

Um discurso do celibato no século XVIII em Portugal

1. A atitude do homem da segunda metade do século XVIII perante o amor está filiada na relação homem/natureza. A noção de natureza, complexa e por vezes ambígua, esbarra com o escolho da definição. O nomear é sempre acto de apropriação, ou, antes, afirmação de uma posse potencial, um domínio sobre o significado resvalando para o domínio sobre o significante. Esse domínio, que o homem não considera adquirido uma vez por todas, levou, na antiguidade, através de várias etapas, ao encontro de noções igualmente complexas de lei, de liberdade, de direitos.

O cristianismo, colocando o homem não *na* natureza, mas transcendente a ela, não podia senão convidá-lo a conquistar a liberdade, pela observância da lei. Numa tomada de consciência cristã, a ideia de natureza não existia em si própria, mas em correlação com a ideia de criação. E a leitura da Bíblia permitia à imaginação reportar-se a um tempo em que a natureza não existia, mas só Deus, Senhor capaz de tirar, ou não, a natureza do nada. Por conseguinte, o homem também seria levado a pensar num tempo em que a natureza já não seria mais, só permaneceriam Deus e as almas: «A imagem deste mundo passará, as palavras não passarão.» (Evangeliu secundu Johanne.)

Qual é, todavia, o domínio por excelência em que a nova concepção da natureza, a cristã, se separa essencialmente da antiga? É no domínio da moral. Desde o platonismo que a distinção alma/corpo tendia a criar uma oposição alma/corpo-natureza. Chega-se assim a um estágio em que os confrontos afectivos se inserem numa problemática conflitual mais vasta que toca à consciência humana. E, se o par corpo-natureza nunca tomou na antiguidade o sentido de mal absoluto, também não permitiu ao homem livre elevar-se acima de um certo nível para assumir uma autêntica vida espiritual. Pode aplicar-se a estes princípios o padrão da moral familiar dos antigos. A natureza, como tal, tinha por finalidade primordial a sua perpetuação, daí que a matrona romana, assegurando essa perpetuação, gozasse de um estatuto de privilégio. Isto não obstava, porém, a que as liberdades extraconjugais, por conformes à natureza, não só fossem justificáveis, mas também tivessem sido codificadas.

Rabelais, revisitado pelos neoclássicos e pelos pré-românticos — José Anastácio e Filinto, entre outros —, bebeu o vinho pagão ao declarar que o homem pode morrer em paz se procriou, pois deixa homem por homem. É a lei da natureza. A virgindade é contranatura, absurda, insensata. De onde se segue que o amor conjugal em exclusividade se apresenta como um desafio belo, até heróico, mas só realizável se os deuses forem propícios, não constituindo, porém, uma regra, nem mesmo um ideal que o legislador ou o moralista se atrevam a propor.

* Instituto Nacional de Investigação Científica.

2. Quando José Anastácio da Cunha, poeta e lente de Geometria da Universidade pombalina, interrogado pelos inquisidores sobre a sua posição em relação ao celibato e ao casamento, se enreda em respostas um tanto indefinidas e bastante ambíguas, fá-lo na qualidade não só de réu que apalpa o terreno, mas também de intelectual perplexo perante uma questão em debate na sua época.

Uma aproximação amor/casamento estava a processar-se no século XVIII, mormente na segunda metade e entre as *élites* sociais. Começa a sentir-se o amor como compatível com o estado conjugal, desde que Eros não pretenda comandar as relações entre pessoas de nível social desigual. Porque a força soberana nas relações afectivas é Eros, mais expansão e prazer fora do ser em união com o outro (nesta época de compromisso total) do que dom de si — essa divina filantropia celebrada por São Paulo. É nesta linha que se insere José Anastácio da Cunha ao exclamar:

(...)

Meu bem, eu não sou tu?... tu não és eu?

*Faz de duas vizinhas gotas de água
uma só e invencível atracção;
Forma amor em celeste ardente frágua
De nossos corações um coração.*

*Mesma vontade, mesmo pensamento,
Mesmos desejos, mesmo terno ardor;
Somos, enfim (que glória! que portento!)
Não dois amantes — mas um mesmo amor.*

O poeta está a fundir-se noutrem, não está a dar-se a outrem.

Estas premissas conduzem, mesmo que aparentemente contradigam o espírito rabelaisiano, a um imaginário social e sexual que põe em causa o imperativo da propagação da espécie. Os inquisidores bem o pressentem ao enunciarem que «este estado (o celibato) era característico de um filósofo, não para viver na continência, mas para gozar com a mais perfeita liberdade, sem os encargos do matrimónio, dos prazeres sensuais (...)».

Aparentemente, tudo continuava na mesma, pois há uma classe de homens — os «filósofos» — que contradizem, ou quase, o imperativo da união amor/casamento. As contradições não eram porém deles, mas do contexto social em que se movimentavam. As contradições, mais fortes do que nunca nesta época, resultavam, em parte, da ascensão do intelectual a um convívio superior ao do seu estrato económico; entre a aptidão em ser amado, conferida pela educação, e o estatuto social, que permanecia essencialmente tributário do nascimento e da fortuna. Estamos, portanto, num século em que o amor conjugal está na moda e, simultaneamente, num século em que as mulheres e os homens encontram o amor fora do casamento.

3. Torna-se nítido que, pelos finais dos anos 70 do século XVIII, se começa a inscrever um «discurso celibatário» no texto «filosófico». Inspirações nos grandes antepassados mais remotos — Heraclito, Platão, Sócrates ou Abelardo — ou mais recentes — Spinoza, Leibniz, Kant, Schopenhauer, Bayle e até Rabelais —, Diderot e Rousseau (para só citar os

maiores) põem na mesa as relações entre o intelectual e a feminilidade, a sexualidade e mesmo a conjugalidade.

