perspetiva e conceção) tinha-se transformado numa estagnação intelectual»⁽²⁾.

Bem no âmago da «filosofia da *praxis*» estava a noção de cultura popular, e a sua visão comunicacional nada tinha de inculcação ideológica nas massas.

Os Cadernos do Cárcere e outros escritos

Aspetto fundamental da conceção que Gramsci tem do jornalismo é a visão dialética entre a imprensa e os «movimentos culturais». Um conjunto de jornais e revistas nasce e alimenta-se de um «movimento cultural» e, por sua vez, constitui uma força formadora e motriz das instituições culturais desse mesmo movimento (CC: 790), visão que radica na própria experiência publicista:

O nexo de problemas que o *Ordine Nuovo* sustentou e elaborou, fundando-se na psicologia e nas experiências positivas dos operários turineses, reunindo e organizando sistematicamente os milhares de vozes que os seus redatores recolhiam nas reuniões operárias, nas assembleias do partido e dos sindicatos, nas conversações (...) impôs-se à atenção e ao estudo dos melhores elementos operários dos outros centros industriais (Gramsci 1975: 472-3)⁽³⁾.

(1) O *Ordine Nuovo* foi criado por Gramsci em conjunto com Palmiro Togliatti (futuro líder do PCI) e outras figuras da fração comunista do Partido Socialista que viriam a abandonar o PSI e a formar o Partido Comunista Italiano em 1921. O biénio 1919-1920 ficou conhecido como «vermelho» devido à ação dos conselhos de fábrica, dos quais Gramsci foi teórico «da praxis». O excerto transcrito foi publicado em 12/6/1920.

(2) In «Necessidade de uma preparação ideológica de massas», texto escrito em 1925 e publicado na revista do PCI, *Lo Stato Operaio*, em março-abril de 1931. Traduzido e publicado em português no volume 4 de Escritos Políticos (Gramsci 1976: 26).

(3) Artigo originalmente publicado no *Ordine Nuovo* em 28/2/1920.

Ver o jornalismo como instância de produção e coordenação de uma «cultura» e como forma de organização social mantém-se como prisma de análise uma década depois, nos primeiros cadernos do cárcere, estando longe de se cingir ao movimento operário. Quando aborda o processo histórico em França, vê a imprensa incrustada na dinâmica dos blocos sociais que se vão formando e modificando consoante as relações de forças internas e as interações com o exterior.

Nessa análise, a multiplicidade de jornais prenhes de polémicas, a par de múltiplos partidos e frações parlamentares em luta encarniçada, não era, para Gramsci, sinal de desagregação, mas «um mecanismo de seleção de personalidades políticas capazes de dirigir (...), um aperfeiçoamento contínuo do estado-maior político» (CC: 654-5). O sistema da imprensa francesa é visto como parte do movimento cultural próprio da burguesia, cuja orgânica assentava na disputa de frações, mas que eram politicamente afins no essencial (e opostos, não só ao sector operário «não organizado», mas até 1914 sobretudo ao bloco formado pelos sectores aristocráticos, eclesiásticos e militares).

Noutra nota, Gramsci estabelece, pelo contrário, uma ligação entre a imprensa estatal e o poder oligárquico da aristocracia, comentando a vontade de Napoleão III conceber um jornal gratuito para todos os eleitores, capaz de mantê-los informados e de educá-los com as colaborações mais ilustres, deixando de fora a polémica. «A conceção dos jornais do Estado está logicamente ligada às estruturas governativas iliberais», escreve (CC: 734).

As dinâmicas concatenadas da imprensa e dos grupos sociais são de novo abordadas no caderno de 1934 sobre jornalismo, onde Gramsci esboça a ideia de investigar a história da imprensa italiana através dos jornais conservadores com maior difusão. Aborda as transformações do campo conservador olhando o complexo mutável de alianças entre estratos sociais e os processos de substituição de elites dirigentes em articulação com os programas ideológicos dos jornais: o «vago laicismo democrático» do *Secolo* torna-se no *Corriere della Sera* «um nacionalismo menos popular e democratizante» (CC: 2262).

Os jornais são vistos como pontos de articulação que ao mesmo tempo acolhem, constituem e refletem movimentos sociais e políticos. Dentro do campo marxista da época, este ângulo cultural e ideológico era original e contracorrente. O Gramsci de 1929-34, já tendo substituído a ação político-jornalística por «um ponto de vista

desinteressado»⁽⁴⁾ e um horizonte teórico desligado do imediato, estava nesse momento a ser pioneiro de uma sociologia marxista do jornalismo.

Outro ponto do programa de investigação que Gramsci vai anotando nos Cadernos do Cárcere é a intenção de realizar um estudo transnacional comparando jornais das grandes capitais europeias (CC: 1846-7). Aponta uma série de linhas de pesquisa: (1) analisar diários de um dia determinado (em que se registe um acontecimento importante, para haver termos de comparação), tendo também em conta as edições de uma semana ou ciclo completo de rubricas e suplementos; (2) alargar a análise à imprensa periódica de todas as espécies (até aos boletins paroquiais), na sequência da publicação do «diário-tipo»; (3) recolher dados sobre tiragens, pessoal, direção, financiadores e publicidade, para reconstituir o mecanismo editorial que difunde continuamente determinadas tendências ideológicas; (4) estabelecer as relações entre a imprensa da capital e a da província, para traçar a sua organização territorial, diversa de país para país.

A noção que Gramsci tem da imprensa como sistema orgânico está presente noutros textos, como quando aborda os jornais italianos em termos de correntes e *trusts* ligados a sectores económicos, profissionais e políticos (CC: 103-4), ou quando mapeia a imprensa alemã através de «três grandes concentrações jornalísticas» e elenca as suas casas editoras, as tendências ideológicas, os temas privilegiados, os estilos jornalísticos, os tipos de público e as ligações entre órgãos (CC: 182-3).

O olhar orgânico dá a ver a imprensa como um campo que, por um lado, agrupa conjuntos de publicações em núcleos, requerendo uma apreensão integrada de cada um deles, e que, por outro lado, tem em cada núcleo (e em cada jornal) um complexo cultural-económico-ideológico que apela a estudos multifacetados para compreender completamente o seu carácter.

Economia política dos jornais

O paradigma marxista acentua as relações entre o económico e o político e coloca-as num quadro do conflito de classes, mas a atenção de

(4) Palavras do próprio Gramsci, exprimindo a sua atitude na prisão em carta de 1926 (citada in Gerratana 1977: xvi).

Gramsci às bases materiais do jornalismo prova que o seu marxismo não é cultural ou ideológico num sentido redutor e que algumas das suas ideias contêm também sementes comuns a futuras correntes materialistas no estudo dos *media*.

A vertente económica da imprensa é o tópico em que as ideias de Gramsci mais se alteram entre os artigos de jornalista político e os escritos mais analíticos dos Cadernos do Cárcere. Os textos publicados no *Avanti!* e no *Ordine Nuovo* sublinham o contraste entre a natureza mercantil do «jornal burguês» e o projeto de «ação cultural» de um jornal socialista. Isso não significa, porém, que Gramsci não aborde já aspectos de uma economia da imprensa. A sua crítica não é que os jornais funcionem dentro de uma racionalidade económica, mas sim que o negócio seja – na prosa vivaz de jovem radical – o de «uma mercearia cheia de bagatelas, adornada com todos os espelhos que chamam a atenção»⁽⁵⁾, perspetiva que, no fundo, Gramsci mantém nos Cadernos, ao apontar a «atitude demagógico-comercial» daquela imprensa que «quer tirar partido das tendências mais baixas» do público (CC: 1029).

O *Ordine Nuovo*, que recusava ver-se como empresa comercial, apelava aos «companheiros» assinantes para não pensarem «em si mesmos como clientes desiludidos por receberem frequentemente com atraso a “mercadoria”»⁽⁶⁾, mas procurava expandir a difusão para «tornar possível contratar um administrador e para melhor serviço aos assinantes e leitores»⁽⁷⁾. Existe, portanto, uma economia do jornal (mesmo no não «burguês») a que Gramsci vai dando atenção crescente e a que, nos Cadernos, já parece admitir o contexto irrecusavelmente mercantil em que, por sua vez, aponta as especificidades da imprensa:

O problema fundamental de qualquer periódico (diário ou não) é assegurar uma venda estável (possivelmente em contínuo incremento), o que significa a possibilidade de construir um plano comercial (em

(5) Citação do artigo «O jornal-mercadoria», originalmente publicado na edição piemontesa do *Avanti!* em 27-12-1918. Traduzido e publicado em português no volume 1 de Escritos Políticos (Gramsci 1976: 297).

(6) Citação de artigo publicado no *Ordine Nuovo* em 1/11/1919; reeditado no volume *Ordine Nuovo*, 1919-1920 (Gramsci 1975: 464).

(7) Artigo de 28/2/1920; volume *Ordine Nuovo*, p. 473. Noutro artigo, é mencionado o carácter inédito do *Ordine Nuovo* por funcionar «sem reclames» nem apoios do Partido Socialista (idem: 448).

desenvolvimento, etc.). É certo que o elemento fundamental para o sucesso de um periódico é o ideológico, o facto de satisfazer ou não determinadas necessidades intelectuais-políticas. Mas seria um grande erro pensar que este seja o único elemento (...) (CC: 1741).

No mesmo texto, Gramsci defende a importância de vertentes materiais como o grafismo, o aspeto exterior de uma publicação ou a qualidade da tinta e do papel «para assegurar a fidelidade e a afeição» do público, e escreve que neles é difícil distinguir o lado «comercial» do lado «ideológico». Numa outra nota considera os próprios leitores como analisáveis de dois pontos de vista:

1) como elementos ideológicos, “transformáveis” filosoficamente, capazes, dícteis, maleáveis às transformações; 2) como elementos «económicos», capazes de adquirir a publicação e fazer com que outros a adquiram. Os dois elementos, na realidade, não são sempre separáveis (CC: 1721).

Estas considerações são outra expressão de uma leitura marxista em que o cultural e o económico se interpenetram. E também são produto de um contexto onde, passado o imediato pós-guerra em que a revolução socialista tinha parecido possível, o filósofo da *praxis* procura novos enfoques da teoria para traçar as possibilidades de um projeto ideológico-cultural alternativo *dentro* de uma economia mercantil. Em contraste com outras teorias críticas, Gramsci supera a suposta oposição entre jornalismo comercial e cultural, presta atenção ao processo de empresarialização dos jornais e pensa a concorrência informativa «como forma do conflito social» (Denunzio 2017: 18). A industrialização da imprensa não gera em Gramsci uma reação desiludida de intelectual iluminista, e vê-a antes como processo de integração das massas populares nas dinâmicas sociais e políticas modernas.

Imprensa e movimento cultural

Um dos traços de união dentro da heterogeneidade dos escritos do cárcere é a ideia de «movimento cultural», que em Gramsci parece aliar o impulso político do marxismo ao projeto da modernidade iluminista.

A ideia de que os jornais desempenham um papel formativo é algo que está presente na imprensa europeia da época de forma transversal às famílias políticas e, no caso italiano, liga-se a um contexto de pouca escolarização. Não surpreende que o apelo cultural acompanhe todo o percurso de Gramsci, desde o jovem jornalista-militante que escreve dezenas de crónicas teatrais no *Avanti!* até ao teórico que elabora um pensamento sobre jornalismo. Em numerosas notas dos Cadernos do Cárcere surgem menções às funções culturais dos jornais (CC: 103), às ideias de divulgação de conhecimento (CC: 2273) e de expressão didática (CC: 975), ou ao processo de elevação do público (CC: 1029) e ao seu desenvolvimento intelectual (CC: 2264).

Uma das lentes de Gramsci para avaliar a imprensa «burguesa» parece ser, aliás, puramente cultural: se critica a sua desnutrição intelectual (jornais com «muita batata e pouco leite», onde «as ideias vão avançando lentamente, como velhinhos rugosas apoiadas a uma bengala»)⁽⁸⁾, também pode elogiar, quando nota que «o *Corriere della Sera* tem já uma notável série de colaboradores [na divulgação científica]» (CC: 2273). Há várias referências à falta de uma imprensa «média» em Itália, capaz de responder às necessidades de «uma certa massa de público que é mais ativa intelectualmente, mas só em estado potencial» (CC: 2263), assim como há alusões a jornais ingleses e alemães com suplementos que cumprem essa função tanto em temas económicos como literários, filosóficos e artísticos (CC: 727).

Mas o projeto moderno de emancipação intelectual da humanidade alia-se a uma perspetiva characteristicamente marxista em dois aspectos. O primeiro é quando exprime a ideia de «jornalismo integral», definido como «aquele que não pretende somente satisfazer todas as necessidades (de uma certa categoria) do seu público, mas visa criar e desenvolver estas necessidades e, portanto, suscitar, em certo sentido, o seu público e aumentar progressivamente a sua área» (CC: 2259).

Sem usar a mesma expressão, Gramsci ocupa-se noutros textos do papel da imprensa na expansão progressiva do movimento cultural operário e na necessidade de elevar o nível intelectual dos militantes do partido para melhorar uma organização política alargada (CC: 790 e 975)⁽⁹⁾. Uma das preocupações é que os novos membros de um movimento

(8) In «O jornal-mercadoria», volume 1 de *Escritos Políticos* (Gramsci 1976: 297).

(9) No cabeçalho do *Ordine Nuovo* o mote tinha como frase inicial «Instruí-vos, pois precisaremos de toda a vossa inteligência». O fracasso do biénio vermelho foi, em parte,

cultural em expansão possam encontrar na imprensa formas de superar o nível elementar com que nele ingressam, numa dialética entre a sucessiva superação de patamares por parte dos leitores e um serviço cultural progressivo por parte dos periódicos. Por isso, a formulação gramsciana da imprensa como sistema orgânico também envolve a ideia de publicações com vários graus culturais.

Um segundo aspecto propriamente marxista é uma forte ligação ao popular que também ela seja orgânica, e não paternalista. Para a imprensa cumprir um papel no processo de expansão cultural tem de funcionar em ligação a instituições «de tipo associativo de massa» e não com redações fechadas que a condenam a tornar-se culturalmente estéril (CC: 790). As experiências do *Avanti!* e do *Ordine Nuovo* parecem ter sido deste tipo, com as sedes dos próprios jornais a viverem em constante permeabilidade com o movimento operário de Turim. A questão é axial quer nas considerações acerca dos intelectuais italianos, quer nas análises sobre a literatura popular.

[Em Itália] Os intelectuais não vêm do povo, mesmo que accidentalmente alguns tenham aí a sua origem, não se sentem ligados a ele (retórica à parte), não conhecem nem sentem as suas necessidades, as suas aspirações e os seus sentimentos, mas são algo separado do povo, sem alicerces sólidos, ou seja, uma casta e não uma articulação com funções orgânicas do povo (CC: 2217).

A falta de raízes mergulhadas «no húmus da cultura popular» (CC: 1822) é o que também explica que não exista uma literatura «nacional-popular» em Itália e que os romances escolhidos pelos jornais para publicarem em folhetins e aumentarem a circulação sejam obras francesas do século anterior (CC: 2113 ss.). Gramsci valoriza os romances populares em séries, pois considera que os seus leitores são a base para uma possível «renovação moral e intelectual» (CC: 1821) e diz que nada impede a existência de uma literatura popular artística, como a «dos grandes romancistas russos» (CC: 2114). Rejeita, aliás, a sobranceria para com os «humildes», reconhecendo no povo «as suas [próprias] necessidades intelectuais e artísticas, que existem, mesmo que de forma elementar e confusa» (CC: 2118).

atribuído à insuficiência de elementos culturalmente preparados, e por isso aptos para a organização política.

Desde jovem que Gramsci condena o intelectualismo pedante, sendo algumas dessas críticas dirigidas a formas jornalísticas. Na verdade, a sua condição de intelectual parece ter sido singular no relacionamento com as classes populares. «Ao pé de Gramsci não sentíamos aquele peso, aquela distância que se sente quase sempre que um operário fala com um intelectual», testemunhou um trabalhador, colega de cárcere (Alfano 2020). Entre os intelectuais do marxismo ocidental da sua geração, Gramsci foi um caso único de infância pobre e vivência popular, em contraste com Lukacs (filho de um banqueiro), Adorno (cujo pai era negociante de vinhos) e outros que provinham de classes médias ou altas (Anderson 1989: 26).

Fragments de uma teoria da comunicação

As lentes através das quais o jornalismo é observado nos escritos da prisão têm também implícita uma conceção da comunicação que merece referência em três pontos: (1) o carácter comunicativamente peculiar das publicações periódicas; (2) um certo grau de dialogismo na relação com o público; (3) as práticas variadas da receção.

(1) Se, para Gramsci, a imprensa tem um papel sociológico de coordenador cultural, por vezes mesmo de «direção política» (CC: 103) ou de «difundir uma conceção integral do mundo» (CC: 1719), por outro lado ele liga a cadênciia dos jornais a uma natureza comunicativa que «se aproxima muito da oratória e da conversação» (CC: 1890), marcada pela prontidão e pela prática adquirida na troca de argumentos, que faz com que os artigos sejam «em geral apressados, improvisados», e os poucos casos de especialização que existem nas redações sejam usados sobretudo «para improvisar melhor e mais depressa».

O carácter iterativo dos periódicos confere à própria argumentação jornalística uma configuração teatral, como uma sucessão de deixas e falas:

Nos jornais de opinião, a rubrica tem uma outra função: serve para reiterar os próprios pontos de vista, esmiuçá-los, apresentá-los em contraditório, com todas as facetas e casuística. Parece útil «didaticamente» este modo de «repetir», não mecanicamente e sem pedantismo, as próprias opiniões: a «repetição» adquire um carácter «dramático» e de atualidade, como uma obrigação de replicar a um adversário (CC: 1006).

