

REVISTA DE HISTÓRIA DAS IDEIAS 15

# *Rituais e Cerimónias*



INSTITUTO DE HISTÓRIA E TEORIA DAS IDEIAS  
FACULDADE DE LETRAS

COIMBRA 1993

## MORALIDADE E BONS COSTUMES\*\*

### Notas sobre provincianismo e puritanismo nos inícios do século XX (a propósito de um caso exemplar)

*"Principalmente, pois, a mulher deve ser ensinada a convencer-se de que não nasceu para os bailes, para os teatros, para os passeios, mas sim para a Família de cujo bem depende o da Patria, bem como do desta depende o da Humanidade."*

Victor de Moigénie, *A Mulher em Portugal*, p. 253

#### 1. Enunciado

O provincianismo repousa num contentamento comedido para com o pequeno círculo da vida, não sem a nostalgia de todo o mundo *exterior* ser feito à imagem e semelhança daquele círculo conhecido. Fechado sobre si, exaltador das suas virtudes, condescendente com os seus vícios desde que não sejam vícios importados do mundo de fora. Por isso, é capaz de viver com as suas misérias, não raras vezes transmutadas em locais epopeias, intemporalizadas pelos mecanismos produtores e reprodutores de memória — o livro, o jornal, o monumento, o traje, o folclore, a gastronomia, a anedota, o bardo, a moda, a alcova, o sociolecto — criando ritos e formas estruturadoras

(\*) Doutorando da Faculdade de Letras da Universidade de Coimbra.

(\*\*) Em Memória de António José Saraiva, raro estímulo de independência intelectual.

(e constringedoras) de tradição. Daí que a tradição, tantas vezes, já nada celebre senão a si mesma. E celebra a imensa suspeição sobre o mundo dos outros: do campo sobre a cidade, da vila sobre a metrópole, da metrópole sobre a aldeia, da aldeia sobre a aldeia, da região sobre (a outra) região. No limite, como diagnosticava Fernando Pessoa em 1923 (\*), todo o provincianismo tende para o nacionalismo. E tende para o nacionalismo sob formas amalgamadas e afectivas, mas sobre as quais a *razão histórica* tem dificuldade em discursar. A não ser que busque o entendimento daqueles signos e daquelas memórias e persiga a inteligibilidade das suas formulações originárias.

## 2. A questão

A extensão do título deste estudo poderá sugerir, erroneamente, uma investigação de fôlego ou um trabalho monográfico exaustivo. Mas nada disso: agora se trata da divulgação de meros resultados precários (algo que a antiga historiografia classificava de subsídios, um conceito que se erodiu em virtude de toda a historiografia ser um subsídio), resultados marginais de um estudo, esse mais profundo, que venho desenvolvendo em redor do tradicionalismo, nacionalismo e reaccionarismo na sociedade portuguesa no dealbar do século XX. Tomemos, em rigor, o presente texto como um feixe de anotações, quase circunstanciais, ao curioso e raro apúsculo *Modas, danças e teatros* (2) de autoria do cónego José Alves Matoso (3) que, do mesmo modo, custeia a edição e assegura a propriedade literária. O folheto destinava-se, em 1914, a complementar e elucidar o programa da intitulada Associação de Defesa dos Costumes Cristãos, comité coimbrão que congregava significativo grupo de senhoras oriundas

(1) In entrevista a *Revista Portuguesa*, n.ºs 23-24, 13 de Outubro de 1923, pp. 18-19 (na edição fac-similada, Lisboa, 1983, vol. II, pp. 728-729).

(2) *Modas, danças e teatros*, Coimbra, Tipografia França Amado, 1914.

(3) José Alves Matoso nasceu na freguesia de Coja em 1860, vindo para Coimbra cursar o liceu e o seminário, tendo-se formado em Teologia em 1880. Foi sucessivamente professor, prefeito, secretário e vice-reitor do Seminário, cónego honorário da Sé de Coimbra (1891) e capitular da mesma (1900). No mesmo ano que publica o opúsculo viria a ser nomeado Bispo da Guarda (2 de Outubro de 1914). Foi autor de um *Compêndio de Geografia Geral*, *Compêndio de História Universal* (em 2 vols.), *Compêndio de História de Portugal* (para uso no ensino secundário), entre várias obras teológicas.

das famílias de *notáveis* da urbe (4) e cuja notabilidade advinha dos laços parentais com a instituição universitária ou com a pretérita distinção aristocrática mas, de qualquer modo, germinada na sombra tutelar da instituição eclesial católica — cuja égide invocativa se proclama e cuja marca se deixa transparecer em signos tão pregnantes como sejam o pudor verbal e o recatado imaginário.

Num discurso que visa exclusivamente a mulher e o seu mundo de segregadas vivências, plenas de interditos e de constrangimentos, delimitadores de uma identidade própria que não se compaginava, nem se podia imiscuir, com a esfera masculina do quotidiano burguês — o negócio, o emprego, a influência, a política, as subsistências, o caciquismo — neste texto unidireccional, o delírio erótico, a fantasia onírica ou a formulação do sentimento amoroso, encontram-se submergidos por uma pragmática sistematização de normas comportamentais, reguladoras, de forma taxativa, da complexidade das práticas sociais, das suas tensões e das suas pulsões.

Mas na explicitação deste desiderato, tal fosse qualquer documento fílmico, acabará por ser mais significativa o que se deixa por escrever, o que nunca será escrito, do que tudo o que se escreve: também aqui a película, ou o negativo do filme a revelar, é mais rica e sugestiva. Entremos, pois, por esta porta, num universo simbólico e ritualizado, cuja mediação gestual se plasma num não-dever-ser, num código de interditos. E por esta porta são perceptíveis os instantes em que se cruzam a historia das mentalidades e a historia dos lugares, tentando descortinar a *heresia*, isto é, o excesso das palavras que permita estudar a articulação consagrada entre a ordem das palavras e a ordem do corpo (5), e que permita criar uma inteligibilidade que ultrapasse o mero objecto investigatório (afinal pouco nos interessam as modas ou as danças, senão como encarnações daquelas relações de heresia).

Sintoma de fragmentação do paradigma do amor romântico,

(4) A comissão iniciadora da Associação era constituída por Ana Guilhermina Parreira Rocha, Ermelinda da Costa Almeida, Maria d'Assunção Ramalho Figueira, Maria Isabel Leite Roxanes de Carvalho, Maria José Joyce Diniz, Maria de Lurdes Mascarenhas Gaivão e Maria do Pilar Tavares Rosado. A direcção estava a cargo de Ermelinda Costa Alemão, Maria de Lencastre Cabedo V. da Cunha, Maria Urbana Monteiro Soares de Albergaria, Prudência Serras e Silva e Taphenes Roxanes de Carvalho.

(5) Cfr. Jacques Rancière, *Les Noms de l'Histoire. Essai de Poétique du Savoir*, s. 1., (Paris), 1992, p. 117 ss.

com a sua procissão algo dramática de carnalidade e de sentimentalidade vernáculamente assumida, como em Camilo, como em Balzac, a moralidade amorosa, digamos assim, proposta pela Associação de Defesa dos Costumes Cristãos é, paradoxalmente, uma moral de consumo para os estratos urbanos e rurais da classe-média. Não faria sentido, como é possível adiantar, que os segmentos da aristocracia e da alta burguesia (mesmo que integrados naquela pretérita nobreza liberal e constitucional) necessitassem de normalizar condutas e de explicitar na ágora o que secreta ou discretamente aprendiam no seio da instituição familiar, nos colégios suíços, na exemplaridade do prestígio estatutário <sup>(6)</sup>. O que se trata, quer na organização de uma associação deste tipo, quer na divulgação e propaganda dos seus objectivos, é de publicitar directivas paidéuticas, face à institucionalização política — e mental — do Portugal republicano, de estruturar uma resposta perante a proximidade (mais fictícia que real) da ofensiva sufragista e da aspiração democrática feminina, mesmo que não integralmente assumida no quadro dos partidos *democráticos*, por uma dignificação do seu estatuto no interior de uma estratificação típica da ordem patriarcal. Encontramo-nos, portanto, no limiar de uma renovada antropologia *angélica* <sup>(7)</sup>, construída sobre os estilhaços das tempestades sentimentais e da emergência do *eu*, elementos essenciais para a caracterização do século burguês (como, de todos os quadrantes, se escreveu de oitocentos).

Mas a questão toma-se mais complexa quando vista à luz da batalha pela institucionalização do divórcio e, correlativamente, pela laicização plena do matrimónio, não tanto pelo peso específico do quantitativo de pessoas divorciadas na estrutura demográfica da

<sup>(6)</sup> A cultura de salão, uma espécie de corte provinciana que a nobreza regional mantém desde o século XVI e que se reforça durante os séculos XVII e XVIII, irá ser aburguesada com o aparecimento da festa e da recepção nocturna, cuja figura central passará a ser o piano, durante o século XIX. Esta cultura e sociabilidade do salão vêm reforçar a reabilitação teórica da mulher aristocrata, como há muito pôs em evidência Carolyn C. Lougee in *Le Paradis des Femmes. Women, Salons, Stratification in Seventeenth-Century France*, Princeton, 1976, realçando a autora a liderança dos rituais e o protagonismo das mulheres nessas extensões mentais da corte. Anote-se como sobreviveram até ao século XX as expressões *fazer a corte*, *cortear*, como sinónimo da correlação entre o lúdico e o lúbrico: jogos da corte.

<sup>(7)</sup> Cfr. Philippe Ariès e Georges Duby (dir.), *História da vida privada*, vol. IV, (Porto), 1990, p. 518 (em diverso sentido).

sociedade portuguesa — em 1911 apenas 45 em cada 100 000 habitantes eram divorciados, se bem que esta cifra aumentou exponencialmente para 197, em 1930 <sup>(8)</sup> — como pelo signo mental e ideológico que representava. Nem o problema era novo. Não só se conhecem situações de divórcio na ressurgência do primeiro liberalismo <sup>(9)</sup>, como o desenho juscivilístico do matrimónio, positivado em 1867 no impropriamente chamado "Código de Seabra", suscitara, aquando da sua discussão no seio da comissão legisladora (e que ecoava nos periódicos tradicionalistas como *A Nação* ou *A Ordem*), uma acesa polémica entre os sectores ultramontanos e os sectores declaradamente liberais, encabeçados por Alexandre Herculano, refutando o *mindeleiro* a suposta heresia ou imoralidade da sua posição cívica <sup>(10)</sup>. Com efeito, para Alexandre Herculano o essencial era ressaltar a liberdade de consciência (quer dos católicos quer dos não-católicos) o que só seria possível pela estatuição do conteúdo estritamente jurídico-civil e jurídico-privado do matrimónio, respondendo deste modo à ofensiva dos "Torquemadas liliputianos" <sup>(11)</sup> que visavam a reimplantação das teses tridentinas.

Por outro lado, é sabido como desde a década de oitenta de oitocentos, surgem na área do republicanismo paladinos do divórcio, entre os quais Teixeira Bastos, e como, em 1900, cai sobre a mesa da Câmara de Deputados, o primeiro projecto legislativo sobre esta controversa matéria que não recolheria sufrágios, até pela dessolidarização do próprio grupo parlamentar do deputado proponente, isto é, do Partido Progressista <sup>(12)</sup>.

Ora, a separação definitiva e total foi objecto prioritário da acção legislativa revolucionária, que logo a 3 de Novembro de 1910 parturiria a Lei do Divórcio, integrado num quadro mais genérico de laicização que acabaria por ser expandido na chamada Lei da

<sup>(8)</sup> Cfr. Rui Cascão, "Família e Divórcio na Primeira República", in AA. VV., *A Mulher na Sociedade Portuguesa. Visão Histórica e Perspectivas Actuais*, Actas do colóquio, vol. I, Coimbra, 1986, pp. 156 e 166.

<sup>(9)</sup> Vide Manuel Lobo da Costa Simões, "Um Divórcio no 1º Quartel do Século XIX", in A. A. W. *A Mulher na Sociedade Portuguesa (...)*, vol. I, cit., p. 171 ss..

<sup>(10)</sup> Veja-se o conjunto de intervenções in Alexandre Herculano, *Opúsculos VI*, na reed, de Lisboa, 1987, pp. 75-173.

<sup>(11)</sup> Alexandre Herculano, *Opúsculos VI*, cit, p. 103.

<sup>(12)</sup> Rui Cascão, "Família e Divórcio", (...), cit., pp. 154-155.

Separação do Estado e das Igrejas (decreto de 20 de Abril de 1911), e que deslocava a problemática feminina para as balizas da igualdade das partes no interior da sociedade conjugal, mas que não receberia efectiva correspondência na arquitectura político-constitucional, nomeadamente ao ser impugnada a aspiração ao sufrágio universal (paradoxalmente o sufrágio feminino só será admitido *sub specie* para as eleições das juntas de freguesia em pleno Estado Novo).

Os debates em torno do casamento e do divórcio são relevantes do entendimento indissolúvel, *ad perpetuum*, do contrato bilateral, ou, noutra vertente, do carácter sacralizado das uniões familiares, espelho da Santa Aliança, que a desvinculação ou o incumprimento profanariam. Com efeito, a instituição matrimonial era entendida como o fundamento último da ordem social, património comum das correntes do pensamento republicano e democrático, dos defensores do constitucionalismo monárquico, ou das áreas anti-republicanas e anti-democráticas que se consubstanciarão no integralismo lusitano. Não obstante este aparente consenso que se estabelecia sobre a importância do casamento as motivações profundas e as premissas fundamentadoras são antagónicas: para o espectro democrático e para o republicanismo em geral era na família que, em última análise, se processaria a mutação regeneradora que os novos tempos, triunfantes em 5 de Outubro, anunciavam; para o constitucionalismo da Carta, agonizante em finais do século XIX, a família preservava os valores tradicionais e veiculava a observância dos magnos princípios do cristianismo; também para os integralistas a família representava a célula basilar do corpo social, pelo que deveria ser no seio dela que a redenção autoritária, corporativa e ultramontana se vasaria, face ao mando republicano recém instalado. Noutro registo, que agora só daremos nota, também a apologia da família se compaginava com o apelo às virtudes da raça, numa certa releitura que os integralistas faziam de Comte, Spencer e Littré, por via de Teófilo Braga<sup>(13)</sup>, e aos valores eternos da portugalidade — tentando estabelecer uma tautologia determinista, que explicitasse o alcance *científico* da nacionalidade. Por outro lado, há uma nova atenção da República portuguesa sobre a figura feminina: nos seus traços estruturais (sociedade, ordenamento jurídico) e, sobretudo, nas leituras sim-

**(13) A obra de referência teórica dos integralistas era O Povo Português nos Seus Costumes, Crenças e Tradições, II vols., dado à estampa por Teófilo em 1885.**

bólicas. Como em França, também em Portugal o corpo da mulher é utilizado como representação alegórica dos grandes valores ou das novas virtudes <sup>(14)</sup> — liberdade, igualdade, fraternidade, justiça, sapiência, perfectibilidade, razão, direito, lei — fundada num propósito muito objectivo de divinização dos valores laicos e dessacralizados. Não se esconde que as novas alegorias se deveriam contrapor ao altar da santidade do gnosticismo cristão (sobretudo na sua vertente católica), tentando erigir um panteão da civilidade, um altar laico.

Sem dúvida que o debate da família era impensável sem o debate da mulher e do seu estatuto, pois que se lhe reconhecia o papel nuclear na sua formação, preservação e continuidade. Não é, por isso, de estranhar que os sectores progressistas no ocaso da monarquia, dinamizados pelos movimentos republicanos, socialistas e anarquistas, assim como as áreas do livre-pensamento e da maçonaria, religassem o debate da instituição familiar com a própria *nacionalização do ciclo existencial dos indivíduos* <sup>(15)</sup> ou com a completa laicização da sociedade portuguesa. O surgimento de um movimento feminista republicano é disso prova: prenunciado pelos escritos de Caiei e de Carolina Michaëllis e corporizado nos textos de Ana de Castro Osório, Maria Veleda, Adelaide Cabete ou Aurora Castro Gouveia e organizado em formações como o Grupo Português de Estudos Feministas (1907), Liga Republicana das Mulheres Portuguesas (1909), o Grupo dos Treze (1911), Associação de Propaganda Feminista (1912), Conselho Nacional das Mulheres Portuguesas (1914) ou a Cruzada das Mulheres Portuguesas (1917) <sup>(16)</sup>.

Mas estas formações que indesmentivelmente se estruturaram em activos grupos de pressão junto dos poderes constituídos, encontravam a sua correspondência precisamente no movimento de católicos leigos. Com efeito, é possível falar de um feminismo católico cujas fundações são, bem entendido, diversas daquelas outras que o feminismo republicano perseguia. A pioneira organização de mulheres católicas terá sido a Associação Promotora da Instituição e

<sup>(14)</sup> Para uma confrontação global, leia-se o excelente estudo de Maurice Agulhon, *Marianne au Combat, L'Imagerie et La Symbolique Républicaines de 1789 à 1880*, Paris, 1979.

<sup>(15)</sup> A expressão é de Fernando Catroga in "A Laicização do Casamento e o Feminismo Republicano", in AA. W., *A Mulher na Sociedade Portuguesa*, vol. I, cit., p. 139.

<sup>(16)</sup> *Idem, ibidem*, p. 142.

Educação Popular, que, impulsionada em 1902 pelo padre jesuíta Manuel Fernandes Santana, se destinava a "promover o bem-estar social, intelectual e moral das classes laboriosas, sob o ponto de vista económico, higiénico, doméstico, instrutivo, patriótico, moral e religioso" e que a partir de 1907 se passou a denominar Liga da Acção Cristã, informada agora pelo propósito de esbater as diferenças interclassistas "segundo as normas da justiça e da caridade" (17). Após 1924 a Liga passará a integrar a Juventude Católica Feminina e, em 1933, será lançada a Acção Católica Portuguesa.

