

**ACTAS
DO
COLÓQUIO**

**A RECEPÇÃO
DA REVOLUÇÃO
FRANCESA
EM PORTUGAL
E NO BRASIL**

ACTAS
DO
COLÓQUIO

A RECEPÇÃO
DA REVOLUÇÃO
FRANCESA
EM PORTUGAL
E NO BRASIL

Capa: Luís Mendes

Execução Gráfica: *Humbertipo* - Porto

Depósito Legal: 43023/92

ACTAS
DO
COLÓQUIO

A RECEPÇÃO
DA REVOLUÇÃO
FRANCESA
EM PORTUGAL
E NO BRASIL
I

2 a 9 de Novembro de 1989

UNIVERSIDADE DO PORTO, 1992

Comissão Organizadora:

Prof. Doutor António Ferreira de Brito

Prof. Doutor Luís António de Oliveira Ramos

Prof. Doutor Eugénio Francisco dos Santos

Dr.^a Maria de Fátima da Costa Outeirinho

Dr.^a Maria José Moutinho Santos

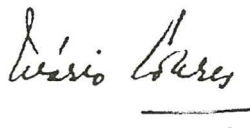
O Presidente da República

MENSAGEM

Não podendo estar presente, é com muito gosto e interesse que me associo à realização, na nobre cidade do Porto, do **Colóquio Internacional "A Recepção da Revolução Francesa em Portugal e no Brasil"**, feliz e oportuna iniciativa destinada a assinalar a passagem do bicentenário duma viragem histórica que mudou o mundo.

Pela qualidade e nível dos seus participantes, este Colóquio constitui um acontecimento cultural de grande relevância e é muito apropriado que ponha em evidência as consequências da Revolução Francesa na história de Portugal e do Brasil.

Ao felicitar os organizadores do Colóquio e desejar o maior êxito aos seus trabalhos, quero acentuar a actualidade da mensagem fundamental da Revolução que é a defesa dos Direitos do Homem e da Liberdade.



NOVEMBRO / 89

ALOCUÇÃO INAUGURAL DO COLÓQUIO “A RECEPÇÃO DA REVOLUÇÃO FRANCESA EM PORTUGAL E NO BRASIL”

“La révolution de France a eu jusqu’à ce jour, elle aura dans l’avenir de si grandes conséquences pour la destinée des peuples de l’Europe, qu’avec l’âme la plus froide et le coeur le plus endurci, on ne saurait détourner son attention de ce grand et terrible spectacle. Il est naturel qu’on s’efforce d’en découvrir les causes, avec un zèle proportionné à son importance. Aussi, son origine est-elle l’objet de beaucoup d’écrits et le sujet le plus ordinaire des conversations”.

Visão histórica e profética de Jean-Joseph Mounier que foi Presidente da Assembleia Constituinte e abandonou muito cedo o processo revolucionário em curso, ao aperceber-se que a Assembleia estava sujeita a insustentáveis pressões demagógicas do exterior e que a tirania dos Reis e dos déspotas corria sérios riscos de ser substituída pela tirania do despotismo popular. Já em 1792, ele publicava as suas **Recherches sur les causes qui ont empêché les français d’être libres**, onde, com moderação e imparcialidade, analisava a convulsão política, social e religiosa da Revolução. Todos os memorialistas dessa época apresentam a **Revolução de França** como um sismo violento cujas vibrações se propagaram não só à Europa, mas ao mundo inteiro. A Revolução de França não foi uma revolta como tantas outras da História, mas a Revolução por antonomásia. Enfocada como acontecimento de curta duração, nos seus dez anos de máxima efervescência, ela conseguiu abalar os princípios do absolutismo integral, que pareciam eternos, ao postularem a união indissolúvel da Monarquia e do Catolicismo, entendidos como sistemas de máxima perfectibilidade social. Em desespero de causa, ela pretendeu arrancar as raízes judaico-cristãs da civilização francesa, entrando num processo da laicização imposta por decretos, convencida, como Mirabeau, que para **republicanizar** se tornava imprescindível **descatolicizar**. A Igreja e a República eram assim vítimas do mesmo equívoco. A tomada da Bastilha, metáfora da mordaca com que o Absolutismo algemava as elites discordantes, parecia ter aberto uma nova era cultural. A nova Constituição do país assente sobre a igualdade entre todos os homens era uma aurora

promissora dum futuro mais humanizado. A consagração do princípio da soberania popular na nova forma de governo republicano foi de consequências políticas profundas. Os revolucionários, ao sentirem a progressiva falta de apoio do povo (já saturado de lutas internas e externas e vítima de terrores de sentido contrário), começaram a devorar-se mutuamente e a ditadura pairou sobre a Convenção. A burguesia acabou por assumir o poder, mas pagando muito caro a sua aventura, que talvez pudesse ter evitado, esperando por condições sociológicas mais amadurecidas. E quando Babeuf tentou lançar as bases duma Sociedade dos Iguais por um processo violento, foi a guilhotina que, uma vez mais, liquidou essa utopia. A proclamação de princípios é sempre bem diferente da história da sua aplicação. Liberdade, Igualdade e Fraternidade — trinómio que polarizou a dinâmica da Revolução, que chocava os ouvidos do Papa, do Clero e da Nobreza, não passava duma meta longínqua que a História, com as suas sístoles e diástoles de crescimento normalmente tranquilo, não poderia impor pela força legislativa. Se é possível decretar a Liberdade de todos os cidadãos perante a Lei, não é viável impor a fraternidade, porque se trata dum conceito carismático que não cabe em decretos de Legislativas. Os Direitos do Homem e do Cidadão, para além de toda a subjectividade que lhes é intrínseca e que os memorialistas contra-revolucionários da época não deixaram de estigmatizar, considerando-os 'trivialidades e apoftegmas' vazios de conteúdo, representaram um passo em frente na razoabilidade e na sociabilidade entre os homens. Nem será muito importante discutir o grau de originalidade desta Revolução face à revolta dos Estados Unidos. Os contextos geográficos e religiosos eram diferentes. É historicamente incontestável que a Revolução de França deve imenso à revolta das colónias inglesas dos Estados Unidos: La Fayette, Bailly, Custine, os irmãos Lameth, fizeram a sua aprendizagem revolucionária nos Estados Unidos. Mas, como em ciências humanas, as mesmas causas não produzem necessariamente os mesmos efeitos, também dos Estados Unidos veio o Marquês de Saint-Simon, que foi um dos baluartes do 'côté droit' da Assembleia e mais tarde haveria de dirigir a partir de Espanha um exército contra-revolucionário. A Revolução dos Estados Unidos processou-se num país muito jovem e com uma enorme vastidão geográfica, sem ter de se confrontar com a Igreja. Muito pelo contrário: aceitou pacificamente todas as

igrejas e proclamou a liberdade de religião e de culto, sem privilegiar nenhuma em particular. A Revolução de França fez-se contra uma Igreja — a Católica —, que ainda nas vésperas da convocatória dos Estados Gerais reclamava o privilégio da unicidade ou pelo menos da oficialidade. A deportação dos eclesiásticos católicos que não aceitassem a Constituição Civil do Clero, obra de jansenistas e galicanos, e as lutas entre **jureurs** e **non-jureurs** levaram os **patriotas** ao desespero. A Revolução precisava duma religião para se impor. O Calvinismo, reprimido desde a revogação do édito de Nantes e muito indenticado com a Revolução na sua primeira fase, era uma hipótese, que não se verificou. A Convenção tentou o impossível: aplicar à Igreja Católica os princípios de laicização em que assentava a nova concepção de Estado. O culto da deusa Razão e do ser Supremo, legislados e acolitados pelo poder civil, com alguns equívocos por parte de certos elementos do Clero constitucional, acabaram por destruir o que ainda restava das bases de sustentação dessa grande Revolução já em estertores de morte lenta. Por falta de discernimento, os jacobinos de cabeça esquentada não souberam distinguir entre mito e história, entre lei e carisma. Uma revolução política, por mais atraente que seja o seu ideário, não pode violar mentalidades. O parricídio régio clamava pela necessidade dum novo pai que incarnasse a ordem possível e desejável. Napoleão impôs-se naturalmente. E a Revolução de França, agora distorcida pela megalomania imperial, tornou-se expansionista e beligerante. A Restauração dos Bourbons, com mais de 20 anos de exílio, revanchista e passadista, prolongando o Terror revolucionário já extinto, foi um acidente histórico, muito mais do que uma pedra tumular sobre uma Revolução que já deixara marcas indeléveis em França e no mundo.

Toda a Europa culta que falava francês recebeu a Revolução com um frémido de espanto. A emigração massiva dos Nobres e do Clero contribuiu para dar no estrangeiro uma imagem apocalíptica dessa Revolução, tomada na sua conotação bíblica de fim do mundo.

A Península Ibérica, com Floridablanca e Pina Manique, cerrou fileiras. Eles tentaram isolá-la com um cordão sanitário para neutralizar o vírus revolucionário. Carlos IV chegou a esboçar um plano de fuga do Rei por Bayonne, que a fracassada evasão de Varennes tornara inútil. O pacto de família obrigava-o a ser solidário com seu primo transformado num “rei de teatro”. Na Espanha tinham-se

refugiado alguns milhares de franceses, leigos e clérigos, foragidos do Grande Medo e do Terror. As cédulas reais que regulamentavam a estada e a circulação dos franceses em Espanha restringiam fortemente a liberdade de movimentos desses expatriados, que inicialmente foram emigrados de luxo, mas que, depois de Valmy, sofreram na carne e no espírito as agruras dum exílio imposto. A situação do Clero refractário era bem diferente: tinha de escolher entre o exílio por livre iniciativa ou a deportação forçada, pois a clandestinidade podia conduzi-lo à insaciável guilhotina. O povo ibérico recebeu nos primeiros tempos esse Clero com grande sentido de hospitalidade cristã. Mas o Clero francês tinha hábitos muito diversos dos do Clero espanhol e português. O choque de mentalidades e de gostos era inevitável. Depois, apesar de contra-revolucionários, os eclesiásticos franceses exilados denunciavam a sua formação galicana, que colidia com o ultramontanismo da maior parte do Clero luso e espanhol. Pesavam sobre alguns sacerdotes franceses exilados suspeitas de serem agentes disfarçados da Revolução regicida. Era com base nessas suspeitas e nesses medos que medidas preventivas os impediam de dizer missa em público e de pregar, obrigando-os a uma vida em comum, a que não estavam habituados os membros do Clero secular. Não tardou mesmo que o Clero espanhol acusasse em voz alta o Clero francês de ter abandonado cobardemente os seus rebanhos à fúria dos lobos carniceiros. Ripostaram os sacerdotes gauleses com documentos apoloéticos em que expunham a legitimidade da sua fuga e se faziam passar por mártires da Fé. Em Portugal, embora não houvesse legislação específica sobre emigrados franceses, Pina Manique mandava vigiar as fronteiras terrestres e marítimas, para controlar a entrada de emigrados, sobretudo de clérigos indocumentados. O Intendente Geral da Polícia multiplicava cartas para os Corregedores, com instruções de apertada vigilância, porque, mesmo entre os contra-revolucionários, clérigos e leigos, havia adeptos do Filosofismo e do Enciclopedismo, leitores de Voltaire e de Rousseau. Eles difundiam as Luzes, mesmo quando atacavam a Revolução. A Inquisição estava atenta e actuante. Os ódios entre contra-revolucionários e revolucionários, que paulatinamente se foram demarcando do processo e tiveram de se exilar para escapar ao Terror, acentuavam as clivagens entre emigrados. Pina Manique tinha informações seguras sobre

ornealistas e outros jacobinos refugiados. D. Vicente de Sousa, embaixador português em Paris, oficiava para seu governo em 1791 que Laclos, o famoso autor das **Liaisons Dangereuses**, devia estar refugiado em Portugal e que era partidista do duque de Orleães, considerando-o como “um dos maiores celerados que existem no mundo”. As mercancias vindas de França eram submetidas a rigoroso controlo. Mas muita documentação revolucionária francesa chegava por ricochete em barcos das Américas, onde as suspeições inquisitoriais eram menos fortes, iludindo assim as polícias do pensamento. Por seu lado, o Clero português vigiava de perto as actividades dos padres franceses refractários, conforme as ordens de Pina Manique. No exército luso, vindos directamente para Portugal ou indirectamente através da Inglaterra, alistaram-se muitos nobres franceses, alguns dos quais se haveriam de comportar com pouca honra militar aquando da primeira invasão napoleónica. O jansenismo e o galicanismo do clero gaulês emigrado aterrava o Intendente e os seus ‘moscas’. Mal Pina Manique soube que, no Cais de Belém, uns franceses embarcações cantaram o **Ça ira**, ficou arrepiado. Estávamos em 1792. Da ocorrência dá ele conta à Rainha, cujo desarranjo psíquico se acelerou com os pesadelos que a França revolucionária lhe teria provocado. A tradução que ele apresenta desse hino, inicialmente pacifista e só mais tarde acrescido duma apostilha fortemente anti-aristocrática, é um mimo, que nos apraz registar: “Viva a Liberdade e morram os aristocráticos, e se ponham todos à lanterna e irá sempre avante o que se acha principiado — tocando um deles uma gaita”. Em bloco, Portugal e Espanha reagiram mal à Revolução. Poder-se-á mesmo falar dum certo isolacionismo ibérico em relação ao desenvolvimento do processo revolucionário. É extremamente curioso o que conta a este propósito o Autor anónimo duma **Révolution de France**, manuscrito de 536 páginas, até agora inédito, guardado na Biblioteca Pública Municipal do Porto, que este Colóquio trará à luz do dia como preciosa achega para a historiografia da Revolução Francesa no seu bicentenário. Numa sessão nocturna da Assembleia Constituinte, compareceram deputações de vários países da Europa para saudar a nova Constituição gaulesa, considerada modelo futuro para todos os povos. Fizeram-se representar ingleses, alemães, holandeses, suíços, saboiardos, italianos, dinamarqueses, suecos e russos. Primaram pela ausência portugueses e espanhóis. A dar

crédito ao autor deste manuscrito, redigido em Espanha por um eclesiástico, entre 1793/94, esses deputados não passavam de **sans-culottes** disfarçados com a indumentária típica de cada país, para darem maior credibilidade àquele acto carnavalesco. E porque se teriam os encenadores da Assembleia revolucionária esquecido do folclore ibérico?...

Em Portugal, a partir de 1737, data em que se representou a primeira tradução portuguesa de Molière, saída da pena de Alexandre de Gusmão, o gosto pela França invadiu o nosso país até ao exagero do servilismo acrítico. A história conflituosa dos castiços e estrangeirados situa-se nesta dialéctica de preservação e de contaminação cultural. A língua, a Literatura, a cozinha, o vestuário, os penteados testemunham uma submissão portuguesa, muitas vezes caricata, aos figurinos gauleses, mau grado a política militar e económica de entendimento com a Inglaterra e apesar do expansionismo napoleónico que tornou odiosas as suas invasões, devastadoras de vidas e de bens. A partir do momento em que eclodiu a Revolução, a distinção entre o **espírito francês** e o **espírito revolucionário** tornou-se inevitável. A admiração pelo primeiro manteve-se inalterável. Quanto ao segundo, multiplicaram-se os protestos mais veementes, à mistura com alguns aplausos de simpatia pelos novos ideários políticos e religiosos. A Coroa tinha as mais tensas relações diplomáticas com a Convenção. E a Literatura, esse sismógrafo que regista os mais imperceptíveis movimentos da consciência individual e colectiva, atesta essa contradição entre o **espírito francês** e o **espírito revolucionário**. Bocage, antes da reeducação religiosa a que fora submetido, aderira por empatia à nova aurora de esperanças e disso era acusado pelos seus inimigos, conhecedores do seu soneto contra o “sanhudo e inexorável Despotismo”. Mas bem cedo arrepiou caminho chorando elegiacamente Maria-Antonieta: “A brilhante nação, que blasonava / D’exemplo das nações, o Trono abate, / E de um senado atroz se torna escrava”. Filinto Elísio, que fugira ao terror e ao intolerantismo da Inquisição portuguesa exarcerbada com a política decorrente da **Viradeira**, saúda a tomada da Bastilha, fustiga os Bonzos e os Naires, aplaude a noite de 4 de Agosto em que, para usar a sua expressão, aos Nobres só lhes foi deixado o privilégio de ter unhas cumpridas como os leões, ataca com virulência os monarcas estrangeiros que se

concertavam para estrangular a Revolução. Surpreendido no braseiro parisiense por um novo clima de intolerância religiosa e política, de sinal diferente, mas de efeitos semelhantes, fugiu para a Holanda, donde regressou desiludido, para, novamente em Paris, lançar um veemente apelo para que os Franceses acabassem com as lutas fratricidas e entrassem na sociabilidade que constituía o timbre da sua civilização: “Poupai, magnânimos, sangue Francês, Franceses”.

Temos de reconhecer, contudo, que em França a revolução política não foi acompanhada dum revolução estética. Só muito mais tarde Victor Hugo viria pôr o “bonnet rouge au vieux dictionnaire”. A língua francesa, essa enriqueceu-se com grande abundância de neologismos que atarantavam muito particularmente o autor da *Révolution de France* atrás referido. Era uma babel linguística que metaforizava uma babel política. Apesar da nova oratória parlamentar e dos libelos incendiários, mais ou menos clandestinos, que proliferavam na França revolucionária e circulavam no estrangeiro, o esquema retórico que os compunha era idêntico ao dos parlamentares do “côté droit”. Não houve, na realidade, uma literatura *sans-cullote*. A Literatura da Revolução é, em grande parte, a Literatura da Contra-Revolução. Descontadas as compilações de peças oratórias extraídas das três Assembleias, dos jornais e panfletos em linguagem arrebatada, o que perdurou para a Literatura foram as Memórias, os romances, os diários de emigrados, em que a História e a fantasia se entrelaçam, de tal maneira que não é possível separá-las. Tornase difícil determinar, nesta época conturbada, a fronteira entre a obra literária e o documento histórico. Razão pela qual este Colóquio sobre a **Recepção da Revolução Francesa em Portugal e no Brasil** tem a particularidade intencional de reunir historiadores, homens da Literatura e da Cultura que reflectirão em conjunto sobre um vasto espaço ibero-americano unido pelo traço comum do Atlântico e pela história longa dum afectividade comum. Teria sido a Revolução Francesa uma revolução atlântica? Os movimentos separatistas do Brasil ficaram a dever mais à Revolta dos Estados Unidos ou à Revolução Francesa? A Revolução de França foi um fenómeno de curta ou de longa duração? Revolução isolada ou integrada num ciclo revolucionário que, segundo Godechot, teria começado por volta de 1770 e se prolongou até 1850? E porque não estender as suas influências até aos nossos dias, em que escrever e falar sobre a

Revolução Francesa continua a ser, duzentos anos volvidos, um espaço ideológico de conflitos e de hermenêuticas desencontradas? Teria sido uma revolução económica? Uma revolução religiosa? Uma revolução com origens intelectuais que medraram no campo do filosofismo racionalista? Teria sido uma revolução meramente política, evitável portanto, como pretende o novo rei da historiografia da Revolução Francesa, François Furet? Grandes questões, que não podendo deixar de servir de pano de fundo a este Colóquio, não ocuparão preferentemente os seus debates.

Com modéstia e com rigor, procuraremos determinar as marcas profundas dessa convulsão política, económica, filosófica e religiosa na História, na Literatura e na Cultura luso-brasileiras, associando-nos deste modo, sem preconceitos ideológicos de nenhuma espécie, às comemorações universais do bicentenário da grande festa da Revolução. E uma conclusão se pode tirar à partida, antes de iniciados os debates: os Pirinéus, barreira geográfica que a política tentou erguer ainda mais alto, não impediram que a grandeza espectacular da mensagem da Revolução de França se espalhasse, não obstante a fúria do aparelho repressivo ibérico. A Política esbate-se; a Cultura resta.

Ferreira de Brito
Universidade do Porto

UMA HISTÓRIA INÉDITA DA "REVOLUÇÃO DE FRANÇA"

um manuscrito do exílio e o exílio dum manuscrito

A *Révolution de France* subtitulada *La mort de Louis XVI ou tableau historique sur l'origine et les progrès de la Révolution française qui ont conduit cet infortuné monarque sur l'échafaud* (1), que acabamos de publicar, associando-nos à vasta produção bibliográfica que o Bicentenário da Revolução Francesa produziu enquanto acontecimento cultural e político, é, como o próprio título sugere, um **quadro** muito vivo e vivido por um eclesiástico francês, testemunha ocular e auditiva privilegiada de todas as grandes peripécias dos primeiros cinco anos da Revolução, ou seja, do período que vai da abertura dos Estados Gerais, em 1789, até à queda de Robespierre no 9 Thermidor (27 de Julho de 1794). Abrange assim os anos mais interessantes e movimentados desta convulsão política, social e religiosa, e pronuncia-se criticamente sobre acontecimentos e actantes que nela tomaram parte. Trata-se do códice 959 da Biblioteca Pública Municipal do Porto, encadernado, com 21 centímetros de altura e 15 de largura, com uma lombada onde se pode ler: **RÉVOLUTION DE FRANCE**. Foi escrito entre 1793/94 e compõe-se de 536 páginas, dez das quais constituem o prefácio, 454 o **récit** propriamente dito, e 72 de notas/didascálias, perfazendo ao todo 176, que comentam o texto narrado e que determinam a sua originalidade em relação a todas as outras Memórias da mesma época, pois representam um tesouro de informações pormenorizadas sobre acontecimentos e personagens. Como teria esse manuscrito chegado à referida Biblioteca e porque esperou tanto tempo que o citassem ou o descodificassem? Uma rubrica do seu catalogador ajuda a desvendar parte do mistério. Trata-se de Carvalho Araújo, mais conhecido por Alexandre Herculano, que entre 1833 e 1836 foi seu segundo bibliotecário (2), e teve em suas mãos este precioso códice e, com certeza, o leu, dada a sua grande paixão documental e onde deve ter colhido bons ensinamentos para uma melhor compreensão da dinâmica liberal em curso, que em Portugal foi um eco retardado e contido da Revolução Francesa. E onde teria estado este códice antes de chegar ao Convento de Santo António a São Lázaro? Teria

vindo da biblioteca do Bispo do Porto, D. João Magalhães e Avelar? (3) De alguma biblioteca arrolada e usurpada à Igreja pela violência anticlerical, como também acontecera em França a partir de 1789? Escasseiam as pistas e não adiantará multiplicar hipóteses. Uma coisa parece provável: o volumoso manuscrito terá viajado de Espanha para Portugal, sem nos ser possível determinar o momento e as circunstâncias desse percurso. O códice não está assinado. Admitimos que o seu autor o não tenha rubricado por razões de segurança pessoal (4). Sabemos apenas que foi um eclesiástico, membro do Alto Clero, pela cultura enciclopédica (embora anti-enciclopedista) que exhibe.

Conforme ele próprio testemunha, foi deputado aos Estados Gerais, eleito pela primeira Ordem da Nação, sem revelar, todavia, a sua diocese de origem. Encerrada a Assembleia Constituinte, não fez como muitos Bispos, que, aos primeiros sinais da tormenta, seguiram directamente de Paris para a Inglaterra ou para Coblentz. Assustado com o inferno revolucionário da capital, recolheu-se ao seu domicílio, mas também na província, que ele afirma ser muito distante de Paris, o incêndio revolucionário alastrava incontrolável. O Alto Clero e a Nobreza tinham já emigrado e dispersaram-se por vários países da Europa e mesmo pelos Estados Unidos da América. A obrigatoriedade do juramento da Constituição Civil do Clero, documento notável que procurava articular adentro dos princípios do jansenismo político e do galicanismo tradicional a nova concepção de Estado com a Igreja Católica, veio provocar o cisma na Igreja gaulesa. Pio VI, aterrado com a anexação dos seus enclaves pontifícios em território francês e alarmado com a proclamação da Liberdade e da Igualdade, e com o novo código dos Direitos do Homem (em cuja redacção tinha participado o Bispo Champion de Cicé), após uma longa demora de hesitação, acabou por condenar a 'Camuse' — nome familiar por que era conhecida a Constituição Civil do Clero, por ter sido em boa parte redigida pelo jansenista Camus. O Clero gaulês dividiu-se em **jureurs** e **non-jureurs**, em constitucionais e refractários. Perante uma recusa massiva, os jacobinos da Assembleia Legislativa entraram em desespero de causa. A Revolução precisava duma Igreja para manter a base de sustentação. Confundindo história e mito, lei e carisma, tentaram impor pela força do decreto o novo regimento das relações entre o Estado e a Igreja. Luis XVI, depois de muitas hesitações e não menos

pressões, acabara por assiná-la, não sem primeiro ter consultado subrepticamente o Pontífice reinante. Mais tarde, no seu testamento, havia de a renegar. O êxodo do clero francês foi um dos problemas mais graves da Igreja católica no Século XVIII. A Igreja constitucional era extraordinariamente minoritária se comparada com o clero no exílio que acusava injustamente os arregimentados de perjuros e apóstatas, quando, na realidade, a Constituição Civil do Clero não atacava nenhum dogma e se limitava a aplicar princípios dum galicanismo histórico e dum febronianismo na moda um pouco por toda a Europa. Assim não o entendeu o Autor da **Révolution de France**, para quem a ‘Camuse’ era obra da impiedade, nascida da colaboração satânica de jansenistas e calvinistas. E como para os sacerdotes anti-constitucionais não havia alternativa entre a deportação e o exílio voluntário, porque a clandestinidade podia custar-lhes a guilhotina que varria todos os excessos revolucionários e contra-revolucionários, ele decidiu-se a partir para o exílio esperando por melhores dias para a sua pátria em convulsão social, que lhe negava o mais elementar dos direitos que há pouco proclamara: o direito de viver na sua terra e praticar livremente o culto católico de que era ministro. E abandonou a sua diocese, embarcando em Bordéus com mais doze sacerdotes, depois de peripécias muito desagradáveis com os **patriotas**, a quem chama ‘novos inquisidores’, rumo a Espanha, fazendo-se acompanhar de outro colega, de nome La Porte, deputado como ele aos Estados Gerais, seu amigo muito íntimo, com quem compartilhou os aposentos em Paris, e que o seguiu sempre, mesmo no exílio, algures em Espanha. Demorou essa viagem por mar 22 dias, que foram, segundo ele próprio narra, de angústias e maus tratos. Consultando a **Liste Complète de Messieurs les Députés aux Etats Généraux** ⁽⁵⁾, conseguimos identificar este seu colega de Assembleia e de exílio, pois era o único deputado clérigo com este nome. Fora, antes da sua eleição, pároco de St. Martial d’Hauterforte, em Périgueux. Esta diocese enviou ainda um outro deputado, de nome Delsaut, que era Arcipreste d’Anglan em Sardalais. A intimidade entre ambos não permite, contudo, concluir que terá sido Delsaut o autor deste quadro histórico sobre a Revolução de França. E qual teria sido o porto de destino? Originário duma das dioceses do noroeste que geograficamente aconselhava o exílio mais rápido e mais económico em Espanha, em que o traço

comum da latinidade linguística, o pacto de família entre Carlos IV e Luís XVI e a catolicidade do povo espanhol em princípio assegurariam uma hospitalidade aos **mártires da Fé** (ou que se faziam passar por tal), estamos cientes que o seu barco teria feito vela para um dos portos da Galiza. O seu relato histórico traça um dos primeiros mapas da emigração eclesiástica em Espanha e em Portugal, demorando-se particularmente na descrição da hospitalidade do bispo de Orense, mas não regateando grandes elogios a Lorenzana, cardeal de Toledo, e a D. Frei Caetano Brandão, arcebispo de Braga. Sobre o bispo de Orense, conhecido pela sua caridade, mesmo antes de ter eclodido a Revolução, ele escreve: "/L'église/ d'Espagne, dont nous éprouvons personnellement les bienfaits, a accueilli avec un tendre intérêt ceux de nos confrères qui, comme nous, ont cherché un asile dans ses bras. /.../ Le saint évêque d'Orense les a placés jusque dans son palais. Là il vit avec eux, il les console par ses discours, il les édifie par la pratique constante de toutes sortes de bonnes oeuvres" (6). Tem igualmente palavras de muito apreço para com o Bispo de Santander (7), que publicou uma pastoral em defesa do clero francês exilado. E sobre D. Frei Caetano Brandão, comenta a sua hospitalidade nestes termos: "Le Portugal, cette nation qui par sa bravoure et sa loyauté fait revivre la gloire que les hauts faits de ses ancêtres lui ont transmise, exerce également une noble hospitalité envers les prêtres français. Ceux de nos collègues qui s'y sont réfugiés, y reçoivent les marques du plus haut intérêt. L'illustrissime archevêque de Braga les a accueillis avec une bonté aussi touchante que généreuse. Comme monseigneur l'évêque d'Orense, il les a admis dans son palais et dans sa plus intime familiarité" (8). Teria o autor da **Révolution de France** escrito o seu quadro histórico na diocese de Orense? Ele queixa-se da sua solidão e de não ter com quem desabafar a não ser com o seu colega La Porte. Mas talvez não seja de tomar muito a sério essa insistência constante na solidão que o rodeava, se tomarmos em linha de conta que ele cita pelo nome todas as dioceses espanholas que acolheram os sacerdotes franceses, esquecendo-se apenas de mencionar a de Valência, cujo bispo Fabian y Fuero alojou no seu palácio mais de oitocentos padres, que alimentava a expensas suas, e mandara gravar nas portas de todas as salas esta inscrição vinculativa: **opportet episcopum hospitem esse** (9). A carta em latim do Bispo de Orense

para o Vigário Geral da diocese de Angers, de nome Ville-Neuf, em que lhe afirma estar disposto a receber todos os sacerdotes que ele desejar enviar para a sua diocese, e que o Autor transcreve na íntegra ⁽¹⁰⁾, parece confirmar um conhecimento muito especial da situação do clero francês naquela diocese galega, deixando antever que teria sido lá que foi redigido na totalidade, ou em grande parte, esse longo manuscrito ⁽¹¹⁾. E se o seu Autor afirma que foi em Espanha que se exilou e o redigiu, queixando-se de não conhecer suficientemente a língua espanhola para consultar documentação (o que não é verosímil num padre francês com o nível profundo da cultura latina que ele demonstra), por que razão não terá revelado qual a diocese e o paço ou o convento onde se albergou? Talvez pela mesma razão que o não assinou ⁽¹²⁾. Consultando a já citada **Liste Complète de Messieurs les Députés aux Etats Généraux**, constatamos que a diocese de Angers enviou aos Estados Gerais o pároco de Soulaines, de nome Chastifel; o Arcipreste de Audard, de nome Augeard; o pároco de Notre-Dame de Chollet, conhecido por Rabin; o Prior Cura de Daon, chamado Martinez, que era cónego regular de Santo Agostinho, pertencendo à Congregação de Santa Genoveva. Seria um risco metodológico identificar o Autor com um destes clérigos, particularmente com o último. Estamos em crer que o Autor do manuscrito, pela defesa acérrima que faz das Ordens religiosas masculinas e femininas e pelo pouquíssimo interesse que dedica ao clero, que nessa época era depreciativamente designado como **pastoral**, era membro do Clero Regular e figura de grande destaque. Por outro lado, nada nos garante que os clérigos emigrados não tivessem mudado de asilo, sobretudo antes das cédulas régias restringirem a sua liberdade de movimentos, obrigando-os a uma vida comunitária sobretudo em conventos. Ora o convento, pelo seu género de vida, seria o lugar ideal para o clero regular, mas levantaria problemas de adaptação ao clero secular exilado. Mesmo em Espanha houve sacerdotes que viajaram muito, apesar de todas as medidas policiais de controlo. Um dos casos mais flagrantes foi o do Abbé Lambert, autor de **Mémoires de Famille**, o qual, depois de ter jurado a Constituição Civil do Clero sob a prudente reserva “autant que le permet ma religion, et comme elle le permet» ⁽¹³⁾, acabou por se exilar, viajando pela Suíça, reentrando em França e passando a Espanha, voltando de novo a Perpignan, para regressar a Espanha,

onde, na clandestinidade, exercia as funções de confessor e de agente secreto da duquesa de Penthièvre. Além disso, muitos sacerdotes franceses tiveram de se deslocar dos seus asilos nas regiões mais próximas das fronteiras que foram invadidas pelos franceses para assim escaparem à sanha dos seus compatriotas. Houve retiradas importantes de Guipuzcoa, Biscaia, Navarra e Aragão para a Galiza, para as duas Castelas e para as províncias meridionais. Foi o caso de Monsenhor de Royère, bispo de Castres, o único deputado eclesiástico da sua diocese aos Estados Gerais, que atravessou toda a Espanha e se veio abrigar no Mosteiro de Alcobaça, onde terminou os seus dias, e o de Monsenhor Lastic-Lescure, foragido da Catalunha e que procurou abrigo em Portugal e regressou a Espanha quando em Julho de 1795 foi assinada por Godoy a paz de Basileia ⁽¹⁴⁾. Deixemos, porém, para melhor esclarecimento o problema da identidade do Autor da **Révolution de France**. Admitamos mesmo como hipótese que ele tenha acabado de redigir o seu documento-testemunho em Portugal, onde eventualmente se poderia ter refugiado. Fixemo-nos no manuscrito. Tratar-se-á dum original ou duma cópia? Numa carta que lhe foi enviada pelo Cardeal Maury, porta-voz do 'côté droit' da Assembleia Constituinte (que o Autor deste manuscrito eleva aos píncaros da glória como porta-voz da defesa do Trono e do Altar) e que ele transcreve numa das suas notas de rodapé ⁽¹⁵⁾, recém-nomeado Bispo de Montefiascone, logo promovido ao cardinalato em troca dos excelentes serviços prestados à Igreja e à Monarquia titubeantes em França, este insigne purpurado dá-lhe o título de **Abbé** — que, pela ambiguidade de leituras que permite, apenas deixa concluir que ele não era bispo. Nessa carta em que afirma, com pouca modéstia, que a sua elevação ao Cardinalato marcará o princípio da Restauração em França, ele refere-se a cópias deste relato que o seu correspondente planeava enviar a Mesdames Victoire e Adélaïde, tias de Luís XVI, exiladas em Roma. Teria, de facto, o Autor, que, protestando sempre o seu isolamento, se carteava com Roma e recebia as respostas desejadas, feito ou mandado fazer cópia(s) desse tão volumoso manuscrito? A sua idade avançada que não esconde e as suas dificuldades económicas talvez tenham feito gorar o seu projecto de enviar o manuscrito para Roma, onde procurava obter apoios logísticos para compensações no dia ansiado da restauração da legitimidade. O Cardeal Maury sublinha

que ele fora um campeão da ortodoxia política e religiosa e que não o esquecerá na hora do triunfo. As tias do Rei prendadas com este panegírico da família real seriam outra alavanca importante. O Cardeal Maury dá-lhe mesmo instruções sobre o modo mais prático de remeter esse manuscrito, recomendando-lhe que o fizesse em pequenos pacotes e os enviasse ao cardeal Zélada ⁽¹⁶⁾. Estamos, todavia, convictos que tal expedição não chegou a ser efectuada. O prefácio indica como finalidade primeira do seu relato uma função catártica de alívio pessoal dos pesadelos do exílio, exacerbados pela notícia do tríplice regicídio de Luís XVI, Maria Antonieta e de M.me Elisabeth, e, como segunda, ser imediatamente útil aos seus contemporâneos (e por extensão aos vindouros), que se deixam seduzir pela sereia enganadora da Revolução de França, para que não caiam nos mesmos desastres e no mesmo abismo. O quadro histórico que ele traça, se tomássemos ao pé da letra a sua afirmação exarada no mesmo prefácio, foi estruturado a partir de dados acumulados na sua memória enfraquecida pela idade e pela nostalgia do exílio. Florida Blanca tentou fazer dos Pirinéus uma barreira ideológica capaz de isolar as ideias incendiárias e anti-monárquicas que punham a França a ferro e fogo. Falam os historiadores daquilo que é já um estereótipo ou seja dum ‘cordão sanitário’ que impedisse a entrada em Espanha do ‘virus pestilento’, para empregar a expressão do nosso Autor. O memorialista queixa-se de falta de fontes documentais indispensáveis ao bom andamento da estruturação do seu quadro. Os preciosos **dossiers**, que por taquigrafia acumulara durante a vigência da Constituinte, sobretudo as intervenções do Abbé Maury que ficaram famosas, segundo ele próprio confessa, teve de os queimar, com medo que os **patriotas**, que, nos barcos e nas estradas, passavam a pente fino os poucos haveres dos refugiados, o não incriminassem de ‘aristocrata’, já que esse título era particularmente odioso para a população enfurecida e, só por si, como ele afirma, com descarado exagero, bastava para se ser condenado à guilhotina. Quanto a fontes francesas, ele aceitava perfeitamente e justificava as medidas policiais preventivas que tentavam impedir a entrada em Espanha de livros, panfletos e objectos que, de perto ou de longe, se relacionassem com a Revolução. O bloqueio procurava tapar todas as brechas, embora inutilmente, porque as ideias em fúria não podem ser travadas por nenhum molhe político.

É, aliás, uma das incongruências do Autor em que se sente que escamoteia a verdade, porque ele próprio confirma que os acontecimentos relatados a partir do momento do exílio foram feitos pelas gazetas, indiscutivelmente vindas de França, e o quadro pormenorizado que ele traça da queda de Robespierre com que encerra o seu relato documenta uma precisão de dados, que implica variedade de fontes escritas. Que o Abbé escrevia de memória, sem poder muitas vezes confirmar o nome, a data ou o título, é verdade. É um dos bons argumentos em favor da originalidade e da unicidade deste manuscrito contendo algumas rasuras que parecem demonstrar o contrário, isto é, que poderia tratar-se de erros de copista e não de correcções ou **lapsus calami**, como, por exemplo, quando, obcecado pela infinitude de decretos dos 'novos licurgos', ele escreve **décrets** onde deveria ter escrito **déserts** (17). Argumento de mais peso a favor da originalidade deste manuscrito é a confissão espontânea do seu Autor de que não escreve o nome do actante porque ele não lhe ocorria ou quando — e aí o argumento passa a ser irrefutável — deixa espaços em branco, à espera de os colmatar mais tarde, quando dispusesse já de fontes que lhe avivassem a memória, que era, diga-se de passagem, verdadeiramente portentosa e enciclopédica. E uma pergunta não pouco incomodativa pode ser feita: não terá este códice sido publicado, algures, em França, onde com a Restauração se assistiu a uma verdadeira proliferação de literatura expiatória? Granel (18) repertoria 3000 volumes sobre Luís XVI e a família real até ao ano de 1905, na sua maior parte constituídos por sermões panegíricos e expiatórios do duplo regicídio. Nenhum dos títulos inventariados se aproxima do que reza no códice em estudo. Não será também de excluir a hipótese da sua publicação sob outro título bem diferente que despiste o investigador. Demos-nos igualmente ao trabalho de comparar este relato com outros textos sobre a Revolução escritos por eclesiásticos como os Abbés Lambert, Proyard, Breton, Taillet, Edgeworth de Firmont, Baston, Barruel, Duvoisin, etc. Fizemos aturadas investigações em catálogos e bibliografias, acabando por concluir que o manuscrito é inédito e de um valor incalculável pelo tesouro de informações que contém e pode ajudar a esclarecer algumas das questões ainda em debate nas hermenêuticas da Revolução de França, que, duzentos anos volvidos, continua a ser objecto de leituras metodologicamente

viciadas. O Autor da **Révolution de France** é aquilo a que Pierre Ladoué chama um **historiador-panegirista** ⁽¹⁹⁾, não se limitando a chorar elegiacamente a morte dos Soberanos, que considera como ungidos do Senhor e os mais perfeitos dos monarcas, despejando a sua oratória barroca contra os inimigos do Trono e do Altar. Ele admite sem problematização a união ontológica entre a Monarquia e o Catolicismo, sendo incapazes de subsistir uma sem o outro e vice-versa. Ele define logo no prefácio a sua metodologia histórica. Se, cerca de 100 anos mais tarde, Taine, em **Les Origines de la France Contemporaine** diz querer tratar a Revolução à boa maneira naturalista: “j’étais devant mon sujet comme devant la métamorphose d’un insecte” ⁽²⁰⁾, o Autor da **Révolution de France** tem objectivos bem diversos. Ele pretende intervir na incipiente **opinião pública**, já que tinha acabado a **opinião reinante**, para desmascarar todos os inimigos do Altar e do Trono, desfazer os seus sofismas e demonstrar-lhes que o Catolicismo e a Monarquia fazem e perfazem o cume e o ideal da toda a sociabilidade e perfectibilidade moral. Propõe-se ser verídico, mas a única verdade que admite é a sua, a **única**. Contrariamente a outros memorialistas contemporâneos mais moderados, como Necker e Jean-Joseph Mounier ⁽²¹⁾, para ele, o ‘espírito de partido’ era a condição primeira do seu relato. Admite sem escrúpulo a mistura da subjectividade pessoal com a objectividade do narrado. Daí que não pareça estranho para os seus hábitos de orador eclesiástico que a oratória se case harmoniosamente com a História, na defesa intransigente das Ordens de valores e de Hierarquias ameaçadas pelo furacão revolucionário. O seu relato é assim, por definição metodológica, **parcial** e **partiel**. A sua visão da História é perfeitamente dualista: os bons e os maus franceses. Os bons franceses são os do **côté droit** (a que nós hoje damos o nome de direita); os maus franceses são os do **côté gauche**, (a esquerda), os que, desrespeitando o poder delegado pelos seus ‘commettants’, transformaram os Estados Gerais em Assembleia Constituinte, Legislativa e Convencional. O Autor admite, como aliás todos os deputados aos Estados Gerais, que havia abusos muito graves no sistema de tributação feudal, mas que seria possível atenuar essas injustiças sem mexer nas bases sólidas e sagradas da Monarquia. O memorialista da Revolução, Jean-Louis Soulavie, seu contemporâneo, era de opinião que se podia escrever a história coeva,

porque fazer justiça na História deve ser como fazer justiça no tribunal. A condição essencial que ele impõe é que haja aquilo a que chama a 'probité de l'histoire' (22). François Hue, que foi oficial de câmara de Luís XVI, considera que a História verdadeira tem de evitar o **espírito de partido** e exige distanciação no tempo para que possa ser escrita (23). Daí a importância de distinguir entre Memória e História. O Autor da **Révolution de France** situa-se na linha dos teorizadores da contra-revolução como Rivarol, Comte de Ferrand, Sénac de Meilhan, Barruel e Duvoisin (24), opondo ao racionalismo **enciclopedista**, de que a Revolução herdou os princípios, transformando-os em ações violentas, a teoria já velha do absolutismo integral, que não poderia, na sua opinião, ser considerado obscurantista, porque foi ele que permitiu à França transformar-se em capital das Luzes. Se a Revolução teve os seus teorizadores, também a Contra-Revolução encontrou os seus porta-vozes que sistematizaram as suas teorias. Por mais contraditório que possa parecer, relativamente à Revolução que terminaria em República, Voltaire e Montesquieu ficaram-se pelo despotismo iluminado, que era uma posição conservantista. Só Rousseau mereceria verdadeiramente as honras do Panteão, mas, contradições da política ou da História, como se queira, foi Voltaire consagrado Rei em Paris pouco antes da Revolução e transferido para o novo túmulo de Santa Genoveva, agora laicizado, num cortejo verdadeiramente espectacular, enquanto eram deitadas sobre o cadáver de Luís XVI umas pazadas de cal para acelerar a sua decomposição. O Autor deste relato apercebe-se engenhosamente de todas estas contradições, embora as apresente por uma grelha reducionista, disfarçada numa aparente ingenuidade: "En écrivant, j'ai déposé tout esprit de prévention. La vérité seule a dirigé ma plume. Je ne me pardonnerais pas d'en avoir sacrifié les droits sacrés au triste plaisir de la vengeance" (25). Propondo-se, numa posição moralista que brigava logo à partida com a História, fazer detestar o crime e admirar a virtude, ele confunde crime com revolução e procede a uma objurgatória contra os **forcénés, étourdis, factieux, démagogues, tyrans, éner gumènes, enragés, scélerats** que são os jacobinos, qualquer que seja a sua filiação clubista, sem distinguir muitas vezes (com algumas excepções, apesar de tudo, para alguns dos primeiros dissidentes da esquerda) entre os membros da Constituinte, da Legislativa e da Convencional. A sua visão passa

frequentemente de reducionista a apocalíptica. As Assembleias são a fonte de todos os males. Os Direitos do Homem são para ele ‘trivialidades e apoftegmas’. A Constituição de 91 é “une boîte à Pandore d’où sont sorties toutes nos calamités”. Em bloco, a Revolução é para ele “une tragédie infernale qui se continue depuis près de quatre ans sur le théâtre ensanglanté de la France consternée et déchirée”, O Duque d’Orléans, que mudou o nome para Philippe l’Egalité, era “um moço de estrebaria”. De algum modo, o Autor avança argumentos que favorecem a tese, já desenvolvida por Auguste Cochin e reassumida por Bernard Fay ⁽²⁶⁾, de que a traição do Duque d’Orléans abriu uma brecha fatal na monarquia, sublinhando que ele desbaratou uma das casas mais ricas de França na esperança de um dia vir a empunhar o ceptro. Na sua opinião, a Revolução, conduzida por monstros infernais, foi a pior de todos os tempos e lugares, fez mais vítimas do que todas as revoluções juntas. Com o seu faro apurado de eclesiástico habituado ao confessionário, ele vasculha a vida íntima de todos os actantes do seu quadro histórico e se todos os da direita são uma antologia de virtudes, todos os líderes do ‘côté gauche’, tomado no sentido bíblico de réprobos, são uns debochados. O Clero refractário é um rebanho de santos homens e pastores, um cortejo de virgens, as “castas esposas de Jesus Cristo ou de um Deus crucificado”. Sieyès, Grégoire, Dom Gerle, Pontard e todos os constitucionais são apóstatas e perjuros. Necker, sua mulher e sua filha, mais tarde a famosa Madame de Staël, eram uns monstros, porque os verdadeiros culpados do estado lastimável a que chegou a França, enquanto Necker, com grande sentido de moderação, se demarcava da Revolução, já enquanto ministro, já no exílio, do republicanismo violento e terrorista. Para o Autor, que frequentemente chama a atenção para a importância que as cidades onde a burguesia possuía mais poder económico como Lião, Marselha, Nantes, tiveram no processo revolucionário, pagando caro o seu envolvimento político, o público burguês que apoiava Necker (o banqueiro responsável pela emissão de ‘assignats’, que converteram a moeda de valor facial em papel de valor simbólico), era constituído por ‘frades apóstatas, cortesãos desonrados, advogados ávidos, médicos ignorantes, filósofos audaciosos e sofistas ímpios’. Assim é descrita a burguesia em vésperas de tomar as rédeas do poder.

Desengajem-se, contudo, os meus ouvintes e leitores. O Autor

da *Révolution de France*, apesar de chamar à Assembleia Legislativa um "sénat antropophage et anti-chrétien" e à Convenção um "ramassis de brigands et de forcénés", legou à posteridade um documento notável a muitos títulos. Inscrevendo num aparente panegírico uma verdadeira História da Revolução de França nos seus anos de maior efervescência, ele transmite uma imagem extremamente dinâmica da Revolução em curso, mexe em todos os rastilhos que possam ter estado na sua origem. Ele tem plena consciência de todos os mecanismos em marcha, mesmo ou sobretudo quando pela escrita tenta impedir o seu desenvolvimento. Descontados todos os juízos emitidos injusta e indiscriminadamente numa atitude desesperada de quem quer matar no ovo o vírus revolucionário (a expressão é dele), o seu relato dá-nos uma imagem viva de toda a Europa a funcionar em bloco para impedir a propagação do incêndio revolucionário gaulês e acabar com a festa sanguinolenta da Revolução. Nos interstícios da sua narrativa, surpreendem-se todas as forças contraditórias em confrontação violenta. Paris, a capital das Luzes, era agora o "égout de toute la France, de toute l'Europe". Ele transmite-nos imagens muito sugestivas da explosão brusca do jornalismo ao serviço da Revolução, incendiando os ânimos e incitando à carnificina. Ele afirma por diversas vezes que o interesse foi a mola real da Revolução. Foi a vontade colectiva de se furtar ao sistema de tributação feudal que fez os ricos burgueses e a população embrutecida aderir aos princípios revolucionários. Os Enciclopedistas, que indirectamente a prepararam e a não teriam desejado nem aceitado, surgem nas suas páginas em violentas diatribes, em que é possível ver uma admiração mesclada de recusa. As suas 176 notas de rodapé constituem um capital informativo único nas Histórias e Memórias deste período. O Autor narra e em notas finais desenvolve e comenta com muita oportunidade (o que não significa com rigor e precisão, que, de facto, muitas vezes lhe escapam) e com um sentido notável do anedótico e do pormenor, quase todos os acontecimentos e personagens que entram no seu quadro e que são referenciados de maneira sumária no contexto da narrativa. Essas notas constituem, embora se torne imperioso joear-las, um património riquíssimo para os Historiadores da Revolução. Não lhe escapam as festas e os hinos revolucionários que ele considera canções licenciosas e infernais. Não esconde a importância da Revolução dos Estados Unidos na génese

da Revolução de França, destacando as figuras de La Fayette, Bailly, irmãos Lameth e Custine, que tinham feito a experiência revolucionária dos Estados Unidos e desde a Assembleia Constituinte desempenharam funções militares ou administrativas, deixando subverter os exércitos normais e assumindo o poder revolucionário. O Autor da **Révolution de France** sublinha com muito pormenor que essa Revolução das Colónias inglesas dos Estados Unidos veio, além do mais, acelerar a ruína do erário régio francês, que ameaçava bancarota, embora pensasse, como o Clero e a Nobreza, que, com gestos de magnanimidade e sem ser necessário uma revolução, pelo sistema de dádivas generosas e patrióticas, se poderia colmatar o déficit, sem ser necessário recorrer aos processos capitalistas de Necker, que favoreceram nitidamente a burguesia revolucionária. Ao descrever com grande pormenor o papel relevante do Enciclopedismo na génese da Revolução, ele fornece preciosas achegas para a tese de Daniel Mornet que sustenta **Les Origines intellectuelles de la Révolution Française** (27). Voltaire e Rousseau merecem-lhe uma atenção particular, e embora o cidadão de Genève fosse verdadeiramente o único teorizador da soberania popular, na opinião do Autor, se ele estivesse vivo e tivesse assistido à Revolução sanguinolenta e à guilhotina levantada em todas as cidades da nova República, ficaria horripilado com as cenas trágicas e tétricas da Convenção. É, porém, na análise da questão religiosa que levou os patriotas ao desespero, que o Autor da **Révolution de France** se torna mais profundo pelo conhecimento exaustivo que apresenta da matéria. A laicização do Panteão substituindo cenas do Antigo e do Novo Testamento por quadros revolucionários, o culto da Razão dos Hebertistas, a teofilantropia, o Culto do Ser supremo decretado por Robespierre (que ele considera como a encarnação máxima do satanismo), a proibição do culto católico e, posteriormente, dos cultos calvinista e judaico, ocupam as melhores páginas desta História da Revolução. Habitado ao cômputo do tempo pela folhinha eclesiástica que pautava a vida religiosa e social dos franceses, pelo **Almanac Royal** (28) publicado em vésperas da Revolução, que contava o tempo a partir da criação do mundo até ao dilúvio, até ao nascimento de Cristo, até às origens da Monarquia francesa (4421 anos), até à correcção de São Gregório, até ao presente (5788 anos), o Autor da **Révolution de France** apercebe-se das mudanças radicais que

o calendário republicano introduzia pomposamente, embora o legislado não coincidisse necessariamente com o vivido. O seu relato atinge o patético quando se apercebe que a árvore da liberdade (que o Abbé Grégoire propunha fosse o carvalho para se tornar mais duradoira), encimada por um alqueire, símbolo da abundância agrícola, pretendia substituir a Cruz, sinal redentor da sociedade ocidental. De facto, a Revolução Francesa, como todas as utopias, pretendeu suprimir o trágico da História, que marca a dimensão individual e colectiva do homem em sociedades imperfeitas. **La pique et la croix** ⁽²⁹⁾, um dos mais recentes estudos sobre esta questão religiosa da França revolucionária, ajuda a compreender esta **Révolution de France**. Também nesta matéria muito particular, o Autor eclesiástico é muito mais apologista do que historiador com sentido crítico. Com muita habilidade retórica, ele inverte as posições tradicionais acusando os enciclopedistas e revolucionários de intolerância filosófica e de intolerância religiosa. Deslocara assim o eixo nevrálgico do intolerantismo nas contradições das palavras que marcam as contradições da História.

Em conclusão: o Autor da **Révolution de France** vê a História do período revolucionário pelo prisma dum eclesiástico refugiado em Espanha, incapaz de compreender que o terror era provisório e que o republicanismo fora violentamente anticlerical porque a Igreja fora violentamente contra-revolucionária e inconsolável na sua viuvez a partir do regicídio. A Igreja de França tornou-se pelo seu exílio massivo, nem sempre justificado, e pelos seus actos sistematicamente contra-revolucionários, de que a guerra da Vendeia é o mais triste exemplo, uma ameaça permanente para a Revolução, que se viu obrigada, em desespero de causa, a ir muito mais longe do que projectava. Na sua apologética unilateral, o Autor carrega, contudo, material precioso para uma História personalizada, em que as estruturas não evacuem os indivíduos que as lideram e as massas que as executam com todas as marcas da irracionalidade à rédea solta, em busca dum novo equilíbrio, trazendo à cerebral historiografia contemporânea da Revolução Francesa um testemunho vivido que, quer se queira quer não, representava o pensamento de pelo menos metade dos Franceses de então, sobretudo dos franceses no exílio, embora necessariamente com matizes muito diversificados. Na **Révolution de France** está muito viva a dialéctica dos que fazem

a História (a da Revolução e a da Contra-Revolução) e os que sofrem a História, com ou sem revolução. E foi por isso que decidimos dar à estampa este longo manuscrito que ilustra exemplarmente essa dialéctica.

Ferreira de Brito
Universidade do Porto

NOTAS

(1) O texto integral deste códice está publicado em FERREIRA DE BRITO — *Revolução Francesa — Emigração e Contra-Revolução*, Porto, Núcleo de Estudos Franceses da Universidade do Porto, 1989.

(2) Veja-se *Alexandre Herculano — Exposição Bibliográfica Comemorativa do I Centenário da sua Morte — 1877-1977*, Biblioteca Pública Municipal do Porto, 1977.

(3) Não deve ter provindo da Biblioteca do Visconde de Balsemão, porque não apresenta a assinatura do catalogador desse fundo que hoje integra a Biblioteca Pública Municipal do Porto.

(4) O ambiente psicológico normal dos exilados políticos em todos os tempos e lugares é sempre de suspeita e medo. No caso específico dos emigrados franceses em Espanha, dada a proximidade geográfica, dados os contactos e infiltrações fronteiriços, dadas sobretudo as enormes clivagens entre os próprios emigrados com posicionamentos ideológicos muito diversificados relativamente às várias fases do processo político em curso, compreende-se o clima de medo e insegurança que reinava entre os próprios exilados, que se sentiam ameaçados pelos emissários clandestinos dos patriotas revolucionários. É exemplar desta clivagem a recusa que, a consulta de Pina Manique, o Superior dos Barbadinhos Franceses fez à concessão de asilo político a dois dos seus correligionários aportados a Portugal no barco Senhor da Saúde, capitaneado por Francisco José de Oliveira. Cf. Luís A. de Oliveira Ramos, *Franceses em Portugal nos Fins do Século XVIII (Subsídios para um estudo)*, Porto, Separata de *Studium Generale*, vol. XI, 1966/67, p. 20.

(5) *Liste Complète de Messieurs les Députés aux Etats Généraux, de leurs adjoints et suppléants l. l.*, Paris, Imprimerie Royale, 1789.

(6) Cf. *Revolução Francesa — Emigração e Contra-Revolução*, *op. cit.*, p. 419.

(7) *Ibidem*.

(8) *Ibidem*, pp. 420-421.

(9) Cf. PIERRE, Victor — “Le Clergé Français en Espagne — 1791-1802”, in *Revue des Questions Historiques*, ano 1904, vol. I, p. 493.

(10) Cf. *Revolução Francesa — Emigração e Contra-Revolução*, *op. cit.*, nota 160, pp. 518-619.

(11) Julgamos também não ser de excluir que o manuscrito possa ter sido redigido na diocese de Toledo, acerca da qual escreve: “Il y a peu de paroisses, il y a peu de communautés dans le vaste archevêché de Tolède qui ne se soient pas empressées d’imiter l’exemple, de seconder les intentions miséricordieuses de ce compatissant bienfaiteur”. Cf. *Revolução Francesa — Emigração e Contra-Revolução*, *op. cit.*, p. 420. O benfeitor a que alude é o Cardeal Lorenzana. Veja-se ainda a nota 161, p. 519, que traça o primeiro mapa da emigração eclesiástica em Espanha.

(12) Não se vislumbram, de facto, outras razões, a não ser por motivo de segurança, para que o Autor tenha guardado segredo sobre o lugar do exílio, tanto mais que não tem escrúpulos em se intrometer frequentemente na narrativa, contando

aspectos muito particulares da sua vida, com pouco interesse na economia do seu quadro histórico.

(13) Cf. *Mémoires de famille de l'Abbé Lambert, dernier confesseur du duc de Penthièvre, aumônier de la Duchesse Douairière d'Orléans sur la Révolution et l'Émigration*, Paris, Société d'Histoire, Alphonse Picard et Fils, 1894, p. 24.

(14) Sobre estas mudanças de lugar de exílio, veja-se o artigo de Victor Pierre já citado e o artigo de J. Contrasty "Le Clergé Français exilé en Espagne — 1791-1802" in *Revue de Gascogne*, 1908, tomo VIII e segs., em diversos números. Este estudo de Contrasty está abundantemente documentado e constitui a melhor fonte sobre esta questão.

(15) Veja-se a longa nota 146 de *Revolução Francesa — Emigração e Contra-Revolução*, *op. cit.*, pp. 513-514. A carta está datada de Roma em 16 de Abril de 1794.

(16) *Ibidem*, p. 514.

(17) *Ibidem*, p. 499.

(18) GRANDEL — *Louis XVI et la Famille Royale, Catalogue énonçant les titres de 3000 volumes*, Paris/Toulouse, 1905.

(19) LADOUÉ, Pierre — *Les Panégyristes de Louis XVI et de Marie-Antoinette depuis 1793 à 1912. Essai de bibliographie raisonnée*, Paris, Librairie Alphonse Picard et Fils, 1912.

(20) TAINÉ, Hippolyte — *Les Origines de la France Contemporaine*, Paris, Librairie Hachette, onzième édition, 1882. Taine escreveu esta obra em 1875.

(21) Veja-se MOUNIER, Jean-Joseph — *De l'influence attribuée aux Philosophes, aux Francs-Maçons et aux Illuminés sur la Révolution de France*, Paris, Ponthieu, Libraire, 1822. A primeira edição é de Tübinguen, Cotta, 1801. Esta obra foi traduzida em inglês e alemão em 1801 — o que revela a importância que assumiu esta visão progressista, mas muito crítica de todas as violências revolucionárias.

(22) SOULAVIE, Jean-Louis — *Mémoires Historiques et Politiques du Règne de Louis XVI depuis son mariage jusqu'à sa mort*, Paris, chez Treutel et Würtz, Libraires, Ano X (1801), tomo I, p. 53.

(23) Hue, François — *Dernières Années du Règne et de la Vie de Louis XVI*, Paris, De l'Imprimerie Royale, 1814, pp. IX-X.

(24) GODECHOT, Jacques — *La Contre-Révolution — Doctrine et Action (1789-1804)*, Paris, PUF, 1961. Nesta obra encontram-se resumidas as principais teorias contra-revolucionárias que fizeram face às novas doutrinas republicanas convertidas em poder revolucionário.

(25) Esta e todas as citações que se seguem são extraídas da obra já referida *Revolução Francesa — Emigração e Contra-Revolução*.

(26) FAY, Bernard — *La Grande Révolution*, Paris, 1959; *Louis XVI ou la fin d'un monde*, Paris, La Table Ronde, 1981. Há uma edição de 1966, chez Perrin.

(27) MORNÉ, Daniel — *Les Origines intellectuelles de la Révolution Française*, Lyon, La Manufacture, 1989. A primeira edição data de 1933.

(28) *Almanach Royal, année bissextile MDCCLXXXVII présenté à sa Majesté pour la première fois en 1699*, par Laurent d'Houry Editeur, mis en ordre et publié

par DEBURE, gendre de Feu M. d'Houry, avec approbation et privilège du Roi.
(29) COUCIN (Bernard), CUBELS (Monique), MOULINAS (René) — *La pique et la croix — histoire religieuse de la Révolution française*, Paris, Centurion, 1989.

O ESPAÇO INTERTEXTUAL AMERICANO: ANÁLISE DO DISCURSO EM TEXTOS HISTÓRICOS.

O espírito de 89 e os textos fundadores da América

De 1776 a 1824 vários textos são elaborados ou delineados que tentam afirmar um pacto social, ou sonham criar uma nação. Da Declaração da Independência americana redigida por Thomas Jefferson (1776) à Constituição dos Estados Unidos (de 1787) e à *Declaração dos direitos do homem e do cidadão* de 1789, da primeira Constituição imperial do Haiti (1805) aos diferentes esboços traçados aqui e ali em diferentes países hispano-americanos e também no Brasil, uma densa trama de textos se respondem. Todos trazem a marca das contradições da realidade, do desejo de independência da comunidade, do malestar ou da cegueira face ao escândalo da escravidão. Não cabe aqui considerar o conjunto desses textos. Nosso objectivo é mais modesto: a partir de alguns textos fundadores de países americanos, tentaremos iniciar um processo de leitura e de escritura de um novo contexto, o das Américas.

Numa perspectiva comparatista, destacaremos, por um lado, a recepção da Revolução Francesa, melhor do espírito de 89, pelo Brasil e por outro lado, os intercâmbios entre as diferentes colónias americanas, em geral, menos estudados. Sabemos da importância do exemplo dos Estados Unidos na Europa e na América. Em todos os casos, o processo revolucionário foi acompanhado pela formação de uma consciência nacional. Observamos enfim que não se vive impunemente no Novo Mundo: somos marcados por isso na apreensão do espaço, do tempo e da História.

Um dos textos — a primeira Constituição imperial do Haiti (1805) — é particularmente revelador. Por várias razões: a) é muito pouco conhecido (no Brasil, é praticamente desconhecido); b) traz a marca de numerosos textos, sobretudo franceses; c) devido às suas características ao mesmo tempo revolucionárias e reacionárias, permite desvendar, de maneira clara, as contradições de um texto escrito num país de tradição oral, feito para o Outro e na língua

do Outro, ocultando práticas colectivas importantes; d) articula de saída duas questões essenciais para os países americanos, a saber, a independência política e a abolição da escravatura (questões que o Brasil abordará juridicamente com 66 anos de intervalo — em 1822 e no fim do século, em 1888) e e) finalmente mostra a Revolução haitiana como a primeira revolução de cunho colonial e racial na América a ser rasurada e censurada pela ideologia dominante, o exemplo haitiano sendo, sem dúvida, uma das causas que interferiram na evolução brasileira em busca de fórmulas de compromisso e de reformismo.

Neste ano de festas oficiais (na França, bicentenário da Revolução Francesa; no Brasil, encerramento do centenário da abolição da escravatura, centenário da República e bicentenário do primeiro movimento, abortado, de independência), corremos o risco de nos afogarmos em comemorações.

O ideal seria que as festas fossem também ocasião de retomar um certo número de textos. Sem intenção de chocar, eu diria que não é certo que a Revolução Francesa tenha tido imediatamente, entre nós e para nós, a importância que, beatamente, lhe atribuímos. Mostrou-se, num texto precursor (*O Índio e a Revolução Francesa*, de Afonso Arinos), como o índio, sobretudo brasileiro, nutriu a evolução das mentalidades na França do séc. XVI ao século das luzes. Em contraposição, por razões *políticas* (instalação da família real portuguesa no Brasil em 1808, tornando o país centro do Império português, velho projecto longamente preparado por ministros portugueses) e sociais (desenvolvimento de um sistema patriarcal fundado sobre a escravidão e o regime das Plantações), o julgamento feito sobre a Revolução Francesa é mais do que reservado no começo do século senão claramente contra-revolucionário. Jean Michel Massa, entre outros, destaca, em particular, a visão predominantemente negativa da Revolução Francesa na primeira geração romântica brasileira. Numa literatura nacional, nacionalista, sustentando os valores tradicionais, o personagem-tipo é Maria Antonieta, nobre rainha, idealizada e embelezada, mãe e vítima. É bem verdade que, do ponto de vista ideológico, o movimento de 89 representa um papel menos modesto na formação de alguns intelectuais principalmente durante o nosso período de regência. Mas o grande personagem que emerge da Revolução Francesa para os nossos românticos é

Napoleão, presente na toponímia e onomástica brasileiras, o vencedor dos reis (inclusive o Rei português), mas sobretudo o exilado, a vítima de Santa Helena. Napoleão foi reconstruído pouco a pouco como herói revolucionário, um titã que abalou e reedificou a sociedade. Mesmo depois de seu desaparecimento (1821), continuou presente na literatura brasileira que ignora totalmente o primeiro cônsul Napoleão que restabeleceu, em 1802, a escravatura nas colônias francesas.

É somente com Castro Alves, na segunda metade do século XIX, que a Revolução Francesa entra decididamente na nossa literatura enquanto referência e exemplo constante. A geração condoreira assimila esse período, revendo-o através de textos de Victor Hugo, em particular.

Retornemos porém ao período que nos interessa, a passagem do século XVIII ao século XIX e fixemo-nos em alguns textos fundadores.

Notemos de imediato que o Brasil, no fim do século, não existe como nação. A geografia da produção e o sistema colonial impedem que exista uma nação, pois é a metrópole que detém ainda o monopólio da percepção do país no seu conjunto. O sector *potencialmente* revolucionário que poderia elaborar o projecto de autonomia é composto por artesãos e sobretudo por *letrados* (intelectuais e rebeldes invisíveis): eles deram início à conjuração mineira a partir sem dúvida do exemplo americano e da leitura dos filósofos iluministas franceses, mas sobretudo de uma gravíssima crise económica. O Brasil no fim do século XVIII encontra-se circunscrito, de certo modo, a Minas, Rio, Bahia e a uma parte de São Paulo. Pode-se fazer uma ideia desses letrados e de seus limites na colônia através da correspondência de Thomas Jefferson que transcreve, para um amigo, as informações de José Joaquim Maia, estudante brasileiro de Direito. Os dois se encontraram na França, onde Jefferson actuava como embaixador dos Estados Unidos. José Joaquim Maia disse-lhe: «os brancos brasileiros formam o corpo da nação», o que indica a amplitude da exclusão (indígenas, mestiços, homens de cor livres, escravos negros). As investigações policiais (*devassas*) feitas no Rio em 93 e 94, ordenadas pelo conde de Resende, confirmam de certa forma a mesma visão. Temos ainda uma ideia desses letrados através de suas bibliotecas.

No Brasil existem portanto duas vertentes no projecto de autonomia:

- a) uma vertente nacional autonomista abordada em 1801, com a derrota dos *Suassunas*
- b) uma vertente reformista, vitoriosa sobretudo a partir de 1808, momento em que se realiza a transferência da família real portuguesa para o Brasil. O projecto dessa transferência, entenda-se bem, é anterior a 1808 e à invasão de Portugal pelas tropas napoleónicas, que só fez precipitá-lo.

Assim o projecto de independência do Brasil não é propriamente brasileiro, realizando-se de maneira ambígua, numa articulação interna no aparelho de Estado Português, preocupado em prevenir revoltas populares e raciais. Tem início então um processo de cooptação, onde o rebelde invisível torna-se súbdito fiel: a análise da evolução do Patriarca da Independência, José Bonifácio de Andrade e Silva, retrataria esse trajecto.

O sucesso, no nosso país, da vertente reformista e o abortamento da corrente plenamente autonomista devem-se também, em parte, à repercussão fortemente *negativa* dos acontecimentos de Haiti sobre a elite brasileira. Houve certamente um medo generalizado de rebeliões negras, daí a escolha de uma via de compromisso e de reforma. Os textos de João Severino Maciel da Costa e de José Bonifácio de Andrade e Silva, recentemente reeditados sob o título geral *Memórias sobre a escravidão* (Arquivo Nacional, 1988), o comprovam sobejamente.