(2) A existência de um certo grau de dialogismo é outro aspeto que aflora em notas do cárcere. A capacidade de implantação de um jornal depende, pelo menos em parte, de corresponder a necessidades do público e o próprio tipo de jornalismo não emana, para Gramsci, pura e simplesmente de intenções editoriais, mas dirige-se a expectativas percebidas nos leitores.

A caracterização dos jornais não se faz apenas segundo critérios de orientação política nem de conteúdo (informação ou opinião), mas também pelo tipo de leitores a que se dirigem, podendo distinguir-se nomeadamente os jornais para as «massas populares» e os jornais para um «público restrito» (CC: 2261).

(3) Ao ver a imprensa como instância de comunicação imbrincada na sociedade e nos seus processos de interação, o marxismo gramsciano tem um olhar sensível à segmentação classista da receção e aos matizes nela envolvidos: «O mesmo raio luminoso, ao passar por diferentes prismas, é refratado diferentemente» (CC: 2268).

Esta visão abrange não só a comunicação de ideias, mas também os consumos e as práticas do público. Quanto às ideias políticas, nem são elas que levam os estratos populares a comprarem um jornal (e por isso a imprensa de opinião tem pouca difusão popular) nem há uma relação clara das pessoas com essas ideias: «Em geral, os leitores não têm a opinião do jornal que compram e são pouco influenciados por ele» (CC: 2115).

Por outro lado, Gramsci introduz a perspetiva das mediações sociais na relação do público com a imprensa. A compra do jornal pelo «homem do povo» não é, na sua visão, uma escolha pessoal, mas frequentemente uma decisão familiar, onde se incluem o peso dos romances de folhetim e os interesses do público feminino. O público da imprensa, além de fortemente segmentado em termos de graus culturais, inclui ainda «uma grande multidão que nem sequer lê jornais e que forma convicções através da pura conversação esporádica com pessoas do mesmo nível, mas que leem jornais» (CC: 1890)⁽¹⁰⁾.

Pode parecer estranho que um publicista revolucionário na juventude e um filósofo da *praxis* que na prisão continua a teorizar sobre o papel da

(10) Com esta observação, Gramsci está a colocar, em 1929 ou 1930 (datas do 1º caderno do cárcere), a hipótese que décadas e meia mais tarde se tornaria influente na comunicação política como *two-step flow of communication*.

imprensa nos movimentos culturais operários possa, ao mesmo tempo, ter uma visão tão matizada da relação comunicativa dos jornais com os leitores, e em particular com o público popular. Isso deve-se a dois fatores centrais no pensamento gramsciano: a percepção da complexa elaboração que envolve os processos culturais; e a teorização da hegemonia, com a inerente forma de encarar os aspectos ideológicos.

O espaço «civil» do senso comum e da hegemonia

As mudanças culturais, nos modos de pensar, nas crenças e opiniões, são fenómenos que não se dão por explosões rápidas e generalizadas, mas sim por combinações sucessivas e graduais, sob formas díspares e não controláveis por uma autoridade, escreve Gramsci no caderno dedicado ao jornalismo. Nessas lentas transformações, diversos estratos das ideologias vão-se combinando de modos variáveis: «por vezes, o que se tornou “ferro-velho” na cidade é ainda um “utensílio” na província» (CC: 2269).

No campo da imprensa, Gramsci aponta as metamorfoses da crítica de costumes, que no século XVIII era exercida pelas revistas moralizadoras e que depois se transmutou em vários modelos separados, um no campo católico com as suas publicações, outro no campo «civil» com as revistas humorísticas, por um lado, e com as crónicas urbanas e judiciárias dos diários, por outro. O olhar gramsciano vê neste movimento uma via pela qual o leitor médio transita da moral religiosa para a civilidade moderna através de um vetor da imprensa que pertence à esfera do senso comum, cuja ação contribui para modificar a opinião de uma sociedade criticando, sugerindo, corrigindo e introduzindo novos lugares-comuns.

É neste tipo de influxo profundo que Gramsci parece situar as possibilidades de transformação cultural (e, depois, política) com a participação dos jornais, caso estes vão ao encontro de cada estrato social e do seu senso comum, que corresponde à sua conceção de vida mais difundida e entranhada, mas que não é rígida nem imóvel e onde também se podem ir infiltrando noções científicas e filosóficas que acabam por passar para a esfera dos costumes.

A questão da ideologia, por sua vez, requer que ela não seja vista apenas como conteúdo do senso comum, mas sim em ligação com a «estrutura» material da sociedade. Note-se que Gramsci criticou as leituras «mecânicas» do materialismo histórico e defendeu que o desenvolvimento

da estrutura material e da ideologia é «necessariamente interrelacionado e recíproco» (CC: 193), formando no seu conjunto um «bloco histórico» em que as crenças podem ter tanta energia como as forças materiais.

A implicação da teoria gramsciana para o campo da imprensa é uma valorização do seu papel, pelas possibilidades de relação dialética com a estrutura material da sociedade, mas também porque as ideologias formam um todo visto por Gramsci como complexo e contraditório, cujos consensos se devem a um equilíbrio provisório alcançado por uma determinada hegemonia.

A noção de hegemonia é o principal legado de Gramsci, mas curiosamente a sua ligação à imprensa é sumária nos escritos do cárcere e o conceito nem é abordado no caderno dedicado ao jornalismo. Noutros parágrafos, a articulação explícita entre imprensa e hegemonia faz-se principalmente através da noção de opinião pública. Gramsci atribui à luta da burguesia pela hegemonia a emergência histórica da opinião pública, em cujos órgãos, a par de associações e partidos, se incluem os jornais: «Aquilo a que se chama opinião pública está estreitamente ligado com a hegemonia política e é o ponto de contacto entre a “sociedade civil” e a “sociedade política”, entre o consenso e a força» (CC: 914).

É na procura de perceber as fontes do consentimento ao capitalismo, diversas do poder coercivo do Estado, que Gramsci vai situar o ponto em que uma ideologia atinge a hegemonia e produz, «não só uma unificação de objetivos económicos e políticos, mas também uma unidade intelectual e moral» (CC: 1584) capaz de transladar ideias corporativas para um plano aceite como universal. A força da hegemonia está no seu valor epistemológico (pois instaura uma forma de conhecimento e uma conceção do mundo), mas também no facto de o grupo dominante ter em conta alguns interesses dos subalternos e, mediante determinadas cedências, alcançar um equilíbrio (instável) que obtém o consentimento sem pôr em causa o essencial⁽¹¹⁾.

Ao caracterizar a imprensa como «a parte mais dinâmica» da estrutura ideológica, Gramsci não deixa de vê-la como parte do «formidável complexo» de instituições em que a classe dominante se fortifica e que produzem a sua hegemonia (CC: 333). Contudo, os jornais situam-se num espaço que, para Gramsci, caracteriza a Europa ocidental: a sociedade civil, espaço institucional específico entre a economia e o Estado, que atua maleavelmente para estabilizar o sistema capitalista e ao qual este

(11) Sobre hegemonia ver em particular Caderno 10 (II) e Caderno 13 (XVII e XVIII).

deve a sua capacidade de adaptação e superação de crises (Burawoy 2003: 198). O carácter «privado», espaço de iniciativa e subjetividade individual, já foi assinalado como o traço fundamental da sociedade civil em Gramsci (Santos 1987: 150) e é nele que também se insere o princípio da autonomia profissional que se tornou basilar no desenvolvimento do jornalismo noticioso nas democracias ocidentais.

Por um prisma gramsciano, este profissionalismo faz parte do modo dúctil e dinâmico em que se constrói a hegemonia ideológica a partir da sociedade civil, mas esse mesmo dinamismo sublinha, por outro lado, a configuração historicamente específica e transformável da própria sociedade civil, que também forma um terreno de luta. Por estas razões, ao mesmo tempo que está mergulhada numa conceção hegemónica do mundo, a imprensa dispõe, aos olhos de Gramsci, de uma autonomia relativa que lhe permite articular um «movimento cultural» alternativo, embora a sua ação ideológica não seja imediata e tenha de se fazer em sintonia com as tendências presentes nas relações sociais da «estrutura».

Um jornalismo compreensivo

Uma série de aspetos presentes nos Cadernos do Cárcere, como a valorização de saberes técnicos, a defesa do ensino não propagandístico do jornalismo e a crença de que ele tenderá a tornar-se «uma indústria mais complexa e um organismo civil mais responsável» (CC: 2274) apontam para a crescente identificação dessa componente de autonomia jornalística e remetem para temas relacionados com o exercício profissional, entre os quais a independência.

A distinção, que Gramsci aceita, entre jornais de informação e jornais de opinião não significa que os primeiros sejam vistos como ideologicamente neutros. Embora a imprensa de informação e a de opinião se distingam pelo facto de a primeira não ter ligação «explícita» a partidos, a distinção é usada por Gramsci sobretudo num sentido «técnico», prendendo-se com a valorização da função de «atualidade» que compete aos periódicos: por exemplo, Gramsci caracteriza os jornais «modernos» pela abundância de noticiário internacional (CC: 2262) e critica os redatores de jornais de província por descurarem o resumo do quotidiano (CC: 777). Longe de equiparar jornalismo de informação a independência ideológica, Gramsci não menospreza o pluralismo

jornalístico ou as condições para o desenvolvimento da profissão, leitura que deve ser entendida no contexto do fascismo.

Por outro lado, as notas sobre o ensino do jornalismo fazem luz sobre qual o entendimento que Gramsci tem da independência na profissão:

(...) deveriam ser planeadas escolas de jornalismo se se quer que a profissão saia do estádio primitivo e diletante em que hoje se encontra, se torne qualificada e tenha completa independência, isto é, que o jornal tenha condições de oferecer ao público informações e juízos não ligados a interesses particulares. Se um cronista informa o público «jornalisticamente», como se diz, isso significa que aceita sem crítica e sem um juízo independente informações ou juízos, através de entrevistas ou confidências, de pessoas que pretendem servir-se do jornal para promover determinados interesses particulares (CC: 778).

Aquilo que Gramsci vê como verdadeira independência jornalística é indissociável da capacidade crítica e é por isso que considera «vital» que o jornalismo, «teoricamente entendido», seja ensinado e que não se deixe o jornalista «formar-se por si, casualmente, através da prática» (CC: 2274). Esta qualificação, que tornaria o profissional apto a não se deixar manipular no seu trabalho de informação pública, implica adquirir uma preparação que o coloque em posição de não abdicar de interpretar, de dizer a verdade e de não funcionar como mero transmissor.

No pensamento gramsciano, a principal função do jornalismo é analisar e compreender. Por isso, a sua noção de qualificação remete para um conhecimento substantivo e as suas referências à «técnica» têm um sentido mais lato do que o domínio de mecanismos práticos. Conhecer «a vida orgânica de uma grande cidade» e ser capaz de colocar cada problema de atualidade nesse quadro comprehensivo – usando as técnicas comunicativas do jornalismo para o fazer sem superficialidade nem pedantismo –, é o tipo de preparação que Gramsci imputa a cronistas, redatores principais e chefes de secção (CC: 778). As escolas de jornalismo (com lições de história, economia, direito) devem estender essa aptidão à generalidade dos redatores e repórteres (CC: 2275).

Várias técnicas jornalísticas mais formais são também aludidas por Gramsci: a variedade textual, a inventividade dos títulos, o «grão de sal» na expressividade, os modos de articular a atualidade com a análise e a informação de fundo, os ângulos de abordagem dos temas internacionais,

e até aspectos de cariz gráfico, como a configuração da página ou o corpo da letra⁽¹²⁾. Que Gramsci considera existir no jornalismo uma certa autonomia entre técnica e ideologia, provam-no os vários exemplos de qualidade apontados em órgãos conservadores.

No entanto, para Gramsci, a técnica jornalística por excelência é o apetrechamento intelectual, visão que não se pode dissociar de um olhar sobre o jornalismo também como projeto de desenvolvimento cultural do próprio público.

A categoria profissional dos jornalistas

No pensamento de Gramsci os intelectuais são uma categoria sociológica difusa e dísparsa que se ampliou extraordinariamente na modernidade e que, além de «criadores» como os cientistas e os filósofos, engloba aqueles que desempenham funções organizativas ou dirigentes, dos quadros da indústria aos notários, padres e professores primários, médicos e advogados. O intelectual de meio rural tinha uma função de mediação entre o Estado e uma sociedade de camponeses e artesãos. Por um lado, representava toda uma tradição cultural do povo; por outro, enquadrava-o segundo a lógica da classe dominante, mas tendendo a ver-se a si próprio como autónomo.

Característico do capitalismo é, segundo a abordagem gramsciana, que os intelectuais não constituam uma classe em si mesmos, mas se dividam em grupos gerados por cada classe social e tenham um trabalho especializado de organização e conexão que vai dar «homogeneidade e consciência» às respetivas classes (CC: 1513). O conceito de «intelectual orgânico» designa esta gestação classista, e vê-os essencialmente no desempenho de um papel funcional, na medida que o seu labor também visa produzir um senso comum hegemónico e obter o consentimento espontâneo de outros grupos sociais.

O critério da identificação dos intelectuais não deve ser procurado no tipo de atividade e sim no sistema de relações sociais em que as suas funções se exercem, sendo a medida de «organicidade» de um grupo intelectual

(12) A diversidade de aspectos que Gramsci vai abordando é certamente devedora da sua própria experiência, sobretudo no *Ordine Nuovo*, em que juntamente com os colegas, além de escrever uma variedade de artigos, traduzia, revia, fazia emendas, paginava o jornal, endereçava, empacotava e preparava a expedição (Gramsci 1975: 464). Uma das notas dos Cadernos do Cárcere indica o projeto para um manual de jornalismo.

reside no grau de «estrita conexão» com uma classe «fundamental» (CC: 1516-18). Por outro lado, a produção de intelectuais não é abstrata e cada sistema social tem os seus canais mais ou menos especializados em gerar certas categorias a partir de determinados segmentos de classe, como funcionários públicos com origem na pequena burguesia rural ou profissionais liberais com origem na média burguesia citadina.

Os jornalistas são colocados explicitamente na categoria ampla dos intelectuais, mas Gramsci nunca chega a elaborar um pensamento sobre eles como grupo social nem sobre a sua articulação com o sistema de classes. Não restam dúvidas, porém, que vê os jornais e os jornalistas conectados com uma ou outra «classe fundamental» (os industriais, no caso do *Corriere della Sera*, ou a burguesia agrária, no *Secolo*), ao passo que a imprensa operária visa desenvolver um movimento cultural com base nos seus intelectuais orgânicos.

Crucial para uma leitura gramsciana do campo jornalístico é a ideia de que algumas categorias de intelectuais, sobretudo os de tipo tradicional e o «grande intelectual», têm o sentimento de serem «autónomos e independentes do grupo social dominante» (CC: 1515). Esta percepção de autonomia é considerada funcional para a própria classe dominante, pois coloca os seus intelectuais em posição de atuarem como consciência crítica dessa mesma classe, tornando-se instrumentais na deteção de crises e na preservação do seu domínio (ver CC: 1513-24). Os jornalistas, escreveu Gramsci, consideram-se literatos e vêem-se a si próprios como «os “verdadeiros” intelectuais», à maneira do intelectual tradicional (CC: 1551).

A questão da intelectualidade é também colocada em análises anteriores ao campo jornalístico. Numa delas, Gramsci identifica hierarquizações na orgânica das publicações e na circulação de redatores entre jornais principais e secundários, sendo que uma das distinções sugeridas nessa «divisão orgânica do trabalho» jornalístico (CC: 778) é precisamente entre um labor de maior exigência intelectual (mobilizando saber literário e responsabilidade política) e um labor corrente e não especializado – ou mesmo a cargo de «escrevinhadores» da redação (CC: 1006). Esta situação é lamentada no plano normativo, onde Gramsci aponta a necessidade de preparação «técnica» para qualificar mais amplamente a profissão. Mas numa dimensão ideológica pode inferir-se para o campo jornalístico aquilo que escreve a propósito da divisão genérica entre os intelectuais «criadores» e os humildes «divulgadores» (CC: 1519), os primeiros (grandes cronistas e diretores) como consciência

ideológica da classe fundamental e os segundos (redatores secundários e repórteres) enquanto seus aplicadores, com «forte espírito de corpo e orgulho» (CC: 1520), no labor de coletar e difundir informação.

Por outro lado, Gramsci distingue entre trabalho intelectual e maneirismo ou superioridade de «casta». Critica o pedantismo, as bazófias estilísticas e os que se põem «em bicos de pés» (CC: 1738), como o redator pretensioso (abundante nos semanários de província) que tenta brilhar com teorias banais em artigos de fundo (CC: 776-7). Vê na intelectualidade uma especialização «técnica», não inata, que implica qualificação e treino para deduzir, relacionar e generalizar, mas advoga-a no jornalismo como modo de imersão nos movimentos culturais: o «novo intelectual já não pode consistir na eloquência (...), mas na sua integração na vida prática, como um construtor, um organizador» (CC: 1551).

Notas finais

Situadas entre as décadas de 1910 e 1930, as ideias de Gramsci sobre jornalismo estão ancoradas num período de transição para uma imprensa mais noticiosa, que em Itália coincide com o crescimento da alfabetização, o alargamento do sufrágio e a incorporação das classes populares no processo político. Nesse contexto, o pensamento gramsciano entronca a imprensa no projeto emancipatório da modernidade e dá-lhe um cunho marxista de cariz cultural onde o desenvolvimento do humano é indissociável da dinâmica dos grupos sociais. A integração histórica das camadas populares na comunicação de massas em contexto mercantil abre, para Gramsci, um espaço dúctil e complexo, em que o jornalismo nem é mera correia de transmissão hegemónica nem categoria profissional simplesmente autónoma.