É neste contexto, sucintamente descrito, que devemos perspectivar o surgimento da Associação de Defesa dos Costumes Cristãos, não como um processo espúrio ou ocasional, mas como um facto inscrito numa temporalidade média da estrutura social e numa temporalidade longa da estrutura mental, como facto persistente e de repetição e que, confrontado com o enraizamento do republicanismo em Portugal, não pode deixar de ganhar novos contornos e novas leituras — desde logo o reconhecido do carácter defensivo da organização, sintoma de que alguns sectores da igreja católica se sentiriam ameaçados. Repare-se, ainda, que as presentes notas sobre puritanismo e provincianismo relevam da exemplaridade de um caso, porventura muito claro — e, portanto, com grandes condições de *legibilidade* — o que não afasta a necessidade de investigação horizontal em movimentos similares que se afirmaram na sociedade portuguesa nos inícios do século XX. O facto de focalizarmos um caso ocorrido em Coimbra a ninguém pode induzir que nos contamos entre esse núcleo coevo de provincianos que em tudo vê diminuição de um património cultural (e de um legado mental) que é singular no contexto português e invulgarmente original no contexto europeu. (Pior exemplo para a prevenção que registámos, vem a talho de foice — a massificação mediática da peregrina ideia de ser Oliveira Salazar um "típico" produto coimbrão. Perante tamanho dislate urgente se torna o aprofundamento dos estudos sobre a produção científica e cultural da universidade nos séculos XIX e XX, sob pena de se perpetuarem lugares comuns que uma cultura de insustentável leveza teima em entronizar).

(17) *Apud Alcina Maria de Castro Martins, Gênese. Emergência e Institucionalização do Serviço Social Português. Escola Normal Social de Coimbra, São Paulo, 1993, policopiado, p. 205; vide José Maria Félix A Acção Católica Portuguesa, Vila Nova de Famalicão, 1937.*

Eis o objecto sucinto deste trabalho — o estabelecimento de um conjunto de interrogações sobre alguns dos mecanismos de sedimentação e de formulação de uma mentalidade conservadora, ou, seguindo mais longe, de uma *mentalidade provinciana* (cuja estratégia intrinsecamente defensiva repousa numa súpula de atitudes sobrevalorizadoras do localismo, do particularismo e do isolacionismo, em detrimento de práticas mentais credoras de uma postura globalizante, envolvente e cosmopolita <sup>(18)</sup>), gerada no pânico da modernidade e na reacção ao tímido impacto da industrialização sobre a espessura ruralizante da sociedade portuguesa. Tanto mais verdadeiro este pânico quanto era diagnosticável a inevitável mutação dos códigos de conduta, nomeadamente de conduta feminina, nas malhas sociais mais marcadamente urbanas, acartando uma correlativa mutação dos rituais de passagem, desde logo, o casamento. Como o título do presente trabalho já publicita, é *à volta* da instituição matrimonial (mas não sobre esta instituição) e ao longo das suas diversas temporalidades (o primeiro olhar, o primeiro passeio, o noivado, o registo ou o altar) e sobre essa complexa e contida linguagem dos corpos e dos desejos que agora se imprimem estas notas (quase) dispersas <sup>(19)</sup>.

### 3. O malefício do olhar

A Associação de Defesa dos Costumes Cristãos, tomando como protectores o Sagrado Coração de Jesus e Nossa Senhora da Purificação <sup>(20)</sup>, estatua no seu programa de acção a interdição de

<sup>(18)</sup> Cfr. Paulo Archer de Carvalho, "Tn Memoriam. Notas para uma tipología mental da comunidade estudantil de Coimbra (1870-1945)", in *Revista de História das Ideias*, vol. 12, 1990, em especial as considerações que aí se produzem nas pp. 342-344.

<sup>(19)</sup> É de grande utilidade confrontar um estudo de maior fôlego de autoria de Cecília Barreira, *História das Nossas Avós. (Retrato de uma burguesa em Lisboa 1890-1930)*, tese de doutoramento na Faculdade de Ciências Sociais e Humanas da U.N.L., e publicada em Lisboa em 1992. Algumas das conclusões no meu estudo confirmam as leituras que Cecília Barreira fez, outras afastam-se, seguindo por diversos caminhos, procurando-se agora perspectivas e fundamentações diferenciais.

<sup>(20)</sup> Repare-se na semântica: que toma pura, que mantém pura, que purifica.

uso de vestidos "abertos ou demasiadamente apertados", pelo que estipulava o uso de vestidos "afogados, evitando os decotes", assim como, explicitamente, interditava as suas associadas de "entrar em danças menos honestas" ou de "assistir a teatros imorais" e aconselhava a "evitar absolutamente o *deixar correr* no porte e nas conversas", para além de preceituar a aproximação da "sagrada comunhão com um porte irrepreensível" e, mais vagamente, o "emprego de esforços para que os seus moribundos recebam os últimos sacramentos", ao mesmo tempo que estatuaía, no seu art. 5<sup>o</sup> e último que "as associadas que transgredirem as resoluções tomadas deixam, por isso mesmo, de pertencer à Associação" (21). Finalmente, a Associação propunha-se "fundar uma biblioteca de obras instrutivas e recreativas" (22).

A missão do cónego Alves Matoso, palestrante numa das reuniões da Associação no salão do Palácio dos Grilos (onde, nesse ano, se instalaria Salazar a instâncias de Gonçalves Cerejeira, comensal de há muito no antigo convento dos Agostinhos (23)) era de tomar conciso o conteúdo programático, pois se incumbira de proferir algumas palavras "muito sinceras", "sem atavios" (24), que estabelecessem o sentido exacto das normas estatutárias. Era, assim, o intérprete legítimo e sacralizador dos propósitos associativos. A sua primeira interpretação recaí sobre o vestuário feminino, estabelecendo a *decifração* do uso de vestidos decotados, afogados, abertos, apertados e ainda do uso de cintos altos.

Desnudar o peito, mesmo que parcialmente, poderia não constituir, na opinião do eclesiástico, um inconveniente sanitário de maior para aquelas senhoras que o fizessem habitualmente. Mas para além de serem "reprovados até pela hegiene", os decotes são excomungados por serem "verdadeiramente imorais" (25). Para

(21) *Modas, danças e teatros*, cit., pp. 9-10. No programa se consignava ainda poder serem associadas todas as senhoras de qualquer estado (solteiras, viúvas ou casadas; bem entendido que o concubinato se encontrava liminarmente excluído), e se estabelecia, sem mais precisão, que "haverá uma comissão de senhoras, sendo uma presidente, a qual tratará dos interesses da Associação".

(22) *Ibidem*, p. 9.

(23) *Vide Franco Nogueira, Salazar*, vol. I, *A Mocidade e os Princípios*, Coimbra, 1977, pp. 129-130.

(24) *Modas, danças e teatros*, cit., p. 12.

(25) *Ibidem*, p. 13.

ilustrar esta condenação o cónego Matoso refere a opinião de um jovem, com o qual se cruzara ocasionalmente num comboio, esclarece, e que em relação aos vestidos decotados afirmara "que poderia ser-lhe agradável ver assim vestidas outras senhoras, mas nunca as suas irmãs ou a sua noiva" (26). Não se pense que esta atitude puritana se encontra isolada no seio da instituição eclesial. Em 1920, um periódico de grande circulação nacional registava que em territórios franceses, na entrada da igreja de Ars, um edital avisava que as senhoras "só serão admitidas com a condição de se apresentarem sem decote e de braços cobertos", pois "assim o exigem a decência cristã e o respeito às coisas sagradas" (27). O mesmo periódico referia ainda que o arcebispo de Paris, cardeal Amette, verberara numa pastoral os exageros impudicos das *toilettes*, protestando contra a imoralidade do vestuário feminino, fonte de tentação e de perdição apenas equiparável ao fenómeno das *danças modernas* (28). O articulista, insurgindo-se contra o falso pudismo da igreja católica, bem podia vociferar: "os tempos das clausuras monásticas, dos biocos, das saias de balão, das golas altas, dos vestidos de cauda, das mangas compridas, quasi a encobrirem os dedos, não eram, por certo, mais castos que os de hoje", notando, com certa ironia, que o susto era o "nivelamento de nudezas", temido pela ortodoxia, mas que nem por isso daí adviria maior mal ao mundo (além do enriquecimento dos médicos e das boticas (29)). Sob o pretexto da moda se desferia um ataque diagonal à instituição eclesiástica, mas utilizando, de modo subliminar, a argumentação de tipo *clínico* contra o uso das aberturas nos trajés.

Em qualquer dos casos, encontramos-nos perante a endémica desconfiança que a figura feminina inspirava, ou da sua exautoração enquanto signo da malignidade, multissecular persistência de códigos mentais que, ao secundarizarem o estatuto social da mulher no mundo do homem, acabarão por arquitectar um coerente discurso demonológico, protagonizado pela mulher, e que persistirá nas sociedades industrializadas e burguesas do século XIX europeu: nomeadamente, mantendo-a a par do alienado, do menor ou do inapto, como uma figura de *dependência* (30).

(26) *Ibidem*.

(27) *Ilustração Portuguesa*, 22 de Março de 1920, p. 213.

(28) *Ibidem*, p. 214.

(29) Cfr. *ibidem*.

(30) Sobre este estatuto veja-se Pierre Rosenvallon, *Le Sacre du Citoyen. Histoire du suffrage universel en France*, Paris, 1992, p. 105 ss.

A extrema cautela com que as relações sociais se devem desenvolver no âmbito da vida privada, são a prova clara do que acabamos de afirmar: os manuais de civilidade difundidos desde meados do século XIX e que se continuam a editar nas primeiras décadas do século XX, assinalavam, em vista à construção da personagem da *senhora da sociedade* (senhora e não mulher, repare-se), a necessidade de se afastar qualquer excentricidade ou originalidade no vestuário, pautado, pela *mediania* e *gravidade*, "decência", "respeitabilidade" e "pudor" (31). A figura feminina permanece secundarizada pela exemplaridade do "chefe" de quem se espera a "compustura" e a autoridade suficientes para admoestar e dirigir o "santuário" familiar (32).

A normalização generalizada destes princípios de bom-senso implicava o reconhecimento da modéstia. O ideal da modéstia consistia, precisamente, na negação das ambições desmedidas, ou na pacata aceitação de um estatuto que se acreditava estar predestinado. Para se analisar um puritanismo serôdio e generalizado nos comportamentos, testemos a leitura, cuja cronologia é intencionalmente tardia, de uma série de almanaques de larga difusão. A escolha não é aleatória: o almanaque revela-se, para o estudo das mentalidades, um documento valioso. Porque propondo-se como um utensílio de decifração do tempo (astrológico, climatérico, cronológico) acaba por se constituir num território passível de descodificação de um tempo mental, permitindo estabelecer uma razoável mesura do grau de familiaridade (de intimidade e, portanto, de recepção) entre o redactor de ideias gerais e o leitor de ideias gerais — sobretudo pela miscelânea de saberes práticos e de sabedorias populares (33) que raramente resistem sob forma impressa. Vejamos. Na série de almanaques consultada a mulher aparece como o modelo de virtudes, pois como constatava certo autor antigo (cujo tom de proximidade com D. Francisco Manuel de Melo e a sua *Carta de Guia de Casados* é evidente) pelas "virtudes e modéstia do bom mulherigo de Portugal foi ele sempre nomeado por todo o mundo" (34). Não é de estranhar

(31) Veja-se Maria de Lurdes Lima dos Santos, *Para Uma Sociologia da Cultura Burguesa em Portugal no Século XIX em Portugal*, Lisboa, 1983, pp. 33-35.

(32) *Idem, ibidem*, pp. 25-29.

(33) Cfr. Maria Carlos Radich, *Almanaque. Tempos e Saberes*, (Coimbra), s.d., (Centelha), pp. 89 e 90.

(34) *Almanaque Ilustrado d' "O Século"* para 1932, p. 111.

que a falta de modéstia (por exemplo, as atitudes equalizantes da mulher) suscite o riso: numa anedota o "detective" consegue precisar todos os detalhes do "criminoso" (usa o cabelo curto, fuma "Abdulas", anda a passos largos e firmes, calça sapatos de pelica e põe chapéu mole preto), mas é incapaz de distinguir se é homem ou mulher (35). Local privilegiado para detectar as prevenções contra a emancipação feminina, é nos "pensamentos" e "aforismos" dos intelectuais reconhecidos. Por isso se cita João de Deus: "A mulher em tudo que imita o homem, perde a sua grandeza e fica pequenina!" (36); e Beaumarchais: "Sê bela se podes; sábia, se quiseres; mas o que é indispensável é que sejas assisada" (37). Às regras de prudência se associava a imagem da frivolidade e da ignorância. Para ilustrar a frivolidade, escolhe-se uma citação de Gondinet, "as mulheres não têm amigas, têm rivais" (38). Para documentar a proverbial ignorância da "mulher do povo" conta-se uma anedota: "Esteve muito tempo na última casa?" pergunta a *senhora*; "Isso é que não lhe posso dizer. A patroa não tinha relógio", responde a empregada doméstica (39).

A ortodoxia do pudor e da modéstia, poderia ter um preço, como se assinala na transcrição deste aforismo de Pederewski: "Há mulheres naturalmente virtuosas e outras que, para chegarem à virtude, precisam de cometer todas as culpas" (40). Mas não se pense ser esta desculpabilização a norma. Antes era a excepção. Veja-se este registo à famosa cortesã Madame Paiva, que entusiasmara a Paris burguesa de oitocentos e que o redactor anatematiza: "esta mundana parisiense cujo nome é citado sem honra para um nosso compatriota que foi seu marido e que ela arruinou" (41). Não era só o Paiva marido que estava a ser desafrontado. Era a honra do "nosso compatriota" que se tirava desaforro. A amostra não é extensa. Mas esta seriação poderia ser interminável: de um lado a *virtú*, o pudor (42) e o recato — do outro a transgressão e a culpa.

Mas o problema central, e que tantas vezes tem sido iludido,

(35) *Almanaque Ilustrado d' "O Século" para 1930*, p. 302.

(36) *Almanaque Ilustrado d' "O Século" para 1934*, p. 179.

(37) *Ibidem*.

(38) *Ibidem*.

(39) *Almanaque Ilustrado d' "O Século" para 1931*, p. 159.

(40) *Almanaque Ilustrado d' "O Século" para 1935*, p. 91.

(41) *Almanaque Ilustrado d' "O Século" para 1929*, p. 271.

(42) O problema subsiste: qual o conteúdo da palavra "pudor"? O escritor naturalista P. Montegazza defendia-o deste modo: "O pudor é uma sebe de

foi já detectado por alguma da investigação mais atenta e crítica — a secundarização da mulher representa, à luz dos postulados da ortodoxia católica (ou mais latamente, como quiseram Nietzsche e Freud, de uma cultura judaico-cristã), não, meramente, uma *circunstância* da razão histórica, mas um facto *doutrinário*, essencial para a compreensão global daqueles postulados <sup>(43)</sup>. Por isso o olhar, o acto mental do olhar, significa a momentânea passagem do estado de

rosas, que defende o amor; mas não deve ser tão alta que chegue a impedir o acesso ao jardim" in Montegazza *O Amor*, Lisboa, 1912, p. 17.

<sup>(43)</sup> Pandora e Eva estão unidas pelo mesmo carácter *doloso* (ou pecaminoso) do amor, aspecto reversível das antigas mitologias da fertilidade, da fecundidade e do rejuvenescimento, primitivos marcos antropológicos que permitem *datar*, isto é, transformar em coisa histórica e socialmente dimensionável a vida da comunidade. Com o desenvolvimento das cidades e do triunfo do monoteísmo, e à medida que os povos se proclamam eleitos pela graça divina, através de profecias paidéuticas, como já assinalava Sigmund Freud (in *Moisés e o Monoteísmo*, para a edição francesa, Gallimard, NRF, p. 141 ss.), as mulheres vão ocupando, de modo progressivo, a razão última da ira divina. A desobediência de que nos fala o profeta Samuel (I.S., 12, 15) so pode ser interpretada como a ocupação pela mulher do centro do pecado da cidade terrena; ou como causa da ira divina é, também apontada a *grande prostituta do Apocalipse* (veja-se Ap. 17 e 18), "porque a mulher estava embriagada com o sangue dos mártires" e porque é vista como a "mãe das abominações da terra". Em última análise, e dentro das fronteiras destas premissas teosóficas, é a mulher que mancha de pecado a cidade terrena, razão dizível pela qual a urbe se afasta da *civitas dei* agostiniana, concepção ainda credora de uma visão arquetípica e celestial de referência platónica, nomeadamente da *República*.

O pecado original, quer nos textos do Velho Testamento, quer na interpretação paulina (veja-se S. Paulo, 1ª Carta a Timóteo, 2) é atribuível exclusivamente à mulher, pois Eva "enganada, ocasionou a transgressão", razão pela qual o Apóstolo recomenda "o espírito de submissão" e não permita "à mulher que ensine nem se arrogue autoridade sobre o homem" (cfr. *idem, ibidem*). E, se restassem dúvidas, atente-se na 1ª epístola aos Coríntios, 11, onde S. Paulo adverte que "toda a mulher que reza ou profetiza, com a cabeça descoberta desonra a própria cabeça, porque é como se estivesse rapada", enquanto refere que "o homem não deve cobrir a cabeça, porque é a imagem e glória de Deus; a mulher, porém, é glória do homem". Esta posição doutrinária parece-nos inquestionável como fundamento teológico. Santo Agostinho, na *Cidade de Deus* (XIV, 17) refere que a mulher apenas vê que "o fruto proibido é um alimento agradável ao gosto e aos olhos", sendo lícito concluir que ocupa o centro do pecado, ocupando este o centro

dependência para o estado do fogo abrasador, da paixão, do desejo e da luxúria <sup>(44)</sup>. Ou, no mínimo entendimento, um momento de não permitida libertação, da passagem da sombra à luz, protagonizado pela mulher e simbolizando o alquímico rejuvenescimento <sup>(45)</sup>. A outra vertente do problema leva-nos à verificação de simbolizar a mulher, do mesmo modo, o cúmulo do pietismo, que o reforço dos cultos marianos irão aprofundar: trata-se aqui da imagem da beata, da imaculada, que pelas virtudes do *matrimonium* <sup>(46)</sup> e da maternidade, ou pela salvífica clausura e renúncia, penetra como

cosmológico da cidade terrena, passando a diabólica encarnação pecaminosa, razão pela qual que não deve merecer a mesma consideração teológica (veja-se *Cidade de Deus*, 1,16; XIV, 17 e 18).