As guerras de independência no Novo Mundo (Estados Unidos, Venezuela, Argentina, México, Cuba, etc.) aconteceram nas regiões em que «os colonos puderam escapar da economia da troca pelo controle de uma moeda, de uma frota, de um mercado» (*Discours antillais*, Paris, Seuil, p. 59). A vida brasileira foi diferente. Vimos nossa independência nascer de um projecto interno do sistema colonial português e de suas contradições. O Brasil proclama sua independência em 1822 sob a forma de um Império que dura até o fim do século XIX (1889, mais precisamente). A guerra de Independência do Haiti apresenta aspectos totalmente diversos: a densidade da população, a concentração das populações africanas, a tradição acumulada dos *quilombos* (*marronnage*) com a possibilidade de sua sistematização além da força das crenças *vodu* são aqui

factores decisivos, como bem observou Glissant, isso sem evocar a presença de chefes excepcionais (Toussaint, Dessalines, Christophe) e também a fermentação revolucionária da metrópole francesa.

Consideremos pois o texto da primeira Constituição Imperial de Haiti que marca a Independência de São Domingos após uma luta vitoriosa de vários anos contra as tropas francesas, inglesas e espanholas. Não considero esse texto como historiador (o que não sou), mas do ponto de vista da análise do discurso, como leitor de literaturas francófonas da América. Para recolocá-lo em seu contexto, evoquemos rapidamente a evolução da colônia de São Domingos.

Descoberta por Cristóvão Colombo em 1492, a ilha Hispaniola torna-se a primeira dentre as colônias espanholas da América e o pivô da expansão para a América Latina. Apesar dos esforços de Las Casas, os índios foram dizimados e substituídos por escravos negros trazidos da África. Na metade do século XVII, a ilha foi dividida em duas partes pelo tratado de Ryswick: a parte oriental (hoje República Dominicana) pertencente aos espanhóis e a parte ocidental, cedida aos franceses com o nome de São Domingos. A colonização francesa transformou a ilha numa colônia próspera, onde as riquezas (cana-de-açúcar, tabaco, ébano) estavam nas mãos de uma aristocracia de plantadores crioulos. As relações com a metrópole deterioraram-se no final do século XVIII: à agitação autonomista dos grandes brancos (1790) sucedeu a revolta dos mulatos, logo superada pela revolução dos escravos negros comandada por Boukman e, após sua morte, por Toussaint Louverture. Césaire, num ensaio intitulado *Toussaint Louverture* (com o sub-título a Revolução Francesa e o problema colonial. *Présence Africaine*, 1962), analisa as diferentes etapas da luta pela independência. De forma bastante esclarecedora, o livro divide-se em três partes: o levante dos grandes brancos; a revolta mulata e a revolução negra.

Notemos ainda que na colônia de São Domingos invadida pela Espanha e Inglaterra, contra os quais a França revolucionária havia declarado guerra em 1793, os negros, comandados por Toussaint Louverture, combateram com êxito os espanhóis e os ingleses, conservando para a França o mais próspero território de seu Império colonial na América. Nestas lutas contra o invasor, formavam-se o espírito e o exército haitianos.

Em 1794 a Convenção francesa abole oficialmente (a lei não

foi de facto aplicada) a escravatura em todas as colónias. Napoleão, em 1802, aprova a lei do 30 floreal ano X (20 de maio de 1802). Dizia esta textualmente:

- Art. 1º — Nas colónias restituídas à França em execução do tratado de Amiens, de 6 germinal ano X, a escravidão será mantida conforme as leis e regras anteriores à 1789.
- Art. 2º — O mesmo acontecerá nas outras colónias franceses além do Cabo da Boa Esperança.
- Art. 3º — O comércio dos negros e sua importância nas citadas colónias terão lugar conforme as leis e regras existentes antes de 1789.
- Art. 4º — Não obstante todas as leis anteriores, o regime das colónias é submetido durante dez anos aos regulamentos que serão feitos pelo governo.

Era, de facto, oito anos após o decreto abolicionista da convenção, um retorno à escravidão e ao comércio de negros. Essa lei concernia primeiramente às colónias da ilha de França e da ilha Bourbon, onde a escravatura não fora abolida, não tendo sido a lei da Abolição promulgada nem posta em vigor; concernia ainda a Martinica, Tobago, Santa Lúcia e as possessões da Índia francesa onde os ingleses, que as ocupavam antes da paz de Amiens, não haviam suprimido a escravidão; concernia enfim a Guadalupe e a São Domingos, onde a escravidão já havia terminado. Assim que Guadalupe foi reconquistada pelo general Richepanse e pacificada, aplicou-se-lhe essa lei que, como diz Faustin-Hélie, «não foi digna da França».

Quando, em 1802, Leclerc quis restabelecer a escravidão em São Domingos, em motim permanente desde 1789, a insurreição não tardou a tornar-se generalizada nas montanhas de Plaisance, expandindo-se por todo o país. Toda a população pegou em armas.

Prevenindo-se contra as intenções de Napoleão e a homologação da Constituição francesa, Toussaint Louverture conseguiu que São Domingos votasse sua própria constituição. Era, segundo Césaire, obra de cir-cunstância, mas aí já se configura a intuição de um «Commowalth francês». Essa constituição — que poderia ter conservado à França sua colónia — declarava em seu artigo primeiro que «São Domingos e ilhas adjacentes formavam o território de uma

só colónia, fazendo parte do Império mas submetida a leis particulares».

Césaire comenta em seu *Toussaint Louverture* (p. 254):

Intuição genial. A ideia de um Commonwealth francês aí aparecia em germe. Toussaint Louverture só errava num ponto: estar na frente do seu tempo um bom século e meio.

Sua oferta era para a Europa, era para a França, a «oferta do destino», a chance que, por muito, não se renova e que nenhuma nação rejeita impunemente. Era de facto para a França uma chance excepcional de liquidar em boas condições, sem perdas e com aumento de prestígio, a aventura colonial. Sabemos que resposta lhe foi dada.

Desse texto, pouco conhecido, destacamos três artigos que articularemos mais tarde com a constituição de 1805; abordam a abolição da escravatura, a religião e o projecto de ser ainda Francês.

Art. 3 — Não pode existir escravidão neste território; a servidão foi abolida para sempre. Todos os homens aqui nascem, vivem e morrem livres e Franceses.

Art. 4 — Todo o homem, não importando a sua cor, é admitido em todos os empregos. A lei é a mesma para todos, quer puna, quer proteja.

Art. 6 — A religião católica, apostólica e romana é a única publicamente professada.

A autonomia da colónia é prevista pelo artigo 18:

Art. 18 — O regime da colónia é determinado pelas leis propostas pelo governo e aprovada por uma assembleia de habitantes.

Votada e promulgada a Constituição, Vincent se encarrega de levá-la para Bonaparte juntamente com uma carta pessoal de Toussaint. Ele chega à França nos primeiros dias de Outubro. Escreve Césaire:

Em meados de Dezembro uma formidável frota francesa, cinquenta e quatro navios transportando

vinte e três mil homens, põe a proa sobre São Domingos, trazendo para Toussaint a resposta de Bonaparte. (*ibid.*, p. 255).

A guerra recomeça. Tão logo os Franceses conseguem penetrar no Cap em 5 de Fevereiro, o Cap estava em ruínas fumegantes. O mesmo acontece com a ocupação de São Marcos e Port-de-Paix. As ordens de Toussaint Louverture, marcas de uma resolução inabalável, tinham sido literalmente cumpridas: «por toda a parte as cidades estavam em ruínas, por toda parte a nação haitiana de pé». (T. L. p. 262)

Sabemos o que se passou em seguida. Após meses de guerra, Toussaint aceita negociar com Leclerc: é preso num armadilha e enviado como prisioneiro para a França, onde morre em Forte de Joux, no Jura, em 19 germinal, ano XI (9 de Abril de 1803).

Rompida a trégua, em São Domingos recomeça a guerra. Depois de dezoito meses de encarniçada luta, os franceses são vencidos. Os revoltosos são comandados pelo lugar-tenente de Toussaint, Jean Jacques Dessalines. Em 1º de Janeiro de 1804, reunidos em federação armada na grande praça da cidade de Gonaives, os líderes proclamam solenemente a independência, confirmando a abolição da escravatura e rebatizando o país com o nome de Haiti que, em língua caraíba, significa «terra coberta de florestas e montanhosa». A Dessalines é dado o governo vitalício. O acto que o empossa é bastante curto:

Nós, generais e chefes dos exércitos da ilha do Haiti, penetrados de reconhecimentos pelos benefícios recebidos do general em chefe Jean Jacques Dessalines, protector da liberdade de que goza hoje o povo.

Em nome da liberdade, em nome da independência e em nome do povo por ele tornado feliz, por nós o proclamamos Governador geral vitalício do Haiti. Juramos obedecer cegamente às leis emanadas de sua autoridade, a única por nós reconhecida. Entregamos a ele o direito de fazer a paz ou a guerra e de nomear o seu sucessor.

Feito no quartel general de Gonaives, no primeiro dia de Janeiro de mil oitocentos e quatro e o primeiro dia da independência.

Seguem-se as assinaturas de 17 generais: Gabart, Romain, Herne, Capois, Christophe, Geffrard, Gérin, Vernet, Pétion, Clervaux, François Cangé, Féron, Yayou, Toussaint Brave, Magloire Ambroise, L. Bazelais.

Como no espírito dos contemporâneos o título de Governador vitalício se prendia ainda no passado, foi modificado para Imperador do Haiti.

O pacto fundamental regulamentando os destinos da nova nação foi sancionado por Dessalines em 20 de Maio de 1805. É este texto, o da primeira Constituição Imperial do Haiti, que nos interessa aqui. Faremos alusões a esse texto enquanto prosseguirmos nossa análise. A Constituição foi assinada «no palácio Imperial de Dessalines, em 20 de Maio de 1805, ano II». Os chefes militares falam em seu próprio nome, em nome do povo do Haiti, em presença do ser supremo e de toda a nação: portanto um discurso de *condottieri*, vencedores e porta-vozes de todos aqueles que assinaram o acto de 1804 confiando o poder ditatorial a Dessalines mais os nomes de Raphael, de Lalondrie, Magny, Daut, Martial Besse.

Trata-se de uma constituição essencialmente política de fundamentos económicos tipicamente burgueses (respeito à propriedade, transmissão de bens etc.) que repousa sobre o *exército* como uma única força organizada do país. Mas sua principal característica, além do seu carácter *militarista*, é seu lado *familiar* dominado pela figura do Pai: a nação seria constituída por irmãos obedientes a um único Pai, o Imperador. Os três poderes (legislativo, judiciário, executivo) não apresentam nem mesmo uma interdependência aparente: estão directamente ligados à figura do Imperador. Vários aspectos mereciam ser comentados. Preferimos entretanto analisá-los passo a passo remetendo sempre o leitor ao texto integral.

O artigo primeiro expõe o problema da nomeação do país. O nome Haiti implica num retorno às origens, não à África, mas ao enraizamento na América, o novo nome apagando o nome cristão (São Domingos) imposto pela colonização e relacionando esses homens negros a antepassados míticos, os índios. O artigo proclama

ainda a liberdade, a soberania e a independência da nova nação, sob o nome de Império do Haiti. A coincidência aqui é somente aparente: o Brasil também proclama a sua independência enquanto império mas praticamente sem luta (a resistência das tropas portuguesas na Bahia é um episódio menor), sendo a coroa hereditária.

O artigo segundo declara a escravatura abolida para sempre: o advérbio é importante: a ilha, como vimos, conheceu uma tentativa de retorno à escravidão. O lugar do artigo é também revelador: logo após a nomeação do país, uma comunidade de antigos escravos negros se declara *livre*.

O artigo terceiro afirma a fraternidade nacional reforçada pela igualdade aos olhos da lei; as vantagens ou privilégios resultando «necessariamente da consideração e em recompensa de serviços prestados à liberdade e à independência», justificativa que permitirá o desenvolvimento de uma espécie de aristocracia guerreira. Assim, o preâmbulo da Constituição do Haiti retoma aparentemente a divisa da República francesa, porém com mais força. Na França, o terceiro elemento (Liberdade, igualdade, fraternidade), é, na realidade, o último a nela figurar. É também aquela cujo sentido é sem dúvida o mais misterioso: suas origens parecem ser tanto maçónicas quanto cristãs. O termo, marcado por uma certa ambivalência, tomará um outro sentido ao longo do processo revolucionário. A fraternidade designa primeiramente a obrigação moral de fazer de cada pessoa o seu irmão. Assim, as festas nacionais tem por objectivo cultivar a fraternidade. Fraternidade positiva e inclusiva. Com o Terror, a fraternidade torna-se exclusiva: passa a designar a solidariedade dos revolucionários perante os «traidores». No Consulado e no Império o termo desaparece, antes de ser retomado por alguns reformadores sociais e fazer alcançar, na Segunda República, após 1848, um estatuto Constitucional. No Haiti, no texto desta constituição, a fraternidade se refere à estrutura expressamente familiar e sobre a qual tornaremos a falar.

Os artigos 4 e 5 reafirmam a unidade da lei.

O artigo 6 declara que «a propriedade é sagrada»: essa comunidade constituída de antigos escravos e de alforriados mantém a propriedade individual da qual fora privada. Nesta caso, o ex-colonizado não retorna ao sistema de propriedade comum na África (as lembranças desaparecem), mas adota a propriedade do tipo

burguês. Aliás, todo camponês tem sede de terra.

O artigo 7 afirma que a cidadania haitiana se perde quando se deixa o país ou se adota uma outra nacionalidade e ainda por condenação a penas aflitivas ou infamantes. O primeiro caso é ainda mais grave que o segundo pois conduz à pena de morte e ao confisco das propriedades. Um país que acaba de atravessar um longo período de guerras não pode tolerar a emigração. É preciso que todos se unam para construir a nação. Esse artigo retoma o decreto de 31 de Outubro de 1791 da Assembleia Nacional francesa que considera a emigração como um crime passível de pena de morte e de confisco dos bens. Os emigrados têm dois meses para retornar à França: o Rei veta esta decisão.

O artigo 8 confirma de certo modo o artigo 6: do ponto de vista económico, a cidadania é suspensa em consequência de bancarrotas e falências, sem que se faça a distinção entre falência fraudulenta ou não.

O artigo 9 retoma o artigo 3 no que concerne à fraternidade e o completa: num país onde todos os cidadãos são irmãos entre si, os países têm uma importância capital e «ninguém será digno de ser haitiano se não for bom pai, bom esposo e sobretudo bom soldado». A ordem é reveladora: a qualidade de *soldados* encarna de certa forma o próprio *ideal* social. E se o Imperador é o soldado por excelência, ele será considerado também o Pai por excelência. Tal hierarquização da sociedade segundo o modelo familiar e militar aparece de forma bastante evidente em vários textos literários. Em *La tragédie du Roi Christophe*, o Rei se vê pai de todos os Haitianos: dirá a seus súbditos:

Amés et féaux

Vous êtes la grande famille haitienne

Et où peut-on être mieux qu'au sein de sa famille?

(*Chr.*, III, 1, P. 120)

O artigo 10 remete, como os artigos 6 e 8, à ideologia burguesa: os pais e mães não podem deserdar seus filhos que são, necessariamente, os herdeiros de seus bens. Devemos no entanto ressaltar a presença do feminino (as mães), a Declaração francesa de 89 não fazendo, como se sabe, qualquer alusão explícita às mulheres, que provocará a redação, por Olympe de Gouges, da Declaração dos direitos da mulher e da cidadã.

O artigo 11 completa o perfil do cidadão: além de pai e de soldado, ele deve obrigatoriamente possuir um ofício mecânico. Em outras palavras: saber trabalhar com suas próprias mãos. Assim, essa população de alforriados e antigos escravos, alienados dos instrumentos e ferramentas de trabalho pelo próprio facto da escravidão, reivindica de forma bastante lúcida o trabalho e seus instrumentos. A escravidão, ou melhor, o facto de terem sido tratados como objecto ou animal de carga pelo Senhor, deveria ter distanciado esses homens dos ofícios manuais, o que ocorreu em todas as Américas das Plantações. Parece-nos que esse desejo de posse do instrumento de trabalho nasceu, no Haiti, da experiência capital da luta armada onde foi necessário aprender a manejar e conservar o fuzil. Da tomada de consciência da *arma* nasceu a consciência da importância do instrumento de trabalho, não importa qual seja. A organização militar forjou, durante anos de luta, um exército que permitiu reencontrar o ideal do cidadão-soldado-pai de família, semelhante ao dos antigos Romanos.

Os artigos 12, 13 e 14 que terminam, a «Declaração preliminar» da Constituição imperial de Haiti levantam o problema racial. O texto proíbe a propriedade e a cidadania aos brancos (art. 12): aí se configura uma nação senão étnica, pelo menos ideologicamente, negra. Uma excepção geral é indicada no art. 13: as mulheres brancas «naturalizadas haitianas pelo governo» e seus filhos, já nascidos ou por nascerem. Da mesma forma, os Alemães e os Poloneses que lutaram pela Independência também recebem a cidadania haitiana. O art. 14 é muito interessante, permitindo colocar indirectamente o problema da língua nacional. A Constituição de 1805 nada diz sobre a língua da população e sua redacção em *francês*, ou seja, na língua do Outro, permite compreender que, no pensamento dos vencedores e revolucionários haitianos, o *crioulo (créole)* não constitui uma língua, e portanto não pode ser escrita. Ora o art. 14 mostra como o próprio sentido do *crioulo* impregna insidiosamente o texto em francês. Citando-o em francês:

Toute acception de couleur parmi les enfants d'une seule et même famille, dont le chef de l'Etat est le père, devant nécessairement cesser, les Haitiens ne seront désormais connus que sous la

dénomination générique de noirs.

Assim, num primeiro nível, aí encontramos uma sociedade mestiça com pessoas de diferentes cores, escalonadas durante todo o período colonial segundo uma hierarquia (que se quer abolir) que vai do negro mais escuro até ao branco. Essa hierarquia definia o «estado das pessoas». Césaire, no seu *Toussaint Louverture*, comenta:

Tal era a sociedade colonial: mais que uma hierarquia, uma ontologia: no alto, o branco — o *ser* no sentido pleno do termo — em baixo, o negro, sem personalidade jurídica, um móvel, a coisa, ou seja, o nada; mas entre esse todo e esse nada, um temível mediador: o mulato, o homem de cor livre. Bem pitoresco e sabiamente pueril é o quadro deixado por Moreau de Saint Méry de «todas as nuances produzidas pelas diversas combinações da mistura de brancos com negros»:

[Citando em francês]:

| | | | |
|---------------------|----------------|-------------------------------|---------------------|
| D'un blanc et d'une | négresse | un mulâtre | |
| “ | “ | ” mulâtresse ... un quarteron | |
| “ | “ | ” quarteronne . un métis | |
| “ | “ | ” métisse | un mamelou- que |
| “ | “ | ” mamelouque | un quarte- ronné |
| “ | “ | ” quarteronnée | un sang mêlé |
| “ | “ | ” sang mêlée . | un sang mêlé |
| “ | “ | ” marabou | un quarteron |
| “ | “ | ” grifonne | un quarteron |
| “ | “ | ” sacatra | un quarteron |

(TL, p. 31)

Abrindo parêntesis nessa citação, lembremos que o Brasil também conheceu quadros como esse, das diferentes nuances produzidas pelas diversas combinações da mistura de brancos, negros, pardos e índios. Gilberto Freyre, em *Casa grande e senzala*, cita

o que se chamava de «tabuadas para ficar branco ou preto». Mas Césaire comenta ainda no seu *Toussaint Louverture*:

Quanto aos misteriosos «griffe», «marabou» e «sacatra», não eram de forma alguma animais mitológicos, saídos de um bestiário de alta fantasia, mas seres de carne e sangue, resultantes de «combinações paralelas»: o «griffe» da combinação do mulato e da negra, o «marabou» da combinação do «quarteron» e de uma branca, o «sacatra» da combinação do negro e da «griffonne»

(TL, p. 31)

Assim, na nova nação, toda aceção de cor deve desaparecer porque todos são *irmãos* (cf. art. 3). Aí reencontramos, primeiramente, a concepção familiar do novo país; os Haitianos formam uma só família cujo *pai* é o chefe do Estado (o Imperador). Como na Rússia onde o czar era o *paizinho* de todos, o Estado haitiano aparece como uma forma dominial analisada por Marx sob o título de *modo asiático de produção*. Voltaremos mais adiante ao assunto.

O final do artigo que citamos em francês — «les Haitiens ne seront désormais connus que sous la dénomination générique de noirs» — coloca claramente o problema linguístico. Dessalines eliminou fisicamente os Franceses da ilha, mas sua Constituição não elimina a língua francesa. De forma semelhante, as Constituições posteriores também não o fazem. Observemos que, em crioulo haitiano, *neg* (isto é, *nègre* «negro») significa ao mesmo tempo «homem» e «negro». Em contexto diglósico, a frase em francês carrega o sentido crioulo ao afirmar que «les Haitiens sont des «hommes» (os Haitianos são homens). Enfim, a palavra francesa «noirs» elimina o termo, igualmente francês, mas pejorativo «nègres».

Assim, o texto da Constituição de 1805 é ao mesmo tempo revolucionário e reacionário. Revolucionário porque *modifica* a realidade: todos os Haitianos — de diferentes cores — serão doravante conhecidos sob a denominação genérica de *noirs*. Reacionário porque, sem que se compreenda que a língua é um elemento fundamental de uma cultura, permite a ocultação da língua crioula,

enquanto criação original da comunidade. E o general Dessalines — analfabeto em francês — promulga uma Constituição que é o primeiro pacto da nova geração escrita numa língua que ele não fala e que somente alguns dos seus compatriotas possuem como segunda língua. Isso nos permitirá levantar mais tarde o problema de uma constituição escrita para o Outro e para Alhures.

Esse preâmbulo de Constituição permite ainda compreender a originalidade de Haiti entre as outras colônias antilhanas. Poderíamos definir Haiti como o *páís dos páis* e que páis: Boukman, Toussaint Louverture, Dessalines, Christophe etc. enquanto que o que caracteriza a Martinica ou a Guadalupe é justamente a ausência do Pai pelo menos negro, fenómeno analisado, em particular, por Edouard Glissant no seu *Discours antillais*. O Brasil, pelo contrário, não é propriamente o país dos Pais, mas o país de um regime patriarcal, o que é diferente. Além de satirizarmos os antigos colonizadores, nenhum dos «heróis» da nossa história foi idealizado como o foram os heróis haitianos. O antropólogo Roberto da Matta descreve, com pertinência, como o nome de Caxias, apresentado pelo discurso oficial, como o herói da unidade nacional, tornou-se um substantivo comum com anotações francamente irónicas ou pelo menos ambíguas.

No Haiti, o elo estrito entre o pai de família e o Pai aparece de maneira evidente no imaginário e na sua transposição artística. Num romance como o de Jacques Roumain, *Gouverneurs de la rosée*, todos os membros da comunidade descendem de um só pai, o general Longannis, e é o esquecimento dessa ordem primordial que provoca a rivalidade, o assassinato, a fraqueza dos homens e a seca que corrói a terra.

Depois dos quatorze primeiros artigos que formam a Declaração preliminar da Constituição, os artigos seguintes abordam sucessivamente: o Império (art. 15-18); o Governo (art. 19-37); o Conselho de Estado (art. 38); os ministérios (art. 39); o Ministro das Finanças e do Interior (art. 40); o Ministro da Guerra e da Marinha (art. 45-49); o Culto (art. 50-52) e a Administração (art. 53). Seguem-se enfim as disposições gerais (art. 1-18).

Nesse país que se forma, o pacto social repousa essencialmente sobre o exército que expulsou os Ingleses, derrotou os exércitos espanhol e francês, e constitui-se na única forma de organização nacional. Assim o Império do Haiti tem o seu território repartido

em seis divisões (art. 15), cada uma delas comandada por um general (art. 16) independente dos outros e correspondendo-se directamente com o Imperador (art. 17). Esses generais são membros natos do Conselho de Estado (art. 18).

O Imperador é por sua vez o primeiro magistrado e o chefe supremo do exército (art. 19). O duplo título não é honorífico pois ele concentra de facto em suas mãos os poderes legislativo, judiciário, executivo e militar. A pessoa do Imperador, como nas monarquias de direito divino, é sagrada e inviolável (art. 21), numa nação onde a «lei não admite religião dominante» (art. 50) e o Estado «não prevê a manutenção de nenhum culto nem de nenhum ministro» (art. 52).

Se compararmos o texto de 1805 àquele promulgado por Toussaint em 1802 que afirma que, no Haiti, «a religião católica, apostólica e romana é a única publicamente professada» sentiremos a distância percorrida em três anos: do catolicismo religião oficial à separação radical entre Igreja e Estado. Encontramos aqui um espaço de silêncio, comparável em grande parte ao da língua crioula na Constituição. Em Haiti, o *vodu* que havia consolidado os laços entre os rebeldes no momento do juramento do Bois Caïman (1791), não alcança qualquer reconhecimento jurídico na sua primeira Carta. Com efeito, a 22 de Agosto de 1791, uma grande cerimónia *vodu* reuniu em Bois Caïman milhares de negros comandados por um *papaloo* famoso, o escravo Boukman. Os deuses da África foram invocados. No dia seguinte, a insurreição se espalhava por todo o território. «Oito dias depois o balanço: duzentos engenhos de açúcar e seiscentos cafezais destruídos, centenas de brancos massacrados e a planície do Norte, a mais rica da ilha, reduzida ao estado de ruínas fumegantes» (TL, p. 179).

Assim, duas forças de coesão nacional — a língua crioula e a religião *vodu* — ficam de fora do texto oficial, escrito em grande parte por homens, revolucionários sem dúvida, mas influenciados pelo modelo europeu. Por outro lado, é evidente que um dos Destinatários dessa Constituição é o Outro, a saber, o público estrangeiro europeu. Na verdade, Dessalines, após sua morte, conhecerá a sacralização mais radical, tornando-se um *loa* do *vodu* haitiano.

Para esse Imperador, ao mesmo tempo Pai, Salvador e após sua morte *loa*, para a sua viúva (art. 22) e os filhos por ele reconhecidos (art. 24) prevê-se uma remuneração fixa anual. A coroa

no entanto «é eletiva e não hereditária» (art. 23), cabendo ao Imperador reinante designar o seu sucessor seja antes ou após sua morte. Nesse caso, descobrimos que ele é ainda o Grande Eleitor.

De facto, o texto da Constituição revela as tensões entre os diferentes chefes militares ou generais de divisão, pois proíbe ao Imperador e a seus sucessores «sob qualquer pretexto cercar-se de um corpo particular e privilegiado a título de guarda de honra, ou sob qualquer outra denominação» (art. 28). Aquele que se afastar das disposições do precedente artigo, seria «considerado e declarado em estado de guerra contra a sociedade» (art. 29).

Para reagir contra os perigos da tirania do Imperador, o art. 29 prevê ainda: a Assembleia dos Conselheiros de Estado (todos os generais de divisão dela são membros natos) poderia não somente decidir a destituição do Imperador e a sua substituição «por aquele, entre eles, julgado o mais digno» assim como fazer apelo ao povo e ao exército.

De maneira contraditória, os artigos 30-37 concedem ao Imperador todos os poderes: fazer, sancionar e promulgar leis, nomear e destituir à sua vontade os ministros, os generais, oficiais e funcionários (art. 30); cunhar moeda (art. 31); fazer a paz e a guerra (art. 32); garantir a segurança interna e a defesa do Estado (art. 33); prender aqueles que conspiram contra a segurança do Estado, da Constituição ou de sua própria pessoa (art. 34); absolver os culpados ou comutar suas penas (art. 35).

Para terminar essa parte sobre o Império haitiano e sua forma de governo, uma declaração de não-expansionismo: «O Imperador não formará nenhuma empreitada com o objectivo de perturbar a paz e o regime interior das colónias estrangeiras» (art. 36). Por esse artigo apreende-se que os chefes haitianos tinham consciência da inquietação que a sua revolução provocava não somente nos países da região caribenha, mas em todas as Américas. Com o art. 36 eles tentavam prevenir a reacção organizada das potências colonizadoras europeias. De facto, os acontecimentos no Haiti repercutiram, apesar da censura das diferentes metrópoles (inglesa, francesa, espanhola, holandesa, portuguesa), em todas as outras colónias. Para a difusão das notícias «revolucionárias», os barcos de comércio tocando sucessivamente em portos haitianos e em portos outros da costa atlântica, tiveram sem dúvida grande importância. A essa forma de

difusão voltaremos mais tarde.

Notemos ainda que, até o aparecimento de Toussaint Louverture, as populações das ilhas francesas (Martinica, Guadalupe, São Domingos) estavam em contacto directo uma vez que para os colonos, escravos em luta ou mesmo homens livres (geralmente mulatos), os deslocamentos, embora limitados às vezes, eram constantes. Edouard Glissant afirma:

A solidariedade também. Assim para Delgrès, de origem martiniquense, morto com seus companheiros no Forte Matouba na Guadalupe, e cujo exemplo era tão caro a Dessalines.

(*Discours antillais*, p. 17)

Mais adiante:

Haiti livre, mas cortado do mundo, o movimento de intercâmbio que teria podido *criar* as Antilhas, terminou.

(*ibid.*, p. 17)

O mesmo cordão de isolamento que separaria Cuba cento e cinquenta anos mais tarde, isolou Haiti no mar das Caraíbas. O bloqueio ideológico funcionou tanto quanto os bloqueios económicos e a «revolta dos escravos, massacrada nas pequenas ilhas, foi reduzida a uma sequência de revoltas sem sustentação nem possibilidade de implantação ou expansão, sem expressão nem prolongamento» (DA, p. 17).

Retornando à Constituição haitiana de 1805, os artigos sobre o Conselho de Estado e os Ministros permitem compreender o funcionamento desse regime militarizado. Todos os generais de divisão e de brigada são membros natos do Conselho de Estado (art. 38). Por outro lado, o texto constitucional prevê apenas dois ministros e um secretário de Estado. Um ministro dirige as Finanças e o Interior (art. 40); o segundo é o ministro da Guerra e da Marinha (art. 41).

Os dois ministros são responsáveis por todos os delitos cometidos contra a segurança pública e a Constituição; devem apresentar, a cada três meses (art. 42), um relatório sobre o seu

Ministério. Não podem ser acusados «sem o consentimento pessoal do Imperador» (art. 43). Enfim, o secretário de Estado (art. 44) trabalha com o Imperador.

Sobre o funcionamento do judiciário, podemos observar que:

- a) todo o indivíduo tem direito a julgamento por árbitros à sua escolha (art. 45) e cada comuna terá um juiz de paz (art. 46) que poderá decidir casos de até 100 *gourdes*;
- b) os tribunais, em número de 6, tratarão os assuntos civis (art. 47);
- c) os delitos militares têm direito a foro especial. Aliás a organização dos Conselhos especiais para delitos militares depende directamente do Imperador;

Quanto às disposições gerais (28 artigos ao todo), observamos que:

- a) a força armada é essencialmente obediente, nenhum corpo armado podendo deliberar (art. 4). Como já vimos, toda a sociedade segue o modelo militar: o respeito pelos chefes, a subordinação e a disciplina são rigorosamente necessárias.
- b) no que concerne à família: o lar é inviolável (art. 6); o casamento é um acto puramente civil (art. 14); a lei autoriza o divórcio nos casos previstos e determinados (art. 15); uma lei será promulgada relativa aos filhos nascidos fora do casamento.
- c) quanto ao direito burguês do comércio (não nos esqueçamos que o Haiti tem necessidade urgente de exportar para aumentar suas divisas): o comércio não quer e não conhece entraves (art. 22); em cada divisão militar, haverá um tribunal de comércio cujos membros são escolhidos pelo Imperador na classe dos comerciantes (art. 23); a boa fé, a lealdade nas operações comerciais serão «religiosamente» observadas (numa Constituição que separa a religião do Estado, o advérbio é interessante) (art. 24); o governo garante segurança e protecção às nações neutras e amigas que venham a manter com o Haiti relações comerciais (art. 25) e, finalmente, as feitorias e mercadorias dos estrangeiros estão sob a guarda e garantia do Estado (art. 26);
- d) contrastando com bom número de artigos sobre o comércio

(seis ao todo), encontramos somente um para a agricultura: «a agricultura, como a primeira, a mais nobre e mais útil de todas as artes, será honrada e protegida», declaração de princípio de tipo fisiocrata;

- e) ainda no que tange aos delitos de toda sorte, notamos que:
- inicialmente, uma declaração de alcance geral: «ninguém poderá ser julgado sem ter sido legalmente ouvido» (art. 5);
 - «crimes de alta traição, os delitos cometidos pelos ministros e os generais serão julgados por um conselho especial nomeado e presidido pelo Imperador» (art. 3);
 - para os crimes de morte, a pena de Talião: «quem mata merece a morte que deu a seu semelhante» (art. 8);
 - nos crimes contra a propriedade, serão levadas em conta as circunstâncias atenuantes ou agravantes (art. 10);
 - todo o julgamento envolvendo pena de morte ou aflitiva não poderá ser executado se não for confirmado pelo Imperador (art. 9).
 - todos, nacionais e estrangeiros habitando o território de Haiti, serão submetidos às leis do país (art. 11).
- f) nas disposições gerais, dois artigos reforçam a ideia de que a espinha dorsal do país é o exército: não somente a disciplina militar é apresentada como o modelo social desejado (art. 17) como, em cada divisão militar, uma escola pública será estabelecida visando instruir a juventude (art. 19);
- g) as festas nacionais são de tipo civil; são: a Independência, a do Imperador e de sua augusta Esposa, a da Agricultura e da Constituição (art. 27);
- h) as cores nacionais são o vermelho e o negro (art. 20);
- i) o ultimo artigo das disposições gerais remete uma vez mais ao clima militar: «ao primeiro tiro de canhão, as cidades desaparecem e a nação põe-se de pé» (art. 40), passagem que retoma quase literalmente a ordem dada por Toussaint quando da invasão da ilha pelas tropas do general Leclerc.

A conclusão é também reveladora: os mandatários que assinam «o pacto explícito e solene dos direitos sagrados do homem e dos deveres do cidadão» põem-no sob a guarda «dos magistrados, dos

pais e mães de família, dos cidadãos e do exército». O texto é pois confiado à nação, aos homens e às mulheres — estas nominalmente citadas mais uma vez. É ainda recomendado aos «sobrinhos», *neveux* (no sentido clássico da posterioridade, os que virão depois) e presta homenagem «aos amigos da liberdade, aos filantropos de todos os países, como testemunha assinalada da bondade divina, que, por seus decretos imortais, «deu aos Haitianos «a ocasião» de quebrarem suas correntes e constituírem-se «em povo livre, civilizado e independente».

Sabe-se o que aconteceu depois: o bloqueio ideológico e económico, o fim do intercâmbio entre as ilhas das Caraíbas, a rasura da história.

Resumindo nossa análise, podemos avançar que o texto de 1805 revela as contradições da situação haitiana. Saídos de uma guerra colonial brutal, os chefes — antigos escravos como Toussaint Louverture, Dessalines, Christophe, ou mulatos livres (Pétion) tornados generais — defrontam-se com uma ilha arruinada por anos de luta em que a única instituição organizada é o *exército*. O país deve garantir sua defesa, vencer o boicote económico das nações europeias, responder às reivindicações das diferentes classes: uma aristocracia guerreira que quer recompensas, uma enorme massa de camponeses negros que sonha em cultivar o seu pedaço de terra e uma burguesia de forros, letrados que deseja ser reconhecida como classe dominante. Assim se explicam: o respeito à propriedade de tipo burguês, o elogio do trabalho, as declarações oficiais de apreço à agricultura, a conotação burguesa de tantos artigos, etc. Enfim, esses homens estão marcados pelo passado colectivo de escravidão, de negros que interiorizam a inferioridade e a violência, por textos e modelos europeus, eu diria mesmo por imagens do poder: a Declaração dos direitos do homem e do cidadão, o Império napoleónico, o antigo Regime, etc. Uma boa parte dos generais negros não lia o francês e assina textos escritos por mulatos que, rebeldes politicamente contra a França, não eram por isso mesmo menos impregnados de cultura francesa.

O sistema colonial de cultura intensiva em grandes propriedades era bastante próximo do que Marx chama de modelo asiático de produção. Do ponto de vista económico, um único artigo da Constituição haitiana de 1805 ao qual ainda não tínhamos feito

alusão (art. 22 das Disposições gerais), permite ao estado conservar as grandes propriedades: «toda propriedade que houver precedentemente pertencido a um branco francês é incontestavelmente e de direito confiscada em proveito do Estado».

A situação haitiana revela-se complexa à análise uma vez que nela se encontram aspectos que se relacionam a diferentes modos de produção. A ilha, durante o período colonial, vivia numa economia de mercado: as grandes Plantações, utilizando mão-de-obra escrava, produziam para exportar café, cana-de-açúcar, cacau, etc. Ainda durante o antigo Regime, na periferia das Plantações ou nos limites dos morros cobertos de florestas, vários escravos cultivavam uma porção de terra para sua subsistência e a da sua família. Por ocasião da Independência, bom número de Pais da pátria, preocupados com o boicote económico organizado pelas antigas metrópoles, resistiram à ideia de dividir as terras, temendo uma queda radical da produção num momento em que o país necessitava urgentemente de divisas e de armas. Reagiram contra a fome de terra dos camponeses. Desde 1794, Toussaint Louverture compreendera que seria necessário impedir a diminuição da produção local. Era preciso lutar contra o absentéismo dos proprietários e administradores, contra o afluxo da população rural para as cidades, recusar a indolência e a preguiça e, sobretudo, o desmembramento das terras que provocaria o abandono das culturas de exportação. As proclamações de Toussaint o comprovam sobejamente (cf. *Toussaint Louverture*, cap. X, p. 239-248).

Dessa forma, os bens da aristocracia branca foram confiscados em proveito do Estado que se encarregou de geri-los, com disciplina militar, e também de criar grandes obras públicas, de irrigação ou sistema de defesa da ilha. Este, em particular, exigiu mão-de-obra muito numerosa. Encontramos nesse sistema certas características que se aproximam do que Marx e Engels chamam modo de produção asiática, a saber: isolamento das comunidades camponesas quase autosuficientes, ausência de cidades propriamente ditas, presença de um aparelho de Estado relativamente desenvolvido para uma sociedade civil subdesenvolvida, carência de estruturas corporativas e de direito burguês, fragilidade das classes sociais que tendem a formar castas (proprietários vs escravos, brancos vs homens de cor a princípio, em seguida mulatos vs negros). Acresce-se ainda a

ocultação, por preconceito etnocêntrico e interiorização da inferioridade, de práticas colectivas fundamentais como a língua crioula e as crenças *vodu*, ausentes dos textos escritos, mas não do quotidiano das pessoas.

Essas contradições explicam a falta de coerência interna do texto: elas representam alternadamente os interesses do grande chefe militar, a busca de um equilíbrio frágil entre os generais que comandam as seis divisões do país, as pretensões de um pequeno grupo de secretários letrados que possuem a escrita numa sociedade de tradição oral, a fome de reconhecimento de uma burguesia mulata e o ideal de liberdade e de revanche de uma enorme massa de antigos escravos.

Assim, as grandes fontes de alienação resultam da ocultação das práticas linguísticas e religiosas da comunidade, práticas que se constituíram historicamente na ilha. A alienação resulta também do fraco grau de consciência das classes enquanto tais: uma casta militar formada na luta pela Independência tira proveito da vitória e se quer aristocracia guerreira, sob certos aspectos, quase feudal. A burguesia de cor, numa comunidade essencialmente de tradição oral, manobra, através da escrita, para obter acesso ao poder pelo gosto da representação de uma república segundo o modelo francês. Quanto aos camponeses, a euforia explode depois da abolição: os antigos escravos deixam-se seduzir pela vagabundagem e sentem-se atraídos para as cidades. Os chefes militares, para continuarem a guerra ou assegurarem a defesa do território, multiplicam rapidamente os editos e as proclamações contra o absentéismo nos campos: o trabalho agrícola é militarizado.

Depois dessa breve análise do texto haitiano, voltemos à trama dos textos fundadores. Percorrendo mesmo superficialmente o texto constitucional de 1805, encontramos relações de semelhança e sobretudo de diferença em relação ao texto francês de 89. Inspirando-se certamente na Declaração de 89, a Constituição imperial de Haiti revela as contradições de uma revolução colonial num país da América, mais precisamente da grande zona das Plantações, e de tradição oral. Um único exemplo: a melhor prova da importância da tradição oral no Haiti, apesar do silêncio que se faz sobre o crioulo e o *vodu* no texto fundador oficial, é a ausência de qualquer referência à liberdade de imprensa. A contraprova: a afirmação da liberdade

de imprensa é claramente explicitada na Declaração francesa de 89 e na versão emendada de 91 do Bill of Rights americano.

Consideremos pois rapidamente o texto francês de 89. A Declaração dos direitos do homem e do cidadão é uma declaração de princípios bastante gerais. Seus 17 artigos, ao contrário do Bill of Rights de 1787, não tem um tom solene. Ela nasce da revolta e não proíbe outras revoltas. Clara e precisa no que se refere à liberdade, à igualdade e ao controle do imposto, é entretanto o resultado de um compromisso, boa parte dos seus artigos tendo sido propostos por nobres. Assim se explica, sem dúvida, que ela garanta o direito de propriedade e a compra dos direitos senhoriais. Apresenta ainda pontos ambíguos, em particular, o que os outros autores entendem por *homens*. Como se sabe, não faz nenhuma referência às mulheres, às crianças, à escravidão, à instrução, ao trabalho, à assistência etc. Garante a liberdade de culto, mas os artigos referentes à religião são à imagem de uma sociedade em que, apesar da irreligião de alguns, a laicização está fora de cogitação. Notemos por fim que não faz qualquer alusão ao Rei: não mais existindo a monarquia de direito divino, a lei é, a partir de então, «a expressão da vontade geral» e como não existem mais súbditos, não existem mais «impostos». Os cidadãos pagam uma «contribuição» acordada.

A consciência do que se passa na França em 89 por parte dos Estados Unidos é, sem dúvida, uma das causas que levam os americanos a emendarem os 10 primeiros artigos da sua Constituição. A nova redacção do Bill of Rights é apresentada no mesmo ano, em Setembro (25 de Setembro) e o texto definitivo será adoptado em 1791. Nele encontramos referência à liberdade de imprensa, à liberdade de religião e à necessidade de uma milícia organizada para defesa do país.

Já fizemos alusão às repercussões ocultas da revolução haitiana no nosso país. O temor aos levantes raciais e ao radicalismo revolucionário levou a classe dominante dos proprietários rurais no Brasil a limitar sua reivindicação de autonomia e a buscar novas fórmulas de compromisso. A independência de 7 de Setembro de 1822, feita por um príncipe da casa real de Bragança, é prova disso, mas sobretudo a via reformista para os problemas da escravidão e da reforma agrária, esta ainda hoje assunto de campanhas eleitorais à presidência da República. O volume intitulado *Memórias sobre*

a *escravidão* publicado em 1988, no bojo das comemorações do centenário da Abolição, mostra como eram abordadas as questões da forma do governo, a manutenção da unidade política nacional, os direitos de propriedade e as relações de trabalho. O volume reproduz 4 textos: *Memórias sobre a necessidade de abolir a introdução dos escravos africanos no Brasil...*, de João Severino Maciel da Costa, de 1821; a famosa *Representação à Assembleia Geral Constituinte e Legislativa do Império do Brasil sobre a escravatura*, elaborada por José Bonifácio, em 1823; a Memória sobre a abolição do comércio da escravatura, de Domingos Alves Branco Muniz Barreto, em 1831 e a *Memória analítica acerca do comércio de escravos e acerca dos males da escravidão doméstica*, de Frederico Leopoldo César Burlamaque, em 1837. As ideias contidas nessas memórias da elite ilustrada do século XIX contribuem para desvendar as fragilidades, contradições e fracassos de certos projectos formulados para a sociedade brasileira da época. Em todos eles desponta a fragilidade do liberalismo no Brasil e o papel das elites agrárias na constituição de um determinado padrão de modernização autoritária.

Encontraremos, entre mil outros, um exemplo dessa tendência ao compromisso na iconografia. A iconografia é interessante porque ela nos permite *ver*. O pintor francês Jean Baptiste Debret, ligado à Missão artística francesa, viveu entre nós durante 18 anos e deixou-nos em testemunho inigualável da vida brasileira na primeira metade do século XIX. Na sua obra *Voyage pittoresque et historique au Brésil*, a legenda da prancha 101 é reveladora. Debret representa um batedor da Guarda imperial: trata-se de um homem de cor, com grandes bigodes, em posição de sentido, um mosquete na mão. Debret descreve:

Chasseur du bataillon de l'Empereur. Corps de cavalerie qui accompagne l'Empereur dans les journées de cérémonie. L'angle qui se trouve sur le bras gauche sur lequel était gravé Indépendance ou la mort — a été supprimé solennellement le 7 septembre 1825 à Rio de Janeiro par suite du traité entre SMJD et son auguste Père J. VI.

Apenas três anos se passaram depois do grito do Ipiranga e

a divisa «Independência ou morte» desaparece dos uniformes do batalhão do Imperador do Brasil. Os Brasileiros da época chegam à ruptura com Portugal, aprofundando as brechas que levam à separação entre a colônia e a antiga metrópole, o que acontecerá sobretudo a partir da abdicação de Pedro I. Assim, o que caracteriza o contexto brasileiro é, por um lado, o vezo reformista e, por outro lado, o aproveitamento sonso e dissimulado das brechas do sistema.

Seria necessário multiplicarmos os trabalhos críticos sobre as repercussões dos movimentos de Independência das Américas no Brasil. Sobre os acontecimentos haitianos temos, no Brasil, um testemunho interessante porque popular: os versos que os revoltosos cantavam e faziam circular no Recife em 1817:

Marinheiros e caiados
Todos devem se acabar
Porque só pardos e pretos
O país hão-de habitar
Qual eu imito Cristóvão
Esse mortal haitiano
Eia! Imitai o seu povo
Ó meu povo soberano

(apud. *História geral da Civilização brasileira*, II, vol. 1, 1977, p. 227-235)

O apelo a seguir o exemplo haitiano, do ponto de vista político, expulsando os brancos («marinheiros e caiados»), não poderia ser mais claro.

Antes de terminar, gostaria de chamar a atenção para um último ponto. Qual o interesse desse tipo de análise contrastiva? O de apreender outras relações que a história, pelo menos a oficial tende a não considerar. Até aqui os resultados, na sua maioria, procuraram distinguir sobretudo as trocas e influências entre a Europa e o Novo Mundo através de eixos verticalizados e binários de Metrópole a colônias. Seria necessário analisar também os elos mais confusos, menos evidentes, ocultos, rasurados, apagados, esquecidos, horizontais se quisermos, de colônias a colônias, isto é, as trocas não-institucionais entre os diversos países do Continente americano que

reescrevem, à sua maneira, a visão que fazem progressivamente de seu contexto, confrontando o que recebem da Europa com a realidade que os cerca. É esse processo de leitura de um novo contexto que poderíamos chamar o jogo intertextual americano.

Lilian Pestre de Almeida
Brasil, UFF CNPQ

HERANÇAS DA REVOLUÇÃO FRANCESA: O ECO DOS OPERÁRIOS

Tendo em conta que a Revolução Francesa é o tema dominante deste colóquio, que ligação poderá haver com um jornal português de 1850, e mais concretamente com **O Eco dos Operários** ?

Todos nós sabemos que qualquer processo revolucionário, qualquer abalo nas estruturas políticas, ideológicas e sociais de um país tem um longo período de formação infusa, de incubação e de tumultuosa fermentação até à sua germinação. Por outro lado, a qualquer surto deste tipo sucedem-se invariavelmente prolongamentos e desenvolvimentos que mais ou menos dele dependem ou que com ele se relacionam.

A explosão revolucionária de 1789 não pode, por isso, ser compreendida dentro dos limites ou marcos cronológicos rígidos e infalíveis especialmente pelas transformações que arrastou consigo quer nos domínios políticos, éticos e sociais, ao tentarem uma progressiva libertação humana, quer no campo da criação literária.

Por esta razão entendemos que a situação revolucionária de 1789, com as suas premissas políticas e ideológicas, pelo seu apelo à igualdade dos direitos e à liberdade dos cidadãos, desencadeou e alimentou toda uma série de convulsões e de transformações, fez surgir rumos e valores novos no domínio do pensamento, da literatura e no campo social, os quais vieram a manifestar-se, não só no contexto geográfico francês, como também na maior parte dos países e, em particular, em Portugal. A audiência da Revolução Francesa irradiou e perdurou, como sugestivamente **O Eco dos Operários** reconhece, ao qualificá-la, 61 anos mais tarde, como a «imortal revolução de 1789» (1).

A Revolução Francesa teve, por conseguinte, os seus consequentes como também já tinha tido os seus antecedentes.

É, assim, nesse terreno da herança e da sobrevivência dos ideais progressistas traçados em 1789 que iremos deter-nos com mais atenção. Para isso escolhemos **O Eco dos Operários**, jornal que no primeiro número se define como uma publicação socialista e se apresenta, no nº 27, como o pioneiro na divulgação deste sistema

em Portugal:

«As ideias sociais vão tomando desenvolvimento. O **Eco dos Operários** foi o primeiro que, compreendendo a sua missão, se arrojou por entre os risos, os sarcasmos, as dúvidas e a desesperança neste caminho da salvação nacional» (2).

O sonho de transformar a sociedade concedendo um importante papel à classe operária, desesperadamente esmagada pela febre da riqueza, pela posse da propriedade e pelo aparecimento da máquina, era a ambição essencial deste periódico cuja existência, à semelhança de tantos outros, não vai além de uns escassos 9 meses (Abril 1850 — Janeiro 1851).

A esta publicação, que no cabeçalho do primeiro número se define como uma *Revista Social e Literária*, estão intimamente associados os nomes de António Pedro Lopes de Mendonça e de Sousa Brandão.

O gosto estético de Lopes de Mendonça repartiu-se, como se sabe, entre o folhetim literário, as apreciações críticas e a via romanesca de análise e inquietação sociológica a que não faltava a exaltação ultra-romântica. Começou por ser oficial da marinha, participou no movimento Setembrista das Juntas e, em 1851, aderiu à Regeneração.

Outro é o perfil do seu colaborador: o eng. Sousa Brandão. Formado em Paris na escola des Ponts-et-Chaussées, este homem tornar-se-á um defensor aguerrido das associações operárias.

Em suma, encontramos nas colunas d'**Eco dos Operários**, lado a lado, numa significativa aliança, o homem de letras movido pela chama protestatória e o profissional da técnica, voltado para fins mais práticos, mas unidos pela mesma inquietação social, pelo mesmo desejo de transformar sócio- economicamente Portugal e seguindo de perto uma pedagogia do conhecimento útil, com vista à promoção e ao melhoramento da classe trabalhadora.

E é neste sentido que devemos interpretar a colaboração que neste jornal vão prestar homens de condição social muito modesta.

Lê-se no nº 3:

«O nosso jornal honra-se pela primeira vez com a colaboração de um operário. Estamos certos que essa honrosa e deserdada classe havia de acudir ao nosso brado e empenhar-se pessoalmente, com as suas luzes e os seus esforços, na grande obra da sua emancipação. Esperamos que este exemplo seja seguido» (3).

E, efectivamente, assim será. Para além dos tipógrafos F. Vieira da Silva Júnior e J. António de Amorim, outros autodidactas aderem a esta iniciativa, nomeadamente Franciso Gomes de Amorim, o autor de **Aleijões Sociais**.

Todavia, a aposta neste compromisso de classes, nesta comunidade sem hierarquias, expressamente selada no nº 32, que ostenta no seu cabeçalho a indicação: “**E Colaborada por Literatos e Operários**”, como que se esvazia de sentido se tivermos presente que **O Eco** se apaga 6 números depois, ou seja no nº 38.

No entanto, não devemos interpretar as tendências socialistas que **O Eco** valoriza como uma inesperada irrupção de entusiástica adesão a esta doutrina, mas antes como a consequência lógica de um longo e moroso processo, de uma profética visão cujos sintomas devem ser procurados no passado já longínquo da Revolução Francesa, nas teses e doutrinas que accionou e que viriam a ter grande influxo também em Portugal.

Mas, se o movimento revolucionário de 1789 lançou as sementes de um novo espírito crítico e liberto e todo um conjunto de reformas e de mudanças, mais perto destes homens, a Revolução de 1848 veio reavivar o espírito e as ilusões generosas dos primeiros socialistas confrontados com as realidades nacionais. Escreve Lopes de Mendonça:

«Entre o passado e o futuro, está levantada uma data, que exprime um novo horizonte para as ideias, um novo campo de batalha para os homens: a revolução de 1848» (4).

O princípio de associação dos operários, que anteriormente não tinha sido consignado na Declaração dos Direitos do Homem, passa a ser palavra-chave desta nova geração. No entanto, se no contexto

francês os primeiros escritores da cruzada «socializante» aparecem logo após o abalo da Revolução de 89 (Saint Simon (1760-1825) e Fourier (1772-1837) — muito embora a sua incidência só se faça sentir após a Revolução Francesa de 1830 — entre nós, todavia, o caminho foi mais longo e só adquirem efectiva audiência por volta de 1850 na imprensa operária e socialista da época, nomeadamente na **Esmeralda** (1850), na **Península** (1852), na **Tribuna do Operário** (1854) e, claro está, no **Eco dos Operários**.

Posteriormente, autores de dramas sociais como Mendes Leal, Ernesto Biester e Silva Albuquerque tiveram também um grande papel nesta voga de sensibilização para o problema das classes populares.

Os nossos intelectuais dos anos 50 orientavam-se, assim, para a missão social da emancipação dos trabalhadores, lançando movimentos associativistas, fundando jornais “socializantes”, criando e divulgando uma literatura de índole ficcionista-doutrinária.

Muito embora as referências directas ao período áureo da Revolução de 1789 sejam discretas n'**Eco dos Operários**, não deixa, no entanto, de ser interessante, pelas razões já aqui enunciadas, de analisar com alguma atenção a presença e as imagens que o jornal elabora e divulga da França.

Numa época em que este país aparecia já aos olhos dos portugueses como centro de referência obrigatório, quer no plano estético, quer no plano ideológico, não é, pois, de estranhar que as medidas reformadoras preconizadas por esta publicação sejam forçadas segundo alguns modelos franceses.

O eng. Sousa Brandão evocará precisamente a imagem dessa França exemplar, estrela irradiante da cultura e da civilização que faz girar à sua volta todas as outras nações:

«A França é o centro do movimento; no seu revoltar, arma redemoinho, e os corpos que a cercam, mais ou menos, em contacto com ela, giram pela mesma força e completam revoluções, cujas consequências se ressentem do estado constitutivo dos mesmos corpos» (5).

Esta mesma ideia-chave reitera-se no último número do jornal:

«Se em outro qualquer país um acontecimento político põe todos os espíritos em sobressalto, os da França se distinguem porque eles alarmam a Europa e enchem todos de esperanças ou receios»
(⁶).

Esse mito da França, revestindo os mais variados aspectos, parece de tal modo dominante aos leitores desse tempo que **O Eco** será acusado de «vestir muito à francesa» (⁷), reparo que é prontamente rejeitado por Lopes de Mendonça.

No entanto, é basicamente à França que esta publicação pede exemplos, ideias modernas e programas de reforma o que a leva a seleccionar algumas figuras precursoras do socialismo, bem como determina os modelos literários da cultura francesa, eliminando, obviamente, aqueles que não se empenham, nas suas obras, a transmitir uma nova ordem de organização e de contrato social. A questão social e mais particularmente os problemas do operariado, a crença utópica num socialismo de contornos humanitários, capaz de trazer o milagre da justiça social, eis a missão principal e a posição que **O Eco** defende desde o seu primeiro número. E, no quadro destas ambições, é aos homens e pensadores franceses, mergulhados na torrente do século XIX e geniais desbravadores do caminho para o socialismo, que os fundadores e colaboradores deste primeiro jornal socialista vão buscar os novos credos doutrinários.

Fourier, com os seus esquemas de organização e de associação em falanstérios, desempenha papel saliente nestes apóstolos das novas ideias, muito embora Lopes de Mendonça esclareça que a sua posição não é sectária:

«Nós não somos **foueristas** na acepção rigorosa do termo. Apresentámos um esboço das ideias do célebre reformador, o seu método de **organização** do trabalho, como para traçar o **mapa** e nunca como sendo o quadro definitivo, o ideal realizado na sociedade futura» (⁸).

De facto, os redactores e colaboradores deste jornal reclamam-se de várias tendências. Para além de Fourier, de longe o mais

evocado, vê-se com grande simpatia o talento de homens como Louis Blanc, Proudhon, Pierre Leroux, Victor Considérant e Emile Girardin.

Entretanto, mesmo não sendo as posições «socializantes» desta publicação o que mais nos interessa examinar, elas têm, evidentemente, implicações muito profundas ao nível da selecção das próprias imagens que **O Eco** destaca desse país situado para lá dos Pirenéus. Nada tendo de pitoresco, elas estão, antes, em relação directa com os ideais de progresso e de modernidade ou, inversamente, sublinham os aspectos passadistas e decadentes da França. Assim, o jornal ora põe à consideração do leitor diversas facetas desta nação surpreendida no seu labutar incessante e metendo ombros à construção de um sistema económico e social mais justo, ora, atribui particular relevância a episódios, factos e homens pertencentes a um passado reaccionário, conservador e hostil à inovação e ao progresso.

Ao evocar a França, sob o reinado de Luís Filipe, Lopes de Mendonça realça a sua riqueza, produtividade e desenvolvimento, factos estes escandalosamente em contradição com a má distribuição da riqueza, com o desemprego e a miséria gritantes (9). Esta situação vai abrir o caminho à explosão de 1848 ou, como refere o jornal, a que o país «caísse em uma tremenda revolução» (10).

A situação e os fenómenos sociais da França de 1850 também são acompanhados com interesse, o que nem sempre redundava em abono da imagem deste país. Escreve Sousa Brandão:

«A má vontade do governo, e de certas classes, paralisa em França, quanto pode, a instituição das associações obreiras» (11).

É, aliás, curioso observar que o exame crítico a que os colaboradores de **O Eco** submetem os modelos franceses os conduzirá a abrir-se a outros países europeus e, nomeadamente, à Alemanha e à Bélgica. Esta última nação é considerada por José António de Amorim como possuindo o governo «mais bem organizado e esclarecido de toda a Europa» (11).

Mas é forçoso constatar que a tradição francesa tem ainda um peso muito importante sobre este grupo de jornalistas atraídos pela inovação e imbuídos da ideia «socializante». Para os males, romanticamente imputáveis à sociedade, tais como a vadiagem e a

delinquência, a França era ainda o modelo a seguir:

«Mr. Lucas, um francês, concebeu a ideia de empregar na agricultura os rapazes que por vadiagem ou quaisquer outros crimes se tornam delinquentes e vão entulhar as prisões em França»⁽¹²⁾.

Para estes desamparados da sociedade, a reabilitação passa, pois, como refere F. Vieira da Silva, pela garantia do trabalho e da instrução.

A acção pedagógica e instrutiva é, assim, uma ideia cara a estes homens e é nessa perspectiva que se devem entender os elogios formulados ao **Método de Leitura Repentina** de A. F. Castilho «exposto de lições fáclimas e claras»⁽¹³⁾.

A França continuava a mostrar-lhes o caminho da regeneração do povo pelas luzes, «aonde, de ano para ano, tem sido aumentada a verba»⁽¹⁴⁾.

No entanto, ao lado de Herculano e de Castilho, **O Eco** defenderá, acima de tudo, uma instrução primária alargada às amplas camadas populares, em detrimento do especialismo universitário:

«Não tenho motivos de antipatia ao teatro nem à Universidade; mas parece-me deplorável a tendência para auxiliar as artes de luxo, e os estabelecimentos à instrução dos ricos; ao passo que se não cura, pelo menos com o mesmo zelo, do ensino e educação dos pobres»⁽¹⁵⁾.

Em breves notas, **O Eco** procurava também dar uma panorâmica geral sobre o dinamismo técnico e científico da França, dirigindo já uma espécie de propaganda em favor do caminho de ferro, cujo primeiro troço só será inaugurado no nosso país em 1856.

Entretanto, fiel às directrizes do seu cabeçalho, **O Eco** salienta-se igualmente pelas suas opções estéticas e literárias, ou não fosse A. P. Lopes de Mendonça um autor em moda. Também aqui a escolha e os juízos de valor serão canalizados para a defesa e divulgação de uma arte francesa de inspiração social, mesclada de romantismo

poético e de romantismo doutrinário, ora deixando transparecer sentimentos de revolta, ora mergulhando num quietismo religioso e vago.

Mas a prioridade será dada aos chamados escritores «da imaginação popular», em cuja experiência romanesca pairavam ainda os ideais de 89 e que lutavam, como diz A. P. Lopes de Mendonça, «em favor das ideias que hão-de transformar o velho mundo e organizar a sociedade futura» (16). Era como se a meio do século XIX a revolução estivesse ainda por fazer. Eugene Sue, A. Dumas, George Sand assumem o papel de fachos revolucionários ao porem em causa a exploração do homem pelo homem. Acrescente-se, aliás, que foi **O Eco dos Operários** que ajudou a lançar em Portugal George Sand, publicando nas suas páginas a tradução do livro **Le compagnon du tour de France** (1847).

Mas a escolha dos modelos franceses ressentem-se fatalmente da própria idiossincrasia de Lopes de Mendonça, conquistado também aos modelos do romantismo místico e sentimentalista. Com efeito, é curioso observar que de Lamartine se citam obras como **Novissima Verba (Les Harmonies)** ou **Jocelyn** e não se dá qualquer relevo à sua última encarnação da liberdade ou seja, à **Histoire de la Révolution française de 1848**, traduzida, entre nós, em 1849-50.

Mais típico nos parece ser, contudo, o caso de Chateaubriand ao qual se consagra um artigo significativamente intitulado «Chateaubriand Socialista» (17). É certo que o democrata desponta em **Essai sur la littérature anglaise** (1836), a que o jornal faz alusão, mas Chateaubriand nunca deixou de estar comprometido com o antigo regime e também não se perdeu de amores pela Revolução.

Victor Hugo, com a sua faceta humanitária e contestatária, defensor dos miseráveis e dos marginais, encontra igualmente eco no espírito destes homens. De modo assaz surpreendente, não é **Notre-Dame de Paris** a obra evocada mas **Claude Gueux** (1834), apontada como modelo paradigmático da injustiça social:

«Se esse livro é verdadeiro em França, em Portugal não admite a mais leve discussão. Privaram-me de instrução, de meios de trabalho, de princípios de moralidade, de afectos, de família, tenho fome e roubo, de quem é a culpa?»(18).

Como se pode constatar, em 1850, para além dos grandes

modelos franceses conotados com as doutrinas socialistas e herdeiros legítimos dos nobres ideais da Revolução de 1789, **O Eco** recupera também os escritores e as obras acolhidos com simpatia em Portugal, nos anos 30, e intimamente relacionados com o nosso surto romântico, o que prova que a revolta começou por nascer romântica.

Todavia, este jornal não esquece os grandes divulgadores e os filósofos que, de algum modo, contribuíram para o advento da Revolução Francesa ao denunciarem a injustiça e os preconceitos sociais. Montesquieu, Voltaire e Rousseau são considerados «O luseiro do século XVIII» (19).

E o entusiasmo pelo pensamento político do autor de **La Nouvelle Héloïse** fará dizer a Sousa Brandão:

«Pouco importa que o povo pense mal, o que importa é que pense. Eis o princípio fundamental da nossa crença sobre o progresso; ele foi escrito por Rousseau, se bem me lembro» (20).

André Chénier, o poeta vítima do terror jacobino e símbolo da liberdade atraçoada é exemplarmente lembrado, em particular, em epígrafe à poesia de F. Gomes de Amorim, significativamente intitulada “Liberdade” (21).

Após este balanço, forçoso se torna concluir que se desenha no **Eco dos Operários** uma certa flutuação e até uma atitude algo contraditória na maneira de encarar a realidade francesa e que os fins de propaganda socialista, que já conhecemos, não conseguem explicar totalmente. Muito embora a França continue a ser o modelo persistente, a imagem charneira e rendosa, ela passa a ser simultaneamente louvada e repudiada.

Julgamos que este facto não pode entender-se como um mero reflexo de opiniões e de ideais vindas de personalidades tão diversas, como aquelas que prestam colaboração neste jornal, mas tem provavelmente já algo a ver com um certo clima de abalo a que se submete o mito além Pirenéus e que será sobretudo veiculado mais para o fim do século.

Cumprе аcentuar, também, que, quando erguida ao lugar de primeiro plano, pelo seu progressismo, a imagem da França é pretexto que convida a traçar um quadro-requisitório sobre a situação que

se vive em Portugal. Tratava-se de denunciar impiedosamente a situação do país, adormecido ainda ao ritmo da velha nobreza agrária, fechado sobre si próprio, paralisado pelo imobilismo em todos os planos da vida nacional esperando, em suma, pelo advento da sua Revolução (22).

Maria do Nascimento Oliveira Carneiro
Universidade do Porto

NOTAS

- (1) **O Eco dos Operários** (Revista Social e Literária), Lisboa, nº 14 (1 Agosto de 1850), p. 1.
- (2) **Id.**, nº 27 (2 Novembro de 1850), p. 1.
- (3) **Id.**, nº 3 (14 Maio de 1850), p. 2.
- (4) **Id.**, nº 32 (7 Dezembro de 1850), p. 1.
- (5) **Ibid.**
- (6) **Id.**, nº 38 (25 Janeiro de 1851), p. 8.
- (7) **Id.**, nº 21 (19 Setembro de 1850), p. 2.
- (8) **Id.**, nº 17 (22 Agosto de 1850), p. 1.
- (9) **Id.**, nº 6 (4 Junho de 1850), pp. 1-2.
- (10) **Id.**, nº 9 (25 Junho de 1850), p. 1.
- (11) **Id.**, nº 3 (14 Maio de 1850), p. 6.
- (12) **Id.**, nº 14 (1 Agosto de 1850), p. 5.
- (14) **Id.**, nº 9 (25 Junho de 1850), p. 6.
- (15) **Ibid.**, p. 7.
- (16) **Id.**, nº 2 (7 Maio de 1850), p. 6.
- (17) **Id.**, nº 20 (13 Setembro de 1850), p. 5.
- (18) **Id.**, nº 17 (22 Agosto de 1850), p. 7.
- (19) **Id.**, nº 16 (15 Agosto de 1850), p. 4.
- (20) **Ibid.**, p. 1.
- (21) **Id.**, nº 6 (4 Junho de 1850), p. 6.
- (22) Solução a que Lopes de Mendonça aspirava ao escrever: "Lançar as grandes linhas da revolução futura é o pensamento do socialismo activo, militante, do socialismo revolucionário" (**O Eco dos Operários**, nº 21, p. 1).

A PRESENÇA DA GRÉCIA E DE ROMA NA REVOLUÇÃO FRANCESA

São surpreendentes as referências constantes dos Revolucionários franceses ao mundo greco-romano, bem elucidativas da identificação e do culto desses homens pelos valores e figuras da Antiguidade Clássica⁽¹⁾. Procuram ser os Licurgos da França, desejam imitar como seus modelos os grandes generais e grandes homens da Grécia e de Roma: Fócion, Cévola, Horácio Cocles, Camilo, Cincinato, Catão, Bruto; os que consideram traidores são os Catilinas e os reis os tiranos; dão nomes de figuras da Antiguidade Clássica a ruas, a povoações e comunas, ou às crianças recém-nascidas.

Os exemplos poderiam multiplicar-se e são elucidativos. Boa parte dos dirigentes da Revolução Francesa acreditava que o passado da Antiguidade Clássica tinha algo a ensinar à França. É uma crença que adquirem, durante os anos de estudo, em contacto com as obras de autores antigos — na sua quase totalidade latinos — que se referiam a um passado grandioso e idealizado da Grécia e de Roma, exaltavam os feitos e heróis que a uma e outra tinham dado fama e tornado poderosas⁽²⁾. Com a leitura desses textos a geração revolucionária era convidada a admirar as virtudes e liberdades republicanas da Grécia e incitada a seguir o exemplo dos seus heróis e governantes.

O fermento estava lançado. O estudo dos autores antigos e o convívio com a história e instituições da Grécia e de Roma originaram, pelo menos indirectamente, uma mudança psicológica. Concebidas como perfeitas em comparação com a França em que viviam, a imitação do paradigma das comunidades clássicas significava, no seu modo de ver, uma transformação radical. Daí a insatisfação com a sociedade em que viviam.

É certo que, no confronto ideológico que então se verifica, nem todos têm idêntica visão da Antiguidade Clássica e consideram positiva e benéfica a imitação das suas instituições e costumes. Condorcet, por exemplo, era de opinião que a França não necessitava de imitar a Grécia e Roma, pois com elas não tinha nada a aprender. Para ele os modernos eram superiores, pelo que os antigos

não tinham nada a ensinar-lhes. Apenas admite a superioridade destes em política antes de 1776, altura da Revolução da América⁽³⁾.