Na sua fragmentação, as ideias de Gramsci articulam várias dimensões da imprensa: (1) como forma cultural cujo estudo diacrónico permite identificar nos géneros textuais profundas mudanças, embora graduais e subtis, no senso comum; (2) como eixo de relações sociais de cujas dinâmicas vai resultando a relocalização do próprio jornalismo na sociedade e a sua inserção em novas reconfigurações do poder; (3) como materialidade concreta e forma económica, aspectos decisivos na relação com o público; (4) como trabalho intelectual com qualidades específicas e com um horizonte crescentemente profissional.

Mau grado a sua militância política, para Gramsci a força do jornalismo nunca esteve na capacidade de persuadir o público de modo centralizado e unidirecional, mas sim na sua dupla potencialidade de trabalho analítico e de imersão concreta na vida social. É nessa dupla faceta que, no pensamento gramsciano, a imprensa exerce um papel de crítica (que, por mecanismos de distanciamento, pode ter função de autoconsciência para um grupo social) e, ao mesmo tempo, toma parte verdadeiramente integrante num movimento cultural, que agrupa e metaboliza a partir das dinâmicas moleculares da sociedade civil.

Bibliografia

- Alfano, Lorenzo (2020, janeiro 22). "Gramsci in carne e ossa", *Jacobin Italia*, s/p. URL: <https://jacobinitalia.it/gramsci-in-carne-e-ossa/> [acesso em 7/7/2021].
- Anderson, Perry (1989). *Considerations on Western Marxism*. Londres: Verso.
- Burawoy, Michael (2003). "For a Sociological Marxism: The Complementary Convergence of Antonio Gramsci and Karl Polanyi", *Politics & Society*, 31, 193-261.
- Denunzio, Fabrizio (2017). "Introduzione", in Antonio Gramsci, *Sul giornalismo: Un percorso attraverso i Quaderni del carcere*. Nápoles: Orthotes, 7-26.
- Fiori, Giuseppe (1968). *Vida de Antonio Gramsci*. Barcelona: Península.
- Gerratana, Valentino (1977). "Prefazione", in A. Gramsci, *Quaderni del Carcere*. Turim: Einaudi, xi-xli.
- Gramsci, Antonio (1975). *Ordine Nuovo*. Turim: Einaudi.
- « - » (1976). *Escritos Políticos*. Lisboa: Seara Nova.
- « - » (1977). *Quaderni del carcere*. Turim: Einaudi.
- « - » (1991). *Il giornalismo*. Roma: Editori Reuniti.
- « - » (2017a). *Il giornalismo, il giornalista. Scritti, articoli, lettere del fondatore de «l'Unità»*. Org. G. L. Corradi. Florença: Tessere.
- « - » (2017b). *Sul giornalismo: Un percorso attraverso i Quaderni del carcere*. Nápoles: Orthotes.
- Richeri, Giuseppe (2005). "Réflexion sur Gramsci et le journalisme", *Quaderni*, 57, 85-91. URL: https://www.persee.fr/doc/quad_0987-1381_2005_num_57_1_1663 [acesso em 07/07/2021]
- Santos, João Almeida (1987). *O Princípio da Hegemonia em Gramsci*. Lisboa: Vega.

**A VERGONHA NA NARRATIVA DO POUR-SOI.
SOBRE L'ÊTRE ET LE NÉANT
SHAME IN THE PHILOSOPHICAL NARRATIVE
OF BEING AND NOTHINGNESS**

ANA FALCATO
Universidade Nova de Lisboa
anafalcato83@gmail.com
<https://orcid.org/0000-0001-7019-0899>

Texto recebido em / Text submitted on: 09/06/2022
Texto aprovado em / Text approved on: 28/02/2023

Resumo:

Expõe-se neste ensaio o sentido da inclusão de uma impressão de vergonha como pedra de toque afetiva que reverte a tentação solipsista que ameaça qualquer projeto de uma filosofia transcendental, ao mesmo tempo que se enquadra a respetiva relevância na narrativa conceptual do «cogito», traçada por Sartre em *O Ser e o Nada*. São preservadas duas notas metodológicas sobre a interpretação da obra, que poucas vezes sobrevivem em reconstruções parciais de alguns dos seus temas mais relevantes. Por um lado, preserva-se o aspeto estritamente descritivo da afeição de vergonha e o que esta revela sobre a subjetividade como formalmente entendida por Sartre; por outro, mantém-se aqui uma fidelidade teórica às diferentes etapas da narrativa conceptual do *Pour-Soi*, que Sartre herda da tradição idealista e adapta às principais necessidades de uma descrição fenomenológica das diferentes fases da nossa experiência do mundo exterior à consciência. O ensaio pretende manter a fidelidade ao papel descritivo atribuído por Sartre à impressão de vergonha no interior da complexa narrativa conceptual do *Pour-Soi* e respetivos estágios evolutivos e aos detalhes

do momento de vergonha isolado para análise e a como se coadunam ou não com a dimensão intuitiva e abordagens teóricas contemporâneas desta tão peculiar emoção moral.

Palavras-chave:

Vergonha; cogito pré-reflexivo; Para-Si; Objetificação.

Abstract:

This paper discusses the relevance as well as the conceptual place, within Sartre's *Being and Nothingness*, for the fleeting impression of shame that reverts the threat of solipsism looming over any project of transcendental philosophy. In reading Sartre's masterpiece, I underline two methodological points, which tend to be bypassed in standard interpretations or lengthy discussions of the book. On the one hand, I safeguard the strictly descriptive core in Sartre's presentation of an impression of shame, and what it reveals about the formal structures of the cogito, as Sartre understands it. On the other hand, my analysis keeps abreast of the different phases in the (conceptual) narrative of the For-Itself, which Sartre inherits from the Idealist tradition in modern philosophy and applies to the concreteness of a phenomenological description of the main stages of one's experience of the outside world. The paper is thus keen on being faithful to the description of the precise role Sartre ascribes to shame within his conceptual narrative of the different stages the For-Itself undergoes, while examining the details of the impression thus described and how it fits with both intuitive and theoretical accounts of this highly nuanced moral emotion.

Keywords:

Shame; Pre-reflective cogito; *Pour-Soi*; Reification.

Introdução

Desde os seus textos de juventude que Sartre insistia na importância das emoções para uma compreensão radical das estruturas profundas da subjetividade. O «*Esquisse d'une Théorie des Émotions*», publicado em 1939, vem já sedimentar duas ideias organizadoras do grande projeto sistemático de uma filosofia existencial ancorada nas estruturas basilares da consciência: a superação de modelos psicológicos incipientes para a explicação última de formas de comportamento humano e de

estados emocionais conscientes, por um lado, e a relevância do poder performativo das emoções na determinação de estados conscientes singulares, por outro (Sartre 1993).

A segunda linha de raciocínio manter-se-á quase inalterada nos principais textos da maturidade filosófica do autor – passando por alguns textos fundamentais daquilo a que poderíamos chamar um ‘período médio’ de produção filosófica, correspondente à segunda metade da década de 1930 e ao alvor dos anos 1940 –, sendo sempre adaptada a análises muito determinadas de formas de consciência qualitativamente distintas, como sejam a «consciência de imagem, a consciência-emoção ou até a consciência-corpo» (*L'être et le néant*, Troisième Partie, Chap. II).

Um desses precipitados conscientes muito determinados a que Sartre dedica especial atenção na sua obra de maturidade filosófica, *O Ser e o Nada*, é aquilo a que poderíamos chamar uma «consciência-vergonha». O exemplo que Sartre, muito plasticamente, oferece, é o de um homem que é flagrado a espreitar uma cena através de uma fechadura (Sartre 2014: 298). Fundamental no processo de reconhecimento da vulgaridade do gesto que produz vergonha, afirma Sartre, é o facto de a vergonha ser, «na sua estrutura primária, vergonha ante alguém» (*vide infra*). Ao testemunhar o meu ato inapropriado ou vulgar, o outro, cuja paridade enquanto sujeito reconheço, interpela a minha consciência como um mediador entre mim e mim, provocando uma reação psicológica de vergonha que pode, num primeiro momento, induzir um comportamento de retração ou autoflagelo devido a uma experiência de objetificação que poderá, num momento posterior, ser reciprocada. Na totalidade das estruturas metafísicas desenvolvidas em *O Ser e o Nada*, a vergonha é quiçá a única experiência subjetiva que torna o reconhecimento possível. Como Sartre conclui, no final da sua análise: «A vergonha é por natureza reconhecimento. Nela reconheço que sou como o outro me vê» (Sartre 2014: 300).

Neste breve ensaio, examinar-se-á a evolução do fenómeno da consciência de vergonha (ou «consciência-vergonha»), tal como é descrito e, de certa forma, «dramatizado», na Terceira Parte de *L'être et le néant* (1943), o mais importante tratado de fenomenologia escrito por Sartre e um dos pilares da filosofia europeia do século XX.

Seguindo a evolução dessa trajetória reflexiva expor-se-ão também, e ainda que indiretamente, algumas das principais «diferenças» entre o modelo sartriano para pensar esta emoção moral negativa e outras

abordagens contemporâneas a esta experiência emocionalmente desafiante que têm surgido sobretudo na literatura anglo-americana ao longo dos últimos trinta anos. Em última instância, porém, aquilo que se pretende é determinar a importância da afeção de vergonha, como tal, no trajeto da consciência individual, tal como exposta por Sartre na sua obra de maturidade filosófica. Veremos que o cabimento ontológico deste episódio emocional é estruturalmente «contextual» na história metafísica do *Pour-Soi*, essa entidade que Sartre, seguindo a terminologia e os momentos da grande narrativa sobre a consciência narrada por Hegel, caracteriza como a forma de ser do ser humano que cada um de nós é e pode aspirar a ser.

Vergonha e estruturas da subjetividade

A vergonha é uma impressão extraordinariamente primitiva na experiência psicológica dos seres humanos. Para efeitos puramente explicativos, concebamos uma experiência de vergonha intuitivamente identificada como tal como uma impressão, mais breve, ou uma vivência persistente de desconforto ou desvalorização pessoais em que o reduto egóico é consistentemente atacado, na medida em que a percepção subjetiva autorreferente sofre um tipo de acoso exterior que a priva sistematicamente de neutralidade ou de bem-estar.

O imediatismo e a intimidade de uma impressão de desvantagem ante o olhar do Outro tem um papel de tal forma crítico logo naquele que é o primeiro reduto de socialização de cada um de nós – a família –, que qualquer esforço de elaboração teórica que se proponha compactar descritivamente os seus principais traços, exteriorizando verbalmente essa impressão fugaz, corre o risco do fracasso – por essa mesma desproporção entre experiência vivida e respetiva conceptualização.

Em *L'être et le néant*, Sartre não está interessado em analisar descritivamente, com todas as pinças fenomenológicas ao seu dispor, por assim dizer, as características estruturais da impressão (mais breve), ou da emoção (mais duradoura ou mais recorrente, com uma tipologia intencional clara) de vergonha. O que sim lhe interessa é dissecar as estruturas fundamentais de uma nova forma de auto-consciência. E essa análise detalhada de uma nova manifestação do «cogito» a si mesmo passa pela «impressão» de vergonha.

Para o filósofo que determinou radicar a (sua) análise das estruturas fundamentais da realidade humana, uma vez mais, no «cogito», a velha ameaça solipsista regressa. E muito embora o cogito sartriano não seja mais um cogito transparente a si mesmo, que se autoafirma ao cabo de um percurso de dúvidas sobre tudo aquilo que está para além de si, mas «um cogito que se descobre», num quadro muito subtil de reflexão que passa já pelos vários marcos de exterioridade que dão sentido à interioridade da própria consciência – seja por um complexo objetal que possibilita e configura a ação do indivíduo sobre o mundo que o circunda, ou uma nota de identidade pessoal que não pode dissociar-se da articulação entre ego e mundo exterior –, a verdade é que Sartre dedica muitas páginas, em *L'être et le néant*, a desconstruir e rejeitar a ameaça de solipsismo⁽¹⁾.

A pedra de toque desta recusa da hipótese de isolamento ontológico vai estar, justamente, numa experiência de vergonha, que Sartre ancora numa mais vasta dinâmica sobre o poder do olhar entre as pessoas. A vergonha revelar-se-á uma emoção crucial no interior da metafísica sartriana, por esta mesma razão: ao desvelar uma nova forma de consciência de si que integra a consciência de outrem, a vergonha mostra ao cogito que este não existe só e, inclusive, nos termos mais dramáticos de *L'être et le néant*, revela a subjetividade humana como existindo «para-um-outro».

Vejamos como Sartre introduz a primeira descrição estruturada de um episódio de vergonha no capítulo sobre a intersubjetividade:

Consideremos, por exemplo, a vergonha. [...] É uma consciência não posicional (de) si próprio enquanto vergonha e é, como tal, um exemplo daquilo a que os Alemães chamam '*Erlebnis*'. Além disso, a sua estrutura é intencional, é uma apreensão vergonhosa *de* qualquer coisa e essa coisa sou *eu*. Tenho vergonha daquilo que *sou*. A vergonha concretiza uma relação íntima de mim comigo: descobri pela vergonha um aspecto do *meu ser*. E, no entanto, ainda que certas formas complexas e derivadas de vergonha possam aparecer no plano reflexivo, a vergonha não é, originalmente, um fenômeno de reflexão. Na verdade, quaisquer que sejam os resultados que possamos obter na solidão pela *prática religiosa* da vergonha, a vergonha, na sua estrutura primeva, é vergonha *dante de alguém*. Acabo de fazer um gesto desajeitado ou vulgar: esse gesto

(1) Veja-se o importante capítulo da obra, «L'écueil du solipsisme» (Sartre 2014: 261-271).

cola-se a mim próprio, não o julgo nem o condeno, limito-me a vivê-lo no modo do para-si. Mas eis que de repente levanto a cabeça: alguém estava por perto e me viu. Dou-me conta subitamente da vulgaridade do meu gesto e tenho vergonha. Claro que a minha vergonha não é reflexiva, na medida em que a presença de um outro à minha consciência, mesmo à maneira de um catalisador, é incompatível com a atitude reflexiva: no campo da minha própria reflexão não encontro mais do que a minha própria consciência. O outro, porém, é o mediador indispensável entre mim e mim: tenho vergonha de mim *tal como apareço* a um outro. E pela presença de um Outro, fico em situação de passar um juízo sobre mim próprio enquanto objecto, porque é como objecto que apareço ao Outro. (Sartre 2014: 259-260)⁽²⁾.

Atentemos um pouco nas nuances descritivas desta complexa passagem. Esquematicamente, aquilo que a vergonha revela ao «cogito» é uma nova forma, pré-reflexiva, de auto-apreensão – mediada pela transcendência do Outro. Para Sartre, o elemento mais importante na experiência de vergonha, não é tanto que revele a presença de um Outro a mim próprio como um ‘público’ ante o qual sinto vergonha, e sim que «essa forma de consciência que determina a minha experiência de vergonha apenas se constitui num encontro imediato com o Outro».

(2) A tradução é da minha responsabilidade.

[cf.: «Considérons, par exemple, la honte. [...] Elle est conscience non positionnelle (de) soi comme honte et, comme telle, c'est un exemple de ce que les Allemands appellent «Erlebnis», elle est accessible à la réflexion. En outre sa structure est intentionnelle, elle est appréhension honteuse de quelque chose et ce quelque chose est *moi*. J'ai honte de ce que je *suis*. La honte réalise donc une relation intime de moi avec moi: j'ai découvert par la honte un aspect de *mon être*. Et pourtant, bien que certaines formes complexes et dérivées de la honte puissent apparaître sur le plan réflexif, la honte n'est pas originellement un phénomène de réflexion. En effet, quels que soient les résultats que l'on puisse obtenir dans la solitude par la *pratique religieuse* de la honte, la honte dans sa structure première est honte *devant quelq'un*. Je viens de faire un geste maladroit ou vulgaire: ce geste colle à moi, je ne le juge ni ne le blâme, je le vis simplement, je le réalise sur le mode du pour-soi. Mais voici tout à coup que je lève la tête: quelqu'un était là et m'a vu. Je réalise tout à coup toute la vulgarité de mon geste et j'ai honte. Il est certain que ma honte n'est pas réflexive, car la présence d'autrui à ma conscience, fût-ce à la manière d'un catalyseur, est incompatible avec l'attitude réflexive: dans le champ de ma réflexion je ne puis jamais rencontrer que la conscience qui est mienne. Or autrui est le médiateur indispensable entre moi et moi-même: j'ai honte de moi *tel que j'apparaîs à autrui*. Et, par l'apparition même d'autrui, je suis mis en mesure de porter un jugement sur moi-même comme sur un objet, car c'est comme objet que j'apparaîs à autrui» (Sartre 2014: 259-260)].

Portanto: num momento *ekstático*⁽³⁾ da minha própria consciência de mim, a vergonha desvela o Para-Si num modo de ser Para-Outro(s). Em termos conceptuais, o que o modelo interpretativo sartriano para esse exato instante em que sentimos vergonha nos oferece é a chave para uma constituição exteriorizada da consciência da minha própria interioridade. Concentremo-nos no que Sartre escreve sobre esse preciso instante em que acontece uma nova forma de auto-apreensão:

De súbito, tenho consciência de mim próprio como algo que me escapa – não porque sou o fundamento do meu próprio nada, mas porque o meu fundamento jaz fora de mim. [...] A vergonha é apenas a impressão original de ter o meu ser fora de mim, comprometido com outro ser e, bem assim, sem nenhuma defesa. A pura vergonha não é a impressão de ser este ou aquele objecto culpado mas, de forma geral, a impressão de *se ser um objecto*⁽⁴⁾; ou seja, de me reconhecer neste ser degradado, fixo e dependente que sou para um Outro⁽⁵⁾. (Sartre 2014: 300).