De resto é consabido que a mulher atravessará o longo transcurso medieval como sendo a "filha do pecado", como refere Le Goff no seu estudo clássico *Para um Novo Conceito da Idade Média*, na ed. portuguesa, Lisboa, 1980, pp. 297-298. O excuro analítico toma-se, no entanto, mais complexo, com a sobrevalorização do pietismo e uma certa reabilitação da figura feminina a partir dos cultos marianos, o que não invalida os traços doutrinários essenciais.

<sup>(44)</sup> O fogo da paixão, expresso ou sugerido no olhar, pode reflectir aquela asserção que Gaston Bachelard há muito deixou expressa (in *Psychanalyse du Feu*, Paris, Gallimard, p. 75 ss.): nas sociedades de mando patriarcal a mulher não ocupa a área diurna, de luz, mas tem a capacidade de atear o fogo e de trazer a luz, elementos que congregam a *conquista* sexual, mas, de igual modo, as forças de destruição e do mal. Daí que o olhar, simbolizando toda a gestualidade sexual, se traduza num discurso de "negação" e "pecado". É possível afirmar, ainda com Bachelard, que "se a conquista do fogo é primitivamente uma *conquista* sexual, não nos devemos admirar que o fogo tenha ficado tanto tempo e tão fortemente sexualizado" (*ibidem*). O fogo da paixão não é expressão metafórica: exprime a fronteira entre a interdição e a transgressão.

<sup>(45)</sup> De acordo com a tradição alquimística a mulher é agente de rejuvenescimento mas não autora (veja-se, exemplarmente, Jean-Pierre Fabre, *L'Abrégé des Secrets Chimiques*, Paris, 1636, p. 375 ss.). Com efeito, a alquimia é atravessada por uma imensa ilusão sexual, de poder, riqueza e rejuvenescimento, mas onde o papel da mulher é diminuto.

<sup>(46)</sup> A expressão *matrimonium* utiliza-se numa acepção antropológica, designando a condição da mulher que ingressa na família investida da qualidade de *mater* e que assegura não só a reprodução da espécie como a reprodução de determinadas (ou pré-determinadas) alianças sociais, consagradas pelos laços de sangue, isto é, pelos laços de parentesco. Investida como *mater familias* a mulher passa a ser a guardiã da coesão familiar e a memória viva das relações de sociabilidade familiar. No seio da família a

figura reabilitada no paraíso cristão e no universo pleno da religiosidade (47). Neste sentido, não olhar e não permitir o olhar significaria a obtenção desse estatuto de reabilitada (48): nascida Maria Madalena, pelo *factotum* do pecado original, como Madalena se arrependeria, integrando-se numa pureza ascética, vagamente rompida nos entremezes do leito conjugal.

Para além destas leituras das épocas clássicas sobre a imagem feminina, a partir da segunda metade do século XIX a literatura e a arte romântica foram esboçando e desenvolvendo o tema da esfinge enigmática da mulher, telúricamente orgânica, assimilável a uma força da natureza, que de um momento para o outro se pode transformar na excessividade da ninfomaniaca ou da histérica (49). Assim se desenvolve o mito da devoradora, mulher da qual o homem se aplaca pelo medo, evitando, ao mesmo tempo, os *amores escandalosos*, como regista Bourget, e da qual o homem extrai o prazer mas não tem o amor, como queria o mestre do reacçãoarismo francês (50). Mas não se faz a expurga condenatoria da devoradora. Esta nobreza da cama (51) é capaz de inspirar uma infinita piedade, um remorso, ou uma espécie de retomada angústia barroca, uma melancólica doçura que se tem

mulher conserva um estatuto maternal mesmo em relação ao marido (situação talvez caricatural para as sociedades europeias mediterrânicas), processo reversível no exterior da sociedade familiar — aqui é ao homem que cabe o exclusivo do poder paternal, podendo-se associar a figura da esposa não mais do que a uma filha. Para uma notícia exaustiva do problema veja-se François Héritier *'Parentesco'*, "Família" e "Casamento", in *Enciclopédia Einaudi*, vol. XX, Lisboa, 1989, em especial, pp. 72-78; 87-88 e. 140-145.

(47) Trata-se de um facto de persistência. Para os finais do *antigo regime* veja-se Teresa Bernardino, *Sociedade e Atitudes Mentais em Portugal (1777-1810)*, Lisboa, 1986, pp. 112-114.

(48) Num artigo revelador de uma aparente reabilitação do feminismo, o jovem A. Costa Pimpão, fazia depender essa reabilitação da "Revelação cristã", do "facto histórico", dado como provado, do papel da igreja que se teria, segundo o autor, empenhado nela, e na "palavra apostólica" a própria filosofia da igreja. Quanto à obediência devida ao homem, explicar-se-ia como "acto de razão", uma obediência "doce" (sic) ao "chefe" que se encarrega de dirigir o grupo familiar "para o Fim, que é Deus" — cfr. Álvaro da Costa Pimpão, "O Feminismo e a Igreja Católica", in *Estudos*, Ano V, n<sup>os</sup> 59-60, Março-Àbril de 1927, pp. 822-829; cfr., também, *Estudos*, n<sup>o</sup> 56, p. 559 ss.

(49) Cfr. Ariès e Duby, *História da vida privada*, IV, cit., p. 519 ss.

(50) Paul Bourget, *Physiologie de l'Amour Moderne*, Paris, 1891, pp. 14-19.

(51) *Ibidem*, p. 15.

pelos recém-nascidos e pelos desamparados. E não só. A devoradora, a que transporta uma certa imagem de libertação, também inspira o anátema radical dos misógenos: "o sufrágismo das fêmeas camelídeas, das velhas acegonhadas, dos marimachos escanzelados e ossudos, protesta em gritaria contra a escravatura da mulher, contra a dominação tirânica e despótica do homem". Quem escreve é Reinaldo Ferreira, o sensacionalista *Repórter X* dos anos vinte, para quem "a leviandade mental das mulheres e a miopia das suas observações" não as deixariam compreender serem unicamente escravas da moda e dos modistas — como conclue o articulista <sup>(52)</sup>.

Quando cotejadas com a panóplia adjectiva do jornalista as observações do cónego Alves Matoso são bem mais comedidas. O que se pretende é evitar a *semiótica da devoradora*, expressemo-nos assim, e usam-se ligeiros decotes, "desde que se salve a modéstia", e para tal efeito "basta fazer desaparecer a nudez do peito", "trazendo-o de qualquer forma inteiramente velado, não com transparência tal, que seja quasi o mesmo que andar a descoberto" <sup>(53)</sup>. Qualquer indício de nudez, mesmo velada, dos seios ou das pernas, era, nos códigos mentais que se sociabilizavam, um indício da atitude pecaminosa, assimilável à nudez artística do modelo afrodítico. A nudez (ou a sua *anunciação*, melhor) caminhava em direcção hostil ao caminho da redenção, ou aquilo a que Nietzsche considerara ser uma das duas realidades fisiológicas sobre as quais se erguia a doutrina da redenção: o *medo da dor*, como escrevia o filósofo, não poderia levar senão a uma religião do amor <sup>(54)</sup> mesmo quando esta fosse contra o amor nas suas formas e manifestações concretas. No limite do entendimento puritano a nudez seria uma experiência dolorosa.

Por outro lado, possibilitar o olhar equivalia a abrir mão de um privativo direito de propriedade, ou, pelo menos, de um *direito a vistas*: a desonra recaía, também, sobre o marido, pois consentia que pertencesse a todos "uma coisa que deveria ser exclusivamente dele", e ao desonrado se reserva o apodo esclarecedor de *ultraliberal* <sup>(55)</sup>, enquanto se classifica a mulher com a denominação de *leviana*, "para

<sup>(52)</sup> In *ABC*, de 23 de Outubro de 1924, *apud* Manuela Rêgo e Lúcia Liba Muczniak (coord.), *A Moda em Portugal Através da Imprensa. 1807-1991*, Lisboa, 1992, pp. 113-116.

<sup>(53)</sup> *Modas, danças e teatros*, *cit*, pp. 14-15.

<sup>p4)</sup> Cfr. F. Nietzsche, *O Anti-Cristo*, (1876), ed. port., Mem Martins, 1977, p. 62.

<sup>(55)</sup> *Modas, danças e teatros*, *cit*, p. 15. *Ultraliberal* é um eufemismo para

não faltar", na expressão de alguém que supostamente terá escrito ao cônego Matoso, "à delicadeza que se deve a uma senhora" <sup>(56)</sup>. E se em relação aos decotes o assunto parece definitivamente encerrado, mais se dirá dos vestidos abertos, dos quais o palestrante se recusa até a falar, "porque tenho a certeza", prossegue o cônego, "de que são tão acres como as minhas as censuras que vós fazeis a quem as usa" <sup>(57)</sup>. Banalizada a questão do uso das cintas altas, que clinicamente estariam desaprovadas por prejudicarem a "indispensável expansão torácica", "predispondo o organismo para a tuberculose" <sup>(58)</sup>, caso mais sério representava a questão das golas nos vestidos, problema grave para

designar o *cabrão* ou o *cornudo*, expresso, num tempo antropológico, pela figuração de cornos na testa, símbolos da profanação da sagrada aliança (cfr. Julian Pitt-Rivers, *Antropologia del Honor*, Barcelona, 1979, p. 50); estes elementos sinalizam, de igual modo, o demo, o diabo (quer na iconografia popular quer na iconografia erudita - v.g. em Jerónimo Bosh). Apesar da proibição pombalina de se depararem os chifres à entrada da casa do homem (ou mais raramente da mulher) cujo consorte abandonou, ainda hoje este imaginário persiste. Júlio Dantas, em 1915, refere uma outra tradição, e que afirma à época ainda existente, que baptiza os maridos *infelizes* com o epíteto de *cucos*, sendo *ribeirinhos* os que ainda se compraziam com o facto (in *O Amor em Portugal no Século XVIII*, Porto, 1917,2-, pp. 215-216 ss.).

Por uma questão de pudor verbal em relação ao auditório específico, o cornudo passa a ultraliberal. Mas é possível desvendar outra significação numa semântica da ideologia. Desde o século XVIII que os castiços se arrogam como guardiões da masculinidade em pretensa oposição aos estrangeirados, apodados de efeminados ou afectados, pelo menos desde Verney ou, na primeira metade do século XIX, de Garrett. "Rameiras" é um dos tratamentos com que José Agostinho de Macedo mimoseia os seus adversários (veja-se o prefácio a *Os Burros*, na edição de Paris, 1835, estranhamente paginado 207), e em especial os pedreiros-livres, que são "meretrizes" (*ibidem*, p. 206). Esta obcecação será prolongada no século XX, sobretudo pelos integralistas, também eles credores de uma suposta *superioridade sexual* face aos intelectuais e políticos liberais ou demófilos — sobre este último ponto *vide* Paulo Archer de Carvalho, *Nação e Nacionalismo. Mitemas do Integralismo Lusitano*, (tese de dissertação para mestrado, policopiada), Coimbra, 1993, p. 60, nota (153). Seria um campo investigatório a análise desta recorrência discursiva do reaccionarismo, mas cujo resultado não poderá conduzir a mais do que a decifração de um *bordão de fala*, como será de evidente demonstração.

<sup>(56)</sup> *Modas, danças e teatros*, p. 15.

<sup>(57)</sup> *Ibidem*.

<sup>(58)</sup> Cfr. *ibidem*, pp. 16-17.

o qual a resposta parece não ser pacífica. Depreende-se que uma *linha dura* dentro da Associação preconizaria os vestidos afogados com gola, enquanto que o sector menos radical e condescendente com mínimas *aberturas*, aceitaria a abolição da gola, desde que substituída por peitilho de tecido reforçado ou espesso. Os restantes componentes do vestuário moderno estão liminarmente excluídos — entre os quais o espartilho, e, em particular, os saltos altos, causadores, ao que se julgava, de variadíssimas anomalias sanitárias, além dos maus jeitos e maus portes.

#### 4. *A inconsciência do medo*

O trajar era apenas um sintoma de um movimento mais profundo que alguns dos *ilustrados* já diagnosticavam no início do século. Em 1901, uma publicação que reunia eminentes personalidades da *intelligentsia* coimbrã e nacional, a *Gazeta Ilustrada* <sup>(59)</sup>, advertia contra os *perigos* das pretensões feministas. Escrevia-se então que nos países mais industrializados, em França, na Alemanha, na Inglaterra e, sobretudo, nos Estados Unidos, "o movimento feminista é enorme e conta numerosíssimos adeptos, mesmo até entre a população máscula, principalmente entre o proletariado, talvez por afinidades de situação económica, ou porque preponderam nesta classe tão oprimida e vexada os utopistas, sempre dispostos a abraçar qualquer ideia por mais extravagante que seja, conquanto que venha revestida duma forma aparente de generosidade e altruísmo" <sup>(60)</sup>. O que estava

<sup>(59)</sup> A *Gazeta Ilustrada* era propriedade de Albino Caetano da Silva e o corpo redactorial era constituído pelos doutores António Costa Ferreira, J.J. d'Oliveira Guimarães e Joaquim Martins Teixeira de Carvalho. Do corpo de colaboradores destacam-se Agostinho de Campos, Alberto de Oliveira (então cônsul em Tânger), Henriques da Silva, António de Vasconcelos, Simões de Castro (o arqueólogo pioneiro), o jovem Afonso Lopes Vieira, Fialho de Almeida, Costa Lobo, Júlio Henriques, Bernardino Machado, Manuel Laranjeira (o interlocutor de Unamuno e Teixeira de Pascoais), Marcelino Mesquita (o dramaturgo saudosista), Trindade Coelho. Um conjunto eclético de personalidades ligadas ao ensino universitário e liceal, ao *Instituto*, à produção literária e artística. A sua vida, breve, decorreu entre 29 de Maio e 23 de Novembro de 1901, como confirma A. Carneiro da Silva in *lomáis e Revistas do Districto de Coimbra*, Coimbra, 1947, p. 70.

<sup>(60)</sup> *Gazeta Ilustrada*, nº 15, 7 de Setembro de 1901, p. 114.

em causa era a "artificial" educação que se pretendia ministrar à mulher naqueles países, como se referia, "porque felizmente no nosso país ainda o feminismo não conseguiu entrar", preparando as senhoras para a literatura, as artes, a medicina, a indústria, "sem se lembrarem", escrevia o inicial O.G., "que no exercício destas profissões não poderá competir em talento, energia, actividade e resistência com o homem" (61). Noutra prosa inserta no mesmo periódico, se reforçava esta mesma ideia: a educação feminina estava errada, tal como até aí tinha sido entendida do país, pois partia da "ambição ingénua de fazer dela a concorrente do homem", quando, ao invés, da esposa se deveria esperar o elemento embelezador do lar, de modo a transformar este num espaço "confortável e alegre para descanso e alegria do marido" (62).

Erros, apenas erros de educação. Pois não se constatava que "o mundo da mulher é pequeno — a sua casa, as flores do seu quintal", porque não se deveria limitar esta a saber desenhar "o animal e a planta conforme as exigências da sua aplicação" (o bordado e a renda)? A mulher artista, afirma-se, é incompatível com a vida familiar e este princípio pedagógico comporta uma única excepção — a mulher poderia ter a cultura musical que lhe permitisse avaliar, "embora incompletamente", uma partitura, isto é, possuir os rudimentos que lhe permitissem "saber apenas o bastante para alegrar as horas de descanso do marido", ou "para ensinar os filhos pequeninos a canção patriótica, ou a trova antiga popular", sentada no seu piano, premindo as teclas, mas gostando de ser interrompida "com uma carícia de reconhecimento" (63).

Em suma, à mulher se reservava toda a vida de família e a sua direcção, isto é, como suporte agregador da globalidade da ordem social. O discurso da ordem, ou melhor, o discurso sobre a ordem ergue-se num dos grandes mitemas de uma vasta área cultural que, entre si assumindo posicionamentos antagónicos, reivindica a estruturação do pensamento cientista, historicista, naturalista e positivista, e cujos postulados (como postulados do conceito de ordem) são os conceitos normativos de hierarquia, finalidade e finitude, de resto em consonância com um empirismo de tipo causal. Tudo tem causa e consequência. A esta luz, não estranha que a mulher

(61) *Ibidem*. O redactor deve tratar-se de Oliveira Guimarães.

(62) *Gazeta Ilustrada*, nº 4,23 de Junho de 1901, p. 25.

(63) *Ibidem*, pp. 25-26.

fundamente a "apoteótica consagração da vida de família", porque "depois de ser mãe é robusta ama e sábia educadora" (64), como se escreve na recensão ao folheto de Ana de Castro Osório, exemplarmente titulado *A Bem da Pátria*, e no qual a autora advoga o dever de amamentação dos filhos, em ordem à realização omnívoda da vida da família e da felicidade social (65). E se nos finais do século XVIII era de *bom tom* as senhoras parisienses, na ópera ou no teatro, soerguendo-se das cadeiras em pública demonstração, amamentarem os filhos de colo, entre as palmas entusiasmadas dos presentes por tanta bravura civilizacional, sintoma de que, afinal, já conheciam os preceitos revolucionários de Rousseau expostos no *Émile*, pouco mais de um século depois a amamentação é reconhecida como decisivo factor de patriotismo e de amor nacional (66), inscrito num horizonte mental já carregado de preocupações eugénicas e de epopeicos elogios da *raça*. Não nos esqueçamos que todo o programa comemoracionista (hegemonicamente impulsionado pela estratégia de propaganda e agitação republicanas) e o culto oitocentista e cívico dos *grandes homens*, tão característico do positivismo, acabaria por se transformar numa laudatoria dos precursores e dos antecessores e na apologia da nacionalidade e da *raça* (67).