Com esta formação republicana, a maioria dos Revolucionários considera, na boa tradição da Antiguidade Clássica, a monarquia uma tirania e em muitas das suas páginas, discursos ou afirmações sente-se ressoar a dicotomia entre o governo do tirano, ou de um só, e o governo legitimado pelo povo, motivo de acesos debates na Grécia, tal como em Roma nos fins da República. Neste conceito se situa a luta dos homens da Revolução pelo derrube da monarquia e compreende-se que Bruto apareça tantas vezes exaltado, devido à sua tão falada participação na morte de César, de quem era filho adoptivo⁽⁴⁾.

A identificação da camada dirigente com a Grécia e Roma origina referências múltiplas, quer a uma sociedade, quer a outra, se bem que estatisticamente as alusões a factos e figuras de Roma sejam mais numerosas, ao contrário dos Alemães que, sobretudo a partir de Winckelmann, dirigiam a sua atenção para a Hélade. Além disso, é por fontes romanas ou romanizadas que, de modo geral, os Revolucionários franceses vêem a Grécia. Dentro desta manifestam maior preferência por Esparta e os mais influentes e radicais têm, no geral, uma visão pouco positiva, para não dizer negativa, da democracia ateniense. Dos numerosos exemplos dou apenas o seguinte, tirado de um discurso que Robespierre pronunciou na Convenção em 7 de Maio de 1794. Para ele o espírito oportunista de Sólon deve ser evitado e considera que, na História, Esparta “brilha como um clarão nas trevas imensas” ⁽⁵⁾.

Os Revolucionários, e em especial alguns dos mais influentes, acreditavam que conseguiriam uma transformação da sociedade francesa, se nela fizessem reviver as virtudes das repúblicas da Antiguidade Clássica. Por isso, procuram ressuscitar no seu país as instituições e virtudes que vigoravam nos dias gloriosos da Grécia e de Roma. Para a consecução desse desiderato contam com o seu papel de legisladores e com o sistema educativo que pretendiam implantar.

1 — A influência dos legisladores

Durante a Convenção Nacional, o exemplo da Grécia e de Roma assume papel decisivo. Trata-se de uma altura em que se vivia

um espírito bem diferente da resignação anterior a 1789. Assim, a imitação da Antiguidade Clássica, que lhes parecera então uma impossibilidade, surge agora como uma eminente e prática realidade. Durante o período do Terror, o recurso aos exemplos da Grécia e de Roma são constantes, tanto por parte dos situacionistas como pelos seus opositores (6).

Abolida a monarquia e proclamada a república, os membros desse órgão que mais influência tiveram no evoluir dos acontecimentos — Billaud-Varenne, Saint-Just, Robespierre — consideram que, para a conservar, seria necessário que os Franceses, ainda degenerados e depravados, fossem regenerados através de uma reforma institucional cuidadosamente planeada, capaz de incutir neles a virtude. Pretendem para os seus compatriotas uma felicidade plena e mais virtuosa, que pressupõe cidadãos também mais virtuosos. Daí a necessidade de regeneração por meio de instituições que promovam a virtude e do terror para conter os incorrigíveis. Para isso contavam com o seu papel de legisladores. Como tais, consideravam-se senhores do seu destino e omnipotentes. J.-M. Coupé observa que

un législateur doit reprendre les choses de plus haut, et reconnaître la disposition de la nature (7).

J.-P. Rabaut, tendo por modelos Esparta e Roma, entendia que as leis das repúblicas da Antiguidade Clássica eram, muitas vezes, fruto de grande sabedoria(8). Aconselhava por isso a sua imitação, em sintonia aliás com a sugestão de Mably e de Montesquieu de que o legislador aprenda, nas maneiras e moral austeras dos Espartanos, como a república se deve constituir e, nos métodos utilizados na Antiguidade Clássica, como fortalecer a estabilidade das leis (9).

Fourcroy, num discurso pronunciado na sessão de 30 de Julho de 1793, fala dos legisladores que fundaram a República francesa e que, para lhe assegurar a estabilidade, não negligenciarão quaisquer meios, faz o encómio de Lepeletier, refere que o seu plano educativo supera todos os outros e acentua que os seus guias foram apenas os legisladores antigos.

Il regarde, avec les sages de la Grèce, les fils des citoyens comme les infants de la République; il

les sépare de leurs parents; ils ont avant eux une première mère... c'est la patrie; il les recueille dans le sein de cette mère commune; il les nourrit de sa propre substance; il les forme intièrement pour elle; il veut qu'ils soient tout intiers à la République: c'est sans doute une idée grande et digne de son auteur ⁽¹⁰⁾.

Nestas afirmações, encontramos implícito, ou mesmo explícito, na esteira aliás dos homens da “época das luzes”, o fascínio que sobre eles exerciam os legisladores gregos. Enchem com os seus nomes as sessões das assembleias revolucionárias e colocam as suas estátuas na sala de reuniões da Convenção em lugar de destaque: caso de Licurgo e Sólon ⁽¹¹⁾. O legislador é considerado uma figura semimítica, uma espécie de herói cultural que opera a passagem quer da barbárie à civilização, quer da anarquia primitiva aos incícios do Estado ⁽¹²⁾. Trata-se de uma visão sobrevalorizada, mas que reconhece o papel decisivo dos legisladores gregos na evolução e desenvolvimento da pólis ⁽¹³⁾.

Este retrato idealizado do legislador grego, por parte dos Revolucionários, deixa perceber o desejo de também eles próprios exercerem em França um papel idêntico ao desempenhado por esses homens na Grécia. Como escreve M. Abensour, a Revolução abre “une carrière nouvelle, celle de législateur”, a grande número de intelectuais, vindos da burguesia ou da pequena burguesia, na maior parte formados em leis ⁽¹⁴⁾. Saint-Just, por exemplo, sente-se o herdeiro do legislador grego e encarna o seu espírito. Na obra **Esprit de la Révolution** — numa manifestação de fé nas instituições e no seu criador — solicita aos legisladores que dotem a França de leis capazes de forçarem os cidadãos a amarem as virtudes que ele admirava na Antiguidade Clássica. Saint-Just sente-se imbuído desta fé, exalta Licurgo e a igualdade por ele instituída e acreditava possuir, como ele, também o poder para imprimir à França as reformas necessárias ⁽¹⁵⁾.

Dentre os vários legisladores gregos, Licurgo é o preferido e o mais citado, como as referências feitas até agora e as que se seguirão perfeitamente o demonstram. E hoje, afinal, nem sequer se tem a certeza da sua existência real. Vêem nele o legislador por excelência — o “legislador da Grécia inteira” como escreve Jancourt

(16). Para Babeuf, o código de Licurgo e as leis agrárias dos Gracos constituíam modelos que queria ver imitados pela França. Elucidativa é ainda a opinião do Courmand de que o exemplo de Licurgo prova ser a igualdade de fortuna a via mais segura para a organização de uma sociedade em que todos os homens sejam bons e felizes⁽¹⁷⁾.

Para os Revolucionários Franceses, como Esparta se transformou no símbolo da cidade regenerada, graças à acção de Licurgo, este legislador aparece-lhes como o exemplo a seguir para realizar essa regeneração. É afinal o que diz Rousseau no **Discurso sobre a origem da desigualdade**, ao considerar que os legisladores, para evitar que o Estado seja obra do acaso, devem “commencer par nettoyer l’aire et écarter tous les vieux matériaux, comme fit Lycurgue à Sparte pour élever ensuite un bon édifice” (18).

2 — Educação

Os homens mais influentes da Revolução acreditavam que os Franceses podiam transformar-se, desde que lhes fosse inculcada a virtude através de uma educação austera e saudável e fossem guiados por homens justos e prudentes. Por exemplo, Saint-Just admite a necessidade de um ditador em toda a revolução, para salvar o Estado pela força, e propõe, para o salvar pela virtude, a criação de censores — que devem ser anciãos com mais de sessenta anos — com a finalidade de censurarem a vida privada e a vida dos funcionários (19). Aliás, o respeito pelos anciãos que o legislador procura inculcar faz-nos lembrar de imediato o que se passava em Esparta. Nesta pólis grega verificava-se uma nítida gerontocracia e Saint-Just tende também para isso.

A Antiguidade Clássica, e neste domínio em especial a Grécia — através dos festivais desportivos e do tipo de educação, sobretudo o de Esparta — inspira a ideia da instituição de festivais públicos nacionais e a adopção de muitas das normas e práticas educativas dos planos e projectos de educação que, do inverno de 1792 ao outono de 1793, foram apresentados e discutidos na Convenção Nacional ou no seu Comité de Instrução Pública. Dentre esses vários projectos, destaco o de J.-P. Rabaut, proposto em 21 de Dezembro de 1792; o do próprio Comité, em cuja redacção Sieyès tem papel preponderante, lido por Lakanal em 26 de Julho de 1793; o de Michel Lepeletier, aceite em 13 de Julho, embora concluído mais cedo; o

de A. Deleyre apresentado em Julho; o de Marie-Joseph Chénier, em 5 de Novembro ⁽²⁰⁾. Embora não tenha apresentado qualquer projecto de reforma educativa, devem ser aqui referidas as ideias de Saint-Just em tal matéria, expressas na obra póstuma e incompleta a que se costuma dar o título de **Instituições Republicanas** e que, pelo seu carácter fragmentado, será melhor designar por **Fragmentos sobre as Instituições Republicanas**.

A educação era um tema que ocupava o espírito de muitos revolucionários e foi objecto de aceso debate na Convenção Nacional. Vou, em primeiro lugar, fazer uma alusão breve aos festivais públicos e aos exercícios físicos. Na altura em que eram analisados os projectos acima referidos, discutiu-se na Convenção e fora dela, com calor, acerca da aplicabilidade ou não aplicabilidade à França revolucionária das normas e princípios educativos de Esparta. O paradigma desta pólis grega esteve de facto no centro das discussões. A comparação dos passos da **República dos Lacedemónios** de Xenofonte e da **Vida de Licurgo** de Plutarco (16-20) com as propostas educativas de Saint-Just e com alguns dos projectos apresentados deixa bem claras as coincidências e mostra até que ponto um e outros são devedores de Esparta.

Como é sobejamente conhecido, na Lacedemónia, as crianças pertencem ao Estado desde que nascem. Vivem em casa até aos sete anos e, a partir daí, passam para o domínio da pólis que se encarrega da sua educação, toda ela virada para a preparação militar: aprendiam a lutar e a viver em comum e o treino a que eram submetidos tornava-se mais duro à medida que iam crescendo. Divididos em grupos (*agelai* “grupo, rebanho”), comiam e viviam, brincavam e trabalhavam em comum; andavam nus ou parcamente vestidos com uma única peça de roupa para todo o ano, deitavam-se sobre esteiras de canas, de cuja feitura eles próprios se encarregavam, e confeccionavam as refeições que comiam. Cada núcleo era dirigido pelos mais avisado e mais corajoso do grupo e os mais velhos vigiavam os mais novos e incitavam entre eles, frequentes vezes, a emulação e as disputas. Como parte do treino militar, os jovens aprendiam também a obedecer e a suportar a fadiga e a dor⁽²¹⁾.

Com uma preparação toda virada para a guerra, consideravam que apenas esta e a defesa da pólis constituíam actividades dignas. Em Esparta o cidadão estava proibido de se dedicar a trabalhos manuais que não eram próprios dos homens livres⁽²²⁾. Em época de

paz, os adultos, quando não praticavam o treino físico, dedicavam a maior parte do seu tempo ao elogio das boas acções e à crítica das más. O estudo, a arte de falar e de escrever, os conhecimentos científicos não lhes ocupavam muito tempo. Eram apenas incentivados no amor ao silêncio, a falar de forma concisa e sentenciosa e a dizer as coisas no mínimo de palavras possível — o conhecido laconismo (23).

As jovens em Esparta tinham também uma educação ao ar livre, em que o exercício físico predominava, e participavam em festas e actos públicos; censuravam a cada passo os rapazes, se cometiam alguma falta, ou incentivavam-nos de modo a provocar neles a emulação e o amor da glória e da virtude. Esparta queria fazer dessas donzelas mães robustas que pudessem dar à pólis futuros cidadãos robustos(24).

Dado este resumo rápido do que se passava entre os Lacedemónios, vou agora, em primeiro lugar, fazer uma alusão breve aos festivais públicos e aos exercícios físicos. Rabaut propõe uma educação comum de índole física e militar que oferece algumas semelhanças com as de Esparta. Começa por fazer a distinção entre instrução pública e educação nacional — a primeira esclarece, exercita o espírito e transmite conhecimentos, enquanto a segunda forma o coração e concede a virtude — e considera que, para pôr em prática a educação nacional, são necessários espaços livres, ginásios, jogos públicos, festivais nacionais, concursos fraternos entre todas as idades e ambos os sexos. Considera que a educação nacional se apodera do homem, sem jamais o deixar, pelo que não se trata de uma instituição para a infância apenas, mas para a vida inteira. Em sua opinião, ela é

la mère commune des tous les citoyens, qui leur donne à tous le même lait, qui les élève et les traite en frères, et qui, par la communauté de ses soins, leur donne cet air de ressemblance et de famille qui distingue un peuple ainsi élevé de tous les autres peuples de la terre (25).

Rabaut aduz, neste contexto, o exemplo dos Gregos e, para implantar esse tipo de educação em França, deve olhar-se para as suas práticas, sobretudo as

de ces Spartiates qui passaient leurs jours dans une société continuelle, et dont toute la vie était une apprentissage et un exercice de toutes les vertus.

Quando pensa na possibilidade ou meios de aplicar algo dessas instituições da Antiguidade à França, sente-se, contudo, desanimado, já que as diferenças são tantas que não permitem erguer os olhos para tão alto (26).

Marie-Joseph Chénier distingue no seu projecto a parte do ensino, a que diz respeito à moral e a educação física. Na primeira critica o modo como então se ensinava e proclama a necessidade de uma modificação desde a base. Quanto à educação moral, considera que o primeiro caminho para ela é o estabelecimento dos festivais nacionais, de que a liberdade será alma, e os prémios ramos de carvalho. A educação física — “appelée **gymnastique** dans les républiques de la Grèce”, lembra Chénier — deve consistir de jogos e de exercícios do corpo e ser praticada pelas crianças, pelos adolescentes e também pelos adultos. Embora considere que não se deve tentar aplicar as instituições de cretenses e espartanos, como pretendem muitos, por não serem adequadas à França, nem propor “des romans politiques, faiblement échafaudés d’après la république de Platon, ou d’après les romans historiques composés sur Lacédémone”, o seu projecto de festivais nacionais, que estipula jogos e exercícios físicos, tem subjacentes, com muita probabilidade, os grandes festivais helénicos. Em aparte, permitam-me recordar o que se passava nos grandes festivais pan-helénicos — Jogos Olímpicos, Píticos, Nemeus e Ístmicos: os prémios não eram mais do que ramos da árvore sagrada do santuário em que se realizavam esses festivais. Chénier não se esquece aliás de lembrar que, graças aos festivais, aos jogos e ao hábito da ginástica é que Atenas, em século e meio, produziu tão grande número de homens célebres (27).

Também para a mesma inspiração grega aponta Robespierre, no célebre discurso “Sobre Religião e sobre Moral”, proferido na Convenção em 7 de maio de 1794. Ao defender a instituição de festas nacionais, depois de fazer uma alusão à necessidade de uma educação comum e igual para todos, indica essas festas nacionais como uma parte essencial da educação pública e acentua a importância que elas podem ter em França como meio de unidade e de exaltação nacional e como um incentivo ao amor da liberdade e de respeito pelas leis.

Em sua opinião, os homens reunidos tornar-se-ão melhores, por tentarem o comprazimento mútuo e serem dignos uns dos outros. Considera o povo reunido como o mais formoso de todos os espectáculos e que, se for dado a tais reuniões um grande movimento moral e político, o amor pelas coisas honestas entrará em todos os corações. É a esse propósito que aduz o exemplo dos grandes festivais da Grécia:

Fala-se sempre com entusiasmo das festas nacionais da Grécia; no entanto, não tinham mais objectivos do que os jogos em que brilhava a força do corpo, a destreza ou, o que é mais, o talento dos poetas e dos oradores. Mas a Grécia inteira estava ali e assistia-se a um espectáculo maior do que o dos jogos: os próprios espectadores. Podiam ver-se os homens que tinham salvado e ilustrado a pátria: os pais mostravam aos filhos Milcíades, Aristides, Epaminondas, Timóleon, cuja presença apenas já era uma lição de magnanimidade, de justiça e de patriotismo.

Considera que seria fácil dotar a França de festas que originassem reuniões semelhantes — e enumera algumas — e dar-lhes até uma motivação mais ampla. Aconselha a fazer que todas essas festas tendam a despertar os generosos sentimentos que constituem o encanto e adorno da vida humana: o entusiasmo pela liberdade, o amor à pátria, o respeito pelas leis (28).

Em consonância com estes e outros revolucionários, por inspiração do que se passara na Antiguidade Clássica, também Saint-Just queria organizar na França um sistema de festivais públicos, estabelecer, como referi, censores já de idade, para censurar, se necessário, a vida privada dos jovens e dos comandantes do exército, e em especial a instauração de um regime educacional modelado pelo de Esparta.

Como essa pólis grega, Saint-Just pretendia que, em França, os jovens do sexo masculino fossem educados pelo Estado: simplesmente, enquanto em Esparta esse tipo de educação se iniciava aos sete anos, Saint-Just baixava esse começo para os cinco (29). Até essa idade as crianças pertenciam às mães, depois passam a ser

propriedade da República até à morte. Em sua opinião, a instrução pública é uma necessidade e a crianças, dos cinco aos dezasseis anos, deviam ser educadas pelo Estado e considerava, além disso, que deviam ser-lhes inculcados o ódio pelos retores e o amor ao silêncio e ao laconismo. Propunha assim que, reunidos em companhias, vivessem em comunidade e, em comunidade, tomassem as refeições, constituídas por raízes, frutos, vegetais, leite, pão e água; usassem vestuário de pano de linho em todas as estações e dormissem oito horas, deitados em esteira de palha. Os educadores ou instrutores, que não podiam ter menos de sessenta anos de idade, escolhiam para chefes dos diversos corpos, de mês a mês, os educandos de melhor conduta dentro de cada grupo. Dos cinco aos dez anos, os jovens aprendiam a ler, a escrever e a nadar e, dos dez aos dezasseis, dedicavam-se ao treino militar e ao aprendizado da agricultura; dos dezasseis aos vinte e um escolhiam uma profissão e dos vinte e um aos vinte e cinco serviam como soldados, se não fossem escolhidos para exercerem a função de magistrados. Bem diferente da dos rapazes é a educação das jovens: permanecem em casa junto da mãe e, nos dias de festa, depois dos dez anos, não podem aparecer em público, senão acompanhadas por familiares ⁽³⁰⁾. Neste ponto, o que Saint-Just propõe é radicalmente diverso do que se passava em Esparta.

Se a simples comparação do que acabo de expor torna o débito evidente, sem precisão de ser sublinhado, notam-se contudo algumas diferenças significativas e curiosas que convém acentuar. Saint-Just queria que todos aprendessem a agricultura e o comércio; Esparta considerava essas actividades indignas de homens livres e proibia os cidadãos, os “Iguais” (*Homoioi*), de se dedicarem a qualquer ocupação que não fosse a guerra e a preparação para ela⁽³¹⁾. Em Esparta as crianças do sexo feminino e as mulheres tinham também uma educação ao ar livre, com exercícios físicos, e em contacto com os jovens do sexo masculino ⁽³²⁾; Saint-Just estipula para as raparigas um recolhimento em casa, junto da mãe, com proibição de saírem sozinhas: um tipo de educação mais próximo do das jovens de Atenas — que ficavam no geniceu até à altura do casamento e aí aprendiam, com a mãe, a fiar e a tecer —, ou possivelmente um preconceito do nosso legislador e da sua época.

Mas já me parece existir certo paralelismo entre certos costumes nupciais de Esparta e a proposta de Saint-Just de que, ao

casarem, o homem e a mulher podem manter a sua ligação secreta, enquanto não existirem filhos. Ora, contam Xenofonte e Licurgo que, entre os Lacedemónios, no dia do casamento e nos que se lhe seguiam, por vezes durante anos, o marido vinha ter às escondidas com a mulher, com a ajuda desta, de modo que ninguém na casa o pressentisse, e depois regressava junto dos do seu grupo com os quais dormia, passava o dia e tinha as refeições em comum; às vezes, a ligação secreta mantinha-se por longo tempo⁽³³⁾. Diferem no facto de Saint-Just estipular a obrigação de os esposos revelarem a sua ligação ao magistrado, logo que a mulher fica grávida, enquanto a lei de Esparta permite e até incentiva que a ligação se mantenha secreta, mesmo depois do nascimento dos filhos.

Ainda no domínio dos paralelismos, Saint-Just parece até propor algo que se aproxima da pederastia espartana. Refere que todo o homem com vinte e um anos tem de declarar publicamente quais são os seus amigos e, se depois rejeitar um deles, tem de explicar os motivos por que o faz. Se um homem comete um crime, os seus amigos são banidos. Em combate os amigos são colocados um junto do outro. Ao morrerem, os que se mantêm unidos toda a vida são encerrados no mesmo túmulo e usarão luto um pelo outro⁽³⁴⁾. Estabelecidas as devidas distâncias que a época e os preconceitos de então impunham, não são parcas as semelhanças que a tal propósito se observam com o que se passava em Esparta. Aí, de acordo com a informação de Xenofonte, Licurgo considerava excelente o tipo de educação em que um homem, atraído pela alma de um jovem, se ligava a ele e procurava torná-lo um amigo sem mácula. Segundo Plutarco, os jovens, ao chegar à idade de doze anos, podiam tornar-se amantes de homens adultos que, guiando-os, acompanhando-os aos ginásios e assistindo-os nas suas diversas actividades, exerciam sobre eles um controlo permanente e actuavam como verdadeiros pais, guardiões e chefes desses jovens. Não havia um único momento, nem um único lugar, em que um jovem não encontrasse um homem mais velho para o censurar, se cometesse uma falta. É que os amantes partilhavam a boa e má reputação dos jovens amados⁽³⁵⁾.

Passo agora a analisar o plano de Lapeletier e o projecto de Robespierre, que é quase uma reprodução do anterior. As propostas neles apresentadas são próximas das de Saint-Just e encontram-se de certo modo imbuídas do espírito da educação espartana⁽³⁶⁾:

distinguem entre educação, que forma o homem, e instrução, que transmite conhecimentos, e estabelecem a educação comunitária a expensas do Estado. Essa educação será ministrada nas chamadas “maisons d’éducation”, cuja direcção estará confiada a anciãos. Até aos cinco anos as crianças ficam sob os cuidados das mães.

Entre os cinco e os doze, para os rapazes, entre os cinco e os onze, para as raparigas, os jovens vivem, dormem, tomam as refeições e exercitam-se em comum, divididos em formações de cinquenta, entregues a um instrutor, no caso dos rapazes, ou a uma instrutora, no das raparigas, e agrupados de modo que os mais novos estivessem sob a vigilância dos mais velhos. A alimentação, de que o vinho e a carne devem estar excluídos, será frugal, o vestuário grosseiro e igual para todos. Nos estabelecimentos de educação quase todas as actividades relativas ao seu funcionamento diário são desempenhados pelos próprios jovens⁽³⁷⁾. Durante esse tempo, tanto as crianças do sexo masculino como as do feminino aprendem a ler, a escrever, a contar e noções de moral e de economia doméstica e rural; procuram desenvolver a memória e executam diversos trabalhos manuais⁽³⁸⁾. Simplesmente, no que respeita a estes, os rapazes, além de outras actividades, são iniciados nas primeiras noções e prática da agricultura, fazem trabalhos de arranjo de estradas e exercitam-se em diversos ofícios, enquanto as raparigas, embora possam ser utilizadas em manufacturas e outros trabalhos realizados no interior das “maisons d’éducation”, aprendem sobretudo a fiar, a coser e branquear a roupa. Para além de se iniciarem em diversos trabalhos e de se dedicarem ao estudo, farão exercícios físicos e os rapazes receberão ainda instrução e treino de manejo de armas. Com tal sistema de educação visa-se “fortificar o corpo, desenvolvê-lo pelos exercícios de ginástica; acostumar os jovens ao trabalho manual, endurecê-los em toda a espécie de fadiga, submetê-los ao jugo de uma disciplina salutar”⁽³⁹⁾. Depois dos doze anos, a maioria dos jovens vai ser absorvida pela agricultura ou pelas artes mecânicas; apenas uma pequena parte continua os estudos. Portanto, como acontece em Saint-Just e ao contrário do que se passava em Esparta, há uma preparação profissional e um incentivo ao trabalho manual. Como diz M. Lepelletier, Platão apenas formava filósofos e a Lacedemónia soldados, mas a República francesa, que baseia a sua economia na agricultura e no comércio, tem necessidade de homens preparados nesses e outros domínios⁽⁴⁰⁾. Já no que respeita às

crianças do sexo feminino, Lepeletier propõe para elas uma educação mais próxima da de Esparta do que a aconselhada por Saint-Just, já que estipula, não o recolhimento em casa das mães, mas uma educação de que fazem parte integrante os exercícios físicos e no essencial não difere da das crianças do sexo masculino. Escreve ele:

Je demande que vous décretiez que, depuis l'âge de cinq ans jusqu'à douze pour les garçons, et jusqu'à onze pour les filles, tous les infants sans distinction et sans exception seront élevés en commun, aux dépens de la République, et que tous, sous la sainte loi de l'égalité, recevront mêmes vêtements, même nourriture, même instruction, mêmes soins ⁽⁴¹⁾.

Estes projectos de educação foram feitos com o pensamento no modelo de Esparta, já que muitas das normas e práticas neles propostas, como aliás acontecia em Saint-Just, apresentam significativo paralelismo com o que aí se verificava ⁽⁴²⁾. Aliás o próprio Lepeletier, no texto que introduz e explica o plano, confirma que, quando o redigia, tinha em mente o sistema espartano. Considera que seria um belo sonho prolongar esse tipo de educação até ao fim da adolescência e sublinha que

“quelquefois nous l'avons rêvé délicieusement avec Platon; quelquefois nous l'avons lu avec enthousiasme, réalisé dans les fastes de Lacédémone”.

Acrescenta, no entanto, que

“Platoin ne faisait que des philosophes, Lycurgue ne faisait que des soldats”

e que a República francesa, cujo esplendor residia no comércio e na agricultura, necessitava de formar pessoas de todas as profissões ⁽⁴³⁾.

O débito a Esparta foi aliás sentido pelos contemporâneos, quer pelos apoiantes do plano quer pelos críticos. Entre estes encontram-se Duhem e o Padre Grégoire. O primeiro, na sessão de

22 de Outubro de 1793, em que se voltou a discutir o plano de educação, de acordo com o resumo do debate transmitido pelo **Journal des débats et des décrets**, fez uma intervenção em que referiu que se pretendeu propor para a França

l'éducation commune, ainsi qu'à Sparte. Mais Sparte était un couvent, une abbaye de moines (44).

Grégoire, em discurso proferido a esse propósito na Convenção em 30 de Julho de 1793, considera não ser suficiente que um sistema educativo se apresente escoltado de nomes ilustres, que tenha por patronos Minos, Platão, Licurgo e Lepeletier, mas é preciso ter em conta a diferença enorme existente entre Esparta e a França:

entre la petite cité de Sparte que contenait peut-être vingt-cinq mille individus, et un vaste empire qui en renferme vingt-cinq millions; entre un peuple qui, uniquement occupé des armes, abandonnait son agriculture à des ilotes, et un peuple qui, outre les exercices militaires, est agricole, manufacturier et commerçant.

Não menos significativo é um passo das suas Memórias em que, ao referir-se à educação comunitária proposta nos textos de Lepeletier e de Robespierre — Grégoire chama-lhe “éducation communale” —, escreve:

“on faisait de la France une nouvelle Sparte, et appliquant à trente millions d'hommes le régime d'une petite ville de la Grèce, tous les enfants devaient être enlevés à leurs parents et parqués dans des écoles” (45).

Estas afirmações mostram também que não existia um coro unânime de elogio a Esparta. Houve quem preferisse um tipo de educação mais próximo do de Atenas, Fourcroy, por exemplo, — que, como vimos, embora esteja de acordo no essencial com o plano educativo de Lepeletier, lhe parecem pouco viáveis a refeição e o

alojamento nocturnos a expensas do Estado — aconselha a tal propósito:

Vous pourrez imiter Athènes, où les écoles étaient ouvertes au lever du soleil et fermées à son coucher; chez vous, comme en Grèce, les enfants en se jouant seront initiés aux premières connaissances humaines. (46)

As críticas a Esparta, embora raras, existiam e aumentaram depois do 9 Termidor (27 de julho de 1794) (47). Com a queda das figuras mais radicais da Revolução, essa pólis grega deixou de constituir um ideal tão frequentemente exaltado como até aí.

Para muitos dos membros da Convenção, o ideal era a virtude severa das antigas Grécia e Roma, em especial de Esparta — uma virtude composta de austeridade e severidade com o próprio e com os outros, simplicidade e incorruptibilidade, caridade, doação e devoção à pátria (48). Os traços essenciais desta concepção de virtude encontraram-nos por certo na actuação dos grandes homens da Grécia e Roma biografados por Plutarco, um autor que, através da tradução de Dacier *As vidas dos Homens Ilustres* — saída em Paris, em 1762 —, deve ter exercido papel importante na formação do espírito dos homens da Revolução (49). Aliás são frequentes as alusões a esse autor grego tardio e à atracção que ele exercia. Dou um exemplo apenas. Brissot de Warville, um líder da Gironda, conta que, no último ano de estudante, o seu desejo de fama e os seus sonhos eram satisfeitos na leitura de livros, sobretudo de Plutarco, e ansiava assemelhar-se a Fócion, biografado por aquele polígrafo grego (50).

Estamos perante uma educação pelo paradigma que, na Hélade, tanta influência teve na formação dos jovens e já a encontramos em acção nos Poemas Homéricos. Mas a análise do conceito de virtude nos principais Revolucionários e seu débito a Plutarco é objecto de outra comunicação, apresentada no Congresso Internacional de D. João V à Revolução Francesa (51).

* * *

Da breve análise feita a estes dois aspectos, pode concluir-se que a camada dirigente da Revolução Francesa estava

profundamente identificada com a cultura da Grécia e de Roma. Vendo em tais sociedades realizações ideais, essa camada dirigente adequa a própria actuação pela dos heróis e governantes da Antiguidade Clássica, tenta moldar a vida do seu país pelos modelos da Grécia e de Roma e procura dotar a França com várias das instituições que nelas encontravam. Os dirigentes desejavam exercer no seu país um papel idêntico ao que tiveram os legisladores gregos nas suas cidades e dotar a França de um sistema educativo público, comunitário e igual para todos, com semelhanças ao que vigorava em Esparta. De modo geral, no que respeita à Grécia, os elementos mais radicais sentem profunda admiração pela rígida, austera e disciplinada Lacedemónia, enquanto os mais moderados preferiam uma França à imagem da livre e democrática Atenas, onde todos os problemas podiam discutir-se sem reservas. Se dermos à afirmação uma certa amplitude nas excepções, podemos ainda generalizar mais e concluir, grosso modo, que os Girondinos se inclinavam para Atenas e os Jacobinos, que estiveram na base do Terror, eram adeptos de uma sociedade próxima da de Esparta⁽⁵²⁾. Aliás Taine descreve o programa dos Jacobinos como uma tentativa de voltar às instituições de Roma e de Esparta que eles tomaram como modelos⁽⁵³⁾.

ADENDA SOBRE O CALENDÁRIO REVOLUCIONÁRIO

Em 5 de outubro de 1793, a Convenção Nacional decretou que a era dos Franceses e o primeiro ano da sua regeneração começassem em 22 de setembro de 1792, dia do equinócio do outono desse ano que foi também o da instauração da República — o dia imediato à abolição da monarquia. Como é sabido, o ano era constituído por doze meses de trinta dias, a que se acrescentavam no final mais cinco dias complementares. Os meses, cujos nomes derivavam da natureza e do modo como ela se apresentava no decorrer das estações do ano, dividiam-se em três partes de dez dias — as décadas. Um período de quatro anos perfazia uma Franciade, no fim da qual era acrescentado um sexto dia aos cinco complementares desse ano, para acertar o calendário pelo período solar.

Afirma a **Instruction sur l'ère de la République et sur la division de l'année** — que acompanha o decreto da Convenção Nacional e procura apresentar e justificar o novo calendário perante

os seus concidadãos — que até àquela data os Franceses foram, nesse domínio, servis imitadores dos Romanos ⁽⁵⁴⁾. Apesar disso a atitude dos Revolucionários foi com certeza sobretudo uma reacção a um calendário que fundamentalmente era o da igreja.

Na criação e estruturação do novo calendário, a influência da Grécia não deve ter sido de todo estranha. É certo que a **Instruction**, a que acima aludi, considera os Egípcios os mais esclarecidos povos da Antiguidade em tal matéria, já que faziam os meses iguais: dividiam também o ano em 12 meses de 30 dias, subdivididos em três décadas cada um, a que acrescentavam 5 dias complementares ⁽⁵⁵⁾.

Apesar disso, a escolha do equinócio do outono pela maioria das cidades gregas ⁽⁵⁶⁾, a divisão do ano em doze meses de trinta dias, subdivididos em três décadas cada um, a contagem por Olimpíadas não devem ser de todo alheias à constituição do calendário revolucionário. É sobretudo significativo o paralelismo entre a Francíade, agrupamento de quatro anos sucessivos, com a Olimpíada.

Aliás a **Instruction** explicativa do Comité de Instrução Pública, que acompanha o calendário, ao justificar a adopção do equinócio do outono para data de começo, refere que também a era de Seleuco se iniciou no equinócio de outono de 312 antes da era vulgar e que tal era foi depois adoptada pelos povos do oriente ⁽⁵⁷⁾.

José Ribeiro Ferreira
Universidade de Coimbra

NOTAS

(1) Ao assunto já me referi em “Grécia e Roma na Revolução Francesa”, *Revista de História das Ideias* 10 (1988), 203-234.

(2) Sobre os estudos e textos lidos e comentados nos estabelecimentos de ensino frequentados por eles, vide H. T. Parker, *The Cult of Antiquity and the French Revolutionaries*, Chicago, 1937, pp. 18-33 (de futuro: Parker).

(3) Considerava que, em poesia e teatro, saber, cultura e direito, os Modernos eram superiores ao Antigos. Em consequência da Revolução e independência dos Estados Unidos da América, a partir de 1780, Condorcet menciona as instituições dos Antigos apenas com desprezo e desdém: e. g. “Discours dans l’Académie française (1782-1784)”, *Oeuvres*, Paris, 1847-1849, repr. Stuttgart, 1968, vol. I, pp. 403-404 e 446-447; “Éloge de Blondel”, *Oeuvres* II, p. 41; “Éloge de Franklin”, *Oeuvres* III, pp. 373-374, 382-383, 402-403; “Éloge de l’Hôpital”, *Oeuvres* III, pp. 534-535, 551; “Réflexions sur l’esclavage des nègres”, *Oeuvres* VIII, pp. 97-99; “Sur l’instruction publique”, *Oeuvres* VII, pp. 202-203, 268-269, 278-279, 374-375.

(4) Encontramos debates ou afirmações relativos à tirania, entre outros, em Ésquilo, *Supplicantes* 366 sqq.; Heródoto 3. 80, *Supplicantes* 399 sqq. Cícero, *República* 1. 33. 50 e 44. 68; 2. 27. 49 e 29. 51; 3. 31. 43; Tácito, *Histórias* 1.1 e 1.16.

(5) *La revolución jacobina* (trad. esp.), Barcelona, 1973, p. 158.

(6) O livro de F. Diaz-Plaja, *Griegos y Romanos en la Revolución francesa* (Madrid, 1960), apresenta um número elevado de citações, bem elucidativas desse facto (de futuro: Díaz-Plaja).

(7) A intervenção não tem data, mas foi anunciada no *Journal des débats et des décrets*, relativo ao dia 27 de Junho de 1793. Vide Guillaume, *Procès-verbaux* II, pp. 130-133 (citação da p. 130).

(8) *Chronique de Paris* 6 (Jan. 6, 1793), p. 22 (apud Parker, p. 122).

(9) Vide Parker, pp. 121-122.

(10) Vide Guillaume, *Procès-verbaux* II, p. 189.

(11) Cf. Parker, pp. 144 e 146-147; Vidal-Naquet, “Tradition de la démocratie grecque”, prefácio a M. I. Finley, *Démocratie antique et démocratie moderne* (trad. franc.), Paris, 1976, pp. 26-27.

(12) Cf. Jancourt, “Lacédémone, république de”, in *Encyclopedie* (1767) vol. 124a-130b.

(13) Sobre o papel e a importância dos legisladores no desenvolvimento da pólis, vide W. G. Forrest, *La naissance de la démocratie grecque* (trad. franc.), Paris, 1966, pp. 143-145; L. H. Jeffery, *Archaic Greece*, London, 1976, pp. 42-44; A. M. Snodgrass, *Archaic Greece. The Age of Experiment*, London, 1980, pp. 118.120; Cl. Mossé, *La Grèce archaïque d’Homère à Eschyle*, Paris, 1984, pp. 115-129.

(14) *Actes du Colloque Saint-Just* (Sorbonne, 25 juin 1967), Paris, 1968, p. 239.

(15) *Oeuvres complètes* (ed. Ch. Vellay), Paris, 1908, vol. I, pp. 282, 283, 287, 291, 292 e 422-423. Os *Fragments* com a sua gerontocracia institucional, surgem sob a influência das leis de Platão (*L’esprit de la Révolution suivi des fragments sur Les Institutions républicaines* (éd. R. Mandrou, Paris, 1963, pp. 168-170 (apud

Vidal-Naquet, p. 30) = *Oeuvres choisies*, pp. 352-354)

(16) Artigo citado na nota 12.

(17) *De la propriété ou la cause du pauvre*, Paris, 1791, pp. 44-45 (apud Parker, p. 113).

(18) *Oeuvres complètes* III, Coll. Pléiade, Paris, 1966, p. 180. Neste texto de Rousseau está implícito o conceito de que Licurgo fez tábua rasa do que existia em Esparta, partindo do nada, de que fala Platão, *Leg.* 3, 684d-e.

(19) *Oeuvres Choisies*, pp. 358-360, 328, 340-341, 353-354.

A necessidade de censores e de um ditador em determinados momentos difíceis, à imagem do que acontecia na antiga Roma, é defendida por certos Revolucionários. A ditadura apresenta-se-lhes, como para os Romanos, como um estado de excepção que, perante um perigo de índole militar ou civil, revoga temporariamente os direitos e liberdades constitucionais. Sobre a ditadura durante a Revolução Francesa e sua relação com a Roma antiga vide Fernando Diaz-Plaja, *Griegos y Romanos en la Revolución Francesa* pp. 22-31; Cl. Nicolet, *L'idée républicaine en France. Essai d'histoire critique*, Paris, 1982, pp. 101-105.

(20) Vide Guillaume, *Procès-verbaux* I, pp. 227-235 (para o projecto de Rabaut); I, pp. 645-671 (para o de Deleyre); I, pp. 558-559; II, pp. XVI-XXV, XXVIII, XLIII, 31-66, 88, 89, 90, 157, 158-194, 197-213, 231, 238 (para o M. Lepeletier); II, pp. LI-LV, 753-760 (para o de Chénier); I, pp. 496, 567-578 e II, pp. 25-27 (para o de Sieyès).

P. Kessel, *Les gauchistes* de 89, pp. 107-153 faz uma breve resenha das discussões sobre as tentativas de implantar uma escola revolucionária em França e reproduz partes de intervenções de deputados e de projectos. O texto de Lepeletier vem reproduzido nas pp. 116-145; o de Rabaut nas pp. 156-160 (cap. "L'Homme sans Dieu").

(21) Xenofonte, República dos Lacedemónios 2. 1-11 e 6.1-2; Plutarco, *Licurgo* 16-20

(22) Cf. Xenofonte, República dos Lacedemónios 7; Plutarco, *Licurgo* 23. 2-3.

(23) Era tão famosa esta característica dos Espartanos — os habitantes da Lacónia — que laconismo passou à posteridade como um substantivo comum para designar a qualidade ou defeito do que é parco em palavras. Plutarco, *Licurgo* 19-20 dá numerosos exemplos dessas sentenças concisas dos Lacedemónios.

(24) Cf. Xenofone, *República dos Lacedemónios* 1.3 sqq.; Platão, *Leis* 7, 804d e 813e; Plutarco, *Licurgo* 14-15.

(25) Cf. Guillaume, *Procès-verbaux* I, p. 233 (=Kessel, *Les gauchistes* de 89, p. 158).

(26) Cf. Guillaume, *Procès-verbaux* I, pp. 231-235 (citação da p. 233)= Kessel, *Les gauchistes* de 89, pp. 156-160 (citação da p. 158).

(27) Cf. Guillaume, *Procès-verbaux* II, pp. 753-760. Citações das pp. 754 e 756.

Sobre as festas públicas que procuravam imitar as festas e grandes festivais da Antiguidade Clássica, sobretudo os gregos, vide Díaz-Plaja, pp. 113-126.

(28) *La Revolución jacobina*, pp. 178 sqq. (citação pp. 178-179).

(29) Cf. Plutarco, *Licurgo* 16.7; Saint-Just, *Oeuvres choisies*, p. 341.

(30) Saint-Just, *Oeuvres choisies*, pp. 341-344.

(31) Para a proibição de os cidadãos espartanos se dedicarem a actividades económicas vide Xenofonte, *República dos Lacedemónios* 7.

(32) Cf. Xenofonte, *República dos Lacedemónios* 1. 3 sqq. Platão, *Leis* 7, 804d e 813e; Plutarco, *Licurgo* 14-15.

(33) Saint-Just, *Fragments in Oeuvres choisies*, p. 345; Xenofonte, *República dos Lacedemónios* 1.5; Plutarco, *Licurgo*, 15. 4-11.

(34) Cf. Saint-Just, *Fragments*, in *Oeuvres choisies*, p. 344.

(35) Xenofonte, *República dos Lacedemónios* 2. 12-14; Plutarco, *Licurgo* 17. 1 e 18. 8-9.

(36) Vide Guillaume, *Procès-verbaux* II, pp. 34-66, para o plano de Lepeletier, e pp. 161-170, para o de Robespierre. O plano de Lepeletier foi lido à Convenção por Robespierre e aí por ele defendido em 13 de Julho de 1793, mas talvez tenha sido redigido em fins de dezembro do ano anterior (vide Guillaume, *Procès-verbaux*, II, pp. XVI-XVII; Kessel, *Les gauchistes de 89*, p. 115). Aprovado o plano na generalidade em 13 de Agosto, a redacção definitiva retira-lhe o carácter de obrigatoriedade do envio das crianças pelos pais para os estabelecimentos nacionais então criados, o que origina protestos (vide Guillaume, *Procès-verbaux* II, p. 280; Kessel, *Les gauchistes de 89*, pp. 151-153). O projecto de Robespierre foi apresentado em nome do Comité de Instrução Pública em 29 de Julho de 1793 e constitui a retoma do projecto de Lepeletier, com pequenas alterações de pormenor e a eliminação dos artigos 10 e 11 do cap. “Artigos Gerais” e do artigo 17 do cap. “Da educação nacional”.

(37) Este é um dos aspectos em que o projecto de Ch. Delacroix, anunciado no *Journal des débats et des décrets*, de 23 de julho de 1793, difere, já que estipula que a alimentação e outros trabalhos dos estabelecimentos de educação devem estar a cargo de mulheres de idade já madura. Uma outra diferença fundamental reside na não obrigatoriedade da educação estatal, que aliás foi o cerne da discussão (vide infra nota 41). No entanto, em outros domínios, são estreitas as semelhanças com o de Lepeletier e com as propostas de Saint-Just, com ligeiras diferenças, como a idade de início da educação comum: as crianças aos 7 anos são admitidas nas “casas de educação” e nelas vivem até aos 12, reunidas em grupos e subgrupos de 10, 50 e 100, governar-se-ão a si próprias e elegerão os chefes e os juízes e jurados para punirem as faltas cometidas por algum deles; alimentação frugal, de que exclui radicalmente os licores, a aguardente, o vinho, o açúcar e o café; como cama terão uma esteira de palha e o vestuário será igual para todos; educação constituída por trabalhos manuais e mecânicos, estudo, exercícios físicos e treino militar — deste, em cada grupo se encarregarão um ou dois soldados já anciãos (vide Guillaume, *Procès-verbaux* II, pp. 93-104).

(38) Para este projecto vide Guillaume, *Procès-verbaux* II, pp. 34-61 (= Kessel, *Les gauchistes de 89*, pp. 116-145).

(39) Cf. Guillaume, *Procès-verbaux* II, pp. 55 e 162 (=Kessel, *Les gauchistes de 89*, p. 136, para o de Lepeletier).

(40) Vide infra p. 88.

(41) Guillaume, *Procès-verbaux* II, pp. 37-38 (= Kessel, *Les gauchistes de 89*, p. 121).

(42) O plano educativo de Lepeletier — e portanto de Robespierre — provocou longas discussões e intervenções várias algumas acaloradas, de apoio, de crítica, ou de rejeição, mesmo depois da votação na sessão de 13 de Agosto de 1793, em que se decidiu a criação de escolas públicas nacionais, mas se estabeleceu que os pais não eram obrigados a enviar para lá os filhos, pelo que se retirava ao projecto o êmbulo essencial. Ao longo da discussão apareceram outros projectos que faziam alterações ao referido plano, no pormenor ou mais profundamente, mas que, para o meu objectivo, não trazem dados novos, já que dependem do de Lepeletier ou dele dissentem em pontos que o aproximam da educação espartana. Assim, no verão de 1793, entre outros, Ch. Delacroix entrega um projecto a que já me referi (vide supra nota 37); em 24 de Julho, N. Hentz apresenta um projecto, com grande paralelismo com o de Lepeletier, em que considera dever a educação prestar sobretudo atenção à virtude e levar o jovem a amá-la e defende a censura pública aos que cometem faltas, mas elimina o carácter exclusivo da educação estatal e admite a existência de escolas particulares (vide Guillaume, *Procès-verbaux* II, pp. 104-114); o projecto de L. Bourdon, anunciado no *Journal des débats et des décrets*, de 27 de Julho, e o discurso de 30 de Julho em que defende o plano de Lepeletier e dele, substancialmente, apenas difere, como o próprio autor afirma, em não obrigar os pais a enviarem os filhos para as escolas comuns (vide Guillaume II, pp. 114-128 e 178-185, respectivamente); intervenção de J.M. Coupé, referida no *Journal des débats et des décrets*, de 27 de Julho, em que discorda que se retirem as crianças aos pais e considera que não se deve isolar os jovens nem os encerrar no interior de uma pequena comunidade, “pas même dans celle de Lycurgue” (vide Guillaume II, pp. 130-134, citação da p. 134); em 29 de Julho e possivelmente em 5 de Agosto, discursos de Raffron em que critica a pretensão de retirar os filhos da tutela dos pais (Guillaume II, pp. 170-171 e 233-234, respectivamente); em 30 de Julho, intervenção do Padre Grégoire em que combate o plano de Lepeletier, por razões de ordem financeira, por impossibilidade de ser executado e pelos seus resultados morais (Guillaume II, pp. 173-178); em 30 de julho, discurso de Lequinio de apoio ao projecto de Lepeletier (Guillaume II, pp. 185-188); em 30 de Julho, opinião de Fourcroy, em que, embora apoie o plano em discussão, discorda que a educação comum se faça a expensas do Estado, sobretudo no que concerne à refeição e alojamento nocturnos (Guillaume II, pp. 188-193); em 1 de Agosto, discurso de A.-C. Thibaudeau que critica o plano de Lepeletier (Guillaume II, pp. 199-204); opinião de Piette, lida na sessão de 1 de Agosto (Guillaume II, pp. 205-206); relatório de L. Bourdon, apresentado à sessão de 1 de Agosto, em que propõe algumas alterações ao projecto de Lepeletier (Guillaume II, pp. 206-213); carta de Félix Lepeletier, irmão do autor do plano em discussão (Guillaume II, pp. 234-238); em 13 de Agosto, discussão e votação da redacção final que, como vimos, não consigna o carácter obrigatório da educação comum, mas reserva aos pais o direito de manterem os filhos junto de si, se o desejarem (Guillaume II, pp. 272-280). Mesmo depois desta data, o debate sobre a educação comum voltou à Convenção com alguma frequência (vide Guillaume II, pp. 397-402, 673-683, 688-693 e 721-724).

(43) Cf. Guillaume, *Procès-verbaux* II, p. 39 (=Kessel, *Les gauchistes* de 89, p. 123).

(44) Guillaume, *Procès-verbaux* II, pp. 673-677 reproduz esse resumo do debate. Citação da p. 674.

(45) Respectivamente, *Oeuvres de L'Abbé Grégoire*, avant-propos por A. Soboul, Liechenstein, 1977, tome II, p. 30 (=Guillaume, *Procès-verbaux* II, p. 173) e *Mémoires* I, p. 344 (=Guillaume, *Procès-verbaux* II, p. 178).

(46) Discurso proferido em 30 de julho de 1793, numa das várias sessões em que o projecto de Lapeletier esteve em discussão. Vide Guillaume, *Procès-verbaux* II, pp. 188-193 (citação da p. 193).

(47) Sobre o assunto vide J. Ribeiro Ferreira, "Grécia e Roma na Revolução Francesa", *Revista de História das Ideias* 10 (1988) 227-233.

(48) Essa virtude é exaltada em livros, discursos, folhetos, cartas, panfletos, nos quais o recurso aos modelos da Grécia e de Roma é prática comum. Vide Parker, pp. 152-155; Diaz-Plaja, pp. 69-74.

(49) No quadro apresentado por Parker, pp. 18-19, veremos que, depois de Cícero citado oitenta e três vezes, Plutarco é o mais contemplado com trinta e seis citações, de par com Horácio.

(50) *Mémoires* (1754-1793) public. por Cl. Perroud, Paris (1911), vol. I, p. 42.

(51) Realizado em Lisboa de 20 a 24 de Novembro de 1989.

(52) Alguns exemplos: Desmoulins é um apaixonado admirador de Atenas e ataca Brissot um girondino, por admirar Esparta (vide Desmoulins, *Oeuvres* X, éd. Soboul, München, 1980, p. 346); o girondino Ducos apoia o projecto de Lapeletier que, como vimos, apresenta muitas semelhanças com as práticas educativas de Esparta, enquanto o montanhês Duhem ataca esse mesmo projecto (vide supra p. 22); Grégoire e Lanjuinais, dois jacobinos, criticam Esparta e atacam a tentativa de a imitar (vide supra pp. 88-89).

(53) *Les origines de la France contemporaine, La Révolution, III Le gouvernement révolutionnaire*, Paris, 1982, pp. 115 e 121.

(54) J. Guillaume, *Procès-verbaux* II, p. 880.

(55) J. Guillaume, *Procès-verbaux* II, p. 881.

(56) Cada pólis tinha o seu calendário diferente, se bem que, a partir de meados do século V, na tentativa de ultrapassar essa divisão, se tenha criado um calendário pan-helénico que fazia a contagem por Olimpíadas — que, como é sabido, deriva o nome dos Jogos Olímpicos que, começados tradicionalmente em 776 a. C., se realizavam de quatro em quatro anos. O calendário de Atenas, por exemplo, começava na lua nova — a neomenia — que se seguia ao solstício de verão. O equinócio do outono foi porém o mais utilizado pelas cidades gregas para começo do ano. Os nomes dos meses derivavam de modo geral de várias festas, algumas delas com ligações à natureza e à agricultura.

(57) J. Guillaume *Procès-verbaux* II, p. 878.

UN EXILÉ PORTUGAIS TÉMOIN DE LA RÉVOLUTION FRANÇAISE: FILINTO ELÍSIO.

Pour notre rencontre, j'ai voulu m'attacher aux pas et à l'œuvre d'un poète portugais qui se réfugia en France, victime de l'Inquisition, dans le dernier quart du XVIII^e siècle. Car il me semblait que les différentes péripéties de sa vie ne devaient pas l'avoir laissé indifférent aux événements de la Révolution. C'est Francisco Manoel do Nascimento, à qui les deux filles du marquis de Alorna ont attribué le pseudonyme littéraire de Filinto Elísio.

Né en 1734 dans une famille relativement aisée, il a la possibilité d'étudier chez les Jésuites, où il découvre avec un réel ravissement les beautés de la poésie grecque et latine. Bien qu'il se sente vite à l'étroit dans le carcan des idées conventionnelles des religieux à l'époque, il est ordonné prêtre en 1755. Mais sa passion reste la poésie. En 1760, il fonde avec quelques amis le groupe de la *Ribeira das Naus*, cercle littéraire qui réagit contre les compositions officielles des membres de l'*Arcádia Lusitana* et qui se propose de rendre à la langue et à la littérature portugaises leur force primitive par l'imitation des Anciens et de Camões.

Politiquement, il est pris entre deux feux. D'une part, il se félicite avec ses amis poètes de l'élan éclairé que le marquis de Pombal imprime aux sciences et aux arts. Mais d'autre part, il fréquente assidûment la famille du marquis de Alorna, emprisonnée au couvent de Chelas sur ordre du premier ministre pour sa complicité dans la conspiration fomentée par les Távora contre le Roi, et il dédie de tendres sonnets à la soeur cadette de la célèbre poétesse.

La mort de D. José, la disgrâce de Pombal et la répression religieuse qui s'ensuit sous D. Maria sont fatales à Filinto. Il s'est fait une réputation de libre-penseur et d'anticléric; on dit qu'il possède dans sa bibliothèque les œuvres de Voltaire, de Rousseau, de l'abbé Raynal et d'Helvétius. Il n'en faut pas plus pour qu'il soit accusé de tenir des propos hérétiques et de s'abreuver aux livres interdits. Le marquis de Alorna — qui ne voit sans doute pas d'un très bon œil les relations de ce poète anticonformiste avec ses filles — et la propre mère de Filinto, épouvantée par les menaces d'un

prêtre, portent contre lui des témoignages décisifs. En juillet 1778, les sbires de l'Inquisition frappent à la porte de l'écrivain avec l'ordre de l'emmener. Mais celui-ci parvient à s'enfuir par ruse et s'embarque clandestinement pour la France (1).

C'est un homme complètement brisé qui arrive à Paris quelque dix années avant les premiers troubles de la Révolution. La capitale française passe alors pour un paradis de réjouissances et de galanteries. Pourtant, comme il l'a dit lui-même,

Paris, para Filinto é êrmo insipido (2),

Paris est un désert qu'ailleurs il comparera à l'antique Thébaïde (IX, p. 158) et jamais les nymphes de la Seine ne pourront remplacer l'inspiration que lui accordaient les Tagides, les déesses gardiennes du Tage. Malgré les attraits incontestables de la terre d'accueil, malgré son inclination pour les idées des philosophes, malgré la rancune qu'il porte à ses compatriotes malveillants, il ne parvient pas à s'adapter à sa condition d'exilé. Plein de «saudade», il a l'impression que sa vie en France est inutile, comme il le répète douloureusement dans cette *Ode à minha vida em França*:

Ao Mundo vim. Melhor não ter cá vindo.

E que vim cá fazer? Papel de parvo. (VIII, p. 159)

Jusqu'à sa mort, il commémorera par une ode l'anniversaire du triste jour où, par la trahison d'êtres proches, il a perdu d'un seul coup sa fortune, la compagnie de ses amis, la femme qu'il adorait et sa patrie bien-aimée.

C'est dans cet état d'âme que Filinto Elísio assiste à l'embrasement progressif du peuple français. D'emblée, il accueille cependant avec enthousiasme les prodromes du soulèvement. Dans une des premières odes qu'il écrit sur le sujet, il peint la Vérité comme un ruisseau que de mauvais administrateurs ont voulu détourner de sa voie naturelle et rendre souterrain. Mais un jour, les crues aidant, il sort violemment du lit trop exigü qu'on lui a assigné et entraîne dans la tempête ceux qui avaient voulu l'enterrer. De la même façon, la France se rebellera contre le joug qui l'opprime:

Mas, eis que se érgue em França

*A esquiva tempestade, ameaçadora
 Das despóticas frentes...
 Já roncão os trovões, já raios rasgão
 O núbilo regaço;
 E já nos ares pêsão os chuvaeiros,
 Que hão de inundar a Europa.
 Tremei, Tyrannos, que opprimís com dura
 Escravidão os Póvos,
 Não se êrga, em vósso quente sangue tincta,
 Da Liberdade a Palma. (II, p. 200)*

Bientôt, il salue joyeusement la prise de la Bastille, qui, dans l'imagerie classique qu'il affectionne autant que les poètes révolutionnaires français, devient digne du combat d'Hercule contre le géant aux trois têtes Cacus ou de l'exploit d'Ulysse face au cyclope Polyphème. Et ce 14 juillet,

*(...) Dia fausto! Dia o mais formôso
 Que Apollo trouxe no vermelho carro (IX, p. 80)*

est le signal d'une délivrance semblable à celle qu'Oedipe apporta aux citoyens de Thèbes en répondant à l'énigme du Sphinx:

*Essa Sphynge sacerdotal, que enigmas
 Propunha aos Póvos, acertou em França
 C'o Edipo, que os soltou; que lhe deo mórte,
 Pelos bons desejada. (Ibid.)*

Il applaudit aussi aux décisions prises lors de la nuit du 4 août et dans une épigramme (VIII, pp. 193-194), il se moque cruellement des nobles qui ont perdu tous leurs privilèges, hormis celui... de porter les ongles longs, à la manière des lions.

Mais surtout, plus encore que de célébrer les progrès de la Révolution, Filinto est attentif à en stigmatiser les ennemis. Bien que profondément pacifique, il se réjouit de l'issue de la bataille de Valmy et ridiculise un Portugais qui avait juré de brûler tous les traités militaires qu'il possédait si Coburg et Brunswick n'étaient pas vainqueurs (VIII, pp. 248-249). Il s'indigne aussi vivement de la première coalition des monarques étrangers, dont il tient William

Pitt pour le principal responsable.

*Reis, que accurvaes com orgulhoso sceptro
O miserando Pôvo ignaro, e dócil,
Dobrai a alta cerviz á voz mais alta
Do cavilloso Pitt.
Esse Rei dos sobêrbos Potentados,
Abre as azas ao despotismo, e manda,
Das Ilhas da affogada Liberdade,
Ameaços, e insultos.
Envergonhai-vos, Dêspotas ferózes;
Não sois potentes a prostrar co'as armas
Homens que se respeitão. (...) (III, pp. 87-88).*

En 1797, il s'afflige encore des guerres causées par l'inutile résistance des souverains à la force vaillante du peuple français.

(...)
*Vós, Reis de pouca terra, e de pouca arte!
Que ouseis lutar (vencidos tantas vêzes!)
C'os Republicanos Francos?
(...)
Quando França estender dous longos braços,
Um que abarque Vienna, outro Bengala,
Onde ireis vós fugir? Que Pitts astutos
Vos salvarão os thronos? (III, p. 148)*

S'il a chanté les hauts faits de la Révolution, Filinto a su aussi condamner ses excès. En 1792, il fuit les premiers signes de la radicalisation du mouvement et va rejoindre son ami António Araújo de Azevedo, alors en poste à La Haye. Il restera cinq ans à l'abri en Hollande, pays qu'il détestera d'ailleurs de tout son cœur. À son retour dans une France plus chaotique que jamais, il déplore les luttes intestines et les coups d'état successifs de la fin du Directoire et, dans l'*Ode Ad Gallos*, il cherche à ramener les Français sur le chemin du bon sens:

*Que lanças, que fogachos
Empunháes co'essas mãos despiedadas?*

*Será, quem ponha o fôgo
 Á França a dextra vossa? Ai! mais que muito
 Com stragadores ódios
 Se combateo téqui. Poupai, magnânimos
 Sangue Francez, Francezes:
 Vertei na hostil cohórte as vóssas iras.
 (...)
 Nos cabos, na República a Confiança
 Vacilla: de prudencia
 Falta, delira a Cúria. Paga-o o Pôvo
 Innocente. Oh Discordia,
 Onde impélles as mentes transviadas? (IV, pp.
 295-296)*

Le poète appelle de tous ses vœux un homme fort, capable de sauver la France du péril d'anarchie qui la menace tout en lui conservant les acquis positifs de la Révolution. Cet homme sera, bien évidemment, Napoléon Bonaparte.

Filinto semble donc avoir suivi le développement de la Révolution avec tout l'intérêt que cela méritait. Il s'en est fait dans son œuvre le témoin et le glorificateur. Mais son intention est claire: il souhaite que la force de libéralisation née en France gagne au plus vite le Portugal. En tant que poète, il se doit de jouer un rôle dans la transmission du message. Transformé en oiseau, comme il l'explique dans un sonnet, il s'envole donc vers le séjour des dieux, où Jupiter lui donne cette mission de propagation des idées nouvelles:

*De gente em gente levarás voando
 Os portentos da França libertada:
 Ambos os Mundos te ouvirão cantando.
 Já volve o Tempo a róda acelerada,
 E do dia, que estou preconizando,
 Já descer vejo a fresca madrugada. (III, p. 14)*

En 1800, le poète garde les mêmes espoirs mais il n'est plus si optimiste. Les «bonzos» et les «nayres», comme il appelle les prêtres et les nobles, dominent toujours le pays.

D'há longos annos, te posérão jugo,

*Portugal féro, na cerviz indocil,
D'uns os sophismas, e era os brazões d'outros,
Já Bonzos, e já Nayres.*

*Porque não sacodís, valentes Lusos,
Dos usurpados postos eminentes,
Ignaros, soberbões báldos de mérito
Que vos vêm com desprezo.*

(...)

*Ponde os ólhos na França. Quão briosa
Derribou os altares orgulhosos,
Espantalhos erguidos por matreiros,
Para lôgro de néscios. (IX, pp. 99-100)*

Quelques années plus tard, il se réjouira de voir la légion portugaise combattre à Wagram et il incitera ces courageux soldats à libérer la patrie du despotisme. Mais en 1819, à l'âge de quatre-vingt-cinq ans, revenu de toutes les illusions, il regrettera toujours que les décrets du Congrès de Vienne n'atteignent pas la Péninsule.

*Quando Prussia, quando Austria, e os Reis do
Pólo*

*Dão Leis, que dictou branda a Sapiencia;
Gemêis, Hispanos, Lusos, sob o açoute
Da arteira Hypocrisia! (XI, p. 106)*

Il meurt en février de cette même année, trop tôt encore pour savourer les nouvelles des événements révolutionnaires de 1820.

En regardant de plus près les poèmes «révolutionnaires» de Filinto, on s'aperçoit que sa vision est partisane. Il ne fait jamais allusion aux luttes sociales inhérentes au mouvement, ne parle ni des souffrances de la populace affamée ni de la richesse révoltante des puissants. Il envisage le peuple des «Francs» — c'est ainsi qu'il appelle nostalgiquement les Français — comme une entité mythique, un tout solidaire et indifférencié et non comme un ensemble diversifié d'individus autonomes. Les revendications d'égalité et de fraternité sont donc caduques à ses yeux. Il ne prend pas non plus clairement parti pour le système de gouvernement républicain ou pour la monarchie. Des idéaux de la Révolution, il ne retient en fait qu'un seul point: la Liberté. Cette liberté de penser, de parler, d'écrire,

d'agir et de circuler à sa guise dont l'Inquisition l'a brutalement privé.
Le Saint-Office, voilà pour lui le seul monstre à abattre.

*Vêjo!... Ou falsa Esperança me hallucina!
Vêjo os Lusos, no alcance de alta Glória,
Rasgar o véo do Engano, arremessar-se
Às detestáveis pórtas;
Arrombar, arrasas... Olhar o centro
D'esse antro de atrocíssimas cruêzas;
Pasmado de indignação, vendo mysterios
De bruta barbaria;
Arredar o tropél de familiares,
De carcereiros tétricos, de algôzes,
Despedaçar cordéis, e cavallêtes,
E os arrancos dos tratos;
Queimar procêssos, destroçar denúncias;
E os Deputados, vêrem, cabês-baixos,
De par em par abértas as mascôrras,
E os Réos á luz do dia.
Vem, vem, Dia feliz, e suspirado,
Dar alegria á Europa, aos Sábios honra;
Aos Sábios, que accendêrão essa tócha,
Com que a Illusão se abraza. (III, p. 110)*

Filinto comprend vite que c'est le rôle de l'Assemblée Nationale de délivrer le peuple de l'obscurantisme où il est maintenu par les prêtres.

Os Astrólogos, e os Sacerdotes viverão sempre de enganar os Póvos: aquelles com o futuro desta vida; estes com o futuro da outra (...) A philosophia nos desmascarou já as velhacadas dos Astrólogos. A Assembléa Nacional nos livrará dos outros». (V, pp. 95-96, note 1)

Parmi les effets de la Révolution, Filinto distingue plus particulièrement l'onde déchristianisatrice que Michel Vovelle a minutieusement étudiée dans son livre *La Révolution contre l'Eglise* (3) et qui culmine entre brumaire et germinal de l'an II. On force

les prêtres à abdiquer et à se marier, les églises sont transformées en temples de la Raison, les cloches fondues pour couler des canons; on allume de grands autodafés où sont jetés les objets du culte devenus «les hochets de la superstition» et on substitue symboliquement des arbres de la Liberté aux traditionnelles croix du Christ. Dans la même ligne, les poèmes les plus virulents de Filinto réclament l'anéantissement définitif du fanatisme, du mensonge, de la sottise, du charlatanisme, de l'hypocrisie, de tous les complices de la tyrannie — les prêtres et les nobles — qui exploitent la crédulité des masses en dénaturant les principes d'une Religion d'amour et de pitié. Le vocabulaire corrosif de l'exilé appartient sans aucun conteste à ce que Michel Vovelle appelle «le discours des blasphémateurs».

Mais tant de violence n'est pas le simple fait d'une idéologie passionnée. Derrière l'anathème, on reconnaît la rancœur du banni qui s'écriait peu après sa fuite

*Maldito o Bonzo, e mais maldito o Nayre,
Que calumnioso urdio o meu destêrro;
Malditissimo o Estúpido fanatico,
Que encomendou a queima!* (III, p. 108)

L'oeuvre engagée de Filinto sonne en réalité comme l'écho amplifié de son ressentiment personnel.

Il me reste à donner un aperçu de l'image que Filinto propose de la Royauté. Sa conception de l'histoire du Portugal est tout à fait traditionnelle. La gloire du pays, c'est l'époque de l'expansion vers l'Inde, l'Afrique et l'Amérique latine, proche — soit dit en passant — d'un autre foyer de liberté où le poète honore les noms de Penn, de Franklin et de Washington (4). Pendant cette illustre période d'expansion se détachent les figures de D. João II,

Que ensinou a ser Reis os Reis do Mundo (II,
p. 34).

de D. Manuel et de tous les héros qui les secondaient en combattant vaillamment — la formule qui suit est révélatrice des valeurs défendues par Filinto —

pela fé, pelos Reis e Pátria (Ibid.).

Dans ce panthéon royal apparaît aussi D. João IV qui, par une première révolution exemplaire, libéra le peuple de la tutelle des Philippe d'Espagne. Enfin, D. José est grandement loué, non tant pour ses qualités personnelles que pour avoir su s'attacher un ministre éclairé, capable de promouvoir toutes les formes du Savoir et de maintenir à distance respectueuse la cohorte des religieux avides d'un pouvoir illégitime. Les éloges sans mélange adressés à D. Maria relèvent manifestement de la flagornerie, dans l'espoir d'amadouer la souveraine pour qu'elle autorise le retour du proscrit — ce qui n'aura jamais lieu.

En ce qui concerne les monarques français, Filinto suit la mode, en raillant Marie-Antoinette à l'occasion de la naissance du Dauphin, dans des compositions dignes de paraître parmi les documents présentés par Chantal Thomas dans *La Reine scélérate* (5), une étude sur les pamphlets dirigés contre l'Autrichienne. Par ailleurs, il reste muet sur la condamnation de Louis XVI et son exécution. En revanche, lorsqu'en 1818 on érige sur le Pont Neuf une nouvelle statue équestre de Henri IV, puisque l'ancienne avait été fondue en 1792 pour les besoins de la guerre, notre poète acclame le geste par une ode à la gloire du monarque symboliquement rétabli.

*Tu, dos Reis timbre, dos Franceses glória,
E saudade eterna,
Vem o pôsto ocupar, que grata a França
Te ergueo em testemunho
Dos Benefícios teus; do amor, que vóta
Ao teu Valor, e Ingenho.* (X, p. 221)

Pilier de la monarchie absolue qu'il instaure, personnification de la tolérance religieuse depuis la signature de l'Édit de Nantes, symbole de force et de liberté, Henri IV a toutes les qualités qui en font, aux yeux de Filinto, le modèle du bon Roi.