Sartre está aqui justamente a meio de uma complexa narrativa sobre a consciência humana, que concebe como uma forma de negação sistemática e permanentemente renovada. Após uma longa introdução

(3) Este é um termo [*Ek-stático*, bem como *ek-stase*] de certa forma «técnico» no âmbito da reflexão fenomenológica e respetiva terminologia descritiva. Não é Sartre o único autor a usá-lo; Heidegger e outros autores da Escola Alemã de Fenomenologia também o fizeram. O que o respetivo «cluster» terminológico normalmente refere é um momento muito significativo no âmbito da experiência humana pessoal (como quer que então seja descrita ou apresentada em termos teóricos), que liberta uma nova possibilidade de compreensão da realidade. O momento de «ek-stase» desvela o ser humano a si próprio com uma nova amplitude de compreensão, de si próprio, dos Outros e do Mundo circundante. A descrição sartriana da trajetória do *Pour-Soi*, que aqui procuramos retomar, contempla e nomeia três instantes ek-státicos: i) a não-auto-coincidência temporal consigo próprio; ii) o momento de compreensão da não-correspondência com a autoidentidade da *coisa*; iii) a separação radical e insuperável do Outro.

(4) Meu itálico.

(5) A tradução é da minha responsabilidade. [cf.: «[...] j'ai tout d'un coup conscience de moi en tant que je m'échappe, non pas en tant que je suis le fondement de mon propre néant, mais en tant que j'ai mon fondement hors de moi. Je ne suis pour moi que comme pur renvoi à autrui. [...] La honte n'est, pareillement, que le sentiment originel d'avoir mon être dehors, engagé dans un autre être et, comme tel, sans défense aucune. La honte pure n'est pas sentiment d'être tel ou tel objet répréhensible mais, en général, d'être *un objet*, c'est-à-dire de me *reconnaitre* dans cet être dégradé, dépendant et figé que je suis pour autrui.» (Sartre 2014: 328)].

que desenha o propósito analítico de *L'être et le néant* como um todo, contextualizando a sua nova proposta de sistematização no interior da tradição fenomenológica desde os seus alvores – incluindo a respetiva dívida conceptual e problemática para com o sistema teórico de Kant e o problema do fundamento último do conhecimento humano (Sartre, 2014: 11-33) –, de um longo capítulo introdutório sobre as origens da negação e de um outro capítulo sobre as estruturas do *Pour-Soi*, Sartre passa agora à exposição de um novo êxtase⁽⁶⁾ constitutivo da vida fáctica da consciência humana, determinado pela respetiva abertura necessária e forçada a uma outra consciência.

Bem assim, há duas conclusões fundamentais que podem ser extraídas da passagem acima. Por um lado, a vergonha provoca uma metamorfose ontológica ao nível da (minha) realidade humana como liberdade radical. Pela experiência de vergonha, transformo-me num objeto, com uma natureza que me é conferida pelo Outro. Além disso, e na medida em que este novo estatuto de «consciência reificada» é apenas um momento na constituição da auto-consciência, com o mesmo tipo de apodicticidade que define o próprio «cogito» – trata-se apenas do «cogito um pouco expandido», como refere Sartre –, a presença empírica, «fáctica» do Outro à minha consciência é totalmente dispensável para a certeza da sua presença enquanto sujeito. Já que o fenômeno da intersubjetividade é um puro encontro de consciências, para Sartre, e é de mim próprio enquanto objeto constituído pela pura subjetividade do Outro que sinto vergonha, a mera probabilidade da presença física de outrem na experiência de mim mesmo enquanto coisa vista, que tem a sua liberdade alienada é, não apenas ontologicamente secundária, como até irrelevante para o despontar da impressão de vergonha. Como na afirmação irrefutável do próprio «cogito», a certeza desta nova forma de auto-apreensão está do lado da consciência – e não do mundo.

Nos termos de *L'être et le néant*, a auto-apreção da consciência-vergonha expõe de forma apodíctica uma forma de certeza de si que integra, simultaneamente, a vivência íntima de uma outra consciência exterior à minha própria, e cuja nuance qualitativa alarga o próprio teor fenoménico da experiência íntima de si.

Dentro do modelo dialético da luta de consciências, tal como recriado por Sartre a partir de Hegel, a figura que ganha novos contornos de

(6) Vide nota 3.

substancialidade – uma renovada «espessura ontológica», por assim dizer – mesmo que esta se atualize apenas ao nível degradado da coisificação da subjetividade individual – é mesmo o Ego, ou seja, o sujeito que, através de uma nova forma de consciência pré-reflexiva de si próprio como tendo o seu fundamento fora de si, ganha uma dimensão de ser que lhe é «imposta» pelo olhar do Outro. Trata-se, em suma, da descoberta de uma nova forma de consciência de si que não é diretamente acessível ao «cogito» através da pura reflexão, e que apenas o encontro direto com outra consciência possibilita. Ora, este encontro não-mediado com uma consciência exterior à minha, e que disponibiliza um novo tipo de experiência da minha própria interioridade, tem para Sartre o estatuto de uma «necessidade fáctica».

A noção de «necessidade fáctica» tem uma ressonância claramente paradoxal e talvez tenha sido explicitamente proposta por Sartre para convocar perplexidades. Porém, aquilo de que fundamentalmente se trata, no contexto da narrativa conceptual sobre a intersubjetividade na Terceira Parte de *L'être et le néant*, é que a vergonha desvela o Outro ao *Pour-soi* como uma necessidade *a posteriori*, isto é, sendo o encontro de consciências inevitável, nem o Outro pode ser analogicamente deduzido das estruturas transcendentais do *Pour-soi*, nem o meu ser-para-um-outro pode ser meramente inferido da pura consciência reflexiva. Como reflete Sartre: «O Outro é o polo concreto (mas fora do meu alcance) da minha própria transcendência; a alienação de todas as minhas possibilidades» (Sartre 2014: 304). Há, por isso, uma parte da própria estrutura formal da subjetividade individual que não está formada antes do encontro com a alteridade.

Portanto, aquilo que a experiência primeva da intersubjetividade anuncia, em termos Sartrianos, é um novo ek-stase co-constitutivo do *Pour-soi*, que lhe permite apreender-se de forma mais íntegra.

Fica claro, a partir de tudo o que foi dito acima que, para Sartre, o polo que ganha um novo conjunto de determinações através da experiência de vergonha é a estrutura individual da consciência pré-reflexiva. Em termos muito esquemáticos, sou, portanto, «eu e não o Outro» quem muda –, na medida em que fico subitamente «consciente de uma nova dimensão do meu ser que reside fora de mim próprio e que, posta essa mesma exposição exterior, escapo a uma forma completa de auto-apreensão»⁽⁷⁾.

(7) O momento de vergonha, isolado para análise, por Sartre, logo no início da Terceira Parte de *L'être et le néant*, serve o justo propósito de relevar a presença «indubitável» de

No interior de uma fábula metafísica enormemente complexa, e com alguns elementos de espacialização que Sartre não recusa⁽⁸⁾, desvela-se uma parte de mim próprio, da minha atuação no mundo e de uma disposição afetiva fundamental a que não tenho acesso, «que não vejo», e que me está permanentemente vedada, sendo o apanágio da apreensão que o Outro faz de mim. Por outro lado, aquilo que é válido para um *Pour-soi* é-o para todos e, bem assim, a «solução» altamente pessimista para o problema da intersubjetividade, proposta por Sartre já em *L'être et le néant*, assenta, através do choque da impressão de vergonha, numa universalização des-totalizada de liberdades mutuamente alienantes.

Sem investir numa descrição fenomenológica exaustiva da experiência de vergonha, Sartre insiste, porém, na análise concreta do impacto da emoção sobre a consciência individual e na respetiva metamorfose que se opera em termos de auto-apreensão (no instante de vergonha, a minha experiência íntima incorpora a presença fáctica de uma outra subjetividade).

No interior de um projeto filosófico sistemático, que coloca a principal ênfase nas noções de «Liberdade» e de «Consciência», a experiência de vergonha revela fundamentalmente duas coisas: por um lado, que o Outro é o limite imediato da minha liberdade e que a sua presença à disposição pré-reflexiva em que normalmente me encontro é um momento na constituição do próprio «cogito» – um momento que surge com a exposição a uma outra transcendência (ver nota 7). E por outro lado, há uma parte indubitável da minha subjetividade que é formada fora de mim. Ambos traços revelam a fragilidade do tão almejado projeto Moderno de uma subjetividade maximamente

um Outro ao «si» ou cogito pré-reflexivo, e na intimidade da própria consciência de si. Após a longa Segunda Parte, sobre as estruturas fundamentais do Para-Si – incluindo a Negação –, Sartre abre a Terceira Parte de *L'être et le néant* com a exposição do problema do solipsismo, e introduz aí a descrição minuciosa do episódio de vergonha, citado acima. O encontro imponderado e irremediável com a facticidade de um Outro prova ao Para-si a existência concomitante dum Outro, e revela-o a si mesmo como existindo «para-outrem». É essa dupla prova que destrói o solipsismo que, hipoteticamente, ameaçaria uma filosofia da subjetividade. Nas palavras de Sartre: «...la honte est, par nature, *reconnaissance*. Je reconnais que je *suis* comme autrui me voit. Il ne s'agit cependant pas de la comparaison de ce que je suis pour moi à ce que je suis pour autrui, comme si je trouvais en moi, sur le mode d'être du pour-soi, un équivalent de ce que je suis pour autrui. [...] la honte est un frisson immédiat qui me parcourt de la tête aux pieds sans aucune préparation discursive. [...] autrui ne m'a pas seulement révélé ce que j'étais: il m'a constitué sur un type d'être nouveau qui doit supporter des qualifications nouvelles» (Sartre 2014: 260).

(8) Ver, especialmente: *Troisième Partie; Chap. I.*

soberana – mas não sem que o respetivo ponto de partida seja uma vez mais reassumido, reformulado em termos dos seus componentes formadores e descritivamente contextualizado no interior de uma história conceptual enormemente difícil que explora as várias etapas da consciência individual, tanto em termos daquilo que lhe subjaz como do que a transcende. Ou seja: Depois de explorar os dois modos ek-státicos autorreferentes da consciência individual – em primeiro lugar, uma forma de consciência que, contrariamente à uniformidade coisal e pela sua própria dinâmica interna, é «não-igual-a-si-mesma» (primeiro ek-stase do *Pour-Soi*); depois, um desencontro constitutivo e temporalmente determinado entre experiência subjetiva e auto-apreensão (segundo ek-stase do *Pour-Soi*), Sartre descreve agora a última formação não-coincidente do «cogito» consigo próprio: o encontro com um Outro, que apreende o ego de uma forma constitutivamente não-disponível para si próprio e que acontece em termos fácticos, ao invés de ser formalmente pressuposto – este é, justamente, o terceiro ek-stase do *Pour-Soi*, segundo a narrativa metafísica de *L'être et le néant*.

Cada um dos mencionados êxtases ou ek-stases ontológicos concretiza e expande a importância ontológica do Nada no interior do projeto metafísico sartriano.

Esta extensão e reconfiguração formal da estrutura do «cogito», que conta com etapas de insuficiência radicadas na sua própria constituição interna e com este novo momento de incipiência ontológica radicado numa consciência exterior à consciência individual, acentua o profundo pessimismo ontológico que Sartre sempre expressou em relação à realidade humana, também (ou até muito especialmente) na sua dinâmica intersubjetiva⁽⁹⁾.

O modelo fenomenológico desenvolvido por Sartre para superar a hipótese de isolamento ontológico, que passa indelevelmente pela descrição – agora reabilitada – de uma experiência breve e flagrante de vergonha, colhe elementos fenoménicos intuitivos e facilmente reconhecíveis em qualquer experiência individual desta emoção difícil, ao mesmo tempo que a acuidade da descrição pormenorizada deste episódio consciente, em termos fenomenológicos puros, emprega *nuances* específicas e uma ferramenta crítica para qualquer sujeito avaliar uma experiência (ou a respetiva iminência de uma experiência) pessoal de vergonha.

(9) Vejam-se, muito especialmente, a Terceira Parte de *L'être et le néant* («Le Pour-Autrui») e a peça de 1944, *Huis Clos*.

Quer dizer: se, como definimos no início deste ensaio, a experiência consciente de vergonha corresponde, alternativa ou cumulativamente, a

uma impressão, mais breve, ou uma vivência persistente de desconforto ou desvalorização pessoais em que o reduto egóico é consistentemente atacado, na medida em que a percepção subjectiva auto-referente sofre um tipo de acoso exterior que a depriva sistematicamente de neutralidade ou de bem-estar,

então a fórmula sartriana, que fixa um instante exemplar de «flagrante delito» vivido pelo sujeito no confronto com o olhar recriminatório do Outro, corresponde a uma instância inequívoca dessa tipologia de experiência consciente que acontece como uma disposição intencional pré-reflexiva, temática e temporalmente aberta à reflexão.

O momento de vergonha isolado por Sartre no Capítulo Primeiro da Terceira Parte de *L'être et le néant* é um exemplo reconhecível de uma experiência pessoal da emoção em contexto intersubjetivo que, além de elementos fenoménicos básicos, identificados em modelos psicogenéticos bem conhecidos (*vide infra*), mapeia formas de experiência pessoal da emoção em pauta que qualquer um de nós pode invocar sem dificuldade, como sejam a impressão dolorosa de objetificação pelo olhar do Outro ou a imobilização impotente de um conjunto de gestos espontâneos que o olhar reprovador desse Outro faz, subitamente, cessar.

Reapreciação ético-existencial

A terminologia de Sartre para descrever o momento do encontro entre consciências em que a impressão de vergonha sobrevém é, como bem sabemos, pesada. À luz do que foi exposto acima, porém, gostaria de me concentrar numa expressão usada em *L'être et le néant*, na famosa secção sobre «O Olhar».

Sartre descreve o tipo de consciência que tenho de mim mesmo ante o olhar do Outro como «consciência degradada». Para entender esta expressão como algo mais do que um abuso linguístico, teremos de focar a análise naquilo que «consciência» significa para Sartre. A mais elementar estrutura da consciência – ou «cogito pré-reflexivo» –, pensa o filósofo, é só uma fina película da experiência de si próprio que permite

negar a realidade atual e conceber configurações de mundo alternativas à presente. É esta a forma de espontaneidade que é apanágio da própria presença a si e que, quando bem entendida, define o ser da consciência como uma forma irrecusável de liberdade. Liberdade é, pois, liberdade de negar cenários e configurações objetais exteriores correntes.

Ora, acontece na experiência de vergonha ou – na terminologia um pouco forçada, mas estritamente descritiva, do jovem Sartre –, na «consciência-vergonha», uma dupla restrição a esta forma de liberdade individual. Por um lado, a experiência de penoso flagrante limita – para não dizer que «bloqueia» – qualquer margem de criação de objetos alternativos de consciência; por outro lado, a formação exterior de uma dimensão complementar da subjetividade, inapreensível desde o seu interior, e separada da mesma por um perfil subjetivo com características simétricas de espontaneidade e de negação permanentemente renovada da realidade fáctica, cria uma barreira de opacidade à auto-apreensão que nem a dimensão reflexiva pode superar (Sartre 2014: 302).

Nesta complexa narrativa metafísica do Pour-Soi, o «momento de vergonha» serve a Sartre como indicador das duas principais aporias herdadas pelo seu modelo teórico e discutidas até este ponto: em primeiro lugar, a ameaça solipsista; em segundo lugar, o fecho do trajeto mundano da consciência infeliz, a que Sartre, numa nota muito pessoal, chama «uma paixão inútil» (Sartre 2014: 661).

Contrariamente as propostas hermenêuticas muito concretas sobre a emoção negativa em análise, que identificam estruturas genéticas na evolução, quer da impressão quer da emoção de vergonha, ou ainda mecanismos de internalização psíquica do objeto ante o qual a impressão de vergonha se forma (ambos são motivos temáticos e metodológicos presentes na influente análise feita por Bernard Williams em *Shame and Necessity* (Williams 1993: esp. 220-225)), ou de afeções basilares da subjetividade a que a vergonha constitui um assalto (conforme exposto nas leituras contemporâneas do fenómeno moral desenvolvidas por John Rawls ou Gabriele Taylor (Rawls 1999; Taylor 1985)), em *L'être et le néant* a impressão de vergonha tem uma função pouco menos do que «performativa». O que tal significa, no âmbito da extensa descrição do momento fáctico em que se dá o encontro imediato de duas consciências, ele mesmo ancorado no interior de uma história dramática sobre os momentos primevos e formadores da consciência humana individual, é que a vergonha termina de produzir o ser do *Pour-Soi* na última etapa de

formação exteriorizada da sua inerente insuficiência ontológica. Em *L'être et le néant*, o instante de vergonha acaba de formar o «Soi», literalmente «face a um outro Soi».

No interior de uma dinâmica de conflito permanentemente renovável entre subjetividades que lutam pela autossuficiência, a vergonha, desvelando uma forma de autoconsciência inclusiva de outra subjetividade, implica uma norma de «reconhecimento», de certa forma única no interior da metafísica da subjetividade que Sartre propõe. E este veio conciliatório tem duas vertentes, que cabe identificar separadamente.