Aquele desiderato de uma educação feminina em tudo distinta da educação masculina (esta visava o desenvolvimento "proporcional" da inteligência e do corpo, na aplicação da máxima antiga *mens sana in corpore sano*, com o objectivo de o jovem em si mesmo encontrar "todos os recursos e todos os meios para a sobrevivência" (68) — ao mesmo tempo que se reconhecia não ser já a educação estética qualquer sintoma de deficiência mental (69)), entrava em contradição com o \* II,

(64) *Gazeta Ilustrada*, nº 8,20 de Junho de 1901, p. 63.

(65) Cfr. *ibidem*.

(66) Não se pode deixar de associar o que, entre nós, se considerava, ainda há bem poucos anos, ser uma *mulher patriota*: senhora de abundantes e fartos seios.

(67) Veja-se, entre muitas obras neste momento disponíveis, Fernando Catroga, *O Republicanismo em Portugal. Da Formação ao 5 de Outubro de 1910*, t. II, Coimbra, 1991, pp. 194 ss; 199 ss. Para um estudo específico da releitura tradicionalista veja Paulo Archer de Carvalho, *Nação e Nacionalismo (...)*, cit., p. 42; 32-36.

(68) Cfr. *Gazeta Ilustrada*, nº 3,15 de Junho de 1901, p. 19.

(69) A este propósito escrevia Teixeira de Carvalho (in *Gazeta Ilustrada*, nº 21, 19 de Outubro de 1901, p. 164): "ainda há bem pouco tempo se citavam

próprio processo de lenta emancipação das mulheres, que discretamente se abeiravam do universo sócio-profissional de afirmação patriarcal: desde 1891 a solitária presença de Domitília de Carvalho, inscrita no primeiro ano da faculdade de matemática <sup>(70)</sup> da única universidade portuguesa, marca, simbolicamente, o fim de um mundo segregado de capacidades e de saberes.

Mas esta penetração no *espaço fechado* de uma cultura urbana e patriarcal representa um percurso cheio de escolhos. Mesmo os programas mais radicais, consubstanciados numa demopédia que intentava institucionalizar uma cultura republicana e laica após 1910, e impulsionados por uma cosmovisão racionalista, perfectibilista e progressista (e inspirados por uma prometeica *religião da humanidade* de obrigatória referência comtiana), programas plasmados nas universidades republicanas e maçónicas de educação popular <sup>(71)</sup>, a figura feminina encontra-se submergida por um discurso de redenção humanitária que encontra no homem o privilegiado destinatário.

O síndrome do progresso, e a avalanche maquinal e cientista que o diagnostica acabará por soterrar as aspirações igualitárias das

como anomalias as pessoas inteligentes que amavam as artes e viviam no seu culto". A argumentação do universitário caminhava no sentido de associar a estética pictórica das crianças com a rudeza e a ingenuidade do *povo*, que, apesar de não entender toda a densidade da obra de arte, acaba por se sentir fascinado e dominado por esta.

<sup>(70)</sup> Vide Joaquim Ferreira Gomes, *A Mulher na Universidade de Coimbra*, Coimbra, 1987, p. 10.

<sup>(71)</sup> A luta pela equalização do estatuto da mulher não aparece como um objectivo central da demopédia republicana. Veja-se, quanto às suas características essenciais, António Pedro Pita, *O Poder do Saber — Competência e Cultura nas Universidades Republicanas de Educação Popular*, separata da *Revista Crítica de Ciências Sociais*, pp. 27-28, Junho de 1989, pp. 249-274. Confirmam-se as conclusões prévias de Fernando Catroga, para quem o fulcro da recém institucionalizada cultura do poder republicano se aglutinava em torno da destruição da ideologia clerical (in *Os Inícios do Positivismo em Portugal*, Coimbra, 1977, p. 68 ss.).

Pela análise de conteúdos ministrados numa Universidade de Educação Popular e pela proclamação programática apenas se descortina a submersão do feminismo num mero desiderato genérico de "educação moral, social, estética e científica do povo português" concatenado numa "aspiração civilizadora e progressiva da República Portuguesa". Cfr. Rogério Fernandes, *Uma Experiência de Formação de Adultos na 1ª República. A Universidade Livre da Educação Popular. 1911-1917*, Lisboa, 1993, pp. 18-19 e 63-73.

mulheres, como se viu. Paradoxalmente, uma certa imagem da *mulher liberta* vai-se acentuando, sobretudo após 1918, num segundo tempo, pois, desfasado do tempo primacial da redenção progressista (ou estruturando outra gramática do progressismo) e encontra, numa imediata simbologia comunicativa, os rituais e os cerimoniais do vestuário. Em 1929 escreve-se que "a saia curta é toda a história filosófica de uma época", pois se entendia representar "a independência da mulher atirada para a vida pela brutalidade da guerra" (72). Mas esta figura liberta apresentará graves dificuldades de hermenêutica social e mental, quer na caracterização da personagem, quer na delimitação das suas fronteiras. Tradicionalmente emancipada da relação contratual do matrimónio encontrava-se a cortesã, a prostituta, a mulher de "costumes dissolutos", expressão consagrada na época. Por isso, a silhueta da *garçonne* perturbava a decifração dos códigos dominantes, que rapidamente associam a nova mulher, de cabelo curto, saia rondando o joelho, fumando o seu cigarro na ponta da longa boquilha, à mulher sem pudor, à cortesã ou, no melhor dos casos, à atrevida *coquette*, que estilhaça corações e arruina matrimónios, como no caso de *Leviana*, o falhado escrito de António Ferro (1921) e que prolongava o psicologismo de certo romance de tradição francesa (73). Em toda a parte este pastiche se repete — se excluirmos esse texto maior que é *Nome de Guerra* de Almada Negreiros, capaz de transformar Judite em humana e real personagem. O escandaloso romance *La Garçonne*, de Victor Margueritte, refere-se em 1923, assustou grande parte da imprensa francesa, "bem pensante" e "conservadora" como se acusa (74). A razão indexatória do livro prende-se com o desenho da protagonista, desprendida de responsabilidades maternas e de obrigações matrimoniais, em particular da obrigação de fidelidade. Um cronista português regista, alarmado, que Margueritte "parece querer convencer-nos de que a mulher amanhã há-de também entrar no matrimónio experimentada e livre", não causando o facto qualquer embaraço ao marido, que viverá, de futuro, "sem ciúmes, sem o sentido de possessão exclusiva" (75).

(72) In *Lisboa Galante*, Maio de 1929, 12, apud *A Moda em Portugal através da Imprensa*, cit., p. 122.

(73) Esta anotação, a meu ver, fundamental para compreender uma quebra de compromisso com o modernismo, pode ler-se em José Augusto França, *Os Anos Vinte em Portugal*, Lisboa, 1992, p. 144.

(74) *Revista Portuguesa*, nº 1,10 de Março de 1923, p. 13.

(75) *Ibidem*.

Monique, a heroína moderna e civilizada do romance de costumes parisienses, não seria mais do que "uma mulher fraca — em tudo e por tudo", o que, no entendimento meridional representava uma personagem inconcebível fora do *milieu* parisiense <sup>(76)</sup>. Não poderia ser esta, no olhar preconceituado de uma época sobre si mesma, a solução para a apregoada "crise moral da sociedade" — crise moral considerava-se ser a própria aspiração libertadora da condição feminina. Por isso, esta literatura dos novos costumes (que acentuava o sentido da sexualidade feminina) atingirá o apogeu condenatório, quando Lawrence publicar, em 1929, *O Amante de Lady Chatterley*.

De qualquer modo, os anos vinte marcam um conjunto de mudanças moderadas da gestualidade feminina na sociedade portuguesa. Talvez escutando os ecos dos anos loucos das sociedades urbanas mais industrializadas, uma jornalista podia registar que as suas avós se "recusariam a reconhecer" na mulher moderna a "herdeira dos seus princípios de recato, da sua tácita submissão aos rígidos e estreitos preconceitos sociais que lhes coarctavam avaramente toda a liberdade de acção, toda a veleidade de independência, até mesmo adentro do lar, o templo magnífico onde elas pontificavam como sacerdotisas magnas da família", mantidas na "crença da sua inferioridade intelectual e física" <sup>(77)</sup>.

Mas esta centelha equalitarista, sentida nalguns ambientes cosmopolitas (basta ler, para a década de trinta, o contraste com o perfil das mulheres proposto pelos primeiros escritores do neo-realismo, fazendo a necessária e prévia *decantação* ideológica), seria apagada num processo político e social complexo iniciado a 28 de Maio de 1926. A longa conjuntura repressiva que se impôs sobre o país e que se iria tomar estruturante com o Estado Novo, permitiria o retomo da velha aliança eclesiástica, o fixismo das relações e das práticas sociais, o triunfo de uma ética minimalista (que seria o reverso da grandiloquência universalista e ecuménica) fundamentadora da apoteose da nacionalidade, e criaria as condições para submergir aquelas mudanças. A propaganda estadonovista iria inventar um oásis no deserto mundial, onde a mulher reencamaria, de pleno direito, o mito da *fada do lar*. E o poder (melhor: o conjunto arquitectónico dos poderes políticos e sociais, dos ordenamentos jurídicos e das práticas mentais) se encarregaria que assim fosse. O

<sup>(76)</sup> Cfr. *Ibidem*.

<sup>(77)</sup> Helena de Aragão, in *Ilustração*, nº 19,16 de Maio de 1926, p. 20.

plano fora há muito traçado. Em 1912, na conferência da reabertura solene do C.A.D.C., Oliveira Salazar esgrimia contra o "perigo seríssimo para a propria sociedade na permissão do divórcio e nas exageradas reivindicações feministas", ao mesmo tempo que expunha com toda a clareza as suas convicções: "como vêem, estou nisto de reivindicações feministas tão atrasado, tão retrógado, tão fóssil, que, para mim, o melhor elogio da mulher é ainda o epitáfio romano: *Era honesta; dirigia a casa; fiava lã*" (78).

##### 5. *Prevenção e interdição: os rituais da carne*

Reentremos no salão dos *Grilos*, no momento em que (estamos em 1914, recorde-se) o cónego Matoso dissertava sobre a estima que infunde a "violeta da humildade", "o lírio da pureza" e a "rosa da piedade" (79), certamente um exercício de retórica preparatório da assistência para o seguinte ponto programático da Associação de Defesa dos Costumes Cristãos, cuja abordagem se anuncia: "Danças — Tango Argentino — Valsa". Como a questão é delicada, ou eventualmente *quente* (80), José Alves Matoso entra à liça com sistematizações pragmáticas: dançar não é, por sua natureza, uma coisa ilícita, mas contudo, toma-se objecto de proibição quando se constitui para o próprio ou outrém "perigo de pecar por qualquer motivo" (81). Estabelecido o princípio geral e constitutivo havia que tirar dele todas as ilações normativas, fazendo uma *interpretação autêntica* e restritiva. Em primeiro lugar, era dado como facto assente, todas as associadas estariam autorizadas a ir aos bailes, quando e onde as "conveniências sociais" o requeressem e conquanto a asso-

(78) A conferência teve lugar a 8 de Dezembro de 1912 e é parcialmente transcrita por Manuel Braga da Cruz in *As Origens da Democracia Cristã e o Salazarismo*, (Lisboa), 1980, pp. 253-255. Ainda em 1963 se referia não ser grave que uma mulher não soubesse traçar o projecto de uma ponte ou gerir uma empresa, conquanto soubesse governar uma casa (cfr. *Mocidade Portuguesa Feminina. 25 Anos de Actividade*, Lisboa, 1963, p. 39). Sobre o problema da propaganda, repressão e pedagogia diferencial veja-se Paulo Archer de Carvalho, "A Evolução do Papel do Professor. Séculos XIX e XX", in *O Professor*, nº 26, (3ª Série), 1992, em especial pp. 27-29.

(79) *Modas, danças e teatros*, cit. sub. meu.

(80) Veja-se o que deixámos exposto acerca do *fogo da paixão*.

(81) *Modas, danças e teatros*, 20, sub. meu.

ciada "não costume sair deles com inquietações que a torturem" (82), o que só poderia advir quando a congregada se entregasse a danças atentatórias da gravidade e da decência. Caso exemplar e gravoso destes atentados se poderia encontrar no chamado *tango argentino*, o mesmo se podendo dizer da valsa moderna, muito próxima de degenerar numa dança menos honesta (83) no entendimento do prelado, avalizado pelo entendimento dos "venerandos bispos" belgas dos quais se socorre (84). Os pormenores são excusados, rematando o cónego com uma fórmula confessionalmente segura: "V. Ex.as pelo que naturalmente têm visto e ouvido, melhor do que eu conhecem se assim é". Estava salvo o pastor da descrição das situações carnais e das fraquezas do rebanho.

Mas o princípio geral de liberdade de baile (tão restringido, afinal, pois nos bailes se dançavam polcas, valsas e tangos, enquanto as danças tradicionais, mais de gosto popular, se encontravam em agonia nos salões citadinos, como se regista nos inícios do século XX (85) sofria outra importante limitação. É o caso particular das "jovens simples e inexperientes", as quais deveriam ser desviadas dos bailes pelas respectivas mães, e "quando seja forçoso irem" (repare-se no imperativo categórico, pois se trata da plasmação de um dever ou obrigação não escrita, mas nem por isso menos concreta numa esfera do ordenamento tácito jurídico-social), devem as mães tomar "todas as precauções necessárias para remover esses perigos, dando-lhes prudentes conselhos e exercendo a devida e discreta vigilância", mantendo-se as jovens na continência de "conversas circumspectas e judiciosas" e observando sempre o "*porte grave*" (86).

(82) *Ibidem*.

(83) No limite do entendimento puritano toda a dança seria reprovável. Nos finais do século XVIII e nos auspícios iniciais do século XIX, ensinava-se às jovens que a dança era o "laço do diabo" e a própria música tinha efeitos perversos, pois as áreas profanas "excitam as paixões, servem de isca à sensualidade" — *apud* Teresa Bernardino, *Sociedade e Atitudes Mentais em Portugal (1777-1810)*, cit., p. 111.

(84) No entendimento destes, "nem os rapazes, nem as meninas, nem as pessoas casadas poderiam entregar-se ou prestar-se sem aviltar a sua indignidade moral, e sem pôr a sua virtude e a de outrém gravemente em perigo" razão pela qual estavam aquelas danças rigorosamente reprovadas e condenadas, cfr. *Modas, danças e teatros*, cit., p. 20).

(85) *Vide Gazeta Ilustrada*, nº 19,5 de Outubro de 1901, pp. 148-151.

(86) *Modas, danças e teatros*. Objecto quase indecifrável: o que significaria o *porte grave*. Deve tratar-se de um conjunto de atitudes miméticas (ausência

Por este labiríntico raciocínio normativo, tão ao gosto jurisdicista da tutelar universidade, se chega à conclusão prática: bailes, não. Talvez assistir a alguns, nos limites da ponderada estratégia matrimonial, flirtar púdicamente um olhar, mas dançar, só possivelmente modas de roda, bem apartados os corpos, defronte de uma interminável legião de *canastrões*, como se dizia num certo calão conimbricense, isto é, vigilantes mães, solteironas tias e demais elementos legitimadores da estrita observância e da total hieraticidade gestual. Perante este espectáculo de absoluta frigidez não é de admirar que continuassem ateados os oníricos devaneios da fuga romântica ou do rapto <sup>(87)</sup>, ou, como variante exclusivamente masculina, a

de sorrisos, compostura nas cadeiras, não cruzar as pernas, etc.). Se a distância que a jovem impusesse fosse demasiada, nas atitudes veladas, face ao pretendente ou ao salão de potenciais pretendentes, cairia num lugar de etérea intocabilidade, de tal maneira diáfana, que se poderia tomar num arrefecimento de toda a aproximação, tornando-se numa personagem castradora (cfr. *História da vida privada*, IV, cit., p. 522). Se, pelo contrário, era exagerado o olhar ou o sorriso, ou se apertava a mão com demasiada insistência e fervor, poderia a debutante ser votada a um luxurioso exílio que a afastava de qualquer pretensão matrimonial mais séria. A situação é de grande dificuldade, de modo a decifrar um código da sentimentalidade e da mímica; proporia a seguinte passagem de Bourget a propósito do *flirt* mais ingénuo, que, mesmo assim, estava talvez no index proibitivo do puritanismo da Associação: o *flirt* é uma sequência da pequena guerra dos sexos, onde tudo é jogo e simulacro (Paul Bourget, *Physiologie de l'Amour Moderne*, Paris, 1891, p. 148 ss.). Saber flirtar, candidamente, seria o óptimo do equilíbrio entre a pública decência e a privada ousadia.

<sup>(87)</sup> Esta prática do rapto visava impor um facto consumado quando o matrimónio por qualquer motivo (inimizade pessoal, diferença de *status*, nacionalidade), era familiarmente contrariado. Entre as estratificações populares e rurais aparecia, nos finais do século XIX, como uma forma matrimonial perfeitamente caracterizada. Consiglieri Pedroso assinala, em 1880, que no Jerumelo, a noiva permanecia em casa guardada por todos os familiares, enquanto o noivo simulava um combate violento com alguns destes, de forma a conseguir arrancar a pretendida; noutros casos, como em Miranda do Douro, eram os noivos que protagonizavam o combate, arremessando pedras um ao outro, combate no qual mais ninguém poderia intervir e finda a contenda poderia celebrar-se o matrimónio (Cfr. Consiglieri Pedroso, *Contribuições para uma Mitologia Popular Portuguesa e Outros Escritos Etnográficos*, reed. de Lisboa, 1988, pp. 77-82). Para o antropólogo positivista o rapto poderia ligar-se a antigas tradições de exogamia (casamento fora da tribo, por insuficiência de mulheres no seu interior), sendo as suas formas

frequência dos *arquipelagos do prazer venal*, como já se escreveu dos lupanares, ou ainda a prática da concubinação, sob múltiplas formas, vivências citadinas talvez mais frequentes do que ainda hoje se supõe, no momento em que avançarem os estudos pelo caminho que agora trilhamos <sup>(88)</sup>.