Sócrates e Abelardo tornam-se as figuras paradigmáticas desse relacionamento. Representam o celibato viril dos filósofos, mesmo que a virilidade assuma a forma de uma castração, não sentida como carência, mas como libertação de um jugo conjugal. (Diga-se, entre parênteses, que não se está longe de Sade e da sua negação do instinto de propagação da espécie.) Mas, não indo tão longe como o libertino perverso, o intelectual celibatário será o protótipo deste novo género masculino. Um dos arautos desses intelectuais, Grimod de La Reynière, invocando, no processo do celibato, os nomes de Montesquieu, do *abbé* de Saint-Pierre, de Dovat, de Mercier, inclui-os (e inclui-se) no «pequeno número de pessoas virtuosas que o amor das letras, o gosto da vida retirada e o estudo da filosofia retêm na solidão, afastam da vida mundana e os tornam inaptos aos cuidados da família e às obrigações que o estado conjugal exige». Esta posição de reivindicação de um estado, o celibato, não pela renúncia ao amor para a consagração do homem a valores espirituais, mas pela renúncia à institucionalização do amor para a consagração do homem a uma missão intelectual, constitui uma revolução na moral. Tomando ao homem de Igreja um apanágio, agora contestado, o homem de letras proclama o celibato como inerente à sua vocação: erige-o em sinal distintivo do culto de que ele é ministro. O celibatário assume a sua marginalização, não a vê sequer como tal, pois que de homem diminuído se converte em homem engrandecido: o novo Abelardo. A relação desses intelectuais com a feminilidade passa pela rejeição de uma conjugalidade impensável. É a síndrome do celibato como tónica de um século.

4. O discurso do celibato, enunciado pelo «filósofo» da segunda metade do século XVIII, tem antecedentes medievais. Como ignorar, por exemplo, os «Irmãos e Irmãs do Livre Espírito», considerados por muitos teólogos como antepassados dos libertinos, pela sua interpretação pessoal e livre da célebre injunção de São Paulo: «Caritatem habe et fac quod vis»? Eles estavam numa linha que ia entroncar na seita dos Adamitas, já do século II, defensores do regresso ao estado de inocência, tal como Adão o gozava quando da criação. E, embora os deístas e os naturalistas de Setecentos tenham uma atitude de dúvida quanto ao Paraíso terrestre, quanto ao Génesis e, de uma maneira geral, quanto à letra das Escrituras, não pode deixar de se verificar que o regresso à inocência, ou seja, a negação da culpa para o homem que siga a natureza, resulta de uma mesma posição.

Não nos podemos, porém, deter neste ponto — o do regresso à natureza, do qual, aliás, empreendemos uma análise ao tratarmos do «libertinismo», no trabalho que intitulámos *O Pré-Deísmo — Esboço de Uma Interpretação*. O que aqui interessa é um remontar da corrente, um pôr da questão em termos históricos, no pleno sentido da palavra.

A síndrome de Panurgo — o «devo ou não casar» — vem a enlaçar-se com outro motivo recorrente — o complexo de Abelardo —, os quais atingem uma geração de homens do laicado que, repelindo embora o celibato de tónica eclesial, o reivindicam com direito à consagração a uma missão útil à cidade dos homens. José Anastácio — como aliás um outro seu ilustre contemporâneo, Francisco Manuel do Nascimento — é leitor de Rabelais, como o atesta a sua biblioteca, arrolada e apreendida pela Inquisição.

Ora esta perplexidade perante o compromisso matrimonial insere-se num processo que, em Portugal, tem assomos e sintomas muito significati-

vos. Referimo-nos, explicitamente, ao problema demográfico, já aflorado nos inícios do século xvii por Manuel Severim de Faria, o erudito chantre da Sé de Évora, o qual, nas suas jornadas por terras do interior, observa e reflexiona sobre a realidade portuguesa. Nos três relatos que constituem as *Viagens em Portugal* (1604-1609-1625), constantemente se debruça sobre a imperiosidade de um desenvolvimento agronómico, para o qual, como é evidente, se necessita de mão-de-obra fixa. Mas nas *Notícias de Portugal* (discurso I, p. 2, Lisboa, 1655) é ainda mais explícito, escrevendo:

(...) Pela qual razão fica claro que onde houver muita gente, haverá muita agricultura, muitas artes (actividades industriais, entenda-se), e muita mercancia e muitos soldados — que são as quatro cousas em que se funda e consiste a riqueza, o poder e a felicidade de um reino.

Já no século xviii, empenhados na matéria demográfica, por se verificar a agudização do problema da escassez de mão-de-obra, saem à estacada algumas figuras proeminentes, curiosamente diplomatas, alertados sem dúvida pela actualidade do problema fora das nossas fronteiras. Indiquem-se, só a título de amostragem, os nomes de Duarte Ribeiro de Macedo, «enviado que foi às cortes de Paris, de Madrid e de Turim» e, do Conselho de Sua Majestade, o Senhor D. Afonso VI, e de D. Luís da Cunha, protótipo do iluminista não revolucionário, mas francamente progressista, enviado extraordinário a Londres e presente em todas as negociações importantes realizadas na Europa na primeira metade do século xviii; sendo também de citar, ainda no reinado do Magnânimo, outro estrangeirado, Alexandre de Gusmão, que representou o País em diversas cortes europeias.

Duarte Ribeiro de Macedo, no cabeçalho das suas *Obras Políticas* (só saídas do prelo em 1817, mas cuja doutrina foi expendida em sua vida, em círculos eruditos), põe, à maneira de epígrafe, a seguinte frase de Ganganelli:

Não somente se deve servir à religião, como também ao Estado, com obras muito mais que com orações.

Páginas adiante, referindo-se cautelarmente a Espanha, a respeito da falta de gente para se dedicar às artes (leia-se: indústria), escreve:

Outra causa comumente de apontar, que são as mistas religiões (entenda-se: congregações) que há em Espanha; porque Navarrence afirma que havia no seu tempo 70 mil frades, mas esta não pode ser a causa por que em França há muito maior número de religiosos e conventos, sem que hajam de diminuir a povoação daquele reino. Todas estas causas podem concorrer para a falta de gente, mas não são as eficazes.