Por um lado, Sartre escolhe precisamente uma emoção muito negativa – no quadro expositivo de *L'être et le néant*, introduzida mais como uma «afeção» breve, mas poderosa, desse precipitado subjetivo, acima descrito, que é o cogito pré-reflexivo –, cuja forma de ativação e impacto sobre cada indivíduo depende, estruturalmente, do reconhecimento de uma subjetividade que se lhe opõe, e cujo exercício radica na força do olhar (a peculiaridade do tipo de afeção suscitada já implica, pois, a «co-presença de um Outro que é humano», na medida em que se trata, justamente, do «olhar» e não do mero «ver»). Mas também, a um nível mais neutro e mais estrutural, que não pode deixar de interessar uma teoria da subjetividade, integralmente considerada, a situação dramática da experiência de vergonha que Sartre escolhe narrar nesta obra, acarreta uma rendição de soberania individual, que incorpora mesmo uma componente percepção. Se há uma parte do esforço de autoconhecimento e inútil tentativa de coincidência consigo mesmo (na terminologia de *L'être et le néant*: do projeto de ser «en-soi-pour-soi»⁽¹⁰⁾) que tem lugar fora dos confins do sujeito, então esse resto de subjetividade que pressupõe aquilo que só

(10) Esta estranha terminologia deve entender-se com propriedade, no interior da história metafísica narrada por Sartre em *O Ser e o Nada* e distinguir-se firmemente da definição de Má-Fé enunciada pelo autor logo no Segundo Capítulo da obra. O projeto, estruturalmente gorado, de se ser «en-soi-pour-soi», não se confunde com a recusa de liberdade e auto-limitação objetificante que caracteriza a má-fé. Trata-se sim de um almejo de coincidência reflexiva consigo próprio, que transcende a dinâmica de negação característica do próprio cogito. Bem entendida, esta aspiração irrealista – que pretenderia efetivar uma coincidência coisal do *soi* consigo mesmo –, eliminaria a dimensão temporal da consciência de si, o elemento formal que Kant, antes de Sartre e da tradição fenomenológica, definiu como a condição última, não apenas da dinâmica cognoscitiva do sujeito, como, literalmente, da sua sobrevivência como consciência individual (veja-se, por exemplo, *Anthropologie im Pragmatischer Hinsicht. Erstes Buch.* [Kant 1798] 2007: 272ss.).

um Outro vê de mim mesmo é delegado numa subjetividade que não a minha. Num momento de vergonha, o Outro termina de me revelar «aquilo» que sou. Nesse instante petrificador, de consciência pura passo a simples coisa (Sartre 2014: 260).

Fica desde logo claro que este segundo momento de análise implica o puro esforço da reflexão. Na experiência pessoal não posicional da emoção ou da impressão de vergonha, só o primeiro momento descritivo se impõe. Ou seja: se a impressão breve e maximamente impactante, que Sartre descreve ilustrativamente no início da Terceira Parte de *L'être et le néant* representa apenas um «choque de duas consciências» mutuamente alienadas, cuja plasticidade fáctica serve o justo propósito de expor a inviabilidade de qualquer hipótese solipsista, assegurando que o sujeito que experimenta vergonha pelo flagrante do olhar de um outro tem a certeza da sua presença e tem evidência imbatível desse dado à consciência própria, a qualificação gradual do teor da experiência subjetiva de choque e respetiva «fabricação» de uma forma de auto-evidência mediada pela presença de outrem ocorre num momento posterior de reflexão e incorpora uma componente inferencial indisponível na primeira fase do encontro intersubjetivo. Para Sartre, é o primeiro momento descritivo que expõe fenomenologicamente a força da impressão de vergonha na primeira pessoa, mas é só o aporte qualitativo do teor desse impacto imediato sobre a consciência de si, propiciado pelo ato reflexivo, que revela o verdadeiro impacto dessa impressão sobre a nova etapa da experiência íntima subjetiva, formalmente incorporadora da aperceção da subjetividade alheia.

É certamente um aspecto notável da elaboração meta-reflexiva sobre o valor «ético e existencial» do enquadramento desta experiência peculiar dentro do projeto filosófico de Jean-Paul Sartre que, a haver uma componente normativa extraível da experiência de vergonha, tal como descrita em *O Ser e o Nada*, ela não se assemelhará em nada a outras leituras históricas da mesma emoção, pensada enquanto experiência com valor moral.

Talvez nem tenha sido Platão o primeiro filósofo a especificar a relevância moral da emoção de vergonha, e Aristóteles certamente sedimentou uma interpretação que se tornaria historicamente relevante⁽¹¹⁾.

(11) Veja-se a famigerada reflexão sobre pudor e vergonha no Livro IV da Ética a Nicómaco: «Acerca do pudor não pode dizer-se que se trata de uma certa excelência. Na

Mas muitos modelos teóricos estritamente contemporâneos – culminando no já amiúde citado livro de Bernard Williams (Williams 1993), que reorientou substancialmente a natureza do debate em torno da importância psicológica e moral da experiência de vergonha para o homem contemporâneo – insistem na importância normativa da vergonha como fator determinante da correção da ação humana. Como vimos anteriormente, não é esse o aspecto privilegiado pela abordagem Sartriana – nem mesmo quando se reconsideram e reexaminam nuances terminológicas importantes para Sartre (como a de «consciência degradada»). Portanto, uma reapreciação de tipo «ética-existencial» do modelo fenomenológico desenvolvido por Sartre não é facilmente coadunável com modelos normativos contemporâneos como o de Bernard Williams (suficientemente explanado ao longo deste ensaio), John Rawls⁽¹²⁾ ou Gabriele Taylor⁽¹³⁾ – para não falar da crescente releitura do pendor moral das emoções na ética kantiana (cf. *Bibliografia*).

verdade, parece-se mais com um sentimento do que com uma disposição de carácter. Ela é definida, pelo menos, como um certo medo da má reputação e produz um efeito próximo do medo em face do perigo. Só que enquanto os que se envergonham coram, os que se angustiam em face da morte empalidecem. Em ambos os casos, parece tratar-se de um certo fenômeno somático, por isso mesmo parece mais uma afecção do que uma disposição de carácter». (Aristóteles 2004: 116. Cf.:1128b10).

(12) Na Terceira Parte de «A Theory of Justice», sobre os Fins da ação justa, Rawls propõe uma distinção entre «vergonha natural» e «vergonha moral» (Rawls 1971: 444). O primeiro tipo de emoção seria uma mera consequência da exposição do agente à facticidade de determinadas desvantagens involuntárias do seu carácter ou da sua aparência. Só no segundo tipo de emoção, defende Rawls, é que o agente moral se acha exposto a uma desadequação entre os requisitos de uma virtude no seu catálogo normativo e uma ação voluntária não concordante com esses requisitos.

(13) Em «Pride, Shame and Guilt» (Taylor 1985), Gabriele Taylor desenvolve um modelo teórico para pensar o impacto moral íntimo da experiência de vergonha, que parte de um modelo de exteriorização descritiva para a acomodação de uma audiência na psique individual. O seu ponto de partida é um exemplo de Max Scheler em «Über Scham und Schamgefühl». Scheler imagina uma modelo que, após posar nua para um artista por algum tempo, se dá conta de que deixou de ser um motivo artístico e passou a ser vista como um objeto sexual. A ideia central de Taylor é que o sentido de vergonha é aí provocado por uma conceção exteriorizada, de segunda ordem, da situação que provoca a reação de vergonha; o fulcro do argumento é que há um «ver-se sendo visto sob a descrição» do tipo de situação de desvantagem em que a vergonha ocorre. Embora o modelo não tenha que ver-se como o artista agora a vê, pela mediação da consciência do outro, dar-se-á conta de que passou a ser vista como um objeto de desejo sexual e, portanto, sob uma nova descrição. O seu próprio posicionamento em relação a esta nova descrição é, agora, negativamente crítico. Como Taylor conclui, «ser-se vista como é agora vista é encontrar-se numa situação em que nenhuma mulher decente deve encontrar-se» (Taylor 1985: 61).

Ou seja, se Sartre pensou uma forma de «consciência impregnada de emoção», cujo desempenho percetivo e autorreferente é fundamental para entender algumas das estruturas basilares da subjetividade humana e a partir de cujo patamar descritivo teceu então considerações importantes do ponto de vista normativo, tal não aproxima a sua reflexão de outras no espectro teórico contemporâneo, mas serve antes para isolar a respetiva originalidade no quadro do debate contemporâneo sobre emoções – e, muito especialmente, sobre vergonha. Sartre não pensa a chamada «consciência-vergonha» como um determinante da correção ou moralidade da ação, e a respetiva pertinência deste importante fenómeno consciente, quer para a narrativa «épica» do Cogito, em *L'être et le néant*, quer no interior de um estudo fenomenológico puro das emoções como estados conscientes (Sartre 1939) não é um bom correlato teórico de abordagens de teor mais genético (no sentido de estudos sobre as origens últimas da ação moral), como a de Bernard Williams ou de qualquer outro grande especialista em filosofia moral e política, dentro ou fora da tradição anglofona⁽¹⁴⁾. Também aqui, e seguindo até um importante preceito metodológico caro a Sartre, é importante destrinçar bem aquilo que a sua rica abordagem teórica «não nos dá», para melhor entender quais os seus propósitos últimos. E o seu fito último e mais determinante é, justamente, o de entender como é que a consciência humana se encontra e se orienta no interior de um universo inerte e objetal, contra o qual se determina a ser ela própria. É nessa trajetória de constante reverberação «anti-coisal» que um episódio de vergonha, como o narrado e dramatizado na Terceira Parte de *L'être et le néant*, ao atestar-me a presença fenomenalmente incontestável de uma outra consciência que não a minha própria, me dá o último instante de certeza sobre a dinâmica não identitária e não-auto-coincidente da consciência humana individual.

(14) A leitura de Williams pode classificar-se como «genética» em pelo menos dois sentidos. Muito perto de uma perspetiva psicanalítica na sua análise do sentimento básico da vergonha, Williams estuda a elaboração da experiência primária no âmbito da psicologia individual, desde a mera exposição da nudez até à internalização do olhar crítico do outro, e porque está também interessado em desmontar um núcleo de ideias feitas no interior de interpretações da filosofia prática kantiana, sobre a pré-moralidade ou extra-moralidade do sentimento de vergonha e, simultaneamente, em destituir um reduto de leituras antropológicas e filológicas sobre a «infantilidade moral» da cultura grega pré-socrática, o seu livro, «Shame and Necessity», constrói ainda uma invalidação dessa tese recuperando material das tragédias de Sófocles e Eurípedes e dos poemas de Homero onde, efetivamente, noções e experiências de vergonha estão presentes e a sua elaboração tem um estatuto claramente moral.

Conclusão

Este breve ensaio traçou, reconstrutivamente, a importância cabal da impressão de vergonha na «épica fenomenológica» do *Pour-Soi*, tal como apresentada por Jean-Paul Sartre na sua obra-prima de filosofia, *L'être et le néant*. Foi meu explícito propósito, não apenas depurar analiticamente os principais momentos da exposição sartriana sobre o *Pour-Autrui*, enquanto ek-stase co-constitutivo do *Pour-Soi*, mas ainda explorar a importância dessa emoção «pivot» no interior da famosa análise da experiência de intersubjetividade, tal como narrada na Terceira Parte do tratado publicado pela primeira vez em 1943.

Tal esforço duplo de isolamento, conceptual como temático, de um momento vivencial chave, hipostasiado por Sartre num ponto crítico da sua longa descrição da história íntima do *Pour-Soi*, tem um cabimento «teórico e funcional» que pode ser difícil de auscultar. Ou seja: pode ser difícil de entender a relevância teórica – ou até histórico-filosófica – de isolar e examinar em profundidade um momento argumentativo relativamente breve no âmago de um ensaio filosófico muito mais longo e com bandeiras conceptuais bem conhecidas – até de um público não especialista. Mas não se trata apenas de um capricho escolástico ou de uma mera depuração terminológica. Vejamos porquê.

Se, por um lado, os trabalhos académicos sobre Sartre ou sobre *L'être et le néant* – ou até sobre a história da fenomenologia no século XX – tendem a isolar o tratamento da intersubjetividade sem atender à importância decisiva do momento narrativo da experiência de vergonha no âmago da história conceptual do próprio livro (Barnes 1992; Gardner 2009), outros estudos há que isolam um suposto tratamento ou perspetiva sartrianos sobre a emoção em pauta, descurando em absoluto a respetiva inserção na narrativa filosófica da obra de Sartre (que obviamente inclui, mas não se circunscreve, a *L'être et le néant*). É esse, de certa forma, o procedimento de assimilação teórica usado por Bernard Williams (Williams 1993: 82).

Optando por uma abordagem muito diferente à experiência de vergonha como um fenômeno cultural com ressonâncias éticas inequívocas, Bernard Williams será um dos filósofos mais emblemáticos da tradição analítica, a escrever na segunda metade do século XX, que tomará de empréstimo o famoso exemplo de Sartre em *L'être et le néant* (sobre o encontro inesperado com um Outro). Williams deu um conjunto de lições em Berkeley em 1989 – as prestigiosas Sather Classical Lectures –, publicadas em 1993 com o título

Shame and Necessity, e é nesta obra, por muitos considerada como a sua obra filosófica mais importante (Williams 2006), que uma minuciosa análise da experiência de vergonha como um evento de teor psicológico e moral é oferecida. Tratando-se de uma obra (e de uma série de lições) votada a temas e autores da Antiguidade Clássica, Williams oferece um impressionante conjunto de análises de tópicos de filologia clássica, inserindo (ou extraíndo) no âmago dessa discussão um modelo teórico muito engenhoso e culturalmente generalizável para pensar as implicações éticas e psicológicas de uma experiência de vergonha, individual e socialmente enquadrada. Para chegar à sua própria crítica moral da experiência de vergonha, Williams começa por referir a abordagem sartriana.

O meu fito nesta breve análise da «emoção» e da «impressão» de vergonha no interior de *L'être et le néant* foi, porém, o de desfazer ou, no mínimo, minorar, ambos os equívocos acima referidos, dando primazia teórica à reconstrução faseada do argumento relevante sobre a importância da vergonha no principal e mais longo tratado fenomenológico escrito por Jean-Paul Sartre. Não se trata de um exercício especulativo ocioso se ambos os problemas interpretativos tiverem sido esclarecidos, justamente na medida em que estes se repetem até ao presente em diferentes abordagens e contribuições para as chamadas teorias sobre a vergonha («shame-theory»), ou ainda em estudos multidisciplinares sobre a origem e o impacto, estético como moral, da vergonha enquanto emoção fundamental.

Contrariamente ao esforço sistemático feito por outras propostas teóricas e modelos descritivos que se propõem pensar a vergonha como uma emoção moral lesiva para o sujeito ou agente moral, com múltiplos impactos ao nível social, político, sexual, económico, mas sobretudo ético e experiencial, Sartre não isola a experiência de vergonha para análise em *L'être et le néant* (como Heidegger teria feito com a experiência da angústia ou «Angst», por exemplo, não apenas em *Sein und Zeit* como em outros textos periféricos).

A vergonha surge no âmbito de uma história metafísica muito complexa como um «instante de choque» que serve ao fenomenólogo empenhado para provar a facticidade, não apenas de um mundo exterior à consciência individual, mas de uma consciência individual que transcende a minha própria e que, além disso, lhe empresta contornos de apodicticidade formalmente indisponíveis no universo objetal que se lhe contrapõe. Essa é a relevância funcional incontornável da vergonha, para Sartre.

Por outro lado, a própria relevância funcional deste episódio descritivo para o projeto Sartriano como um todo não se limita ao instante de superação formal do solipsismo, e o impacto descritivo do modelo e até do exemplo ou conjunto de exemplos experientiais apresentados por Sartre em *L'être et le néant* permitem abstrair uma conceção muito própria e pessoal para descrever o que seja uma experiência de vergonha e a respetiva espessura em termos fenomenológicos estritos. Sartre deixou-nos uma descrição muito robusta, feita a partir da perspetiva da primeira-pessoa, sobre aquilo que seja qualitativamente identificável como uma experiência de vergonha. O mesmo é dizer: é possível encontrar uma fenomenologia da vergonha nos textos de Jean-Paul Sartre, mesmo que tal esforço isolador não tenha estado entre os desígnios teóricos explícitos da sua obra de maturidade filosófica.

Interessou-nos aqui esclarecer o papel narrativo dessa emoção moral muito negativa no interior da história existencial do *Pour-Soi*, não apenas como uma forma de contribuir positivamente para o reacendimento recente da importância da filosofia existencial e do projeto Sartriano em particular para o panorama filosófico do século XXI, mas até como uma maneira de melhor entender alguns dos grandes projetos de filosofia moral da atualidade, que por vezes reclamam expressamente alguns dos melhores «insights» teóricos da fenomenologia de Jean-Paul Sartre.

Bibliografia:

- Aristóteles (2004). *Ética a Nicómaco*. Tradução, Prefácio e Notas de António de Castro Caeiro. Lisboa: Quetzal (<https://www.quentzaleditores.pt/produtos/ficha/etica-a-nicomaco/1956720>).
- Barnes, H (1992). “Translator’s Introduction”, in J.P. Sartre, *Being and Nothingness*. New York: Washington Square Press (https://books.google.pt/books?id=L6igUcpDEO8C&printsec=frontcover&dq=being+and+nothingness&hl=pt-PT&sa=X&ved=2ahUKEwi6_MujnvbuAhWI0eAKHdACDj4Q6AEwAHoECAMQAg#v=onepage&q=being%20and%20nothingness&f=false).
- Gardner, S (2009). *Sartre’s Being and Nothingness: A Reader’s Guide*. London: Continuum (<https://www.bloomsbury.com/uk/sartres-being-and-nothingness-9780826474698/>).