Tanto mais significativa esta interdição da dança, quanto se constatava, noutra local, ser a dança, nos países meridionais, a tradução da "necessidade de amar" e do "amor fácil", ao contrário daqueles países de "vida difícil" onde as famílias vivem isoladas e onde a dança é "pesada, desgraciosa e rara" <sup>(89)</sup>. A festividade carnal, ritmada na dança, para o universitário Teixeira de Carvalho, que traçava aquela distinção, constituiria uma das características da raça, talvez ensombrada por uma cultura excessivamente literária, de pendor saudosista e quietista, contemplativa e carregada de uma *pesada herança de melancolias* <sup>(90)</sup>, que, por inevitável difusão entre os círculos urbanos e as elites, se traduziria na exorcização do *mal de amor*, a epidemia romântica que contaminava o imaginário classe-média nos primeiros lustres do século XX, a despeito da mensagem de modernidade da geração de Antero e do seu programa de uma cultura que esmagasse a literatura *fácil* <sup>(91)</sup>.

Esta cultura de uma literatura fácil seria contrariada, por volta de 1915 com o rasgo modernista do futurismo mas que não recolhia, como se exigia das próprias concepções estéticas do vanguardismo,

rituais aceites previamente combinadas entre as partes (*oh. cit.*, pp. 56-58). Por outro lado, também na tradição germânica, as Valquírias, as lendárias mulheres fortes das epopeias, só casavam com o homem que as conseguisse derrubar em combate (*ibidem*, p. 72), parecendo traduzir um ritual de submissão.

<sup>(88)</sup> Especificamente sobre as práticas amorosas na comunidade coimbrã veja-se o nosso estudo *In Memoriam (...)*, *oh. cit.*, p. 352-357. Para o estudo da prostituição da primeira metade do século XIX, e para um aprofundamento do tema e para estudos comparados veja-se o tratado de Francisco Ignácio dos Santos Cruz, *Da Prostituição na Cidade de Lisboa*, reed, de Lisboa, 1984, dado à estampa em 1841.

<sup>(89)</sup> Joaquim Martins Teixeira de Carvalho in *Gazeta Ilustrada*, nº 19, 5 de Outubro de 1901, p. 149.

<sup>(90)</sup> Hemâni Cidade, *Tendências do Lirismo Contemporâneo*, 2ª ed., Lisboa, 1939, p. 57.

<sup>(91)</sup> Sobre a literatura *folhetinesca* e *fácil* vide Rui Ramos, "A Formação da intelligentsia Portuguesa (1860-1880)", in *Análise Social*, vol. XXVII, nº116-117, 1992, pp. 486-490.

sufrágios e auditórios significativos. Com efeito, poucos poderiam saber como interpretar a mensagem dos do *Orpheu* ou que nova eticidade seria essa apreendida pela *Próxima Democracia que Elucidará o Mundo pela Victoria da Europa Libertada de todas as tentativas transitórias* (92). Em suma, e à luz de uma cultura dominante que ridicularizava a mulher sob o pretexto de a endeusar ou *musificar* (como no caso extremo do patético poema *Salomé* (93)), esmagadora nos círculos ilustrados, as atitudes carnavais inscreviam-se numa sexualidade reprimida, em última análise, pelo conceito do amor imatérico e não consumado, tema dos temas dos romances de cordel e dos folhetins jornalísticos que povoavam o imaginário feminino e as enfatiadas horas de chá e bolinhos, por essas salinhas-de-estar do Portugal burguês.

Feita esta anotação mais claro se torna que a dança poderia representar um momento decisivo na escolha do parceiro, transformando-se num ritual iniciático, pelo que se afigurava decisivo que a jovem não encontrasse "um homem qualquer que, de repente se enamorasse dela, mas sim um esposo", continuador "das tradições de honra e de fé" assunto que deveria ser gerido pela mãe, guardiã da pureza das feições filiais e da "graça do seu adorno virginal" (94). E fiel depositária de todos os segredos familiares. Mesmo depois da filha estar casada é com a mãe que esta deve saber guardar os segredos íntimos, se bem que seria preferível não os profanar: "há coisas que só se confiam a um coração de mãe, quando fosse necessário confiá-

(92) In *Carta do Comité Futurista*, assinada por Almada Negreiros e Santa-Rita Pintor (1917), transcrita por Nuno Júdice in *Poesia Futurista Portuguesa (Faro 1916-1917)*, Porto, 1981, p. 10.

(93) Eugênio de Castro, *Salomé e Outros Poemas*, Coimbra, 1896. Trata-se de uma publicação que teve um sucesso reconhecido nos meios literários e que serviu de referência para um roteiro da arte poética. Neste poema a mulher se vê retratada, entre um desconchavo de figuras de estilo, como a filha de um anjo e de uma ninfa, "pálida", "amante virgem dos poetas"; nua, na descrição de uma trama mitológica, é "célere novilha" gemendo de dor ou fugindo dos sátiros em loucas correrias, aos gritos, histórica. Com estas e outras expressões pôde Eugênio de Castro recolher os louros académicos e universitários, sendo, por excelência, o poeta laureado do primeiro quartel do século (ofuscando essa figura singular de grande poeta que foi Guerra Junqueiro).

(94) *Modas, danças e teatros*, p. 23, *in fine*.

las a alguém" (95). De qualquer modo, mãe e filha deveriam ter sempre presente a máxima de Victor Hugo *ela amava demasiado o baile, foi o baile que a matou*: a jovem só estaria bem resguardada contra os perigos do "êxito da sedução" se frequentemente pensasse, ao som dos compassos, "na presença de Deus e nas verdades eternas" (96), transmutando-se em "pura flor", evitando devaneios passionais, fugazes romances, conversas arrastadas, de modo a nunca exalar qualquer "nauseabundo odor" (pois a flor recatada era a mais procurada, ensina-se). Encontramo-nos perante o horror dessa mundanidade que a alta burguesia gosta de sustentar nos seus salões (e a aristocracia endinheirada e liberal, recém convertida às delícias do elitismo social no final do constitucionalismo monárquico, compreendendo que essa sociabilidade assegurava eficazmente os mecanismos de interesse). O recato, fugir ao salão e à mundanidade, não frequentar os bailes e as conversas impróprias, desconhecer os romances escandalosos e evitar o teatro e o cinematógrafo, constituem fragmentos de uma vasta mentalidade provinciana temente do cepticismo e de toda a ironia, como denunciava Pessoa em 1928 (97). Ou, com rigor, fragmentos de uma moralidade puritana conservadora e descrente de toda a finitude (o que entrava em conflito com a finitude da própria ordem temporal e com o egotismo progressista), criando uma espécie de culpabilidade pessoal (retomando a Apologia freudiana (98)) e um ódio a qualquer agente de alteridade (externo, estranho, de outra cidade, estrangeiro, nas suas possibilidades interpretativas), comprometedor da esperança redentora e estigma \* &

(95) Condessa de Vinho e Almedina, *Conselhos a Uma Noiva*, Coimbra, Coimbra Editora, s.d., p. 11. Os *Conselhos* estão recheados de máximas de sabedoria feminina, fazendo da mulher o elemento superior, resignado e forte da relação matrimonial. Foram escritos antes de 1906.

Esta literatura *conselheira* parece ter sido prolixa nos inícios do século. Pode compulsar-se Condessa de Til, *O que as Noivas devem saber!*, Porto, 1910; Condessa de Gancé, *Guia Mundano das Meninas Casadoiras*, Lisboa, Guimarães & C<sup>a</sup>, s.d.; César de Frias, *O que as Noivas Devem Saber*, Porto, 1910; Maria Amália Vaz de Carvalho, *Cartas a uma Noiva*, 3<sup>o</sup>, Lisboa, 1911; para um recenseamento mais exaustivo veja-se Cecília Barreira, *História das Nossas Avós*, cit., p. 200 ss.

(96) *Modas, danças e teatros, passim*.

(97) Fernando Pessoa, "O Provincianismo Português", republicado in *Textos de Intervenção Social e Cultural*, Mem Martins, 1986, p. 116.

(98) Vide Paul Johnson, *Une Histoire du Monde Moderne*, vol. I, Paris, 1985, p. 23.

impossibilita a epifania, porque desertifica, num espaço concreto, a possibilidade de a regeneração eterna se cumprir <sup>(99)</sup>.

Por outras palavras, e perante a linguagem dos corpos este aspecto se torna mais perceptível: estabelecer uma moralidade simultaneamente repressora e defensiva, fechar-se num restrito círculo familiar, construir um pequeno *mundo* resistente à penetração dos modismos, são alguns dos traços essenciais do puritanismo provinciano enquanto prática social, aos quais se deve, a um outro nível, aditar a desconfiança perante a importação artística e o desdém das novas estéticas, que faziam com que as portuguesas e os portugueses, não fossem mais "os criadores da própria época", na síntese singular de Almada Negreiros <sup>(100)</sup>. Esta desatenção consciente para com o mundo envolvente, cada vez mais religado pela aceleração da comunicação e pelas aculturações maquinais, ou uma radical suspeição sobre qualquer hipótese de progresso material que questionasse as fórmulas tradicionais de poder, de *status* e de prestígio, eliminador dos sinais da *distinção* social e mental, podem ser alguns dos materiais edificantes de uma profecia apocalíptica, que acabará por estruturar todo o pensamento reaccionário: *o admirável mundo* que se adivinha nas sociedades metropolitanizadas, e que apenas de longe se avistava no horizonte português, só poderia conduzir à desumanização, à desertificação do humano e consequentemente à agonia teosófica <sup>(101)</sup>.

Esta é a resposta que os sectores mais conservadores de uma sociedade esmagadoramente ruralizada <sup>(102)</sup> encontram para debelar

<sup>(99)</sup> Cfr. Mircea Eliade, *Tratado de História das Religiões*, Lisboa, 1992, pp. 329-331.

<sup>(100)</sup> "Modernismo", conferência pronunciada no encerramento do II Salão de Outono, Novembro de 1926, in José de Almada Negreiros, *Obras Completas*, vol. VI, Lisboa, 1972, p. 56.

<sup>(101)</sup> Cfr. Paulo Archer de Carvalho, *Nação e Nacionalismo*, cit., p. 111, nota (78).

<sup>(102)</sup> Veja-se o estudo, interessante a vários títulos, do jovem aluno de direito José Henrique de Azeredo Perdigão, "A Indústria em Portugal (Notas para um Inquérito)", in *Arquivos da Universidade de Lisboa*, vol. III, Lisboa, 1916, pp. 5-192; no assunto que agora nos importa tem o estudo o mérito de associar o baixo teor de desenvolvimento industrial à "desorganização social" e à oposição irreconciliável entre a gestão política e a gestão económica, como até ali tinham sido entendidas na sociedade portuguesa (*ibidem*, pp. 147-150). Para uma visão global dessa ruralidade veja-se *Nova História de Portugal*

a crise do paradigma romântico da vida e a correlativa queda dos modelos comportamentais. Por isso, o baile, o primeiro dos rituais iniciáticos do amor e da sexualidade, estava proscrito para quem renegava o cosmopolitismo e para quem o ecumenismo só poderia ser evangélico e missionai. Qualquer dádiva carnal seria condenada. E o amor, porventura admissível no quadro da instituição matrimonial, estava bíblicamente destinado à procriação, sob uma malha férrea de impedimentos juridicamente tutelados e cuja inobservância acarretava pesadas sanções, quer na esfera jurídico-penal <sup>(103)</sup>, quer na esfera privada, no estabelecimento de um ríspido

(sob a direcção de Joel Serrão e A.H. de Oliveira Marques), vol. XI, Lisboa, 1991, pp. 13-36.

<sup>(103)</sup> O ordenamento jurídico-penal, que é uma súpula da consciência ética de uma época e o espelho dos seus padrões de punição (e que não deixa de ser o mais severo juízo que as sociedades formulam sobre si próprias) era particularmente severo com o adultério feminino. Compulsando o Código Penal de 1884, Parte Segunda, Título IV, Capítulo IV, (Dos crimes contra a honestidade), Secção III, se estatui que a mulher adúltera estava sujeita a *prisão maior* celular de dois a oito anos, ou em alternativa, com degredo temporário (art. 401<sup>o</sup>). No entanto, o adultério masculino só era reconhecido se o homem tivesse "manceba teúda e manteúda na casa conjugal" e a moldura penal poderia ir de três meses a três anos de *multa* (art. 404<sup>o</sup>). Quanto ao regime de prova o mesmo abismo se pode encontrar: o co-réu adúltero só podia ser incriminado, mediante prova de que este sabia previamente ser a mulher casada — elemento probatório que seria facilmente ilidido como se adivinha. Mesmo provando-se que o co-réu adúltero conhecia o facto, só podia ser indiciado como prova o flagrante delito ou documentos escritos por sua própria mão. Mas, mesmo no caso de flagrante delito a Jurisprudência penal restringia os elementos e os testemunhos probatórios. Um Acordão da Relação do Porto não dava como provado o adultério que foi presenciado por uma irmã da mulher adúltera (A.R.P. 13 de Agosto de 1889). Cfr. *Anotações ao Código Penal e à Legislação Penal em Vigor*, Trindade Coelho, Lisboa, 1903, pp. 180-181.

Mas esta legislação sofreria alterações substanciais após a implantação da República, que de imediato (decreto-lei de 3 de Novembro de 1910) promulga a lei do divórcio, que estabelecia uma nova filosofia jurídica do matrimónio, agora entendido no âmbito da contratualidade puramente civil. Com efeito, o art. 61<sup>o</sup> deste decreto-lei propunha uma nova redacção do art. 401<sup>o</sup> do Código Penal, equiparando, em termos de produção de efeitos jurídicos, o adultério de qualquer dos cônjuges.

No entanto, apesar de se admitir a sociedade conjugal baseada na liberdade e igualdade entre as partes, obrigacionalmente se incumbia à mulher

ostracismo. Mas no que toca ao personagem masculino, o puritanismo convertia-se num produto para consumo alheio, e era, por tal, inocuo (104).

## 6. Profilaxia da imaginação

Para que os preceitos de *higiene* moral possam ter eficácia, mantendo uma castidade intacta e uma pureza e decência "brotando dos lábios" (105), a jovem deve observar uma rigorosa higiene corporal, íntima, que uma crescente divulgação dos seus benefícios ajuda a instaurar no seio da vida familiar. De resto este higienismo estava em consonância com as considerações de utilitarismo sanitário ligadas à divulgação da cultura física (a ginástica, o nascimento da consciência do problema da ocupação dos tempos livres, o crescente interesse pelos *passatempos*) e à crescente prática do gosto do desporto, que durante os finais do século XIX, nomeadamente na tradição britânica, podem ser lidas como rejeição de um certo equalitarismo burguês e o retorno do *modus vivendi* aristocrático (106). A simbologia higienista da água (que diferencia os seus utilizadores, e dentro de uma lógica colonial reforça o preconceito da superioridade rática) confere ao seu utente um trunfo para a construção do personagem civilizado. Não só se reconhece a virtualidade do banho de mar e se enraizam as idas a banhos desde as últimas três décadas do século XIX (sobretudo

"o governo doméstico e uma assistência moral tendente a fortalecer e aperfeiçoar a unidade familiar", enquanto que ao homem se entendia destinar o sustento do agregado familiar. Cfr. *Diário da República*, nº 26; *Código Penal Português. Anotado e Atualizado*, Vítor António Duarte Faveiro, Coimbra, 1946, p. 430.

(104) Como refere José Machado Pais, a propósito dos conceitos de desonra e adultério no século XIX, "do que não se apercebiam ou fingiam não se aperceber os mais ocupados moralistas é que os códigos de honra do puritanismo estavam intimamente associados com a perversão", pois se pregavam em casa moralidades e virtudes, mas fora de casa "estes furibundos apóstolos dos bons costumes", mantinham "atitudes contraditórias com esses modelos de moralidade" (in estudo introdutório a Francisco Inácio dos Santos Cruz, *Da Prostituição na Cidade de Lisboa*, reed. de Lisboa, 1984, p. 30).

(105) Trata-se de uma passagem epistolar transcrita pelo Mon. Henry Bolo na sua obra *Les Jeunes Filles* e transcrita por Alves Matoso, *passim*, pp. 23-24.

(106) cf. Jean-François Sirinelli (dir.), *Histoire des Droites en France*, vol. III, *Sensibilités*, Paris, 1992, pp. 511-513.

entre as abastadas famílias agrárias, que, em regra, após as vindimas se deslocam para as praias), como triunfa essa verdadeira instituição higienista que é a banheira móvel (de ferro ou de cobre) e que a partir dos finais do século passa a constituir um mobiliário obrigatório nas *boas famílias*. A atenção com o corpo, os prolongados banhos tépidos, reforçados pela ideia, clinicamente aceite desde meados do século XIX, de que a água tem um invulgar poder terapêutico sobre a *agitação* psíquica e sobre a *excitação* <sup>(107)</sup>, levam a preceitos higiénicos que se plasmam nas próprias interações de sociabilidade. A quebra dos preceitos de higiene pessoal pode produzir o anátema no círculo relacional, sobremaneira nos estratos possidentes e nas elites dirigentes, pois o *mau* cheiro deixou de representar a animalidade do desejo sexual ou um sinal exterior de masculinidade para se converter num síndrome de incivilização <sup>(108)</sup>. O reconhecimento da influência do corporal sobre o mental impõe o conceito de *depuração* <sup>(109)</sup> como, noutra vertente, vem precisar o contributo dos conhecimentos médicos sobre a realidade ética. Perante o mundo *sujo*, da infestação microbiana, dos vermes, de contaminações, que os cientistas vão descrevendo (Roux, Pasteur, Remlinger), a limpeza e a higiene aparecem também como uma *pastoral da miséria* <sup>(no)</sup>, cujos dispositivos pedagógicos tentam alcançar a regeneração dos tecidos sociais degradados — ou, melhor, tornar clara e distintiva a higiene, como um signo de probidade, de pureza: *lindas, limpas e boas*. Num sentido lato, a sensibilidade (o novo léxico do romantismo) exigia a sensorialidade, a pele imaculada <sup>(111)</sup>.