Filinto n'est donc pas un antiroyaliste invétéré. Mais il n'accepte pas la main-mise de l'Église sur l'État. Sa haine des rois, lorsqu'elle éclate, est seulement la haine de leur faiblesse quand ils se laissent subjugués par les prêtres au lieu de gouverner. Il les accuse alors

Cuidaveis que ereis Reis, e escravos ereis
Dos Bonzos (...) (VI, p. 49)

et il les condamne irrémédiablement:

Os Reis (a pesar seu) lições mais rectas
Tem de beber da fonte, que hõje mana
De erguida rócha, onde se assenta em França
Briosa a Liberdade. (IX, p. 103)

Mais au fond de lui, il espère la venue messianique — et dans le contexte portugais, on peut dire la venue sébastianique — d'un nouveau monarque digne de ce nom, qui libérera la patrie de la domination du Saint-Office.

Venha, venha, em meus dias, um Rei justo
Que á valente Razão dê fausto ouvido;
Que adite o Reino, assoberbando os Monstros
Que o gastão, que o aviltão. (III, pp. 28-29)

Filinto est donc, un peu malgré lui, le témoin de la Révolution. Il la juge avec beaucoup de discernement. Enthousiaste au début, il se rétracte devant le durcissement des positions et les violences qui en découlent. La Révolution n'est saine à ses yeux que si le gouvernement sait se garder de toute forme d'extrémisme. Par ailleurs, toute sa vie est tournée vers la patrie qu'il a perdue. Prêtre devenu anticléricale par la force des circonstances, il voit dans le mouvement subversif l'occasion de sortir le Portugal du marasme où l'a plongé l'Inquisition et de lui rendre, avec la liberté, la grandeur dont il se glorifiait au temps des Découvertes. Cet emprunt idéologique ne doit toutefois pas prendre les couleurs d'une identification excessive aux coutumes du pays qui en est la cible, car le Portugal est assez riche en ressources pour sauvegarder son originalité culturelle. C'est à la réalisation de ce double idéal — importer les moyens d'une libération tout en garantissant la singularité portugaise — que Filinto s'emploiera jusqu'à sa mort. Et c'est sans doute une des raisons pour lesquelles, sans craindre de s'aliéner *a priori* tout le public français, il s'obstinera à rédiger son oeuvre en portugais, soucieux de retrouver la pureté primitive de la langue et de combattre

sans relâche ce qu'il nomme la «gallici-parla», sorte de sabir élaboré par les snobs qui empruntent à la France des modèles erronnés.

Les compositions de Filinto Elísio parviendront au Portugal disséminées en cahiers imprimés à Paris à partir de 1786. Mais en 1803, l'intendant Pina Manique interdira la divulgation d'une *Epistola* écrite en 1791 à la gloire des révolutions de France et d'Amérique (VI, pp. 44-55). Le poète sera ainsi une fois de plus la victime — pour terminer sur cette formule excessivement percutante de Teófilo Braga (6) — du «cannibalisme sacerdotal» qui fit de sa vie un véritable cauchemar.

Dominique Lecloux.
Universidade do Porto

NOTES

(1) Pour une biographie plus détaillée, voir A. M. SANÉ, *Poésie lyrique portugaise ou choix des odes de Francisco Manoel*. Paris, Cérioux jeune, 1808; J. M. PEREIRA DA SILVA, *Filinto Elysio e sua época*. Rio de Janeiro, Companhia impressora, 1891; C. OLAVO, *A vida amargurada de Filinto Elysio*. Lisbonne, Livraria Guimarães, 1914; T. BRAGA, *Filinto Elysio e os dissidentes da Arcádia*. Porto, Chardron, 1901; INNOCÊNCIO F. DA SILVA, *Diccionario bibliográfico portuguez*. Lisbonne, Imprensa Nacional, 1859, t. 2; J. PEREIRA TAVARES, *Filinto Elísio. Poesias*. Lisbonne. Livraria Sá da Costa, 1941; A. BAIÃO, *Episódios dramáticos da Inquisição Portuguesa*. Lisbonne, Seara Nova, 3^a ed., 1973, vol. 2.

(2) *Obras de Filinto Elísio*. Nova edição. Lisbonne, typographia rollandiana, 1836-1840, t. IV, p. 179.

(3) Paris, éditions Complexe, 1988.

(4) Ode à liberdade. IV, pp. 273-281.

(5) Paris, Seuil, 1989.

(6) *Filinto Elysio e os dissidentes da Arcádia*, Porto, Chardron, 1901, p. 357.

A REVOLUÇÃO FRANCESA E O ENCICLOPEDIISMO NA FORMAÇÃO DO ROMANTISMO EM PORTUGAL

Na introdução ao tema desta comunicação devo fazer notar, de imediato, que se trata fundamentalmente dum estudo a nível da *recepção* literária de autores e obras, situado na fronteira com o estudo das *imagens* da França em Portugal, entre a segunda metade do século XVIII e princípios do século XIX. Ou seja: estudo de recepção literária o mais amplo possível, implicando toda uma área cultural de múltiplas conotações, intervindo nesse vasto domínio a representação dum país estrangeiro que se tornou tão nosso familiar como, paradoxalmente, mítico: a França.

Assim, ainda que evitando a análise histórica *tout court*, tentarei provar que a Revolução Francesa como fenómeno histórico-social com conotações estético-culturais, em tudo o que a precedeu e tudo o que imediatamente se lhe seguiu, releva sobretudo de elementos duma história das ideias de *longue durée* em Portugal. Estes elementos desencadearam um «francesismo» em Portugal que vai desde a formação do romantismo até finais do século XIX, ou seja, até à Geração de 70. Aqui, como é óbvio, limitar-me-ei à análise específica desses elementos entre o início do período do chamado pré-romantismo e o início da manifestação programática da literatura do romantismo em Portugal, com Garrett.

Permitam-me que insista, desde já: considero o estudo da recepção literária paralelo, e mesmo concomitante, ao estudo de *imagens* do estrangeiro, porque em Literatura Comparada (que é o domínio de pesquisa da minha especialidade) me parece ser decisivo o estudo da imagem do Outro, como já tive oportunidade de referir em livros recentemente publicados (1).

Vejamos, portanto, de que maneira a imagem desse Outro radicalmente diferente que foi a de uma França enciclopedista e revolucionária, se inseriu, provocando grandes contradições, no contexto estético-cultural dum romantismo tão nacionalista como hesitante.

1. A recepção dos enciclopedistas franceses nos periódicos portugueses da segunda metade do século XVIII

Qualquer pesquisa sobre a recepção literária de obras e ideias de autores estrangeiros em geral e particularmente os franceses em Portugal no século XVIII, implica forçosamente um levantamento de dados sistemáticos a nível de periódicos.

De facto, estes periódicos são meios de difusão essenciais do que no estrangeiro se passa e se congemma, estando frequentemente o acontecimento histórico, neste caso, subordinado à ideologia, a ideias sociais, políticas e mesmo filosóficas ou estéticas, que amplamente se comentam e divulgam. A ânsia de saber e de difundir o saber estava, evidentemente, sujeita às limitações da censura oficial, sobretudo à do dogmatismo religioso. Todavia, apesar disso (ou precisamente por causa disso, como desafio intelectual), havia já condições para a recepção das novas ideias das luzes, devido sobretudo às relações mercantis da burguesia, como faz muito justamente notar o historiador Luís de Oliveira Ramos na sua obra *Sob o signo das «Luzes»*:

«De facto, por ser um país de intensas relações mercantis, onde a burguesia medrava, Portugal dispunha então de condições que proporcionavam a recepção das novas doutrinas e propostas de mudanças veiculadas já através do movimento ilustrado, já assumidas e transmitidas pelas revoluções atlânticas ocidentais que têm o seu acúmen na Revolução francesa» (2).

Haverá, é claro, que fazer a destriça entre uma recepção de ideias extremamente genéricas, digamos mesmo antológicas, por vezes de orientação pedagógica, e a recepção laboriosamente filtrada por um pensamento pessoal que privilegia os aspectos estéticos a partir da reflexão filosófica, incluindo os aspectos propriamente literários. Isso é raríssimo neste nosso abençoado cantinho da Europa, pouco dado a congemmações filosóficas e à sistematização de ideias estéticas. José-Augusto França diz, e muito bem, a este propósito, que em Portugal o Iluminismo e a abertura para a Europa dos enciclopedistas nada tem a ver com a estética:

«Nenhum dos «mentores» da época pombalina se interessou pela estética e esta disciplina falta absolutamente no tratado, assaz completo, porém, do **Verdadeiro Método de Estudar**, de Verney. Também os Arcades passaram ao lado destes problemas com a maior das indiferenças» (3).

No entanto, o certo é que, desde 1715, se difundem novas ideias vindas do estrangeiro através da **Gazeta de Lisboa** (redigida a partir de 1760 por Correia Garção) e, no Porto, a partir 1749, através do **Zodíaco Lusitano**. Aí se cita já, com uma certa frequência, Voltaire e Rousseau e se refere o *vient de paraitre* parisiense.

Todavia, não se trata ainda de periódicos de carácter propriamente enciclopedistas e, ainda menos, de análise e criação literárias. Isso só acontece a partir de 1761, com a publicação da **Gazeta Literária**, primeiro no Porto e depois (a partir do número 14) em Lisboa, dirigida pelo cónego Francisco Bernardo de Lima. As preferências deste pioneiro vão ainda para, como ele próprio diz, no «Discurso preliminar», as «inimitáveis belezas da antiga Grécia e de Roma». E se à França é consagrado o primeiro número, releva-se não o pré-romantismo de Rousseau, autor menosprezado, mas o sentido clássico, dizendo-se que os escritores franceses primam «no gosto, na boa disposição, método e ordem das matérias, em todos os assuntos assim úteis, como agradáveis». Por isso, não sendo feita nenhuma referência, na lista das «novidades» francesas, à publicação de **La nouvelle Héloïse** (publicada em Janeiro de 1761) nem ao **Contrat social** (publicado em Abril e Maio de 1762), fazem-se, em contrapartida, frequentes alusões a Voltaire, considerado pelo cónego «um dos maiores poetas do mundo», num comentário à **Histoire de l'Empire de Russie sous Pierre le Grand**, publicado no número 19, de Novembro de 1761.

Quanto aos jornais enciclopédicos, destaque-se o que foi dirigido por Félix António Castrioto e Manuel Joaquim Henriques de Paiva, publicado em Lisboa a partir de Julho de 1779 e destinado, como se diz no subtítulo, à «instrução geral». Na apresentação, fala-se bem explicitamente das Luzes, ao mesmo tempo que se dá um sentido nacional a esse iluminismo vindo de França: «Será este o Jornal da Nação: por meio dele podem uns comunicar aos outros as suas Luzes (...)». Ainda aqui, nada de voos estéticos novos.

Discute-se, isso sim, a filosofia das Luzes, em particular as ideias de D'Alembert, a partir do primeiro número, ao mesmo tempo que se exaltam as novidades científicas (note-se, entre parêntesis, que Manuel Joaquim Henriques de Paiva era professor de filosofia e médico famoso em Lisboa). No que diz respeito à literatura, Voltaire e Rousseau são citados, mas com grande prudência, severidade ética e graves reservas estéticas. Se não, vejamos o que num artigo da secção «Literatura» é dito logo em 1779 (pp. 113-119): «Mr. Voltaire foi talvez a pessoa a quem se têm dirigido os maiores louvores e os maiores vitupérios; nós o julgamos digno de uns e de outros, ainda que em diferente grau. (...) O que ninguém pode duvidar é que foi homem dum engenho agudíssimo (...), mas porque uma vaidade desmedida lhe inspirou o projecto de parecer universal, dividiu a sua aplicação em todo o género de estudos, e em nada aproveitou senão na Poesia. (...) Os Franceses não convêm em que Mr. de Voltaire fosse o que eles chamam *un génie* e só lhe concedem o título de *bel esprit*. Nada é novo nas suas obras; mas se lhe faltou o talento de inventar, teve o de ornar agradavelmente as invenções dos outros! (...) — Estes dois autores (Voltaire e Rousseau) devem ser lidos unicamente nas matérias que têm por objecto as belas-letas. Quando, porém, quiserdes com mão sacrílega e temerária tocar no santuário da Religião, a sua memória deve ser abominada por todos os séculos». E acrescenta-se ainda que é preciso conservar das suas obras apenas «o útil e o agradável», defendendo-se através de tudo o «*bon goût*» neoclássico e prevenindo-se a juventude contra as suas ideias: «Infeliz da mocidade que se deixa alucinar pelos venenosos encantos destes autores!».

Curiosidade cultural, portanto. Mas medo de ferir os preconceitos do leitor, preconceitos esses de índole, não só religiosa, mas também, talvez sobretudo, estética. Em contrapartida, era exaltado um certo realismo satírico à Tolentino e publicavam-se poesias cujo tema nada tinha de transcendente e muito menos de filosófico, como, por exemplo, no número de Setembro de 1789 (dois meses depois da Revolução Francesa, note-se!), com grande destaque, umas *Décimas a uma criada de cozinha!*

À parte esta incursão culinária, exalta-se sobretudo Gessner, numa «Notícia da vida de Gessner e das suas obras», publicada precisamente em Julho de 1789, é visto assim através de Diderot: «Por mais feliz que fosse Diderot em transportar para a língua

francesa os seus contos morais e idílicos, não se lhe acha aquela amável *candura*, aquele *colorido*, aquele encanto que respira no original (...). «E vem logo a seguir, comparando com a da Alemanha, a imagem duma França «picante»: «Levaram sempre os alemães a palma aos franceses na poesia pastoril (...). Por certo têm eles nas suas cidades menos daqueles prazeres que tão vários e picantes são na França (...)». (vol. VI, pp. 75-6).

2. Voltaire e Rousseau no pré-romantismo de Filinto Elísio e da Marquesa de Alorna

Vejamos agora, esquematicamente de que maneira se reflectem as ideias enciclopedistas em geral e as obras literárias em particular de Voltaire e de Rousseau, paralelas à criação de uma imagem da França dum certo pré-romantismo revolucionário, em autores portugueses de entre finais do século XVIII e princípios do século XIX, aqueles que, antes de Garrett, mais importância tiveram para a formação do romantismo português.

Começemos por Filinto Elísio, o qual, nascido em Lisboa em 1734, perseguido pela Inquisição, foge em 1778 para Paris, onde vive de traduções e de lições de português, aí acabando por morrer, em 1819, depois da publicação das suas **Obras completas** (1817-1819). Tradutor de **Les Martyrs** de Chateaubriand (tradução publicada em Paris, em 1816), um Chateaubriand via Horácio e Camões, note-se, Filinto Elísio faz referências a Rousseau apenas a nível ideológico, paralelamente a Voltaire, este, aliás, sendo considerado mais importante literariamente, pela sua formação clássica.

Rousseau é, de facto, para Filinto Elísio, não um grande escritor, um precursor genial de todo o romantismo europeu, em suma, um modelo literário universal, mas sim uma mera imagem da França das Luzes, como se pode notar por estes versos em que o evoca:

«Tu, bom Rousseau, co'a tocha da verdade
(Aborrida dos reis!) alumias-te
Os povos, e a ser reis os ensinastes,
Sinalando os Forais da Liberdade.» (4)

Quanto à Marquesa de Alorna, nascida em 1750 e falecida

em 1839, o seu enciclopedismo é evidente e cobre um vasto período de recepção das ideias políticas e sociais das Luzes em Portugal, período que vai até à plena expansão do romantismo português. Todavia, esta «Madame de Staël» portuguesa, como lhe chamou Herculano, não tinha, como a francesa, a mesma admiração pelo modelo literário de Rousseau, chegando a dizer numa carta a seu pai que o escritor francês «desgraçadamente segue essas ideias que não concordam com o cristianismo» (5). Ainda menos tem a visão comparativista *avant la lettre* de Madame de Staël, visão que a leva a relacionar Rousseau com Shakespeare e com o primeiro romantismo alemão. Em contrapartida, além do «gigantesco» Milton, a Marquesa de Alorna admirava D'Alembert e sobretudo Voltaire, citado frequentemente, pelo seu apego à lei universal da Razão, essa Razão soberana que a Marquesa de Alorna exalta, muito academicamente, num dos seus poemas contra o despotismo, poema no qual se revela nitidamente a influência ideológica dos enciclopedistas franceses em geral e de Voltaire em particular:

«Pensamentos, nasci, que Apolo o manda!
Atrevidos, nasci, em liberdade.
.....
Despotismo cruel, tua face vejo!...
.....
Monstro sem lei, que as leis todas despreza,
E arrasta sem vergonha
O código da sábia Natureza». (6)

Digamos que era a tentativa de conjugar Horácio (de quem traduziu a *Arte poética*) com Voltaire, mantendo-se, no entanto, firme nas suas prerrogativas de casta aristocrática, mesmo depois de em Marselha ter assistido, casada com um nobre alemão, à eclosão da Revolução Francesa.

Assim se a recepção dos enciclopedistas, quer por parte de Filinto Elísio, quer por parte da Marquesa de Alorna, foi decisiva a nível da história das ideias políticas e sociais, já o mesmo se não pode dizer a nível das ideias estéticas. Sobretudo no que concerne os autores verdadeiramente inovadores, livres das peias neoclássicas, universalmente precursores de todo o romantismo, como o foi Rousseau.

O caso de Bocage é um pouco mais complexo, como veremos a seguir, relacionando-o já com Garrett.

3. De Bocage a Garrett — modelos clássicos, nacionalismo romântico e ideologia iluminista

De facto, Bocage é um intermediário importante dos enciclopedistas em geral e de alguns autores pré-românticos franceses em particular, tendo traduzido, entre outras obras, a *Henriade* de Voltaire, *Paul et Virginie* de Bernardin de Saint-Pierre e *Les jardins* de Delille.

Nascido em 1765, leitor entusiasta desde jovem do pré-romântico inglês Young (que, no entanto, adaptou ao arcadismo neoclássico português), Bocage recria o mito camoniano do poeta marginal, exilado, encarnando a decadência da pátria. Temos de considerar sobretudo este elemento nacionalista para compreendermos a maneira como Bocage desempenhou a sua função de *intermediário* (utilizando uma terminologia comparativista) dos enciclopedistas e dos pré-românticos em pleno período de formação do romantismo português. Este nacionalismo poético conjuga-se com o desses verdadeiros «clubes revolucionários» portugueses, núcleos de expansão dos ideais da Revolução Francesa, que foram os botequins de Lisboa, nas redondezas do Rossio, no extremo final do século XVIII. Expulso da afrancesada Nova Arcádia em 1794, Bocage torna-se, de facto, um marginal na vida e na obra, cultivando sobretudo a sátira, até à morte, ocorrida em 1805.

A imagem que Bocage tem da França e nos transmite através da sua obra, já não se limita ao ideal poético neoclássico, que nele, aliás, é contrabalançado por um confessionalismo alegorizante e visionário de tendência já nitidamente pré-romântica. Ela é sobretudo a imagem duma França revolucionária, salvadora dos povos, como se pode notar em várias poesias, sobretudo num soneto, o XXXVIII da edição de Teófilo Braga, que, escrito após o regresso de Macau, em 1790, foi directamente inspirado pela Revolução Francesa:

«Liberdade, onde estás? Quem te demora?
Quem faz que o teu influxo em nós caia?
Porque (triste de mim!), porque não raia
Já na esfera de Lísia a tua aurora?

Da santa redenção é vinda a hora
A esta parte do mundo, que desmaia:
Oh! Venha... Oh! Venha, e trémulo descaia
Despotismo feroz que nos devora!

Eia! Acode ao mortal, que frio e mudo
Oculta o pátrio amor, torce a vontade,
E em fingir, por temor, empenha estudo:

Movam nossos grilhões tua piedade;
Nosso númen tu és, e glória, e tudo,
Mãe do génio e prazer, oh Liberdade!» (7)

Paradoxalmente, pouco depois, em 1793, Bocage chora grandiloquentemente a morte no cadafalso de Maria Antonieta, numa elegia intitulada *À trágica morte da Rainha de França Maria Antonieta*, considerada por Bocage «vítima gentil, malfadada vítima inocente» dum «século horrendo» (8).

Mas os paradoxos bocagianos não acabam aqui. Em 1797, por altura das vitórias de Napoleão em Itália, Bocage exalta-o, retomando os seus ideais iluministas e vendo no ditador corso o lídimo herdeiro da verdadeira Revolução Francesa, feita em nome da Razão e da Natureza contra o despotismo universal:

«Restaura-se a Razão, cai a grandeza,
E o feroz despotismo entrega as chaves
Ao novo redentor da Natureza»(9).

Todos estes paradoxos, e outros ainda, permitem relacionar Bocage, o último dos pré-românticos, com Garrett, o primeiro dos românticos, através de ideais iluministas, conjugados com um anacrónico culto de modelos literários neoclássicos adaptados ao nacionalismo liberal, modelos que só desaparecem com Herculano.

Numa análise inevitavelmente esquemática detectamos desde o início, em Garrett, uma particular admiração por Voltaire. Ele é não só o modelo óbvio da ideologia enciclopedista em geral, mas também o modelo supremo da harmonia estética, isto desde as suas primeiras peças de teatro. Assim, no prólogo de *Lucrecia*, representada pela primeira vez em Coimbra, em Fevereiro de 1819, Garrett

situa Voltaire ao lado de outros modelos neoclássicos, como sendo um dos «mestres» da «moderna cena» (10). Se compararmos, da mesma época de formação do romantismo garrettiano, com o que ele diz sobre Rousseau, considerando, no prefácio a *Átala* (1817), *La Nouvelle Héloïse* «muito inferior» a *Atala* de Chateaubriand (11), facilmente concluiremos que Rousseau, ainda que modelo ideológico importante, foi para Garrett *apenas* modelo de referência — e referência estritamente ideológica, ao contrário de Voltaire. Isto se, correndo, claro, o risco dum certo esquematismo, continuarmos a utilizar os modelos de Voltaire e de Rousseau como sendo os principais pólos opostos de atracção deste período de formação do romantismo em Portugal, a partir dos ideais iluministas conducentes à Revolução Francesa.

De qualquer maneira, e para voltarmos a Voltaire, não deixa de ter interesse verificar que nessa obra que tradicionalmente inaugura o período do romantismo em Portugal, *Camões* (1825), Garrett alude a Voltaire com raro sentido crítico. De facto, na nota A ao «Canto primeiro», Garrett, ao insurgir-se contra a mania francesa de tudo afrancesar e nada aprender com os outros, utilizando um tom «magistral e *tranchant*», acusa Voltaire de ignorância relativamente a *Camões*: «que injustiças não fez ao nosso *Camões*, de cujo poema tanto disse sem de português saber nem uma letra!» (12).

Consequentemente, podemos dizer que, à exaltação do empirismo das Luzes, que marcou sem dúvida o jovem Garrett, como amplamente e com rigorosa subtilidade demonstrou Ofélia Paiva Monteiro em *A formação de Almeida Garrett — Experiência e criação* (13), sobrepõe-se um ideal nacionalista, paralelo ao de um ideal de «género misto», osmose do clássico com o romântico, o qual radica ainda em Voltaire.

4. Conclusão: recepção estética e recepção ideológica

Em conclusão, vemos que em Portugal houve muito mais recepção ideológica do que recepção estética no que diz respeito aos enciclopedistas franceses e ao mito da Revolução Francesa, contribuindo ambos para a formação do romantismo. Pode mesmo dizer-se que se o rasto das ideias políticas e sociais dos enciclopedistas conducentes à Revolução Francesa se manteve por muito tempo,

apesar de contestações momentâneas, marcando o «francesismo» português e criando uma imagem mítica da França até à Geração de 70, em contrapartida, as ideias estéticas (sobretudo as de Rousseau e de Diderot) e as grandes criações literárias pré-românticas desvaneceram-se rapidamente, se é que alguma vez tiveram influência decisivamente renovadora.

Assim, quando Garrett inicia a sua produção teatral e poética, um periódico importante como foi **O Investigador Português em Inglaterra**, publicado em Londres, entre 1811 e 1819, por liberais exilados como ele, opõe frequentemente a imagem da Inglaterra à imagem da França, numa atitude de anglicanismo que não deixou de influenciar decisivamente o jovem Garrett. E, a propósito da literatura da Revolução Francesa, num longo artigo intitulado «Reflexos sobre a Revolução Francesa, tiradas do Quadro da Literatura Francesa durante o século décimo oitavo», diz-se o seguinte, em 1813: «Nada existe já desta literatura revolucionária. A linguagem não podia ter nem persuasão nem fecundidade em tais momentos»⁽¹⁵⁾.

Depois, já em plena revolução liberal portuguesa, em 1822, um periódico português importante de que Garrett é o principal colaborador, ao lado de Liberato Freire de Carvalho, o **Jornal da Sociedade Literária Patriótica**, no texto de apresentação, depois de se exaltar à Voltaire o «poder invencível da recta razão, constante e universal, cujas leis não podem ser derogadas pelo insano capricho dos povos, nem pelo furor dos seus tiranos», condena-se assim a Revolução Francesa: «Essa sonhada igualdade, essa prometida liberdade, abortivo parto da Revolução Francesa, desapareceu com os Robespierre, os Dantons e Marats, monstros de que hoje se horroriza a espécie humana»⁽¹⁶⁾.

Se dermos um salto de alguns anos, em pleno período do romantismo português, para termos uma visão de conjunto mais completa, verificamos que naquela que foi a mais importante revista literária do nosso romantismo, **O Panorama**, sob a égide de Herculano, se publica um artigo do mesmo teor, no qual se diz que a Revolução Francesa «nenhum proveito trouxe à moral, à política, às artes e mui pouco às ciências»⁽¹⁷⁾.

No entanto, volto a frisar, as ideias políticas e sociais dos enciclopedistas franceses marcaram decisivamente os românticos portugueses, forjando a imagem de uma França mítica, redentora da humanidade. Essas ideias levaram sobretudo à formação dum

voltairianismo radical. E foi precisamente esse voltairianismo que, no caso de Garrett, impediu que fosse assimilada essa outra grande revolução, a literária, perpetrada principalmente pelo Rousseau de **La nouvelle Héloïse**, **Les confessions** e **Les rêveries du promeneur solitaire**, todas obras publicadas e divulgadas na Europa antes da formação do romantismo português, como se sabe. Para Rousseau, sobretudo o Rousseau de **La nouvelle Héloïse** (tão importante na Alemanha, por exemplo), não houve em Portugal *horizonte de espera*, para utilizar uma já clássica expressão da teoria comparativista de Hans Robert Jauss. Em Portugal, era ainda a Arcádia (apesar das sementes revolucionárias...), uma Arcádia de pastores e de amantes heroicos. Ora, com **La nouvelle Héloïse**, como diz Jauss, desaparecem os pastores da Arcádia, bem como os amantes heroicos: «Saint-Preux fait songer à Céladon, Édouard à Don Quichotte, Julie et Claire à Astrée, mais toutes ces figures ne sont citées à comparaître que pour être définitivement congédiées» (18).

Assim, para terminar, digamos que as Luzes vindas de França no período de formação do romantismo português não chegaram a ter as obscuridades que proporcionariam uma verdadeira mudança estética. Faltou-lhes (apesar de Portugal ser um país de marinheiros...) esse movimento sutil de marés de que fala D'Alembert na introdução ao seu célebre **Essai sur les Éléments de Philosophie**, em meados do século XVIII: «Une nouvelle lumière sur quelques objets, une nouvelle obscurité sur plusieurs, a été le fruit ou la suite de cette effervescence générale des esprits; comme l'effet du flux et du reflux de l'Océan est d'apporter sur le rivage quelques matières et d'en éloigner d'autres» (19).

Por que motivo estas marés duma vasta revolução, abarcando todo o espírito europeu e herdando ideias básicas da Revolução Francesa, só surgiram plenamente (e só então plenamente realizaram a revolução literária e cultural do romantismo em Portugal) com a Geração de 70 — isso seria tema de outra comunicação.

Álvaro Manuel Machado
Universidade Nova de Lisboa

NOTAS

(1) Cf. Álvaro Manuel Machado, *Les romantismes au Portugal — Modèles étrangers et orientations nationales*, Paris, Fondation Calouste Gulbenkian, 1986, «Introduction», pp. 11-20; Álvaro Manuel Machado/Daniel-Henri Pageaux, *Da Literatura Comparada à Teoria da Literatura*, Lisboa, Ed. 70, 1988, pp. 55-111.

(2) Luís A. Oliveira Ramos, *Sob o signo das «Luzes»*, Lisboa, Imprensa Nacional/Casa da Moeda, 1988, p. 135.

(3) José-Augusto França, *Lisboa pombalina e o Iluminismo*, 2ª ed., revista e aumentada, Lisboa, Bertrand, 1977, p. 242.

(4) *Obras completas de Filinto Elísio*, segunda edição, emendada e acrescentada com muitas obras inéditas, e o retrato do autor, Paris, Of. A. Bobbée, 1817-19, vol. IV, p. 176.

(5) Cf. Marquês de Ávila e Bolama, *A Marquesa de Alorna*, Lisboa, Imprensa Nacional, 1916, pp. 96-7.

(6) Marquesa de Alorna, *Poesias*. Selecção, prefácio e notas do Prof. Hernâni Cidade, Lisboa, Livraria Sá da Costa, 1941, pp. 25-6.

(7) *Obras de Bocage*, edição precedida dum estudo bibliográfico de Teófilo Braga, Porto, Lello & Irmão Editores, 1968, p. 334.

(8) *Idem*, pp. 647-50.

(9) *Idem*, p. 336.

(10) Almeida Garrett, *Obras póstumas*, vol. I, Lisboa, Livraria Moderna — Editora, 1914, p. 16.

(11) *Idem*, p. 75.

(12) Almeida Gerrett, *Camões*, 2ª ed., Porto, Ed. Domingos Barreira, s/d, p. 176.

(13) Cf. sobretudo o vol. I. Coimbra, ed. do Centro de Estudos Românicos, 1971.

(14) Cf. *idem*, pp. 399-400.

(15) Número de Outubro de 1813, vol. VII, p. 548.

(16) Número 1 de 16 de Abril de 1822, p. 27.

(17) *O Panorama*, t. XIV, 1857, pp. 342-44 e 372-5.

(18) Hans Robert Jauss, «*La Nouvelle Héloïse* de Rousseau et le *Werther* de Goethe à l'intérieur du changement d'horizon entre le Siècle des Lumières et l'Idéalisme allemand», in *Pour une herméneutique littéraire*, Paris, Gallimard, 1988, pp. 283-4.

(19) D'Alembert, *Essai sur les Éléments de Philosophie ou Sur les Principes des Connaissances Humaines, Mélanges de Littérature, d'Histoire et de Philosophie*, Amsterdão, Ed. Châtelain, 1759, t. IV, pp. 3 e segs.

CONTRA OS "OS PEDREIROS LIVRES ILUMINADOS" O PREGADOR DE SUA MAJESTADE

“... porque de nenhuma outra maneira se poderá conter, amansar besta tão fera e intratável como a multidão desprovida de ideas, instável de génio e sempre violenta em suas paixões...” (1).

“Hier, vous n'étiez qu'une foule, Vous êtes un peuple aujourd'hui.” (2).

Mais do que o eminente jornalista panfletário que Hernâni Cidade consagra na *História Mental do séc. XVIII*, ou, ainda, o “nosso primeiro jornalista na concepção hodierna”, (3) segundo Lopes de Mendonça, José Agostinho de Macedo é um criador torrencial de diferentes géneros literários, numa obra extensa, variada e fácil, em que, no dizer de Castelo Branco Chaves, “a pena lhe traça o próprio encómio.” (4).

Para além do polemista, poeta, pregador, epistológrafo, dramaturgo e crítico, é sobretudo uma das personalidades mais interessantes da nossa história literária, como refere Carlos Olavo, em *A Vida Turbulenta do Pe. José A. de Macedo*. Ou, ainda, “uma das mais representativas mentalidades e um dos mais ricos temperamentos do séc. XVIII em Portugal” (5), que fazem de Macedo um escritor social e político com o raro mérito de envolver directamente as Letras no quotidiano, operando, assim, a transição das “Belas Letras” ociosas e subalternas até à concepção propriamente romântica de uma combatividade discursiva.

Se Maurras, em *L'Avenir de l'Intelligence*, diz que “na França do séc. XVIII quem sucedeu aos Bourbon foi o homem de Letras...” (6) de facto, Macedo toma a pena como a espada, “se a pátria se defende com uma espada, porque não há-de defender-se também com uma pena?...” (7) e guerreira — “Eu vivo e vivo em guerra, que é o meu alimento e divisa...” (8). É o guerreiro da coloquialidade e humor que lembram o Garrett, também sua vítima dessa época tumultuária, desse séc. XVIII que “teve a virtude de acreditar no

melhoramento das sociedades humanas, pela sua reforma, segundo um ideal de justiça absoluta, realizada por métodos racionais” (9). Macedo será um “sans culottes” das Letras ou o tipo do padre “défroqué” da França revolucionária, dividido entre o fulgor de ser moderno, a contaminação das ideias do Iluminismo, e a “demagogia miguelista” com que Oliveira Martins o define no 2º vol. da sua **História de Portugal** (10). Esta espécie social transitória que Macedo representa justifica, por um lado, o jacobinismo e a rebeldia com que a 18 de Fevereiro de 1792 foi expulso do Convento de Nossa Senhora da Graça de Lisboa, com o título de “membro podre, incorrigível, apóstata, ladrão de livros, etc.,” e salienta, por outro lado, o furor com que desanca Voltaire, Rousseau e toda a corte de “Pedreiros Livres”.

J. A. de Macedo é, ainda, herdeiro do pedantismo fradesco em que é educado, num contexto português de pobreza mental e alheamento em relação às correntes de civilização europeia. Se, como refere Inocêncio Francisco da Silva, em **Memórias para a Vida Íntima de José Agostinho de Macedo** (11), quando este autor frequenta a companhia de Bocage imita os poemas didácticos franceses, abraça as ideias da Revolução de 1789, o certo é que entre 1808 e 1818, aquando da invasão dos exércitos napoleónicos em Portugal, renega das ideias francesas. Mostra, então, admiração pela Inglaterra, e defende a adopção do regime das Cartas Constitucionais que entre 1818 e 1826, vai contrariar, deixando de respeitar o protectorado inglês de Beresford e accitando as ideias da soberania nacional, com a revolução de 1820. Macedo é evidentemente instável, na política como na literatura, e são geralmente os defeitos pessoais, como refere, ainda, Inocêncio Francisco da Silva, que o mantêm firme num ideal demagógico, sempre harmonizável com o absolutismo. É assim que, em 1823, J. A. de Macedo é o maior instigador das perseguições políticas e acompanha a evolução do absolutismo até ao despotismo miguelino, em todos os seus exageros e crimes. É, ainda, o polemista furioso contra todos os ideólogos do constitucionalismo, para a salvação da religião e da pátria — “a força e o cacete contra os liberais!” (12), que quando o despotismo agonizava diante da heroicidade convicta do Cerco do Porto, em 1831, expirava, na sua obra, **O Desengano**: “Eu estou doentíssimo, decrépito e moribundo, sou o Príamo de Vergílio que veste as armas para ir morrer...” (13). Porém, acrescenta, ainda em **O Desengano**:

“Eu desejava que exterminassem os pedreiros como se exterminaram os lobos em Inglaterra, isto é, que se matassem todos numa só montaria...” (14). É em n’O **Desaprovador** que o também conspirador para dar por demente D. João VI em favor da princesa sua esposa, diz: “talvez que a tinta entornada sobre um papel valha tanto (ou valha mais) como o sangue derramado sobre o campo de batalha” (15). O espião da polícia (de Lucas Seabra da Silva, sucessor de Manique), ex-frade de vida torpe e activo Provedor da Real Mesa Censória dirá: “Seja a espada a arma para os inimigos estranhos e a pena para os domésticos”.

Ora, é pelo polemista e pregador, enquanto figura pública, que melhor se define essa acção social, ou propriamente “doméstica” de Macedo; os seus temporais verbais, a frase solene, o altíssimo tom da sua oratória, a sua expressão ao rubro pelo que ficou alcunhado na época de “Padre Lagosta”, agem sobre uma multidão. É o educador dessa “besta tão fera e intratável como a multidão...” (16), é a autoridade moral enquanto pregador, é o demagogo político, ainda enquanto pregador de Sua Majestade, a partir de 1802, ano em que foi obscuramente nomeado pregador régio, que vai tentar conter a absorção gradual dos ideais sócio-políticos franceses do séc. XVIII. Aliás, o denominador comum da obra de Macedo será o combate da gradual influência do Iluminismo, personificado no Napoleão em quem a superstição popular tendia a ver D. Sebastião. A globalidade das obras de Macedo constituem um exemplo importante da resistência portuguesa à recepção das ideias e das análises dos iluministas, que Luís Oliveira Ramos investiga, sob múltiplos aspectos em **Da Ilustração ao Liberalismo** (17).

O carácter de transição, em Macedo, é, ainda, contradição: José Liberato diz que “Macedo em seu coração desprezava os inimigos da liberdade, embora os defendesse...”. Porém, “na sua obra, não se encontra nem uma teoria, nem um sistema de ideias sociais ou políticas”. Tanto no domínio social como no político, se encontram e bastamente ideias parciais e juízos esparsos” (18) contradizendo ainda, ideias republicanas de alguns sermões, que aludem a uma reforma política e que, segundo Castelo Branco Chaves, poderia tomar a feição de uma ditadura real esclarecida, tal como a dos reis filósofos do séc. XVIII e a de Pombal. Macedo é sobretudo o panfletário educador da multidão, de grande astúcia e plasticidade intelectual, que deturpa premissas, com argumentação sofismada e

raciocínios por omissão. A “beleza oratória e impetuosidade de declamação” (19) consagram um Macedo íntimo de “aspirações sinceramente democráticas e de sentimentos verdadeiramente liberais”. (20). Rui Travassos Valdez salienta ainda a forma criminosa como Macedo pretendia agir sobre a ignorância popular, lançando “à la cureé”, incitando aos piores crimes uma canalha acéfala e violenta, como um malandrim ignaro, como um jornalista aventureiro, um vil pescador das águas turvas de política” (21).

A **Refutação dos Princípios Metafísicos e Morais dos Pedreiros Livres Iluminados**, saída da Impressão Régia, em 1816, parece ser uma importante crítica sistemática “en philosophe”, das ideias francesas do séc. XVIII. Longamente subscrita por clérigos e nobres do Portugal conservador, esta obra pretende ser um exame, cujos 16 redundantes capítulos consistem: primeiro, na verificação da novidade do Iluminismo; segundo, na discussão acerca da compatibilidade desta filosofia com a Virtude e a Religião; terceiro, na polémica sobre a capacidade do Iluminismo oferecer ao Homem a felicidade mais extraordinária. Macedo assumirá dizer “a nua e puríssima verdade” (22), ditada pela sua consciência, sobre os “Demagogos pertinacíssimos” que “nutrem fantásticas esperanças de uma quimérica regeneração pela dissolução de todos os princípios sociais e religiosos”. Adverte o público, e o Prefácio “fala da” pública utilidade dos seus escritos, contra os “males todos de que ainda não deixou de ser vítima a Europa e que vêm das mãos ímpias (23) sacrílegas e homicidas do Iluminismo”, esse “Quichotismo metafísico” responsável pela “ruína dos tronos”. Necessariamente dialécticas, Religião e Políticas deverão preservar o monarca, centro de ordem moral: “Tire-se aos homens a Religião, tudo será Anarquia política, Anarquia moral, Anarquia social.” (24).

Quando J. A. de Macedo conclui que os Pedreiros Livres “querem dizer-se Cristãos para desfigurarem o Cristianismo à sombra deste nome e cravarem-lhe o punhal que escondem”, faz sua a voz do Abbé Barruel. É Jacques Godechot, em **La Contre-Révolution/ Doctrine et Action** que sublinha a importância do Abbé Barruel, assim como a de um seu contemporâneo, o Abbé Duvoisin, para a formação e direcção de uma das mais significativas doutrinas contra-revolucionárias. Se Barruel já é conhecido antes da Revolução Francesa como editor de “Le Journal Ecclésiastique”, é em **Le Patriot Véristique** ou em **Discours sur les Vraies causes de la**

Révolution actuelle que formula já as ideias fundamentais da “acção providencial” e da “hipótese do complot” (25).

Tanto para Barruel como para Macedo, Deus quis castigar a França do séc. XVIII pelo seu declínio moral, mas a Revolução é a maquinação diabólica dos filósofos. Eles terão valorizado o interesse individual em prejuízo do colectivo, desenvolvendo uma teoria do progresso completamente falsa; não há um progresso constante, mas antes um progresso material que arruina a moral e a religião. Ora o Estado precisa de dogmas para sustentar o trono. Só as “leis naturais” devem limitar o poder absoluto do rei: o respeito da vida de cada indivíduo, das suas liberdades e propriedades. Barruel recusa o individualismo dos revolucionários, segundo o qual a sociedade é formada por um grande número de indivíduos para apresentar um Estado de diversas famílias em que o rei é o chefe de família de toda a França.

Também em 1792, ano em que Barruel publica a **Histoire du clergé pendant la Révolution Française**, livro aliás traduzido em Portugal no ano de 1796 e com o subtítulo de “História abreviada de Perseguição, Assassinato e do desterro do Clero Francêz durante a Revolução”, e formula nitidamente a teoria do “complot”: “Cette Révolution fut méditée depuis un long temps en France par des hommes qui sous le nom de philosophes semblent avoir eu la mission de renverser les uns le trône et les autres l’autel”.

Mas é numa obra muito mais célebre que Barruel, em 1798, retoma e desenvolve esta teoria: **Les Mémoires pour servir à l’histoire du jacobinisme**, em que define o grau criminoso de alguns filósofos da Revolução. Esta obra é, aliás, divulgada em Portugal, na ano de 1810, por Macedo, em **O Segredo Revelado ou Manifestação do sistema dos Pedreiros Livres e Iluminados e sua influência, na fatal Revolução Francesa, obra extraída das Memórias para a História do Jacobinismo do Abade Barruel e “publicada em português para confusão dos Ímpios e cautela dos verdadeiros amigos da Religião e da Pátria”**. Dirigida aos “respeitáveis concidadãos portugueses”, previne-os “contra os inimigos da pátria, contra a nefanda Conjuração dos Jacobinos...”

No Prefácio de Barruel, traduzido por Macedo, divide-se em três partes esta conspiração jacobina:

1ª PARTE — conspiração contra a religião — a dos Filósofos;

2ª PARTE — conspiração contra os reis — a dos Filósofos

+ Loja dos Pedreiros Livres;

3ª PARTE — contra todo o Governo (mesmo a República) — conspiração dos Filósofos e Pedreiros Livres, que, reunidos aos Iluminados, constituirão os Jacobinos.

A “Encyclopédie”, segundo o texto de Barruel, terá sido o primeiro meio dos conjurados em que no artigo da Felicidade, a aproxima do prazer, consubstanciando-os, estabelecendo o Naturalismo sobre as ruínas do Evangelho. “Os desajuizados, frenéticos e muito volúveis Franceses... devem as suas desgraças àqueles mesmos Génios a quem ela adorava e que vão conspirar contra os reis que” — diz Barruel — “havia muito tempo promulgavam leis em França, e os Franceses ainda não sabiam que tinham por seus Monarcas Déspotas e Tyranos. Eles amavam estes reis...”

“A sua marcha é lenta e complicada... Eles são detestáveis pelos males de que foram causa, porque, sem eles, não existiria a Revolução Francesa, não se teriam derramado rios de sangue inútilmente...”. E Macedo conclui:

“O ceo confunda esta estúpida canalha e Portugal os conheça, os extermine, os acabe, dentro de si, será perpétua, será gloriosa a sua Conservação, o seu trono e a sua Santíssima religião.”

Apesar de Macedo ter decretado um undécimo mandamento “Não serás Francês”, Godechot, em *Le Portugal et La Révolution*, diz que, contudo, a opinião pública em Portugal não era hostil em relação à França, e que em 1848, “dans toute l’Europe centrale et occidentale, le programme révolutionnaire, établi à la fin du 18ème siècle, était réalisé... Le Portugal n’échapperait pas au destin commun des Nations du monde occidental”.

Contudo é assim que Teófilo Braga, em *Obras Inéditas de José Agostinho de Macedo*, define a entrada portuguesa no séc. XIX: “A situação de Portugal não se melhorou com a entrada do séc. XIX; em 1828, Frei Fortunato de S. Boaventura ainda citava como execrando o nome de José Anastácio da Cunha, como tendo introduzido na Universidade de Coimbra o Philosophismo. Em 1839, Innocêncio era criminalmente processado por ter impresso a *Voz da Razão*, que tinha já três edições clandestinas. É em tal meio social que tem afirmado ao mundo, apesar de tudo, o nosso génio esthetico, esta planta delicadíssima que é a Literatura Portuguesa.”

Cristina Marinho
Universidade do Porto

BIBLIOGRAFIA:

- (1) JOSÉ AGOSTINHO DE MACEDO, *Refutação dos Princípios Metafísicos e Morais dos Pedreiros Livres Iluminados*, Lisboa, Impressão Régia, 1816 p. 197.
- (2) VICTOR HUGO, *Poésie*, Paris, Seuil, 1972, 2 e vol., p. 85.
- (3) Citado in CASTELO BRANCO CHAVES, *Estudos Críticos*, Coimbra, 1932, p. 42.
- (4) *Idem*, p. 14.
- (5) CARLOS OLAVO, *A Vida Turbulenta do Pe. José Agostinho de Macedo*, Lisboa, 1939, p. 15.
- (6) Citado por CASTELO BRANCO CHAVES, *obra citada*, p. 20.
- (7) J. A. de MACEDO, *Os Burros*, Officina Typographica de Casimir, Paris, 1835, p. 85.
- (8) J. A. de MACEDO, *Cartas*, a, Lisboa, Impressão Régia, 1828 p. 95.
- (9) in CASTELO BRANCO CHAVES, *obra citada*, p. 32.
- (10) OLIVEIRA MARTINS, *História de Portugal*, 8ª ed., p. 271.
- (11) INOCÊNCIO FRANCISCO DA SILVA, *Memórias para a vida íntima de J. A. de Macedo*, Lisboa, 1899, p. 53.
- (12) J. A. DE MACEDO, Sandoval nú e crú, Lisboa, Off. da Horrrosa Conspiração, 1823, p. 102.
- (13) J. A. DE MACEDO, *O Desengano*, Lisboa, Impressão Régia, 1830, p. 87.
- (14) *Idem*, p. 95.
- (15) J. A. DE MACEDO, *O Desaprovador*, Lisboa, Impressão Régia, 1825, p. 63.
- (16) A. J. DE MACEDO, (1) *idem*.
- (17) LUÍS OLIVEIRA RAMOS, *Da Ilustração ao Liberalismo*, Porto, Lello & Irmão, 1979, Prefácio p. 7.
- (18) JOSÉ LIBERATO, "Ensaio Político", Fascículo 5, p. 11.
- (19) INOCÊNCIO FRANCISCO DA SILVA, *obra citada*, p. 60.
- (20) *Idem*, p. 62.
- (21) RUI TRAVASSOS VALDEZ, "A Figura do Padre José Agostinho de Macedo perante a Medicina", "Revista de Medicina Legal", Porto 1932.
- (22) *Idem*, p. 15.
- (23) *Idem*, *idem*, p. 12.
- (24) JACQUES GODECHOT, *La Contre-Révolution! Doctrine et Action*, PUF, Paris, 1961, pág. 35-45 GODECHOT, *Le Portugal e la Révolution*, Paris, PUF, 1963, p. 32.
- (25) TEÓFILO BRAGA, *Obras inéditas de José Agostinho de Macedo*, Lisboa, por ordem da Typographia da Academia Real das Ciências, 1910, p. 15.

NO RASTO DAS COMEMORAÇÕES DA REVOLUÇÃO FRANCESA

*(Subsídios para uma análise do discurso da
efeméride na imprensa portuguesa)*

Em 2 de Setembro de 1791, a Assembleia Constituinte francesa votava por unanimidade um artigo suplementar à Acta Constitucional decretando a estipulação de festas que perpetuassem a memória da Revolução Francesa, de modo a «manter a fraternidade entre os cidadãos e a uni-los à pátria e às leis». Ora, apesar do calendário revolucionário ter tido uma aplicação meteórica e ainda que as festas por ele consignadas cedo se tenham debatido com um abstencionismo crescente ⁽¹⁾, em 1880, e depois de variadas polémicas, a França acabou por oficializar o 14 de Julho como o dia da sua festa nacional — uma data que apresenta(va) a vantagem de congregar a evocação quer da Tomada da Bastilha em 1789, quer da primeira grande Festa revolucionária: a da Federação em 1790.

No entanto, por inerência à sua vocação universal, atributo de que a Revolução Francesa se apoderou desde a primeira hora, as comemorações, enquanto marcos de memórias comuns, acabaram por ser alargadas para além das fronteiras hexagonais. E, se outras circunstâncias a História não tivesse já registado, que fundamentam as relações estreitas entre Portugal e França, bastar-nos-ia, certamente, esse desígnio de celebração extravasando fronteiras para, por princípio, nos sentirmos implicados na grande Festa da memória da Revolução Francesa.

Eis como se foi delineando este nosso projecto de abordar a recepção em Portugal da dimensão comemorativa da Revolução, dimensão essa que, insistimos, não é uma mera decisão póstuma de respeito evocativo; decorreu logo de uma reivindicação do próprio período revolucionário.

Se as comemorações se definem pela participação colectiva na festa memorial, pensámos que a imprensa seria o registo mais indicado para recuperar os ecos dos eventos, das adesões e/ou das críticas às festividades, isto é, para chegar a uma imagem da recepção entre nós da Revolução Francesa, que seja resultado das dinâmicas comemorativas.

Não se tratará pois aqui de recensear sinais das repercussões revolucionárias em «receptores eleitos» — aqueles que, por diferentes razões, desde a encomiástica admiração à mais viperina repulsa, revestiram os seus discursos de uma trama significativa que remonta aos acontecimentos, ideários e personagens da França dos finais do séc. XVIII e inícios do séc. XIX. Ao orientarmo-nos para o discurso da imprensa, pretendemos focalizar a recepção a partir da heterogeneidade de intervenientes nesse processo comunicativo em torno das comemorações.

Por razões práticas, não considerámos toda a imprensa actual e tam-pouco nos impusemos uma escolha dirigida de títulos; tivemos contudo a preocupação de englobar no nosso «corpus» de análise quer diários e semanários tanto de expansão nacional como regional, quer revistas de divulgação generalizada e ainda algumas publicações periódicas ligadas à Igreja Católica.

Do mesmo modo, a consulta que fizemos aos periódicos existentes aquando do centenário não se subordinou a qualquer triagem prévia, senão às limitações da Biblioteca Municipal do Porto. Quisemos ter uma percepção dos efeitos do tempo sobre as comemorações e sua abordagem a nível da imprensa, mas não visámos uma análise diacrónico — comparativista detalhada e muito menos quisemos fazer um estudo sociológico e/ou histórico da imprensa em Portugal.

No âmbito do nosso projecto, os jornais e revistas consultados funcionaram como um ponto de partida para a *análise do discurso da efeméride*, ou seja dos dispositivos utilizados para apresentar um referente durante um *tempo excepcional* — o tempo do ritual festivo implicado pela multiplicação das medidas cronológicas.

Partimos, por conseguinte, das seguintes questões: passados os marcos emblemáticos de um século e de dois séculos ou, sob a forma expressiva de números redondos: passados 100 e 200 anos, que Revolução se festejou ou se é conduzido a festejar?

Sob a égide (ou sob a pressão?) das comemorações a que Revolução se remete? Com que linguagens ela é dita?

Acrescente-se desde já que pressupomos a impossibilidade de sermos remetidos para um grau zero da Revolução, uma vez que a dimensão, mais do que aprêsentativa, representativa do discurso da imprensa (como aliás acontecerá com qualquer outro discurso) não nos restitui senão um referente que é o resultado de um efeito

de comunicação (2).

As nossas questões preliminares conduziram-nos de imediato à leitura de dois tipos de notícias: por um lado àquelas que deram conta das comemorações em Portugal em torno do 14 de Julho e, por outro, às que reinviaram às comemorações havidas em França na mesma data. Procurámos em seguida, inserir estes dois momentos numa análise mais vasta — a da forma como a imprensa constitui em *si mesma* o espectáculo, isto é como ela foi, para além de um meio de difusão das comemorações, o próprio *signo comemorativo*.

1. As comemorações da Revolução Francesa em Portugal

Lembramos que foi deliberadamente que nos cingimos àquelas que se realizaram à volta do 14 de Julho e de cunho demarcadamente festivo, pois só através dessas manifestações teremos acesso à *imagem espectacular implicada pela efeméride*.

Remontar à época do centenário fez-nos cruzar com um trabalho já realizado sobre «As comemorações do Centenário da Revolução Francesa na imprensa Diária Portuense» (3). Nele se encontram as referências às comemorações sobretudo em três pólos desta cidade: colónia francesa, clubes republicanos e associações operárias da cidade.

Embora tenhamos alargado a nossa consulta a jornais e revistas da época para além dos diários portuenses, não encontrámos senão as mesmas referências, e sempre de uma forma assaz discreta, em três outros jornais: **O Correio da Europa**, **Jornal do Paiz** e no auto-designado «órgão comunista anarchista» — **A Revolução Social**.

Volvidos 100 anos sobre este (quase) silêncio relativamente a comemorações que se circunscreveram a iniciativas de cariz ora nacionalista, ora político, aquilo que encontrámos anunciado nos jornais continuaram a ser «sinais pálidos e dispersos» que englobaram quatro centros de festejos (4), desta feita organizados sempre por instituições ligadas à França, ainda que, porventura, com apoios de entidades locais. A única excepção ficou a dever-se ao espectáculo proposto pelo Teatro Nacional de S. Carlos para a noite de 14 de Julho, intitulado «Salut à la France». Note-se, de resto, que todos os espectáculos se realizaram sob uma designação ou referência francesas, desde o popular «baile», até à festa da Fraternidade

intitulada «Bastille». Daqui se poderá inferir que tais comemorações, a partir da própria forma como são designadas, permanecem estrangeiras, exteriores por isso ao espaço português. Por outras palavras: remeter as comemorações para um código francês traduz uma homenagem à França, é certo, mas poderá também denotar o reconhecimento implícito de que a comemoração da efeméride, mais do que pertencer ao património universal (o que exigiria que as festas «falassem» a memória revolucionária na diversidade com que cada região ou nação a assimilou), limita-se a ser um hábito tradicional francês ou, ainda mais particularmente, parisiense... Disto mesmo dá conta o título, tão preciso quanto ambíguo, com que um semanário encabeçou a sua cobertura do Bicentenário: «Uma festa para Paris» (5).

Mas mais do que recensear as manifestações ocorridas entre nós (o facto extra-discurso), importará recuperar o comentário que os jornais deram dos acontecimentos, pois é ele que nos permite reconstruir a imagem impressa (o facto intra-discurso) da recepção comemorativa da Revolução Francesa.

Assim, numa notícia consagrada ao baile popular, ou melhor à Festa do *Institut Français de Porto*, realizada na Ribeira, o repórter depois de ignorar ter havido festejos no Porto aquando do Centenário, termina com uma nota onde a ironia, ainda que suspensa nas reticências, reenvia ao título da notícia, escrito em letras garrafais: «Afinal o que foi isso da tomada da Bastilha?». Esta pergunta, colocada em início de texto, anónima e insinuante, terá partido de alguns moradores da Ribeira que, perfeitamente alheios ao contexto da festa, (se) interrogavam, entre o espanto e a indignação, ao verem-se invadidos pelos estranhos.

Além disso, e como nota o **Primeiro de Janeiro** (14/07), a Praça da Ribeira «foi no séc. passado, símbolo (por paradoxo de resistência à invasão dos exércitos napoleónicos e teatro dos trágicos acontecimentos da Ponte das Barcas». Todavia, a uma tal elucidação histórica segue-se a conclusão: «Hoje superados os contratemplos e as amarguras do passado, a Praça da Ribeira vai ser francesa «Aux armes citoyens» vai ser com certeza «a palavra de ordem». Através desta anunciada (ou denunciada?) superação, repare-se como a efeméride, enquanto ritualização da memória, pode e deve sacrificar-se a si mesma ao contornar episódios da História, desde que estes perturbem a linearidade da referência, ou seja o seu carácter essencial

e eterno, que as comemorações têm como objectivo confirmar.

Passando aos diários lisboetas, aí se constata que a recepção às comemorações nacionais do Bicentenário caracteriza-se por um maior espírito crítico:

— «Le Bal du Bicentenaire foi em Lisboa Passerelle» (**Diário de Lisboa** - 15/07). — Neste destacado título, a utilização de termos franceses sem quaisquer aspas não esconde, mais uma vez, a ironia que será confirmada e acentuada até ao sarcasmo no corpo do artigo: «festinha nacionalista francesa muito folclórica tipo «corpo diplomático» e onde, segundo o que é noticiado teve lugar uma revolta (naturalmente não prevista pela organização) desencadeada pela gente que queria participar na festa sem ter que pagar o bilhete de ingresso.

Um outro diário (**Correio da Manhã** - 15/07) dá conta desse «extra-espectáculo» ocorrido na Praça do Município, utilizando para isso uma linguagem que *representa* (o termo inclui aqui toda a sua dimensão teatral) a actualização da Tomada da Bastilha ocorrida há 200 anos: «Populares tomaram de assalto festa da queda da Bastilha».

Quanto à comemoração proposta pelo *Instituto Franco-Português*, pode ler-se no *Diário de Lisboa*: «Festa da Fraternidade no Palácio da Ajuda foi um fiasco: Estupefacção e Contrariedade». O repórter que não esconde o desagrado relativamente à organização e aos efeitos de todo o espectáculo, desabafa: «As únicas comemorações que por aí se fizeram da Revolução Francesa, nossa matriz política e cultural, estiveram a cargo de instituições francófonas que falharam redondamente nas intenções. Uma pena. Uma vergonha.».

Entretanto, alguns jornais preferiram destacar aquela que foi, ou pretendeu ser, a anti-comemoração do Bicentenário: a vigília de 13 para 14 de Julho, promovida pela auto-denominada «Campanha Firmamento». Essa iniciativa que reuniu um pequeno grupo de pessoas heterogêneas, vagamente unidas por ideais monárquicos e cosmovisões esotéricas, foi alvo de uma reportagem em 3 grandes páginas, publicada mais tarde num semanário, com o título: «24 horas da vida de um republicano» (6).

Primando pelo entrelaçamento do humor, do espanto e de algum cepticismo do jornalista, o artigo em causa tem a vantagem de veicular, ainda que num contexto nada isento, imagens da Revolução Francesa que circularam ou estiveram subjacentes a essa vigília, como por exemplo, a de que os princípios de 1789 já eram uma prática na velha monarquia portuguesa, sendo além disso

encarados por um dos participantes, como uma «regra de 3 simples» encerrando «um dos grandes equívocos da dinâmica social contemporânea».

Mas a nós interessa-nos aqui sobretudo relevar a duplicidade, diga-se mesmo ambiguidade, do destaque jornalístico atribuído a esta anti-comemoração, a mais genuinamente portuguesa, com nostalgia, «Quinto Império» e caldo verde q. b., pois, se por um lado, o jornal parece querer apresentar o contraponto da exaltação afirmativa subjacente às comemorações do Bicentenário, o tom da reportagem *representa*, por outro lado, a afirmação pelo humor daquilo que o facto extra-discurso — a vigília — queria contestar. Com efeito, se esta pretendia retirar a legitimidade à Revolução Francesa e por consequência às suas comemorações, a imagem que o jornalista difunde minará, por sua vez, a credibilidade de tal iniciativa, assim como dos seus pressupostos. Ou seja, a Revolução acaba por ser exaltada por um processo indirecto de encadeamento de imagens: a dos promotores fomenta a da vigília que origina a do jornalista que constrói a do jornal que influencia a dos leitores. Todas elas sobrevivem à custa de alterações sucessivas que, se não remontam a uma fidelidade referencial, isto é ao que terá sido efectivamente a Revolução de 1789, asseguram a perpetuidade de uma memória em seu nome.

O poder imagístico do discurso da imprensa radica assim na possibilidade de filtrar as imagens dos agentes anteriores, sendo ele portanto aquele que mais directamente actuará sobre o leitor. É justamente este mecanismo, à partida tão evidente quanto pacífico, que nos faz entender que o discurso da imprensa, mais do que um espaço de informação, é uma *proposta de representação formadora*.

II. As comemorações em França, divulgadas pela imprensa portuguesa

«Todos os caminhos vão dar a Paris» — Eis um dos títulos do dossier dedicado pelo **Jornal de Letras** à efeméride (?), e sob o qual se poderá ler a mensagem simbólica de que a chamada «Cidade das Luzes» tomou o lugar de Roma (ou de Meca), transformando-se assim num templo laico de uma veneranda referência colectiva. Daí que o jornal propusesse «um roteiro para a Festa» na capital

francesa, aliás com referências ou sugestões que acabaram por surgir um pouco em todos os jornais e revistas.

Parece-nos, contudo, que toda a atenção atribuída às comemorações do Bicentenário em França se insere numa perspectiva que ultrapassa o domínio noticioso para constituir um processo de construção interna e de legitimação da própria efeméride. Não basta informar, é preciso hiperbolizar-se como discurso para recriar e provocar o impacto da efeméride, por isso optámos por incluir as comemorações francesas vistas/ditas pela imprensa portuguesa dentro do processo de construção do espectáculo intradiscursivo.

III. A Imprensa como espectáculo dos espectáculos

No passado mês de Julho, uma leitura, mesmo superficial, dos periódicos portugueses, não podia evitar as referências à Revolução Francesa e ao seu Bicentenário, referências essas espalhadas aqui e ali, a propósito e a despropósito. Retenha-se que nos jornais diários, até o sector do desporto recorria a alusões «revolucionárias» (8).

Ao contrário do que acontecera em Julho de 1889, terá sido um caso raro a publicação periódica que não contemplou de alguma forma a grande efeméride do ano, mesmo se eventualmente o fez pela via negativa, como o semanário **O Independente** (14/07) que então abordou «Os revezes da medalha» da Revolução e da França, o que, aliás, não deixa de ser a expressão mais significativa da influência centrípeta da efeméride.

Encontrámos um só jornal — no caso regional — que, sem fazer qualquer referência à Revolução, destacou em primeira página os 130 anos que nos separam das invasões francesas, as quais, sublinha o **João Semana** — quinzenário owarensense — deixaram marcas trágicas em toda a região (9). Este periódico representa a excepção que confirma a regra: mencionar a Revolução Francesa e as suas consequências foi um «capítulo» que surgiu tão sistematicamente que, pelo menos, pressupunha que se tratava de uma data ou de uma referência tão obrigatórias quanto aquelas datas do nosso calendário civil-religioso que são já naturalmente festivas.

Esta imediata abertura ao Bicentenário por parte da imprensa, associada à tendência, a que já aludimos, de contornar a densidade histórica dos espaços e dos tempos segundo as conveniências da efeméride, faz-nos pensar no carácter de naturalidade que, em 1956,

Roland Barthes encontrava no mito ⁽¹⁰⁾.

Urge no entanto acrescentar que são também correntes as denúncias, endémicas ao discurso da imprensa de 1989, da aparente naturalidade da Revolução, da sua memória e das suas comemorações. De facto, tanto se podem ler expressões que remetem para um saber e uma memória em princípio comuns: «como se sabe»; «todos sabem»; «até os cábulas sabem»; «quem não se recorda»; tanto se podem ainda encontrar afirmações de uma amplitude tão geral quanto espectacular: «O mundo, tal como o conhecemos, nasceu há 200 anos»; «A História divide-se em antes e depois»; «nós somos herdeiros dela», como, por outro lado, se admite que a efeméride é um artifício sobretudo dos órgãos de comunicação, isto porque as sondagens, divulgadas pela própria imprensa, revelam que quase metade da população, a portuguesa (como de resto a francesa) vive na ignorância e/ou na indiferença face quer aos acontecimentos de há 200 anos, quer à Festa do Bicentenário ⁽¹¹⁾.

Feita esta ressalva para que, desde já, seja perceptível a dimensão ora mitificante ora (auto) desmitificante do discurso da efeméride, vejamos então como se manifesta a atenção da imprensa pela data que, no geral, parece ter ganho, para além de um fundamento histórico, o estatuto de mito:

Nas vésperas do dia 14, quase todos os órgãos de comunicação eram, entre nós, veículo do clima que se vivia então em Paris: o bulfício, a confusão, o entusiasmo, a indiferença e até a revolta. São divulgados os últimos preparativos, lembradas todas as fases de impasse, de discórdias, de acidentes de percurso, alguns mesmo fatais (por exemplo aqueles que vitimaram sucessivos Membros da Comissão organizadora do Bicentenário). Empolgam-se os montantes previstos das despesas, tal como os sofisticados pormenores do grande desfile que viria a ser o centro das atenções dos festejos na capital francesa.

As repetições constatadas de jornal para jornal devem-se — explicar-se-á — às vicissitudes de uma informação internacional demasiado submetida ao poder difusor das agências noticiosas. Todavia, uma tal explicação passará ainda ao lado de, pelo menos, duas circunstâncias não desprezíveis, a saber: os dados divulgados pelas agências são, em princípio, seleccionados e trabalhados pelos diferentes jornalistas e, além disso, não foram poucos os jomais e revistas que enviaram repórteres seus a Paris ou que aproveitaram os seus correspondentes naquela cidade. Daí que a

unanimidade do tom noticioso não possa ser unicamente redutível aos circunstancialismos do noticiário internacional, mas traduza, também e sobretudo, as «características-cliché» com que se constrói o discurso da efeméride.

Alguns diários optaram mesmo por criar um espaço próprio que se manteve durante alguns dias, com um logotipo assinalando «Bicentenário». Esta designação perfeitamente indeterminada é emblemática e corresponde a uma outra, também várias vezes utilizada — «a Revolução». Aqui se condensa, pensamos nós, o sinal da depuração pela qual a essencialidade se sobrepõe aos particularismos históricos, redimindo-os assim de quaisquer vicissitudes que eles possam apresentar.

É certo que a *hemorragia informativa* em torno do 14 de Julho (incluindo o antes e o depois) não é uma característica exclusiva da recepção do Bicentenário. Recuando um século, verificámos que os pormenores associados à presença portuguesa naquela que foi a manifestação central do Centenário — A Exposição Universal de Paris — tiveram uma repercussão muito maior na imprensa do que propriamente as referências ao 14 de Julho ou à Revolução Francesa.

Há 100 anos como agora, as visões satélites da comemoração em si, ou seja os pormenores que vão desde as descrições mais ou menos minuciosas dos pólos dos festejos, até à revelação de pessoas nele implicados, passando pelos inevitáveis (?) números, quer dos custos, quer de pessoas e materiais envolvidos, valem sobretudo pela sua capacidade de amplificar o *tempo* restrito da efeméride, além de serem igualmente responsáveis por uma transferência de referentes: o que passa a estar em causa (em festejo...) já não é, ou tanto, a Revolução do/no passado, quanto o actual facto comemorativo. *O espectáculo torna-se assim referente de si mesmo*. Note-se, por exemplo, que vários jornais houve que não se delimitaram em evocações informativas sobre personagens históricas ligadas à Revolução; em contrapartida, divulgaram dados biográficos do principal responsável pelo grande espectáculo comemorativo: Jean-Paul Goude. Esta referência tornou-se tanto mais comum que, nalguns casos, se notabilizou em expressões como: *Bleu, Blanc Goude (O Diário)* ou *Ça c'est Goude (Expresso)*. A concentração sobre esta componente espectacular levou um outro jornal a declarar, em guiza de intróito:

«A França celebra hoje a verdadeira Revolução». Desta vez

a do nascimento de uma nova sonoridade — uma espécie de *world music* anglo-saxónica — mediatizada nos seus aspectos folclóricos e inefáveis da Revolução Francesa... a dos nossos dias.» (Diário de Lisboa, 18/07).

Por outro lado ainda, o excesso de informação de que nos ocupamos, faz do espaço jornalístico um *cenário* que, visando em princípio reproduzir cenários exteriores, acaba por constituir paradoxalmente uma sombra ou ruído em relação a estes últimos. Com efeito, a divulgação exaustiva dos bastidores do espectáculo comemorativo conduz a uma saturação que atinge os leitores e priva a própria efeméride da excepcionalidade e do impacto que, por definição, a deveriam caracterizar.

A partir daqui, eis-nos no *caminho da banalização* que o discurso da imprensa percorre, justamente quando era suposto que repercutisse a *excepcionalidade*. Será aliás neste âmbito da banalização e, implicitamente, «da dessacralização da mitologia revolucionária», que incluímos alguma da publicidade presente nos periódicos analisados.

Entendemos que o aproveitamento da efeméride para fins comerciais não só revela o sentido oportuno e oportunista das técnicas de marketing, como constitui uma peça fundamental no cenário comemorativo dos jornais. Por exemplo, na revista da edição de 15 de Julho do **Expresso** não se encontra qualquer destaque, quer na capa, quer no interior, relativo à Revolução ou ao seu Bicentenário. A única excepção é um anúncio publicitário ocupando toda uma página e onde se lê em grandes caracteres impressos ao lado da fotografia de uma garrafa: «A Revolução Francesa chegou a Portugal». Trata-se de uma publicidade às águas minerais francesas *Perrier* que tudo aquilo que parecem ter em comum com o período revolucionário é o facto de terem sido mandadas engarrafar por Napoleão... De notar ainda dois significativos pressupostos do texto deste anúncio:

1º A Revolução Francesa que agora chega a Portugal é a água *Perrier*;

2º — O Bicentenário não é uma comemoração em que Portugal participe efectivamente já que aí se diz «Se também aqui comemorássemos o bicentenário da Revolução Francesa...»