- Rawls, J. (1999). *A Theory of Justice*. Cambridge, Mass: Harvard University Press (<https://www.hup.harvard.edu/catalog.php?isbn=9780674000780>).
- Sartre, J.-P (1939). *Esquisse D'Une Théorie des Émotions*. Paris: Hermann (<https://books.google.pt/books?id=cfxEmgEACAAJ&dq=bibliogroup:%22Collection+Le+Livre+de+poche%22&hl=pt-PT&sa=X&ved=2ahUKEwjBlOvOpvbuAhWL3OAKHVnJCG8Q6AEwAHoECAEQAg>).
- « – » (1943 [2014]). *L'Être et le Néant: Essai d'ontologie phénoménologique*. Paris: Gallimard (https://www.amazon.fr/L%C3%AAtre-n%C3%A9ant-Jean-Paul-Sartre/dp/2070293882/ref=sr_1_1?__mk_fr_FR=%C3%85M%C3%85%C5%BD%C3%95%C3%91&qid=070SADZX4JG&dchild=1&keywords=l%27etre+et+le+neant&qid=1613749679&s=books&sprefix=l%27etre+et+%2Cstripbooks%2C175&sr=1-1).
- « – » (1993). *The Emotions: Outline of a Theory*. Translated from the French by Bernard Frechtman. Carol Publishinh Group (https://www.goodreads.com/book/show/331894.The_Emotions).
- Scheler, M. (1913). "Über Scham und Schamgefühl", in *Schriften aus dem Nachlass*, vol. I, *Zur Ethik und Erkenntnislehre*. Bern: Francke Verlag (<https://books.google.pt/books?id=ULcFkJUXMCgC&q=%C3%9Cber+Scham+und+Schamgef%C3%BCchl,+in+Schriften+aus+dem+Nachlass,+vol.+I,+Zur+Ethik+und+Erkenntnislehre.&dq=%C3%9Cber+Scham+und+Schamgef%C3%BCchl,+in+Schriften+aus+dem+Nachlass,+vol.+I,+Zur+Ethik+und+Erkenntnislehre.&hl=pt-PT&sa=X&ved=2ahUKEwjIg7eUqPbuAhUJ5uAKHXgDGsQ6AEwCHoECAQQAg>).
- Taylor, Gabriele (1985). *Shame, Pride and Guilt*. Oxford: Clarendon Press (https://www.goodreads.com/book/show/4163073-pride-shame-and-guilt?from_search=true&from_srp=true&qid=ILwOLtwCiA&rank=1).
- Williams, B. (1993). *Shame and Necessity*. University of California Press (https://www.goodreads.com/book/show/5596.Shame_and_Necessity?ac=1&from_search=true&qid=foyf9ybYV5&rank=1).
- « – » (2006). *The Sense of the Past: Essays in the History of Philosophy*. Edited and with an introduction by Miles Burnyeat. Princeton, NJ: Princeton University Press <https://press.princeton.edu/books/paperback/9780691134086/the-sense-of-the-past>.

RECENSÕES CRÍTICAS

Ferreira, Fátima Sá e Melo, Carmo, Isabel do, e Pereira, Miriam Halpern (orgs) (2022). *Rebeliões, Revoltas e Revoluções*. Lisboa: Imprensa Nacional - Casa da Moeda, 369 p., ISBN 978-972-27-2854-6

1. Três mulheres levaram a bom porto, no verão de 2022, a operação 3R, dando à estampa o livro *Rebeliões, Revoltas e Revoluções*.

Composto por estudos históricos, uma análise de fólego de um jornalista e um ensaio filosófico, o livro parte de conferências ocorridas em dois momentos bem distintos, por iniciativa da livraria Ler Devagar. Plural nas aproximações e nos estilos, até o tipo de bibliografia com que estes terminam é diferente. Ao longo da obra, a cultura visual está presente, havendo mesmo um texto que trata a «sua» revolução a partir de imagens, enquanto outros as utilizam sobretudo como ilustração, notando-se esta valorização da cultura visual também pelos créditos rigorosos. O livro termina com notas biográficas sobre os autores.

Nestas considerações iniciais, refira-se que a obra lembra iniciativas como os livros da coleção Cosmos, dirigida por Bento de Jesus Caraça, e as aulas / conferências das Universidades Populares em que republicanos, anarquistas e outros antifascistas deram as mãos. Mas também lembra os esquecidos Estudos Gerais, lançados por Manuel Viegas Guerreiro, ou ainda a Unipop. E obviamente um livro como este mostra que as autoras participam do mesmo universo de preocupações que levou José Mariano Gago a criar o Ciência Viva. Ou seja, exprime a vontade da partilha de saberes e do diálogo cientificamente fundamentado. Neste caso, a iniciativa traduziu-se num livro publicado numa prestigiada e vetusta editora como a Imprensa Nacional - Casa da Moeda, numa parceria com a Ler Devagar.

2. A Introdução da obra é, desde logo, original na medida em que existem três: o Prefácio e as Palavras Prévias I e II.

A Introdução que cabe a Isabel do Carmo narra a génesis do livro. Trata-se do resultado de iniciativas de 2003 e 2017/8 na Ler Devagar (o que a leva a médica e

ativista a encarar a temática como constituindo um rio subterrâneo que por vezes vem à tona no terreno da livraria), detalhando o que foi feito naqueles anos e quais as conferências que se transformaram (ou não) em textos do livro agora publicado.

Segue-se a Introdução de Fátima Sá, em que esta historiadora discute os conceitos de «Rebeliões» e «Revoltas», por um lado, e, por outro, de «Revolução», na esteira da História conceptual de Reinhart Koselleck.

Na última das Introduções, a historiadora Miriam Halpern Pereira apresenta o livro como resultado de estudos sobre três movimentos revolucionários (revoluções liberais, revoluções socialistas, revoluções anti-coloniais), seguidos por um capítulo sobre o papel do trabalho na formação do capital.

Após as Introduções, o primeiro texto, de Daniel Alves, intitula-se «A Revolução Francesa – das origens ao terror: cinco momentos decisivos». Debruça-se sobre a revolução das revoluções, a Revolução Francesa que, como sublinha, é considerada por todas as escolas historiográficas um acontecimento fundador da época contemporânea e determinante para a modernidade, tendo deixado um legado fundamental para o futuro. O autor começa por traçar uma útil revisão da historiografia da revolução, dando a conhecer os principais debates sobre as suas origens e significado, debates que começaram ainda o período revolucionário estava em curso e se prolongam até aos dias de hoje – entre a história económica e social, a história política e intelectual. Segue-se uma narrativa da dinâmica do processo revolucionário, usando as imagens como fonte histórica. Reterha-se o processo que conduziu à legitimação da soberania popular e o recurso à violência como forma de defender ou restaurar a liberdade, e a imagem da queda da Bastilha como símbolo da vitória dos grupos populares e da sua entrada na política (p. 79).

Miriam Halpern Pereira, no capítulo «As Revoluções Liberais na Península Ibérica», após recordar a diferente natureza das revoltas e das revoluções em cada época, bem como as distintas interpretações de conceitos como liberdade e igualdade também consoante a época e o grupo social, analisa o confronto entre absolutismo e liberalismo e a clivagem entre as várias correntes liberais. A autora sublinha como a evolução política de Portugal no século XIX esteve intimamente ligada, em primeiro lugar, à história de Espanha e, num quadro mais vasto, à história da Europa. Assinala a dessincronia da vaga revolucionária da década de 1820 no Sul da Europa em relação ao resto do continente – como afirma a historiadora, a contravapor da evolução do resto da Europa (p. 127). No processo político do fim do Antigo Regime e da construção da sociedade liberal, a desagregação dos espaços coloniais latino-americanos de ambas as monarquias ibéricas foi fundamental, atribuindo a autora grande peso à crise económica e financeira nesta desagregação. O texto aborda também os períodos de retorno ao absolutismo, em particular o governo de D. Miguel, e a colaboração entre os exilados liberais dos dois países. Salienta o facto de ter sido sob a égide

de um texto político muito moderado, a Carta de 1826, que «teve lugar a maior mudança social e institucional de Portugal contemporâneo, um paradoxo central da revolução liberal portuguesa» (p. 138). Termina realçando a necessidade de um melhor conhecimento da evolução dos grupos sociais ao longo do período.

«A Contrarrevolução Popular como Revolta» é o tema do capítulo seguinte, da autoria de Fátima Sá. A primeira parte é dedicada às principais perspetivas historiográficas sobre as contrarrevoluções populares na Europa, dando particular atenção aos motivos invocados para explicar as ações populares, às teses sobre a autonomia do protesto das classes populares e ao lugar da prática do confronto, da dissidência e da revolta na descoberta da política. Depois, analisa a contrarrevolução em Portugal, salientando a existência de um realismo popular, com um reportório próprio, distinto do realismo das elites. Considerando que o miguelismo foi o nome português da contrarrevolução, conclui que, em Portugal, a contrarrevolução e os movimentos populares foram comandados de cima para baixo e a politização pelo miguelismo foi «algumas vezes superficial» – o que não obstou à politização a «quente» das populações e ao facto de os sectores populares terem feito «a sua própria guerra» (p. 191).

Entretanto, na Grã-Bretanha, despontava o primeiro movimento operário organizado, do qual se ocupa Sacuntala de Miranda no capítulo «O Movimento Operário Britânico entre a Acção Revolucionária e o Reformismo», em texto escrito em 2003 e que assim vê a luz após a sua morte. Embora recuando à Idade Média, o texto incide sobre o operariado e a construção do movimento operário. Estabelece uma útil tipologia das atividades e das formas de luta dos trabalhadores da indústria britânica, que culminaram na existência de um reportório de luta e de uma cultura própria. Não passa ao lado da repressão exercida pelos governos, em particular sobre as ações políticas do operariado (comícios, manifestações, etc.) e examina o movimento cooperativo. Termina com a discussão sobre o conceito de classe e uma breve cronologia do movimento operário.

Mário Machaqueiro assina o capítulo seguinte «Camponeses na Revolução Socialista: do Dilema à Catástrofe». A primeira constatação enunciada pelo autor consiste no facto do Centenário da Revolução Russa não ter originado o mesmo grau de polémicas que ocorreu aquando do Bicentenário da Revolução Francesa, pois aquela constitui «um objecto que [tinha entrado], há muito, num imparável estado de decomposição» (p. 226). Após este intróito, num registo pessimista, Machaqueiro propõe uma «rememoração analítica» da Revolução Russa. Para os bolcheviques, a questão essencial consistia em construir o socialismo numa «ecologia social e económica essencialmente hostil» e sem «revolução proletária no mundo capitalista avançado» (p. 226-7). Apesar de Marx e Engels terem uma visão negativa do campesinato, apoiaram os populistas russos quando estes

acreditaram no potencial da comuna rural no processo de transição para o socialismo. Também Lenine não teve sempre a mesma posição: a sua atitude passou por mudanças entre 1917 e 1929, desde a defesa da aliança operário-campesina ao comunismo de guerra e à NEP, no quadro do debate sobre as vias de desenvolvimento. A coletivização dos campos / deskulakização assentou no voluntarismo e na politização da ciência. O autor termina com um balanço da política agrária soviética, sustentando que, em fases iniciais, a agricultura foi explorada em benefício da indústria, acabando por ser cada vez mais dispendiosa e improdutiva até ao fim da URSS.

A seguir, António Louçã vai analisar a «A concepção do processo revolucionário em Rosa Luxemburgo». Em frase bem expressiva, começa por afirmar que «Rosa Luxemburgo não entrou nas revoluções da sua vida a saber tudo nem andou nelas sem aprender nada» (p. 269). Se a revolução russa de 1905 foi vista a partir de Varsóvia, a nova revolução russa de 1917/8 foi encarada a partir da prisão em Breslau (isto é, ambas a partir de dois lugares distantes), enquanto em 1918 pode ver e viver a revolução alemã em Berlim. É nesta última que Rosa Luxemburgo descobre o potencial dos Conselhos – e, consequentemente, dos Sovietes. Tal perspetiva leva-a a moderar a preocupação com as liberdades democráticas, que até certo ponto se articulavam com a sua posição face à Constituinte. Sublinha o autor que fica por saber o que diria e como agiria Rosa Luxemburgo face ao Terror, à atitude perante os camponeses e face à questão das nacionalidades.

No capítulo seguinte, António Caeiro debruça-se sobre a «A Revolução Chinesa», começando por recordar como a China assume orgulhosamente ser um «país com mais de 5000 anos de História». Da «Sociedade para a Renovação da China» de Sun-Yat-Sen (1894) ao sonho do «grande rejuvenescimento da nação chinesa» de Xi Jin-Ping (atualmente), «o desígnio principal não mudou muito» (p. 308), apesar da guerra civil, da ocupação japonesa, da revolução cultural e da política maoista em geral, de Hong-Kong e Macau terem sido reintegradas. Não obstante, em 2012, a Academia Chinesa de Ciências Sociais afirmar já não haver classes mas sim estratos sociais, o discurso político passa por «manter um espírito combatente» e «fortalecer a capacidade de luta» (p. 325).

O texto final, «Além da teoria do valor do trabalho», coube a André Barata. Assume como objetivos revisitar e debater «as teses marxianas sobre o papel do trabalho assalariado na criação do valor» para melhor entender o neo-liberalismo assim como «capacitar teoricamente uma acção política anti-capitalista» (p. 332). O seu propósito último consiste em repensar e praticar o trabalho em função do comum: «a luta pela emancipação deve ser (...) por uma sociedade do trabalho concreto, vivo, das relações temporais com os outros num mundo comum» (p. 335), levando a questionar se o próprio trabalho não deverá então mudar de designação.

3. António José Saraiva propôs um modelo de análise de obras literárias, à volta de alguns pares de conceitos (espaço e tempo; base e topo; dentro e fora; palavras e coisas; Eros e Thanatos, entre outros), cuja aplicação a este livro permitiu uma outra leitura do conjunto dos textos que o compõem, ao revelar perspetivas de análise transversais⁽¹⁾.

O primeiro par é «espaço e tempo». Tentando pensá-lo no livro em análise, evidencia-se que este trata de realidades situadas na Europa, na Ásia, e na América indiretamente, sendo que África está ausente dos grandes debates sobre revoluções «clássicas». O arco cronológico abarcado vai do século XVIII à atualidade. Com esta geografia e com esta cronologia, os eixos do livro são as revoluções liberais e socialistas, sendo o último texto um caso diferente.

Um outro par proposto por António José Saraiva é «base e topo». Este livro ocupa-se mais das bases, sendo estas diferentes consoante os contextos. No liberalismo, são umas, notando-se a atenção aos *sans-culottes*, ao povo de Paris, aos camponeses da Vendeia assim como ao protesto social urbano e rural, discutindo-se a contra-revolução em articulação com esta perspetiva. No caso inglês, é das bases que a autora fala. No caso russo, os autores pensam nas bases, discutindo as suas fórmulas organizativas. Todavia, desta abordagem constam os topos das bases, as elites do chamado movimento operário ou do socialismo russo. Sempre presentes, ou quase, estão os debates sobre a relação entre topo e base assim como as teses sobre a autonomia da base em relação ao topo. Mais uma vez, o texto sobre o trabalho, mas agora também o texto sobre a China, constituem casos à parte.

Se pensarmos no par «dentro e fora», o livro preocupa-se mais com o «dentro», como nos textos sobre a contra-revolução, o movimento operário inglês e a política soviética face ao campesinato. Geograficamente, de qualquer modo, o «fora» está presente, em diferentes escalas, no lugar das independências no continente americano para a Europa, na influência da Revolução Francesa sobre a Revolução Russa, no exemplo do movimento operário britânico para o operariado de outros países.

Passemos ao par «palavras e coisas» sobre a relação entre a expressão e a «coisa» expressa. Esta relação perpassa nos textos, mas é demoradamente discutida na Introdução de Fátima Sá ou no texto sobre o trabalho de André Barata.

Finalmente, o par «Eros e Thanatos». Trata-se da dualidade mais difícil de pensar neste livro. Poderemos talvez entender como Eros a empatia por

(1) Modelo analítico proposto nos seminários de «História da Cultura Portuguesa» na Faculdade de Letras de Lisboa no final dos anos 1970. Mais tarde, Saraiva retomou alguns destes pares para diferenciar «épocas da cultura portuguesa», terreno que reconhecia ser aleatório, avançando contudo para uma proposta de história cultural assente nestes parâmetros – que constituiriam, assim, métodos bem distintos dos necessários para a história da socio-economia (Saraiva 1982: 117-162).

quem quer um mundo diferente, mais igualitário e justo. Já Thanatos é mais difícil de encontrar: talvez as dificuldades ou impossibilidades encontradas nesse caminho. Também as mortes e o terror ocorridos nos processos revolucionários francês, russo ou chinês são claramente Thanatos.

4. Este livro sobre o passado convida a refletir sobre o presente e sobre as narrativas atuais acerca dos possíveis futuros.

Desde logo, a partir da história dos conceitos, as palavras usadas para designar as atuais contestações à ordem vigente, sejam de direita ou de esquerda. O termo movimento – cujo significado é secundarizado neste livro – remete para uma consciência, uma finalidade, uma organização como a que se encontrava no movimento operário, que o distingue de multidão, revolta, levantamento, protesto. Também a polémica clássica sobre as revoltas de miséria ou de subsistência, com uma atitude defensiva por se ter atingido limites de sobrevivência, e as revoltas da abundância, com uma atitude ofensiva partindo de uma situação relativamente estável⁽²⁾ se mantém atual. O estudo do passado demonstra que, quer as revoltas quer os movimentos sociais, não podem ser entendidos exclusivamente no domínio económico, e não constituem respostas simples e diretas à conjuntura.