Dois reparos a fazer: o próprio autor fala, em capítulo anterior, no superior número de habitantes da França, pelo que a observação carece de bases proporcionais correctas; em segundo lugar, o argumento apresentado, ao afirmar o autor que esta é *uma*, mas não a única causa, não destrói o seu peso.

Os trabalhos de Quesnay, do princípio de Setecentos, estão decerto na base de um fisiocratismo que só nos finais do século se vem a impor. Todavia, D. Luís da Cunha, homem de mentalidade europeia, vai mais longe

do que Ribeiro de Macedo, que mal enuncia o perigo de um despovoamento. O nosso diplomata joanino alerta para os inconvenientes catastróficos que representa para o País a existência do aumento de «bocas que comem sem braços que trabalhem» — ou, por outras palavras, dos eclesiásticos, em especial os regulares — e chega até a declarar desassombadamente:

(...) de que pode servir ao Estado tantos bentos gordos, tantos bernardos ignorantes, tantos brunos mudos que estão nas suas abadias comendo e bebendo, senão de perturbar a sociedade pública, com as suas parcialidades e mandar a Roma grossas somas de dinheiro, que tiram dos seus parentes, para conseguirem o que pretendem, que é mandar os outros.

Note-se, todavia, que D. Luís da Cunha não pretende a extinção das ordens religiosas, mas apenas o *numerus clausus* aplicado às admissões. O diplomata diz ainda que, se apenas 1/3 de frades e freiras se casassem, Portugal, em pouco mais de duas gerações, estaria com o dobro da população. Também outro homem das Luzes, Alexandre de Gusmão, segue na mesma linha, como se pode verificar pela leitura da sua *Collecção de Varios Escritos Ineditos, Politicos e Litterarios*, editado no Porto, em 1841.

Mas, se na época joanina havia já irrupções de uma tomada de consciência anticongreganista, é durante o consulado pombalino que uma denúncia mais explícita, embora com soluções de continuidade na sua expressão, se manifesta. Um documento ilustrativo da ofensiva é o *Discurso sobre o Estado em Que hoje Se Achão as Religioens no Reino de Portugal e do Proveito ou Prejuizo em Que a Sua Economia Interior Pode Causar à República*, dirigido ao monarca reinante. Estamos perante uma questão política, já gizada em moldes programáticos, segundo um padrão que se inspira no demografismo colbertiano, que teve em Quesnay um teorizador e que lança as bases de um fisiocratismo em lançamento no nosso país.

Não vem também a despropósito lembrar que Sebastião José de Carvalho e Melo, na sua correspondência de Londres, quando embaixador — isto é, entre 1739 e 1743 —, insistia (era até *leitmotiv* dessas missivas) num plano de desenvolvimento económico de que a política demográfica era tónica dominante.

Estamos pois em condições de compreender e apreender a posição ideológica de uma criatura de Pombal, como é José Anastácio da Cunha, criado e formado dentro destes parâmetros.

Trata-se agora de ver o outro lado da questão. Porque, se o repúdio do celibato, enquanto prerrogativa eclesial, era reivindicado por uma corrente, por vezes subterrânea, mas com as vindas à superfície que apontámos, o celibato dos «filósofos» ou livres-pensadores, através das obras de Voltaire, Montesquieu, Rousseau (Diderot será um caso à parte, a que já nos referimos), através mesmo de um poeta que José Anastácio lê assiduamente e traduz, Alexandre Pope, integra-se num discurso plurifacetado de longo alcance.

Os homens das Luzes estão a subtrair à Igreja o seu último feudo: o de guia único dos costumes, da vida moral, da vida conjugal nomeadamente. O casamento começa a ser encarado como um contrato, não como um sacramento. Admitem, sem dúvida, os filósofos que o matrimónio interessa à nação, no duplo aspecto de propagação da espécie e de contenção de paixões, mas o celibato laico é mais útil à *civitas* do que o celibato eclesiástico. Este é estéril, na medida em que não só priva a nação de um enriqueci-

mento populacional, como não apresenta um desenvolvimento cultural que o justifique. Os «filósofos» têm perante si a disjuntiva *aut libri, aut liberi*. Começa a esboçar-se uma concubinação quase conjugal, que não afirma um celibato eterno (mito cristão), mas que aponta para a união natural.

Façamos o ponto. A polémica toca no próprio nó da relação de forças entre o campo político, o campo religioso e o campo intelectual — esse campo que, desde há dois séculos, se constrói à margem da Igreja.

5. Os intelectuais das Luzes — e em Portugal eles só se exprimem, embora um tanto timidamente, na época de Pombal — são leitores deste discurso do celibato, já esboçado entre nós, como vimos, mas a que a entrada, mais ou menos clandestina, dos livros defesos — dos «filósofos» — fornecia as bases coerentes de uma nova ética.

José Anastácio da Cunha, leitor dos deístas e filósofos, ingleses e franceses, com acesso à biblioteca bem fornecida de Diogo Ferrier — seu coronel na praça de Valença e íntimo amigo (como o demonstram as cartas apenas ao processo), autor, sob o pseudónimo de Arthur Costigan, das interessantes (e implacáveis) *Viagens em Portugal* —, é pessoa exemplar para ilustrar este discurso. Não se pense, simplisticamente, que o nosso poeta pensou e agiu dentro de uma fulanização. Ao reivindicar o celibato, fá-lo como «filósofo», criatura de *élite*, para o qual a servidão que representa a manutenção de uma família — estado que iria prejudicar o cumprimento de uma missão devida à sociedade — implicaria o não cumprimento do dever de uma acção pedagógica de que o homem das Luzes se julga investido.

Numa obra datada de Paris (1775) e entrada pouco depois em Portugal e logo condenada pela Inquisição, *Essai Philosophique sur le monachisme* (por Mr. L.), lê-se logo na primeira página:

Moine vient du grec *monos*, qui signifie seul. Ainsi un moine est un être dévoué à vivre dans la solitude. Le monachisme est donc directement contraire à la société.