Talvez nenhuma construção discursiva que a edição de um jornal sempre implica, tenha alguma vez assim conseguido comunicar

a banalização de um referente com tão poucos meios e precisamente no tempo-auge das comemorações...

Mas podemos ainda lembrar a pequena reprodução de uma publicidade muito conhecida a uma marca de carros, utilizando o lema «Révolutionnaire!» que serve de logotipo introdutório a um artigo sobre o Bicentenário ⁽¹²⁾, (de resto, por vezes, Bicentenário aparece designado pela abreviatura Bic., o que traduz tanta familiaridade quanta vulgarização, justamente porque joga com a associação às populares esferográficas).

Numa das revistas consultadas, a Revolução torna-se pretexto de um «rol de bric-à-brac», isto é, de uma série de objectos ligados às comemorações do Bicentenário e à disposição no mercado francês: é evidente que o interesse informativo (simultaneamente publicitário) aqui subjacentes é diminuto, visto tratar-se de produtos a que os leitores portugueses dificilmente terão acesso. Por conseguinte, um tal bric-à-brac responderá a intuítos estéticos pela necessidade de ilustrar a revista, assim como será uma forma de dar cobertura à efeméride, pelo lado onde a trivialidade toca já o anecdótico, pressupondo e provocando por isso uma visão humorístico-crítica das próprias comemorações. Atente-se neste extracto do texto que acompanha as fotografias de alguns dos produtos onde a excentricidade convive com o *Kitch*:

«Até onde irão as comemorações? Até à aberração do preservativo da Revolução com uma guilhotina estampada, ou uma efígie de Luís XVI, ou talvez as colunas da Liberdade. Para tentar esquecer tudo isto e nos levantar a moral pode sempre fazer-se saltar a rolha duma garrafa de champanhe oficial, saboreando o «Sangue do Povo», um muito bom «Châteauneuf-du-pape», ou, mais modestamente, abrindo uma lata de cerveja ornamentada com o «logo» ⁽¹³⁾.

Paralelamente ao sector da publicidade, também o da moda contribui para o espectáculo da imprensa: pela cristalização dos atributos-cliché (as tricolores, os adereços, os modelos) tanto a Revolução como o seu bicentenário ficam irremediavelmente sujeitos ao processo de actualização efémera e de vulgarização de que a moda é a representante por excelência.

Contudo, nunca será demais insistir que a contaminação do Bicentenário por processos de banalização não privou o discurso jornalístico do espírito crítico. Muito pelo contrário, foi por vezes essa isotopia saturada da banalidade que serviu de manifestação

crítica, directa ou indirecta.

Mesmo se entre nós a imprensa não constitui propriamente um espaço fértil de discussões de ideias ou teses revolucionárias (14), seria ingénuo falarmos de uma desideologização do seu discurso. O poder incisivo do ponto de vista de cada periódico manifesta-se sobretudo por uma postura humorística, pelas inversões irónicas, pelas interrogações inquietas e insinuosas, pela paginação e montagem geral de cada peça jornalística (15).

Atendendo à importância catalizadora que possuem quer a nível da feitura, quer da leitura, impõe-se destacar aqui alguns dos títulos que são a mais significativa e sintética demonstração dalguns desses processos. Assim, atente-se nestes exemplos:

«Um espectáculo revolucionário» (**Comércio do Porto e Jornal de Notícias**).

«O Bric-à-Brac revolucionário» (**Máxima**).

«Presidente Miterrand venceu a “Batalha” do Bicentenário» (**Jornal de Notícias**).

«Franceses revoltados com as comemorações» (**Correio da Manhã**).

O que se torna relevante em cada um destes casos é o atributo, explícito ou implícito, surgir sempre por transferência e é devido a essa forma desestabilizadora de sentidos, previstos ou prováveis, que estes títulos mais do que anunciar, insinuem.

E porque de sentidos imprevisíveis se trata, acrescentaremos que é possível elaborar uma importante lista de epítetos que foram atribuídos ao Presidente francês, fazendo dele ora «François I, da dinastia Mitterrand», ora «sucessor do Rei Sol», ora «monarca-mecenas», ora responsável por «celebrações imperiais»; em suma, centro de toda uma isotopia régio-imperial que ressuscita o ambiente que precisamente a Revolução Francesa aboliu até ao destronamento.

Voltando aos títulos, mas agora das notícias, destacam-se também aqueles que procedem a inversões irónicas:

«A Bastilha tomou o Povo» (**Diário de Lisboa**).

«Festa da Revolução “cerca” capital francesa» (**Jornal da Madeira**).

«Pompa e circunstância esquece heróis da Revolução» (**O Diário**).

«Festa da Revolução faz “cair” em Paris uma chuva de estrelas» (**Comércio do Porto**).

Não só os supostos «assaltantes» são os «assaltados», como os supostos lembrados são esquecidos, como a Festa da Revolução, em vez de ritualizar a memória da queda dos «Senhores da Terra» parece exaltar a sua ascensão ao acolhê-los faustosamente em território parisiense. São por isso títulos que acumulam em si uma quantidade de informação muito importante visto romperem com a previsibilidade. É claro que essa quantidade de informação vai depender de uma «competência de 2º grau» por parte do receptor-leitor — aquela que lhe permitirá desmontar os hipotextos e/ou hipertextos subjacentes e responsáveis pela dimensão crítica neste processo de comunicação.

Nalguns destes casos porém, o comentário crítico surge de uma forma bem directa e perceptível:

«A confusão de 1989» (**Expresso**).

«O fiasco das Tulherias» (*idem*).

«Bicentenário megalómeno» (*idem*).

«Paranóia da segurança dominou Bicentenário» (*idem*).

«1789 — not Goude» (**Semanário**)

Outras vezes, pela alteração calculada de u.m único elemento (um grafema ou um lexema), consegue-se a desmontagem paródica da mais consistente e central referência histórica ou de toda a seriedade ideológica:

«A Toma da Montra» (**Diário de Lisboa**).

«A Tomada da Pastilha» (**O Independente**).

«Liberdade, Igualdade, Publicidade» (**Expresso**).

Notar-se-á ainda a frequência da utilização das perguntas retóricas para títulos ou subtítulos. O desenvolvimento dos textos que eles encabeçam comprova-nos que a interrogação inicial não está lá tanto como ponto de partida para respostas que o desenvolvimento noticioso adiantariam, mas sim como afirmação insinuada ou elemento instaurador de dúvida e/ou polémica:

«Então onde pára a Revolução?» (**Semanário**).

«Como vender uma Revolução?» (**O Jornal**).

«O que resta de 1789?» (**Jornal de Letras**).

«Que revolução?» (*idem*).

«Que festejar?» (**Expresso**).

«Direitos do Homem ou direitos da burguesia?» (**Diário de Lisboa**).

«Ça ira?» (*Idem*).

«Terá acabado a Revolução?» (Jornal de Notícias)

Todos estes títulos constituem pois uma forma implícita de crítica na medida em que são segmentos de crise ou divisão, destacados em discursos que, à luz da efeméride, deveriam em princípio ser ocasião para confirmar e exaltar, não para problematizar ou dar azo a que deduções paradoxais se instalem (16).

Cumpram porém sublinhar que este espírito crítico, que eventualmente aparece subjacente ao discurso da imprensa, respeita de uma forma geral os limites impostos ou pressupostos pelo clima entusiasmado e entusiasmante. Por outras palavras: mesmo se jornais e revistas há que relativizam a imagem aureolada da Revolução, contestam a sua perspetivação em bloco, banalizam as suas imagens até ao estereótipo ou problematizam e criticam as manifestações comemorativas, a verdade é que nunca chegam a destruir a importância decisiva dos acontecimentos de 1789, nem são imunes às suas evocações espectaculares.

Será de resto interessante verificar como, em vários artigos, o discurso se *rectifica* ao longo do texto, isto porque o discurso da efeméride sobrevive à custa do equilíbrio instável entre a comemoração e a sua desmitificação.

Incapaz, já que os tempos são da crítica, de se entregar a uma retórica encadeadamente sublimativa, o discurso da efeméride não pode todavia deixar de glosar alguns dos lugares comuns (ou que, como já assinalámos, se pressupõem comuns), porquanto são eles que lhe confirmam a sua legitimidade e lhe asseguram o estatuto de espectáculo dos espectáculos.

Ao discurso da efeméride coube (cabe) particularmente a missão de persuadir de que «a hora da França é também uma hora grande dos cidadãos do mundo», de que a Festa é de todos, de que a memória tem que ser conjugada no presente colectivo. E uma das técnicas mais utilizadas para motivar um público-leitor alheio à data simbólica foi a de *presentificar* as referências dos acontecimentos já bisseculares.

Recorreu-se, assim, à associação (legítima ou ilegítima, não nos cabe aqui julgar) com outras revoluções mais próximas, em particular com a Revolução Russa; lembraram-se os acontecimentos bem recentes da Praça Tienamen (17); aproximaram-se os factos de há dois sécs. através de uma articulação narrativa em presente histórico, abordaram-se datas, lugares e pessoas de uma forma quase

telegramática, digamos à medida da cultura contemporânea reduzida ao essencial, fragmentada e parcialista. Até mesmo adaptada a uma pretensa e caricatural «Prova Geral de Acesso»... (18)

Na globalidade dos periódicos analisados, é notório o propósito de evitar discursos maniqueístas, detractores ou exaltantes até ao absoluto. Sobretudo neste aspecto, a imagem da Revolução que ressalta do Bicentenário distingue-se consideravelmente dos discursos apologéticos ou cáusticos que a imprensa difundiu aquando do Centenário.

Mesmo no sector da Igreja Católica onde, por razões soejamente conhecidas, a sequência de 1789 não suscita uma memória laudativa (os discursos indignados e ressentidos, aquando do Centenário, foram disso prova evidente), mesmo aí, dizíamos, houve desta vez a nítida preocupação de não destruir ou ignorar o legado revolucionário, mas antes de relativizar a áurea mítica que lhe foi (ou é) atribuída.

Se a Revolução Francesa pôde ser ainda vista como «responsável pela descristianização da cultura ocidental» e por consequência «modelo de todos os genocídios contemporâneos», num artigo de opinião destacado no nº d'*O Independente* que se dizia «anti-revolucionário e anti-francês», não se torna menos eloquente o destaque atribuído à Revolução em publicações directamente ligadas à Igreja Católica.

Denuncia-se, é certo, o carácter manobradamente imagético com que a Revolução é evocada, mas são caucionados de uma forma implícita os princípios revolucionários ao fazê-los derivar de princípios evangélicos (19), considera-se a Revolução o «Advento de um Tempo outro», e a sua celebração um «facto incontornável»; mostra-se que em vez de anátema «o tema interessa também, e directamente, à reflexão cristã e eclesial» (20), finalmente pergunta-se se será de sustentar uma atitude anacrónica de ressentimento «como se ainda ontem nos tivessem cortado a cabeça?» (21). Eis aqui uma questão insinuante que seria impensável aquando do Centenário, onde se afirmava categoricamente: «O catholico que pactua com a Revolução/ uma hydra do Inferno/, se não é desculpado pela ignorância, é um apóstata:» (22).

Uma incursão, ainda que sumária, pela imprensa religiosa ou por artigos de alguma forma ligados à Igreja, fez-nos confirmar que a recepção da Revolução Francesa, em pleno frémite de Bicentenário,

e mesmo naquele que seria o espaço menos provável, se pautou por uma visão mais ou menos actualizada da História, onde a distância em relação aos acontecimentos foi aproveitada para serenar ou relativizar imagens demasiado comprometidas do passado, assim como para dosear as reacções emotivas de que se nutre qualquer comemoração.

Ao verificarmos, no início, que as comemorações festivas do Bicentenário em Portugal foram limitadas a vários níveis, sentíramos já o quanto a recepção entre nós da Revolução estava, ou está, marcada pela *distância*.

Na verdade, o termo de que as comemorações são expressão festiva inscreve-se nos 200 anos que nos separam de 1789; configura-se quer na distância geográfica, quer na própria dinâmica de que o espectáculo das comemorações é responsável (os espectadores estão separados dos intervenientes) e, por fim, condensa-se no processo mediatizado pelo qual a maioria das pessoas toma conhecimento dos eventos — daqueles que são festejados e dos que festejam.

Na festa do Bicentenário, a quase totalidade dos portugueses (poderíamos também dizer dos franceses...) foi mera espectadora da cadeia de imagens do grande desfile de Goude, que chegou até si por processos mediáticos. Se estes procuravam uma aproximação entre todos (ou quase todos) os cidadãos do mundo, para celebrar a efeméride que se pretende universal, nem por isso deixaram de ser a oportunidade e a expressão do distanciamento.

No caso da imprensa, esse distanciamento foi ainda duplamente agravado porque aí o discurso não só ampliou o espectáculo do Bicentenário, como por várias vezes o fez com *ironia* — a visão distanciada por excelência — acabando assim por se automatizar em torno das suas próprias imagens. Estas, ao serem reflexões-críticas do espectáculo exterior ao discurso, constituem um meta-espectáculo, aquele que, por sua vez, corresponde já não tanto a uma Revolução historicamente particularizada, mas a uma «meta-revolução», como lhe chamou Eduardo Lourenço (23).

Neste nosso séc. dito da crítica, nesta nossa sociedade chamada do espectáculo, não será de admirar se denotamos nesse meta-espectáculo que é o discurso da efeméride, as marcas do desgaste que a palavra/ideia «revolução» sofreu nos últimos 20 anos (e ainda mais recentemente entre nós), ou se nele são discerníveis quer reflexos de investigações escatológicas em torno da própria Revo-

lução Francesa, quer sinais do humor característico do individualismo contemporâneo ⁽²⁴⁾, quer mesmo vestígios de uma certa relação de distante ressentimento e de esforçada emancipação face à França, ultrapassado que está todo o enlevo em que vivemos durante o séc. XIX.

Há 100 anos, Latino Coelho escrevia, num encomiástico artigo em honra do Centenário:

«A tomada da Bastilha é o panno que se levanta para a scenica representação do heróico drama democrático. Está apenas concluido o primeiro acto.» ⁽²⁵⁾ Estava também lançado o mote, acrescentamos nós, daquilo que curiosamente as festas revolucionárias tinham querido recusar: a teatralidade ou a sumptuosa hipocrisia.

Ora, somos testemunhas de que o Bicentenário deu uma acentuada sequência, se não à festa, porque esta implica uma efectiva e generalizada participação, pelo menos à isotopia do espectáculo ou do teatro, avançando assim mais algumas cenas no encadeamento das actos dramático-seculares.

Dever-se-á lamentar o facto de assistirmos a um espectáculo que já pouco ou nada tem a ver com aquela representação primeira que foi a Revolução de 1789?

Mas como conceber uma outra forma de comemorar a Revolução que, tendo exigido todo o trabalho de dessimbolização e de dessacralização, fundou aquilo que haveria de negá-la? ⁽²⁶⁾ Daí que o espectáculo à distância — sustido entre um encenado entusiasmo e um alheamento desencantado, senão ignorância — seja ainda, filho da Revolução Francesa e, por isso mesmo, talvez a mais conseguida e paradoxal expressão da sua memória.

*Ana Paula Coutinho Mendes
Universidade do Porto*

NOTAS

(1) cf. Entrevista a Mona Ozouf, «Les fêtes révolutionnaires» in Art-press spécial — «1789 — Révolution Culturelle Française», Paris, 1988, pp. 8-14.

(2) Para esta perspectiva da pragmática da comunicação, atente-se em alguns dos exs. apresentados por Paul Watzlawich in *La réalité de la réalité — confusion, désinformation, communication*, Paris, Seuil, coll. Points, 1978.

(3) cf. Costa, Isilda Braga et alii, «Separata da Revista de História das Ideias», vol. 10, Coimbra, Faculdade de Letras, 1988.

(4) A saber: dois pólos de festejos em Lisboa: Palácio da Ajuda e Praça do Município; um no Porto: Praça da Ribeira; e outro em Coimbra: Jardins da Associação Académica.

(5) cf. *O Liberal*, edição de 15 de Julho de 1989, p. 28.

(6) cf. Revista do *Expresso*, edição de 29 de Julho de 1989, pp. 14-17.

(7) cf. *Jornal de Letras*, edição de 11 a 17 de Julho de 1989.

(8) Na 1ª pág. do Jornal de Notícias de 15 de Julho lia-se: «Não há revolução que chegue ao Tour» e, no dia seguinte, e no mesmo jornal, a pág. de Desporto incluía o seguinte título: «A outra revolução» (trata-se de um artigo á volta do rallye de Vila Real). O recurso à palavra «revolução» nestes dias não terá sido fortuito, assim como não o foi o título que apareceu no *Correio da Manhã* (15/07, a propósito de uma das etapas de volta à França em bicicleta: «Tomada da Bastilha» foi em... Marselha».

(9) cf. *João Semana*, edição de 1 de Julho.

(10) cf. BARTHES, Roland, «O Mito, hoje» in *Mitologias*, Lisboa, Edições 70, pp. 179/223: «Passando da história à natureza, o mito faz uma economia: provoca a abolição da complexidade dos actos humanos, dá-lhes a simplicidade das essências (...) organiza um mundo sem contradições porque sem profundidade, um mundo na sua evidência, funda uma claridade feliz: as coisas têm a aparência de significar por si sós.» (p. 210)

(12) cf. *Semanário*, edição de 15 de Julho, pp. 4-5.

(13) cf. *Máxima*, edição de Julho, pp. 82-85.

(14) Todavia, e sem menosprezo por outros artigos e/ou revistas vocacionadas para a reflexão e para a crítica, permitimo-nos destacar o nº 3 de *Finisterra* (Outono de 1989, subtítulado «A ideia de Revolução» e portanto sob a manifesta égide da efeméride do ano).

(15) A título de exemplo, parece-nos curioso destacar a abordagem da Revolução Francesa feita no *Diário do Minho* (14/07): Sob o título genérico «Segundo Centenário da Revolução Francesa», é abordada a morte de Luís XIV num tom que chega a lembrar passagens da literatura panegírica feita pelos contra-revolucionários do séc. XVIII-XIX. Entretanto, aparece na última pág. uma pequena referência às comemorações do Bicentenário, afectada, porém, pela notícia que lhe é imediatamente anterior: «Herói da Revolução cubana foi ontem executado». Sustentamos que a montagem desta página pretendeu ser tão eloquente quanto o conteúdo dos respectivos artigos.

(16) Não podemos deixar de assinalar, ainda que rapidamente porque, se

trata de uma análise que justificaria por si só um trabalho de pesquisa, uma ou duas particularidades respeitantes ao contributo do discurso visual na construção do discurso da efeméride. As fotografias que acompanham os textos remetem normalmente para três grandes «temas»: «imagens da época»; monumentos que assinalam em Paris o Bicentenário; acontecimentos actuais — desde os da Praça Tienamen, à cimeira dos países mais ricos ou ao desfile militar.

Parece evidente que em cada um desses casos, a intenção irónica-crítica se sobrepõe a necessidade ilustrativa, de tal modo que ora se acentua a distância que nos separa do tempo revolucionário (pelas imagens epocais), ora se mostra como a revolução se fossilizou ou petrificou em monumentos embora aparentemente transparentes («Paris está repleta de telhados de vidro» — uma legenda de uma fotografia da «Pirâmide do Louvre»), ora ainda se estabelece uma significativa relação paradoxal entre os valores defendidos pela Revolução e realidades contemporâneas.

(17) Não resistimos a assinalar a coincidência entre o início deste Congresso e a «Queda do Muro de Berlim» — 9 de Novembro de 1989 —. Será a Imprensa a qualificar posteriormente a queda do Muro como a melhor comemoração da Revolução Francesa.

(18) cf. «Puxe pela cabeça!» e «O essencial sobre a Revolução Francesa» in *Jornal de Letras*, nº cit. e «Um guia para a Revolução Francesa» in *Expresso*, edição de 1 de Julho.

(19) cf. *Voz Portucalense*, edição de 27 de Julho de 1989.

(20) cf. Mensageiro de St^o António (Julho de 1989); *Communio* (nº 3 — Maio/Junho de 1989).

(21) cf. *Diário de Lisboa*, edição de 15 de Julho.

(22) *Novo Mensageiro do Coração de Jesus*, nº 100, 4º do tomo IX, Julho de 1889, p. 230.

(23) cf. LOURENÇO, Eduardo. «O tempo da Revolução» in *Expresso* de 1 de Julho de 1989.

(24) A este propósito veja-se a análise da sociedade humorística feita por Gilles Lipovetsky in *L'ère du vide — Essais sur l'individualisme contemporain*, Paris, Gallimard, 1983. Sobretudo o cap. V, intitulado precisamente «La société humoristique»

(25) cf. *O Século*, edição de 14 de Julho de 1889.

(26) Chamamos a atenção para uma interessante análise de François Gaillard onde é demonstrado que a indigência, ou vazio, que caracteriza o imaginário actual da Revolução não é um mero sinal dos nossos tempos. Apoiando-se numa leitura da *atitude* e da *linguagem* dos românticos como síndromas da incapacidade quer em acreditar, quer em realizar as promessas revolucionárias, F. Gaillard sustenta que estas atitudes radicam na natureza e exigências dos grandes princípios da Revolução que se fez ruptura, a partir do momento em que erradicou todos os símbolos políticos e religiosos «courant le risque de devenir elle-même irréprésentable — ce qui apparaît aujourd'hui à l'évidence». «Le manque à croire de la Révolution» in *Art-press spécial* —, nº cit., pp. 182-186.

NO CONTEXTO DA GÊNESE DO ROMANTISMO EM PORTUGAL: A REFLEXÃO GARRETTIANA SOBRE A «BOA REVOLUÇÃO»

É meu propósito estudar a função importante que a Revolução francesa ocupa na reflexão que o jovem Garrett levou a efeito sobre o devir português nas agitadas décadas da afirmação liberal e, mais alargadamente, sobre a filosofia da história: ao fazê-lo, pretendo perscrutar aspectos capitais da fermentação ideológica que acompanha, fecundando-a, a germinação do nosso Romantismo, tomando como textos-pilares da minha sondagem esquecidos ensaios políticos publicados entre 1821 e 1830; uma produção que acompanha, pois, os anos moços deste Escritor que, nem por ostentar uma celebrada elegância snobe, nem por reclamar para o Poeta a necessidade de manter sempre enamorado o coração, se alheou desde a juventude à prematura morte (1854), de um enérgico compromisso de palavra e de actos com a vida nacional, iluminado pela ponderação dos sucessos europeus e por uma reflexão generalizante sobre o devir histórico. Pena é que ainda não disponhamos hoje de um informado estudo global sobre o pensamento sócio-político de Garrett, bom exemplo, como o de Herculano, das aspirações e desenganos vividos pela burguesia esclarecida, escassa em número, que levou a cabo a implantação da monarquia representativa no nosso País.

Convulsão tão profunda e tão controversa da «ordem» francesa e, mais que isso, ocidental, pelas repercussões em cadeia que espacial e temporalmente desencadeou, a Revolução Francesa tornou-se para Garrett, como por toda a parte na Europa culta, um padrão que necessariamente interferiu no modo de perspectivar a dinâmica político-social. Sublinho o substantivo *dinâmica*: como base que sustenta a sua reflexão, surpreendemos na verdade em Garrett, desde os anos moços em que foi o «Alceu da Revolução de Vinte» ⁽¹⁾ aos que o viram autor consagrado de *Viagens na minha terra*, uma concepção da vida social como um devir orgânico em que actuam forças de vária índole, num complexo jogo de interrelações em movimento constante. É por isso que, sendo inequivocamente um homem de princípios — religiosos, éticos, políticos — vigorosamente afirmados, advoga todavia bem cedo a necessidade de os congraçar

com a consideração dos factos e das atitudes, postura relativista e conjuntural que se tornou factor da moderação que defendeu sempre nas tantas horas conflituosas do viver português em que teve participação empenhada. Nela se radicam o receio da *abstracção* ou da *síntese* e o compensatório louvor do exercício da *análise*, reiteradamente afirmados até que o utilitarismo grosseiro em que viu o liberalismo soçabrar lhe perturbou a crença nas vantagens do raciocínio pragmático. Quem se não lembra, por exemplo, do sorriso amargo com que celebra nas *Viagens* o velho espírito adepto das grandes sínteses (2)?

Ora a Revolução Francesa forneceu à adopção destes critérios argumentos decisivos. Conquistado, sem dúvida, por muitos princípios revolucionários, que julgava sancionados pela lei da Natureza — e pela do Evangelho também —, Garrett, com muitos outros, encontrou nos excessos cometidos em seu nome e na própria sequência de eventos que conduziu de 1789, por sucessivas acções e reacções, ao imperialismo napoleónico e à Europa da Santa Aliança e das revoluções liberais, a mais eloquente prova histórica dos perigos da síntese e da abstracção, que não curam de adequar os princípios dogmáticamente afirmados às circunstâncias reais do contexto em que interferem. Pelas calamidades que tinham, em seu entender, provindo dessa imprudência, já em 1821, na mais exaltada hora do seu Vintismo, aferia, louvando-a, a moderação das revoluções liberais da Europa meridional em que a nossa se enquadrava. É assim que, no opúsculo *O dia 24 de Agosto*, destinado a instruir o «povo» sobre os direitos e obrigações que contraíra com o recém-conquistado «sol da liberdade», Garrett serena os receosos do novo regime demarcando-o da efervescência revolucionária francesa da década final de Setecentos. Recordando, por exemplo, serem, no século XIX, «verdades de simples intuição» a liberdade e a igualdade fundamentais dos homens, logo acrescenta:

«Mas deverão elas — neste mesmo século — aplicar-se assim neste estado de abstracção, e com todo o rigor da ideia, às instituições, aos estabelecimentos sociais? Uma experiência triste e funesta nos adverte que não. O delírio, a efervescência que elas produzem a origem horrorosa da mais horrorosa anarquia» (3).

O Direito Natural que estabelece esses princípios não é de facto mais — vinca Garrett — do que «uma abstracção necessária nas escolas»; e a prática política tem de considerar o «homem social e cidadão» (4).

É esta atenção às realidades sociais variáveis forjadas por espaço e tempo que subjaz ao conceito de *nação* amplamente utilizados no opúsculo: é-o, afirma o jovem Garrett, todo o agregado de homens unidos por laços de «mútuos socorros» e pelas leis acordadas entre todos que conformam o viver colectivo mesmo quando só tacitamente existentes; «regras de convivência mútua», inerentes, pois, a qualquer organismo social — e Garrett apoia-se para o afirmar em Montesquieu, que alguns revolucionários julgaram retrógrado —, essas leis constituem o «património inalienável, impreterível, irrenunciável» da *nação*; crime de «lesa-nação» será consequentemente «pretender despojá-la de tão sagrados foros», invertendo a ordem social; isso é «ser despota, é ser tirano» (5).

Infere-se desta argumentação garrettiana que tal crime fora o praticado na França revolucionária sob orientações juristicistas, como as de Sieyès, que se haviam alheado, em nome da razão, do sentido do histórico, tomando-se *ipso facto* geradoras de anarquia e de violência despótica; e que os mentores do 24 de Agosto, preocupados com evitar tais desmandos, se haviam querido respeitadores do nosso património político-social, não reclamando senão a recuperação de uma tradição bem nossa — a das Cortes — que Garrett, como tantos outros, fazia remontar (se com convicção sincera, não sabemos) até 1143, invocando as famosas Cortes de Lamego (6). Propósito dos nossos revolucionários fora assim *regenerar* tão-só — insistia — o corpo doente da Nação, revogando abusos que contrariavam o espírito do código fundador da nacionalidade, mantido intocado: continuava-se a sustentar a monarquia hereditária, mas reclamava-se vigorosamente a restauração da «representação nacional» que, necessária para a imposição dos tributos, promulgação de leis, etc., não mais fora convocada «desde os finais do século XVII», com a consequente instauração de uma calamitosa tirania. Infrigido o «pacto social» — o «contrato mútuo de ajuda e socorro» que os cidadãos fazem entre si e com o Rei —, por culpa do regime por este sancionado, legitimamente o «povo», desligado das suas obrigações com o Monarca, tinha reclamado pelos seus direitos, recorrendo a meios «justos». E quais são eles? — pergunta retoricamente

Garrett, sempre com o pensamento no padrão francês:

«As sedições, os tumultos, o desenfreamento, a soltura duma plebe ignorante e sempre pronta a franquear todos os limites da razão, todas as barreiras da justiça? Não por certo. Uma nação honrada, generosa, nunca os aprovará: por virtude, por glória e por dever há-de detestá-los, há-de evitá-los quanto lhe for possível.

Que fará pois? Gemer, sofrer em silêncio, esperar? Até certo tempo, até certo ponto, aprovo e louvo. Se o mal está no seu cúmulo, é fraqueza, é vileza. Qual será pois o meio mais apto de obviar aos males presentes, prevenir os futuros e evitar os próximos? Fazer o que fizeram os Portugueses. Não é o povo em massa, não é a nação em tumulto, sem ordem, sem lei, que deve levantar a voz, bradar pelos foros. Os inconvenientes, os funestos efeitos deste meio estão patentes ao homem menos versado na história das nações. Não é pois a nação inteira, mas aqueles de seus membros, que por suas virtudes, por suas letras, por seu valor e por sua posição na sociedade, puderam, sem perigo dela, sem perverter a ordem, aclamar a liberdade, que o devem fazer. O esforço e a constância devem animar seu braço, excitar sua voz: a prudência dirigir suas acções, e a política e a virtude alumiar todas as suas tentativas» (7).

Assim provava Garrett a *legitimidade* da Revolução de 1820 e a prudência com que os seus mentores — uma elite intelectual e social — a tinham levado a cabo através de um pronunciamento militar que mantivera afastada do movimento libertador a «plebe» dos párias: «A força armada evitou os tumultos, sopeou as desordens e os altares da liberdade não foram manchados com o sangue das vítimas» (8). A confiança mantida na Monarquia e a fidelidade à religião católica implantada na tradição portuguesa, a imediata convocação de Cortes pela Junta do Governo Supremo constituída

por representantes (eleitos pelo Senado da Câmara do Porto) das três classes efectivamente existentes no País (clero, nobreza e povo) aí estavam a provar quão respeitadores da *nação* histórica haviam sido os prudentes revolucionários vintistas portugueses escarmentados, como os Espanhóis e os Italianos, pela convulsa história europeia das três décadas. Se «a revolução dos finais do século XVIII fora uma detonação eléctrica que se comunicava, crescia, e crescendo destruía e abrasava» — escrevia Garrett, alguns anos após, em **Portugal na balança da Europa**, recorrendo, como tantas vezes, a imagens buscadas nas ciências da natureza —, a que tivera lugar no início do século XIX, entre os povos do Meio-Dia latino, era «uma força magnética valente, poderosa sim mas serena, que chamava mas não impelia, atraía mas não centelhava» (9).

Neste clarividente ensaio, publicado pelo Escritor no seu segundo exílio, em Londres, já depois das «Trois Glorieuses» de Julho de 1830, mais historicizante e pragmaticamente conciliador se mostra Garrett: passada estava a era — vinca ele — dos «furores demagógicos», dos «fantasmas platónicos»; «a Europa queria liberdade, mas aquela liberdade que suas circunstâncias comportavam, que a sua localidade, seus costumes, seus abusos, ainda seus arreigados vícios, podiam tolerar» (10); meio único de assegurar o triunfo e a boa utilização de um justo esforço renovador é contê-lo de facto — lê-se desde as páginas introdutórias do ensaio — nos «limites do possível e do necessário» (11).

Uma experiência contrastada e dolorosamente desilusionante pesava na progressiva adopção desta mais vincada «prudência» que tanto tem a ver com a desencantada visão do mundo e o historicismo românticos. «Desenganei-me a tempo das teorias dos filósofos e li na realidade das coisas» — escrevia Garrett, em 1827 no jornal **O Cronista** (12); e a um poema de que só restam fragmentos, **Magriço**, onde confessava o doloroso «saber» colhido ao longo da década posterior ao triunfo liberal de 20, pertencem estes versos expressivos:

«Eu ao entrar da singela juventude
Sem conhecer os homens, fui sincero.
Ardente coração, paixões fogosas,
Alma franca, de impulso me levaram
Aos países do cego entusiasmo.
(...)»

Heroísmo, glória, liberdade, e amores,
À porfia na lira me soaram;
E na alteza do espírito sublime
Só vi nos homens a verdade e a honra.
Experiência fatal, tu me roubaste
A tão doce ilusão em que vivia!
(...)

Tal como ele é, vi o homem! Aos meus olhos
De vergonha e de dó vieram lágrimas.
Chorei — tão louco fui! — Só gargalhadas
As loucuras do mundo nos merecem» (13).

São vários os textos de reflexão política que nos permitem seguir as etapas desta atenção cada vez maior à «realidade das coisas», constantemente apoiada pela evocação da paradigmática Revolução Francesa.

Revela-nos um apontamento datado de Birmingham, Novembro de 1823, que Garrett, ainda antes do triunfo da Vila-francada, já concluía ser inadaptada à conformação real do País a constituição de 1822, acusada, como a sua congénere espanhola, não de injustiça, mas de *impraticabilidade*; concedendo ambas «demasiado à democracia» e «nada à aristocracia», ao estabelecerem como únicas autoridades o Rei e o Povo em países onde «existiam de facto (embora não de direito)», «entalados» entre elas, dois «corpos extensos e poderosos — o clero e a nobreza» — que não pertenciam ao povo «porque não queriam», era de prever que motivassem confrontações perigosas para o novo regime: «Num choque entre as duas únicas potências do estado, aquelas partes heterogéneas haviam de tomar partido. E qual seria? Claro está que o do rei: pois que do povo lhe vinha todo o mal. — Eles mesmo promoveriam este choque, eles fomentariam os princípios de discórdia, e dariam infalível, necessariamente por terra com tão impraticáveis constituições». «Crasso erro de política» — afirmava o moço doutrinário, cada vez mais convicto da necessidade de contemporizar o ideal com o real — era chegar «demasiado à natureza», por desejo de justas reformas, a «constituição de facto» existente numa «nação velha e mal habituada»; e esclarecia: «A essência interna da sociedade ficaria mais perfeita; as suas leis de relação interior mais justas e exactas; mas as suas funções práticas seriam defeituosas, empeçando a cada

momento nos hábitos e costumes dos povos; travando de frente com os abusos, que é o mais seguro método de lhes dobrar a força e os não vencer nunca.» Não o provava o exemplo francês? A república proclamada em 92, por exagerada e inadequada ao País, só gerara «das fezes de seu próprio seio um cardume de novos nobres, que formaram um corpo aristocrático mais poderoso no império de Buonaparte que no reinado de Luís XIV» (14).

A adesão de Garrett à Carta Constitucional outorgada por D. Pedro em 1826 deve-se precisamente à convicção de que esse código, adaptando-se às circunstâncias efectivas da nossa sociedade, era de molde a assegurar, pelo seu carácter conciliador, a evolução segura e calma do País para a liberdade. Não foi, porém, sem passar por angustiantes perplexidades que Garrett confiou na acção do Infante, a jogar-se por entre os meandros da complexa e ambígua política europeia coeva, que tanto contribuiu para a corrosão do seu optimismo juvenil. O inacabado ensaio **Da Europa e da América, e de sua múltipla influência na causa da civilização e da liberdade**, inserido em Maio de 1826, ainda em Londres, nas páginas de **O Popular** ⁽¹⁵⁾, após a morte de D. João VI, deixa-nos bem entrever o desgosto interior que vinha sofrendo. O falecimento do Monarca, criando um problema de sucessão que perturbava a «ordem» europeia comandada por Metternich, desperta em Garrett, vítima da perseguição absolutista, o abnegado desejo de contribuir para uma mudança liberalizante do nosso estado de coisas, cuja única via política — via-o claramente — não podia ser senão, no País real que éramos, um regime monárquico moderado que «neutralizasse» as forças sociais efectivamente existentes. Já no pequeno texto de 23, há pouco referido, escrevia, utilizando novamente metáforas científicas:

«A liberdade legítima carece de equilíbrio para existir, é a perpendicular tirada sobre a recta, que se um só ápice se diverge para um lado perdeu o centro da gravidade e caiu» ⁽¹⁶⁾.

Ora a Carta Constitucional outorgada por D. Pedro no Brasil, após a independência, em Março de 1824, afigurava-se-lhe um código que, se transposto para Portugal no caso de ser o Imperador o novo Rei, como julgava legítimo, seria capaz de serenar tensões, solidi-

ficando todavia importantes conquistas liberais. É sobre as efectivas intenções de D. Pedro que Garrett, porém, alimenta então graves dúvidas, que nos revelam expressivamente a atenção que prestava às conjunturas, acrescida do amargor que fora colhendo na experiência, ao assistir à predominância dos interesses e às camuflagens arteiras. Na base da sua reflexão encontramos o critério *relativista e histórico*: seria adequada à realidade brasileira a solução monárquica, isolada no continente americano, todo constituído por repúblicas? Não estava o Brasil, por obra de D. Pedro, votado à guerra civil, dada a «força constante da oposição que de fora e de dentro apertavam de dia em dia, de hora a hora? Não seria D. Pedro um «moço inexperito e ambicioso», agente, nessa América que tanto importava para a Europa, dos comandados por Viena? Não era prova do escondido reaccionarismo do Infante o golpe violento que ele dera em Novembro de 1823, sopeando a imprensa e dissolvendo a assembleia brasileira que se gastava em discussões? Não seria a Carta outorgada em 24 uma medida tendente a salvar por ordens de Viena o «trono instável» quando já D. Pedro não recolhia o apoio dos partidos — «uns por o conhecerem melhor, outros por já dele não carecerem»? Os países da Santa Aliança não tinham, com efeito — sublinha Garrett — reconhecido as repúblicas americanas, nem sequer o Brasil, monárquico mas possuidor de instituições liberais: mal o Imperador tirara «a máscara», logo haviam, porém, mudado de atitude, acolhendo em breve os primeiros embaixadores brasileiros. Daí as negras previsões que tece:

«Desgraçado Brasil! Breve tens de ver as hostes do feudalismo desembarcar nas tuas praias, armadas de vingança, insaciáveis de opressão, e teus próprios filhos, forçados nas galés do despotismo, terão de combater contra a liberdade americana, e de ser o instrumento da sua ruína.

Assim o tem decretado a Santa Aliança da Europa; assim o permitiu a insânia da nação brasileira. Consenti-lo-á a Santa Aliança dos povos da América» (17)?

Mercê destas desconfianças, Garrett foi com certeza dos que, por esta altura, temeram angustiadamente que o Imperador do Brasil

e herdeiro do trono português, impossibilitado de governar simultaneamente dois Reinos tão distantes, abdicasse da Coroa portuguesa na pessoa do caudilho absolutista, D. Miguel, exilado em Viena desde a Abrilada.

Serenados, porém, os seus receios pelos factos de todos conhecidos, Garrett, regressando a Portugal, logo se pôs empenhadamente ao serviço do regime instituído pela Carta Constitucional, infelizmente votado a uma sobrevivência precária e efémera sob o jogo concertado de pressões internas e externas. Quase exclusivamente entregue à actividade política, Garrett, logo em Setembro de 26, publica a **Carta de guia para eleitores, em que se trata da opinião pública, das qualidades para deputado e do modo de as conhecer**; colabora no lançamento, em fins de Outubro, de um diário informativo e crítico, **O Português**, que se extinguiu um ano depois (17/IX/27), vítima de perseguições que acarretaram a prisão por três meses dos seus responsáveis; torna-se o redactor quase exclusivo de **O Cronista**, interessantíssimo hebdomadário dominical, surgido como um periódico de «reflexão» no fim de Fevereiro de 27, extinto, esse, de *motu proprio*, em Agosto do mesmo ano, tais as dificuldades criadas pela censura. «Mais se pode dizer que tropeçamos do que andamos» na «consolidação da Carta» — aí escrevia Garrett, lamentando que D. Pedro não viesse a Portugal para demover tantos «estorvos» (18); quando, em vez dele, chegou D. Miguel e desfarçadamente a reacção absolutista se impôs, não lhe restou, como é sabido, senão retomar o caminho do exílio, depois de uma permanência no estrangeiro, onde continuou a bater-se pela causa do liberalismo moderado, e de uma estadia nos Açores onde foi o braço importante de Mouzinho na concepção dos decretos que tanto alteraram a fisionomia socio-económica portuguesa.

Portugal na balança da Europa, publicado, como ficou já dito, em Londres, em 1830, depois da Revolução Francesa de Julho — «Waterloo dos povos», como Garrett lhe chama (19) — ter modificado a conjuntura renovando as esperanças liberais, compendia a reflexão política do Escritor após a outorga da Carta Constitucional, enxertando, aliás, no seu texto, muitas das páginas que entretanto havia publicado na imprensa; **Da Europa e da América**, feitas as correcções necessárias, integra-se por exemplo, no corpo do novo ensaio, tal como acontece com muitos dos artigos aparecidos no **Cronista**. De cunho vincadamente historicista e pragmático, como

ficou já dito, *Portugal na balança da Europa*, defende o liberalismo moderado da Carta, equacionando a situação portuguesa e o passado recente nacional à luz de critérios de *viabilidade* e de *conveniência*, lucidamente atentos ao contexto europeu e americano. Os baldões da nossa vida pública e o vasto espectáculo do mundo mais o tinham ido convencendo de que as nações são organismos vivos em cuja conformação, tão variada, pesam circunstancialismos étnico-geográficos e históricos: por isso mesmo sublinha no ensaio a «impossibilidade moral» que há em «correr de um extremo ao outro em política»; «Spartaco poderia vencer Roma, mas não podia fazer-se romano» — diz com um bom senso lapidar, ao referir-se, como exemplo ilustrativo, às calamidades por que então passavam as «repúblicas da América», saídas da colonização espanhola; que contraste com o desenvolvimento laborioso e seguro dos Estados-Unidos, alicerçado numa tradição já longa de trabalho e de liberdade (20).

Se este relativismo histórico, perscrutador da *fisionomia das nações*, redundava, como temos vindo a salientar, na defesa de um revolucionarismo conciliador, importava, porém, simultaneamente, com perfeita coerência ideológica, na convicção crescente de estar votada à ineficácia toda a alteração política que por demais se ativesse ao plano jurídico, sem tentar interferir, com prudência mas com energia, na substância mesma do viver colectivo — mentalidades, práticas sociais, condições de trabalho. As lições do presente e do passado aí estavam a mostrar-lhe que a melhor garantia da liberdade serena não eram de facto esquemas legais, por necessários que fossem, mas a ilustração e o bem-estar das classes produtivas — esse *terceiro estado* que a Revolução Francesa exaltara e em que ele via o grande agente da eliminação do «feudalismo». Os Estados-Unidos da América ofereciam-lhe um exemplo de eleição: comungando da imagem mitificada que da jovem e enorme potência se divulgara na Europa, Garrett põe em conexão a independência e a sólida liberdade ali conquistadas — «aurora», diz ele, da «regeneração do universo» — com a «população nova» que constituía o País, «não roída ainda dos cancrios de abastardeadas dinastias, de privilegiadas e parasitas classes que no antigo hemisfério danam toda a liberdade e empecem toda a reforma». «Só classes trabalhadoras» — vinca — «ocupavam o solo americano. O despotismo da Europa tremeu quando atentou neste estado ameaçador de suas colónias...

— Que não há maior terror para déspotas, nem melhor preságio de liberdade que ver um povo trabalhador, activo e proprietário» (21).

Outro exemplo significativo, colhia-o no espaço europeu após 89: se a Grã-Bretanha não fora atingida pela «força eléctrica» da Revolução Francesa e tão solidariamente resistira a Bonaparte, fora porque o povo inglês já gozava desde o século anterior de muitas «liberdades» e «franquias», cuja fruição pacífica o não excitava a novas e arriscadas conquistas». Nas nações agrilhoadas pelo despotismo, a ânsia de libertação provocara, ao invés, a agitada difusão do rastilho revolucionário, com cujo espírito Napoleão fora inicialmente identificado: «Enquanto os pendões tricolores anunciaram liberdade», recorda Garrett, «nunca acharam resistência nos povos»; «As legiões francesas só foram odiadas e acometidas da indignação popular, que ao cabo as venceu, depois que seu chefe já *legitimado* pelos reis, já amigo federado deles, como eles enganou, e zombou das nações em suas promessas» (22).

Ora, ilustrado com tais exemplos, Garrett não deixava de responsabilizar em parte do fracasso liberal português a *inoperância* do nosso regime constitucional, que se esterilizara em discussões tribunícias, quando, urgente, era ilustrar o povo, embrutecido pelo despotismo, e convencê-lo, por efectivas mudanças no viver colectivo, de que a Revolução lhe traria vantagens. Na **Carta de guia para eleitores**, de 1826, exclamava em função, sem dúvida, das «discussões vagas» em que vira consumir-se o Vintismo: «Ai da constituição e do povo» se este, «depois de dois ou três anos», pergunta ainda «o que é a constituição» (23)! Em consonância, o ensaísmo político de Garrett insiste, desde *O dia 24 de Agosto*, no que era urgente mudar com a liberdade — as desigualdades perante a lei e os grandes desníveis sociais, a religiosidade obscurantista, a administração e a justiça viciosas, a instrução pública deteriorada (que visão negativa, a de Garrett, sobre a Universidade do seu tempo!) (24), a estagnação industrial e comercial.

Excelente exemplo desse ardente voto de um Portugal com sangue novo sob a energia da liberdade é o lançamento de **O Cronista**, em 1827, onde surgem, a par de análises políticas da conjuntura nacional e europeia, notícias sobre «conhecimentos úteis» — as vantagens das pontes, dos canais ou das estradas macadamizadas para a circulação dos produtos, o modo de tornar o couro impermeável ou de obter uma boa conservação do trigo — e

pequenos artigos literários que visam contribuir também para a dinamização da Nação, colocando-a ao ritmo do progresso europeu (25). Para vigorar, a causa constitucional carecia de conquistar de facto o «espírito público», e este, como vincava na **Carta de guia para eleitores**, só surgiria entre uma população ilustrada e activa, fundamentalmente pertencente ao terceiro estado, que pudesse e soubesse tomar parte «no sistema geral de seu governo e nos actos particulares de sua administração» (26). Como vemos, continuava, pois, a fazer prova do elitismo burguês que as Luzes e os próprios mentores revolucionários franceses tinham ostentado, depreciando quer a sobranceira inércia aristocrática, quer — cito o mesmo texto de 26 — «a estupidez da massa ignorante, tão inábil para conceituar de um princípio, como para lhe calcular ou observar as consequências» (27); após o que vira acontecer em Portugal, no decurso de quase dez anos de tensões políticas, reconhecia, porém, que o receio dessa plebe, tal como o pavor do virtual radicalismo ideológico, um e outro bebidos nos excessos da Revolução Francesa, haviam contribuído para tolher, nos nossos precários regimes liberais, quer a coragem de renovar, quer a vantajosa comunicação das elites actuaes com uma massa progressivamente alargada da população. Se, em 1821, Garrett louvava, por exemplo, a prudência do carácter militar das revoluções peninsulares de 20, reconhecia agora que ele colaborara para alhear do sistema proclamado «a massa geral, o corpo da Nação» que, diz-nos, «nunca se decide sem ver, tocar, palpar por si mesma»; «nem vale» — esclarece ainda — «a pronta objecção de que o povo todo concorrera para essas inovações pois que elegera deputados em seu nome e por procuração sua as estatuíram. Teorias são essas que o povo ignora, abstracções que dos sentidos lhe fogem: e o povo não crê, nem defende senão o que toca e palpa» (28). O surgir de milícias populares sob a vigência da Carta, traduzindo o voto e a urgência de interessar directamente o povo na defesa da causa constitucional, logo incorrera, porém, no avolumar da suspeição, que muitos nutriam — sempre com os olhos postos na França do Terror — de albergar o liberalismo o veneno terrível, mais ou menos escondido, de destruição radical da «ordem», em banhos de sangue e generalizada anarquia. Daí pactuar-se, titubear-se, deixar-se nefastamente penetrar no corpo mesmo do Governo «as raízes do cancro apostólico». De tal modo, evoca Garrett, elas se «enlaçaram no coração do Estado, estendendo-se pelos membros influentes do

ministério e de ambas as câmaras, que o espírito nacional era comprimido, e nenhuma providência legislativa ou governativa se tomava para estabelecer o sistema constitucional, para o fazer conhecido e portanto querido das massas não pensantes; muito menos para criar instituições que o garantissem e defendessem» (29).

A entusiástica defesa que Garrett faz, em **Portugal na Balança da Europa**, do sistema federativo dos Estados-Unidos da América — que contrapõe ao voto de «république une et indivisible» que considera ser o responsável maior do seu malogro em França (30), tem com certeza muito a ver com este desejo de aproximar da Nação o sistema político; era, em ponto grande, uma imagem da conciliação fecundante do poder estatal com a autarquia, da coesão nacional com o conhecimento e o respeito das especificidades — fermentos da regeneração de que o nosso País, velho e anquilosado, carecia.

Ansioso de *acção* entre o malogro do nosso constitucionalismo, que o desesperava a ponto de o fazer admitir — ele, tão profundamente nacionalista! — o horror de uma união com Espanha, se tanto fosse preciso para vencer o «despotismo», Garrett quis pressurosamente integrar-se no exército liberal que veio a desembarcar no Mindelo; e nos Açores, deu colaboração ao projecto reformador de Mouzinho, encarregando-se, com a ajuda do tratado de Bonnin, da redacção do decreto que reformulou o sistema administrativo português (16 de Maio de 1832) (31). Compreende-se, porém, que o teor do documento lhe tenha desde logo causado preocupações, por se aperceber de que ele «forçava» a realidade nacional, impondo-lhe, «sem modificação nem aplicação a lei francesa pura e simples» (como diz no discurso que pronunciou a 8 de Abril de 1837 nas Cortes Constituintes) (32): na sugestão que terá dado de manutenção dos corregedores tradicionais, aliava-se com certeza ao desejo de conciliação com práticas há muito ancoradas o receio do carácter fortemente centralizador do aparelho administrativo estabelecido por Mouzinho, propício a abusos do Poder e a desatenção às aspirações locais, se o interesse viesse sobrepor-se ao idealismo liberal. «Muitas vezes discordámos, em muito disputámos» — lembra Garrett na **Memória Histórica** que consagrará em 1849 ao Ministro de D. Pedro — recordando que as divergências surgiam sobretudo «nas questões de circunstâncias e de tempo»; mas não deixa de celebrar o conjunto da legislação de Mouzinho como o monumento «onde verdadeiramente acaba o velho Portugal» e onde se conforma o país novo.

Dessas leis vinha sem dúvida o «absurdo» presente português de meados do século; mas elas tinham desenhado o único futuro da Nação ⁽³³⁾.

A onda de protestos e de conflitos causada pelos decretos de Mouzinho veio dar razão às reservas que Garrett logo terá manifestado em 1832. O reordenamento administrativo do território e a presença, na *província* e no *concelho*, de autoridades de nomeação governamental (prefeitos e provedores, respectivamente), que coarctavam a capacidade de deliberação das câmaras municipais, tornaram-se, por exemplo, foco constante de vivas resistências, bem audíveis em 1834-35, ao longo das sessões da Câmara dos Deputados. À rebelião contra a ingerência estatal, entendida como monopolizadora e, por isso mesmo, anti-constitucional, somavam-se, nesta contestação, a revolta dos que perdiam velhos privilégios com o novo regime (senhores e antigos magistrados, fundamentalmente — classes simpatizantes com o absolutismo — que Mouzinho pretendia atingir) e a indignação causada pela prepotência e desenfreada ambição de que, por vezes, as autoridades novas tinham dado provas ⁽³⁴⁾. Compreende-se a perplexidade que o teor destes eventos terá ajudado a avolumar-se em Garrett: era necessário, para reformar uma sociedade, «pactuar» com as conformações históricas, mesmo se defeituosas, não só para evitar que a força da inércia e dos interesses atingidos se tornasse perigosamente actuante, mas para obstar também a que o poder novo, autoritariamente implantado, degenerasse em desfaçatez ambiciosa, como via acontecer. Quando, em 1836, aderir à revolução de Setembro, não será tanto por concordância com os princípios democráticos da insurreição quanto por necessidade de combate a um inimigo comum — a oligarquia dos chamados «amigos de D. Pedro»:

«O homem de estado desaprová provavelmente o movimento de Setembro de 1836. Cada um pode julgá-lo a seu modo. Quem escreve estas linhas lamentou-o profunda e sinceramente, como uma verdadeira calamidade... Deixar de o seguir um liberal de 1820, é que não sei como se podia fazer; nem como se possa explicar directamente» ⁽³⁵⁾.

Nas Constituintes de 1837, vemo-lo de facto opor-se a soluções

que, em nome da liberdade, atentassem pouco na conformação da nossa sociedade e dessem demasiado poder à classe média. Esclarecido pelo devir histórico nacional e europeu, compreendera que a tendência desse estrato social, em tão evidente crescimento desde a Revolução Francesa, não era o nivelamento das condições, mas uma expansão apostada em «subir»: «A sua mira, o seu empenho, os seus esforços, todos são para usurpar o lugar das antigas classes privilegiadas» — clama Garrett em discurso de 9 de Outubro; «Ai do povo se ela o vier a conseguir, porque a sua tirania há-de ser como aquelas foram! Mas ai dela também se lá chegar, que por seus próprios excessos há-de cair como aquelas caíram!» (36).

A ingenuidade revolucionária do Garrett vintista, já mesmo essa nimhada pela moderação e atenção ao histórico aconselhadas pelos exemplos europeus, sobretudo franceses, fora-se assim progressivamente esbatendo, substituída pela verificação da sinuosidade do real e da tendência «fatal» para a degenerescência que a história posterior do liberalismo português, enquadrada pela evolução europeia, lhe irá comprovando. Da perseverante vontade de ver regenerar-se uma sociedade mal constituída e dos desenganos constantemente colhidos na experiência que lhe foi dado viver terá em grande parte resultado a *ironia trágica* que marca a maturidade romântica de Garrett. Será ela que lhe fará escrever nas **Viagens** que a história deste mundo é a do «castelo do Chucherumelo» («aqui está o cão que mordeu no gato que matou o rato, que roeu a corda, etc., etc.: vai sempre assim seguindo» (37) e que «por mais belas teorias que se façam, por mais perfeitas constituições com que se comece, o *status in statu* forma-se logo», seja «com frades ou com barões ou com pedreiros-livres» (39). Quem assim se exprimia era quem se confrangia, em 1849, quase duas décadas depois da nossa primeira revolução liberal, com a «estupenda caducidade» (39) em que tínhamos podido cair e, alguns anos após, dedicava **Folhas Caídas** ao «Deus desconhecido», afirmando um desejo de absoluto que as inconseqüências humanas tinham com certeza encandescido:

«Creio em ti, Deus: a fé viva
De minha alma a ti se eleva.
(...)
Beleza és tu, luz és tu,

Verdade és tu só. Não creio
Senão em ti; o olho nu
Do homem não vê na terra
Mais que a dúvida, a incerteza,
A forma que engana e erra.»

Ofélia Paiva Monteiro
Universidade de Coimbra

NOTAS

(1) Assim se auto-denominou Garrett na nota A à ode *À Pátria*, datada de 1820, inserta na 2ª ed. da *Lírica de João Mínimo* (in *Obras Completas* de Almeida Garrett, ed. prefaciada, revista coordenada e dirigida por Teófilo Braga, Lisboa 1904, vol. I, p. 99 a). Será esta a edição que correntemente utilizarei para citar textos publicados de Garrett, referindo-se através da abreviatura *O. C.* e fazendo seguir a indicação da página pelas letras *a* ou *b*, conforme o passo citado se encontre na coluna da esquerda ou da direita das duas que cada página ali ostenta.

(2) No cap. XV, consagrado o Fr. Dinis, lê-se efectivamente que, «homem de princípios austeros, de crenças rígidas, e de uma lógica inflexível e teimosa», «rejeitava toda a análise», descendo das «grandes verdades intelectuais e morais em que fixara o seu espírito», «com o tremendo peso de uma síntese aspérrima e opressora que esmagava todo o argumento, destruía todo o raciocínio que se lhe punha de diante»; e o narrador comenta logo a seguir: «Condillac chamou à síntese método de trevas; Fr. Dinis ria-se de Condillac... e eu parece-me que tenho vontade de fazer o mesmo». (*Viagens na minha terra*, fixação do texto, prefácio e notas de Augusto da Costa Dias, Lisboa, Ed. Estampa, 1983, p. 162).

(3) *O. C.*, II p. 507 a. Assinale-se que, com organização de textos, prefácios e notas de Augusto da Costa Dias, Helena da Costa Dias e Luís Augusto da Costa Dias, foram reunidos em 1985 (Editorial Estampa) os *Escritos do Vintismo* (1820-23), vol. da *Obra Política* de Garrett, integrada na col. das suas *Obras Completas* da mesma editora.

(4) *Id.*, *ibid.*

(5) *Id.*, *O. C.*, II, p. 507 b).

(6) *Id.*, *O. C.*, II, p. 508 a.

(7) *Id.*, *O. C.*, II, pp. 508 b - 509 a.

(8) *Id.*, *O. C.*, II, p. 512 b).

(9) *O. C.*, II, pp. 546 b - 547 a.

(10) *O. C.*, II, p. 546 b.

(11) *O. C.*, II, p. 531 b.

(12) Tomo II, 1827, p. 241.

(13) Os fragmentos que restam do poema *Magriço ou os Doze de Inglaterra* estão publicados no vol. II de *Obras Posthumas* integradas na colecção das *Obras Completas de Almeida Garrett* (edição revista, coordenada e dirigida por Teófilo Braga), Lisboa, Livraria Moderna, 1914 (o passo transcrito encontra-se a p. 115). O poema perdeu-se na naufrágio da corveta *Amélia*, à entrada do Porto, em 1832.

(14) Este apontamento, conservado no Espólio de Garrett pertencente à Biblioteca Geral da Universidade de Coimbra, está publicado nos *Escritos do Vintismo* citados na nota 3. Os passos citados encontram-se aí a pp. 294-296.

(15) O ensaio ocupa as pp. 25-81 do nº XIX (Maio de 1826) do vol. IV do jornal (o último publicado), que era dirigido por José Ferreira Borges ou Silva Carvalho (as opiniões divergem), tendo por redactores Francisco Simões Margiochi

e José Joaquim Ferreira de Freitas. No fim do estudo, lê-se «Fim da primeira parte» e a indicação da data, 28 de Março. A não conclusão do artigo deveu-se provavelmente ao regresso de Garrett e à súbita alteração da conjuntura política.

(16) *Escritos do Vintismo*, p. 298.

(17) *O Popular*, vol. IV, nº XIX, pp. 80-81.

(18) *O Chronista*, vol. II, 1827, pp. 49-50.

(19) *O. C.*, II, p. 594 b, 595 a. *De Portugal na balança da Europa* existe, na Col. «Horizonte» (Ed. Livros Horizonte, s. d., uma edição promovida por Joel Serrão, que prefacia o volume.

(20) *O. C.*, II, pp. 556 a-b e 534 b.

(21) *O. C.*, II, p. 534 b.

(22) *O. C.*, II, pp. 538 b - 539 a.

(23) *O. C.*, II, p. 523 b.

(24) Releiam-se as observações feitas no Protesto da Academia de Coimbra, de 1820 (*O. C.*, II, p. 517 a) ou n' *O dia vinte e quatro de Agosto* (*O. C.*, II, p. 512 a.)

(25) Sobre *O Chronista*, vide Ofélia Paiva Monteiro *A formação de Almeida Garrett. Experiência e criação*, vol. II (Coimbra Centro de Estudos Românicos, 1971), pp. 46-53, 91-94, 102-110, 177-182.

(26) *O. C.*, II, p. 520 a.

(27) *O. C.*, II, p. 520 a-b.

(28) *O. C.*, II, p. 547 b.

(29) *O. C.*, II, p. 567 a.

(30) *O. C.*, II, p. 537. a.

(31) Sobre a utilização do tratado de Bonnin por Garrett, veja-se, de João T. Magalhães Collaço, «Um plágio famoso», in *Boletim da Faculdade de Direito da Universidade de Coimbra*, vol. 6, Coimbra, 1920, pp. 115-142.

(32) Apud Marcelo Caetano, *Os Antecedentes da Reforma Administrativa de 1832 (Mouzinho da Silveira)*, Lisboa, 1967, p. 27.

(33) *O. C.*, II, p. 438 a.

(34) Sobre os decretos de Mouzinho e os problemas que desencadearam veja-se, de António Pedro Manique, *Mouzinho da Silveira. Liberalismo e administração pública*, Lisboa, Livros Horizonte, 1989.

(35) Este texto de Garrett está inserto no *Summario Historico dos Avillezes em Portugal*, por sua vez integrado no *Horto Genealogico dos Avillezes em Portugal*, organizado por B. M. A. C. em Lisboa, 1870. Trata-se de um ms. da Biblioteca Nacional (F. G. Cx 31, nº 36). O texto de Garrett, que se estende de pp. 10 a 17, está datado de 9/III/1845.

(36) *O. C.*, II, p. 717 a.

(37) *Viagens na minha terra*, Ed. Estampa, 1983, p. 150 (cap. XIII).

(38) *Id.*, p. 151.

(39) *Memória histórica* de Mouzinho da Silveira, *O. C.*, II, p. 433 a.

EÇA DE QUEIROZ ET L'IDÉE DE RÉVOLUTION

Dans le cadre de ce colloque consacré au Portugal devant la Révolution française, à l'occasion du bicentenaire de cet événement, nous avons choisi de parler du romancier Eça de Queiroz, parce qu'il est, à notre connaissance, le premier et le seul à avoir prévu à la fin du siècle dernier de que serait ce bicentenaire. Prévission double; l'une ironique, comme toujours chez ce moraliste à sa façon, l'autre de portée beaucoup plus grave et complexe puisqu'elle touche à l'interprétation même de la Révolution française, à l'affrontement idéologique qu'elle suscite encore maintenant.

Passons rapidement sur la première prévission ironique qui ne peut cependant laisser indifférents ceux qui ont eu connaissance de l'incroyable fête ou foire du Quatorze Juillet dernier à Paris. La mise en spectacle des événements révolutionnaires a été «imaginée» par Eça de Queiroz, pour boucler, par une pirouette, l'article *Thermidor*, dernier texte des **Cartas familiares**. Evoquant le scandale provoqué à Paris par la pièce **Thermidor** de Victorien Sardou, puis la retombée de la fièvre, quelques années plus tard, Eça de Queiroz en vient à des adaptations moins sérieuses, ludiques dirait-on, ou vulgaires, selon la sensibilité de chacun:

«Não me atrevo a prever quando a Revolução será posta em bailado. Mas no dia glorioso em que Danton, vestido de malha cor-de-rosa e dançando um *pas de deux* patriótico, ordene por mímica as matanças de Setembro, e em que *Madame Rolland*, de saias de gaza tufadas e os braços em arco, suba com piruetas graciosas a uma guilhotina, toda engrinaldada de flores, podemos respirar e considerar que se fechou o ciclo histórico da Revolução e saudar os tempos novos» (1).

On l'a compris: l'ironie de l'observateur débouche en fait sur un problème idéologique fondamental: la Révolution s'éloigne de nous, en tant que fait daté; la mémoire collective entre en action,

la sensibilité d'une époque crée, avec la distance chronologique, de nouvelles «images», de nouvelles «figures» de ce phénomène, qui peuvent aboutir à un contresens. Toutefois, il nous reste à «saudar os tempos novos». La formule est volontairement ambiguë, laissant la place au moins à deux interprétations: la page historique de la Révolution, est tournée, oubliée (elle est *dejá* défigurée par la fête) ou bien une autre Révolution une «idée nouvelle» de Révolution est à trouver pour des «tempos novos».

Nous situons Eça de Queiroz dans cette seconde possibilité: c'est le sens du titre de cette communication.

La seconde «prévision» concerne l'interprétation politique, philosophique, qui peut être faite de la Révolution. Eça de Queiroz, au début de son article, rappelle l'interdiction de la pièce de Victorien Sardou par le Ministre de l'Intérieur Clémenceau, lequel censure, par cette mesure, la critique qui était faite dans la pièce des excès, des cruautés dont Thermidor a été le Théâtre, au nom d'une interprétation globalisante de la Révolution: «todo o verdadeiro e leal republicano deve aceitar a Revolução francesa em bloco» (2). Comment ne pas rappeler que c'est précisément cette position idéologique du «en bloc» qui a été, pendant toute cette année 1989, réactualisée dans des débats journalistiques, médiatiques, politiques. Sans schématiser les positions, il est possible de dire que l'acceptation «en bloc» de la Révolution française a été largement illustrée et défendue par des prises de position officielles, par une large réunion d'hommes politiques et d'intellectuels de gauche, tandis que l'interprétation sélective, polémique, et la préférence marquée pour la première phase révolutionnaire, appelée justement «révolution bourgeoise» ont été le fait de penseurs et d'hommes politiques de droite ou se réclamant tantôt d'une philosophie conservatrice, tantôt libérale. C'est pourquoi l'on comprendra aisément que nos souhaitions le plus vite possible désertir ce terrain où la malice d'Eça de Queiroz nous a conduit (la censure d'une pièce «em nome da república e da liberdade» est comme il l'écrit, «coisa democraticamente divertida») et remonter jusqu'au siècle dernier en compagnie d'un romancier qui, parce qu'il s'est voulu peintre et historien de son temps et d'une société, n'a pas pu ne pas évoquer les derniers éclats d'une image de la Révolution, survivant dans ce siècle finissant, se figeant parfois em quelques stéréotypes. Cette survivance schématique, pittoresque du grand phénomène qui a secoué l'Europe, notée,

non sans ironie, par Eça de Queiroz est le résultat, comme nous l'évoquions, de la marche du temps. Mais, plus intéressant, Eça de Queiroz lui-même se met en scène, de façon plus ou moins voilée, et qui se présente comme ancien révolutionnaire, ancien agitateur, faisant allusion à sa jeunesse. Reniement, abandon idéologique? Bien au contraire, Eça qui ironise sur soi (cela s'appelle l'humour) continue de chercher, de réfléchir (sans gravité, mais non sans profondeur) sur l'évolution de son temps; il propose ou dévoile de nouvelles formes de changements profonds, le fondement même de toute «révolution». Cette révolution nouvelle — peut être vue, par certains, comme une «trahison»; nous nous contenterons, pour notre part, de comprendre la logique et la portée de cette position.

C'est dans **Os Maias** et **A Capital** que nous pouvons trouver une présentation stéréotypée, proche de la caricature, de la Révolution. Cette écriture s'explique par le phénomène d'éloignement temporel, mais elle aboutit, plus sûrement que de longs développements, à une interrogation sur la «Révolution» en soi, sur ce que signifie, pour un personnage, «être révolutionnaire».

Le jeune Afonso da Maia, qu'on a vu d'emblée vieux et conservateur, a-t-il été «révolutionnaire»? Aucun doute pour son père Cactano da Maia:

«O antepassado, cujos olhos se enchiam agora de uma luz de ternura diante das suas rosas, e que ao canto do lume relia com gosto o seu Guizot, fora, na opinião do seu pai, algum tempo, o mais feroz jacobino de Portugal! E todavia, o furor revolucionário do pobre moço consistia em ler Rousseau, Volney, Helvécio e a «Enciclopédia»; em atirar foguetes de lágrimas à Constituição; e ir de chapéu à liberal e alta gravata azul, recitando pelas lojas maçônicas odes abomináveis ao Supremo Arquitecto do Universo. Isto, porém, bastara para indignar o pai» (3).

Oui, mais le père «era um português antigo e fiel que se benzia ao nome de Robespierre». Quel sens, quel contenu donner au mot révolutionnaire pour définir une position idéologique qui se dilue

dans des lectures ou se travestit sous des costumes dont la dénomination même (chapéu à liberal) suffirait à contredire le mot même? La Révolution, pour Afonso, est doublement de l'ordre du paraître: il est défini comme tel à travers l'image qu'en a son père qui prend Robespierre pour le diable et par des attributs, des accessoires. Il n'est pas révolutionnaire; il joue ou cherche à le paraître. Même trajectoire pour l'aïeul d'Artur dans **A Capital** qui a appartenu à Lisbonne «ao grupo de poetas parasitas que se entusiasmassem platonicamente nos botiquins por Mirabeau e Robespierre, faziam sonetos aos fidalgos em dia de anos, desejavam morrer pela liberdade e espancavam a ronda ao sair dos saraus» (4). Afonso vieux lit Guizot et ce «bisavô paterno» se met à traduire en vers les **Ruines** de Volney.