Alguns textos recordam-nos que as relações entre a cultura material e a construção de identidades coletivas não deve ser ignorada. É indispensável conhecer e estabelecer o papel importante que a cultura material e a visual desempenham na configuração e reconfiguração das identidades. Também importa reconhecer os diferentes significados dum artefacto, dum texto, duma imagem, no interior de um grupo mas também como são interpretados por outros grupos e por outras pessoas.

Finalmente, reflita-se na questão da liberdade individual *versus* destino coletivo. Talvez seja importante recordar e retomar o debate da transição do século XIX para o XX sobre competição e cooperação. Referimo-nos ao debate entre Herbert Spencer (1820-1903), pai do darwinismo social, e Piotr Kropotkine (1842-1921), defensor do apoio mútuo como um dos fatores de evolução⁽³⁾. Kropotkine combateu a ideia de que a evolução depende sobretudo da competição e da sobrevivência dos mais fortes, e procurou demonstrar que a entre-ajuda, a cooperação, constitui um fator tão importante na evolução da humanidade quanto a competição. Recusava a teoria de que o homem é o lobo do homem, teoria que considerava perigosa. Também não defendia que a cooperação é motivada pelo amor universal (à

(2) Ver reflexões de José Tengarrinha (2022).

(3) Ver prefácio de Andrej Grubacic & David Graeber a Kropotkine 2021. Os textos de Kropotkine foram escritos entre 1890 e 1896 mas o livro só foi publicado em 1902.

Jean Jacques Rousseau), mas que é uma necessidade. Ora, aquilo que hoje ouvimos, e que nos pedem, é que a competição e a atuação individual são a ‘chave’ do progresso e do crescimento.

Como disse Hobsbawm (1917-2012) numa longa entrevista sobre o século XXI ao jornalista italiano Antonio Polito em 1999 (Hobsbawm 2000: 126-128), a esquerda está hoje debilitada, economicamente pela sociedade de consumo e intelectualmente pela

identificação da liberdade com a opção individual, sem olhar para as suas consequências sociais [...] [Houve] um tempo em que se acreditava que lutar pela liberdade individual não era incompatível com a luta pela emancipação colectiva. Nos finais do século XX parece claro que essas duas exigências entraram em conflito [...] [Cada] vez se torna mais difícil interessar as pessoas por objectivos colectivos. Enquanto são muito pobres, respondem a esses chamamentos porque só podem conseguir algo colectivamente, mas se superam a fronteira da necessidade pensam que podem obter mais perseguindo exclusivamente os seus interesses próprios.

Mas quais são as causas coletivas? Existem as mesmas para todos? É possível, hoje, num tempo de afirmação e luta por diferentes identidades, encontrar e construir causas comuns que contribuam para um futuro melhor para todos? Se exceptuarmos talvez os ecologistas, muitas pessoas movem-se hoje por questões específicas. Contribuirão para diminuir as desigualdades – sociais, geográficas, e outras – no mundo? Será preferível o combate por causas específicas e não por profundas mudanças políticas através de revoluções? Evitar-se-ão desse modo os violentos conflitos que ocorreram no passado?

São múltiplas as hipóteses do futuro. Mas apenas um se concretizará.

As temáticas da obra recenseada afloram na historiografia por fluxos/refluxos, tendo recentemente estado em maré baixa, sendo sobretudo os 3R (Rebeliões, Revoltas e Revoluções) tratados na ótica do falhanço inevitável ou da origem do totalitarismo, como se estes já constassem à partida do seu guião. Foi esta perspetiva que Enzo Traverso contestou em obra recente *Revolution. An Intellectual History* (Traverso 2021), na qual considera a necessidade da esquerda e dos novos movimentos sociais e políticos anti-capitalistas do século XXI (que inventaram outras formas de organização) pensarem todo o passado revolucionário, do qual poderão ter de fazer o luto mas cujo potencial libertador não pode ser esquecido, se pensarmos nos projetos, em acontecimentos, na sua intensidade emocional e nos seus símbolos

ardorosamente vividos – como, por exemplo, as barricadas, as bandeiras, as canções. De algum modo, o livro organizado por Fátima Sá e Melo Ferreira, Isabel do Carmo e Miriam Halpern Pereira contribui para esta compreensão crítica dos 3R. Afinidades com a obra do historiador italiano poderão ver-se ainda no facto do livro organizado pelas três mulheres portuguesas se situar entre a história social e política, feita com uma forte componente de história cultural e uma grande atenção à cultura visual.

Bibliografia

- Hobsbawm, Eric J. (2000). *Entrevista sobre el Siglo XXI*, al cuidado de Antonio Polito. Prólogo de Josep Fontana. Barcelona: Crítica (ed. original: Roma-Bari: Laterza, 1999).
- Kropotkine, Piotr (2021). *Apoio Mútuo. Um factor da evolução*. Prefácio de Andrej Grubacic & David Graeber. S. Paulo: Terra Livre (original: *Mutual Aid: A factor of evolution*. Londres: William Heineman, 1902).
- Saraiva, António José (1982). *A Cultura em Portugal. Teoria e história. Livro I. Introdução Geral à Cultura Portuguesa*. Amadora: Bertrand.
- Tengarrinha, José (2022). *Lutas Laborais e Formação da Classe Operária Portuguesa*. Lisboa: Centro de História da Universidade de Lisboa
- Traverso, Enzo (2021). *Revolution. An Intellectual History*. Londres/Nova York: Verso.

Luísa Tiago de Oliveira
Iscte-IUL, CIES, Departamento de História
luisa.tiago@iscte-iul.pt
<https://orcid.org/0000-0002-0311-0438>

Maria Alexandre Lousada
Universidade de Lisboa, Centro de História, Faculdade de
Letras
m.lousada@campus.ul.pt
<https://orcid.org/0000-0001-9581-9569>

Winter, Jay e Prost, Antoine (2020). *The Great War in History. Debates and Controversies, 1914 to the Present*. Cambridge: Cambridge University Press, 2nd Edition, 290 p., ISBN 978-1-108-84316-4

O livro aqui objeto de análise foi originalmente dado à estampa pelas Éditions du Seuil, em 2004, com o título de *Penser la Grande Guerre. Un essai d'historiographie*. Pensado como «um ensaio de historiografia», foi publicado no ano seguinte, em inglês, com o mesmo (sub)título desta segunda edição de 2020. Dedicado à memória do historiador Pierre Renouvin, também autor de uma série de estudos sobre a Primeira Guerra Mundial, o texto de Winter e Prost pretende(u) contribuir para o debate científico, uma vez que «the subject remains an open one». Com efeito, «receding over the horizon of living memory, the subject remains vivid, and this fascination is evident in new books produced by well-known historians who are not particularly specialists in this period» (p. 1). A propósito desta asserção de Winter e Prost tomem-se dois originais exemplos: *Where the Poppies Blow. The British Soldier, Nature, The Great War* (2016), de John Lewis-Sempel; e *A Supernatural War. Magic, Divination, and Faith during the First World War* (2021), de Owen Davies.

De resto, a primeira edição de *The Great War in History*, de 2004/2005, como que veio a coincidir com o desaparecimento físico dos derradeiros participantes no conflito. Recorde-se o caso de Harry Patch, «the Last Fighting Tommy», que morreu em julho de 2009. E, em boa verdade, este facto correu quase em paralelo com o *boom* historiográfico desencadeado pelo (avizinhar do) centenário da guerra, assim como do impulso que o «exponential growth of the Internet» (p. vii) imprimiu à investigação arquivística – enquanto razões que levaram os dois autores a assinar uma segunda edição da obra, revista e ampliada.

Cindido em dez capítulos, *The Great War in History* apresenta-se como um estudo sólido, uma obra de maturidade sobre «história da história».

Tais qualidades são perceptíveis na lógica da organização interna, na ampla bibliografia apresentada e discutida de modo conciso e crítico, não se devendo perder de vista o destaque dado à «outra literatura» (p. 186-191), quer dizer, a de natureza ficcional. O próprio cinema, na esteira das abordagens pioneiras de Marc Ferro, é objeto de análise, ainda que de modo um tanto esquemático, embora seja de mencionar o lugar mais destacado que esta arte ocupa noutra obra importante de Jay Winter, *Sites of Memory, Sites of Mourning* (1995). A propósito deste último livro, relembrar-se como Winter, num exercício de interdisciplinaridade, aí recuperava a conceitualização de Pierre Nora, ao mesmo tempo que conjugava o filme *J'accuse* (1919), de Abel Gance, com as memórias do escritor Blaise Cendrars sobre o funeral do poeta Guillaume Apollinaire, no contexto do final do conflito e da irrupção da pandemia da Gripe Pneumónica.

Em todo o caso, os estudos inaugurais sobre a Primeira Guerra Mundial foram menos sensíveis às temáticas culturais e artísticas. Na verdade, tenderam a adotar uma perspetiva positivista em torno das percepções militares (do alto-comando) sobre o curso da guerra, assim como do papel da diplomacia nas diferentes fases do conflito mundial. Segundo os autores, no capítulo inicial, intitulado «Three historiographical configurations» (p. 6-33), esta terá sido a abordagem largamente dominante até aos anos 60.

De acordo com os argumentos apresentados, a segunda metade do século começou a privilegiar a História Social. Este desenvolvimento terá resultado da «massive expansion of higher education in all European countries and in the United States» (p. 15), da disseminação do paradigma historiográfico marxista e da própria massificação da cultura, que, neste particular, culminou com a edição de obras para o grande público e a multiplicação de documentários e de filmes. De facto, começava a emergir a perspetiva do homem comum e da mulher comum, não necessariamente associada ao comemoracionismo do Soldado Desconhecido, um dos símbolos mais marcantes e duradouros da Grande Guerra. Neste âmbito, os autores põem a tônica na inovadora análise do ponto de vista do soldado-raso, presente em *The Face of Battle* (1976), livro em que John Keegan dissecava três batalhas de épocas diferentes: Azincourt, Waterloo e Somme.

Por sua vez, a terceira configuração seguiu de próximo a evolução das Escola dos *Annales* e, de certo modo, da historiografia internacional. Brotando diretamente da segunda configuração, este último momento começou a abraçar o paradigma cultural, sendo aquele que chega ao presente. Assim, são de sublinhar diversas obras, das quais emerge *The Great War and Modern Memory* (1975), de Paul Fussel, estudo que os autores definem como «seminal», tendo mesmo inspirado «an entire generation of scholars interested in literary and cultural questions» (p. 27). O centenário da

guerra não terá alterado a predominância desta terceira configuração, muito embora as últimas décadas tenham assistido ao surgimento de trabalhos comparativos, sobretudo a partir das realidades da Grã-Bretanha, França e Alemanha. Neste sentido, vieram acrescentar uma importante dimensão, nem sempre presente no citado livro de Fussel ou em *A War Imagined* (1992), de Samuel Hynes, mais focados na especificidade do caso inglês.

Em resumo, este Capítulo 1, mais do que enquadrar, fazer as vezes de segunda introdução ou constituir tão-só a primeira parte de um estudo, funciona antes como um microcosmo, uma vez que as três configurações acabam por ser desmultiplicadas em cada um dos capítulos, naturalmente com as especificidades próprias de cada tema. Por exemplo, atente-se no Capítulo 4 – «*Soldiers: how did they wage the war?*» (p. 82-108), subdividido nas alíneas «*A history of the war without soldiers*» (p. 83-87), «*the reintegration of the soldiers*» (p. 88-97) e «*combatants between consent and coercion*» (p. 97-107); ou no Capítulo 7 – «*Civilians: how did they make the war and survive it?*» (p. 152-172), composto pelas alíneas «*Masses at war: the 1920s and 1930s*» (p. 153-156), «*Societies at war: the 1960s and 1970s*» (p. 156-159) e «*Surviving the war: the 1980s and 1990s*» (p. 159-172). Conforme fica explícito, ao possuírem uma visão de conjunto do século, assim como havendo iniciado as suas lides historiográficas na transição da segunda para a terceira configuração, os autores tomam como ponto de referência (o)s indivíduo(s) e não tanto as «estruturas». Trata-se, como resulta óbvio, de uma opção, sendo esta claramente plasmada no nome dos capítulos: Capítulo 2 – «*Politicians and diplomats: why war and for what aims?*» (p. 34-58); Capítulo 3 – «*Generals and ministers: who commanded and how?*» (p. 59-81); Capítulo 5 – «*Businessmen, industrialists, and bankers: how was the economic war waged?*» (p. 109-125); ou o Capítulo 6 – «*Workers: did war prevent or provoke revolution?*» (p. 126-151).

Como quer que seja, como anunciam Winter e Prost, cumpre aos três derradeiros capítulos carrear as novidades mais substanciais em relação à edição de 2004/2005. Enquanto o Capítulo 8 – «*Agents of memory: witnesses and historians, 1918-2000: how did the memory of the First World War unfold over the course of the twentieth century?*» (p. 173-192) é mais contido na sua recapitulação da influência que acontecimentos históricos, como a ascensão do nazismo ou a Guerra do Vietname, tiveram sobre o modo de encarar o conflito de 1914-1918, os capítulos 9 – «*The Age of the Internet*» (p. 193-213) e 10 – «*Writing the History of the Great War, 2000-2020*» (p. 214-231) revelam-se mais originais. Sob o signo da crescente aceleração dos meios de comunicação que o último vinténião trouxe, os autores aduzem, ainda, o fator da comemoração e rememoração como decisivo. Sem dúvida que as cerimónias do centenário, com toda a sua revivificação de rituais,

espoletaram novos estudos versando o modo de como cada país, região ou cidade terá evocado (e reinventado) as suas próprias memórias. Desde o formalismo frio da limpeza dos monumentos aos Mortos da Grande Guerra até às manifestações de descendentes, inscritas na memória coletiva das comunidades mais flageladas.

De modo a responder a este e outros desideratos, os autores comentam criticamente os contributos mais recentes, enfatizando aqueles que abordam outros teatros de guerra, que não apenas a Frente Ocidental. Afinal, «the immense event we call the Great War means different things in different places» (p. 240). E, a concluir, Winter e Prost chamam a atenção para um outro elemento relacionado com o centenário, ou seja, que este «has done much to discredit the thesis that there was between 1914 and 1945, a second ‘Thirty Years War’» (p. 237). Partindo do vínculo causal muitas vezes estabelecido entre Verdun e Auschwitz, os autores sublinham a estabilidade alcançada durante a segunda metade dos «Roaring Twenties», de súbito interrompida pelo Crash de Wall Street e as suas consequências mais drásticas: a chegada ao poder do nacional-socialismo na Alemanha. Trata-se, pois, de uma crítica a um pensamento histórico demasiado determinista. O mesmo espírito que deve presidir ao mensurar os antecedentes da primeira grande catástrofe do século XX.

SÉRGIO NETO
Universidade de Coimbra,
Centro de Estudos Interdisciplinares (CESI20)
sgdneto@gmail.com
<https://orcid.org/0000-0002-9737-0029>

Hendrich, Yvonne, Horst, Thomas, Pohle, Jürgen (eds.) (2021). *Beiträge zur Geschichte der deutsch-portugiesischen Beziehungen. Transkontinentale Kontakte und kultureller Austausch (15.-19. Jahrhundert) / Para uma História das relações luso-alemãs. Contactos transcontinentais e intercâmbio cultural (séculos XV-XIX)*. [Coleção Passagem, vol. 18] Berlin: Peter Lang, 338 p., ISBN: 978-3-631-84865-4, DOI: 10.3726/b19001

O volume *Beiträge zur Geschichte der deutsch-portugiesischen Beziehungen / Para uma História das relações luso-alemãs*, em boa hora coligido por Yvonne Hendrich, Thomas Horst e Jürgen Pohle, resultou – como os organizadores explicam no texto introdutório – da ideia de publicar alguns trabalhos apresentados sobre o assunto a dois Congressos Alemães de Lusitanistas, em 2017 (Mainz) e 2019 (Augsburg). Propostos no âmbito das secções de História desses dois encontros científicos, os trabalhos tinham a particularidade de alargar o escopo temporal a que nos habituou a investigação histórica sobre as relações luso-alemãs, consabidamente muito centrada na época da expansão marítima portuguesa. A obra em apreço, sem esquecer este período de intensos contactos, cuida, portanto, de um ciclo bastante dilatado, entre o século XV e o século XIX, estudando figuras e instituições que marcaram a história das relações luso-alemãs neste intervalo de tempo.

Pensado para um público português e alemão – e, idealmente, conhecedor de ambos os idiomas –, o livro honra o princípio do bilinguismo, mesmo não se tratando de uma edição bilingue propriamente dita. Com efeito, só as secções que iniciam e encerram o volume – designadamente a nota introdutória e as informações biográficas dos autores – constam nas duas línguas, enquanto os treze ensaios do âmago da obra surgem ora em português (sete), ora em alemão (seis). Todavia, os resumos dos artigos são apresentados em português, se o texto se encontra redigido em alemão, e em alemão, se a língua do texto é o português, possibilitando, deste modo,

que os leitores adquiram uma ideia muito aproximada do teor dos estudos mesmo quando não dominam o idioma em causa.