E, páginas adiante, põe na boca do apóstolo Paulo as seguintes palavras:

Não temos nós o direito de comer e de beber? Não temos o direito de levar connosco uma irmãzinha, como os outros apóstolos e os irmãos do Senhor e de Cefás? Ou sou só eu e Barnabé que estamos privados do direito de o fazer?

E daí parte o autor para considerações sobre a bela Tecla, a devota Fabiola, as viúvas Paula e Marcela, etc., objecto de ternos cuidados de Paulo, Jerónimo ou Rufino. Estas teorias não podiam deixar de alarmar os eclesiásticos, que viam fugir-lhes um poder até aí próprio: o domínio sobre o elemento feminino, cuja direcção de consciência lhes estava até então confiada. Surge o novo celibatário, o Saint-Preux, que vai exercer o preceptorado intelectual e moral sobre as suas discípulas e correspondentes. Convém, por conseguinte, debruçarmo-nos sobre a acção exercida por José Anastácio da Cunha junto de certas figuras femininas que povoam o seu universo afectivo, com as correlações necessárias a um outro aspecto que, no trabalho de que aqui fazemos uma síntese parcelar, nos mereceu atenção: a análise qualitativa (e quantitativa, acrescentando-se) do rol de livros da sua biblioteca ou de leituras de que o processo nos fornece a indicação.

6. Para uma correcta apreciação do posicionamento do deísta José Anastácio em relação à problemática amorosa, impõe-se uma referência a um dos seus autores-guias, Alexander Pope. Este, num dos seus mais célebres poemas, *Eloise to Abelard*, foi traduzido pelo vate português. Tradução um tanto truncada, mas fiel nas partes translatas. Segundo os próprios dizeres de José Anastácio foi, na versão original, texto apresentado como base de prática da língua inglesa a Maria Inácia Ferreira Souto, a discípula por antonomásia, filha do intendente-geral da Polícia, Inácio Ferreira Souto, criatura de Pombal, ao tempo já falecido.

A insistência da fábula de Abelardo na mitologia erótica do século XVIII, se tem por referente a figura do eunuco, não é apenas pela componente sexual ou por razões de exotismo (gosto comum às letras setecentistas), mas também por razões de filosofia política. Nas leituras ou nas recriações do século XVIII, a castração de Abelardo passa a segundo plano, ou desaparece até. Alexander Pope, na sua *Eloise to Abelard*, abriu caminho a inúmeras traduções e adaptações, em que a figuração de destaque pertence a Heloísa: a vítima do obscurantismo monacal, situação de que o próprio Abelardo se torna cúmplice.

7. Estamos perante uma das regras ideológicas e retóricas da elegia heróica: o destinatário da lamentação epistolar tem de ser infiel ou, pelo menos, indiferente. É a feminilidade sofredora, é o lamento da amante abandonada, é o delírio causado pela ausência do ser amado, é o esquecimento como resposta.

Abelardo, nesta metamorfose setecentista da fábula medieval, é um outro Chamilly (que já o tinha precedido um século antes), destinatário de uma correspondência de paixão e desespero, carrasco da sua amante. Temos, pois, que este tema e variações partem da já de si complexa textura medieval — nas suas componentes do *ethos* escolástico, do imaginário cortês e da teologia mística — e irrompem no século das Luzes (atravessando um barroco que já tinha destacado a «*très sage Héloïse*»), com a ligação epistolar Heloísa/Abelardo, de acentuação feminina. Rousseau irá explorar este filão com a sua Julie d'Étanges, numa trama romanesca que é a gesta do intelectual a quem a sociedade inflige a suprema afronta: a castração — simbólica, mas imperativa.

Os jornais literários franceses que reflectem as clivagens no campo das letras no quadriénio de 1757-61 (o *Journal Étranger*, de Delayre, ou, até e sobretudo, *L'Année Littéraire*, de Fréron) davam então grande relevo às traduções dos poemas filosóficos de Alexander Pope. Não é, todavia, em tradução, mas na língua original, que José Anastácio apresenta à sua discípula Maria Inácia o texto da epístola de Heloísa a Abelardo (inserido nas *Translations and Imitations* das «Poetical Works»).

O nosso poeta, no mesmo passo das suas declarações no Tribunal do Santo Ofício, indica outras obras que punha nas mãos da aluna: o *Bélisaire* e os *Contos Morais*, de Marmontel, e uns volumes (*sic*) de Voltaire, além de números do jornal britânico *Spectator*. A tónica comum a obras aparentemente tão díspares parece-nos residir na apologia da lei natural, tanto mais que sabemos, pelas traduções que José Anastácio fez da dramaturgia voltairiana, que ele elegia textos como *Maomet* e *Alzire* — onde essa tónica sobressai.

Não está presente, nesta indicação produzida pelo réu perante os seus inquiridores, qualquer alusão à obra de Rousseau, mas a ligação Abelardo-Pope-Rousseau é por de mais evidente para acreditarmos num lapso invo-

luntário. Na *Nouvelle-Héloïse*, como no *Émile*, Abelardo é evocado explícita ou implicitamente. Saint-Preux condena o filósofo medievo, mas, simbolicamente, inflige-se a si próprio uma castração, renunciando a Julie (castração essa que se integra numa dialéctica da salvação na qual, ao invés da narrativa medieva, a mulher assume o papel dominante), exactamente como nas *Heróides*, de Pope. O homem das Luzes, mesmo o libertino (e José Anastácio, no contexto nacional, merece este qualificativo), começa a fazer aquela dissociação (depois transportada para o quotidiano do homem burguês) entre mulher-esposa legítima, depositária dos valores domésticos, e mulher-amante, depositária ou receptadora dos valores eróticos.

8. Podemos agora, como num desbravar de terreno no sentido das ideias do século e num aflorar ocasional da posição de José Anastácio da Cunha perante esta problemática, aproximar-nos mais de perto do texto amoroso subjacente à sua vida e à projecção dela: a sua obra.