C'est pourquoi Afonso est aux courses quand éclate la «Révolution» bien portugaise de 1824. Il n'est «un Marat» que pour son père. Mais cette révolution introuvable chez Afonso est à l'image même de la Révolution impossible au Portugal: en effet dans ce premier chapitre des **Maias**, défilent sans conséquence notable, les trois Révolutions de 1820, 1824 et 1836. Cette dernière est d'ailleurs une Révolution plutôt libérale, oeuvre des «patuleias», membres du parti populaire. Qui incarne ce dernier avatar de Révolution, à la fin du chapitre I? Un perroquet, motif très flaubertien (cf. **Un coeur simple**) qui sert chez les deux romanciers à transcrire la dérision, voire la déchéance d'une vie ou d'une idée:

«e à janela o papagaio, muito patuleia e educado
por Pedro, rosnava injúrias aos Cabrais» (5).

Par un procédé de répétition fondateur du texte romanesque chez Eça, parce qu'il aboutit à un effet de destruction, Carlos da Maia renouvelle l'aventure intellectuelle de son grand père. Etudiant à Coimbra, il commence par être «venerado dos fidalgotes, mas suspeito aos democratas». Il suffit qu'on apprenne qu'il lit Proudhon, Auguste Comte, Herbert Spencer et qu'il considère son pays comme «uma choldra ignóbil» pour qu'aussitôt il soit comparable à Trovão, un poète bohème, «duro socialista». Mais c'est que viennent chez lui «os mais rígidos revolucionários» (6). A quoi tient donc cette «Révolution» polymorphe ou trop schématique? A des lectures, car Artur lit aussi **A história da Revolução francesa**, sans précision

d'auteur (7), et l'image de «Danton na Convenção» lui procure des «entusiasmos vagos» (8); mais cette image entre en compétition avec «os rios sagrados da Índia, os corsários patriotas do Arquipélago grego, a regeneração das prostitutas, São Bernardo em Clairvaux».

Les enthousiasmes se multiplient, mais les idées se perdent dans la fumée et dans l'alcool, dans de grandes déclarations, ou dans des cris. La Révolution n'est plus qu'un élément d'un ensemble hétéroclite appelé «cavaqueira filosófica»:

«E Artur sentiu os olhos humedecerem-se-lhe de entusiasmo quando pela primeira vez, na fumarada dos cigarros, onde os três bicos do candeeiro de latão punham três luzinhas sedentárias, ouviu vozes fanáticas discutirem, em estilo de ode, a Arte, as Religiões, o Panteísmo, o Positivismo, a estupidez dos lentes, o Ser, o Ramaiana, o Messianismo germânico, a Revolução de 89, Mozart e o Absoluto» (9).

Dans un contexte semblable, dans **Os Maias**, João de Ega, par provocation et cynisme, assume une définition double et s'en flatte «eu, homem de revolução e homem de carraspana» (10). Cette «révolution» dont Ega se pare comme de sa grosse pelisse portée en pleine chaleur, pour impressionner l'indigène, comme il dit, n'est qu'une défroque, un ajout chez un dandy qui ne finira jamais ses **Mémoires d'un Atome**, grande fresque historico-politique qui, bien sûr, n'oublie pas la Révolution: l'atome devient noeud dans le bois, le bois de la tribune de la Convention:

«nó de madeira na tribuna da Convenção, sentira o frio da mão de Robespierre» (11).

Mais pourquoi, précisément, cette présence insistante et dérisoire de la Révolution? Ega a donné un peu plus haut la réponse:

«Aqui importa-se tudo. Leis, ideias, filosofias, teorias, assuntos, estéticas, ciências, estilo, indústrias, modas, maneiros, pilherias, tudo nos vem em caixotes pelo paquete. A civilização

custa-nos caríssima, com os direitos da Alfândega:
e é em segunda mão, não feita para nós, fica-nos
curta nas mangas...» (12).

Dans ces conditions, l'éloignement, l'action ruineuse du temps ne sont peut-être pas les seules explications à fournir pour expliquer cette image schématique de la Révolution. Dès son «entrée» au Portugal elle devient une sorte de produit, un parmi d'autres, elle circule, sans pouvoir s'enraciner. Elle est immédiatement changée par l'utilisation qu'en fait l'élite en une simple référence, guère plus dynamique ni féconde qu'un stéréotype: on dira qu'un tel est «jacobino», qu'il a «um ar à Robespierre» ou «à Mirabeau», car il ne reste que des figures (sans oublier Danton). Il n'y a pas d'idées ni développements théoriques, du moins, c'est ce qu'Eça veut dire. La référence ne peut devenir «modèle» idéologique: d'où les succédanés de «Révolution» au Portugal. Vision sévère de la part d'Eça, ironique, blessé dans sa sensibilité comme dans son idéologie? Sans doute, car l'amour du pays est réel et les boutades de Eça ne sont qu'une face du problème: l'autre face est donnée dans **O Francesismo** où l'importation d'idées se double d'une vision presque douloureuse de la patrie à laquelle il manque un idéal, un sursaut, une raison de vivre et de penser. A peu près à la même époque, en Espagne, un Angel Ganivet, un Miguel de Unamuno (socialiste à l'époque) diront la même chose, avec d'autres mots, d'autres tonalités. L'échec intellectuel et politique constaté par Eça cache donc un problème plus profond. Mais est-il d'ordre national, collectif ou d'ordre individuel?

On ne peut qu'être frappé dans **A Capital** de la similitude de parcours, d'apprentissage intellectuel et moral, entre Artur et le jeune Eça. N'a-t-on pas avancé que **A Capital** n'avait pas été publié car le roman renvoyait à des allusions trop évidentes à la période de jeunesse d'Eça, à ses amitiés, au rôle directeur joué par l'aîné, Antero de Quental? (13). Il est de fait que l'opposition Artur vs Damião n'est pas sans rappeler les évolutions divergentes des deux écrivains. Opposition durcie, schématisée, là encore, par Damião et ses amis qui font ouvertement référence à Robespierre, à une «dictature», alors qu'Artur en reste à une vision plus modérée, idéaliste: une ode à la Liberté, une adhésion sentimentale à la

Marseillaise (14). Il n'empêche qu'Artur entend bien défendre les principes de la Révolution française («defender os princípios da Revolução francesa) quand il songe à un journal dont il serait le rédacteur (15). Mais il s'agit, là encore, d'un songe...

Il importe pour notre propos de signaler que la maison où les jeunes étudiants et Artur se réunissent à Coimbre s'appelle «O Cenáculo», ce qui renvoie à la demeure d'Antero de Quental à Coimbre et au groupe révolutionnaire et quelque peu anarchiste à Lisbonne où figure Eça de Queiroz et Jaime Batalha Reis, auxquels Antero viendra se joindre à son retour de Paris (16). A cette époque, Eça est le premier à user, ironiquement, de la référence à Robespierre. Après une nuit agitée, en quête d'argent, Eça et Batalha Reis composent ce quatrain immortel:

«Cristo deu-nos o amor,
Robespierre a liberdade;
Malheiro deu-nos três pintos:
Qual deles deu a verdade?» (17).

Plus sérieusement, on sait qu'Eça a reconnu être arrivé à Coimbre avec son Proudhon sous le bras, mais mal lu: ce sont les mots employés dans la préface à *Uma campanha alegre*. Dans ce contexte qui n'est pas sans rappeler celui où se meuvent Carlos da Maia et Artur trois événements d'inégale importance viennent dynamiser et actualiser pour Eça l'idée de Révolution: l'engagement intransigeant d'Antero de Quental, la révolution espagnole de 1868 et les Conférences du Casino. Faut-il rappeler qu'Antero à cette occasion disserte sur les causes de la décadence dans la Péninsule et qu'il pose la conclusion suivante:

«O cristianismo foi a revolução do mundo antigo:
a Revolução não é mais do que o Cristianismo
do mundo moderno» (18).

La croyance en une rupture avec le passé est ce qui anime les conférences du Casino, sous l'impulsion d'Antero. On aura toutefois remarqué la connotation religieuse, idéaliste qu'Antero donne à l'idée de révolution qu'il souhaiterait populariser, même si l'analyse philosophique et politique, l'engagement concret du poète

font de «sa» révolution une réalité politique vécue.

Une fois passée la courte période d'agitation idéologique de 1870-71, il semble que Eça s'éloigne, consciemment, mais non sans mauvaise conscience, d'une position militante, engagée. Lui-même, dans la conférence qu'il donne sur ce que doit être la nouvelle littérature, n'a pas hésité à faire référence, ouvertement à un idéal, à des aspirations «révolutionnaires» auxquelles il donne le nom de «réalisme»:

«A revolução foi durante anos sem fim obra da literatura (...)

Desde Rabelais e Beaumarchais, há um exército de escritores que em batalha cerrada combateram o misticismo e o ascetismo, e conduziram a França à revolução de 89» (19).

Et encore:

«Com a Restauração, a arte perde completamente a tradição revolucionária».

Cette invitation à reprendre le combat commencé depuis le 16ème siècle qui fait cependant penser à un combat plus intellectuel que social, politique ou économique, a-t-elle été oubliée par Eça?

Il semblerait que Eça soit le premier à reconnaître cet abandon. Abandon qui traduirait chez lui une évolution esthétique importante: le passage du réalisme-naturalisme doctrinal à la réception du modèle flaubertien, pour reprendre la formule d'A. M. Machado (20). Il s'agit bien sûr de l'aveu que Eça fait à Teófilo Braga dans une lettre écrite de Newcastle en date du 12 Mars 1878. Eça commente **O Primo Basílio** et remarque:

«O essencial é dar a nota justa: um traço justo e sóbrio cria mais que a acumulação de tons e de valores — como se diz em pintura. Mas isto é querer muito. Pobre de mim — nunca poderei dar a sublime nota da realidade eterna, como o divino Balzac — ou a nota justa da realidade transitória, como o grande Flaubert!» (21).

Ce véritable examen poétique auquel se livre Eça se déroule dans une crise morale intense dont on ne saurait trop rappeler les manifestations graves pour l'artiste: «faltam-me todas as condições da excitação intelectual. Há um ano que não converso... Há um ano que não ouço música...». «Estou nesta crise intelectual», «Não posso pintar Portugal em Newcastle». Un moyen d'en sortir? «Esse meio seria casar-me» (22).

Trois faits nous importent dans cette crise que nous ne faisons que mentionner:

1. La création de **O Primo Basílio** a été ressentie par Eça lorsqu'il écrit à Teófilo Braga, comme une trahison d'une certaine idée que Teófilo a de la révolution politique:

«Com o seu nobre e belo fanatismo da Revolução, não admitindo que se desvie do seu serviço nem uma parcela do movimento intelectual — era bem possível que Você, vendo **O Primo Basílio** separar-se pelo assunto e pelo processo da Arte de combate a que pertencia **O Padre Amaro**, o desaprovasse» (23).

Il y a donc conscience de la part d'Eça d'avoir acquis, par rapport à une position plus politique qu'esthétique, une autonomie à laquelle il tient désormais.

2. Pour autant, il écrit à la même époque à Rodrigues de Freitas, une lettre dans laquelle il remercie l'intellectuel et homme politique engagé d'avoir défendu son roman et le réalisme:

«O que importa é o triunfo do realismo... Uma arte que tem este fim — não é uma arte à Feuillet ou à Sandeau. É um auxiliar poderoso da ciência revolucionária» (24).

Il serait faux (et malhonnête) de conclure à une flatterie *ad hominem*.

Eça parle ici d'un point de vue esthétique, avec les armes dont dispose l'écrivain qui peut, qui doit être «révolutionnaire» a sa manière.

3. Or, ce projet hardi, presque «engagé» continue d'être vu

par Eça comme une «peinture»:

«A minha ambição seria pintar a Sociedade portuguesa, tal qual a fez o Constitucionalismo desde 1830 — e mostrar-lhe, como num espelho, que triste país eles formam — eles e elas» (25).

Cela est écrit à Teófilo Braga, mais il n'y a bien évidemment aucune contradiction avec ce qui précède. Eça parle de peinture, de miroir en 1878. Dix ans plus tard, fort heureusement, la transcription impossible, inutile, du réel s'est changée en récréation, réécriture et non reproduction. Mais Eça aura mis dix ans pour passer de la reproduction réaliste, mimesis sociale à la récréation qui ne peut être qualifiée autrement que «poétique».

Ce travail proprement esthétique est une des raisons, parmi d'autres, qui font que Eça a conscience d'un abandon des principes de sa jeunesse. Il est tout à fait symptomatique de lire l'autoportrait amusé, ironique qu'il fait du jeune homme de 70 dans **O Franc-esismo** ou dans l'article *Termidor*: Nous retiendrons deux citations mises en parallèle dans lesquelles la référence révolutionnaire est vue avec distance, avec ironie, on serait presque tenté de dire avec reniement:

«E naturalmente, eu, moço e ardente, cheio de ideias de Liberdade e de República, transbordando de ódio contra essa corja dos Rouher e dos Baroche que proibiam o teatro de Hugo (...) — Isto não pode ser! Já sofremos bastante. É necessário barricadas, é necessário descer à rua! Descer à rua era uma ameaça terrível. E descemos o degrau do Martinho!» (26)

Il faudrait continuer la citation pour voir que Eça évoque l'ignorance totale dans laquelle «os filhos de Danton» c'est-à-dire sa génération, étaient des affaires proprement portugaises.

Dans l'article *Termidor*, il revient au temps de sa jeunesse folle pour ironiser sur son engagement faux, illogique:

«Na minha mocidade, quando eu conspirava em Lisboa, na Travessa da Conceição Nova, contra

Napoleão III... (...)» (27).

Ce qui est intéressant ici, c'est le décalage exprimé par Eça entre l'idée et le réel; décalage qui est du même ordre que ceux d'Afonso, de Carlos, d'Artur. La révolution, qu'elle soit de 89 ou de 48, est «importée» et elle est d'ordre politique. Or, pour le «créateur» qu'est devenu Eça, le politique ne peut se réduire au sens étroit du terme. Ce que l'idée de Révolution perd en force ponctuelle, pragmatique, elle le gagne en ampleur morale et philosophique. Mais l'idée demeure.

Qu'on nous entende bien. Il y a eu bel et bien une révolution idéologique de Eça que certains critiques ont d'ailleurs exagérée en s'en tenant à une analyse trop biographique: l'homme marié, les prétentions nobiliaires, la notoriété. Allons plus loin, plus précisément dans cette voie: c'est le Eça chroniqueur dans les **Cartas familiares** qui se fait l'apologiste du Comte de Paris. C'est le spectateur de la misère à Paris qui constate que les riches se cachent à présent et qu'on s'amuse moins à Paris: «Que aproveitem pois este resto de alegria, e corram depressa antes que ela se extinga...» (28). Ajoutons, puisque cela a été fait, le Eça des **Lendas de santos** qui fait un retour à la religion (sous-entendu: quel recul depuis **A Relíquia!**) et l'apologiste du retour à la terre dans **A Cidade e as serras** qui a été mal lu pendant un demi-siècle de paternalisme agricole et de conservatisme social.

Ce thème de la «révolution» pose le problème, toujours délicat chez certains écrivains, des «deux manières» ou du vieux trahissant le jeune. Ce découpage est plutôt le fait de critiques trop prisonniers d'une analyse descriptive et anecdotique. Evolution (elle est indé-niable) ne veut pas dire reniement.

Si nous reprenons les écrits journalistiques du jeune Eça dans **O Distrito de Évora**, il est aisé de voir l'influence, la présence active d'une image de 89 réactualisée par la Commune. Or, cet exemple de Paris, du Paris révolutionnaire est un élément actif de raisonnement. Au moment même où il a à écrire et à penser, Eça sait et veut accorder une leçon porteuse de dynamisme et d'espérance aux événements révolutionnaires. Il faudrait citer un long passage, entre autres, qui évoque justement la prise de la Bastille et qui se poursuit par la constatation précise, engagée:

«Um dos maiores males de Portugal, e digamos, o maior, é a ignorância. A completa, perfeita, a absoluta ignorância.» (29).

Plus loin, il affirme la nécessité d'une révolution au Portugal. Mais c'est pour noter aussitôt:

«Para em Portugal se fazer uma revolução neste sentido, passarão anos e anos: ela torna-se urgente, mas onde estão hoje os elementos, os apoios, as dedicações, os homens, para fazer assim a transformação da sua pátria?» (30).

On remarquera donc que, dès le début, la Révolution à laquelle aspire Eça est beaucoup plus intellectuelle, morale, spirituelle peut-on dire, que sociale et économique, celle-là n'excluant pas celle-ci. Dans ces conditions, on peut donc avancer que déjà, lors de son engagement de jeunesse, Eça est porteur d'un idéal révolutionnaire qui est celui d'un intellectuel, non d'un militant ouvrier ou d'un politique républicain. Dans ces conditions, le prétendu reniement des idéaux révolutionnaires n'existe plus, même si obscurément Eça ironise sur ce qu'il tient pour tel, en raison d'un engagement littéraire et non plus journalistique. Le créateur revoit, rétrospectivement, une jeunesse plus radicale, plus exigeante.

Le Eça jeune, en 1867, est celui qui lance:

«Atenas produziu a escultura, Roma fez o direito, Paris inventou a revolução, a Alemanha achou o misticismo. Lisboa que criou? O Fado.» (31).

Le mythe de la Révolution, le stéréotype aussi, qui peut convenir aussi bien au Paris de la guillotine qu'à celui de Gavroche des *Misérables* sont invoqués pour stigmatiser une absence de vie spirituelle, de création. Simple boutade? Si tel est le cas, cette boutade a la vie dure. Nous la retrouvons en 73 dans une lettre écrite du Canada, où Eça compare Paris (qui a fait la Révolution) et New York ou Chicago, «esta estúpida Nova Iorque, o que tem dado? Nem mesmo as grandes invenções da América são dela» (32). Vingt ans plus tard, dans la *Correspondência de Fradique Mendes*, c'est

encore le même parallèle entre Paris et Chicago. Ici la comparaison repose sur une vision philosophique plus ambitieuse:

«Uma nação só vive porque pensa. Cogitat ergo est.»

D' où la conclusion:

«Se uma nação, portanto, só tem superioridade porque tem pensamento, todo aquele que venha revelar na nossa pátria um novo homem de original pensar concorre patrioticamente para lhe aumentar a única riqueza que a tomará respeitada, a única beleza que a tomará amada.» (33).

Le glissement du stéréotype «Paris révolutionnaire» au «Paris qui pense» n'est pas fortuit. C'est pour Eça de Queiroz un seul et même combat. Voilà pourquoi la déception de Zé Fernandes est grande lorsqu'à la fin de *A Cidade e as Serras*, il trouve à Paris, dans ce lieu où devrait souffler l'esprit, la Sorbonne, une bande d'étudiants poussant des cris de bête devant un professeur ahuri, tandis qu'un vieil homme lui avoue: «Não querem ideias»... (34).

La réalité parisienne a changé: Eça, non sans esprit caustique, la voit changée. Mais l'exigence du combat spirituel sans lequel, pour le Portugais Eça, il ne peut y avoir rupture avec un pas sclérosé est restée dans son esprit la même. La force de sa conviction est intacte, même si la lassitude, l'ironie semblent dominer.

Au plan social, il serait possible de voir, même dans un texte ambigu comme *O inverno em Paris*, l'affirmation de principes sociaux comme la solidarité et le partage des richesses («nivelar as fortes desigualdades») (35). Même s'il est opposé, sans la moindre nuance, à une égalité synonyme de nivellement (36), même s'il interprète l'idéal de «fraternité» dans un sens proche du cosmopolitisme auquel il a toujours adhéré, Eça est demeuré fidèle, jusqu'au bout, à la fameuse trilogie «Liberté, égalité, fraternité» qui ouvre un nouveau chapitre de l'histoire de l'humanité, une nouvelle «modernité», après celle du XVI^{ème} siècle.

C'est précisément parce que le monde change que Eça reste attaché à certaines idées auxquelles il a adhéré dès ses années de formation. Comme il l'écrivait dans *O Distrito de Évora*:

«Dizia-se no tempo do Império: morreu a

República; e a República, um momento vital em 48, forma hoje o partido imenso de toda a nova Europa. Os princípios não morrem» (37).

La réalité, l'actualité peuvent évoluer; mais, pour l'intellectuel qu'est Eça, un principe, qui peut s'appeler idée, demeure. On pourrait même avancer que la crise spirituelle dans laquelle le Portugal entre dans les années 90 et Eça avec lui, ne peut que raffermir certaines convictions générales mais aussi généreuses.

La révolution s'éloigne, mais son héritage demeure, même si celui-ci s'est transformé ou s'est dilapidé avec les trois révolutions au Portugal, avec l'échec en France de 48, avec les secousses terribles de la Commune. Foncièrement attaché à certains principes issus de la Révolution, Eça peut, tout à loisir, observer, non sans ironie, l'évolution du monde. Il a sans doute lui aussi évolué vers plus de spiritualité et sa révolution plutôt politique à ses débuts s'est transformé en une «révélation de l'homme nouveau»: c'est la formule utilisée dans la **Correspondance de Fradique Mendes**, c'est l'évolution même de Jacinto dans **A Cidade e as Serras**, roman de la transformation morale d'un individu inutile à son pays qui trouvera dans son pays un sens à sa vie: nous dirions maintenant, non sans justesse, qu'il a opéré sa révolution culturelle. C'est très exactement ce que veut dire en cette extrême fin de siècle Eça de Queiroz: l'homme doit se transformer. La révolution doit se faire révélation. (38).

Voudrait-on crier à l'embourgeoisement (ou à l'aristocratie retrouvée), Eça pourrait nous donner d'autres exemples plus frappants de trahisons, bel et bien effectives, relevant du mensonge politique. Mais il le fait avec le sourire ironique de l'observateur indulgent et tolérant, quand il raconte l'enterrement du Président de la République laïque Sadi Carnot: d'un côté l'excès de l'anarchisme puisque le Président a été assassiné, de l'autre la réapparition des prêtres, sents aux obsèques du Premier Magistrat de France. Eça de Queiroz est le seul à voir la fuite, la déroute de «nosso velho amigo, o jacobino, de barrete frigio, com a face baixa, o ar pelintra, roendo as unhas, horrendamente humilhado.» Et Eça de s'écrier:

«Oh! empertigados manes de Robespierre! O jacobinismo declarado em Paris — produto de exportação! Tal é a fragilidade das seitas. Sic transit gloria diaboli.» (39).

Mais nous savons fort bien que ce Diable, même s'il apparaît comme un bon petit diable, est toujours prêt à se métamorphoser, jacobin un jour, mais l'autre avec un visage plus effrayant pour anéantir la liberté de vivre et de penser. Voilà pourquoi il faut, comme le dit Eça à sa manière, des principes qu'on ne peut remettre en cause: «Os princípios não morrem».

Daniel-Henri Pageaux
Sorbonne Nouvelle

NOTES

- (1) *Cartas familiares e Bilhetes de Paris*, Lello e Irmão, p. 168.
- (2) *Ibid.*, p. 160.
- (3) *Os Maias*, Livros do Brasil, p. 13.
- (4) *A Capital*, Livros do Brasil, p. 14.
- (5) *Os Maias*, p. 31.
- (6) *Ibid.*, p. 89.
- (7) *A Capital*, p. 23.
- (8) *Ibid.*, p. 24.
- (9) *Ibid.*, p. 20.
- (10) *Os Maias*, p. 95.
- (11) *Ibid.*, p. 111.
- (12) *Ibid.*, pp. 109-110.
- (13) Luis Viana Filho, *A vida de Eça de Queiroz*, Lello e Irmão, p. 109.
- (14) *A Capital*, pp. 29, 58, 62, 81, 83, 86, 87.
- (15) *Ibid.*, p. 88.
- (16) *Ibid.*, p. 20; cf. aussi Luis Viana Filho, op. cit. p. 24.
- (17) *Prosas bárbaras*, Lello e Irmão, p. 40
- (18) Luis Viana Filho, op. cit., p. 19 et p. 217: A noter que Eça dira dans le *In memoriam* a Antero en parlant du poète: «um génio que era um santo». On voit que la confusion spiritualiste est bien vivace jusqu'au bout.
- (19) Cf. Garcez da Silva, *A Pintura na obra de Eça de Queiroz*, Caminho ed., p. 56.
- (20) A. M. Machado, *Les Romantismes au Portugal*, Paris, Fundação Gulbenkian, 1986, p. 438.
- (21) *Correspondência*, ed. Guilherme de Castilho, Biblioteca de Autores Portugueses, t. I, p. 135.
- (22) *Ibid.*, p. 143 et sqq.
- (23) *Ibid.*, p. 134.
- (24) *Ibid.*, p. 142.
- (25) *Ibid.*, p. 135.
- (26) *Últimas páginas*, Lello e Irmão, p. 397.
- (27) *Cartas familiares*, op. cit., p. 161. Cf. aussi la curieuse évolution biographique de Fradique Mendes. Eduqué par un colonel jacobin, il utilise parfois le calendrier révolutionnaire pour dater ses lettres et a un comportement aristocratique de dandy. *Correspondência*, Livros do Brasil, pp. 15,55,91, 106, 110.
- (28) *Cartas familiares*, op. cit., pp. 41-43, p. 158. Cf. aussi l'attaque de la démocratie-médiocratie dans *Ecos de Paris*, Lello e Irmão, pp. 55-83; ou le compte rendu de la pièce de J. Lemaître, *Les Rois*, *ibid.*, pp. 132-141.
- (29) *Páginas de Jornalismo*, Lello e Irmão, t. I, p. 486.
- (30) *Ibid.*, pp. 508-509.
- (31) *Prosas bárbaras*, op. cit., p. 149.
- (32) *Correspondência*, op. cit., t. I, p. 83.

- (33) *Correspondência de Fradique Mendes, op. cit.*, pp. 112-113.
- (34) *A Cidade e as Serras*, Livros do Brasil, p. 244.
- (35) *Cartas familiares, op. cit.*, p. 154.
- (36) *Ecos de Paris, op. cit.*, p. 181; *Últimas páginas, op. cit.*, p. 423.
- (37) *Páginas de Jornalismo, op. cit.*, t. I, p. 492.
- (38) Cf. notre article: «Autour de A Cidade e as serras de Eça de Queiroz: les oppositions ville/campagne et France/Portugal» in *Aufsätze zur Portugiesischen Kulturgeschichte*, Münster Westphalen, Aschendorffsche Verlagsbuchhandlung, Band 19 (1984-1987), pp. 117-126.
- (39) *Ecos de Paris, op. cit.*, p. 230.

LE LIVRE EN FRANÇAIS ET LA PROPAGATION DES IDÉES NOUVELLES AU PORTUGAL DANS LA DEUXIÈME MOITIÉ DU XVIIIÈME SIÈCLE

C'est dans les années 50 que Georges Bonnant, dans plusieurs articles d'un grand intérêt ⁽¹⁾, attirait l'attention des chercheurs sur un certain nombre de libraires français, originaires de la région de Briançon et ayant installé leur commerce au XVIII^e siècle dans la Péninsule Ibérique, en Italie, et dans divers centres d'édition (Amsterdam, Avignon, Paris, etc.). Georges Bonnant s'intéressait plus particulièrement aux relations entretenues par les libraires du Portugal avec leurs fournisseurs de Genève, Lausanne et Neuchâtel, et donnait de précieux renseignements sur la circulation de livres interdits qui en résultait.

A la même époque, et plus précisément en 1954, José Pinto Loureiro, dans son essai intitulé *Livreiros e livrarias de Coimbra do século XVI ao século XX* ⁽²⁾, ne manquait pas de mentionner les cinq libraires français fixés dans cette ville à l'époque des Lumières, et rapportait leurs démêlés avec la censure, ainsi pour un certain Francisco Mallen, qui avait très probablement des parents à Valence en Espagne, et, plus tard, pour un Jacques-Antoine Orcel, lui-même lié à des Orcel de Lisbonne et de Madrid.

Dix ans plus tard, Manuel Lopes de Almeida dans ses *Notícias históricas de Portugal e Brasil* ⁽³⁾ fournissait de premières indications sur les libraires *setecentistas* de Lisbonne, entre autres les libraires français, et peu après, Angela Maria do Monte Barcelos da Gama produisait les résultats d'une enquête minutieuse sur la librairie lisboète permettant de dénombrer 17 libraires français dans la capitale dans la deuxième moitié du siècle, dont 14 en provenance du Briançonnais ⁽⁴⁾.

Luis de Oliveira Ramos en 1974, dans un article concernant l'acquisition de livres interdits au Portugal à la fin du XVIII^e siècle ⁽⁵⁾, mettait en lumière un procès enveloppant deux libraires français de Lisbonne, Dubié et Loup, convaincus d'entreposer des ballots d'ouvrages prohibés, sans doute pour le compte de l'Ambassadeur de France. Ramos encore très récemment souligne le rôle idéologique joué par les libraires français ⁽⁶⁾.

Francisco da Gama Caciroy pour sa part revenait en 1980 sur le rôle des libraires français à Lisbonne à la fin du XVIII^e siècle et début du XIX^e, ouvrant des perspectives sur les débouchés de leur commerce, en particulier de livres frappés d'interdiction, en direction du Brésil, à partir du cas significatif de Francisco Rolland (7).

Pour Porto, Maria Adelaide de Azevedo Meireles publiait en 1982 une suggestive étude (8) accompagnée d'un tableau récapitulatif comportant six noms de libraires français.

C'est en 1982 et 1983 qu'étaient publiés en français les ouvrages essentiels de Robert Darnton, **L'aventure de l'Encyclopédie, un best seller à l'époque des Lumières, et Bohème littéraire et révolution** (9), dans lesquels de très nombreux renseignements peuvent être glanés au sujet des libraires français du Briançonnais ou bizouards établis dans divers pays d'Europe, et des bénéfiques lucratifs qu'avait représentés pour eux l'importation plus ou moins clandestine de livres interdits, en particulier dans la Péninsule, en provenance très souvent de places éditoriales helvétiques.

Très récemment le recueil de Fernando Guedes **O livro e a leitura em Portugal** (10) dégage l'importance pour la diffusion d'idées nouvelles à l'époque moderne de dynasties de libraires français installés à Lisbonne, dont les Bertrand au XVIII^e siècle, cependant que le tout récent travail de Jean-François Labourdette **La nation française à Lisbonne de 1660 à 1790** (11), en précisant le statut juridique des commerçants français à Lisbonne à cette époque, permet d'apprécier plus concrètement l'activité des libraires français de Lisbonne et leurs relations avec les instances de censure.

D'autre part, et dans la mesure où ces libraires français établissent de véritables réseaux commerciaux dans la Péninsule, par mariages, cousinages, associations etc., il est indispensable de citer les études de François Lopez sur la librairie espagnole qui évoquent bien entendu la présence des libraires français dans le pays voisin et en Amérique espagnole (12). Je me glisse modestement dans cette cohorte de spécialistes avec des travaux sur les rapports entretenus par des libraires français de Lisbonne avec la librairie madrilène et sur la diffusion du livre portugais en Espagne (13), et, dernièrement, une étude sur les lectures des élites portugaises au XVIII^e siècle d'après les annonces de librairie (14), qui insiste sur le livre en français. J'emploie à dessein l'expression livre en français, et non livre français, dans la mesure où un livre "français" sur quatre à

peu près est en fait une traduction, de l'anglais, de l'italien, etc., dans la mesure aussi où il n'est plus seulement imprimé en France, surtout à partir de 1740, date à laquelle Lyon s'est fait évincer par les grandes places genevoises qui elles-mêmes s'effacèrent vers 1770 au profit de la Société Typographique de Neuchâtel, comme l'a montré Darnton .

En effet la S. T. N. se lance dans les dernières années du siècle dans l'impression ou la réimpression de toutes les oeuvres françaises ou traduites en français qui lui paraissent devoir se bien vendre, sous son label ou sous des labels fantaisistes, oeuvres qui dans l'ensemble, outre une production "gaillarde" minoritaire, sont le reflet de cette époque philosophique et scientifique des Lumières, au nombre desquelles figurent, outre l'Encyclopédie, plusieurs titres inédits. Et elle les propose aux libraires français de la Péninsule, avec lesquels elle entretient des correspondances, et qui d'ailleurs l'encouragent dans la voie du commerce avec le Portugal, puisque, comme le dit le libraire Jean-Baptiste Reycend en 1780:

"ici depuis la réforme de l'université de Coimbre, ainsi que l'ouverture d'une Académie des Sciences et Arts en cette ville, les Portugais commencent d'avoir un peu plus de goût pour la lecture de bons livres (...) c'est ce qui nous engage à procurer d'établir des correspondances dans toutes les villes principales d'Europe (...) " (15).

confirmant ainsi les dires de l'imprimeur Boudet en 1763, selon lequel les Portugais aiment lire et acheter des livres ce qui n'est pas le cas pour les Espagnols (16).

Les archives de la Société Typographique de Neuchâtel conservent tout ou partie des courriers que leur adressaient les libraires français d'Espagne et de Portugal, et, pour ce dernier pays, un ensemble de 20 lettres émanant: de Georges Rey (les 28 juillet 1772 et 12 janvier 1774, soit deux lettres), Jean-Baptiste Reycend (les 8 février 1780, 20 avril 1781, et 26 avril 1785, soit trois lettres), enfin Jean-Joseph Bertrand, puis sa veuve Marie-Claire Rey (du 8 septembre 1772 au 21 mars 1775 et du 22 novembre 1778 au 29 juillet 1788, soit 5 lettres et 10 lettres, 15 lettres au total). Il s'agit d'un échantillon statistique de plus de cinq cents titres commandés

par les trois libraires cités à la S. T. N., titres que j'ai recensés et qui comportent une bonne part d'ouvrages prohibés. Il permet de se faire une idée assez précise du groupe lisant au Portugal à la veille de la Révolution Française, et en l'occurrence du groupe qui est en prise sur les idées les plus neuves, puisque la S. T. N. s'est spécialisée dans l'impression, pas toujours avouée, de livres non autorisés et de livres considérés comme "nouveaux". En effet on se trouve placé à un endroit stratégique du marché du livre, car la commande par le libraire répond à une commande par le client, réel ou potentiel, comme en témoigne le nombre d'exemplaires d'un même ouvrage qui est demandé, et qui est signalé en marge ⁽¹⁷⁾. Mais il s'agit d'un échantillon statistique dont il convient de marquer d'emblée les limites, en précisant que les commandes des libraires français établis à Lisbonne sont probablement en grande partie fondées sur l'offre présentée dans le catalogue de la Société Typographique de Neuchâtel que d'ailleurs ils réclament ⁽¹⁸⁾, mais qui n'est pas leur seul fournisseur. D'autre part il s'agit presque exclusivement de livres français ou traduits en français — il y a quelques titres en latin-. L'échantillon reste cependant significatif. En effet l'offre sur catalogue comme pour l'imprimerie genevoise, ne devait pas comporter exclusivement des livres issus des presses neuchâteloises puisque la S. T. N. était un fournisseur de librairie européenne, achetant des fonds de livres ou se procurant sur différentes places (Londres, etc.) les ouvrages qui lui étaient demandés. Dans cette mesure les commandes passées par les trois libraires cités peuvent, selon moi, refléter de façon relativement fiable l'état du marché du livre en français à Lisbonne dans les quinze années précédant l'année-clé de 1789, d'autant que c'est le moment de l'essor de la S. T. N.

Nous devons toutefois nous poser la question de la clientèle des libraires intéressée par ces ouvrages. Ne s'agirait-il que de Français? Je ne le pense nullement, étant donné le rôle véhiculaire joué à l'époque par la langue française au Portugal où l'aristocratie mais aussi la bourgeoisie montante parle et lit couramment le français, comme l'indique J. B. Reycend "les Portugais commencent d'avoir un peu plus de goût pour la lecture de bons livres tant latin que Français et autres langues" ⁽¹⁹⁾. Comment interpréter, par exemple, le projet caressé par Bertrand de faire éditer par la S. T. N. un **Dictionnaire anglais-portugais**, projet auquel il renonce à

cause du coût (20). Bertrand voyait-il là l'occasion de faire des bénéfiques auprès de clients anglais? Ceux-ci en fait pouvaient s'acheter aisément l'ouvrage à Londres. Je pense donc plutôt que Bertrand escomptait le vendre à une clientèle portugaise désireuse de parler une langue déjà fort utile. Mais il est clair que ces acheteurs appartiennent à une classe sociale aisée et cultivée.

Finalement on voit que les limites assignées à l'échantillon le rendent probant tant par le public lecteur qu'il implique que par le rôle prépondérant joué par la S. T. N. dans la diffusion du livre en français à partir de 1770.

Passons à de premières remarques chiffrées. Georges Rey dans sa lettre du 28 juillet 1772 commande 34 titres, mais par le jeu du nombre d'exemplaires, 82 ouvrages — je ne tiens pas compte de la tomaisson —. Jean-Baptiste Reycend prend contact avec deux premières lettres, dont la deuxième est portée par son fils, ensuite il passe une commande le 26 avril 1785 qui comporte 54 titres pour un total de 200 ouvrages commandés. Quant aux Bertrand, Jean-Joseph, puis sa veuve, étant donné le nombre de lettres conservé et la durée de la période, ils apportent les plus riches informations puisqu'ils commandent 440 titres représentant 1563 ouvrages, mettons 400 et 1500 à cause des répétitions de titres, peu fréquentes. Sur quatorze ans ces 3 libraires passent commande de 528 titres, mettons 500 à cause des répétitions, pour un volume de 1845 ouvrages, mettons 1800.

C'est dire que les remarques de Fernando Guedes sur les stocks des libraires de Lisbonne d'après leurs catalogues (21) sont à revoir, car c'est là un problème à traiter très précautionneusement. Guedes par exemple nous indique que Bertrand avait 149 titres à son catalogue de 1787, sans d'ailleurs nous préciser s'il s'agissait d'ouvrages en français, portugais, latin, autres, et semble considérer que l'on peut assimiler nombre de titres et nombre d'ouvrages en stock, alors qu'en réalité on peut se trouver à la fois devant un nombre d'exemplaires multipliant le nombre de titres et devant des titres qui attendent d'être commandés pour être emmagasinés sous forme de livres. Mais sans entrer dans ces détails, qui pourraient expliquer la disproportion observée entre le nombre de titres au catalogue de l'Impressão Régia, et celui des catalogues de libraires, on peut dire qu'en 1785 Bertrand passe commande de 69 titres, représentant 207 ouvrages, à la S. T. N.. Je serais surprise que presque la moitié du

catalogue de Bertrand de 1787 soit composé de titres liés à ses commandes à la S. T. N.. Celles-ci en effet ne devaient constituer qu'une faible partie du stock, puisqu'il est fait constamment allusion dans la correspondance à de "petits ballots" de livres qui, peut-être, correspondaient d'ailleurs à des commandes ponctuelles. En tout cas pour l'ensemble des expéditions, la moyenne se situe entre 80 et 150 ouvrages à chaque fois, avec une pointe à 300 en 1788. Par ailleurs Bertrand était à l'évidence un riche commerçant en livres, extrêmement prospère, comme le prouve sa succession longuement étudiée par Labourdette dans l'ouvrage que j'ai cité (22).

Il est clair aussi, j'ai pu le vérifier, que les libraires avaient plusieurs catalogues spécialisés. En 1775, Georges Rey proposait un catalogue de livres français uniquement, comme Jean-Baptiste Reycend en 1790. Dubeux, Borel, Rolland offraient des catalogues de livres en latin exclusivement. En fait l'étude des catalogues exigerait la mise en place de toute une série d'indicateurs à traiter informatiquement.

Tant que l'on n'aura pas adopté cette démarche, on risquera des hypothèses très vite démenties.

Mais revenons au contenu de ces commandes pour essayer d'en dégager une signification idéologique. Le premier réflexe du chercheur est de pister "les ouvrages interdits", qui ont accaparé, dirai-je, l'attention depuis que l'on étudie la diffusion des idées réformistes ou révolutionnaires au XVIII^e siècle dans la Péninsule ou ailleurs. Georges Rey n'hésite pas à placer un astérisque à côté des ouvrages prohibés commandés, comme il le précise lui-même à la S. T. N. (23). Il est donc facile de repérer 10 titres interdits sur 34 commandés, et 20 ouvrages sur 82. Jean-Baptiste Reycend faisait-il de même? Il semble que oui, car plusieurs titres de sa commande du 21 avril 1785 sont affectés d'un astérisque, et j'ai pu vérifier, soit par le *Catálogo de livros defesos* publiés par Salvador Marques (24), soit dans les indications de Darnton ou autres, que ceux que je pouvais identifier étaient en effet interdits, ainsi des *Incas* de Marmontel, réservés aux personnes autorisées, de la *Théorie sur les lois criminelles* de Brissot de Warville, des *Mémoires de la Bastille* et de l'*Essai sur le monachisme* de Linguet, ou encore de l'*Histoire Philosophique (...) des Européens dans les deux Indes* de l'abbé Raynal. Je suis donc encline à penser que les 18 titres (sur 54) avec astérisque correspondent à des livres interdits, en tout 87 ouvrages

sur 200; Reycend demande qu'ils soient tous placés dans un même ballot séparé ⁽²⁵⁾ pour une raison qui ne m'apparaît pas clairement, peut-être afin de pouvoir arguer en cas de contrôle du fait qu'ils sont réservés à des personnes autorisées à les lire.

Bertrand et sa veuve, eux, sauf pour les livres à haut risque pour lesquels ils utilisent divers subterfuges que nous connaissons bien ⁽²⁶⁾, mêlent les livres interdits aux autres dans leur commande sans signe distinctif, et il faut donc les repérer à l'aide du **Catálogo de libros defesos** déjà cité ou par tout autre procédé.

Remarquons au passage que tant Rey que Reycend commandent aussi des livres prohibés sans les placer sous astérisque, ainsi la **Bibliothèque du Législateur** du même Brissot ou **Mon bonnet de nuit** de Sébastien Mercier .

Les Bertrand, en tout cas, n'hésitent pas à en faire bonne provision, y compris des plus condamnables ou condamnés, contrairement aux libraires français installés en Espagne, beaucoup plus respectueux de la législation, d'ailleurs inquisitoriale et féroce . On repère ainsi nouvellement — nommés ou pas, il faut faire le détective — Marmontel pour les **Contes moraux**, Brissot de Warville, Mirabeau, Condillac, Fréret, Crébillon Fils, Sedaine, Beaumarchais, Voltaire — le volume des **Romans et contes** pour lequel les plus grandes précautions sont prises, Diderot.

Toutefois le nombre d'ouvrages prohibés n'étant pas extensible, je pense que si Rey et Reycend commandent 1/3 à 1/4 de livres interdits, cela ne va pas pour les Bertrand au delà du 1/10 de leur commande.

Ce premier dépouillement donne donc une bonne proportion d'interdits, porteurs, selon l'approche coutumière, d'idées nouvelles et même subversives, sans commune mesure toutefois avec la masse de titres autorisés, qu'il conviendrait de placer dans les limbes d'une idéologie poussive.

En fait, d'après les premières tentatives d'élucidation que j'ai effectuées des différents titres souvent anonymes, ou d'auteurs peu connus, de ces commandes, on s'aperçoit qu'il y a lieu de revenir sur cette idée toute faite, et qu'il faut considérer dans leur globalité les livres commandés si l'on veut rendre compte justement d'un niveau de culture, apprécié à travers le délicat équilibre qui s'instaure entre les perspectives lucratives des libraires et les goûts et intérêts d'une clientèle éventuellement motivée par l'effervescence intellec-

tuelle européenne révolutionnaire ou préévolutionnaire.

En effet, si nous nous penchons de plus près sur les "titres interdits", quelle n'est pas notre déception. Ne comptons pas voir passer sous le manteau grâce aux libraires les oeuvres de Rousseau, La Mettrie, d'Argens, d'Alembert ou Condorcet, qui sont interdites. Si Montesquieu apparaît, c'est pour l'*Esprit des Lois*, autorisé, et non les *Lettres Persanes*, condamné. Pour Voltaire, sauf le cas ponctuel signalé, ce sont aussi ses oeuvres autorisées qui sont condamnées: *La Henriade*, le théâtre...

Et surtout, à côté de rares titres passés à la postérité, combien de petits ouvrages mineurs, licencieux, classés par la Real Mesa dans la catégorie des obscènes, aujourd'hui oubliés, comme le *Vicomte de Barjac*, les *Lettres d'Alexis et de Justine*, les *Anecdotes de Madame Dubarry*, la *Vie privée de Louis XV*, la *Chronique scandaleuse*, *Chrysal ou la vie d'une guine broche*; tous opuscules du genre grivois, recherchés pour leurs figures plus que pour l'irrespect qu'ils impliquaient à l'égard de la monarchie, et dont Darnton évoque le succès de librairie en Europe (27).

Au plus haut niveau, Crébillon Fils, ce qui suppose le *Hasard au coin du feu*, plus interdit encore que ses autres oeuvres. Mais on peut remarquer que même dans le domaine du libertinage, la modération règne. Pas de Restif de la Bretonne, de *Bijoux indiscrets*, de *Paysanne pervertie* et autres *Compère Mathieu*. La frivolité va se nicher prudemment chez Sébastien Mercier (*Tableau de Paris*, *Mon bonnet de nuit*), ou dans les *Mémoires de Madame de Maintenon*, tous ouvrages prohibés, mais guère subversifs. Par ailleurs la moisson d'idées "nouvelles" est attendue dirai-je. Je passe en revue les titres et les auteurs: toutes les oeuvres prohibées de Brissot de Warville, un produit-maison de la S.T.N., sont demandées et redemandées, qu'il s'agisse de sa *Théorie des Lois Criminelles*, de sa *Bibliothèque du Législateur*, de son *Essai sur la Vérité* (28).

Il en va de même pour Noodt et de Felice, deux juristes eux aussi interdits ou autorisés à certaines personnes seulement (29). La *Constitution de l'Angleterre*, de Holme, prohibé en 1778 est requis. Les commandes passées pour les ouvrages condamnés *Mémoires de la Bastille*, de Linguet, et *Lettres de cachet et des prisons d'Etat* de Mirabeau montrent une clientèle soucieuse de réfléchir sur les abus de l'absolutisme. Elle demande aussi le *Cours d'études* de Condillac, le *Traité de l'Homme* d'Helvétius, tous deux interdits (30).

Les titres religieux sont à peu près inexistantes. On note une **Histoire ecclésiastique** de Moshein, interdite au **Catálogo dos livros defesos**. A partir de 1778, c'est-à-dire de la chute de Pombal apparaissent une **Vie du pape Ganganelli**, des **Entrevues du pape Ganganelli**, donc Clément XIV, en écho à l'extinction de la Compagnie par ce pontife après leur expulsion des pays d'Europe commencée au Portugal par le Marquis. C'est aussi dans la décade 80-90 que sont demandées les **Ancedotes sur Sebastião de Carvalho**, interdits, je pense, comme sa **Vie**. Dans ce cadre, l'ouvrage le plus subversif est sans conteste, puisqu'il est même interdit en France, celui de l'abbé Raynal: **Histoire philosophique et politique des établissements et du commerce des Européens dans les deux Indes** où l'auteur rend un hommage fervent à l'oeuvre morale, civilisatrice, économique du clergé séculier et régulier dans ces pays, prenant la défense de l'action évangélicatrice des Jésuites au Paraguay ⁽³¹⁾.

Georges Boisvert a d'autre part montré l'influence exercée par l'ouvrage de Raynal sur quelqu'un comme Rocha Loureiro, futur "vintista" ⁽³²⁾.

Dans le domaine de la culture générale, on remarque **L'Histoire de Charles Quint** de Robertson, interdite aussi.

Ça et là, un titre qui fait comprendre par lui-même qu'il soit prohibé, comme **L'onanisme** de Tissot, ou **La félicité publique considérée dans les paysans cultivateurs de leurs propres terres** ⁽³³⁾.

D'autres dont il faut connaître plus avant le contenu comme ce **Contrat conjugal**, ouvrage sur le divorce.

D'autres enfin, qui sacrifient a genre pernicieux du roman: **Usong** du Baron de Haller, **Eveline**, **Anne Bel ...**, etc. On peut y accrocher des titres dont on se doute qu'ils pourraient éveiller chez les femmes des idées peu conformes à la condition qui doit être la leur. Aussi d'un certain **Caractère des femmes**, de Thomas, de certaines **Lettres aux femmes mariées** ⁽³⁴⁾.

Le théâtre n'est pas absent de ces commandes, avec le **Philosophe sans le savoir** de Sedaine, premier drame bourgeois larmoyant ⁽³⁵⁾, et **Le mariage de Figaro** de Beaumarchais, dont on commande aussi les **Mémoires**. Beaumarchais n'était peut-être pas interdit car en France la pièce put enfin être jouée officiellement en 1784, et la commande est de 1788 ⁽³⁶⁾.

Parfois, est demandée une oeuvre qui ne semble pas interdite, mais dont le contenu permettait au public de prendre connaissance de questions brûlantes ayant donné lieu à interdiction. Ainsi apparaît la **Réfutation du système de la nature**, ouvrage qui était donc une réplique, je suppose, au livre de d'Holbach **Le système de la nature**, qui était, lui, autorisé à certaines personnes seulement. C'est le cas aussi de l'**Abrégé du code de la nature** alors que le **Code de la Nature** attribué à Diderot est interdit depuis 1777 ⁽³⁷⁾.

Qu'en est-il enfin de l'**Encyclopédie**? Elle était interdite partout, on le sait, y compris en France, par l'Index romain. Mais elle est commandée systématiquement par nos trois libraires, dans ses différents formats, et n'est même pas sous astérisque chez ceux qui pratiquent ce signe distinctif. Ils demandent aussi le **Dictionnaire des Arts et Métiers** qui en est issu, et des ouvrages qui font écho aux polémiques soulevées par l'Encyclopédie et sont interdits, ainsi du livre attribué à Fréret **Examen critique des Apologistes de la Religion Chrétienne**, qui évoque la querelle Encyclopédistes-Apologistes sur le problème du déisme, ou celui de Voltaire **Questions sur l'Encyclopédie**.

En fait, si l'on s'en tenait aux titres interdits, on aurait l'impression d'un éparpillement peu significatif, et d'ailleurs commun aux autres pays de l'Europe du Sud, et il convient de les lier à l'ensemble des productions commandées. Il n'y avait pas en effet, selon moi, une clientèle pour les livres subversifs et prohibés, et une pour les livres autorisés et idéologiquement plus neutres, même s'il serait léger de vouloir ignorer l'existence de certains "esprits forts" au Portugal.

Si l'on s'intéresse en effet au gros des commandes, à la masse des titres commandés, en somme plus de cinq cents livres, on a une image beaucoup plus pertinente, beaucoup plus claire aussi du public lecteur et acheteur. Acheteur, c'est important de le dire, puisque nous avons devant chaque ouvrage commandé le nombre d'exemplaires demandé par le libraire, qui a peut-être déjà des commandes fermes, ou des expectatives particulièrement fondées.

Ce nombre d'exemplaires nous confirme d'ailleurs dans l'idée que cette clientèle est parfois timorée à l'égard des ouvrages interdits, à moins qu'elle ne s'y intéresse pas autant qu'on le pense, ou, aussi, qu'elle passe par d'autres voies que les libraires pour les commander.

Je dois dire qu'étant donné la quantité d'informations véhiculée

par mon échantillon, qu'il faudrait impérativement traiter par ordinateur, je me suis contentée de sondages: les années extrêmes c'est-à-dire 1772, pour laquelle je dispose de 88 titres entre Rey et Bertrand, et 1788, avec 73 titres de Bertrand, tout en signalant les faits importants pour les autres années. Les commandes 1772 sont bien le reflet de l'époque pombaline, de ce qu'elle a de novateur, mais aussi de ce qu'elle a reçu en héritage de l'époque précédente, toujours dans une perspective régaliste d'une part, de progrès bourgeois d'autre part.

Viennent en tête les ouvrages concernant les sciences, la médecine avec Boerhaave, Haller, Cook, le vulgarisateur Tissot, véritable bestseller pour toute la période, les mathématiques avec La Chapelle, l'histoire naturelle, la science militaire (38).

C'est ensuite le Droit, avec Vattel, Burlamaqui, de Felice, Montesquieu (*Esprit des Lois* et *Oeuvres*), le Code de Catherine de Russie (39). La philosophie au sens large, avec le *Traité de l'Homme* d'Helvétius, les *Réfutations du Système de la nature*, les *Questions*, l'*Encyclopédie* déjà cités. Suit l'économie, et surtout l'agriculture, avec divers traités sur la culture des abeilles, les manufactures de draps, la cultivation (sic) de la vigne, une *Encyclopédie économique*, la *Physiocratie* de Dupont, *La félicité publique* déjà signalée (40).

Il n'y a que deux titres concernant la religion, d'esprit moderne: *Chasser les erreurs et les superstitions*, et *Vérité de la religion chrétienne* d'Addison (41).

Le théâtre semble très demandé, pour autant que certains titres fassent bien partie de cette rubrique: tout n'est pas élucidable. Il y a en tout cas la comédie de Sedaine, une autre intitulé *Les Protégés*, deux tragédies intitulées *Tavet* et *Gabrielle de Vergi* (42), trois autres titres douteux.

Deux grands auteurs, Young pour *Les nuits*, Voltaire pour *La Henriade*. Dans le domaine du divertissement, un *Londres*, interdit, *L'espion anglais* de Mairobert interdit aussi, une *Vie des femmes et hommes illustres d'Italie*, un recueil d'anecdotes prohibé, *Le fatalisme*, un *Manuel des Philosophes* dont on ne sait s'il faut le placer là. Il y a aussi le pamphlet de Palissot *La Dunciade* et des ouvrages "pour femmes", romans comme *Usong* ou *Anne Bel...*, les *Lettres aux femmes mariées*, le *Caractère des femmes* de Thomas (remarquons, tous interdits) (43).

Enfin les voyages, la découverte de l'autre déclenchent des commandes comme les **Mémoires géographiques et physiques sur l'Asie, l'Afrique et l'Amérique**, l'ouvrage **Naufrage et aventures**, de Pierre Viaud, le **Voyage autour du monde** de Bougainville, ou même **l'Histoire du patriotisme français** (44).

Un coup d'oeil sur les années suivantes, 1773, 74 et 75, permet d'ajouter les noms de Grotius, Heineccius, Puffendorf, Godefroid pour les juristes, de remarquer la présence de **Fray Gerundio de Campazas** du *Pe Isla*, critique de la rhétorique boursoufflée, qui va de pair avec les commandes de Térence, Cicéron et César (45).

Les commandes 1788 passés par la Veuve Bertrand montrent une clientèle en nette évolution, tournée vers le monde et l'avenir, attentive à l'actualité politique la plus brûlante. 4 titres concernent l'Amérique, dont 2 font clairement allusion aux événements des dix dernières années comme **Esquisse des affaires d'Amérique**, ou **Causes politiques et secrètes de Lord North**, outre **l'Histoire d'Amérique** de Robertson, qui ne tardera pas à être interdite, et des **Observations sur l'Amérique**, de Mably (46).

Dans le même ordre d'idée un ouvrage sur les **Révolutions des Provinces Unies**. Que penser d'un **Recueil sur l'Etat des Protestants**? Je le vois dans la même catégorie, sans doute à rapprocher de l'intérêt qu'éveille le joséphisme, avec des titres comme **Dialogue de Joseph II avec le Pape**, ou le **Recueil des voyages du pape Pie VI**, qui avait certainement trait à la rencontre entre le souverain pontife et l'Empereur à Vienne en 1782 -on peut y joindre les **Considérations sur la guerre des Turcs** (47).

Il est clair que les thèmes politiques -un mot qui revient fréquemment- intéressent, avec des titres comme **Politique naturelle**, **Ordre essentiel et politique des puissances**, **Discours sur les sujets les plus importants aux sociétés politiques**, **Principes d'administration politique**, ou encore les **Discours du comte d'Albon sur l'histoire, le gouvernement etc. des peuples d'Europe**, ou les **Oeuvres posthumes de Frédéric le Grand** interdites. Le mot *citoyen* retient l'attention dans la commande de 4 ex. d'**Observations d'un solitaire citoyen** (48).

Est-ce à dire que les lecteurs se sentent à la veille de transformations importantes? Toujours est-il que les ouvrages de droit requis affichent des préoccupations précises: **Recherches sur le droit de propriété**, **Lois civiles relatives à la propriété des biens**, ou encore **De la Législation**, de Mably, ouvrage où l'auteur prone

l'égalité des conditions et des fortunes et la communauté nécessaire des biens ⁽⁴⁹⁾. Dans le même temps cette société envisage de se protéger et l'on est confirmé dans l'idée que des magistrats se comptent dans cette clientèle acheteuse, car cinq titres concernent la jurisprudence criminelle (dont Brissot, encore et toujours).

Dans le domaine de la philosophie, le **Cours d'études** de Condillac, les ouvrages de Trembley, les **Lettres philosophiques** de John Toland ⁽⁵⁰⁾, sont autant d'ouvertures sur une conception matérialiste du monde.

Les sciences à proprement parler, à part un **Dictionnaire de Chimie** de Macquer ⁽⁵¹⁾, et le **Code de la nature** (abrégé) de Diderot, cèdent la place à l'esprit encyclopédique, avec la commande de la **Collection de voyages autour du monde** (de Dalrymple, sûrement), de la **Géographie** de Burshing, d'une **Description des terres magélaniques** etc. ⁽⁵²⁾.

Des **Lois naturelles de l'agriculture**, un **Traité de la culture du trèfle**, une **Dissertation sur le charbon malin** de Bourgogne, montrent chez certains le désir de rationalisation de l'exploitation des terres.

Les titres religieux sont au nombre de 3 dont un **Dialogue entre un évêque et un curé sur les mariages clandestins** révélateur, de même que ce **Jugement impartial sur les affaires ecclésiastiques** ⁽⁵³⁾. Ajoutons à cet assortiment de titres sérieux quelques ouvrages de divertissement, des plus moraux aux plus polissons, un recueil de comédies et de tragédies modernes, le **Mariage de Figaro** et les **Mémoires** de Beaumarchais, et on en aura terminé, sans oublier l'éveil de la sensibilité que manifeste **Le Nouveau Werther** ou peut-être **Loto**, poème (?) ⁽⁵⁴⁾, qu'encadre l'**Histoire littéraire** de Voltaire. Un coup d'oeil rétrospectif sur l'année 1785 confirme le développement de ces diverses tendances. Signalons en particulier, en écho aux révoltes en pays helvétiques deux titres relatifs à Genève, ou encore, dans des perspectives politiques, l'**Essai philosophique sur le monachisme** de Linguet, l'**Essai sur la vérité, la liberté, le souverain**, de Brissot ⁽⁵⁵⁾, tous deux interdits et, à propos des événements de l'Est, des livres sur la Pologne ou la Russie ⁽⁵⁶⁾. C'est encore le Portugal qui intéresse, avec l'ouvrage de Dumouriez **Etat présent du royaume de Portugal**, celui de Vertot **Histoire des révolutions de Portugal** ⁽⁵⁷⁾.

Aux grands auteurs cités pour l'année 1788 il convient d'ajouter, sans s'assigner de limite chronologique, Homère,

Shakespeare, Molière, Fénelon -l'inévitable **Télémaque** —, Harvey (**Méditations sur les tombeaux**), et, parmi les contemporains, Fielding, Swift, Lesage pour **Gil Blas** ⁽⁵⁸⁾.

Une étude spécifique devrait s'attacher au poids respectif des ouvrages commandés à partir du nombre d'exemplaires requis, car c'est une donnée qui recèle bien des surprises, et qui vont dans le sens que j'ai dit. En effet, les ouvrages dont on veut le plus grand nombre d'exemplaires ne sont pas les ouvrages interdits, et sont souvent les plus inoffensifs, qu'il s'agisse du **Télémaque**, ou de Tissot — en tête du hit-parade, si l'on me permet l'expression —, ou encore d'un certain **Eutropius**, titre anonyme qui bat tous les records avec entre 13 et 20 exemplaires demandés à la fois ⁽⁵⁹⁾. Mais je ne peux pas entrer dans des considérations plus subtiles, qui permettraient certainement de dégager le profil d'une clientèle où médecins, gens de robe, négociants et petit personnel politique et administratif sont sûrement majoritaires. Les objectifs lucratifs des libraires correspondent aux exigences d'un public certes éclairé, mais attaché à l'ordre établi, et respectueux d'impératifs moraux traditionnels.

En conclusion, je dirai qu'il est indéniable qu'un bon nombre "d'idées nouvelles" se propage au Portugal par l'intermédiaire du livre en français, mais qu'il est fondamental d'embrasser dans sa globalité la production de ce livre, l'offre qui en est faite, et la commande qui en résulte, à Neuchâtel ou ailleurs, car les ouvrages interdits qui circulent dans l'Europe du Sud, semblent emprunter d'autres voies que celles des libraires: ceux-ci les demandent en petit nombre, et pas les plus subversifs, alors que la masse d'ouvrages autorisés commandée véhicule un large éventail de conceptions tout à fait modernes, qu'anime l'esprit encyclopédique, sa curiosité philosophique, scientifique, technique, utilitaire, et qu'informe la vision d'une société en mouvement, dont les bases juridiques sont révisables, et d'un pouvoir en définition, dont la laïcité est en passe de s'affirmer. On comprend mieux dès lors la fuite de Reyceud en 1808 avec les armées de Junot ⁽⁶⁰⁾, la fermeture par les autorités en 1829 de la librairie du français Jacques-Antoine Orceel à Coïmbre, accusé d'activités subversives en faveur de la "frénétique démocratie".

*Marie-Hélène Piwnik
Université de Bordeaux III*

NOTES

(1) "La librairie genevoise au Portugal du XVe au XVIIIe siècle", *Genava*, III, Genève, 1955, pp. 183-200.

"L'imprimerie à Genève du XVe au XVIIIe siècles et le commerce des libraires genevois avec le Portugal", *Arquivo de Bibliografia Portuguesa*, II, Coïmbre, 1956, pp. 1-16. "Les libraires du Portugal au XVIIIe siècle vus à travers leurs relations d'affaires avec leurs fournisseurs de Genève, Lausanne et Neuchâtel", *Arquivo de Bibliografia Portuguesa*, VI, Coïmbre, 1960, pp. 195-200.

"La librairie genevoise dans la Péninsule Ibérique au XVIIIe siècle, *Genava*, nouvelle série, III, Genève, 1961-1962.

(2) Coïmbre, Biblioteca Municipal, 1954, 96 p.

(3) Coïmbre, Ed. de l'université, T. I, 1961, 360 p., T. II, 1964, 511 p.

(4) "Livreiros, Editores e Impressores em Lisboa no século XVIII", *Arquivo de bibliografia portuguesa*, 13 (49 et 52), Coïmbre, 1967 et 1968.

(5) "Da aquisição de livros proibidos nos fins do século XVIII (Casos Portugueses)", *Revista da Faculdade de Letras do Porto* (Série de História, vol. IV-V, Porto, 1973-1974).

(6) Id. "Portugal e a Revolução Francesa (1777-1834)". A paraître.

(7) "Livros e livreiros franceses em Lisboa nos fins do setecentos e no primeiro quartel do século XIX", *Anais da Academia Portuguesa da História*, II Série, II, (26), Lx., 1980, pp. 302-327.

(8) *A Actividade livreira no Porto no século XVIII, contribuição para o seu estudo*, *Revista de História*, Porto, 1989 pp. 7-22.

(9) "The business of enlightenment", Harvard University Press, 1979, Librairie Académique Perrin, 1982, pour la traduction française ; et divers articles de 1971 à 1973, réunis pour la traduction française, Gallimard, Ed. du Seuil, 1983.

(10) Ed. Verbo, Lisbonne et São Paulo, 1987, 309 p. Du même auteur: "Lotarias ou rifas de livros no século XVIII", *Revista da Biblioteca Nacional*, s. 2, vol. 3 (1), 1988, pp. 49-64. Je signale aussi l'excellent article de Manuela D. Domingos "Os catálogos de livreiros como fontes da história do livro : o caso dos Reycend", *Ibid.*, S. 2, vol. 4 (1), 1989, pp. 83-102.

(11) Paris, Fundação Calouste Gulbenkian, Centre Culturel Portugais, 1988, 726 p.

(12) "Un aperçu de la librairie espagnole au milieu du XVIIIe siècle", *Arquivos do Centro Cultural Português*, XX, Paris, 1984, pp. 469-494. "Gentes y oficios de la librería española a mediados del siglo XVIII", article à paraître dans la *Nueva Revista de Filología Hispánica* (Méjico). "Estrategias comerciales y difusión de las ideas: las obras francesas en el mundo hispanico e hispano-americano en la época de las Luces", *La América Española en la Epoca de las Luces*, Madrid, Instituto de Cooperación iberoamericana, Ed. de Cultura Hispánica, 1988, p. 399-410. "España y la América española en el comercio internacional del libro bajo el reinado de Carlos III", à paraître. Signalons aussi, d'Antonio Mestre, "Francisco Manuel de Mena: La ascension social de un mercader de libros proveedor de la élite ilustrada", *Revista de historia moderna*, Anales de la Universidad de Alicante,

IV, 1984, pp. 49-71 (“Libros, Libreros y lectores”), et “Relación epistolar-cultural entre el editor lionés Roque de Ville y Mayans”, à paraître.

(13) *Echanges érudits dans la Péninsule Ibérique (1750-1767)*, Paris, Fondation Calouste Gulbenkian, Centre Culturel Portugais, Paris, 1987. “Libraires français et espagnols à Lisbonne au XVIII^e siècle”, *Livres et libraires en Espagne et au Portugal (XVI^e-XX siècles)*, Ed. du CNRS, Centre Régional de publication de Bordeaux, pp. 81-98. “Les souscripteurs espagnols du P. Teodoro de Almeida (1722-1804)”, *Bulletin des Etudes portugaises et brésiliennes*, t. 42, Paris, 1981, pp. 95-119. “Images de la culture pombaline dans l’Espagne des Lumières”, *O Marquês de Pombal e o seu tempo*, Revista da História das Ideias, Coïmbre, Faculdade de Letras, 1982, pp. 343-379.

(14) “Lectures des élites portugaises au XVIII^e siècle”, Paris, Fundação Calouste Gulbenkian, 1987, pp. 163-173.

(15) Jean Baptiste Reycend à la Société Typographique de Neuchâtel, 8 février 1780.

(16) Cf. P.-J. Guinard, “Le livre dans la péninsule ibérique au XVIII^e siècle”, *Bulletin Hispanique*, LIX (2), avril-juin 1957, pp. 176-198.

(17) Pour toute l’histoire des impressions de la S. T. N., R. Darnton, op. cit., en particulier *Bohème Littéraire et Révolution*.

(18) Jean Baptiste Reycend à la S. T. N., 8 février 1780, et 26 avril 1786. Jean-Joseph Bertrand, 8 septembre 1772: “Si vous avez un Catalogue Imprimé tant de vos impressions que de vos changes, je vous prie d’en joindre un ou deux”. Il redemande des catalogues le 26/4/1773. Veuve Bertrand à la S. T. N., 29 juillet 1788: “Nous avons fait sur vos Catalogues le choix des livres de la notte (sic) ci-bas”. Le 20 avril 1779, elle avait demandé le Catalogue de la Société Typographique de Genève.

(19) Lettre citée du 8 février 1780.

(20) “Il vient de sortir un Dictionnaire Anglois-pourtois (sic) portugais et Anglois, 2 volumes 4^o. Grand papier. Imprimé à Londres. L’Auteur est Antonio Vieyra Granstagano. Je voudrois de vous Messieurs si vous pouviez imprimer pour mon compte sur le même format, même Caractère, qu’il est surtout bien corrigé, tant l’anglois que le portugais. En en imprimant mille, combien l’édition des deux volumes couteroit en tout, ou bien si vous l’imprimiez pour votre compte combien me couteroit l’exemplaire etc. “J.-J. Bertrand à la S. T. N. 4/10/1774. Il précise “Si vous n’aviez pas chez vous le Dictionnaire (. . .) vous le pourriez faire venir de Londres”. Six mois plus tard, le 21 mars 1775, il écrit: “Inclus j’ai vu la feuille du Dictionnaire Anglois et portugais. Il seroit bon de cette façon tant pour le Caractère que pour le Papier; pour quant au prix il ne seroit pas hors de raison, mais y ajoutant les frais de Newcastle à Lisbonne yl (sic) y a beaucoup d’augmentation sur chaque exemplaire, par cette raison j’ai laissé cette entreprise pour une autre occasion”.

(21) “O livro e a leitura”, op. cit., p. 103 sqq. Et remarques de Manuela D. Domingos “Recensão crítica”, *Revista de História Económica e Social*, n^o 21, sept-déc. 1987, p. 131-139.

(22) *La nation française*, op. cit., pp. 535 sqq., et *passim*.

(23) “Parmi les articles que vous demandons, il y en a quelques uns qui

sont prohibés dans ce païs; tous ceux marqués * vous aurés la bonté de les inserer dans quelqu'autres ouvrages de façon qu'ils ne soyent pas aperçus à la révision". Georges Rey à la S. T. N., 28 juillet 1772 .