Estes aspectos do higienismo <sup>(112)</sup> ajudam a compreender como

<sup>(107)</sup> Cfr. Sobral Cid, *Processo Histórico e moderna orientação da assistência psiquiátrica*, separata dos nºs 3 e 4 do vol. IV do *Arquivo de Medicina Legal*, Set-Dez. de 1901.

<sup>(108)</sup> Temos tomado a palavra pelo conceito de barbárie, isto é, a ausência de certos padrões de uniformidade, e de continuidade cultural, acentuando-se a etimologia que confere ao termo um significado de não polido, sem ilustração — veja-se Fernand Braudel, *Gramática das Civilizações*, Lisboa, 1989, pp. 17-22.

<sup>(109)</sup> *História da vida privada*, IV, cit., p. 442 ss.

<sup>(110)</sup> Cfr. Georges Vigarello, *Le Prope et le Sale. L'hygiène du corps depuis le Moyen Age*, Paris, 1985, pp. 207-216.

<sup>(111)</sup> Esta conclusão é possível, partindo de Vigarello, *ob. cit.*, pp. 228-229.

<sup>(112)</sup> Cecília Barreira in *História das Nossas Avós*, Lisboa, 1992, relaciona o higienismo com a importância dos odores, desencadeadores quer de atracção quer de repulsa sexual (*ob. cit.*, pp. 138-148).

o entendimento puritano prescreve a mais rigorosa profilaxia da imaginação, e a excessividade *doentia* a que pode conduzir a frequência de teatros, cinematógrafos, a visão de certos postais ilustrados, bem como o consumo das literaturas romanescas. Os *teatros imorais* são estigmatizados como sendo uma das "principais causas dessa corrupção generalizada" da sociedade coetânea <sup>(113)</sup>. Como o assunto deve ser de pacífica aceitação entre as congregadas, o palestrante adverte que "o bom católico" não se deve deslocar ao "teatro ou ao cinematógrafo sem previamente indagar o que neste se exhibe e naquele se representa, para assim julgar se é ou não lícita a sua assistência"; mas caso se encontre nesses espectáculos, sem a necessária averiguação, e ao aperceber-se de alguma cena *imprópria* "tem a obrigação de retirar-se imediatamente, sem fraquezas nem hesitações" e não sendo possível a debandada "deve afastar os olhos da cena ou da fita que se desenrolar" <sup>(114)</sup>.

Na ausência de um consistente exame de consciência, ou na impossibilidade de cada um formular as regras do livre-arbítrio, advoga-se que melhor seria instituir um sistema de censura policial, em tudo semelhante às prevenções censórias em uso na Inglaterra, sendo dever das associadas desencadear intensa propaganda contra os espectáculos imorais e contra os bilhetes postais, "que são hoje uma praga de consequências funestas para os costumes" <sup>(115)</sup>. A frequência destes espectáculos poderia ser equiparável a certas liberdades que as senhoras utilizariam nas suas conversas, caindo na indescrição e maledicência, a *espada afiada* de que falavam as escrituras, vociferando Matoso contra esta verdadeira instituição nacional, pois seria filha da inveja e da paixão baixa. Avisadamente o conferencista ia dizendo que estas considerações sobre a maledicência, como todas as outras considerações, não teriam qualquer aplicação às congregadas ali presentes. Mas, pelo sim, pelo não, lá ia deixando os recados.

Certo é que, para além do combate contra a diabólica imoralidade e a pornografia <sup>(116)</sup>, a luta se centrava contra um estatuto

<sup>(113)</sup> *Modas, danças e teatros, cit, p. 25.*

<sup>(114)</sup> *Ibidem, pp. 25-26.*

<sup>(115)</sup> *Ibidem, p. 27.*

<sup>(116)</sup> Se não é líquido o significado do termo no início do século, muito menos o será na perspectiva estritamente puritana. Por pornografia se entende a documentação explícita da actividade sexual sem qualquer propósito estético ou efeito artístico (erotismo) com o propósito de excitar sexualmente o seu

da mulher não tutelada, como o era ainda o inapto e o menor, pelo poder marital. Em particular, numa conjuntura de divulgação de figuras públicas femininas, que se começavam a impor no imaginário do desejo, caso arquetípico de Sarah Bernardt ou de Isadora Duncan (da qual se escrevia, "como esta mulher se impõe na vida e na arte!

consumidor (cfr. Beatrice Faust, *Women, Sex and Pornography*, s.l. (Penguin Books), (1982), pp. 10-24).

De resto é consabida a dificuldade (jurídica, estética, ética) de extremar a pornografia e o erotismo. Ora, sob a forma de produção escrita, com especial relevo a partir do século XVIII, a Europa conhece uma prolixa literatura erótica, mais ou menos subterrânea, e que circula entre os ilustrados, sendo conhecidas algumas peças dramáticas que foram representadas clandestinamente (entre as quais *Alphonse dit l'Impuissant*, começada a escrever por Charles Collé em 1736, e que é inspirada pela figura do monarca português Afonso VI, embora a trama dramática que se desenvolveu seja de todo estranha à fidelidade histórica; cfr. Alexandrian, *História da Literatura Erótica*, Lisboa, 1991, p. 205). Entre os mais conhecidos escritores, Mark Twain, o relator de inocentes aventuras juvenis, publicou uma novela erótica, cujo cenário histórico é o do puritanismo inglês do século de Shakespeare. Esta publicação, *1601*, teve um fulgurante êxito como o atestam as veladas reimpressões. De resto, romancistas como Zola ou Maupassant fizeram repetidas incursões pelos interditos paraísos carnis, tema que uma plêiade de escritores anarquistas ou libertários elegeu para exercício na viragem do século (cfr. *idem, ibidem*, pp. 307-319).

Repare-se, por último, que o erotismo, enquanto mensagem da desordem, pode estar associado a uma estética da violência ou a uma lógica destrutivista. O facto desta lógica não recolher sufrágios maioritários, ou sequer significativos, no movimento anarquista português, e de este se afirmar tendencialmente pacifista, naturalista e espontaneísta, a par do objectivo e da luta pela dignificação da mulher, num quadro mais geral de optimismo antropológico, terá contribuído para uma diminuta expressão da literatura erótica no panorama das artes e das letras portuguesas. Sobre o problema da "violência mínima" (Malatesta) e a questão da dignificação da mulher, sob forma sumariada, veja-se João Freire, *Anarquistas e Operários. Ideologia, ofício e práticas sociais: o anarquismo e o operariado em Portugal, 1900-1940*, Porto, 1992, pp. 349-360, um estudo profundo e pioneiro de grande utilidade. Não podemos deixar de anotar que, dado o peso e a significação do movimento anarquista e libertário — sistematicamente subalternizado, nos estudos sobre o período, em função das formações não-operárias (formações partidárias, associações secretas, etc.) ou em função das formações sindicais, ou ainda como *lugar de passagem* para o entendimento de outras formações operárias — esta apologia da violência mínima não se deixará de explicar à luz de um frouxo desenvolvimento das relações sociais tipicamente capitalistas, de uma

Como deve ser admirada no seu apostolado de beleza!" (117)) ou das divas cinematográficas (como Lillian Gish, Mary Pickford, Eva Pogner, Betty Davis, Greta Garbo) ou ainda das atrizes de *boulevard* que encham as capas das revistas mundanas (como Mistinguette ou Josephine Baker (118)). Por isso, e também nessa medida, os espectáculos (mas ainda não massivos, ainda não mediáticos) são apodados de pornográficos, em especial o cinema "escola para o roubo e para a anarquia" (119).

Caso a requerer maior atenção do moralista, porque de forma repetida e sistemática poderia suscitar a imaginação das jovens, eram as leituras e as precauções com que estas se deveriam rodear. Parece um dado consensual, entre a margem mais conservadora, que "os romances, embora na vida haja por vezes bocados de romance, só servem para dar noções erradas sobre a vida" (120). Por isso se recomenda que "o verdadeiro antídoto contra os romances maus", "não são os romances bons" porque para Matoso não há bons romances, mesmo que apodados de moralistas e católicos (121): apenas *livros sérios*. O problema não dizível, para além dos aspectos caricaturais, pode ser mais profundo: o que se sugere é que o mundo do romance não faz parte de uma *linguagem feminina* (122), na pressuposição de que as esferas do homem e da mulher são intocáveis, contidas num sistema de segregação sexista. Para ilustrar a perigosidade da leitura, Alves Matoso refere certa senhora, "honestíssima", que após prolongada ausência do marido, começou

esmagadora taxa de analfabetismo (e ignorância) que ajudam a explicar o lugar-comum da sociedade de *brandos costumes*.

(117) *Ilustração*, n.º 50,16 de Janeiro de 1928, p. 29.

(118) Josephine Baker marcava, nos finais dos anos vinte, a geração nova, como neste excerto poético de Luís de Montalvor (in *Presença*, n.º 19, Fevereiro-Março de 1929, p. 7):

" *Um demónio de negrura:  
trópico aroma se exala.  
Seu corpo a imagem figura  
de um bronze o clima, em tortura,  
cercando à noite a senzala.*"

(119) *Modas, danças e teatros*, p. 26.

(120) Condessa de Vinho e Almedina, *Conselhos a Uma Noiva*, cit, p. 25.

(121) Cfr. *Modas, danças e teatros*, cit., pp. 32-33.

(122) Sobre o desenvolvimento de um sociolecto próprio, veja Violeta Demonte, "Lenguaje y Sexo (...)", in M. Angeles Durán, *Liberación y Utopia*, Madrid, 1982, pp. 70-72.

a ter uma *conduta repreensível*. Confrontada com o facto por um velho amigo da família, a senhora atribuiu a sua transformação à leitura *daqueles* livros do seu marido <sup>(123)</sup>. Apenas livros de economia doméstica, de geografia, viagens e história, deveriam constar da biblioteca feminina, além, seguramente, dos livros sagrados e das centelhas meditativas, pois a vocação da mulher só se pode prender com a direcção dos trabalhos domésticos, transcendentais, "especialmente quando *transfigurados pelo espírito sobrenatural*" <sup>(124)</sup>.

A cultura *excessiva* das mulheres, se bem que apenas truncadamente poderiam ter acesso aos instrumentos de formulação da opinião pública <sup>(125)</sup>, poria em perigo o monopólio sapiente do marido no plano familiar. É sabido como à mulher culta do romantismo (entre nós Alcipe, por exemplo) se ligava a estigmatização de libertina e de devassa. Por isso, na perspectiva puritana, a economia doméstica era a súpula de toda a ciência feminina, objecto de uma ordem *fecunda*, a ordem moral, e em oposição à qual qualquer atitude seria considerada como desordeira: "uma frase mais viva ou inconveniente é uma desordem", "uma leviandade estranha e frequente é a desordem", "um despotismo excessivo, como uma familiaridade indigna com os criados é desordem", como se reconhecia no princípio do século <sup>(126)</sup>.

A destinatária destas regras de observância não é a mulher, mas algumas mulheres. Não eram estes os conselhos para as mulheres camponesas ou operárias, não raras vezes prostituídas, *bestas de carga*, rodas de um "mecanismo cruel" e que vegeta em condições miseráveis <sup>(127)</sup>. Aquela ciência feminina era antes aplicável à mulher da classe média, que "vive de desejos insatisfeitos", "eterna descontente", desacreditada aos olhos de um escritor porque inveja o estatuto de grande dama e vive da "mentira crónica" <sup>(128)</sup>, e por certo, aplicável à mulher das elites sociais, de *alta roda* (na expressão da época), que o mesmo escritor não hesita em qualificar de "doente do ócio e da

<sup>(123)</sup> *Modas, danças e teatros*, p. 33.

<sup>(124)</sup> *Ibidem*, p. 31, sub. meu.

<sup>(125)</sup> Para o caso francês *vide* Jean-François Sirinelli, *Histoire des Droites en France*, III, cit., p. 651.

<sup>(126)</sup> Victor de Moigènie, *A Mulher em Portugal. Cartas de Um Estrangeiro*, Porto, 1924, p. 250. Trata-se de relatos de viajante, de forma epistolar, escritos sob pseudónimo

<sup>(127)</sup> Cfr. Paul Montegazza, *Psicologia Feminina*, Lisboa, s.d., p. 11. O texto foi fixado em 1905.

<sup>(128)</sup> *Ibidem*, pp. 11-12.

vaidade", reduzida a ser "um animal de luxo" do seu marido e que antes se deveria destinar a assumir a direcção do filantropismo, "o que hoje faz muito imperfeitamente, muito interruptamente e quasi sempre mais por vaidade" (129). Como se vê a alternativa não era muito distante: ou ciência doméstica ou filantropia social (uma espécie de grande mãe protectora dos desvalidos) (130).

Como postulado da ordem doméstica e social, deveria ensinar-se o hábito da delicadeza às jovens (ou a delicadeza de expressar em diagonal uma opinião (131)), mormente durante a adolescência ("senhoritas"), como sendo "a melhor força dos seus encantos, no trato e na prudência", delicadeza que deveria transparecer "no asseio, na limpeza, em tudo que agrade honestamente aos outros" (132). Também é este o entendimento do papel e da imagem da mulher aos olhos do movimento tradicionalista e nacionalista que irá afluir no eclectismo serôdio do Estado Novo — para os integralistas a mulher devia humanizar os bastidores da acção social e histórica da qual o homem era o exclusivo protagonista (133). Tudo se passava, em síntese, como se se tomasse imperioso *domesticar* (no sentido etimológico de

(129) *Ibidem*, p. 12.

(130) A *grande mãe* também poderia ser representada pela professora primária, especial vocação formadora da mulher. Entre nós esta tese ganha corpo, desde a publicação da obra de D. António da Costa, *A Instrução Nacional*, Lisboa, 1870. Aí se afirma que "a mulher, e só a mulher, é que pode ser a expressão da escola verdadeira, que tem por altar a verdade e por arma o sentimento" (*ob. cit.*, p. 215), pressupondo que a "natureza humana" feminina se adequa cabalmente às tarefas educativas. Mas há outra vertente da "grande mãe". A institucionalização da caridade cristã. Também a mulher é considerada com especial vocação para a beneficência e a assistência pública, fenómeno que entre nós surge na primeira metade do século XIX (para além do movimento das Misericórdias, estrutura multissecular) — em 1819 são admitidas as Filhas da Caridade como é conhecida a Congregação das Servas dos Pobres, que faziam visitas domiciliárias, hospitalares e na Casa Pia; e as Conferências de S. Vicente de Paulo são pela primeira vez criadas em Lisboa em 1859, sendo conhecida uma Conferência em Coimbra em 1880. Vide Alcina Maria de Castro Martins, *Génese, Emergência e Institucionalização do Serviço Social Português. Escola Normal Social de Coimbra*, São Paulo, 1993, (policopiado), pp. 89-90.

(131) Violeta Demonte, "Lenguaje y Sexo (...)", in *Liberation Y Utopia*, *cit.*, p. 71.

(132) Victor de Moigènie, *A Mulher em Portugal*, *cit.*, p. 251.

(133) Cfr., por exemplo, Hipólito Raposo, *Amar e Servir*, Porto, 1940, p. 37; Int. Paulo Archer de Carvalho, *Nação e Nacionalismo*, *cit.*, p. 86.

tornar doméstico e obediente) o corpo e as atitudes da mulher, dentro do seu reino familiar — mas fora do qual para ela tudo era cegueira, escuridão e desconhecimento.

Esta profilaxia contra a imaginação feminina não deixa de ter uma inequívoca leitura política e ideológica: o problema que se discutia na assembleia puritana dos Grilos, pouco tinha a ver com as modas, as danças ou os teatros, em si. Sob o pretexto da moralidade — e da sentimentalidade — o que se discutia veladamente era uma utopia regressiva para a sociedade e uma formulação global do poder. A queda dos medos masculinos só seria viável, para além de todos os progressos médicos, da generalização das práticas abortivas dentro de novos princípios farmacológicos, de uma nova resistência face à morte, ou do fim de uma desigualdade na morte <sup>(134)</sup>, se e quando, as sociedades encontrassem respostas (ou pelo menos, a consciência) para as suas assimetrias: desligar a conflitualidade sexista (e só se pode falar de conflitualidade aberta talvez a partir dos últimos dez anos do século dezanove) da complexidade das lutas sociais e mentais é reduzir a realidade a um objecto, cómodo, de anatomia analítica.

Como é imperioso anotar, os primeiros lustros do século XX, naqueles círculos da *intelligentsia* europeia que reivindicam o vanguardismo, vêem afirmar-se as bases filosóficas destrutivas da moral tradicional, postulada pelo modelo monogâmico e indissolúvel do casamento. O que não era inteira novidade. Uma certa literatura maldita e satânica (que encontrava em Baudelaire o paradigma) ou escandalosa (como *Madame Bovary* de Flaubert) tinha irado as boas consciências ortodoxas do século XIX. Por outro lado, atrás da utopia seguiam as atitudes: uma nova moralidade emergia com os profetas do *Proletariado*. Não era só sobre o Falanstério de Fourier ou sobre as comunas livres de Bakunine, meros modelos arquetípicos, mas sobre o *amor livre* cantado pelos poetas da primitiva experiência soviética que se entusiasmavam intelectuais e operários. Era na leitura das *Teses sobre Feuerbach*, de Marx, ou na *Genealogia da Moral* e no *Anti-Cristo* de Nietzsche, que se buscavam os fundamentos para a crítica sistemática da moral burguesa. Com Morgan (em *A Sociedade Primitiva*) e com Engels (em *A Origem da Família, da propriedade privada e do estado*) descortinava-se um sentido da evolução antropológica da família, como postulado e reflexo da evolução global das sociedades, mesmo quando integrado este postulado no conceito de *modo-de-*

(134) Cfr. Edward Shorter, *Le Corps des Femmes*, Paris, 1984, pp. 218 e 220.