As investigações que a obra traz a lume encontram-se dispostas por ordem cronológica dos assuntos e obedecem igualmente a uma orientação temática. Assim, o primeiro núcleo motívico, constituído por dois textos, de Paulo Catarino Lopes e de Achim Thomas Hack, respetivamente, centrarse em meados do século XV e nos testemunhos que Nikolaus Lanckman von Falkenstein deixou, então, das suas viagens pela Península Ibérica. O segundo grupo, com quatro estudos da autoria de Jürgen Pohle (dois), de Paulo Catarino Lopes e de Marília dos Santos Lopes, por esta ordem, aborda o final do século XV e o século XVI e foca o envolvimento dos alemães na expansão marítima de Portugal – trata figuras cardinais, como Martin Behaim ou Hieronymus Münzer, instituições tão relevantes como as grandes casas financeiras de Augsburg, ou ainda o processo vivo e rápido de tradução e difusão das notícias ultramarinas que chegavam a Lisboa. O terceiro conjunto temático, composto por três contributos, respetivamente de Cristina Osswald, de António José Alves de Oliveira e de Thomas Horst/Wellington Bernardelli Silva Filho, debruça-se sobre o papel de vários padres alemães da Companhia de Jesus em diferentes latitudes do império português, entre os séculos XVII e XVIII. O quarto complexo, com três textos, a cargo de Thomas Horst (dois) e de Thomas Horst/João Carlos Garcia, respetivamente, incide sobre o século XIX e aborda, da ótica da cartografia, a célebre viagem dos cientistas Spix e Martius pelo Brasil, bem como alguns mapas antigos registados nesse século em bibliotecas alemãs e ainda a figura de Friedrich Kunstmann, importante divulgador oitocentista de cartas e portulanos portugueses. O último ensaio deste volume configura, a meu ver, uma secção independente: é assinado por Franz Obermeier, coorganizador da indispensável bibliografia *Deutschsprachige Brasilienliteratur/Publicações sobre o Brasil em Língua Alemã (1500-1900)*, e não só reflete de forma crítica sobre essa obra de 2011, como expõe os pressupostos da nova edição, revista e aumentada, que se anuncia para breve.

Os treze ensaios são, pois, muito variados, tanto do ponto de vista temporal, como do ponto de vista temático, e o livro pretende chegar a um conjunto de leitores igualmente diverso. O rigor das informações e das cuidadosas e abundantes referências bibliográficas responde às exigências epistemológicas da historiografia, enquanto o recurso a numerosas imagens – até pessoais, dos próprios investigadores –, sem deixar de ser operativo no plano da comprovação epistémica, funciona também no plano da divulgação entre um público mais lato.

Do mesmo modo, a natureza dos textos revela-se bastante diversificada. Naturalmente, encontram-se na obra trabalhos de especialistas em

determinadas matérias luso-alemãs, que apresentam o «estado da arte» no campo de investigação a que se dedicam ou dão a conhecer os resultados das suas pesquisas mais recentes. A ilustrar o primeiro caso, e de entre os vários títulos possíveis, veja-se o contributo de Jürgen Pohle sobre Martin Behaim («Seefahrer? Entdecker? Kosmograph? – Wer war eigentlich Martin Behaim?»; p. 55-76), figura que já mereceu a este historiador algumas publicações em português, designadamente em 2007 e 2012. Como exemplo do segundo caso, leiam-se os três estudos do núcleo dedicado à cartografia portuguesa (p. 217-308). Neles, o historiador e etnólogo Thomas Horst – num dos textos, em colaboração com o geógrafo João Carlos Garcia – amplia informações já parcialmente vindas a lume sobre a sua redescoberta, em bibliotecas da Baviera, de mapas antigos portugueses e de correspondência relevante para as relações luso-alemãs, tidos até agora como desaparecidos. Saliente-se ainda a participação de Marília dos Santos Lopes, conhecida investigadora das relações luso-alemãs no período da expansão portuguesa, que apresenta uma estimulante análise das atividades tradutológicas alemãs sobre os documentos portugueses dessa época e incorpora duas úteis tábuas de inventariação das versões existentes («Tradução como mediação. O intercâmbio cultural entre Portugal e a Alemanha na época da primeira globalização», p. 121-142).

A par dos ensaios destes e de outros abalizados historiadores das relações entre Portugal e a Alemanha, o volume inclui também alguns textos que aparentam ter o cunho de primeiros trabalhos académicos. É o que acontece com a secção dedicada às figuras e ações dos jesuítas alemães no império português (p. 143-216). Assim, a investigação de Cristina Osswald «Jesuítas da Europa Central nas missões da Índia, de Pequim e do Maranhão (sécs. XVII-XVIII): língua, astronomia e território» (p. 143-158) – redigida de forma talvez demasiado monocórdica –, consiste num singelo levantamento de informações já disponíveis em várias obras de carácter enciclopédico sobre os padres germanófonos da Companhia de Jesus naquelas paragens. O estudo de Wellington Bernardelli Silva Filho, em colaboração com Thomas Horst, intitulado «O global player Anselm Eckart SJ (1721-1809) e sua contribuição à História Natural e Etnografia da Amazônia no século XVIII» (p. 181-216), trata, com maior capacidade de análise, a biografia do padre alemão e as obras que ele dedicou àquele espaço do Brasil; todavia, o comentário surge por vezes num registo entusiasta e algo cônscido, que chega a colocar Horst – talvez orientador do trabalho – no mesmo patamar de originalidade científica e etnográfica do jesuíta do século XVIII. Por seu turno, o texto de António José Alves de Oliveira «Fronteira e Limiaridade na Crónica da Missão do Maranhão, de João Felippe Betendorf SJ (1625-1698)», aborda as questões indicadas no título, mas com uma imponderação linguística que negligencia

os padrões do registo escrito e causa um efeito de grande estranheza face à qualidade do estrato expositivo da obra, tanto em português, como em alemão. Tenho para mim que a publicação de textos de jovens investigadores deve ser sempre promovida – e saúdo os organizadores da compilação por isso –, mas julgo que esta será claramente uma parte a melhorar numa eventual segunda edição do volume.

Apesar deste desacerto, o livro *Beiträge zur Geschichte der deutsch-portugiesischen Beziehungen / Para uma História das relações luso-alemãs* constitui, sem dúvida, uma achega de assinalável importância para um campo do saber que vem concitando a atenção de disciplinas diversas no seio das Humanidades. Sem falar de casos isolados de investigação individual e muito meritória ao longo do século XX, recordo que o papel de estudar e divulgar, de forma sistemática, as relações entre Portugal e a Alemanha foi assumido, desde as últimas décadas do século passado, sobretudo por duas diferentes organizações académicas. Refiro-me ao antigo Centro de Investigação em Estudos Germanísticos (CIEG, Coimbra) – a que alguns dos especialistas representados neste volume chegaram a pertencer – e também aos Diálogos Luso-Alemães, que continuam a realizar-se, a intervalos mais ou menos regulares, ora em Portugal, ora na Alemanha. A estas duas entidades, cujas publicações incidiam e incidem principalmente nas relações literárias e culturais entre os dois espaços linguísticos, juntou-se em 2006, na editora internacional Peter Lang, a coleção «Passagem», que tem colocado o foco recorrentemente sobre as relações históricas entre Portugal e a Alemanha. O volume em apreço, o décimo oitavo da série, não apenas se integra com grande merecimento nesta tradição multidisciplinar e pluricêntrica, como nos dá um testemunho muito auspicioso do seu futuro.

Por todos estes motivos, os três organizadores estão de parabéns. E também nós, os leitores – alemães ou portugueses, especializados ou leigos, mas interessados no conhecimento das relações luso-alemãs – estamos de parabéns: as sólidas e variadas pesquisas desta obra ajudam a diminuir, com grande eficácia e com a credibilidade da historiografia, a nossa ainda lata insciência sobre os contactos entre Portugal e a Alemanha ao longo dos séculos passados.

MARIA DE FÁTIMA GIL
Universidade de Coimbra | CITCEM
mfgil@fl.uc.pt
<https://orcid.org/0000-0002-2928-0371>

Neves, Lucia M. Bastos P., Rodrigues, José Damião, Santos, Fabiano Vilaça dos (eds.) (2022). *Revoltas no Mundo Atlântico. Identidades, conflitos e protestos [séculos XVII-XIX]*. Rio de Janeiro: Contracapa, FAPERJ, 176 p., ISBN 978-65-89014-09-6

A presente obra, editada por Lucia Bastos P. Neves, José Damião Rodrigues e Fabiano Vilaça dos Santos é fruto de uma colaboração luso-brasileira de mais de uma década, a partir da iniciativa de José Damião Rodrigues, então docente na Universidade dos Açores e promotor do Ciclo de Conferências de História dos Açores, História do Atlântico, com participação de Guilherme Pereira das Neves. Vínculo posteriormente fortalecido com a realização de um convênio de investigação entre o Laboratório Redes de Poder e Relações Culturais de História Moderna, da Universidade do Estado do Rio de Janeiro (UERJ) e o Centro de História da Universidade de Lisboa, e que originou, em 2020, duas conferências online. A escolha pelo tema das «revoltas e movimentos de contestação da Época Moderna e seus desdobramentos em Portugal e no Atlântico luso» deveu-se à celebração, em 2020, dos 200 anos da Revolução do Porto e, em 2022, do bicentenário da Independência do Brasil. Após as conferências, em que participaram pesquisadores do Brasil, de Portugal e do Canadá, decidiu-se pela ampliação dos textos apresentados, levando-se em consideração o conteúdo dos debates desenvolvidos. Contudo, afirmam os organizadores que nem todos os participantes colaboraram com o presente volume. De todo modo, os cinco textos presentes na obra nos dão uma amostra ampla das potencialidades do grupo, sobretudo a de expansão dos debates sobre a temática abordada em sentidos cronológico e espacial.

O primeiro capítulo, de Luciano Figueiredo, aborda as lutas políticas no mundo luso-americano e anglo-americano, entre 1635-1689, chamando-nos a atenção para o fato que, além da sincronia destas revoltas, devemos estar

atentos ao fato que «A semelhança entre os discontentamentos causadores dos protestos, a linguagem política mobilizada pelos protagonistas e os desdobramentos de tais crises em dois impérios coloniais habitualmente considerados tão diferentes nos interrogam». Para Figueiredo, as reações das elites americanas aos governadores coloniais, por exemplo, se enquadram em sua própria temporalidade de afirmação destas mesmas elites no Novo Mundo, que não se voltavam contra o rei, mas reiteravam o compromisso político com a monarquia, relacionando-se com a busca de autonomia, em um momento marcado também pela adoção de novas práticas políticas na Europa.

Em seguida, Ariane Carvalho e Roberto Guedes analisam a recusa do Mambuco da proposta portuguesa de exclusividade comercial em Cabinda, preferindo o comércio franco com outras potências europeias, sobretudo os franceses. As estratégias diplomáticas portuguesas foram combinadas com iniciativas militares, em uma tentativa de afirmar sua autoridade; de todo modo, os franceses já exerciam, inclusive, uma forte influência cultural nas elites locais: «A grande influência francesa se dava não apenas no comércio, mas também nos costumes locais, pois suas elites falavam francês, comiam e agiam à sua moda». A reiteração da perspetiva do livre comércio, da parte do Mambuco, e da tentativa de exclusividade comercial, do lado lusitano, desembocou em conflito armado, que ocorreu num período de importantes disputas geopolíticas europeias. A «grande derrota de Cabinda», frase proferida pelo barão de Moçamedes e que dá título ao capítulo, fincou raízes na memória coletiva de administradores portugueses e definiu que, ao menos nesta área, o trato negreiro não fora definido pelos ditames lusitanos.

O capítulo de José Damião Rodrigues propõe uma releitura dos protestos sociais nos Açores entre os séculos XVII e XVIII, e possui importantes reflexões teóricas. Apresentando-nos um panorama da historiografia sobre motins e protestos no período moderno, o autor deixa claro que procura dissociar-se de perspetivas que aplicam categorias analíticas válidas para o estudo de sociedades contemporâneas ao Antigo Regime, o que «impede a correcta compreensão das suas especificidade e alteridade», buscando delimitar categorias de análise e um enquadramento a partir do estudo de revoltas e motins em outros espaços europeus no Antigo Regime. Se, como afirma o próprio autor, a historiografia portuguesa não deu muita atenção ao tema, incorpora de António Manuel Hespanha sugestões interessantes, pois alertam para o «pluralismo de situações, a especificidade de cada caso e de cada contexto, o léxico sociopolítico usado pelos actores sociais, mas também a importância da comparação e da articulação de escalas». O artigo também nos chama a atenção para outros aspectos bastante pertinentes, como

a participação feminina em protestos sociais e a complexidade das lutas políticas dentro das nobrezas locais, configurando-se como uma valorosa contribuição para o estudo do tema.

No quarto capítulo, Lucia Neves estuda os movimentos populares no processo de separação política entre Brasil e Portugal contextualizando-os com a emergência dos espaços públicos de poder e as novas relações entre cidadãos e os poderes públicos. Se, nas palavras da autora, não ocorreu uma revolução – em sua aceção moderna –, «transformou-se a maneira de se fazer política. E foram variados os atores envolvidos nessa mudança». De todo modo, por mais que a participação do povo, que é enfatizada no texto, tenha sido importante em tal processo, as condições estruturais da sociedade brasileira, sobretudo a escravatura, limitaram consideravelmente a inserção de homens livres de cor e obviamente de escravos. O que compunha o *povo* no Brasil em inícios do século XIX eram os habitantes de áreas urbanas, caixeiros, soldados rasos, pequenos comerciantes e artesãos; mesmo assim, isto não implicou uma plena passividade da «plebe ou populacho». Com a introdução de novas ideias e práticas sociais, bem como uma maior secularização do espaço público, novos problemas foram postos à sociedade brasileira no momento de construção do Estado nacional.

Por fim, Hendrik Kraay analisa a participação de índios, negros e as chamadas «classes de cor» no processo de Independência do Brasil. O autor demonstra que o envolvimento de escravos em lutas políticas, armados por seus senhores para tomar parte de conflitos, intensificou a circulação de notícias entre a população cativa e sua consequente interpretação dos significados destas transformações. Ademais, afirma Kraay que desde 1820 aumentaram as revoltas escravas no Brasil, inclusive com maior politização por parte dos revoltosos. Nas comunidades indígenas, a apropriação de uma nova linguagem proporcionada pelo constitucionalismo português e pela Independência brasileira fora aplicada em sua rejeição ao serviço militar e ao trabalho forçado. Em alguns casos trazidos, os confrontamentos «também eram apresentados em termos raciais e estendidos dos portugueses a todos os brancos», «aumentando os temores das elites locais quanto à possibilidade de uma conflagração semelhante à Revolução Haitiana». Estes desafios populares à ordem vigente apontados demonstram a precariedade da arraia miúda e dos escravizados, bem como os recursos das classes senhoriais para afirmar sua posição dentro da sociedade brasileira sem, contudo, minimizar o significado das lutas populares para compreender o Brasil neste mundo atlântico em transformação.

Os cinco textos reunidos no presente volume nos revelam as possibilidades a serem exploradas neste campo de estudos do Atlântico que, como bem nos lembra Miguel Dantas da Cruz na introdução,

aborda aspectos culturais, econômicos, políticos e sociais, que nos últimos tempos tem sido explorado de acordo com análises mais sofisticadas e abrangentes. É exatamente o que encontramos na presente obra, que muito pode contribuir para o fomento de diálogos e novas produções em língua portuguesa nesta área.

JOÃO GABRIEL COVOLAN SILVA
Scuola Normale Superiore
joao.covolansilva@sns.it
<https://orcid.org/0000-0002-0101-6990>

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 submetidos através da plataforma Open Journal System (<http://impactum-journals.uc.pt/rhi/submission/wizard>) 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 - GAPCI
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 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.

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 versáletes, 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.l., s.d., 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.

GUIDELINES FOR AUTHORS

1. Submission of articles and critical reviews

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 submitted at Open Journal System (<http://impactum-journals.uc.pt/rhi/submission/wizard>) and include the following data:

- author's name;
- academic affiliation;
- author's ORCID
- email address.

Printed texts should be sent to:

GAPCI - 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.

Isabel Ferreira da Mota, Nota de apresentação

Ana Isabel Buescu, A morte de Ana Bolena, rainha de Inglaterra. O testemunho de um português em Londres

Ronaldo Vainfas, Misticismo, sexualidade e relações de gênero no *Quietismo* radical de Miguel de Molinos

Érica Lôpo de Araújo / Alexandre Rodrigues de Souza, Mãe e esposas: gênero e relações familiares na ascensão política de D. Vasco de Mascarenhas (1635-1655)

Junia Ferreira Furtado, Black pearls in Little Africa: women of color in Tejucó village, Brazil in the eighteenth century

Diana Tavares da Silva, *A Gazeta das Damas* (1822) e o estatuto ambíguo da cidadania feminina na 1ª metade do século XIX

Jaqueline Moraes de Almeida, Limites e possibilidades do feminismo português na primeira década do século XX, a partir da análise de *Alma Feminina*

Isabel Drumond Braga, O pouco e o muito à mesa na prosa de Irene Lisboa (1892-1958)

Manuela Sofia Silva, Do homem a praça, da mulher a casa: denúncia e crítica social em *Novas Cartas Portuguesas*

Cristina Somolinos Molina, Movilización política, organización sindical y continuidades de la lucha de las camareras de piso. Diálogo entre *Camarera de cinco estrellas* (1984) de Teresa Pàmies y narrativas testimoniales de la actualidad

Adriana Bebiano, Estudos Feministas e Estudos de Género: interdisciplinaridade e reconhecimento

Varia

João Gabriel Caia, Trabalhadores rurais de Évora e anarquismo na Revolução Republicana: tentativa de reorganização sindical e propaganda entre as greves e a guerra

Bruno Madeira, A direita radical portuguesa, o fim do império e as aspirações neocoloniais (1976-1980)

Jorge Polo Blanco, Romanticismo de acero. Un examen de las raíces intelectuales de la hecatombe europea

José Ricardo Carvalheiro, Gramsci e o jornalismo: ação política, projeto cultural e programa sociológico

Ana Falcato, A vergonha na narrativa do *Pour-Soi. Sobre L'être et le néant*

Recensões Críticas

Normas para Autores

Guidelines for Authors