(24) Maria Adelaide Salvador Marques, *A Real Mesa Censória e a cultura portuguesa. Aspectos da geografia cultural portuguesa no século XVIII*, Coïmbre, Coimbra Editora, 1963, 206 p.

(25) Lettre à la S. T. N. du 26 avril 1785.

(26. La Veuve Bertrand demande que l'on adresse le petit ouvrage licencieux *Chrysal ou les Aventures d'une Guinebroche* à "Antonio Galvão Official Mayor da Secretaria dos Negocios estrangeiros e da Guerra em Lisboa" et l'autre, en feuilles, "les feuilles séparés et mêlés (sic) de maculatures afin qu'on ne le voye pas". (lettre à la S. T. N. du 22/12/1778). Elle précise qu'il faut placer la *Théorie des Lois Criminelles* de Brissot avec des récits de voyages (Cooks, Bank) "de la meilleure façon pour ne pas être vus (sic) car ils sont deffendus ici" (Lettre du 21 octobre 1783). Dans cette même lettre, elle souhaite que le t. 13 des *Oeuvres* de Voltaire, qui contient les *Romans* et les *Contes* soit mis dans "un ballot à l'adresse de M. Puris, Négociant à Lisbonne" . De même dans une lettre du 4 janvier 1785, elle indique qu'il faut envoyer les *Mémoires* de Voltaire "A l'adresse de Son Altesse la Princesse du Brésil D. Maria Benedicta".

(27) Voir à ce sujet, dans *Bohème Littéraire et Révolution*, op. cit., de Robert Darnton, l'article intitulé "Un commerce de livre "sous le manteau", en province à la fin de l'Ancien Régime", pp. 155-175, et en particulier, pp. 174 et 175, les commandes du chevalier d'industrie Bruzard de Mauvelain, où l'on retrouve tous ces titres, assortis d'autres concernant des libelles politiques, des satires religieuses, des ouvrages philosophiques etc.

(28) Sur Brissot de Warville, v. Robert Darnton, *Bohème littéraire et révolution*, op. cit., pp. 43-69.

Darnton inscrit Brissot dans la bohème littéraire qui précède la Révolution, et se penche sur les accusations d'espionnage dont il fut l'objet, qui lui valurent entre autres d'être guillotiné en 1793. Reycend passe commande de ses oeuvres en 1785, la Veuve Bertrand de 1783 à 1788, régulièrement.

(29) Noodt fait partie des ouvrages de la bibliothèque du marquis de Pombal. Fortuné-Barthelemy de Felice (1723-1789) rédigea des journaux littéraires et scientifiques, et édita de 1770 à 1780 l'*Encyclopédie d'Yverdon*. Sont demandées ses *Leçons de Logique*, ses traductions de Burlamaqui (Bertrand, 21-3-1775), ses *Lois civiles* (Reycend, 26-4-1785). Cf. au sujet de Felice le *Dictionnaire des Lettres Françaises*, Paris, Arthème Fayard, 1960.

(30) Nicolas-Simon-Henry Linguet, né en 1736, mourut guillotiné le 27 juin 1794. Ce fut, semble-t-il, un insurgé perpétuel. Après diverses mésaventures, ce brillant avocat est envoyé à la Bastille, au sujet de laquelle il rédige ce *Mémoire* où il donne d'intéressants détails sur cette forteresse, dont il fait d'autre part dès ce moment un symbole de l'absolutisme. Est demandé aussi (les 2 par Reycend, 1785) son *Essai sur le monachisme* classé par la Real Mesa dans les "Libertinos" selon Silva Bastos, *História da censura intelectual em Portugal*, 1926, p. 204. Le livre de Holme (?) est de 1775 (Amsterdam), Silva Bastos, op. cit., p. 194.

(31) Guillaume-Thomas Raynal (1711-1796), élève des jésuites, renonça à l'état ecclésiastique et se tourna vers le parti philosophique. L'abbé Raynal, comme on continuait de l'appeler, dans cet ouvrage sur la colonisation de l'Amérique et de l'Asie, est le partisan convaincu de la religion de la Nature, estimant que la raison est naturelle ou originelle dans l'homme.

(32) Georges Boisvert, *Un pionnier de la propagande libérale au Portugal João Bernardo da Rocha Loureiro (1778-1853)*, Paris, Fundação Calouste Gulbenkian, 1982, par l'index.

(33) Veuve Bertrand, 20-7-1788. Pour *l'Histoire de Charles V*, voir les attendus de la censure in Silva Bastos *op. cit.*, p. 198. Simon-André Tissot (1728-1797) fut membre de diverses sociétés savantes, et l'empereur Joseph II lui donna une chaire à l'université de Pavie. Il est l'auteur d'innombrables ouvrages de vulgarisation, dont un *Avis au peuple sur sa santé*, une *Dissertation sur l'inoculation justifiée*, un livre sur la *Santé des gens de lettres* etc.

(34) Robert Darnton, *Bohème* etc. *op. cit.* p. 127-128, évoque la fortune de ce *Contrat*, "polémique rousseauiste en faveur du divorce, écrite par un folliculaire et futur révolutionnaire dénommé Jacques le Scène Desmaisons". Demandé par Reyceud en 1785. *Evelina ou L'entrée d'une jeune personne dans le monde (Evelina or the History of a Young lady's Entrance into the World)*. Selon le *Dictionnaire des Oeuvres* (Laffont-Bompiani, 1962), roman épistolaire anglais de Fanny Burney (1752-1840), qui eut un immense succès et "fraya le chemin à Jane Austen". Antoine-Léonard Thomas (1732-1785) fut un écrivain indépendant, qui eut pour cette raison des démêlés avec l'Académie, et avec Maupeou, qui l'interdisit de parole en public. Il est l'auteur de divers ouvrages, dont cet *Essai sur les caractères, les moeurs et l'esprit des femmes dans les différents siècles*. Demandé par Rey et par Bertrand, tous deux en 1772.

(35) L'auteur n'en est pas cité. La commande est passée par Rey en 1772. Michel Sedaine, auteur à succès, naquit en 1719 et mourut en 1797. Favorable à la Révolution, il n'y prit cependant aucune part.

(36) *Dictionnaire des Lettres Françaises*, *op. cit.*, à Beaumarchais.

(37) Salvador Marques, *op. cit.*, p. 137. "Code de la Nature, ou le Véritable esprit des Lois, 1755, in 12°, Sup. a 22 de M° de 1777 atribuido a Diderot".

(38) Albert von Haller (1708-1777) fut professeur de botanique et de chirurgie à Gottingen. Il a laissé des travaux de botanique et de physiologie. Ses *Disputationes Anatomicae* sont demandées par J.-J. Bertrand (8-IX-1772). Pas d'informations précises sur ce Cooke, ou Looke, dit Bertrand, auteur d'un traité sur les *Maladies des enfants*, ni sur La Chapelle, dont est demandé l'ouvrage *Sections coniques*. Le *Dictionnaire d'Histoire Naturelle* de Valmont de Bomare (1731-1807) est très demandé. Cet excellent vulgarisateur fut membre de diverses académies et voyagea jusqu'en Laponie et en Islande.

(39) Emmerich de Vattel (1714-1767), juriste suisse, auteur du *Droit des Gens*, de *Questions de Droit Naturel*. Le premier est demandé par Bertrand.

(40) Pierre-Samuel Dupont de Nemours (1739-1817) fut un disciple de Quesnay, et écrivit divers ouvrages d'économie politique, dont la *Physiocratie* (1767), demandée par Rey (28-VI-1772).

(41) Tous deux demandés par Rey.

(42) Même chose.

(43) Pidansat de Mairobert -demandé par Rey sans être nommément cité-vécut de 1727 à 1779, fut censeur royal et collabora aux *Mémoires* dits de Bachaumont, reflet de la frivolité de l'époque, qui fait partie avec *L'espion anglais*, de ce que Darnton appelle les chroniques scandaleuses (tous deux sont présents dans les commandes de Mauvelain). Charles Palissot de Montenoy (1730-1814) compose diverses tragédies et comédies, avant de se consacrer au pamphlet. Il brocarde en particulier les philosophes. *La Dunciade, ou la guerre des sots*, est un poème satirique en dix chants. Palissot devint administrateur de la Bibliothèque Mazarine. Il est demandé par Bertrand.

(44) Rappelons que Louis Antoine de Bougainville (1729-1811), après avoir étudié les mathématiques et le droit, fit une carrière militaire avant d'entreprendre une expédition scientifique autour du monde dont il publia la relation en 1771. Il est demandé par Bertrand.

(45) Jacques Godefroid (Gothofredus) est un juriste français (1587-1652) célèbre pour son édition du *Codex Theodosianus*.

(46) Fredrick North (1732-1793), premier ministre de 1770 à 1782, appliqua la politique de George III qui aboutit à l'indépendance des colonies d'Amérique, accordant en particulier le monopole du thé à la Compagnie des Indes Orientales et contribuant ainsi à provoquer la révolte. William Robertson (1721-1793) historien anglais, auteur d'une *Histoire d'Ecosse*, d'une *Histoire de Charles-Quint*. Gabriel Bonnot de Mably 1709-1785) était le frère de Condillac. Il est l'auteur de nombreux ouvrages où s'expriment ses conceptions démocratiques . On n'indiquera pas, puisque cela a été dit au début, que tous les ouvrages demandés le sont par la veuve Bertrand le 20-VII-1788.

(47) *Le Dialogue de Joseph II avec le Pape* et le *Recueil des Voyages du Pape* sont demandés en 13 exemplaires, ce qui est un chiffre élevé.

(48) Le comte d'Albon 1753-1789) soutint tout particulièrement les doctrines des physiocrates. *L'Ordre essentiel* etc. serait-il *L'Ordre naturel, et essentiel des Sociétés Politiques*, Londres, 1767, de Mercier de la Rivière (sic) interdit en 1801 (*Catálogo, op. cit.*)?

(49) Cf. article du *Dictionnaire des Lettres françaises, op. cit.*

(50) Abraham Trembley (1700-1784), adjoint de Ch. Bonnet à la Bibliothèque de Genève, correspondant de l'Académie des Sciences de Paris et membre de la Société Royale de Londres. Dans l'ensemble des ouvrages demandés. il y avait sans doute les *Instructions d'un père à ses enfants sur la Nature et la Religion* (Neuchâtel, 1755), *Sur la Religion naturelle et révélée*, Genève, 1779, *Sur le Principe de la Nature et du Bonheur*, ib., 1782. John Toland (1670-1722) est un philosophe irlandais qui fit scandale avec *Christianisme sans mystère*. Les *Lettres philosophiques* sont des pamphlets publiés en 1768.

(51) Pierre-Joseph Macquer (1718-1784) fut médecin et professeur de chimie au jardin du roi, directeur de la manufacture de porcelaine de Sèvres, censeur royal.

(52) Alexander Dalrymple (1737-1808) . Entré à la Compagnie des Indes orientale à Madras, il explora les mers du Sud et fut nommé hydrographe de

l'Amirauté. Pas d'informations sur Burshing. Son livre est interdit en 1802.

(53) Douze exemplaires demandés de ce *Jugement impartial*, chiffre élevé, quatre du *Dialogue sur les mariages clandestins*, ce qui est une bonne moyenne.

(54) Six exemplaires pour le *Nouveau Werther*.

(55) Demandé par Reycend en 1785 (26-IV). Curieusement il l'attribue à Trembley. Erreur ou astuce?

(56) *Le Gouvernement et les Lois de la Pologne*, Reycend, *ibid.*, six exemplaires, *Découvertes des Russes entre l'Asie et l'Amérique*, le même, *ibid.* *Considération sur le Gouvernement de la Pologne*, le même *ibid.*, six exemplaires, *Histoire des Découvertes faites en Russie*, le même, *ibid.*

(57) Dumouriez n'est pas nommé. Il est parmi les ouvrages interdits demandés par Reycend (*ibid.*), en six exemplaires. Charles-François Dupérier-Dumouriez (1739-1823), est le vainqueur de Valmy et de Jemmapes. Vertot est demandé par Reycend (*ibid.*) en huit exemplaires. Né en 1655 et mort en 1735, l'abbé de Vertot publia divers ouvrages historiques, dont les *Révolutions de Suède*, l' *Histoire de l'Ordre de Malte*, etc.

(58) Le *Télémaque* est demandé en 12 exemplaires le 7-5-1782 par la veuve Bertrand. Les *Voyages de Gulliver* sont réservés aux personnes autorisées (*Catálogo, op. cit.*).

(59) Il doit s'agir de l'historien latin du IV^e siècle Eutrope, secrétaire de Constantin puis compagnon de Julien, et auteur d'un *Breviarum historiae romanae*.

(60) V. à ce sujet l'article de Manucla D. Domingos cité "Os catálogos de livros" etc.

A MARQUESA DE ALORNA: DOS “EMBLEMAS DA RAZÃO” AO “REGRESSO DA SOMBRA”

Em 1941, quando escreve: “(...) No momento que soçobrava a velha ordem política e social do Mundo e um grande perigo ameaçava a Pátria, é grato ver surgir, no meio da apatia ou da inépcia gerais ou das timoratas prudências que pareciam tolher para a defesa da própria dignidade, uma *Mulher forte*. Ela representa o protesto vivo da tradição ameaçada, incarna a dignidade da Pátria na humilhação e dinamiza as suas possibilidades para uma acção que pode, na verdade, ser insensata (...)” (1), Hernâni Cidade reivindica, para D. Leonor de Almeida, um tríptico de atributos que tanto a sua vida como a sua obra permitirão enfatizar. Com efeito ao assumir, enquanto aristocrata e filintista, um tradicionalismo político, religioso e até literário, ao denunciar — antes e após a saída do Convento de Chelas — os ideais elevados de Justiça, de Liberdade e de Verdade, ao pretender, num misto de messianismo e de sebastianismo algo fantasistas, protagonizar a revolta da Nação contra as Invasões Napoleónicas, a Marquesa de Alorna incarna, nas suas **Poesias** como nas suas **Cartas**, o espírito de Setecentos. Partilhada entre ambiguidades múltiplas, oscilando entre o perpetuar de um classicismo e a ânsia de afirmar a sua individualidade de ser, indecisa entre a razão e o sentimento, a ordem e o caos, a passividade e o dinamismo, dividida entre a harmonia e o conflito, a luz e as trevas, a sabedoria e o desregramento sensorial, D. Leonor de Almeida é bem uma digna representante do século das Luzes, prenunciando já — no tom confidencial, intimista e langoroso da sua poética, nos acentos familiares, coloquiais e espontâneos da sua produção epistolográfica — a nova estética que os finais do século XVIII e princípios do XIX irão ver eclodir.

Assim sendo, ao falarmos de “nomadismo espiritual” da Marquesa de Alorna, somos desde logo confrontados com uma certa ambiguidade que penetra tanto a sua vida como a sua obra: Vitorino Nemésio, ao nomeá-lo, (2) pensa, sem dúvida alguma, no espírito ávido, na sofreguidão com que Alcipe absorve tudo quanto diz respeito ao universo cultural mas não pode esquecer a inconstância desse mesmo espírito, dividido entre os princípios arcádicos e

classicizantes e a sedução dos novos valores a despontar (os românticos), nem sequer o combate interior que a maior parte das suas epístolas denuncia, a simbolizar as oscilações de uma aristocrata, sonhando com uma Pátria livre e insubmissa mas nem sempre renunciando aos privilégios de classe.

Por isso, ao afirmar “(...) Pombal encarregara-se de matricular alguns grandes do Reino — os mais insusceptíveis de conhecer o preço da livre disposição do próprio corpo e do tempo — nas únicas escolas de liberdade possíveis: os cárceres. A Enciclopédia, astutamente, fazia o resto (...)” (3), o mesmo crítico justifica pelo longo tempo de clausura não só a efervescência intelectual de Alcipe como a sua aprendizagem da Liberdade, os “outeiros” poéticos do Convento de S. Félix, em Chelas, onde D. Leonor, a Mãe e Irmã permanecerão cerca de dezoito anos, permitiriam a abertura para o exterior, o contacto com um mundo que lhe chegava ou nos inúmeros livros que lia ou nas sábias palavras dos insignes vates que, pressurosamente, a tais tertúlias acorriam. E se a aversão à prepotência e ao despotismo deve datar desse primeiro instante em que, apenas com oito anos de idade, se vira obrigada a deixar o mundo, por ordem de um ministro todo poderoso, o seu amor à Liberdade foi crescendo no convívio com alguns dos espíritos eruditos do século XVIII: o “sábio Alceste” (Dr. Inácio Tamagnini), o “Albano” (Dr. Ferreira Barroco), o “Almeno” (Frei José do Coração de Jesus), o próprio tio de Garrett — Frei Alexandre da Sagrada Família, e ainda Correia Garção e o P. Francisco Manuel do Nascimento, teriam, sem dúvida alguma, alimentado a avidez espiritual da futura Marquesa de Alorna e este último, seu mestre de latim e na arte poética, por ela baptizado com o pseudónimo arcádico de “Filinto Elísio” é, para além de todos os outros, o que mais se irá afirmar no espírito de D. Leonor. No intenso diálogo dos dois surgirá uma estreita cumplicidade: na poética de Filinto, um dos maiores poetas neoclássicos, em quem já se vislumbram nítidos prenúncios da transição, irá Alcipe beber a defesa categórica de um nobre patriotismo, as constantes exortações à Liberdade, à Fraternidade, os sucessivos apelos à independência nacional. O exílio, de mais de quarenta anos, em terra estrangeira (França) empresta a lira de D. Francisco Manuel do Nascimento, acordes verdadeiros e pungentes, em que lamenta a “Elísia”, ultrajada, em que propõe reformas poéticas, em que defende o nacionalismo literário. A Marquesa de Alorna tornar-se-á “filintista”:

como o mestre, o seu classicismo, de feição nitidamente antibarroca, pugnará por uma excessiva valorização formal, por um eruditismo classicizante, por um certo purismo vernacular (a fidelidade aos preceitos horacianos exigia, no além do culto dos poetas nacionais quinhentistas e até setecentistas, a valorização do sublime e do difícil).

Mas à imagem de Filinto, D. Leonor impor-se-á ainda como uma acérrima defensora da Pátria e da Liberdade: não é ela que envia, ainda de Chelas, ao poeta, uma Epístola — “*A respeito de uma ode que lhe mandaram fazer, e fez, ao Marquês de Pombal*” — criticando-o pelo facto de ter, em tom encomiástico, dirigido alguns versos ao ministro de D. José? A independência e o arrojo espiritual de Alcipe evidenciam-se neste poema que, além de mais, testemunha, numa linguagem de cunho nitidamente clássico, a revolta e a raiva incontida face ao aviltamento da arte poética: “(...) Não te esqueças, Filinto, o acerbo caso ... / Lateja-me no peito um fogo intenso, / Se desperdiças as jóias do Parnaso, / Dando ao tirano o teu sublime incenso // (...) Porém tu, que és por elas [as Musas] escolhido / Para em verso divino honrar verdades, / Receia que o futuro espavorido / Te acuse de infiel às divindades (...)”. E já no final, D. Leonor exclamará: “(...) Que fruto tira o justo quando grita? / A cadeia dos erros dilatada, / Fabricada por homens, necessita / Ser por forças de um Deus despedaçada (...)” (4). Contra o “fanatismo astuto” e o “coração corrupto” se insurge Alcipe: a crítica desassomburada à prepotência do Marquês de Pombal condiz assim com os ensinamentos retidos nas leituras dos enciclopedistas franceses, com a aprendizagem dos autores clássicos.

Horácio, Ovídio, Marcial e Catulo tê-la-iam influenciado com o equilíbrio e justa harmonia de uma palavra poética servindo, na sua ânsia de perfeição, os altos ideais de Virtude, Justiça e de Verdade; Voltaire, d’Alembert, Diderot, Buffon e Jean-Jacques Rousseau tê-la-iam seduzido pela nobreza do estilo, pelo génio filosófico, pela defesa intransigente dos princípios das Luzes. A carta que D. Leonor dirige ao pai, preso no forte da Junqueira, tentando justificar a actuação de Voltaire, a quem o Conde acusara de hereje, é, sem sombra de dúvida, um dos seus mais notáveis manifestos contra a intolerância e a arbitrariedade. Por ela se poderá ajuizar o quanto, apesar da juventude, o espírito da enclausurada crescia no culto da Liberdade e da Razão: “(...) mas não posso deixar de

confessar a V. Ex^a, que me vieram as lágrimas aos olhos, quando vi que a V. Ex^a lhe [a Voltaire] dava sentença de queima. De que servem homens queimados, meu querido pai? Por ventura reconhecem eles a verdade na fogueira? Não é Deus só quem deve pôr termo aos nossos dias? (...)" (5).

Aliás, a canção "*Ao Despotismo*", escrita ainda no convento e quando Alcipe tinha apenas dezoito anos, surpreende pela veemência do tom, pela exaltação que impregna os versos em que se proclama a liberdade de pensamento, em que se exortam a Justiça e a Verdade: "Pensamentos, nasci, que Apolo o manda; / Atrevidos nasci, em liberdade: / Quando a mão execranda / Do Poder, ou da fera atrocidade / Vos queira comprimir o voo altivo, / Soltos voai, impávidos rompendo / O véu em que a mentira / Quer simultaneamente ir-se envolvendo (...)". E com ênfase retórica se clamará ainda: "(...) É vergonhoso efeito / Do Despotismo, limitar ideias; / Os sustos pusilânimes nasceram / No seio deste mundo (...)". (6).

Com efeito, de nítida inspiração filintista, os seus versos perseguem ainda um tradicionalismo que as constantes alusões mitológicas e um vocabulário classicizante mais aproxima das convenções arcádicas. Além disso, é de relevar a grande oscilação a nível de preferências literárias — tanto lhe agradava Pope (representante típico do formalismo setecentista) como Ossian, a ficção romântica de Macpherson, tanto rejubilava com Corneille e Racine como com Gray, Young, Goldsmith, Thomson ou Lamartine, o que leva Álvaro Manuel Machado a falar, com toda a pertinência, de um "conservadorismo herdeiro de certos preconceitos de um racionalismo iluminista" (7). Como ela própria salienta numa outra epístola, prefere a todos os outros, poetas como Boileau, La Fontaine e os demais do século XVI. Será, no entanto, este ecletismo que irá fecundar a riqueza cultural de Alcipe e a transformará não só num dos vultos nacionais mais permeáveis às tendências pré-românticas europeias mas ainda num dos escritores que, na segunda metade do Século das Luzes, mais irá contribuir para a criação de um ambiente cultural deveras favorável à eclosão dos novos valores. Mais tarde, as suas traduções de autores ingleses (Thomson, Gray, Goldsmith), franceses (Lamartine), alemães (Goethe, Burger, Wieland, Goegek) e italianos (Fulvio Testi e Metastásio) inscrever-se-ão, apesar de um certo tom pomposo e retórico, nessa ânsia enorme de erudição que caracteriza muitos dos espíritos de Setecentos.

Porém, em muitos dos poemas de Alcipe, a tonalidade confessional, intimista e subjectiva, permitirá ultrapassar o sabor clássico da forma (uma excessiva adjectivação de cariz arcádico, as profusas alusões mitológicas, as contínuas exclamações), introduzindo assim acentos individualistas que emprestam à sua poética um cunho sensivelmente romântico. Numa das primeiras composições escritas em Chelas ouvir-se-á: “(...) Escutai-me, altos muros pavorosos, / Regiões de silêncio e de amargura! / Canções de mágoa pura, / Gemente, solte a lira ao desamparo (...)”. E mais além, a alegoria misturar-se-á com a confissão pungente do sofrimento, no cárcere “(...) Vi daqui a inocente Liberdade, / Qual uma pomba cândida e mimosa, / Vir pousar-se, gostosa, / Sobre os mesmos grilhões que arrasta, aflita; (...)” (8). Numa perspectiva starobinskiana, tanto as **Poesias** como as **Cartas** de D. Leonor denunciam já o elevado preço a pagar pela “invenção da liberdade”: o espírito de Setecentos, ao proclamar o império da Razão e da Ordem, ao partilhar o optimismo do movimento das Luzes, (pres)ente já a “sombra” que invade todos os domínios da existência.

Para Alcipe, a “sombra” primeira personificaram-na D. José e o seu ministro, o Marquês de Pombal. Serão eles a sintetizar e a simbolizar o despotismo contra o qual veementemente se insurge, em alguns trechos surpreendentes das **Cartas**: “(...) Em o governo despótico, todo o sistema de educação se dirige ao temor e à vileza. Almas abjectas, até quando sofrereis que o receio de agradar a um só homem diminuia a energia dos vossos sentimentos? (...)” (9). E noutro passo refere, com toda a clarividência: “(...) A razão por que os príncipes se entregam às desordens das suas paixões é porque mil preocupações (entenda-se preconceitos) e as adorações vilíssimas dos homens os têm persuadido de que só a divindade pode julgá-los competentemente. Esta ilusão é a origem fatal da infelicidade pública e de que o destino da sociedade dependa impunemente do capricho e da extravagância de um homem só, desfavorecido de todas as noções da verdadeira moral” (10). O tom ousado, vivo e agressivo, encontramos-lo ainda quando afirma sem temor: “(...) Em matéria científica, vale mais o dito dum sábio hereje do que o dum santo ignorante” (11) ou quando escreve, num caderno, o conselho de Voltaire “(...) Voulez-vous avoir de bonnes lois? Brûlez les vôtres et faites en de nouvelles” (12), ou no momento em que idealiza, num belo “hino” à liberdade: “(...) Quando a tirania excede / Os limites

do tormento, / Impõe leis à voz, ao gesto, / Encadencia o pensamento.
// Mas este, batendo as asas, / Voleja sobre as cadeias / E vingasse da baixeza / Co'a elevação das ideias." (13).

Mais tarde, com a morte de D. José em 1777, soará a hora da Libertação. O casamento com o Conde de Oeynhausen, de ascendência alemã, uma longa estada em Viena de Áustria e uma breve passagem por Paris onde, ao frequentar o salão de Mme Necker teria encontrado, pela primeira vez, Mme de Staël, darão a D. Leonor de Almeida motivos sobejos para, em contacto mais íntimo com o Iluminismo estrangeiro, poder desenvolver os seus anseios culturais e espirituais. O filosofismo revolucionário que dentro dela crescera, alimentando-se das leituras enciclopedistas mas, essencialmente, fruto de uma revolta visceral contra os excessos do poder real que a tinham tornado, a ela e à família, vítimas inocentes de um despotismo retrógrado, repercutia-se ainda nos animados saraus da sua casa de S. Domingos de Benfica ou na "Sociedade da Rosa", espécie de "maçonaria branca" que Pina Manique suspeitava de filiação jacobina mas que apenas pretendia, no dizer da Marquesa, "servir o Trono e o Altar".

Nos primeiros, participarão alguns dos nomes mais importantes da cultura portuguesa de princípios do século XIX; Alexandre Herculano aí teria aprendido a linguagem das literaturas do Norte e a eles teria devido a sua iniciação germanística. Aliás, n' **O Panorama**, ele mesmo o testemunha: "(...) Àquela mulher extraordinária, a quem só faltou outra pátria, que não fosse esta pobre e esquecida Terra de Portugal, para ser uma das mais brilhantes provas contra as vãs pretensões de superioridade excessiva do nosso sexo, é que eu devi incitamento e protecção literária, quando ainda no verdor dos anos dava os primeiros passos na estrada das letras. (...)” (14). Na segunda — a "Sociedade da Rosa" — teria participado Bocage e eram, no dizer do Marquês de Fronteira menos de política, mais de literatura e artes; passavam-se elas em improvisos e em música. (15). Será, no entanto, a desconfiança crescente de Pina Manique que obrigará Alcipe a exilar-se em Londres, de 1803 a 1814. De regresso a Portugal, os seus salões continuarão a acolher, quer durante a guerra civil quer ainda já depois da vitória liberal, alguns dos espíritos mais notáveis do tempo.

Nesta altura, por volta de 1824, redige D. Leonor uma das suas odes mais belas e eloquentes: "*Insónia em a morte de 8 de*

Outubro de 1824” propõe, num tom por vezes declamatório e pomposo, aureolado de infinita tristeza e saudade, um imenso queixume em que se entrelaçam recordações amargas dos entes queridos já mortos com reflexões desenganadas sobre as constantes e nefastas mutações que ocorrem na Pátria. Por isso, toda a composição é um só lamento: “(...) Se ao menos mais ditosa a Pátria visse! / Se as luzes, se as virtudes a adornassem! / Grata o suspiro extremo em paz soltara, / Os Céus o acolheriam. // Pátria! nome sagrado! Com que fúria / Me persegue um cruel pressentimento! ... / Quão inúteis lições lhe deu a Sorte / — Terramotos, revoltas. (...)” (15). O tradicionalismo da Marquesa de Alorna, o seu conservadorismo ideológico manifestar-se-á, segundo Hernâni Cidade, nesta poesia em que parece lamentar a “Abrilada” ou seja, a revolta que esteve na base da expulsão de D. Miguel. Mas lamenta igualmente a “Vila Francada” isto é, a reposição do poder absoluto que se seguira ao final da Constituição de 1822.

No fundo, o que Alcipe reprova são as contínuas mudanças de regime que nem sequer favorecem a Pátria, a instabilidade de um sistema precário de cuja lição nunca se soube colher os frutos. Amargamente exclamará então: “(...) Ah! se não renascer co’a Pátria a glória / Se a Ciência e a Justiça inda dormitam / Se a Moral não desperta, a Indústria acorda / — Ao Nada caminhamos. / (...)” (17).

Ao aderir ao regime liberal e ao manter as melhores relações quer com a família real quer com alguns defensores do regime, entre os quais se contava o seu próprio neto, Marquês de Fronteira e Alorna, é verdade que Alcipe dá mostras de indecisão política, para a qual não seriam de modo algum alheios os seus preconceitos de casta e o seu receio de ver confiscados os bens que a ascendência nobre lhe prodigara. Mas importa ler esse titubear à luz de um temperamento avesso, em tudo, à linguagem hiperbólica e excessiva. Aliás, essa aversão que já descortinamos na carta em que (acontecimento raro) se insurge contra o pai que acusara Voltaire de “espírito hereje”, nas poesias em que clama contra o Fanatismo, o Despotismo e a ausência de liberdade de pensamento, vamos encontrá-la ainda nos acentos mais intimistas e subjectivos, onde a melancolia, a tristeza, o sofrimento, surgem sempre nimbados de laivos confessionais recatados: raramente a sua delação surgirá acompanhada de qualquer vislumbre de hiperbolismo sensorial.

A quase ausência de manifestações excessivas foi-lhe talvez

desde muito cedo imprimida pela distância que separava a enclausurada de Chelas do mundo em ebulição. Mas provocou-lha ainda um “temperamento agreste” e tímido e um ideal de Razão e Ordem, em tudo contrário aos exageros que, à sua volta, presenciava. Talvez por isso mesmo a epístola “*Em resposta a Natércia*”, já escrita após a saída do Convento, defenda a primazia da razão face ao sentimento amoroso: à quimera do amor opôr-se-à a lei da razão, o racionalismo do século das Luzes parece querer triunfar da sensibilidade romântica: “(...) Amor em mim não é qual o tu sentes — / Um clamor, um tumulto dos sentidos; / eu tenho esses escravos submetidos / A leis mais elevadas, mais decentes (...)” (18). E noutra cantiga, dirá ainda D. Leonor: “(...) Não quero que hoje a verdade / Se oponha às leis da razão; / Triunfe a modéstia austera, / Gema embora o coração (...)” (19).

No entanto, perante esta defesa intransigente da Razão (ainda no âmbito de uma determinada concepção filosófica e iluminista), outras composições irão surgindo em que uma importante reabilitação dos sentimentos se transforma já na reivindicação romântica da primazia das emoções sobre a razão: “ (...) De que sou feita? — De terra; / Nela me hei-de converter: / Se amor arder em meu peito / E da essência do meu ser (...)” (20), muito embora se reconheça a efemeridade e a crueldade dos sonhos de amor: “ (...) Amor, tu vens nos meus sonhos / Acalmarm-me o coração; Mas, cruel! quanto prometes / Não passa de uma ilusão (...)” (21).

As oscilações, as ambiguidades que D. Leonor protagoniza, irão caracterizar a ampla encruzilhada em que se transforma todo o final do século XVIII e vão manifestar-se ainda, como não poderia deixar de ser, nas posições por ela assumidas face à Revolução Francesa e às Invasões Napoleónicas.

Para Alcipe, os excessos que presenciara em 1789, cristalizados no período do Terror em que Jacobinos e Girondinos se degladiavam mutuamente, sofrendo as violências de um movimento incontrolável e, mais tarde, a prepotência de Napoleão Bonaparte incarnada, primeiro, no “Bloqueio Ibérico” e, em seguida, nas investidas sucessivas contra Portugal (em 1807, 1809 e 1810), tornam-se ainda essa “sombra”, esse “nocturno” que importa, a todo o custo, combater. Uma “*Cantiga patriótica, na guerra peninsular*” e um soneto à sua “*Lusitana querida!*” traduzem, entre outras composições, e uma vez mais, o seu amor à Liberdade, o seu ódio à Tirania e

o seu arreigado sentimento patriótico. Contra o “Tirano” e o “perjuro”, contra as “férreas cadeias” se insurgem as “almas livres” e “generosas” que “não temem revezes!”. E o soneto transforma-se num hino à valentia, à coragem e à independência nacionais: “(...) Mais que a vitória vale um sofrer belo; / E assaz te vingas de opressões fatais, / Se arrasada te vês, sem percebê-lo. // Povos! a independência que abraçais / Aplaudes, alegre, o estrago, e grita, ao vê-lo: / “Ruína sim, mas servidão jamais!” (22).

Mas será sobretudo nas **Cartas** que o seu comprometimento político e social, a sua defesa intransigente da Liberdade, o seu espírito agressivo e clarividente se vão revelando. Os traços hiperbólicos que se apresentam ténues e raros na obra poética, acentuam-se na forma epistolar, atingindo mesmo um certo paroxismo — que tem muito de fantasista e que é, talvez, algo visionário quando se torna mais nítida a vontade enérgica de participar directa e activamente nos destinos da Nação. A mulher política, com o seu quê de messiânico e de sebastianista, vislumbra-se então nas sucessivas cartas que envia ora ao Príncipe Regente, ora à Princesa D. Carlota Joaquina, ora ainda a algumas personalidades influentes (entre as quais o Cardeal Patriarca e o Visconde de Balsemão, a este último acusando-o de comprometer o Príncipe Regente) e que têm por finalidade encontrar uma solução para impedir que as tropas napoleónicas avancem sobre Portugal. O tom torna-se agressivo, autoritário, muitas vezes violento e altivo e oscila entre os conselhos a dar, pedidos a formular e até exigências a fazer. Como afirma o Marquês de Fronteira: “(...) não há lisonja, ameaça velada ou proposta subtil de que não lance mão para levar a bom termo o papel de salvadora da Pátria e da Cristandade, que o seu espírito fantasista, a vontade viril, o tenaz engenho e um certo pendor messiânico lhe apontam como missão a cumprir (...)” (23).

Arvorando um messianismo algo megalómano, D. Leonor de Almeida submete ao Príncipe, por volta de 1779, uma série de medidas a serem tomadas contra as tropas de Napoleão: pedindo desculpa pela ousadia mas porque “a História de Portugal apresenta-[me] modelos de mulheres, às quais [cu] não quer[o] ser inferior” (24), envia a D. João uma “*Memória sobre a situação internacional de Portugal*” seguida de “*Sugestões sobre os seus remédios*”, em que imagina o despoletar de uma revolta no seio da própria nação francesa, na Vendaia, movimento esse que, obedecendo a uma

confluência de interesses, deveria ser igualmente subsidiado por Portugal, Inglaterra e Espanha. Para isso, haveria que contar com o comprometimento de dois importantes generais dessa província francesa que ateariam os primeiros fochos da insurreição.

É de facto surpreendente a confiança que D. Leonor parece depositar nas suas próprias aptidões, assim como é de admirar a sua visão política que pretende apenas, para além de quaisquer interesses pessoais, salvar a Pátria do jugo inimigo. Para Hernâni Cidade, justificam-se plenamente os ideais que norteiam o seu espírito militante: “(..) A situação de Portugal era, de facto, propícia ao suscitar dos messianismos. Oscilando entre os interesses divergentes e as ameaças, de tão fácil efectivação, da França e Inglaterra, que génio político seria capaz de evitar, nas relações com os contendores, as cautelas e a doblez dos fracos, postos pela fatalidade geográfica no próprio teatro de conflito dos poderosos? (...)” (25). Isso mesmo afirmará Alcipe, numa carta escrita de Londres, em 1806: “ (...) Nous devenons par notre propre faute non pas des alliés de la France ni de l’Angleterre, mais leurs esclaves; nous obéissons à la France par peur et nous ménageons l’Angleterre par besoin; la peur et le besoin n’engendrent que le mépris et tant que notre cabinet ne changera pas la forme des relations, on ne doit pas s’attendre, de la part de la France qu’à des coups de pied, de la part de l’Angleterre, qu’à des reproches et des sarcasmes (...)” (26).

De qualquer modo, as contínuas exortações e os sucessivos apelos nunca encontrarão resposta. Tornar-se-ão tão dramáticos quão infrutíferos e apenas servirão, com a sua insistência, para aumentar o fosso que irá separando os ideais políticos de D. Leonor das circunstâncias sociais que a envolvem. Nem a hipótese de liderar uma missão portuguesa às várias cortes da Europa, em especial à de Madrid, parece ter sido aceite. Como último recurso e no auge de um paroxismo militante, a Condessa de Oeynhausen envia, de Inglaterra, uma carta a Napoleão: o desassombro da crítica, a espontaneidade e a sinceridade do ataque, a dimensão do sacrifício sugerido, traduzem ainda a grandeza de alma de Alcipe, a força e a virilidade da sua vontade. Com ousadia e sem temor, se denuncia o ódio ao tirano e ao “Usurpador universal”: “(...) Tenho sido vossa inimiga até ao presente — confesso-vo-lo. Continuo a sê-lo. A honra impõe-me que vos odeie. Este ódio, contudo, é apenas fundado sobre os sofrimentos do Mundo. Está em vossa mão reparar os seus males.

Eu tenho uma Pátria, uma família, ambas a ferros vossos. Dai-lhes a liberdade e sacrificai-me a mim”. E quase no fim da missiva concluirá: “(...) Saúdo-vos ainda como a Nero; sede Augusto, e eu vos bendirei, ao morrer (...)” (26).

Escritas em francês, estas palavras nenhum eco suscitariam. Espécie de libelo contra o despotismo napoleónico, a missiva esconderá ainda, nas entrelinhas, a defesa intransigente dos valores de uma aristocracia agonizante. O ódio a Napoleão manifesta-se paralelamente ao receio de ver perturbados os seus privilégios de casta. Mas incarna também a rejeição de qualquer tipo de totalitarismo, recusa dos excessos revolucionários que D. Leonor testemunhara no período do Terror, em França.

A Alcipe irrequieta e fervorosa que no Convento de S. Félix faz a apologia dos ideais enciclopedistas do Século das Luzes, é a mesma Marquesa de Alorna que sustém, com a razão, os princípios essenciais de Liberdade e de Justiça. Mas é também aquela que adivinha e teme, com a alma, que a renovação defendida possa significar os exageros que sempre reprovou. A indefinição é ainda um privilégio pré-romântico.

*Maria do Rosário Pontes
Universidade do Porto*

NOTAS

(1) in Marquesa de Alorna, *Inéditos, Cartas e outros escritos*. Selecção, prefácio e notas do Prof. Hernâni Cidade, Lisboa, Liv. Sá da Costa Ed., 1941, p. XLII.

(2) cf. Nemésio, Vitorino, "O Magistério de Alcipe e a iniciação germanística" in *A Mocidade de Herculano* (1810-1832), Lisboa, Liv. Bertrand, 1978, pp. 297-374.

(3) *ibidem*, pp- 315-316.

(4) Marquesa de Alorna, *Poesias*. Selecção, prefácio e notas do Prof. Hernâni Cidade. Lisboa, Liv. Sá da Costa Editora, 1960, pp.71 e 75.

(5) Marquês d'Ávila e de Bolama, *A Marquesa de Alorna*, Lisboa, Imprensa de Manuel Lucas Torres, 1916, p. 104.

(6) Marquesa de Alorna, *Poesias*,... pp. 25-27.

(7) cf. Machado, Álvaro Manuel, *As Origens do Romantismo em Portugal*. Lisboa, Instituto de Cultura Portuguesa, Col. Biblioteca Breve, 1985, p. 59.

(8) Marquesa de Alorna, *Poesias* ... p. 27 e 28.

(9) *ibidem*, p. XVIII.

(10) *ibidem*, pp. XVIII e XIX.

(11) *ibidem*.

(12) *ibidem*.

(13) in *Obras Poéticas* de D. Leonor de Almeida, Tomo 1, Lisboa, Imprensa Nacional, 1844, p. 214.

(14) citado por Nemésio, Vitorino, *op. cit.*, p. 298.

(15) Marquês de Fronteira e Alorna, *Memórias* (Vol. 1 e 2), Porto, Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 1986, p. 15.

(16) Marquesa de Alorna, *Poesias*,... p. 167.

(17) *ibidem*, p. 218.

(18) in *Obras Poéticas* de D. Leonor de Almeida,... p. 167.

(19) *ibidem*, p. 219.

(20) in *Poesias*,..., p. 89.

(21) *ibidem*, p. 97.

(22) *ibidem*, p. 115,

(23) Marquês de Fronteira, *op. cit.*, p. 140.

(24) Marquesa de Alorna, *Inéditos, Cartas e outros escritos*,..., p. 120.

(25) *ibidem*, p. XXIV.

(26) *ibidem*, p. 196.

O «JACOBINO» EM DOIS ROMANCES DE ARNALDO GAMA: SIGNIFICAÇÕES DE UM ESTEREÓTIPO

Arnaldo Gama consagrou duas obras ao período da segunda Invasão Francesa: **O Sargento-Mor de Vilar** e **O Segredo do Abade**, publicados, respectivamente, em 1863 e 1864. Considerado como o «mais notável representante» ⁽¹⁾ do grupo de escritores portugueses que se dedicaram ao romance histórico, é seu mérito incontestado a seriedade que pôs na recolha da documentação (muitas vezes reunida em «Notas» no fim do volume, à semelhança do que se pratica em obras de erudição) e o pormenor da reconstituição do meio em que se situou os seus enredos.

Fazendo provisoriamente abstracção das diferenças existentes entre os dois romances, constatamos que há uma continuidade temporal do primeiro para o segundo, que os acontecimentos são narrados como tendo-se sucedido de forma quase ininterrupta: a acção de **O Sargento-Mor de Vilar** inicia-se no dia 13 de Março de 1809, com os preparativos de João Peres de Vilalobos, Sargento-Mor dos coutos de Vilar e Manhente, para comparecer à festa de aniversário de Vasco Mendes de Encourados, donatário do couto do mesmo nome e irmão do seu amigo, compadre, e antigo camarada de armas, Fernão Silvestre de Encourados, e termina praticamente (dado que os três capítulos finais se passam sete anos mais tarde) cerca de 4 de Abril do mesmo ano, dias depois da ocupação do Porto por Soult, com a partida de Luís Vasques de Encourados para o exército; a de **O Segredo do Abade** começa no dia 18 de Abril de 1809, terminando em fins de Maio do mesmo ano, dias depois da libertação do Porto. Os dois romances apresentam assim uma verdadeira panorâmica das sucessivas etapas da segunda invasão e das suas repercussões sociais no Norte de Portugal, e neles se constitui uma imagem do invasor, do Francês, que, como veremos, é absolutamente tributária da Revolução de 1789.

É essa imagem, ou representação, que aqui tentaremos detectar, nos seus modos de constituição no texto dos dois romances ⁽²⁾.

Como qualquer outro aspecto da significação do texto romanescos, a imagem do Francês forma-se no cruzamento de «vozes»

— do narrador e das personagens — que constituem níveis diferenciados e hierarquizados da produção do sentido. Com efeito, a fala das personagens numa obra literária tem uma dupla funcionalidade ⁽³⁾: ao mesmo tempo que, como qualquer fala, se refere à realidade que designa, representa igualmente um acto da própria personagem, essencial para a caracterização ⁽⁴⁾ da mesma. Por outro lado, o facto de as personagens falarem (em discurso directo) corresponde a uma decisão do narrador, que opta assim pelo modo da «representação» sobre o da «narração» (ou da descrição), mas cuja presença como sujeito da enunciação que o romance representa não é menor do que quando decide assumir directamente as suas opiniões através de um «discurso» ⁽⁵⁾, uma vez que o próprio sistema de valores que o texto vai constituindo ⁽⁶⁾ a veicula. São estes diversos níveis da produção do sentido ⁽⁷⁾ que é necessário ter em linha de conta ao proceder ao levantamento do sistema apelativo do invasor francês nos dois romances, os quais apresentam entre si algumas diferenças, que passamos a apontar sumariamente.

A primeira, claramente sensível, diz respeito ao enredo. O **Sargento-Mor de Vilar** apresenta uma efabulação mínima, ao ponto de o subtítulo (**Episódios da invasão dos Franceses em 1809**) parecer mais caracterizador do conteúdo do romance do que o próprio título; isso apesar de o narrador, depois de proceder à descrição geográfica da região minhota em que se ergue o mosteiro de Vilar de Frades e à enumeração das possessões e cargos do respectivo reitor, anunciar:

«[estes cargos] eram exercidos em delegação, por um oficial secular subalterno do reitor e dele dependente. Este oficial era o sargento-mor das ordenanças dos coutos; do que o leitor pode já inferir que o sargento-mor de Vilar, que é o principal herói desta novela, era um verdadeiro potentado (...)» ⁽⁸⁾.

Na realidade, embora a figura pitoresca do veterano da Campanha do Roussillon se encontre presente na maioria das cenas mais relevantes do romance (a anarquia em Braga e o conseqüente assassinato do general Bernardim Freire pela «população» desenfreada;

a entrada das tropas de Soult no Porto e o desastre da Ponte das Barcas...), e mesmo quando essa presença não é a de um simples espectador (revolta perante a fuga da «paisanada» sob o seu comando em Salamonde; parte activa tomada no salvamento da família de Bernardim Freire...), é na criação das próprias cenas (e não em qualquer realce dado à acção do «herói») que o empenhamento do narrador se torna sensível (9). Quanto aos amores de Camila, a filha do Sargento-Mor, com Vasco Mendes de Encourados, não passam de leve pincelada sentimental a espicaçar o interesse do leitor. É completamente diferente o caso de **O Segredo do Abade**. Desde o primeiro capítulo, intitulado «A Delfim Maria de Oliveira Maia» (10), que funciona como uma espécie de prólogo, é criado um ambiente de «suspense» (11), que os títulos dos restantes capítulos (12), que constituem a novela propriamente dita, reforçarão; ao longo de toda a narrativa, é sensível um gosto da intriga, do mistério, dos sentimentos excessivos e das personagens extremadas (anjos ou demónios) que não deixa esquecer que o autor iniciou a sua carreira de novelista com **O Génio do Mal**, longa história folhetinesca à Eugène Sue. Os elementos melodramáticos têm aqui lugar de relevo (especialmente os que se prendem com a personagem de Frei Lopo de Baião) (13), contrastando com a sobriedade de **O Sargento-Mor de Vilar**, em que só a figura de **De profundis** constitui uma certa concessão a esse tipo de temática (14).

Certos defeitos habitualmente apontados a Arnaldo Gama, como a inverosimilhança psicológica das personagens e o artificialismo e linguagem empolada dos diálogos, são também muito mais evidentes em **O Segredo do Abade** do que em **O Sargento-Mor de Vilar**, o que em grande parte se deve à importância que neste romance é dada às figuras populares e ao pouco relevo que, em contrapartida, é concedido ao par romântico. Parece assim que em certa medida, e em termos de técnica, o **Segredo** é feito *contra* **Sargento** (15).

A nível de conteúdo, no entanto, o universo representado é o mesmo, e encontramos até certas ligações entre os dois romances, como a cena em que, no solar de Cerzedelo (16), se evoca o ataque e incêndio do solar de Encourados (17). Em ambos os romances encontramos a mesma representação da sociedade portuguesa,

fundamentalmente rural: os donatários de coutos e os senhores de honras, «todos fidalgos, portanto todos primos» (18); o clero — dos poderosos reitores dos grandes mosteiros, também donatários (árbitros, assim, dos destinos dos seus habitantes, neste mundo e no outro...), aos párocos dos coutos, humildes perante «os donatários, a quem deviam o benefício, a quem na máxima parte deviam o património, e de cujos criados eram geralmente filhos» (19); finalmente, o povo, inculto e supersticioso, tão selvagem nas margens do Ave como nas do Cávado (20), presa fácil da anarquia, que o transforma em «populaça» sanguinária. É esta sociedade que vai ver o seu equilíbrio feudal, estabelecido há gerações, sofrer o impacto avassalador da invasão dos franceses, e é nos discursos das classes que a integram — e no do narrador, ou na sua atitude implícita — que podemos detectar a sua representação.

No que respeita ao discurso de classe, constata-se uma notável coincidência: são dois os epítetos de que, simultânea ou alternadamente, se servem o mais poderoso donatário como o mais miserável ordenança para designar o soldado do exército de Napoleão I, que Pio VII sagrara Imperador de França: «jacobino» e «herege». Em **O segredo do Abade**, o bondoso D. Gonçalo acolhe o sobrinho regressado de França, onde desertara da Legião Portuguesa, com palavras de espanto e alívio:

«— Mas dize cá, Duarte, (...) como é que apareces assim...

Eu fazia-te lá por essas terras de Cristo, comido de jacobinos, filado pelos hereges...» (21).

O morgado de Cerzedelo utilizava assim os mesmos termos (22) com que a multidão dos coutos de Vilar e Manhente, animando-se a enfrentar os invasores, trovejava

«Morraram os jacobinos! Morraram os hereges! Vamos aos franceses!» (23), e com que o sinistro Mateus Simão, capitão de Passos, organizava a carnificina, o «ferocíssimo auto de fé» (24) dos sobreviventes do destacamento francês derrotado pela guerrilha, ordenando

«— Revistem os hereges (...) e depois ao cabo com eles.

Morram os jacobinos! morram os cismáticos! Viva o príncipe regente, nosso senhor!»

à populaça, que replicava:

«— Morram! Morram! Viva a santa religião!» (25).

Aplicado de forma generalizada e como que automática ao soldado do exército napoleónico, transformado em estereótipo, o epíteto «jacobino» conserva a componente de iconoclastia religiosa que o período do Terror consagrou, e que o uso que dele é feito por pessoas mais esclarecidas contribui para fixar. É a situação que se verifica quando, para preparar a emboscada ao destacamento francês,

«Fernão de Alpoim correu por toda a extensão da linha, dando ordens em voz baixa. (...) Com estas ordens iam de mistura os epítetos de jacobinos, herejes e inimigos da santa religião com que ele apostrofava os franceses, a fim de atizar o rancor patriótico da cainçalha que comandava.» (26).

e sobretudo no espantoso discurso que, «em voz grossa e tom meio fradesco, meio militar», o reitor do mosteiro de Vilar dirige à gente da ordenança:

«— Ordenança, sentido! Aí estão os franceses; vamos a eles com a ajuda de Deus! Aquilo são uns hereges e uns jacobinos, que tiraram os olhos ao nosso santo padre de Roma e comem até crianças! (...) Deus combate por nós e quer a extirpação daqueles excomungados, que cortaram a cabeça ao seu rei, insultaram a nossa santa religião e andam feitos com o Bonaparte, que é o anticristo. A eles, filhos! Não escape um só! Francês que se apanhe é dar cabo dele, que o santo padre de Roma concede cem anos de indulgências por cada francês que matarmos. E digam todos amen. Vai cantar-se um Te Deum em acção de graças a Nosso Senhor pela vitória que vamos alcançar dos franceses.» (27).

Este discurso é, de imediato, comentado pelo narrador nos seguintes termos:

«Assim orou o reitor capitão-mor. E não pense o leitor que esta trovoada de tolices era resultado da estupidez do bom padre. Era ele homem letrado e bem visto nos mais intrincados casuístas. (...) O que dizia e o que fazia, fazia-o e dizia-o muito de propósito e com a perfeita consciência das toleimas que proferia; mas dizia-as porque a falar e a obrar de outra maneira, era o mesmo que falar grego ao mais atilado dos habitantes do couto.»

Caucionado por este admirável pragmatismo eclesiástico, o zelo anti-jacobínico estende-se a qualquer um que, de uma forma ou de outra, se torne suspeito de servir os interesses dos franceses (ou de se não opôr a eles com a veemência desejada), em breve se transformando em poderosa arma ao serviço dos rancores ou das ambições de alguns. Estas três etapas estão ilustradas nos dois romances por episódios como:

o da acusação de jacobinismo de que foi alvo Fernão Silvestre de Encourados em 1808, acusação que o obriga a viver escondido, e que teve como consequência o ter ficado desde então o sargento-mor, em cuja casa se refugiara «notado de jacobino, nome que ninguém lhe ousava chamar cara a cara, mas que todos mentalmente lhe davam, e que naqueles tempos revoltosos não era dos mais apetecíveis.»⁽²⁸⁾;

o do assassinato do general Bernardim Freire, vítima da anarquia desencadeada em Braga por aqueles que, depois de terem fugido diante dos franceses em Salamonde, foram para aquela cidade declarar que aquilo tinha sido «entrega», e reclamar a morte dos «afrancesados» e dos «inconfidentes»⁽²⁹⁾;

finalmente, em **O Segredo do Abade**, o das atrocidades cometidas sobre os vencidos por Simão Mateus, Capitão de Passos, que o receio que ele inspira a Fernão de Alpoim obriga este a ignorar⁽³⁰⁾.

O retrato que o narrador nos traça dessa sinistra personagem é bem significativo da força do estereótipo, assim como do

alargamento do seu campo de aplicação:

«Era rancoroso, mau, déspota, e dotado de ignorância supina e de supina estupidez. E, contudo, o desgraçado estava persuadido que era um grande doutor, e, o que mais é, tinha conseguido convencer os aldeões que o era. Esta circunstância, a natural audácia de que era dotado, a inata propensão para a crueldade, o chamar sempre herejes aos franceses, jacobinos aos grandes proprietários, Jinó ao Junot, Maneta ao Loison, anti-Cristo a Bonaparte, e o ter assistido e capitaneado uns poucos de assaltos e de incêndios contra as casas ricas, que o povo suspeitava de jacobinismo, tudo isto tinha-lhe dado decidida influência sobre os campônios daqueles contornos, influência que o fazia temido e respeitado naquela calamitosíssima época.» (31).

Outro exemplo da mesma utilização dos estereótipos («herege» para o francês, «jacobino» para o seu partidário) ocorre no relato que um dos criados do Sargento-Mor de Vilar faz a este da sua tentativa de recuperar o dinheiro emprestado ao fidalgo de Adães:

«(...) ele diche-me que agora nom há dinheiro, porque bomecê bem sabe que aí estom os franceses em riba de nós. (...) no caminho, dei co as ventas na porta do Zé Beiriz, que me delatou um tudo-nadica a dizer-me que os jacobinos queriam entregar tudo àqueles hereges, e que os grandes estom todos comprados, e portanto que era bom dar-lhes uma enchina...» (32).

Tendo começado por servir para designar o invasor francês, o termo «jacobino» vai-se tornando cada vez mais abrangente, englobando todos os medos, incompreensões e ódios do povo e, permitindo todas as arbitrariedades, transformando-se em autêntica «palavra exterminadora» (33), instrumento da anarquia e da irracionalidade das massas:

«A população desenfreara, e proclamara-se soberana em nome da suprema salvação pública. Na opinião dela, todas as autoridades eram traidoras, todas estavam vendidas aos franceses; e isto porque não tinham podido obstar à invasão, e porque o povo não compreendia a razão desta impossibilidade, nem a necessidade das medidas que eram consequência dela. Aos resultados desta apreciação vertiginosa e alucinada acresciam as inspirações dos ódios e das inimizades particulares (...)

«Por mais de uma vez a população dementada arrancou até do próprio seio uma vítima. Era às vezes o mais feroz e o mais desvairado do rancho, aquele a cujos brados a multidão obedecia, e tumultuava cegamente. Mas um inimigo, que se reunira acaso ao mesmo bando, aproveitava um segundo de enfraquecimento ou de compaixão que ele tivesse, soltava a voz de *traidor* e *jacobino*, e o que pouco antes era ídolo da turbamulta, aparecia de repente na roçaga dela, reduzido a cadáver informe e mutilado, por cima do qual a multidão enfurecida passava com raiva e com desprezo.» (34).

É também esse clima de alucinação colectiva que se vive no Porto em vésperas da invasão, como o fiel Trinta e Três explica ao Sargento-Mor, demasiado confiante na sua espada da campanha do Roussillon:

«Vossemecê está muito enganado, Sr. João Peres (...). — Se visse o que eu vi, dava muitos louvores a Deus por a canalha não ter embirrado consigo. Olhe que se um bêbado calhasse a olhar fito para si, e lhe caísse no goto a sua barba, o seu nariz ou o seu bigode, e lhe desse no bestunto chamar-lhe jacobino, era dar-se por morto.» (35).

A opinião do veterano é reiterada pelo narrador que, na «digressão histórica» (36) com que inicia o capítulo 14, refere o

«referver da anarquia, que estuava de tal forma no Porto, que (...) os generais receavam dar ordens, e ainda no próprio dia 29, na mesma ocasião em que os franceses já tinham forçado a linha, estiveram para ser assassinados pela população, que queria a todo o transe que eles praticassem impossíveis.» (37).

Tinha sido o destino do oficial-general Lima, aí assassinado na madrugada desse dia, «por um granadeiro do 6, que sobre ele desfechou a espingarda aos gritos de jacobino e de traidor» (38), e o que claramente tratará de evitar Parreiras na cena da bateria do Regado — presenciada por Luís Vasques —, quando, meia hora antes de abandonar o Porto, lá vai disparar mais um tiro inútil:

«— É assim que se ensinam os jacobinos — disse voltando-se triunfantemente para a população. — É ter mão neles, rapazes, é ter mão neles; que se vós quiserdes, não é para as barbas dos hereges o porem o pé cá dentro. Viva o príncipe regente, nosso Senhor! Viva a santa religião! Vivam os verdadeiros amigos da pátria!

«—Vivam! vivam! viva o nosso general Parreiras — gritou a multidão.

«Nisto uma bomba desceu quase a prumo sobre a bateria, e (...) uns poucos (...), apanhados pelos estilhaços, rolaram, uns mortos e outros feridos, pelo chão.

«— Não é nada, não é nada, rapazes — disse impavidamente Parreiras aos que se tinham aproximado com ele da aresta da rampa. — Aquilo são obras do pai das maldades, que serve os hereges contra os amigos da santa religião. Se outra vier, é fazer-lhe em cima o sinal-da-cruz, e vereis que não se mexe nem mais uma linha.

«Assim dizendo, desceu pela rampa abaixo, rosnando a Luís Vasques, ao perpassar por ele: «— Não seja louco; retire enquanto é tempo. Depois cavalgou, e dirigiu-se a galope para o centro da cidade. Meia-hora depois, ele e o bispo, general-chefe, abandonavam o Porto, e atravessavam a ponte, caminho de Vila Nova de Gaia.» (39).

Constatamos aqui, mais uma vez, a forma como o epíteto, tomado estereótipo, já não veicula qualquer informação sobre a realidade objectiva que supostamente designa, mas sim sobre o seu enunciador, levando a uma nova divisão das personagens em classes, divisão que já não se baseia na origem social (40), mas na lucidez e no espírito crítico de que dão provas, na sua capacidade de recusa do estereótipo.

A atitude do narrador, já claramente implicada na própria «encenação» da fala das personagens (por exemplo, no emprego do verbo «rosnar» e na aparente segura informativa da última frase, onde «general-chefe» é, nesta altura dos acontecimentos, perfeitamente redundante) e em todo o «nível apreciativo» da narrativa, assume-se claramente, em *O Sargento-Mor de Vilar*, em dois longos «discursos». O primeiro constitui a já referida «digressão histórica» do início do capítulo 14, na qual, a pretexto de fornecer ao leitor os dados necessários à apreciação dos factos ocorridos no Porto nos dias 28 e 29 de Março de 1809, o narrador vai tecer considerações sobre a decadência da nação, desde o tempo do gigante Afonso I aos «governos bernardos» de D. Maria I, os quais, com a sua «fanfarrice humildosa», compraram «a nossa neutralidade nas questões com que a França principiava a agitar a Europa» (41), e transformaram os descendentes dos antigos gigantes na «populaça, dominada por superstições fanáticas, dotada de supina ignorância, e entretida pela fanfarrice vangloriosa que se pavoncia na convicção de sonhadas grandezas, e se reputa superior a tudo o que está fora dela, e que ela nem mesmo conhece pela rama» (42), na nação «ridícula» que os Franceses encontraram quando invadiram Portugal pela primeira vez, nação onde tudo se perdera, mesmo a honra:

«Junot entrou em Lisboa às nove horas da manhã do dia 30 de Novembro de 1807. Na tarde do dia anterior tinha-se feito à vela para o Brasil a esquadra, que conduzira o príncipe regente com a rainha idiota. (...) o rei fugia!...» (43).

E é o ridículo que agora de novo se manifesta, na escolha do general-chefe para defender o Porto da segunda invasão dos franceses:

«(...) no século XIX, em que a arte da guerra é assunto de estudos especiais, e a milícia vocação ou pelo menos modo de vida diametralmente oposto aos estudos e à vocação de padre, fazendo de um bispo um general-chefe e afrontá-lo a um marechal de Napoleão, só no Portugal de 1809 é que se podia representar esta farsa.» (44).

A posição do narrador é já bem clara nesta apreciação, em que ecoam as palavras de Fernão Silvestre de Encourados no início do romance:

«Esses patriotas governadores que (...) concitaram a plebe, apelidando de jacobinos os que não queriam os bispos para generais, nem para governantes da nação, (...) esses miseráveis entregaram-nos assim, armados em arruaça, sem sermos capazes de nos defendermos, nas mãos do mais hábil general de Bonaparte. Que têm eles para fazer frente ao marechal Soult e aos soldados aguerridos do Marengo? A plebe em anarquia, as ordenanças de chuços e de piques e generais que ignoram a arte da guerra!» (45).

Ela encontrar-se-á absolutamente patente no seu segundo longo «discurso» (46) do capítulo 16, no qual «o primeiro Napoleão» aparece investido de uma «missão» providencial: derribar

«a tiros de canhão, que só assim podia ser derribada, a velha e dura barreira que os reis *pela graça de Deus* opunham tenazmente à restauração da dignidade do homem» (47),

ou seja, como o agente difusor dos princípios da Grande Revolução.

A imagem do invasor francês, criada no cruzamento das várias «vozes» que falam no texto, reduzida ao estereótipo do «jacobino» (herege), consubstancia assim as convulsões de uma sociedade que nele teme o agente da sua própria destruição (48) e, através desse temor, o regozijo de um narrador que, antes do «desfecho da [sua] novela», se concede «com muita satisfação», e a pretexto de fazer «a narração circunstanciada e ronqueira de factos, cujo valor substancial sobressai, acrisolado, na história dos que [vai] contar» (49), o direito de o proclamar claramente:

«Durante este tempo foram grandes os acontecimentos que tiveram lugar na Europa, agitada pelo génio predestinado do primeiro Napoleão. (...) «... graças a Deus, não fomos dos que aproveitamos menos. Ao violento empuxão, que a ideia nova nos deu, despertamos do vergonhoso letargo (...). Em 1815 a liberdade já era a aspiração de toda a gente. Rebentou por fim 1820, que foi a esplêndida aurora de 1832. Hoje somos o país mais livre da Europa.» (50).

Maria Teresa Praça
Universidade do Porto

NOTAS

(1) SARAIVA, António José — *História da Literatura Portuguesa*, Lisboa, Editorial Estúdios Cor, 1966, Vol. I, p. 173. João Gaspar Simões vai mais longe, considerando que, entre os romancistas portugueses que se dedicaram ao romance histórico, Arnaldo Gama «supera de longe todos os seus rivais, inclusivamente o próprio Herculano.» (*História do Romance Português*, Lisboa, Editorial Estúdios Cor, 1967, Vol. II, p. 51).

(2) No âmbito deste trabalho, situar-nos-emos assim dentro dos limites do texto, não colocando a questão de tentar saber qual a opinião de Arnaldo Gama, e a partir de que elementos — documentais e imaginários, característicos de uma geração, de uma classe ou de uma ideologia — se teria constituído.

(3) Como o assinala claramente TODOROV — *Les catégories du récit littéraire*. «Communications», Paris, 8, 1966, p. 144 e ss.

(4) Caracterização «indirecta», na terminologia dos Formalistas russos.

(5) Sobre esta problemática, ver GENETTE, Gérard — *Frontières du récit*. «Communications», Paris, 8, 1966, pp. 152-163.

(6) Através do que TODOROV designa por «nível apreciativo» — cf. *Art. cit.*, p. 146.

(7) Que nem sempre, aliás, é fácil distinguir, como no caso das figuras retóricas, em que a objectividade da enunciação «histórica» subitamente desliza, revelando a subjectividade do narrador.

(8) GAMA, Arnaldo — *O Sargento-Mor de Vilar (Episódios da invasão dos Franceses em 1809)*. Porto, Livraria Civilização — Editora, s. d., p. 7. Todas as indicações de páginas desta obra, a partir daqui abreviada para *SM*, remetem para esta edição.

(9) Empenhamento com que alcança, aliás, os melhores resultados, dado que as suas cenas de multidão possuem enorme expressividade, aspecto este unanimemente realçado pela crítica. Ver, por exemplo, SARAIVA, António José — *Op. cit.*, p. 173, SIMÕES, João Gaspar — *Op. cit.*, p. 58, e LOPES, Óscar — «Arnaldo Gama», in *Album de Família — Ensaio sobre Autores Portugueses do Século XIX*, Lisboa, Editorial Caminho, 1984, p. 18.

(10) GAMA, Arnaldo — *O Segredo do Abade*, Porto, Livraria Tavares Martins, 1949, 2ª Edição popular, pp. 9-23. Todas as indicações de páginas desta obra, a partir daqui abreviada para *SA*, remetem para esta edição.

(11) O qual, dentro do próprio capítulo, se desenrola em três momentos: encontro com o estranho doido na igreja de Cerzedelo, em 1849, e despertar da curiosidade — «Quem seria aquele homem? Lavrador, proprietário, homem da cidade, mendigo, a nada disso se assemelhava. Havia nele visivelmente um mistério...» (p. 15); identificação do mesmo e pista para o conhecimento da sua história — «— É o morgado da Torre de Guardizela. (...) Há meio século que anda naquele fadário, não sei bem pelo quê. (...) Lembra-me, porém, de ouvir a minha avó que ele foi militar, e que há aí no conto não sei que desgostos de amor. (...) Quem diz que sabe muito dele é o velho abade de Gandarela.» (pp. 16-17); finalmente, em 1856, tremenda comoção do velho abade quando interrogado sobre

o assunto — «Afigurou-se-me que o abade fora assaltado subitamente por algum ataque de hemiplegia...» (p. 20) —, e início da narração — «O abade contou-me, pois a sua história.» (p. 23).

(12) «O viajante — Cenas imprevistas — Porfírio Caetano — A mulher que Duarte amava — O Morgado de Cerzedelo — A mulher que amava Duarte — Mateus Simão entalado — O casamento — Revelações de Frei Lopo — Notícias — As despedidas — O antro do lobisomem — Véspera de um grande dia — Dies irae — O ciúme da mulher soberba — O amor-crime — Conclusão.»

(13) Personagem artificial, de clara inspiração livresca, cujas semelhanças com o Frei Dinis das *Viagens na minha Terra*, por exemplo, já têm sido apontadas.

(14) Embora não seja essa a opinião de Arnaldo Gama que, na carta enviada a João Basto em resposta às críticas por este feitas a *O Sargento-Mor de Vilar*, se auto-elogia pela sua sobriedade: «(...) como vê é ele que desenlaça muitas situações e, sobre tudo, está ahí para provar aos praguentos que, se eu quisera fazer uma marcha ultra-romantica, não precisava de mais do que tira-lo da meia sombra em que o colloquei, e po-lo em plena luz. E se se lembra da história d'elle relatada no segundo capítulo, ha-de concordar que ele era que nem ao pedir da bocca para isso.» (Apud BAIÃO, António — *Como Arnaldo Gama escreveu o romance histórico «O Sargento-Mor de Vilar»*. — *Confissão inédita do próprio autor*, Separata das «Memórias» da Academia das Ciências de Lisboa, Classe de Letras, Tomo III, Lisboa, 1983, p. 5.). No entanto, apesar do papel de certo relevo desempenhado pela personagem de *De profundis*, a história do seu passado constitui, de facto, uma concessão ao gosto do mórbido ultra-romântico, dado que não tem qualquer funcionalidade na intriga: a morte de Brás de Paiva, o vilão, nada terá a ver com a forma como outrora deliberadamente levava o irmão à loucura (nem provocará qualquer arrependimento ou mudança de atitude da família em relação a este); a única personagem a quem o conhecimento dos infortúnios de *De profundis* inspira genuíno respeito, e que o trata com inalterável amizade, é Luís Vasques de Encourados, cujas qualidades de bondade e nobreza de carácter estão amplamente afirmadas por outros meios...