*produção*, no caso deste último. Em Sigmund Freud se lia a suspeição sobre todos os preceitos morais fundados na religião estigmatizados no *Futuro de Uma Ilusão*. Freud fora mesmo mais longe ao propor a compreensão analítica de toda a estrutura de poder patriarcal, subalternizadora e repressora da condição feminina, como uma forma intensa de *ligação ao pai* <sup>(135)</sup>. Finalmente com Durkheim, abandonava-se o conceito kantiano da acção moral tendencialmente inscrita numa lei universal, para se acolher a concepção da consciência moral originária na sociedade, relativizando-se, por intermédio de uma argumentação mesológica, hereditária e educativa, a sua interpretação individual e concreta. Perante este quadro genérico, não é de estranhar que em Portugal comecem a surgir, embora tardiamente, obras declaradamente emancipadoras. É o caso da tradução da obra de Novicow, *A Emancipação da Mulher*, onde se pretende desmontar o preconceitualismo e a "subjectividade" da ordem patriarcal instituída: "se quiséssemos resumir em poucas palavras o destino preparado à mulher, até hoje, poderíamos dizer que ela é a besta de carga, a escrava, o instrumento de prazer, o arreburro, a coisa e a propriedade do homem" <sup>(136)</sup>. Intelectuais libertários, como Pinto **Quartim**, explicitamente na esteira de Kropotkine (*A Moral Anarquista*), Faure (*A Dor Universal*) ou Reclus (*Revolução, Evolução e Ideal Anarquista*) religavam o problema da mulher e da sua "exploração sexual" com a estrutura social e as "desigualdades revoltantes" que esta produzira <sup>(137)</sup>, só superáveis à luz do ideal maçónico-libertário do "Amor Universal" <sup>(138)</sup> isto é, da busca permanente da Felicidade, algo que se afirmava não como mera possibilidade de todo o ser humano, mas como um verdadeiro dever: o dever de agir de acordo com a "fusão crescente das sensibilidades" e com a procura da sociabilização dos prazeres cada vez mais elevados, como queria Guyau <sup>(139)</sup>.

<sup>(135)</sup> Sigmund Freud, *O Futuro de Uma Ilusão. O Mal Estar na Civilização*, na ed. bras, das *Obras Completas, Imago*, vol. XXI, p. 259 ss.

<sup>(136)</sup> J. Novicow, *A Emancipação da Mulher*, (trad. de Agostinho Fortes), Lisboa, 1910, p. 31. A 1- ed. port, é de 1906, Lisboa.

<sup>(137)</sup> Cfr. Pinto **Quartim**, *Mocidade, Vivei!*, Lisboa, 1907.

<sup>(138)</sup> *Idem, Ibidem*, pp. 36-48. Cfr. Campos Lima, *O Amor e a Vida*, Lisboa, 1924; do mesmo autor *O Romance do Amor: Esboço de Uma Nova Moral*, Lisboa, 1931; Jaime Ferreira Dias, *A Mulher Escrava do Lar e das Convenções Sociais*, Lisboa, 1927; Emílio Costa, *As Mulheres e o Feminismo*, Lisboa, 1928.

<sup>(139)</sup> *Vide* Guyau, *Ensaio de Uma Moral Sem Obrigação, Nem Sanção*, Lisboa, 1919, pp. 208-209.

Esta anotação deve ser relativizada. Apesar do assunto carecer de estudo atento, não se pode deixar de reconhecer que, tendencialmente, as novas correntes ético-filosóficas e a nova visão antropológica, estão longe de recolher consensos significativos no interior da intelectualidade portuguesa, nas três primeiras décadas do século. Mas é incorrecto ignorar as posições, de maior ou menor interrelação, que mantiveram com as organizações ou os ideais libertários nomes como Aquilino Ribeiro, Ferreira de Castro ou Campos Lima, ou que expressaram simpatia por estes ideais,^ como Sebastião de Magalhães Lima, Mayer Garção, João Camoesas, Ângela Veleza, Bourbon e Menezes, Ramada Curto, José Bacelar, Leonardo Coimbra, A. Quintanilha, entre muitos outros vultos que se destacaram nas elites intelectuais nas três primeiras décadas do século. Por outro lado, os dois grandes vultos teóricos do reacçãoarismo pré-salazarista, António Sardinha e Alfredo Pimenta, iniciaram-se intelectualmente nos manuais de acção directa, ou nas reflexões de Stimer, Proudhon, Kropotkine ou Jean Grave cuja herança retiveram tardiamente, sobretudo no criticismo anti-burguês à institucionalização democrática (herança renegada a partir do impacte do neotomismo de inspiração francesa com Moulner e Maritain). Mas outro aspecto, também tendencial, não se deixa de revelar: as aspirações emancipadoras das mulheres encontravam uma profunda resistência, não só por se constituírem num distúrbio da ordem amorosa, mas, *a fortiori*, por se erigirem num instrumento de fragmentação da ordem social. O feminismo, ou o sufragismo, levantavam o véu, por outro lado, sobre a profunda crise teosófica: "Se Deus morreu" diz Ivan, um dos personagens centrais do romance de Dostoiévsky, *Os Irmãos Karaamazov*, "então tudo é permitido" (140). A alegoria de um Cristo reincarnado condenado por um inquisidor, dava o registo simbólico de uma sociedade plena de sede de justiça, mas de justiça humana. Este o problema fulcral. Que seria ilidido nas subsequentes experiências históricas do que se convencionou chamar, com grande infelicidade teórica, o *socialismo real* — nestas experiências assistiu-se ao mais impiedoso puritanismo e ao retomo a uma moral acrítica, descentrada do ser humano e guardada por uma mítica moral da classe operária, utilizada para produzir, industrialmente, o *filius familias* do estado.

(140) Cfr. James Thrower, *Breve História do Ateísmo Ocidental*, Lisboa, 1982, p. 131.

A emergência de uma moral antropocêntrica, obliterando o sujeito metafísico, racionalizara e sobrevalorizara o social enquanto expressão exclusiva de relações numéricas e quantitativas (ou, noutra vertente, estabelecera uma nova razão qualitativa do social) que só poderia conduzir, na sua lógica profunda, à destruição da última das *qualidades*: a fronteira social, jurídica, mental (que não biológica, que não genética) que delimita os territórios do masculino e do feminino. Quando, em 1898, Ibsen é homenageado na Sociedade Norueguesa em Prol dos Direitos da Mulher, a pretexto do seu drama *A Casa das Bonecas*, o escritor deixa perplexas as activistas do feminismo com a resposta lacónica: "A minha tarefa tem consistido em retratar os seres humanos" (141). Estas palavras marcavam um aspecto não accidental — não era possível, ontem como hoje, falar de condição feminina para além ou para aquém do discurso sobre condição humana. O retomo do trágico, ou do criticismo cepticista, não foi o desencontro com o sujeito metafísico (142). Foi a descoberta das assimetrias, despojado o véu do céu e da sua memória, das fissuras, da *desumanidade* (Camus, algures no *Mito de Sísifo: o ser humano segrega sempre algo de inumano*) do sujeito antropológico.

Por outro lado, a defesa do tradicional estatuto da mulher, no quadro da apologia da corporação familiar e no organismo social, correspondia a uma certa leitura do evolucionismo que os intelectuais contra-revolucionários faziam; com Bourget, Le Bon, Bergson e Sorel, ou, entre nós, com a intelectualidade integralista (seguindo as passadas de Barrés ou Maurras), se reivindica um sentido da evolução que desmaterializa (torna etéreo, vitalista) o real (143). Por isso, essa fisiologia do social apontava para o primado do espiritual (Maritain) e para a anterioridade do *corpus* da família, como meio específico de espiritualização e como local da aprendizagem dos seus ritos de sobrevivência (a oração, a penitência, a normatização moral), o que marca a ponte com a estratégia eclesiástica. Fora da família nada

(141) Cit. por Roland N. Stromberg in *Historia Intelectual Europea desde 1789*, Madrid, 1990, pp. 316-317.

(142) Cfr. Miguel Baptista Pereira, *Modernidade e Tempo. Para uma leitura do discurso moderno*, Coimbra, 1990, pp. 154-156.

(143) Cfr. Georges Sorel, *Les Illusions du Progrès*, ne reed. de Paris-Genève, 1981, pp. 215-286; Gustave Le Bon, *La Naissance et L'Évanouissement de la Matière*, Paris, 1908, pp. 71-78; ainda o comentário de Leonardo Coimbra, *A Filosofia de Henri Bergson*, Porto, 1934, pp. 192-269. Para uma notícia do problema, Paulo Archer de Carvalho, *Nação e Nacionalismo*, cit, pp. 44-49.

existia, apenas as massas *irracionais*, sequiosas de acção mas falhas de entendimento <sup>(144)</sup>, pelo que era no seio da instituição familiar, pautada em toda a sua vida pelos ritos de passagem sacralizados pela igreja (o baptismo, o casamento, a purificação, a extrema-unção), que se deveria ministrar o ensino das *verdades eternas*.

A reabilitação da família, no quadro de uma filosofia dos valores tradicionalistas da moral cristã, perdida que estava a hegemonia intelectual da igreja nos novos polos da produção mental — o jornal, a novela, o intelectual laico <sup>(145)</sup> — consistia numa tentativa para restaurar o poder hierocrático (Max Weber) clerical num momento de laicização ou, após 1910, de dessacralização do estado e da sociedade. A referência à família, como baluarte tradicionalista, decorre, por esta via, da necessidade de, conjugadamente com a luta de tipo político e institucional que mantinha com o republicanismo laico triunfante em 5 de Outubro, a igreja retomar o espaço do *intelectual orgânico* que ocupara na sociedade portuguesa de antigo regime <sup>(146)</sup>. O que se demonstra, e não pela primeira vez, é que esta perca se encontrava apenas recalcada no interior dos sectores integristas e ultramontanos dominantes — a igreja não abdicava do seu antigo estatuto. As dificuldades de adaptação que estes sectores hegemónicos sentiram em 1834 face ao império do liberalismo, ressoavam, agora, numa desadaptação evidente a qualquer mudança de sentido democrático.

### 7. Conclusões provisórias: do facto de estrutura ao facto de conjuntura

Tentemos algumas explicações globais que nos permitam compreender a exemplaridade do caso estudado.

<sup>(144)</sup> Gustave Le Bon, *Psychologie des Foules*, Paris, 1895, pp. 24-25. A explicitação política desta premissa pode ler-se em Édouard Berth, *Les Méfaits des Intellectuels*, Paris, 1914. Cfr. Antonio Sardinha, *Glossário dos Tempos*, Lisboa, 1942, p. 22 ss.

<sup>(145)</sup> Como paradigma do intelectual laico do século XIX veja-se o nosso estudo "Herculano - Da historia do poder ao poder da historia", in *Revista de Historia das Ideias*, vol. 14, 1992, pp. 481-522. As nossas conclusões prévias são retomadas por Fernando Catroga in José Matoso (dir.) *História de Portugal*, vol. V, Lisboa, 1993, p. 547; 549-552.

<sup>(146)</sup> Esta tese de Weber é validada in Manuel Braga da Cruz, *As Origens da Democracia Cristã e o Salazarismo*, Lisboa, 1980, pp. 39-42.

Em primeiro lugar a constituição da Associação não pode deixar de reflectir, contraditoriamente, o crescendo da mensagem feminista, inauguradora de um processo de rupturas comportamentais. Devemos entender que os sectores do catolicismo integrista tinham plena consciência de que o discurso sobre a emancipação das mulheres (que, impulsionado pela necessidade de libertação de mão-de-obra não qualificada e menos remunerada inevitavelmente alastraria no sentido de dispensa das tarefas domésticas e do afrouxamento ou quebra do poder marital) constituía um segmento de um complexo texto do *jogo das linguagens* (Wittgenstein) ou do *jogo das energias* (Lorenz) da aspiração emancipadora das comunidades humanas — mesmo que não fosse pacífica esta aspiração na prática jurídica dos poderes democráticos<sup>(147)</sup>.

Mas a um segundo nível, presente no mesmo facto de conjuntura, a Associação de Defesa de Costumes Cristãos não deixa de se integrar numa contra-ofensiva mais vasta que o movimento católico, por um lado, e as formações tradicionalistas e monarcófilas, por outro, desencadearam após a instauração republicana. Não deixa de ser um dispositivo, porventura sem grande peso específico, mas significativo, do reagrupamento das hostes reaccionárias, política e militarmente desbaratadas em 1911 e 1912, que, no entanto, se afirmavam pela proliferação de movimentos, ligas, uniões e que se plasmariam no Centro Católico, como foi amplamente documentado por Braga da Cruz. Também em Coimbra se reagrupavam as elites reaccionárias, no interior dos meios intelectuais e universitários, polarizados em torno da C.A.D.C. e da revista *Imparcial* (desde 1912), ou em torno dos integralistas e da revista *Nação Portuguesa* (desde 1914), órgão teórico que viria a ter uma indesmentível influência no quadro mental e nas propostas doutrinárias do Estado Novo<sup>(148)</sup>.

Pelo que se deixa registado, não é lícito depreender que as posições estatutárias da Associação sejam puramente conjunturais ou táticas. Estas posturas, como tentámos demonstrar, são relevantes como facto de *estrutura*, como ressurgência de atitudes e gestos, como persistência de códigos, como sobrevivência de demonologias

<sup>(147)</sup> Cfr. Fernando Catroga, *O Republicanismo em Portugal*, cit., t. II, pp. 360-371.

<sup>(148)</sup> Veja-se o estudo que dedico a esta publicação in *Nação e Nacionalismo*, cit., pp. 1-24.

indesligáveis da mulher e do seu corpo, como resistência de formulações de poder e prazer no quadro de uma específica ordem amorosa.

Mas esta demonologia encontra o seu oposto na figuração seráfica com que a produção poética, de tradição romântica, envolveu a imagem feminina. Por isso, cabe aqui deixar uma derradeira anotação que será, erro meu, meramente tendencial e que, por tal se converte à precaridade e circunstancialidade que parecem atingir, dramaticamente, toda a escrita (*e por causa* a própria historicidade do *logos* histórico). É sabido, a outro nível, como o estudo das culturas e das mentalidades ajuda à inteligibilidade das longas flutuações ou de obsessivas persistências, no quadro das "representações colectivas" e das gramáticas simbólicas: em vez do fastidioso (e tantas vezes ilegível) numerar ocasional, a quantificação do imediato, de ondas que incessantemente se precipitam sobre as rochas, ensaia-se antes o *olhar* do mar largo e profundo.

Por isso, como facto de estrutura mental, o puritanismo ou o imaculismo, não serão ressurgências de uma poderosa imagética com que o romantismo, melhor, os romantismos, vestiram a personagem feminina, utilizando os andrajos celestiais e angélicos, a gestualidade de uma quasi-divindade, a intocabilidade das musas imatéricas, a ubiquidade invisível dos entes espirituais? Eis o modelo acabado da mulher em Alexandre Herculano, telúrica mediadora entre o humano e o divino, na sua conhecida interrogação: "porque não seria a mulher o intermédio entre o céu e a terra?", que se convertia "à humanidade pela fraqueza e pela morte", ao mesmo tempo que se elevava à condição dos "espíritos puros pelo amor e pelo mistério", e cujo coração, lugar imaculado, a transmutava numa entidade única na vasta "cadeia da criação" <sup>(149)</sup> — um seráfico ser, de angélicos sentimentos. Também Guerra Junqueiro, que na sua poética se deixa deslumbrar pelos papéis dignificantes da mulher (sobretudo como a educadora e a "Mater"), acabará por ceder ao *pastiche* romântico, em plena fase "insurreccional", escrevendo em 1884 <sup>(150)</sup>:

<sup>(149)</sup> Alexandre Herculano, no *Prólogo a Eurico, o Presbítero*, s. 1. (Ulisseia), (1986), p. 30.

<sup>(150)</sup> Guerra Junqueiro, *Poesias Dispersas*, Lisboa, 1920, p. 70.

"Além de bela és santa; além de estrela és rosa.  
Bendito seja o Deus, bendita a Providência  
Que deu o lírio ao monte e à tua alma a inocência,  
O Deus que te criou, anjo, para eu te amar,  
E fez do mesmo azul o céu e o teu olhar!..

Antero, apesar das nítidas concessões dos *Sonetos* ao culturalismo romântico da mulher imatérica, denunciará, indeferidamente, as fórmulas que se desgastavam no trabalho poético seu contemporâneo. Personificando o *próprio* Ideal, a mulher não logra atingir a condição sumamente humana, e continuará pairando no panteão ontológico. A despeito disto o poeta podia escrever <sup>(151)</sup>

"Aquele que eu adoro não é feita  
De lírios nem de rosas purpurinas,  
Não tem as formas lânguidas, divinas,"

Em António Nobre, recupera-se a gramática tradicionalista, da *diva*, de "cabelos caídos, a cara de cera, // Os olhos ao fundo!" <sup>(152)</sup>, numa miscelânea de imagens freiráticas, angélicas, de "virgens" <sup>(153)</sup> marcadas pela impossibilidade não do amor, mas de amar, de mulheres onde se anunciam a ausência e a presença da figuração da *santa*, do *anjo* <sup>(154)</sup> e que muitas vezes surgem como *aparições* do *ichmertz* do poeta. Também Teixeira de Pascoais, divergindo do *locus sagrado*, pois o seu panteísmo é uma complexa discursividade poética de sombras e de iluminações, nas cavernas platónicas e nas prisões da carne (ele próprio se insinua na luz derramada pela imensidão da sua escrita) podia escrever, não sem um sentido crítico, o desejo <sup>(155)</sup>:

"Mulher, doce alegria  
De minha came ébria de luz e d'harmonia!  
Teu casto e claro olhar  
Funde meu corpo em sonho, em lágrima, em luar...  
Teu divino sorriso  
É voz d'anjo a mandar-me entrar no Paraíso !!"

<sup>(151)</sup> Antero de Quental, *Sonetos*, Lisboa, s.d. (Sá da Costa), p. 27.

<sup>(152)</sup> António Nobre, *Só*, 7- ed., Porto, 1941, p. 61.

<sup>(153)</sup> *Idem, ibidem*, p. 129.

<sup>(154)</sup> *Idem, ibidem*, p. 131.

<sup>(155)</sup> Teixeira de Pascoais, *Vida Etherea*, Coimbra, 1906, p. 39.