Apresentemos as protagonistas da cena amorosa da vida do poeta: a Margarida, de Ponte da Barca (ou Arcos de Valdevez), e D. Ana Bezerra Seixas — estas duas pertencentes à fase castrense do jovem tenente de artilharia; D. Joana Isabel Forjaz, senhora que presidia a um salão literário, e a discípula já referida, Maria Inácia, ambas incluídas no âmbito cultural da vida lisboeta. Servindo-nos de uma tipologia amorosa já utilizada por historiadores das ideias, seríamos levados a colocar as figuras femininas marcantes na vida afectivo-sensual do poeta-matemático nos seguintes grupos: a cortesã, a amante, a esposa. E, acrescentaremos nós, numa perspectiva pigmaliónica, o ser a formar — a discípula, aquela que chega à vida intelectual pelas mãos do seu mentor — é também de considerar.

Margarida, a companheira da vida quotidiana, partilhando os cuidados materiais e beneficiando do amor-paixão, seria simultaneamente a cortesã-amante. Mas também, na medida em que, para o filósofo de Setecentos, a esposa é a eleita segundo as leis naturais, seria a esposa «segundo a natureza».

A Margarida poderiam aplicar-se as palavras de Jean-Jacques:

Quando ele (o filósofo) estabelece uma ligação num estrato inferior, não desce, mas eleva a esposa.

Contudo, José Anastácio também teria momentos em que lamentaria estar «reduzido a pensar sozinho», porque «não deixa de ser verdade que só um espírito cultivado torna agradável o convívio, e é uma triste coisa para um pai de família que aprecia o conchego do lar ver-se forçado a refugiar-se em si próprio, não podendo ser compreendido por ninguém». A dedicação da companheira de Valença (bem patente nas cartas apenas ao processo) seria, cremos, ensombrada pelas carências intelectuais. E, apesar do inegável carinho que consagrou à sua Marfida — «quem obsequiava a ela, lhe fazia também a ele o seu obséquo» —, uma outra figura feminina, nessa mesma época da sua vida, lhe solicitou, se não o amor, pelo menos uma admiração apaixonada. Referimo-nos a Ana Bezerra Seixas.

9. Em breve apontamento, para compreensão da figura desta mulher, alguns dados biográficos se impõem. Foi Ana filha de José Bezerra Seixas e de D. Isabel Florência do Espírito Santo e Fonseca, ficando órfã apenas com 8 anos (em 1758). Sua mãe contraiu segundas núpcias com um amigo da

família, o desembargador Tomás Pinto Rubim, e este tomou a peito casar a jovem enteada com seu próprio irmão, Sebastião Pinto Rubim, distinto oficial, cerca de 35 a 40 anos mais velho do que a noiva. Nomeado governador da praça de Valença em 1764, presume-se que foi por essa data que contraiu casamento. O seu lar parece ter sido acolhedor para a oficialidade da praça, tanto mais que o seu cunhado, João Paulo, era um dos cadetes do regimento. É desta altura que data a amizade entre José Anastácio e João Paulo, cimentada depois pelo convívio íntimo em Coimbra, onde pertenceram ambos ao mesmo círculo de relações.

No processo de José Leandro Miliani da Cruz (um dos «libertinos» detidos pelo Santo Ofício) há um passo que aqui relembramos:

(...) destas traduções (de peças e versos de alguns livros franceses e ingleses), viu ele duas orações que continham algumas impiedades e se vulgarizaram na dita praça de Valença entre uma grande parte de oficiais do regimento e ele as viu na mão de *Dona Ana Bezerra*, mulher do governador, que então era da dita praça, Sebastião Pinto Rubim, já *defuntos*, a qual as deu a ele réu para ler (...)

Outro passo do processo fornece outro elemento, se não determinante por si só, pelo menos de certa significação neste contexto. Ao ser interrogado pelos inquisidores sobre as suas possíveis faltas à missa dominical (obrigatória para os militares católicos), José Anastácio admite-as nos seguintes termos:

(...) que por algumas vezes sucedeu estar ausente da dita praça o sobredito Ferrier (brigadeiro) e, nesse tempo, sempre ele réu a acompanhava à igreja, quando ia ouvir a mesma missa; e, por isso, deixava nas ditas ocasiões de ouvir a do regimento (...)

Uma consideração podemos fazer: a evidência de uma intimidade é manifesta porque, havendo oficiais de patente superior (capitão, sargento-mor — ou major — e coronel), o tenente José Anastácio era destacado para desempenhar a missão de acompanhante de D.^a Ana. O que pressupõe, além da convivência íntima, a anuência da dita senhora.

Num estudo a vários títulos interessante, o Prof. Hernâni Cidade tece algumas considerações sobre as mulheres presentes na vida do poeta — amadas, admiradas ou inspiradoras, limitando, porém, o seu número a duas: Margarida e D. Joana Isabel Forjaz, relegando Maria Inácia para um plano secundário e omitindo o nome de Ana. Partindo da carta já citada e apenas ao processo, o historiador da literatura faz avultar um passo em que Joana se refere a uma doença que, segundo as palavras da própria, «pôs em perigo a minha vida», e daí supor o Professor que seria essa senhora a heroína do drama em quatro actos — «Presságio», «Notícia infausta», «Lembranças de um trespassse» e «Epitáfio». Nesta última composição, «o nome de *Ana* bem parece ser a abreviatura do da encantadora amiga lisboeta», diz Hernâni Cidade.

Trata-se, parece-nos, de uma inadvertência do mestre, ao compulsar o processo 8087 (da Inquisição de Coimbra), até porque só as declarações do réu, e não os depoimentos dos co-réus ou das testemunhas, lhe mereceriam especial atenção. Não é preciso engendramos um diminutivo (*Ana* por *Joana*) nem atribuímos a uma imaginação exaltada de poeta a sobreposição de imagens, ou seja, uma amiga doente por uma amiga morta.