(15) Certas afirmações de Arnaldo Gama na já citada carta a João Basto, apontam nesse sentido: «O principal defeito do Sargento-Mor é ser mais a historia dialogada, do que verdadeiro romance historico (...). Não fis mais do que ir ás partes officiaes e aos escritos e manuscritos de alguns contemporaneos, e copia-los a dialoga-los. (...) Aquele é pois, quanto a mim o verdadeiro defeito do livro — porque o romance historico não é a historia dialogada, mas sim a historia ou aproveitada (ou a sabor e verdade da epoca) ou romantizada (no desenvolvimento dos pontos) por imaginação do romancista. Não torno a cahir n'outra.» (Apud BAIÃO, António — *Art. cit.*, pp. 5 e 6). Consequência desta auto-crítica parece ser a seguinte declaração de abertura em *O Segredo do Abade*: «O livro (...) encerra uma história verdadeira. De romance há nele somente aquele movimento, aquele pouco mais ou menos do que se sentiu, e se disse nos lances, que a tradição nos transmitiu descarnados e sem os enfeites do diálogo e do remexer dos affectos. Isto imaginei-o; e por isto é que lhe chamo novela, e não história, porque é por esta feição que a história se dessemelha das novelas, que nela procuram o enredo. (...) A história narra o acontecimento seco e desenfeitado; a novela adonaira-o com as

galas do movimento e dos afectos (...).» (SA, p. 9. Sublinhado do autor).

(16) SA, pp. 124-125.

(17) SM, pp. 192-195.

(18) SM, p. 61.

(19) SA, p. 85.

(20) Ponto sobre o qual divergem as opiniões de D. Leonor de Baião e de Vasco de Ornelas, a primeira afirmando que «a gente desta parte da província nada tem da braveza e da ferocidade dos habitantes das terras de entre o Cávado e o Deste», e o segundo contrapondo, com ironia, «Senão é ver o que aconteceu em Santo Tirso ao D. João de Sá e ao Sargento. A gente desta parte da província assassinou-os com tanta ferocidade, como a com que a de entre Cávado e Deste assassinou o primo Vasco Mendes, o primo Bernardim Freire, o engenheiro Vilas-Boas e outros.» (SA, p.125).

(21) SA, p. 104.

(22) O que não é de admirar, se tivermos em linha de conta o retrato que o narrador faz de D. Gonçalo de Baião Barba de Barbuda, típico representante da sua classe: «Era ignorante, como o eram naqueles tempos todos os morgados do mundo (...). No mais, era um verdadeiro morgado minhoto daquele tempo — cavalgava com perfeição e sabia os nomes a todas as manhas, a todas as moléstias e a todas as nesgas de um cavalo; cria em bruxas, em lobisomens e em almas penadas; cumpria automaticamente os seus deveres de católico; comia e dormia muito, e deixava ir por água abaixo a administração da sua grande casa.» (SA, p. 94).

(23) SM, p. 116.

(24) SA, p. 47.

(25) SA, p. 43.

(26) SA, p. 34.

(27) SM, p. 118, onde se lê em nota de rodapé: «Isto é puramente histórico, e contado ainda hoje por gente que assistiu a esta farsada.»

(28) SM, p. 13.

(29) SM, p. 137.

(30) SA, pp. 46-47.

(31) SA, p. 41.

(32) SM, p. 102.

(33) Expressão de José Liberato, citado por BASTO, Artur de Magalhães — 1809 — *O Porto sob a segunda invasão francesa*, Lisboa, Empresa Literária Fluminense, 1926, p. 41.

(34) SM, p. 146.

(35) SM, p. 205.

(36) SM, p. 200.

(37) SM, p. 219.

(38) SM, p. 219.

(39) SM, pp. 226-227.

(40) Limitamo-nos aqui a considerar o estereótipo como elemento textual, caracterizador da sociedade *representada* no romance, e não como manifestação neste de um discurso extra-textual, aspecto que só pontualmente referiremos (cf.

n. 48).

(41) *SM*, p. 214.

(42) *SM*, p. 215.

(43) *SM*, p. 215.

(44) *SM*, p. 219.

(45) *SM*, p. 51.

(46) Ao qual Arnaldo Gama atribuía grande importância, dado que refutou a crítica que sobre este ponto lhe fizera João Basto, que o aconselhava a passar a «longa tirada» para as notas (*Apud BAIÃO*, António — *Art. cit.*, p. 5).

(47) *SM*, p. 248.

(48) Referimo-nos aqui, como sempre temos feito ao longo deste trabalho, à sociedade *representada* no texto. No entanto, o estereótipo constitui também uma manifestação (e privilegiada) do «discurso social» (extra-textual) no romance, e é possível encontrar esta relação perfeitamente documentada em textos da época. No *Compendio Historico dos acontecimentos mais célebres, motivados pela Revolução de França, e principalmente desde a entrada dos Franceses em Portugal até à segunda Restauração deste, e gloriosa aclamação do Príncipe Regente o Serenissimo Senhor D. João VI* (Coimbra, Real Imprensa da Universidade, 1808), que apresenta o interesse suplementar de ser oferecido a D. António de S. José de Castro, Bispo do Porto e Presidente da Junta do Supremo Governo da mesma cidade, o autor, Frei Joaquim Soares, depois de anunciar, no «Summario do 1º Tomo» — «O Systema Jacobinico, Causa da Revolução de França. Desordens motivadas por esta Revolução (...). Aparece Bonaparte...» —, declara: «A Europa vio no fim do século passado uma Revolução tramada por cérebros escaldados, cujo alvo era arrazar o Altar, e o Throno. Não foi, porém, em 1789 que ela se forjou: muitos anos antes homens ímpios (...) induzião os povos, e as nações a ter como mentira a Santa e Divina Religião de Jesus Cristo, e como quimeras todas as leis civis; e a nada mais tendião, que (...) a reduzir os povos ao furor da anarquia. (...) Envolto nesta levada alagadora appareceu um monstro (Bonaparte), (...) gerado pela ambição, perfidia e tyrania, nutrido com o leite da irreligião, imoralidade e mentira...». Por sua vez, em *Reflexões sobre a conduta do Príncipe Regente de Portugal*, revistas e corrigidas por Francisco Soares Franco (Coimbra, Real Imprensa da Universidade, 1808) afirma-se: «Hum dos fenómenos característicos da Revolução he, que depois de ter transtornado a França, ameaça fazer o mesmo à Europa (...). A revolução nunca deixou de existir, ella tem tomado successivamente todas as formas que convinhão à França a fim de a mergulhar no furor, e no crime, e consequentemente no que era necessário para destruir a Europa, e cubrilla de crimes, e de sangue. Este foi o principio de todas as mudanças, por onde tem passado progressivamente (...). Então appareceu Bonaparte; elle não fez a revolução, mas a revolução foi quem o fez...» (Sublinhado do autor).

(49) *SM*, p. 248.

(50) *SM*, p. 252.

A REVOLUÇÃO FRANCESA E O 31 DE JANEIRO

Mal terminaram ainda as comemorações do bicentenário da Revolução Francesa, cujos princípios, consubstanciados na Declaração dos Direitos do Homem e do Cidadão, conheceram uma consagração universal, de que os movimentos de libertação das ditaduras comunistas no Centro e no Leste da Europa foram em 1989 o ponto alto, e já nós, portuenses, nos preparamos para celebrar, no próximo ano, o centenário de uma revolta que, em Portugal, se inspirou nos mesmos ideais: o 31 de Janeiro de 1891, que apesar do seu epílogo trágico — ou em razão dele — foi a semente de onde germinou a República, vitoriosa em 5 de Outubro de 1910.

É próprio de qualquer data revolucionária tornar-se, para além de um facto histórico, um marco de referência e mesmo um mito, que deixa atrás de si um rosto indelével. Como acerca da Revolução Francesa escreve um dos seus lúcidos historiadores, François Furet, que se propôs criticamente repensá-la, “não basta dizer que a Revolução explica a nossa história contemporânea”. Mais do que isso: “ela é a nossa história contemporânea”. E Furet mostra como, nas suas diversas fases, a Revolução alimentou as lutas políticas francesas posteriores a 1789. “Porque — exemplifica ele — toda a história do séc. XIX francês pode ser considerada como a história duma luta entre a Revolução e a Restauração, através de episódios que seriam os de 1815, 1830, 1848, 1851, a Comuna, o 16 de Maio de 1877”. E assim, conclui Furet, “só a vitória dos republicanos sobre os monárquicos, no início da Terceira República, assina definitivamente a vitória da Revolução nas profundidades do país”.

Se isso aconteceu em França, o mesmo sucedeu, *mutatis mutandis*, um pouco por toda a parte onde, na Europa e para além dela, as ideias e o mito da Revolução alastraram. Poderíamos rastrear, em Portugal, o seu influxo, do primeiro ao segundo Liberalismo e deste à República, com acentos e modulações diferentes em 1820 e 1832, ou em 1891 e 1910, para só citar as datas mais significativas dos nossos movimentos revolucionários liberais e republicanos.

Fixemo-nos um pouco nesta data gloriosa que o nosso país e a nossa cidade não podem deixar passar em claro, na revolta do 31 de Janeiro, no Porto, que se tornou para os republicanos

portugueses, quaisquer que tenham sido as causas do seu fracasso — ainda hoje polémicas — um símbolo moral, antes e depois da proclamação da República, bem como mais tarde na oposição à ditadura salazarista e até, refira-se, depois do 25 de Abril, em que continua a ser recordada com fervor político renascente, ao aproximar-se a comemoração do seu centenário, dentro de um ano, esperando-se que venha a ter a repercussão devida como efeméride não apenas local mas nacional.

É conhecida a génese do 31 de Janeiro, como reacção ao Ultimatum inglês de 1890, que passou pela *Liga Patriótica do Norte*, presidida por Antero de Quental e secretariada por dois dos que viriam a ser os mentores republicanos mais influentes: Basílio Teles e Sampaio Bruno. Se nessa Liga ainda confluíam, no mesmo repúdio do ultraje da Inglaterra a Portugal, republicanos e monárquicos (regeneradores e progressistas) de vários estratos sociais, a verdade é que já aí as referências à Revolução francesa apareciam, embora esporadicamente e a título de certo modo metafórico. Assim, na euforia inicial do movimento, o poeta das **Odes Modernas**, que Luís de Magalhães tinha ido buscar ao seu retiro de Vila do Conde com um punhado de jovens, chegara a afirmar, segundo algumas testemunhas: “O que me pedem é que vá encabeçar uma revolução: pois bem, vou!”. E dias mais tarde ele terá lançado a Basílio Teles, num arroubo próprio do seu temperamento apaixonado: “A hora que vivemos é solene e terrível! É a hora de Saint-Just...”. O autor da futura história do movimento, isto é, **Do Ultimatum ao 31 de Janeiro**, respondeu-lhe então no mesmo estilo: “Pois, Dr. Antero, se diz sentir Saint-Just dentro de si, traga cá para fora esse Saint-Just... Traga-o cá para fora!”. Na boca de Antero, a invocação do carismático panfletário de l’*Esprit de la Révolution* não era talvez mais do que uma cláusula retórica, nesses idos de 1890, quando já o ardor da poesia como “voz da Revolução” nele esfriava, para dar lugar às meditações metafísicas e religiosas dos **Sonetos**. Não se esqueça no entanto que o poeta fora influenciado na juventude pelo republicanismo de um Henriques Nogueira ou de um Lopes de Mendonça, em que os ecos da República Francesa de 1848 se repercutiam, tendo escrito em 1870 um texto publicado anonimamente em **A República — Jornal da Democracia Portuguesa**, em que podiam ler-se frases como estas: “... A República deixa de ser uma instituição particular e circunscrita, para se tornar a forma compreensiva

de toda a substância social e o símbolo visível da Revolução. E mais do que uma palavra, é um credo; mais do que uma bandeira, é um lábaro”.

Esta linguagem metafórica deixou por certo marcas no espírito de Antero, apesar de, na sua evolução socialista e proudhoniana, do republicanismo se ter afastado, e sobretudo do partido que dele se reclamava. A tal ponto que Basílio Teles conta ter tido que solicitar-lhe, na altura da Liga, a eliminação de remoques ao Partido Republicano, num dos seus manifestos.

O ideário da República, haurido na Revolução Francesa, sobrelevaria porém na preparação do 31 de Janeiro, na sequência da Liga. Esta era, na expressão de Basílio Teles, “um esboço, embora rude, forte e sadio, de um Portugal novo, uma pátria em embrião de preferência para a República”, em contraste com a chamada Liga Liberal, que representava “o Portugal velho e a vida velha”, simbolizada pela Monarquia em declínio, incapaz de uma simples afirmação patriótica.

Os acontecimentos precipitavam-se, na vaga erguida pelo protesto desencadeado com grande acuidade no Porto contra a submissão à prepotência inglesa, a qual da cidade fizera um bode expiatório através de um cônsul zeloso, que atacara — perante a passividade do poder central — a Academia portuense por um suposto agravo feito por estudantes a senhoras inglesas. Mero pretexto, que contribuiu contudo para o adensamento do ambiente. Outros factos mais importantes entretanto sobrevinham, no plano económico e social, levando a uma agudização da situação, mas ao mesmo tempo dificultando a criação de condições para uma viragem revolucionária, que os propagandistas republicanos puseram apesar disso em marcha.

O ano de 1890 iria decorrer sob a ameaça de uma crise económica e financeira europeia e internacional, que em Portugal e particularmente no Porto se repercutia com sintomas que se faziam já sentir desde 1889. A desvalorização da moeda, as falências bancárias, a contracção dos investimentos, juntas à instabilidade política, provocaram um declínio da expansão antecedente, afectando as actividades produtivas, que tinham levado à concentração urbana e ao desenvolvimento da média e da pequena burguesia. Estas, sentindo-se ameaçadas, constituíam, como o mostrou Oliveira Marques, a base social de apoio do republicanismo. No Porto, o comércio

insurge-se contra a “lei da selagem”, a banca sofre com o desastre financeiro da “Salamancada”, regista-se um deficit na exploração das linhas férreas, a inflação galopa. É sobretudo nas classes médias que o descontentamento lavra, mantendo-se o operariado relativamente alheio aos acontecimentos.

Entretanto, as ideias republicanas progredem, graças ao esforço persistente da propaganda — de um Sampaio Bruno e de um João Chagas sobretudo —, embora o Partido Republicano seja ainda pequeno e desorganizado. Só a imprensa militante, como **A República Portuguesa**, dirigida por Chagas e em que Bruno assiduamente colabora, lhe dará maior amplitude de influência. Nesse periódico, lançado em 1 de Setembro de 1890 e publicado até à madrugada do 31 de Janeiro de 1891, em que anuncia o levantamento republicano, se pode ler ao fio dos dias a preparação deste, nomeadamente nos meios militares. Com razão Guerra Junqueiro dele disse: “Este jornal dá a impressão física de arremetida”. O seu primeiro número anunciava já o tom: “A obra deste jornal será inteira e desassombradamente revolucionária”, lia-se no artigo de fundo. João Chagas, utilizando metáforas de sabor bélico, escrevia a tal respeito: “Afrontávamos o poder como um bando de jovens caçadores afronta um velho leão, prontos a prostrá-lo”. A seu lado colaborariam, além de Bruno e Basílio Teles, velhos republicanos como Elias Garcia, Júlio de Matos, Heliodoro Salgado, e escritores como Gomes Leal ou Latino Coelho. Espíritos todos eles impregnados pelos ideais da Revolução Francesa.

A reacção contra o *Ultimatum* era o grande *leitmotiv* do jornal, de tal modo que Chagas dela havia de dizer que fora “a causa única da revolta do Porto”. Mas era no húmus do republicanismo que a implantação da República no Brasil, em 15 de Novembro de 1889, alimentava de uma nova esperança e de um novo referencial, que ela embebia as suas raízes, como num caldo de cultura política, o qual, de uma forma difusa mas penetrante, envolvia a propaganda não só dos seus principais mentores mas dos colaboradores da imprensa republicana em geral.

O processo de preparação, a eclosão e o desenrolar da revolta do 31 de Janeiro revelam a existência de divergências entre os organizadores do levantamento e o Partido Republicano, dividido então em facções, à volta de chefes partidários como Elias Garcia e Homem Cristo. A agitação espalhada por algumas unidades

militares do Porto, através da propaganda escrita ou da conspiração, não era propriamente patrocinada pelo partido, o qual não tinha o controlo dos acontecimentos. Que as movimentações dos sargentos tenham sido estimuladas pela propaganda contra o *Ultimatum*, tomando um cariz essencialmente patriótico, que contagiava os soldados, é um facto. Concluir-se daí que não havia uma motivação ideológica é porém um erro. Na verdade, não só **A República Portuguesa**, como escreveu João Chagas, “entrou resolutamente pelas casernas dentro”, como surgiram no interior destas outros jornais especificamente dedicados aos militares, com títulos diversos, onde era feita não só uma aliciação de carácter insurreccional mas uma pedagogia cívica e política. Assim, podiam ler-se numa dessas folhas, intitulada significativamente **O Sargento**, considerações de cunho nitidamente político-social, como estas, por exemplo: “A democracia, a pura democracia, sem os velhos preconceitos, sem as tradições anacrónicas, sem as *survivances* (sic) de uma organização social que já de há muito desapareceu é a condição política da solução da questão económica”. A própria terminologia empregada, como o galicismo aparentemente estranho (*survivances*) o denota, revelando a influência das ideias que a partir da Revolução Francesa de 1789 e de outras que a continuaram, como a de 1848, tinham conhecido entre nós uma difusão larvar. Elas penetraram na mente de muitos militares, envoltas curiosamente numa religiosidade patriótica, que está bem patente no depoimento de um soldado perante o Conselho de Guerra, ao dirigir-se nestes termos ingénuos mas comovidos ao Presidente do Tribunal militar: “Eu, meu Senhor, não sei o que é a República, mas não pode deixar de ser uma cousa santa. Nunca na igreja senti um calafrio assim. Perdi a cabeça como os outros todos. Todos a perderam. Atirámos então as barretinas ao ar. Gritámos então todos: *Viva, viva, viva a República*”.

Esta adesão dos soldados, instigados pelos sargentos, ao levantamento, é um traço significativo do 31 de Janeiro. Os oficiais ligados ao movimento eram porém poucos: o capitão Leitão, o tenente Coelho, o alferes Malheiro. Eles comandariam as unidades que na madrugada arrancaram, seguidas de populares, mas sem um enquadramento político e estratégico organizado. A prova é que quando Alves da Veiga foi levado, no auge da revolta, nos Paços do Concelho, a ter de quase improvisar o que seria o Governo da República, nenhum chefe militar parece ter estado presente. O cortejo

cívico que se seguiu, à boa maneira dos cortejos republicanos, de inspiração meio positivista meio religiosa, foi praticamente abandonado a si próprio, vendo-se os chefes militares, como o tenente Coelho e o capitão Leitão, isolados e sem possibilidade de drenar a multidão nem orientar as operações. A tragédia a que isso deu lugar, na Rua de Santo António, quando a Guarda Municipal abriu fogo do alto da Batalha sobre os manifestantes, afogando-os num banho de sangue, é conhecida, estando descrita na imprensa da época. Teria razão Basílio Teles, ao analisar *a posteriori* as causas da derrota: os dirigentes da revolta tinham falhado, por não haver um plano de conjunto. E em consequência os militares, inexperientes e sem acompanhamento político e insurreccional adequado, foram vítimas da precipitação dos acontecimentos e da espontaneidade da multidão. Isso prova, ao menos, que não foi por ambições de mando e de poder que agiram: “Não — escreve Basílio Teles —, os soldados do 31 de Janeiro não queriam inaugurar entre nós um regime militarista”. Não só, segundo ele, as circunstâncias históricas não o permitiam, mas, releva ainda, “faltava um general que reunisse a uma alta capacidade política o prestígio conquistado nos campos de batalha”. O *Ultimatum*, representava, aliás, em certa medida, um desprestígio também para os militares, além do que recaía sobre os políticos monárquicos, como acontece sempre que a independência nacional é ultrajada ou uma guerra perdida sem resistência.

Resta o idealismo que quer os dirigentes civis da revolta, de grande craveira intelectual, cívica e ética, como Bruno, Teles, Chagas, A. da Veiga, quer os militares mais conscientes, como o capitão Leitão, o tenente Coelho e o alferes Malheiro, demonstraram até ao fim e se prolongou na prisão, no exílio ou no ostracismo. Ele ficou a constituir uma reserva patriótica e moral, que o povo português, e antes de mais o povo do Porto, não esquecem, e que acabaria por frutificar com o evoluir da vida política nacional, até triunfar em 5 de Outubro de 1910.

Mas, para lá da dimensão nacional, o 31 de Janeiro teve uma dimensão internacional, como o venceu Basílio Teles, para quem “o advento da República entre nós não era apenas questão de política interna, mas de política externa ao mesmo tempo”. A influência da implantação da República no Brasil, pouco mais de um ano antes, não deixou de pesar na determinação dos revoltosos, como se pode ver pelas referências que lhe são feitas, enquanto sinal premonitório,

n' **A República Portuguesa** pela pena de Bruno.

Mais do que internacional, o significado do 31 de Janeiro é entretanto universalista, pela sua filiação no ideário da Revolução Francesa e da sua primeira Declaração dos Direitos do Homem e do Cidadão, de 1789. É ainda Bruno quem, nas suas *Notas do Exílio*, escritas no desterro e só depois do seu regresso publicadas, releva o horizonte ecuménico dos princípios de 89, que impregnavam o seu espírito republicano e que acabavam então de ter entre nós inteira repercussão: “O feitio próprio da Revolução Francesa e o que lhe dá a sua importância culminante na história da Humanidade foi o seu carácter de cosmopolitismo” (nós hoje diríamos de universalismo). E Bruno acrescenta que se “o mundo todo se sentiu abalado nos seus alicerces com aquele rebate solene”, no que respeita ao nosso País “não houve privilégio que o excluísse desse forçoso remodelamento geral”. Remodelamento que da Constituição liberal de 1820 às Reformas de Mouzinho de 1832, do radicalismo da revolução setembrista de 1836, e deste ao 31 de Janeiro, estava em curso, tendo tido na revolta do Porto uma expressão alta, apesar da difícil viabilidade da vitória imediata. Mas, mais do que esta, o que contava era a vitória, essa sim inevitável, dos valores universais da grande Revolução de 1789, conjugados com os valores nacionais e, no caso do Porto, locais, em que se enraizaram. É que, como escreveu Goethe, ou entre nós Fernando Pessoa, o universal é o particular e o particular o universal.

Escrito em Madrid e publicado em Paris, nesse ano fatídico do exílio, o **Manifesto dos Emigrados da Revolução Republicana Portuguesa**, de que encontrámos na Biblioteca Nacional francesa um exemplar oferecido e assinado por Alves da Veiga e José Pereira de Sampaio (Bruno), é bem um documento ao mesmo tempo patético e emblemático desta visão simultaneamente patriótica e universalista dos republicanos do 31 de Janeiro, como aliás — mostra-o a história que ajudaram a escrever — de todos os Portugueses autênticos, que sempre sabem aliar a sua condição de cidadãos de uma Pátria e de cidadãos do Mundo.

Vale a pena ler e reler este texto que é, quanto a nós, um dos testemunhos mais elevados e acrisolados da nossa literatura política, pois se ergue do panfleto rasteiro à expressão dos ideais e dos sentimentos mais nobres e profundos do nosso povo. No seu estilo sublimado perpassa um sopro épico e trágico que o irmana

aos melhores textos da literatura política universal. Ele é um grito de dor e de revolta mas sobretudo de esperança e de confiança nos destinos de Portugal e da Humanidade, isto é, na liberdade e na fraternidade dos povos.

Para lá das circunstâncias de lugar e de tempo, é num projecto universal, em que os princípios da Revolução vencerão, que os republicanos portuenses apostam, com uma certeza inabalável na sua razão histórica e humana. Mas eles não deixam de reivindicar e proclamar o seu patriotismo inabalável, em que se conjugam as referências ao nosso passado de luta pela liberdade e pela independência: 1385, 1640, 1891 — datas fundamentais e emblemáticas, em que esses dois valores matriciais coincidem.

E o manifesto termina com uma invocação da Pátria de origem, a qual se confunde para os exilados com a República, sua Pátria futura: “Que a última palavra que pronunciamos seja a que, em breve, verbo reformador, ascenda de todos os corações generosos e irrompa em todos puros lábios, como a consumação, salutar e fecunda, da grande obra iniciada a 31 de Janeiro: *Viva Portugal! Viva a República!*”

Oxalá que este patriotismo universalista dos republicanos portugueses, a quem a nossa democracia tanto deve, seja para nós um exemplo. E que, por isso mesmo, saibamos estar à altura do Centenário do 31 de Janeiro, comemorando-o em 1991 de uma forma digna, tanto no Porto, por quem deram o seu sangue, como em todo o país, por cuja independência e liberdade lutaram.

José Augusto Seabra
Embaixador de Portugal junto da Unesco

O DEFENSOR DA RELIGIÃO

CONTRA O IDEÁRIO DA REVOLUÇÃO FRANCESA

I — Entre outros periódicos «defensores», — por isso mesmo quase todos muito combativos —, poderemos encontrar o registo dos conhecidos «*O Defensor do Trono e do Altar*», a si mesmo chamado «Azorrague contra os Pedreiros Livres», e «*O Defensor dos Jesuítas*», de Frei Fortunato de S. Boaventura. Estes periódicos situam-nos no campo da imprensa contra-revolucionária, que começa, felizmente, a ser mais estudada (1). Publicação menos conhecida, também ideologicamente aqui nos situamos no caso de **O Defensor da Religião**; assim, dificilmente imaginaremos mais estréna defesa destes mesmos objectos: do Trono e do Altar, na sua indissolúvel ligação, e também até da Companhia de Jesus, instituição considerada símbolo das «maquiações» anti-religiosas. E no entanto, ao contrário do que parece temos vindo, por causa deste título, a sugerir, não se trata no caso de **O Defensor da Religião** do nome de mais um periódico, de um verbete mais, entre o seus congéneres, a integrar no *corpus* da imprensa periódica contra-revolucionária. **O Defensor da Religião** é antes o *criptónimo* com que certo autor foi assinando e dando a lume várias publicações em defesa dos seus valores, nesses seis cruciais e difíceis anos que se seguiram à Convenção de Évora-Monte.

Quem era então este **Defensor da Religião**? D. Frei José da Assunção, Missionário Apostólico do Varatojo, bispo de Lamego (2).

Fortunato de Almeida regista lances da vida deste prelado extraordinariamente significativos na sua caracterização. Eleito bispo de Lamego em Janeiro de 1833 e confirmado a 29 de Julho do mesmo ano, já a 12 de Abril lhe fora ordenado por *aviso régio* que assumisse a administração dos bens da mitra. Pouco depois de chegar a Lamego o frade varatojano abriu *missão* na Sé; no decurso desta não houve apenas rija pregação contra vícios e pecados, mas também contra

o partido político de D. Pedro e contra tudo que se considerava nele representado. Assim, ao aproximarem-se de Lamego as forças liberais, D. Frei José da Assunção viu-se constrangido a retirar-se pela estrada de Trancoso e Celorico da Beira, levando consigo, — receoso do seu destino —, as pratas da mitra, as quais ele logrou fazer escrupulosamente transmitir, na altura própria, ao seu legítimo sucessor, e, finalmente, conseguindo também conservar-se, nos arredores de Lisboa, homiziado e quase incógnito, até à data da sua morte (3).

A 20 de Dezembro de 1841, fazendo o seu necrológio, o periódico legitimista «*O Portugal Velho*» dizia que «encerrado em um pequeno quarto, sabendo «a alluvião de livros immoraes e prohibidos que no anno de 1835 se espalharam por todo o reino e se vendiam nas maiores feiras do reino e outras muitas partes», foi então que, «zelozíssimo em defender a religião christã, principiou a escrever e a mandar imprimir as suas *Disputas com incrédulos*», já que estava incapacitado de os combater por palavra (4).

II — Propomo-nos justamente centrar por agora a nossa atenção na breve análise de um conjunto de *disputas* publicadas em 1ª edição nos anos de 1836 e 1837: mais precisamente das que integram a 5ª e a 6ª partes, no total das seis ao longo das quais foram distribuídas as várias *disputas*, e que são as únicas que pudemos ler nessa edição, recorrendo embora aos volumes da segunda edição desta obra, «correcta e muito augmentada» (5), para completarmos o nosso conhecimento interno da mesma, nomeadamente de modo a termos a consciência do peso relativo dos diferentes temas e subtemas no plano do seu desenvolvimento.

1. Afirma o autor que esta obra lhe ocasionou os maiores cuidados. Não pensava ainda sair à luz com a sua produção quando «circunstâncias inesperadas» o incitaram a mandar para a imprensa a 1ª parte, «nesciamente confiando nos revisores» para as correcções necessárias (6); a quantidade de erros e gralhas tipográficas determinavam-no a suspender a publicação das *disputas*, mas valendo-se de alguns outros correctores e revisores que se lhe ofereceram, prosseguiu com essa publicação, sem então que no entanto tivesse conseguido remover esse mal; foi então que, «fechando os olhos aos perigos» se procurou pôr ao alcance da revisão: esperava-o «hum intentado assassinato» de que «apenas a mais rara providência» o pôde livrar (7). A partir daí deixou correr a obra «quasi como d'antes,

incitado pela extracção que hia tendo», esperando melhor oportunidade para tirar «huma reimpressão não só limpa, e correcta, mas também melhor desenvolvida, novas razões, e muito mais augmentada (8)»: foi o trabalho de que efectivamente se desempenhou na «2ª edição», a que nos referimos já. Esta edição já se faz eco das cartas particulares de incentivo e louvor, e dos elogios públicos com que «*O Alcance*» e «*O Portugal Velho*» receberam esta obra (9).

No final da *última disputa* (6ª parte), na 1ª edição, o autor anuncia uma alteração próxima na forma de apresentar a sua doutrinação: **O Defensor da Religião em Disputas com Incredulos** daria lugar, simplesmente, à edição de **O Defensor da Religião em Palestras Religiosas** (pp. 293-294) (10). A explanação doutrinal substituiria a forma dialogal, sacudida, polémica e chistosa, pelo que o autor cuidou de encerrar as *disputas* com três dos principais contendores da véspera convindo finalmente nos mesmos princípios; assim brevemente se explica no *prólogo* da 2ª edição: «nas *Palestras Religiosas* para o melhor desempenho do nosso plano tivemos por mais próprio e natural darmos por convencidos da verdade e sinceramente convertidos aos três que figuravam nas *Disputas* mal instruidos» (p. IX).

Em 1840, em *socorro do RR. Parochos*, **O Defensor da Religião** publicaria ainda, em duas partes, um notável conjunto de **Homilias para todos os Domingos e Festividades Principaes do Anno** (11). D. Frei José da Assunção tinha então já publicado um **Catecismo Catholico**, pequena obra dedicada «sobretudo aos pais de famílias» para instrução da juventude (12); neste *catecismo* declarava-se «o que não pôde ter lugar nas *Disputas* e *Palestras*, no estilo mais vulgar e accomodado à capacidade de todas as condições de pessoas e idades» (13). A *Apologia dos Jesuítas*, referenciada por Inocêncio F. da Silva, não é mais do que a *parte* 6ª (final) das *disputas*; e Frei José da Assunção, então apenas «Missionário apostólico nestes reinos», é o conhecido autor de uma **Exhortação concionatoria ao clero** publicada em Coimbra, pela Real Imprensa da Universidade, em 1831. Em «*O Portugal Velho*», vagamente, fala-se ainda «em outras obras de que se não declarou autor», e diz-se que a sua produção encontrou boa aceitação em Roma e no Brasil, país este onde, «segundo consta», alguns títulos se estariam a reimprimir (14). Inocêncio F. da Silva limita-se também aqui a transmitir um «diz-se», segundo o qual algumas obras teriam

sido objecto de tradução para francês e italiano (15).

2. Não são sempre os mesmos os fictícios dialogantes ao longo das *disputas* destas 5ª e 6ª partes. Com efeito, sendo as disputas das partes anteriores mais filosófico-teológicas (refutação do deísmo, insuficiência da razão para a «Religião Natural», etapas da história religiosa da humanidade, divindade da Religião Cristã, questões sobre a salvação, providência de Deus, culto religioso), e eclesiológicas (plano divino da Igreja, sua natureza e definição, governo da Igreja, questões relativas à autoridade e magistério doutrinal dos bispos, dos papas e dos concílios, e sua inter-relação), apenas agora, na 1ª *disputa da 5ª parte*, sobre o **Génio do Cristianismo**, em que nas matérias dá uma guinada que conduz o «debate» para o plano das formas de governo e exercício do poder político, faz a sua aparição em cena o *Liberal*. E isto não obstante, rigorosamente, não haverem matérias «despolitizáveis», já que, no entendimento do autor, a própria *Religião* é fundamento básico da *Sociedade* (16), e sendo que a legislação civil é reputada *inseparável* da religiosa (17).

O *Liberal* é levado a casa do Pároco, para participar nas *disputas* pelo *Deísta*, de quem era «amigo antigo»; o *Jansenista*, o *Atelísta* e o *Freguês* são os outros participantes. O *Materialista*, «discípulo e companheiro do *Atelísta*», que aparecera também já na 1ª *parte* das *disputas*, surge agora na 2ª *disputa* desta 5ª *parte*, para depois só voltar a aparecer, acessoriamente, nas três últimas disputas da 6ª.

O *Pároco* é, assumidamente, o próprio *Defensor da Religião*. Esta personagem revestiu-a o autor de «prudência, civilidade e seriedade», fazendo-a amável pela «clareza» e «força» das suas razões (18). O *Freguês* é apresentado como uma caricatura-tipo: o simples fiel, sincera e esquentadamente católico, desconfiado de «novidades» e «doutorices» incompagináveis com a tradição ou com o parecer do seu virtuoso pároco; é alérgico à linguagem dos liberais; escarmentado, sonha com o regresso do seu amado rei e das velhas instituições, e, detestando «hugonotes» e «toda a canalha ímpia e malvada», toma atitudes violentas se alguém a seu lado questiona o que quer que seja das suas convicções. O seu comentário mordaz, a sua linguagem castiça e virulenta, a impaciência e indisciplina com que vai ouvindo o *Jansenista* e o *Liberal*, são ingrediente fundamental a animar *diálogos* cujo artificialismo de construção tornaria fastidiosos, não fosse a verdade e intensidade polémica que levam

consigo.

Nestas duas partes, 5ª e 6ª, estes dois disputantes, o *Jansenista* e o *Liberal*, serão de facto as únicas personagens postas em argumentação dialéctica com o *Pároco*. Com efeito, o *Deísta*, apresentado como homem de livraria, é um oficial realista, antecipadamente reformado, detestando a classe política em geral, os vintistas representados na oratória de um Borges Carneiro e nas «diatribes» contra os reis das gazetas da primeira época constitucional em particular, de modo que, tendo renunciado ao seu deísmo na primeira das disputas havidas, surge como um aliado do *pároco* na tentativa de convencer esses dois interlocutores, isto uma vez que também o *Ateísta* e o *Materialista*, já convertidos por ocasião destas 5ª e 6ª partes, não passam na prática, ao longo destes diálogos, de meros espectadores (19).

3. Note-se desde logo este facto, extraordinariamente significativo do ponto de vista dos objectivos do autor: a vitória do *Pároco* não é total; consegue ir convencendo o *Liberal* ao longo das disputas, mas o *Jansenista* é apresentado como irreduzível e pertinaz nas suas posições, e assim abandona os encontros no final da primeira disputa sobre os Jesuítas, quando até o anteriormente *ateu* já deseja servir na Companhia de Jesus... (20).

Na disputa 1ª, sobre o **Génio do Cristianismo**, pretende-se evidenciar que a Religião felicita o homem «desde a sua conceição», bem como a sociedade, já que, ao contrário de «falsas calúnias dos incrédulos», a Religião de Jesus Cristo, tendo por fim principal a felicidade eterna, «procura ainda ao homem pecador a felicidade temporal» (21). O *Pároco*, ao falar do *Génio da Religião*, fala do que ele chama o «verdadeiro *Espírito das Leis*», já que Deus «formando a sociedade pela Religião e na Religião» liga-a com os estreitos e fortes vínculos do amor fraternal, fora do alcance de contratos e pactos sociais, e sobre os quais «toda a legislação qualquer que seja deve fundar-se» (22). Como o *Liberal* diga ver o *Génio da Religião* intolerante, e como tal menos apto a conservar a sociedade, o abade vê-se necessitado de, numa retrospectiva histórica, apresentar uma visão sobre as cruzadas, as guerras religiosas e a Inquisição, diferente da propalada por Voltaire e pelas calúnias de outros «declamadores» e «pedantes incrédulos». O título deste capítulo e certo afã em evidenciar as belezas do Cristianismo documentam a leitura que D. Frei José da Assunção fez do «famoso

e nosso contemporâneo Chateaubriand»; se dúvidas houvesse, na 6ª parte das *disputas* veríamos a citação de um episódio extraído precisamente do *Génio do Cristianismo* (23).

A 2ª disputa versa sobre a *autoridade civil*, matéria «da paixão» do *Liberal*. Com efeito, caricaturalmente, para melhor ser situado socialmente, o autor fê-lo ser apresentado ao abade como *legista*, *publicista*, campeando de *político* e *estadista*, não lhe sendo desconhecida a Teologia, a ninguém presumindo ceder na lição da história civil e eclesiástica, e lido ainda na Escritura; isto é, alguém com um perfil já visto e conhecido do *freguês*, da época vintista, o que só por si bastava para o encher de prevenções.

Segundo o *Liberal*, nesta *disputa*, «toda a Legislação deve ser baseada na condição, direitos e natureza do homem», sua sanção se fundando no *pacto social*, «não sendo necessário recorrer à *Religião* para formar uma Legislação qual se requer para felicitar o homem na sociedade» (24).

Isto parece ao abade *incrível impiedade*, já que, sendo Deus criador do homem e fonte de toda a autoridade, pode haver diferença nos objectos ou matérias da legislação, mas nunca separação nem deslocação da civil da religiosa, «porque uma e outra sempre são Religiosas» (25). O autor vai aproveitar para increpar «o charlatão Rousseau» e os seus quiméricos pactos sociais, ensinados agora como dogma de fé até por aqueles que ocupam as «cadeiras da verdade»:

«Que dizeis infames *charlatães*? Quem fez, quando e aonde esses pactos ou contractos? Não viverão os homens sempre em *Sociedade*? Como andarão os homens antes desses contractos que dizeis? Andarão elles porventura como os lobos? Não tinham elles pais que respeitassem, grandes a quem obedecessem? Não foi Deus o que os creou? Não é elle o *Autor* do homem, e por consequência da *Autoridade*?» (26).

Nas disputas seguintes desta 5ª parte, respectivamente sobre os *soberanos católicos* e sobre a *sociedade católica*, o autor terá ocasião de explicitar bem o seu pensamento de ferrenho adepto da velha monarquia, que ele defende da acusação falsa de despotismo.

O autor não admite sequer a tese de que o poder resulte de uma outorga de Deus aos reis com a mediação do povo, não obstante os «graves escritores» que o defenderam: o poder dos reis vem *imediatamente* de Deus, e os *governos católicos*, «sendo como são *Monárquicos* são ao mesmo tempo *Theocraticos*» (27). Os reis de

Israel devem ser vistos como verdadeiros protótipos dos *reis católicos*, e por isso, também estes deverão ser desejosos de nas perplexidades inquirirem o Sumo Pontífice, tal como aqueles inquiriam a vontade de Deus por meio do seu Sumo Sacerdote (28). Acentuando este aspecto teocrático, o religioso varatojano ousará mesmo apresentar as *reduções* índias da América do Sul, no tempo em que eram dirigidas pelos jesuítas, como um bom exemplo oferecido aos soberanos da marcha a seguir em seus governos... e, fascinado sempre com os primeiros séculos da Igreja, erguerá Teodósio Magno a exemplar do príncipe católico.

A situação política portuguesa de então é vista como um «flagelo» merecido pelos pecados da nação (29). As violências e roubos nos vencidos, a extinção das ordens religiosas e a venda dos seus bens, a situação de cisma com a Santa Sé, as usurpações da jurisdição eclesiástica, a instabilidade política, a penúria financeira da nação, os sofrimentos e inaptações resultantes das profundas alterações da ordem social e jurídica vigente, tudo são factores com base histórica objectiva e suficientemente conhecidos a, compreensivelmente, fazerem gemer a pena de D. Frei José da Assunção. Só que, sendo total a sua aversão às novas fórmulas, apenas de um pleno remergulho lustral da nação na velha monarquia de *direito divino* ele poderia esperar o fim dos males presentes (30).

Segundo os lugares-comuns da oratória contra-revolucionária, o princípio universal dos males de Portugal fora a nova «seita filosófica» vomitada pelo inferno «para ruína da sociedade humana» (31). D. Frei José da Assunção nem sequer se afasta da *vulgata* do pensamento contra-revolucionário segundo o qual foi muitos anos antes de 1789 que se forjou a Revolução contra o Trono e o Altar, através de libelos espalhados por homens «ímpios e insociais» que em nome da *natureza* «induziam os povos e as nações a ter como mentira a Santa e Divina Religião de Jesus Cristo» (32). Com efeito, o autor via que era em nome desta palavra *natureza* que muitas «cavilações» se faziam, nela se enredando os liberais (33). Por isso, corrigindo o seu antagonista liberal, vai ter o *pároco* de explicar terem os católicos por dogma a liberdade do homem, mas não no sentido de serem livres *pela natureza* (34). De resto, mostrando a *igualdade* em que nascem os homens enquanto filhos do mesmo pai — Deus —, e suposta a fraternidade, — bem longe de qualquer vaga filantropia —, ao liberal vai o *Pároco* devolver a famosa trífade

da revolução, restituída a um genuíno sentido cristão ⁽³⁵⁾.

Ao longo destes diálogos subjaz sempre presente, naturalmente, o paralelo dos acontecimentos desencadeados pelas revoluções em Portugal e em França, nação que, reconhecidamente, deu o tom e a matriz para as restantes. Entende-se que, em ambos os casos, o que as tornou possíveis foi a excessiva benignidade e passividade dos monarcas absolutos, «livrando do cadafalso a quem merecia mil mortes», e perdoando mesmo a quem conspirava contra a sua própria vida ⁽³⁶⁾; a estes reis quizera-os o autor «mais indispensáveis na applicação da pena imposta pela Lei», pois *baqueou o trono de Luís XVI e a França se alagou em sangue* porque este monarca «seguia a máxima *Corra o meu sangue porque não corra o dos meus vassallos*», quando muito pelo contrário deveria pensar «*Porque não corra o meu sangue nem o de meus fieis vassallos, corra o dos impios*» ⁽³⁷⁾.

De França, considera-se ter vindo uma nefastíssima literatura, — «o pedantismo» do «grande mofador» Voltaire é especialmente atacado, dele se refutando passagens das *Cartas Chinesas* e do *Dicionário Filosófico* — , e com essa literatura, os deploráveis exemplos que o autor vê em curso no seu país ou em perigo de serem ainda adoptados pelos legisladores portuguezes ⁽³⁸⁾. Estes, na opinião expressa pelo *Pároco*, «fazem somente de macacos» ⁽³⁹⁾, e o seu interlocutor, o militar realista, convém também em que a nação, de resto, acolhendo «a chusma estrangeira», especialmente os ingleses, deles bebendo paulatinamente ideias e figurinos, estava já então «inglesada» e «estrangeirada» ⁽⁴⁰⁾.

O Panfletarismo de combate transorna, evidentemente, também aqui, os propósitos de mero doutrinarismo; assim, o *Pároco* faz uma estranha genealogia que filia os *Constitutionelles* franceses — imagine-se! — no maniqueísmo ⁽⁴¹⁾. O que evidentemente se procura inculcar ou amplificar é o horror religioso, apresentando nomeadamente o materialismo e o ateísmo como os fundamentos do liberalismo ⁽⁴²⁾, isto de modo a que o leitor concluísse pela necessidade de renuncia a este sistema, tal como o próprio *Liberal* das *disputas*: «Que o leve o diabo, se com elle não posso ser Christão» ⁽⁴³⁾.

Mas não há afinal nestes escritos de D. Fr. José da Assunção, que com paixão tanto identificou a causa da religião com a do absolutismo, o vislumbre de um olhar minimamente crítico sobre o

antigo regime português, nele procurando perceber causas, ao menos elementos que tenham contribuído para o debilitar face ao perigo da revolução?

A resposta é rotundamente afirmativa. Se a revolução é «flagelo», «castigo» permitido por Deus, é porque há culpas a penitenciar. O pensamento do autor, feitas as necessárias descodificações de linguagem, pode ser condensado na concisão de breves linhas: a política regalista do Marquês de Pombal, nomeadamente a sua campanha de perseguição e infamação dos jesuítas, seguida depois por outras cortes europeias, bem como a adopção, nos estudos reformados, de autores jusnaturalistas, regalistas e jansenistas ⁽⁴⁴⁾, — princípios e escolhas em que se formaram as primeiras gerações liberais ⁽⁴⁵⁾ — foram elementos decisivos no enfraquecimento interno do Antigo Regime; na sua expressão, os *soberanos católicos* não poderiam esquecer que os tronos baqueiam quando baqueie o altar, e que «para firmar aquelles he absolutamente necessário sustentar este», pelo que «a ignorância desta verdade arruinou huns e outros» ⁽⁴⁶⁾.

Olhar para trás não era então difícil: a experiência das numerosas situações concretas dolorosas ocasionadas pela situação de *cisma* com a Santa-Sé, nomeadamente as decorrentes das provisões eclesiásticas irregulares e das dispensas matrimoniais, como que davam segunda vida e actualidade aos princípios do regalismo pombalino e do seu principal teórico, o Padre António Pereira de Figueiredo, a quem o autor tinha por «façanhudo coryphee do Jansenismo portuguez» ⁽⁴⁷⁾. O dedo acusador responsabiliza assim Sebastião José de Carvalho e Melo. Porquê?: precisamente porque, ao nível das ideias, se reconhece que, — como viria a expressar-se Oliveira Martins ⁽⁴⁸⁾ —, fora no seu tempo responsável por que, de fora, se viesse alojar «no torrão português a semente das revoluções futuras». Por isso, não é de admirar que o «Defensor da Religião» o tenha na conta de «homem de execrável memória» ⁽⁴⁹⁾.

Uma outra publicação, muito próxima no tempo, também de um outro missionário ⁽⁵⁰⁾, — continua a urgir um estudo detalhado e de conjunto sobre a actuação destas personalidades na sociedade portuguesa post-Évora-Monte —, martela, embora com outra sisudez de forma, exactamente numa das teclas mais caras a D. Fr. José da Assunção em «*O Defensor da Religião*»: a «violação do direito natural, público e divino da Igreja» é «fonte dos males que nos

afligem» (51). Qual o primeiro grande mentor dessas violações, cuja obra combate e diz continuar a cumprir refutar: o Padre António Pereira de Figueiredo, visto precisamente como «oráculo» da política eclesiástica do Marquês (52).

Era de resto já velha (53) e decerto quase tópica, nos meios mais tradicionalistas, essa responsabilidade histórica, a ligação dos «erros» das «Luzes» às «calamidades» posteriores do Liberalismo, também e especialmente nos domínios canónico -juridicionais. Nisso os polemistas tradicionalistas e contra-revolucionários, e D. Frei José da Assunção em particular, estavam, obviamente, bem de acordo com as conclusões da historiografia portuguesa contemporânea quando esta sustenta poder afirmar-se «sem receio de exagero, que o absolutismo esclarecido, não apenas pela sua prática governativa, mas (e talvez acima de tudo) pela sua prática teórica vibrou no Portugal Velho, ao nível do estado e da inteligência, um golpe de que este se não refez mais», e que se "não constituiu, de modo algum um pré-liberalismo", não deixou de preludiar e trazer até «algo daquilo que mais tarde, com toda a propriedade, caracterizou o liberalismo lusíada» (54).

Pedro Vilas Boas Tavares
Universidade do Porto

NOTAS

(1) Para evitarmos qualquer omissão, seja-nos permitido limitarmo-nos apenas a um recente e bem significativo exemplo destes estudos, embora aberto a uma riqueza de questões e fontes transcendendo largamente os limites do periodismo: Armando Barreiros Malheiro da Silva — *Ideologia e mito no miguelismo, Subsídios para o estudo da contra-revolução no Portugal oitocentista*, Universidade do Minho, Braga, 1989.

(2) Inocêncio Francisco da Silva — *Dicionário Bibliográfico Português*, I. N. C. M., Lisboa 1973, Tomo 4º, pp. 250-251.

(3) *História da Igreja em Portugal*, Barcelos, 1970, vol. III, pp. 548-549.

(4) N.º 370, Vol. VI, 20.12.1841, p. 1, col. 3. O autor do *necológio* tem palavras altamente elogiosas para os trabalhos que, como missionário, desenvolveu em «quasi todas as províncias do Reino», evocando particularmente o brado e as conversões que no meio universitário suscitou a missão pregada pelo varatojano em Coimbra, a rogo do bispo da diocese, D. Joaquim da Nazaré, e não deixa de exaltar a resistência com que o religioso aceitou o encargo episcopal «bem clara prova que nem os empenhos nem o peculato dirigiam o governo que então regia a nomear tão altos funcionários, mas puro zelo e interesse da religião e do estado» (*Ibid.*, p. 2, col. 1).

(5) Citaremos aqui, a 5ª e a 6ª partes, sempre pela 1ª edição. Inocêncio F. da Silva, *op. cit.*, indica apenas o formato (in 4º) e o título da publicação. Completando as informações já fornecidas: *O Defensor da Religião em Disputas com Incrédulos*, Parte 5ª, Lisboa, 1836 (com a indicação — Na Typographia do P. B. L. C. da Cunha, Travessa Nova do Desterro n.º 23), 256 pp.; Parte 6ª, Lisboa, 1837, Na Typographia de A. I. S. de Bulhões, Rua do Socorro de Cima n.º 39 — 1º andar), 295 pp.

Segunda Edição, Correcta e muito augmentada: Parte 1ª, Lisboa, 1839 (na Typographia do P. J. A. S. Amaral, Rua Direita dos Anjos, n.º 63), XII+234 pp.+IV p. (*índice*); Parte 2ª, Lisboa, 1838 (na Typographia de F. A. C. T. d'Abranches e Compª, Travessa das Vaccas n.º 3, 1º andar) 232 pp.+III pp.; Parte 3ª, Lisboa 1838 (na Typografia do P. J. A. S. Amaral, Rua Direita de Stª Bárbara, n.º 21 — 2º andar), 221+III pp.; Parte 4ª, Lisboa, 1838 (na Typographia do P. J. A. S. Amaral, Rua Direita dos Anjos, n.º 63), 240 pp.+ 32 pp. (*Suplemento à parte 4ª*, constituído por um *Sermão das almas do Purgatório*) + IV pp.; Parte 5ª, Lisboa, 1838 (*Ibid.*), 250+II pp.; Parte 6ª, Lisboa, 1839 (*Ibid.*), 236+II pp.

(6) *O Defensor da Religião em Disputas com Incrédulos*, Parte 1ª, 2ª ed., Prologo, p. IX.

(7) *Ibid.*, p. X.

(8) *Ibidem*.

(9) Cf. *Ibid.*, p. X; cf. «O Portugal Velho», n.º 370, Vol. VI, 20.12.1841, p. 1, col. 3.

(10) Em 1839 já tinham saído algumas *Palestras Religiosas*, porque a elas se refere a carta de elogio, publicada com a 1ª parte da 2ª edição das *disputas*, e datada de Vila de Rey, 18 de Setembro de 1839 (p. XI).

(11) Lisboa, Typografia do P. J. A. S. Amaral, Rua Direita dos Anjos nº 63, XIX+339 pp.; 2ª parte, *ibid.*, 363 pp. (in 4º).

(12) Cf. *Homilias para todos os Domingos e Festividades principaes do anno*, 1ª Parte, Prólogo p. V. O Catecismo estava já publicado a 18 de Setembro de 1839, data em que mereceu o seguinte elogio específico a um correspondente de «*O Portugal Velho*», publicado no seu nº 130: «Dignus est etiam amplissimis Laudibus Opus alterum ejusdem Auctoris, cujus Inscriptio: — Catholicus Catechismus, — quo ad Lusitanam juventutem optimè instituendam nihil melius et accuratius existimo» (*Prólogo* 2ª ed., 1ª parte, p. XII).

(13) *Disputas*, 2ª ed., 1ª parte, p. VII.

(14) Nº 370, Vol. VI, p. 2, col. 1.

(15) *Op. cit.*, *ibid.*

(16) Cf. 2ª Ed., Parte 1ª, Prólogo, p. VI.

(17) «He isso [esta separação] — dirá o autor pela boca do *Pároco* — que eu não posso fazer nem jamais Legisladores alguns fizeram, exceptuando os nossos politicões modernos» Cf. 5ª Parte, *Disputa* 2ª, p. 52; o mesmo se afirma, com idênticas expressões, na *Disputa* 1ª, pp. 11 e 34).

(18) Cf. 2ª Edição, Parte 1ª, *Prólogo*, p. VIII, e 1ª *Disputa*, p. 39.

(19) Explica o autor no *Prólogo* da obra (2ª ed., p. VIII): «Com a maior honra, ingenuidade e força de character figuramos na qualidade de *Brigadeiro ao Deísta*, não tanto por darmos a devida honra à profissão militar, mas ainda porque nesta batalha literária nos era necessária uma tal personagem para obviar os obstáculos que pudessem retardar inutilmente a marcha da discussão das matérias. Ao *Atheista* concedemos bastante erudição nas doutrinas modernas, illudido pelas paixões, mas sincero, e dominado do amor da verdade, a que por impulso interior não pode resistir. Com quasi os mesmos sentimentos, mas com menos de instrução, e mais arrebatado nos fogosos desejos de defender as suas quimeras, que por lisongear as suas paixões sem consideração havia abraçado, intentamos figurar o *Materialista* (...).

(20) Do ponto de vista do autor, o *Jansenismo*, — a sua verdadeira «*bête noire*» —, apresentava uma responsabilidade histórica única e indescartável, ao abrir feridas no corpo da Igreja que outras forças iam aproveitando. Nesta perspectiva se deve ver a forma como apresenta o Jansenista, (*Prólogo, ibid.*): «Sem dúvida faltaríamos a todas as regras do desenho, que prescrevem a propriedade e naturalidade, se não procurassemos retratar com o pior character da má fé, e da chicana até o fastio, enojo, e exasperação ao *Jansenista*, que devia fazer a principal figura da opposição. Apenas não agrada a esta caricatura a quem ignora a história do *Jansenismo*. Na mesma conformidade o devemos condecorar com bastantes conhecimentos, mas unicamente adquiridos para sustentar a chicana contra a Santa Fé Catholica e conseguir o *nada de religião, e nada de Deos*. Este he o fim a que por marchas as mais dissimulas se dirige, como fazemos ver, procurando dirigir os Incredulos de todas as cores».

(21) *O Defensor da Religião em disputas com incredulos*, Parte 5ª, *disputa* 1ª, p. 5.

(22) *Parte* 5ª, *Disputa* 1ª, p. 13.

(23) *Parte 6ª, Disputa 4ª*, p. 258.

(24) *Parte 5ª, Disputa 2ª*, p. 53.

(25) *Parte 5ª, Disputa 2ª*, p. 52.

(26) *Parte 5ª, Disputa 2ª*, p. 55.

(27) *Parte 5ª, Disputa 1ª*, p. 86

(28) *Parte 5ª, Disputa 1ª*, p. 92.

(29) *Parte 5ª, Disputa 1ª*, p. 106.

(30) Vg: «*Constituições, cartas, cartinhas, outra vez Constituições, Leis, Códigos, que não agradão [referência à Revolução de Setembro desse ano], prémios e mais prémios prometidos a quem fizer um Código Penal; e com tudo isto elles não tem adiantado hum passo senão na carreira da anarquia, desgraça e infelicidade dos povos e Nação, que geme e suspira pelo momento em que se veja livre do jugo ferreo que lhe tem imposto, tornada às suas Leis e governo antigo. O dos Mouros Africanos não lhe foi tão pezado.*» (Parte 5ª, Disputa 4ª, p. 185). Expressões semelhantes encontraremos, evidentemente, folheando «O Portugal Velho», e que inculcam a ideia de que só pela restauração do passado perdido, e nunca pelas fórmulas revolucionárias, poderiam os povos libertar-se dos seus males presentes. Assim, assinalando o 50º aniversário da *Revolução Francesa*, questionava um articulista deste periódico (Nº 166, Vol. IV, 4.1.1840, pp. 1-2): «Chegamos ao fim do ano de 1839, e com elle sam passados já cincoenta annos depois que os Franceses fizeram a sua primeira revolução; (...) e que proveitos vieram a Portugal, á Hispanha e á França com as suas revoluções e novas constituições? Que fructo colheo a Europa? Que melhoramento na ordem social e politica experimentaram os povos do mundo com tantas, tão várias, e decantadas revoluções, e constituições novas, que ha cincoenta annos, por imitação ou consequencia da de França tem sido feitas, e com tanto entusiasmo proclamadas por quasi toda a Europa, e fora della? O edificio social foi abalado, demolido e reconstruido desde os alicerces: o genero humano ha sido trabalhado, e atormentado pelo genio da Revolução: na França, na Hispanha, em Portugal, na Italia, na Suissa, na Belgica, na Polonia, por quasi toda a Europa, e em outras partes do mundo, se tem multiplicado as revoluções; mas a liberdade, e a felicidade tantas vezes e com tanta certeza prometidas aos povos pelos revolucionarios ainda não chegáram; mas a paz, a segurança, a liberdade e a felicidade compativel com a vida social desapareceram da França, da Hispanha, de Portugal, da Europa, e de todos os Estados, aonde tem chegado a Revolução. E não será ainda tempo de se convencerem os revolucionarios, que não é por meio das suas revoluções que se ha-de conseguir ou restabelecer a paz, a tranquillidade e felicidade dos povos? Não será ainda tempo de se desenganarem os povos que os revolucionários não sam conductores próprios para os levar à posse da liberdade e felicidade compativel com a vida social? (...)»

(31) Cf. *Parabéns à Nação Portuguesa ou grito de honra sobre a vinda do Senhor Infante D. Miguel*, Lisboa, Impr. Régia, 1828, p. 7.

(32) Cf. v.g. Fr. Joaquim Soares, O. P. — *Compêndio histórico dos acontecimentos mais célebres, motivados pela Revolução de França, e principalmente desde a entrada dos franceses em Portugal até a Segunda Restauração deste, e gloriosa aclamação do PRÍNCIPE REGENTE o Serenissimo Senhor D. João VI*,

Coimbra, Real Impr. Universidade, 1808, p. 7.

(33) *Parte 5ª, Disputa 2ª*, p. 61.

(34) *Parte 5ª Disputa 2ª*, p. 61.

(35) *Parte 5ª, Disputa 2ª*, pp. 72-73.

(36) *Parte 5ª, Disputa 3ª*, p. 142.

(37) *Parte 5ª, Disputa 3ª*, pp. 142-143.

(38) Diz temer sobretudo a legislação sobre o casamento e o celibato eclesiástico: «Duas cousas porem lhes tem dado cuidado [aos legisladores], que com effeito já intentárão, porém acharão ainda verde, e prematura a occazião. He huma o *Celibato Ecclesiastico*; outra a celebração dos *Matrimonios*. Para reduzirem este a hum contracto meramente civil, e tirarem toda a lembrança da criação do homem e instituição divina deste Sacramento, o abolirão na França e outros, decretando que se celebrasse na presença, não de Parochos, mas sim do governador e autoridade civil. Nós sabemos o mais que tem feito em quanto ao Celibato (*Parte 5ª Disputa 2ª*., p. 59).

(39) *Parte 5ª, Disputa 2ª*, p. 59.

(40) *Parte 5ª, Disputa 2ª*, p. 60.

(41) Cf. *Parte 5ª, Disputa 2ª*, p. 61: «Não faz diferença alguma a palavra *Liberal* da *Constitucionel*. Elle teve principio quando aborrecidos os *Francezes* incredulos com o nome de *Constitutionnelles*, com que se baptizarão, sahirão com as ideas *Liberaes*, rebaptizando-se com o nome de *Liberaes* para serem menos odiosos. Porem elles erão, e são os mesmíssimos, e desde o *Maniqueismo*, de que são originarios, sempre proclamarão a sua decantada *Igualdade* e *Liberdade*: na França *Egalité, Liberté*.» O *Maniqueismo* fora já ponto de partida de uma breve «biografia», para nela «*O Defensor da Religião*» procurar e achar «a origem da immunda enxurrada de ímpias seitas que ultimamente tem apparecido, e em que o inferno presume tudo involver», com especial destaque para o «projecto» de subversão do *Jansenismo* (*Parte 4ª, Disputa 1ª*, pp. 13-20, na 2ª ed.). É que esta *liberdade* tão proclamada com a *igualdade* que elles [*liberais*] presumem fazer o fundamento de seus systemas, para abrirem o caminho a suas malvadas ambições e concupiscencias, he antiga e própria do *Manicheismo*, que produzio o que se chamou *Franc-maçonaria*, depois de se haver continuamente rebaptizado com vários nomes (*ibid.* p. 13).

(42) *Parte 5ª, Disputa 2ª*, p. 65.

(43) *Parte, 5ª, Disputa 2ª*, p. 90.

(44) De facto é apenas com este último classificativo que acabam por ser rotuladas as diferentes tendências... por óbvias razões de simplismo polémico.

(45) Cf. v.g. *Parte 5ª, Disputa 3ª*, pp. 122-123.

(46) *Parte 6ª, Disputa 1ª*, p. 6.

(47) *Parte 5ª, Disputa 5ª*, p. 204.

(48) *História de Portugal*, Tomo II, Lxa. 1879, p. 157.

(49) *Parte 6ª, Disputa 1ª*, p. 14.

(50) *Reddite quae sunt Dei Deo, se quereis que sua espada se recolha na bainha. O Direito Natural, Publico e Divino da Igreja, Sua violação a fonte dos males que nos affligem, ao Clero e Povo que deseja ser orthodoxo, e ver a paz*

de Deus na terra, por Frei António de Jesus, Missionario Apostólico, e fundador do Seminário de Nossa Senhora da Conceição do Monte da Magdalena, no anno de 1828, Typographia Bracharensis, 1847 (in 4^o, 198 pp.).

(51) Cf. *Reddite quae sunt Dei Deo...* v.g. pp. 125-126: «Tratando-se desta Monarchia que Deus olhava com especial amor, e hoje por crescer-lhe o crime da ingratição, com maior severidade fere, muito mais clara e sensível é a correspondência do castigo à culpa, sem dúvida para que veja, e não duvide da causa porque o Senhor a flagella.

No mesmo dia d'aquelle mez, em que D. José I, Rei Fidelissimo, por oculta maquinação do Filosofismo e do Jansenismo, que vinhão entrando no Reino, constringeu a sair por uma tempestade a barra de Lisboa para outros Paizes os Padres da Companhia de Jesus, (esta porção especiosa do Povo constituinte e defensora do Reino Sagrado) fez o Supremo Distribuidor dos prémios e castigos para outra parte do Mundo sahir essa mesma barra de Lisboa o Augusto neto d'aquelle soberano (D. João VI) detendo-o com a braveza do mar para sahir no dia mesmo, em que sahiu afinal por meio da tempestade como elles tinham sahido, porque se aproximava o compadre, satellite do Tyranno, terror dos Príncipes, ante o Senhor criminosos.

Na casa da Congregação do Oratório, chamada das Necessidades, o Innovador Pereira mimoseou aquelle Rei Fidelissimo com a Soberania da Igreja Lusitana, dando-lhe o poder sobre as pessoas constituintes d'ella, seus bens e leis. Elle que não sabia nem era obrigado a entender de matérias theologicas, por effeito de maus conselhos acceitou. Na mesma casa largou o mesmo seu Augusto Neto a herdada Soberania do Reino assignando ahi mesmo e jurando em Assembleia Popular a Constituição que transferia o poder Soberano ao Povo. (...)

Os Escriptores das outras Monarchias que flagelladas forão, apontarão outras penas analogas às culpas que tiverão lugar em seus Paizes; enquanto prosseguimos as nossas punições, (quasi as mesmas dos outros Estados e príncipes) deitando mão do comum liberal Código.

Sabe o mundo que a nova lei Portugueza é em tudo semelhante à hespenhola, como esta foi à Franceza, em que primeiro se decretou o castigo; que justo era que fosse quasi o mesmo, sendo, como erão, em todos os governos chamados Orthodoxos, quasi as mesmas em todas as usurpações dos direitos da Igreja do Omnipotente e zeloso Deus.»

(52) Cf. *op. cit.*, v.q. pp. 68-69, 93-96, 107-109, 139-143.

(53) Atente-se nomeadamente nos folhetos anónimos do Pe. José Morato, da Congressão do Oratório, impressos por W. Lewis em Londres, em 1812, introduzidos «furtivamente» no Reino e que suscitaram as declamações veementes de Ricardo Raimundo Nogueira, então um dos Governadores do Reino, a áspera censura do Congregado Pe. Lucas Távares, e as medidas repressivas da Mesa do Desembargo do Paço, «Livro cheio de erros intoleráveis» visando «*excitar de novo argumentos que só um sophisma fanático n'outro tempo abortou em alguns casuístas*» e susceptíveis de «*semear perturbação e discórdia entre o Estado e a Igreja*» segundo a letra do *Edital de 13 de Março de 1815: Conheça o mundo os jacobinos que ignora ou Exposição das Verdades Catholicas contra os artigos fundamentaes dos systema anarquico dos theologos regalistas do século XVIII e*

do presente. Estes quatro folhetos, não só ligam genericamente os «erros» do séc. XVIII a «calamidades» posteriores, como combatem especificamente as posições defendidas como canonista pelo Pe. António Pereira de Figueiredo. O nervosismo e a reacção do poder é, em si mesma, extremamente significativa. Em 1823, já numa outra conjuntura política, o Pe. José Morato fará publicar, em Lisboa, na Tip. de António Rodrigues Galhardo *Peças justificativas da doutrina e autor do livro intitulado Conheça o mundo (...) ou segunda refutação do Novo Theologismo colligado com o Novo Philosophismo para ruina do Altar e do Throno*, dedicada ao Patriarca de Lisboa.

(54) J. S. da Silva Dias — *Pombalismo e teoria política*, «*Cultura/História e Filosofia*», Vol. I, Lisboa, INIC, 1982, p. 70.

- 129 NO RASTO DAS COMEMORAÇÕES DA REVOLUÇÃO
FRANCESA
Ana Paula Coutinho Mendes
- 149 NO CONTEXTO DA GÉNESE DO ROMANTISMO EM POR-
TUGAL: A REFLEXÃO GARRETTIANA SOBRE A «BOA
REVOLUÇÃO»
Ofélia Paiva Monteiro
- 167 EÇA DE QUEIROZ ET L'IDÉE DE RÉVOLUTION
Daniel-Henri Pageaux
- 185 LE LIVRE EN FRANÇAIS ET LA PROPAGATION DES IDÉES
NOUVELLES AU PORTUGAL DANS LA DEUXIÈME MOITIÉ
DU XVIII SIÈCLE
Marie-Hélène Piwnick
- 205 A MARQUESA DE ALORNA: DOS "EMBLEMAS DA RAZÃO"
AO "REGRESSO DA SOMBRA"
Maria do Rosário Pontes
- 217 O «JACOBINO» EM DOIS ROMANCES DE ARNALDO GAMA:
SIGNIFICAÇÕES DE UM ESTEREÓTIPO
Maria Teresa Praça
- 233 A REVOLUÇÃO FRANCESA E O 31 DE JANEIRO
José Augusto Seabra
- 241 O DEFENSOR DA RELIGIÃO CONTRA O IDEÁRIO DA
REVOLUÇÃO FRANCESA
Pedro Vilas-Boas Tavares

PATROCÍNIO DE:

Reitoria da Universidade do Porto
Faculdade de Letras do Porto
Fundação Eng. António de Almeida
INIC
Câmara Municipal de Matosinhos
Câmara Municipal do Porto
Governo Civil do Porto
Embaixada de França
Institut Français de Porto
Externato D. Duarte
TAP — Air Portugal
CP — Caminhos de Ferro Portugueses
Sogrape — Porto Ferreira
Montepio Geral — Caixa Económica de Lisboa
Banco Borges & Irmão
Coral de Letras da Univ. do Porto
S.T.C.P.
Inst. de Promoção Turística