Afonso Lopes Vieira, num claro propósito poético de *nacionalizar* (e presentificar) a tradição da figuração mágica ou taumaturgica da mulher (nomeadamente como protagonista da magia branca), propósito compresente nessa plêiade de heroínas tragicamente perseguidas (como Inês de Castro, ou a Rainha Santa) que os ultra-românticos elegem para as suas peças teatrais, romances e novelas, acentuará a componente milagreira, celebrando a "doce menina que deitava // Pérolas pela boca, mal a abria" (156). Metáforas. Dir-se-á. Pois, sim. Mas o seu alcance não se prende com o *milagre* da maternidade, com o entificação da gnosis, com a persistência do marianismo, com a efabulação da utilidade marginal da mulher, com a própria e essencial metáfora da sua vivência reprimida, com a hipérbole de uma *repressão da realidade*? Não digo que toda a poesia se converteu nesta mitificação da diva e da musa. Poetas satânicos, ou malditos, como Gomes Leal, podiam desferir (na *Fome de Camões*, 1880) contra as "altas damas // magníficas, divinas, cintilantes, // e cujos belos olhos têm mais chamas // do que os olhos dos rígidos brilhantes" (157). Não escrevia Fernando Pessoa, no "drama estático" *O Marinheiro* (1913), pela voz de três personagens femininas, o manifesto contra aquela metafórica expressão da subalternidade? Atente-se nesta passagem singular (158):

"— Não desejas, minha irmã, que nos entretenhamos contando o que fomos ? É belo e é sempre falso ...  
— Não, não falemos disso. De resto, fomos nós alguma coisa ?"

Talvez estejamos em melhores condições para compreender como se foi sedimentando essa imagem mágica e imatérica, desgarrada da mácula do dinheiro e da cidade masculina — e como se visava recriar um paraíso artificial onde Eva, recalando o pecado original, reingressaria à figuração bíblica da pureza desnuda. E como, propondo a exemplaridade do caso da Associação de Defesa de Costumes Cristãos, é verificável a inaptidão da igreja católica para hipotecar ou ceder o seu estatuto e a sua prática criadora e

(156) Afonso Lopes Vieira, *Poesias Escolhidas*, Lisboa, 1904, p. 84.

(157) Gomes Leal, *A Fome de Camões*, Lisboa, 1979, p. XLI.

(158) Fernando Pessoa, *O Marinheiro*, in *Orpheu*, I, Lisboa, reed. s.d. (Ática),

mantenedora de um poder simbólico <sup>(159)</sup>, plasmada numa rígida normatividade moral, de cariz puritano e descrente da sua própria época, relembrando a expressão lapidar de Almada Negreiros, na tentativa de conservar ou restaurar uma ordem social minimalista, localista e provinciana <sup>(160)</sup>.

Mas a Associação transporta já o estigma do tempo (nem sequer traduzia um fenómeno original, desde a criação da Liga da Moralidade Pública em 1913). Mesmo que se visualizasse a sua utilização como instrumento (cândido) de *agit-prop*, a forma *associativa* escolhida — um movimento de solidariedade feminina lançado contra as reivindicações das organizações de solidariedade feminina (nesse mesmo ano de 1914 fundaria Adelaide Cabete o Conselho Nacional das Mulheres Portuguesas) — trazia já algo de novo: os púlpitos tinham de se desmultiplicar e nascer, agora, da sociedade laica.

Novas fórmulas de sociabilidade que permitissem o triunfo das *verdades eternas* — A Associação de Defesa dos Costumes Cristãos era mais um sintoma da caminhada do movimento leigo rumo à reconquista da cidadela perdida.

<sup>(159)</sup> Para uma determinação conceitual: Pierre Bordieu, *O Poder Simbólico*, 2- ed., Lisboa, 1989, pp. 8-16.

<sup>(160)</sup> Cfr. *Nação e Nacionalismo*, cit., pp. 36-40; 50-55.

8. Iconografia e símbolo\*\*\*



I. "A Dama das Camélias" in *Las Mujeres Galantes*, nº 19, Barcelona, s.d. (1902 / / ?). O olhar angelical e a pose seráfica (reforçada por uma espécie de asas imatéricas que parecem nascer dos braços) não encontram qualquer correspondência no apelo sensual dos seios, que comprimidos, estão prestes a saltar sobre a face do *voyeur*. A revista em apreço que, certamente, teve circulação em Portugal (o grosso volume de colectânea foi encontrado num espólio particular de uma eminente personalidade intelectual lisboeta da primeira metade do século...) era de uma espécie totalmente nova: dirigia-se exclusivamente ao consumo masculino.

Esta figuração da heroína de Alexandre Dumas (filho), a cortesã reabilitada do romance dado a estampa em 1852, exprime metaforicamente a tensão entre as pulsões sexuais carnalmente assumidas e a moralidade matrimonial pautada por ausências e severidades.

Ficam muitas dúvidas que tipo de salvação se anuncia aqui: se o olhar indica o caminho da alcova pecaminosa (e redentora do *tédio*, tema dos temas da literatura decadentista e simbolista, que entre nós se insinuara com António Nobre ou com Camilo Pessanha), se, ao invés, aponta, com remorso, para o caminho da luz. Mas estes são pormenores que não deveriam impressionar o consumidor destas revistas eróticas: importante mesmo é o corpo desvendado, sob os adereços teóricos.

De registar a persistência dos códigos balzaquianos e o elevado teor de *patriotismo*. \*\*\*

\*\*\* Colaboração fotográfica de João Amaral.



IL Bailarina. In *Ilustração*, nº 50, 1928, p. 15. Nos anos vinte, como objecto de consumo, é o exotismo que se procurava. No caso vertente (a fotografia da bailarina Léa Niako) o modelo de inspiração é, vagamente, o extremo-oriente, mas as transparências imaginadas são mais das Mil e Urna Noites. Confusões de *topos* e de *cronos*. "Movido por uma curiosidade um pouco mórbida, o alfacinha, o portuguesinho valente e atiradiço, lá foi ver a formosa estátua de ambar que dançava" assinala o articulista da revista, comentando as imagens da "maravilhosa euritmia do seu corpo, anfora viva dum rara perfeição".

A nudez vai-se convertendo em espectáculo, mesmo oculta com andrajos e vidrarias, num espaço nocturno lisboeta — único lugar onde seria possível tal temeridade. No resto do país: a nudez angélica, algo indefinida, das talhas e os postais *obscenos* passados de mão em mão.

Lisboa é a cidade boémia (onde se exercita outra boémia, talvez aprendida nas calçadas coimbrãs), numa tradição onde ecoam ainda as *espanholas* e as *fadistas* de Eça ou de Júlio César Machado, a sociedade *galante* onde se fazem estágios de cosmopolitismo: na viragem do século a aristocracia provincial instala-se para acompanhar as temporadas do S. Carlos. O ar cosmopolita possibilitaria a afirmação de atitudes novas, o que inculcaria outras posturas da mulher — a moda acabará por ser a específica linguagem dessa afirmação. Pormenores marginais, de somenos, parece-nos hoje.

Mas fora dos círculos restritos, à mulher se destinava a observância e a pedagogia dos bons costumes, o receituário da moralidade puritana e a exemplaridade da tradição. O corpo, como se cria, não nascera para viver, mas para sofrer a culpa, a vida feita de lama (Cfr. *Centelhas Eucarísticas*, Braga, 1910, pp. 106-112). A Salvação residia na Anunciação (restava saber, como sempre, em que mundo).



III. Banhistas. In *Ilustração*, nº 42,16 de Setembro, 1927. O cabelo curto, os fatos de banho cada vez mais reduzidos, marcavam um conjunto de mudanças que o estadonovismo subverteria. Nesta fotografia a mulher enquadra-se com o mar, sob o signo simbólico da água: "Nesta sistemática dispersão individualista em que tudo se subverte, era lógico que se vibrasse o golpe decisivo à família, desbaratando-lhe o património e desgarrando-a da Terra" (A. Xavier Cordeiro, citado por Fernando Campos, in *Os Nossos Mestres ou Breviário da Contra-Revolução*, Lisboa, 1924, p. 211).

A água parecia *dissolver* a hieraticidade das estratificações mentais e sociais, fazendo confluír numa mesma identidade os seus utentes. Mas os banhos de mar estariam mais reservados aos estratos possidentes, enquanto nos rios se banhavam as classes populares rurais. Tanto mais verdade, que a ida a banhos não raras vezes implicava um complicado processo de mudanças de mobílias e arcazes, para uma estadia que muitas vezes chegava a atingir os quatro meses (nalguns casos até os víveres se trasladavam, como as salgas, os grãos, os fumados). Mais ainda uma pequena legião de criadas e criados, o chauffeur, e afillados e outros comensais do *pater familias*.

Claro que nada disto figura nesta fotografia. Apenas três jovens elegantes ensaindo o primeiro passo nas tramas da sociabilidade controlada. O barracão bem podia ser um *club de sport*, onde se praticam as virtudes do *fair play* e dos jogos, das danças, dos olhares. O receiptuário do cónego Alves Matoso não era só anacrónico, como seria ridículo nestes ambientes *evoluidos* e aburguesados.

A horizontalidade do mar e a verticalização social.



IV. Banhistas. In *Ilustração*, nº 18, 1926, capa. Através do elemento cénico, um burro decorativo, assinala-se o paradigma da mulher *força da natureza*, num horizonte de claridade e de tranquilo optimismo. A ousadia não reside tanto numa das cavas pronunciadas dos fatos de banho, como na circunstância invocativa das *amazonas*, mulheres libertas comungando com a natureza os cultos do belo. Pernas abertas sobre o selim improvisado, o fotógrafo explora os limites do *tabu*: mesmo quando se representava a nudez artística de modelo afrodítico, as pernas mantinham-se cerradas para o olhar. Os lenços de ciganas (de boémias?) poderiam ter sido inspirados na figura de Gloria Swanson, filmica personagem da emancipação.

Como o burro, que está a ser puxado, não desanda, as silhuetas quedam-se num certo estatismo que contraria qualquer leitura de movimento. A obediência pode não ser devida ao noivo ou ao marido, que estão ausentes, mas é seguramente devida às lentes da câmara e à *potestas* do fotógrafo. Tudo aqui é passivo, longínquo. O *cliché*, como se dizia na altura, traduz-se num *cliché*, como dizemos agora.

Mas há nesta imagem uma estratégia publicitária: os banhos, as praias, as beldades. Neste lugar, "onde a terra acaba e o mar começa" como diria o poeta Afonso Lopes Vieira, as sereias, as amazonas, alimentavam o imaginário masculino, como signos do primitivo, do selvagem, do *natural*. Num mundo que se antevia asfariado pelo cimento triunfante (*Metropolis*, de Fritz Lang, 1926) o incêndio dos delírios totalitários começava a ameaçar as portas da cidadela ruralis ta, conservadora e puritana.

Por certo que o *futurismo* em Portugal nunca se militarizou...



V. "Despertar". Escultura de Simões da Almeida (Sobrinho), reproduzida in *Ilustração*, nº 42, 16 de Setembro de 1927, s.p.. Considere-se, entre inúmeras leituras possíveis, esta perplexidade: o artista, hesitou entre a representação do gesto repetido e quotidiano e entre a *musificação*, um arquétipo de mulher idealizada à qual a expressão marmórea se adequa. O despertar contido, muscularmente tenso, o torso liberto, as pernas premindo o colo. A mulher expõe-se e a sensação do belo surge daquela perplexidade: entre o *voyeur* e o criador as mãos do escultor modelam uma mulher agrilhoadada. Façamos um exercício: imagine-se uma poderosa força que a reprime, que a constrange. Poderá ser inteligível o cátere?

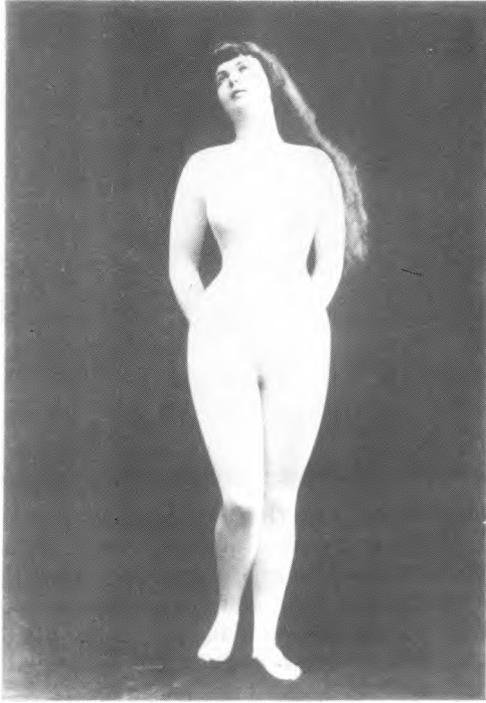
Desnudado o modelo a mulher ainda não está nua. O sexo é acariciado por panos de pedra, por panos da alcova. O momento, destinado a alguma eternidade, não tem a brevidade do circunstancial. A imitação do real não busca aqui a interpretação do real. Este artífice não correspondia ao *caçador da verdade*, ao experimentador da vida, de que falava Auguste Rodin ( in *L'Art*, Paris, 1924, p. 29).

O que nos sugere outra poderosa gramática: o modelo. A mulher que se esconde por detrás do mármore é infinitamente mais bela que as precauções, as prevenções e os preconceitos feitos estética de um artista vulgar.

Alguns, num jardim público, lá estará ainda hoje a pedra documentando o tempo (se não foi destruída por um rasgo de urbanistas-a-metro).



VI. "Estudo de nú", óleo (1919) de Francisco Santos, reproduzido in *Ilustração*, nº 71, 1928, s.p. É o olhar que surpreende. Há uma mansidão no corpo distendido, disposto num quarto forrado a papel florido. Os lençóis estão revoltos e misturam-se flores, folhas e pétalas (desfolhadas?), ao acaso. O local poderá ser o sótão de um prédio de andares, o estúdio do pintor, a alcova da costureira. É tocante esta ambiência de tépido estio, de harmonias, de fragâncias pequeno-burguesas. O artista não revela o segredo do prazer, está ausente; os seios cobertos com os membros e o sexo velado. Dir-se-ia que o modelo está envergonhado. O embaraço atinge também o pintor, que desenha imprecisamente as pernas: nunca teria visto o modelo, pintava imaginando a musa? Mas o olhar desmente. Não é o olhar de desafio de *Olympia* de Manet, não é o olhar intrigante das mulheres que por essa altura Modigliani (*Elvira*, 1919) pintava. Não é o olhar carregado da mãe que pega no filhote ao colo, azul (*Desamparados*, 1903), de Picasso. É o olhar de uma bela rapariga que se sente surpreendida por se lhe desvendar a nudez, comprometida com o futuro inseguro mal se soubesse ser ela o modelo das "indecências" do "artista dos forros", talvez a amante, talvez. Como tudo são conjecturas, só o olhar prende o espectador destes diálogos surdos da história. Um olhar belo que se estende pelo corpo em repouso e inunda as telas de um artista ignorado. Mas o delicioso momento em que ela se despiu para posar, misturando flores e lençóis, guardou-o connosco. Aqui não há objecto artístico como o entendemos hoje. Mas nos códigos naturalistas dominantes é isso mesmo a arte: tudo o que se utiliza para "nos emocionar, para nos inspirar admiração ou prazer à vista, dum objecto belo ou gracioso" como se registava nos manuais (in Elias Pécaut e C. Beaud, *A Arte*, Porto, 1913, p. 11 ). Na sombra do quarto não se vê o queima-tudo ferrugento, os pedaços de madeira e os papéis de embrulho que serão guardados para o inverno.



VII "Imobilidade". In *Las Mujeres Galantes*, nº 16, Barcelona, s.d., s.p.. O artista tentou reproduzir a frieza da pedra, e a imobilidade da estátua. Mas os dados do jogo estão viciados. A nudez está vestida com uma malha branca que transforma a bela silhueta feminina num objecto assexuado e inanimado. É o velho paradoxo com que se confrontam as correntes estéticas e os produtores das ideias: a vida imita a arte, mas a arte imita a vida. Quase nunca se fugiu da antítese irreconciliável: mesmo para aqueles que encontraram nos paraísos artificiais do objecto estético a realidade suprema; e para aqueles que quiseram visualizar no real vivido a arte sublime.

Nos códigos puritanos trata-se de uma imagem da qual seria urgente desviar o olhar, tapar o olhar. *Eros* e *Afrodite* singularizavam os signos da nova materialidade. O corpo do desejo prefigurava a junção do belo e do bom. O epicurismo massificava-se, transformado em objecto de consumo. O belo e o bom teriam, cada dia mais, um preço: o preço do dinheiro.

Perante o novo poder-padrão a alma, a eternidade, a finitude, seriam simples registos arqueológicos das eras em que os seres humanos se julgaram aparentados dos deuses, descendentes das forças da natureza ou, simplesmente, íntimos coabitantes do Divino.



VIII. Sem Título (integrado num conjunto de oito fotografias intitulado "Kermesse"). In *Las Mujeres Galantes*, Barcelona, nº 2, s.d., s.p.. Trata-se de um momento intermédio de uma sequência fotográfica de *streap-tease*. A caridade consiste na dádiva da nudez, na oferenda do corpo, na insinuação da presença (leia-se na *busca da presença* como afirmara Jacques Derrida in *La Voix et le phénomène*, Paris, 1967) — corpo e presença ausentes numa história da filosofia ocidental, desgastados por um excessivo uso social, económico, simbólico, mental.

Em progressão para a interioridade do quarto, os elementos cenográficos reforçam a ambiência pré-catártica. Tudo está a postos para o leitor poder imaginar a sua entrada em cena. O modelo, algures na luminosa metrópole de Gaudi, instala-se, por momentos, num obscuro escritório de amamuense na Rua das Fangas.

E o solilóquio, a partitura repetida na plena solidão do desejo.

E o milagre da multiplicação, na sua modalidade fotográfica: a massificação ia fazendo perder os atributos do único (a descoberta romântica que agora se dissolvía nos mecanismos da sociabilidade burguesa).