Por duas vezes, o nome de Ana aparece nesse poema, veementemente invocado de mais para ser só imaginado:

*Oh! caríssima amiga, digna — e tanto!
De toda a glória deste nome santo!
Santa amizade! (Ai! golpe mal previsto,
Não merecido... Então como foi isto?...)
O agrado de anjo, discrição, bondade.
Que eram a alma, onde estão — Na eternidade!
E me esconde esta avara sepultura
O corpo que era mais que formosura,
Sem insígnias, sem título, pisado...
Podre — em pó —, daquela alma separado!
O que foste e o que eu penso, diga-o este
Grito, que eu só entendo: Ana, morreste!
Acabou-se! Ai! descansa e estas aceita
Lágrimas de amizade mais perfeita;
E a que me há-de ocupar, dor de perder-te,
Inteiro e sempre, até que possa ir ver-te.
Num momento tens constante;
E a alma delida, que dos olhos mana,
No peito escreve: — Jaz aqui Dona Ana.*

10. Em fins de Janeiro de 1778, quando Miliani da Cruz depõe perante o Santo Ofício, refere — como dissemos — o falecimento do governador, Sebastião Pinto Rubim (que sabemos ter-se verificado a 4 de Agosto de 1776), e da sua mulher. Quanto tempo lhe sobreviveu esta, não o sabemos, mas a sua morte foi, como é evidente, anterior a Janeiro de 1778.

Creemos ocioso insistir numa identificação fúnebre entre este texto e as outras composições trípticas pertencentes ao mesmo conjunto. Apontamos só a *Oração*, de Pope, e a tradução do monólogo de *Alzire*, de Voltaire, transcritas num dos papéis avulsos juntos ao processo inquisitorial e que têm, à maneira de colofon, os dizeres: «*Monday night, 12 o'clock.*» A datação do dia e a hora em inglês, mais, a hora tardia e geralmente conotada como hora fatídica, emprestam um tom melancólico e fúnebre à notação. Não será despropositado pensar, para além do pendor sentimental do leitor de Young e de Harvey, na dor sincera experimentada por um apaixonado (damos ao termo um sentido platónico, se bem que terno) de Ana, desaparecida com apenas 27-28 anos, já viúva do idoso governador e deixando uma criança de tenros anos. O monólogo de *Alzire*, grito de um amor impossível pelas barreiras de um matrimónio sentido como jugo (mas também como dever), tem de ser lido a esta luz. O enredo de *Alzire* gira à volta da paixão que inspira Alzira, a captiva, a Guzmán, governador do Peru. Alzira, apesar de convertida ao cristianismo, não pode corresponder aos sentimentos do seu senhor, por se encontrar ligada a um compromisso amoroso. Só quando lhe é assegurado que Zamor, o prometido, pereceu, ela acede a unir-se ao vencedor do seu povo. Mas Zamor surge um dia e, na violência de sentimentos próprios de uma natureza livre, mata aquele que o privou do seu poder, das suas riquezas, da sua liberdade, do seu amor. Guzmán, ao morrer, perdoa a restitui-lhe Alzira. A leitura que se tem feito da peça incide no contraste entre duas categorias de virtudes nobres: as que brotam impetuosamente, quase selvaticamente, do homem da natureza e daquelas que são coadas pela civilização e pelo cristianismo.

Pensamos que o que levou José Anastácio a deter-se sobre este excerto da tragédia de Voltaire não é o conflito entre concepções religiosas e sentimentos amorosos. Trata-se antes de focar a situação da mulher presa a um compromisso matrimonial não livremente assumido, tendo sofrido, mesmo que brandamente, a coacção dos seus. Alzira é persuadida a aceitar um casamento não ditado pelo seu coração, mas pelo próprio pai e pelo pai do pretendente, em nome do interesse do clã. Lembre-se que Ana Bezerra Seixas é casada aos 15-16 anos com um homem quase 40 anos mais velho, por sua mãe (na falta do pai, já falecido) e pelo marido desta, irmão mais novo do futuro marido.

A similitude salta à vista — a transposição de casamento imposto a Alzira para casamento imposto a Ana. José Anastácio da Cunha, ao traduzir os versos:

(...)
*Deixa que esta alma que rasgar-se
está sentindo siga em paz o horrível
dever, ao qual os ceos me condenaram*
(...)

pensaria, não na mulher de Guzmán, o governador do Peru, mas na mulher de Pinto Rubim, governador da praça de Valença.

O monólogo de *Alzira*, grito de um amor impossível pelas barreiras de um matrimónio sentido como jugo (mas também como dever), deve ser lido a esta luz.

D.^a Joana Isabel Forjaz representa, quanto a nós, a *amitié amoureuse* da vida de José Anastácio. A carta que dirige ao poeta — em que a exclamação-censura «Um filósofo... um filósofo traça um casamento?», eis aqui a meu ver uma contradição da filosofia», coexiste com uma quadra-mote:

*Por que razão não fizeste,
Justos céus! por que razão
Menos áspera a virtude
ou mais forte o coração*

a que acrescenta, à guisa de comentário, «Quem sabe defender tão bem os direitos da natureza glozará muito bem este quarteto» — traduz uma amizade (se não indiscreta, pelo menos íntima) e um amor que não ousa dizer o seu nome. E também, convenhamos, um conhecimento muito lúcido da posição de um livre-pensador dos fins do século XVIII em Portugal. Casada com o idoso Fernando Martins Freire de Andrade, mãe de três filhos, dirigindo um salão literário, é uma figura interessante, na medida em que cartearando-se e convivendo com o poeta-matemático, corresponde a essa necessidade de intercâmbio intelectual masculino/feminino que representaram em França, por exemplo, uma M^{me} du Chatelet, uma M^{me} d'Épinay, uma Sophie Voland, *et j'en passe*, nas vidas dos «filósofos».

11. Numa síntese, sempre passível de simplificações apressadas, poderíamos, pois, considerar na vida afectiva de José Anastácio da Cunha que ele necessitaria da paixão ardente, numa dimensão erótica plena, da sua companheira Margarida; mas não poderia prescindir da amizade terna e intelectualmente gratificante de uma mulher cultivada, Joana Isabel, sen-

tindo contudo a necessidade de prestar culto a uma mulher-anjo, Ana, numa manifestação inequivocamente pré-romântica.

Mas ele é também o burguês intelectualizado, simultaneamente aceite e rejeitado pela nova sociedade, o homem que já não se conforma com o estatuto de marginal; é o indivíduo privado de nascimento e fortuna que se converte de «Lazarillo» em *enfant trouvé* (Pombal, por assim dizer, é o mago que transforma o tenente de artilharia em professor da Universidade). Mas a busca do nome, da identidade própria, se se adquire pelo talento e pelas relações, não prescinde de um passaporte: a aquisição de um novo poder concedido pelo uso de um preceptorado, o poder de ser guia e orientador de outrem — jovem e, preferivelmente, mulher. Maria Inácia representa, a esta luz, a vitória deste Pigmalião.

Para finalizar, só duas palavras.

Para além da fulanização do tema aqui abordado, interessa vincar que o celibato do homem de letras e a dissociação amor/casamento são facetas de um problema mais vasto que punha em questão todo o relacionamento homem/mulher, na família ou à margem dela. Dois autores muito marcaram a formação e a informação de José Anastácio neste particular e ajudam a visualizar melhor a sua figura de intelectual celibatário típico dos finais de Setecentos em Portugal: Pierre Bayle e François Rabelais. O primeiro não aparece na livreria do poeta, mas este refere-se-lhe, com perfeito conhecimento de causa, numa das sessões do julgamento. Era pois seu leitor atento. Ora, ao longo do *Dictionnaire historique et critique*, Bayle apresenta simultaneamente argumentos contra o celibato dos padres e argumentos a favor do celibato dos homens de letras; e satiriza a instituição matrimonial, concedendo apenas à monogamia a categoria de mal menor. É um predecessor dos enciclopedistas, mas a sua posição extremista vem a chocar o próprio Diderot, que escreve:

Não penso que ele, Bayle, tenha algum dia dado grande valor à continência, ao pudor, à fidelidade conjugal e a outras virtudes deste género (art. «Pyrrhonienne», *Oeuvres Complètes*, t. XIV, p. 657).

Note-se que estamos já perante o Diderot defensor de um populacionismo e bastante reticente sobre o celibato dos «filósofos». Bayle não partilha, pois, do feminismo (um tanto ambíguo, é certo) do Pope das *Heróides* ou do Rousseau de *La Nouvelle Héloïse*. Para estes, a mulher vítima transformava o seu sofrimento na sua vitória. Bayle, pelo contrário, pelo menos nos artigos «Abélard», «Foulques» e «Héloïse» escreve a história da «amorosa criatura» (*sic*) pela óptica masculina.

O outro nome a sublinhar, insistimos (este com lugar destacado nas prateleiras da biblioteca de José Anastácio), é Rabelais. Julgamos extremamente provável que o nosso poeta se tenha detido com especial interesse no 3.º livro do *Pantagruel*. O Rabelais do 3.º livro vinha ao encontro dos grandes temas do século XVIII: o princípio da autoridade; a (falsa) ciência; e, sobretudo, o problema do casamento. Por isso é autor de eleição para Voltaire, Montesquieu ou Bayle. E também para um contemporâneo de Anastácio: Filinto Elísio, que, nas notas que recheiam a sua obra (porventura dos testemunhos mais interessantes sobre a sua personalidade e mesmo sobre a mentalidade de uma época), se lhe refere quase em cada página. A leitura

rabelaisiana setecentista destaca, na 3.^a parte do *Pantagruel*, o personagem Panurgo, ou, melhor, a questão de Panurgo — «Devo ou não casar.»

Pode mesmo avançar-se que, através da cultura da segunda metade do século XVIII, a questão de Panurgo emerge, ou está como estrutura recorrente, na literatura libertina, como no texto filosófico. A genealogia do intelectual celibatário deve acrescentar-se, portanto, além de Abelardo e Sócrates, esta projecção do homem perplexo perante o compromisso que os laços conjugais implicam. O que tem a ver, evidentemente, com o facto de a mulher começar agora a ser pensada como *sujeito* de um discurso amoroso.

A outra faceta de que tentámos uma forçosamente breve reflexão, neste trabalho, é a que se pode designar, com propriedade, por luta pelo poder, isto é, pela conquista da hegemonia ideológica por parte da gente de letras que entende subtrair esse domínio à Igreja. A esta luz se deve ler a sessão de julgamento de 27 de Julho (que referimos atrás) — «os inquisidores apostólicos contra a herética pravidade» mostram-se perfeitamente cientes de que, mais do que um erro de doutrina de um réu isolado perante os seus julgadores, estes são, conjuntamente com ele, protagonistas de um afrontamento histórico. A carta de D. Joana Isabel Forjaz alerta os juizes mais do que as impiedades de Diogo Ferrier e o próprio concubinato do poeta, porque mostra que a contaminação das ideias «perniciosas», apesar dos editais e das listas da Real Mesa Censória, tinha atingido os salões da alta roda lisboeta.

Estas notas sobre o tema do celibato conduziram para além (e para aquém, como decorre de uma síntese) do enunciado. O que está fundamentalmente em causa, neste momento — ano II da Viradeira —, entre a guarda avançada da nossa «inteligência» é uma tentativa de redistribuição de poderes. A polémica do celibato — do amor, do casamento — insere-se numa luta mais ampla, que vem desde os alvares do Renascimento e que se chama «laicização da cultura». José Anastácio da Cunha pertence, por direito próprio, à geração da ruptura cultural, ruptura que precede sempre as grandes mutações de ordem social e política.

ANEXOS

1. PRIMEIRA CARTA DE MARGARIDA (fl. 17)

Barca, 12 de Dezembro

Meu José querido: faso esta a saver da tua saude pela obriguasam que tenho, e juntamente saver se hé certo hir do teu rigimento duas ou três pessoas para o (cifra = cremos que «Santo Oficio»), por diversas cousas; e que quando nisto me falaram também te embo-carro. Proguntaram se eu savia do teu viver, que tinham noticia de que a tua (cifra) nam era a mesma a que (cifra) como querias. Eu, que disto desconffio e lembrando do mais que me tinham dito, e dise que nam poderia aver pessoa mais (cifra, 1 letra) e (idem) e (2 letras) e a de (idem) do que tu; asim, menino, tomara saver o fim de destas couzas e se há serto do mais que te relato. Eu fico com grande cuidado. Perdoa, pelo amor de Deos, eu fazer esta carta mas, se o asim nam fizese, julguo que seria a pessoa mais emdiga do mundo. Tenho esta obriguasam e mais ainda o que no papel nam poso espelicar. Se poderes, nem me faltes com a resposta desta.

(Não assinada, mas, pelo local de origem e pelo teor da mensagem, compreende-se, sem sombra de dúvida, que é de Margarida.)

2. CARTA DE D. JOANA ISABEL FORJAZ (fls. 45 e 45 v.º)

Senhor Jozé Anastácio

A sua carta, que eu sinceramente estimei quanto se pode estimar, não chegou à minha mão a tempo de poder responder no mesmo correio; numa dor terrível que me tolhia a respiração e uma febre ardente pôs em perigo a minha vida e em confusão a minha família, de sorte que me não derão as cartas senão quando a minha molestia começou a ceder. Mas quem não sabe que este foi o motivo de eu deixar sem resposta as cartas em que eu me vejo tão lizonjeada, como julgaria a minha falta de agradecimento? Quaze todo o mundo julga sobre apparencias; mas como os filósofos se separão desta carreira, eu sei certamente que não terei sido condenada. Os seus versos, que eu tenho lido muitas vezes achando-lhe sempre uma nova beleza, bastão para dar um grande merecimento ao seu autor. Em que arrebatamento era necessario que a alma estiveçe quando se fizerão! Quanto sofreria o coração! Alem disso, as informações de um tão bom conhecedor como o seu Amigo, e as de mil outras pessoas que falão no seu nome com respeito, tudo concorre para eu formar um justo conceito a seu respeito. Tenho uma impaciente curiosidade de saber toda a sua istoria. Não haverá umas ferias que me dem essa ocasião? E será certo o que me disse Dom Rodrigo? Um filosofo... um filosofo traça um casamento? Eis aqui, a meu ver, uma contradição da filosofia. A sua correspondência fará menos triste a minha solidam; eu espero que ma continue. Sempre terei a satisfação de confeçar-me.

Lisboa, 4 de Novembro de 1775.

Muito sua veneradora

Joanna Izabel

*Porque razão não fizestes,
Justos ceos! porque rezão
Menos aspera a virtude
Ou mais forte o coração?*

Quem sabe defender tão bem os direitos da natureza, gloriará muito bem este quarteto.

3. CARTA DE D. JOSEFA FERREIRA SOUTO (fls. 44 e 44 v.º)

Senhor José Anastácio da Cunha

Eu tencionava hoje neste ercecicio demorar-me para poder mostrar-lhe o quanto lhe merecemos as estimaveis experssoens que nos fas da sua saudade e affecto; porém, sabado da Madre de Deos e vizita de jubileo, tudo me embaraça. O que só posso é protestar-lhe o quanto estimamos que vá melhor da sua cabeça, e que continue a tradução, para termos o gosto de o vermos para o tempo que esperamos. Nós pasamos bem, exceto a sua discipula que tem andado com grande defluxo e, alem deste, tem continuado a padecer as costumadas mulestias, não ostante o uzo da quina e varios remedios que tem tumado; mas quer Deos mortificar nos. Quando terão fim?

Maria Ignacia portesta não ser emgrata nem preguiçosa; porém, dis que todas as deligencias que fas para estudar são baldadas, vista a continuação do seu padecer. Porque se huma hora está levantada, as outras está deitada; emfim, padece continuamente. Eu lhe entreguei os livros e ela lhes fas sinceros agradecimentos de concorer tanto para a sua consolação. Ella me dis ficou encantada com o drama de Voltaire e com a tragedia bourgeoise e que, cada hum no seo genero, tem para ela hum grande merecimento. Ella e sua irmã se recomendão muito, muito.

As noticias da Corte são funestissimas; dizem que El Rey está desenganado de não poder viver senão dias. Deos queira eles se emganem.

Da noiva do Minho, temos notícias tristes: que está muito desconsolada e que acha o marido mais velho do que lhe dezião; com que isto não concorda com a noticia que o criado do Robim deo.

Todo o emprego do seu obsequio me será muito estimavel sempre, porque sou

9 de Novembro de 1776

Sua particular veneradora

D. Josefa Maria do Nascimento Ferreira Soutto.

4. SEGUNDA CARTA DE MARGARIDA (fl. 53)

Onze de febreiro

Meu adorado Jozé: recevi a tua carta que estimei mais do que posso explicar. Fiquei descansada da paixam que tinha avia poucos dias, antes de receber a tua; que me afirmaram tu estavas já fazendo companhia a Liandro e os mais. Todas estas malditas noticias me cheguam. O juis de fora desta terra dice algumas couzas pubelicas a teu respeito; ele hé natural de Villa Nova de Serveira, conhese te munto bem. Essas nam tas mando dizer por nam ter a serteza que eu te já escrevi. Se a jornada fora mais perto e nam ouvesse este mau tempo avia de ter já ido ver te e contar tas. Deos queira que estes ditos nam passem a mais. Crê, meu Jozé, que se eu souver alguma couza maior sepozisam, que ainda que a xuva munta seja, eu eide ser a mesma carta. Tambem se diz que ade ir brebe o Canadi. Crê que eu sou munto munto tua amiga e eu em ti conheço o quanto és meu. Desta tua criada

Margarida Jo