

PERCURSOS E FORMAS DE LEITURA "FEMININA" NA SEGUNDA METADE DO SÉCULO XVIII

«Baronesa: Mas enfim, Theodosio,
dizei-me como hei-de fazer com estes livros?»

Teodoro de Almeida, *Harmonia da Razão e da Religião*, 1793

1. Ler no feminino

Ao interrogar Teodósio, seu mestre, sobre a forma de “olhar” os livros «contra a Religião»: «mas enfim, Theodosio, dizei-me como hei-de fazer com estes livros?», a baronesa de Armendariz procurava uma pauta de leitura que lhe permitisse ler Voltaire ou Rousseau, sem que os respectivos argumentos, porque envolvidos em formas discursivas atraentes, a seduzissem. Desse ponto de vista, a obra do oratoriano Teodoro de Almeida (1722-1804) a que pertence a frase em epígrafe, a *Harmonia da Razão e da Religião* (1793), revela-se um testemunho, o único que conhecemos na segunda metade do século XVIII português, das cautelas a observar na leitura feminina dos livros «ímpios»¹. Tributário do filão de literatura «apologética», tão comum na França e Itália da segunda metade do século XVIII – e de, tanto quanto sabemos, menor representação na Península Ibérica do mesmo tempo no campo de produção “originais”², provavelmente porque menos necessário - o texto de T. de

¹ Ao contrário dos múltiplos textos existentes sobre os já tópicos perigos – morais e espirituais – da leitura de novelas.

² Basta percorrer o repertório cronológico de obras, proposto pelo clássico estudo de A. MONOD, *De Pascal à Chateaubriand. Les défenseurs français du Christianisme* (Paris, F. Alcaré, 1916) ou o inventário – incompleto... – traçado pelo *Dictionnaire de Théologie Catholique Paris*, Letourey et Ané, 1925, vol. 12/2, col. 2612-2634, para verificar o enorme conjunto de textos que, sobretudo em

Almeida tentava responder aos argumentos de «Ímpios e Incredulos» contra a Religião, deslocando a discussão das «Dissertações Theologicas» para a «conversação familiar» e fazendo de uma mulher nobre e culta a personagem principal que debatia, respaldada pelo mestre, em diferentes momentos de sociabilidade – jantares, serões, passeios –, a legitimidade e, sobretudo, a razoabilidade dos argumentos contra a religião.

As quinze «Tardes» constitutivas da obra procediam, assim, seleccionando como guia discursivo a «Razão» – e visando a *Harmonia* indiciada pelo título, no percurso da conciliação Fé e Luzes –, ao exame sequencial e particularizante dos temas tornados nucleares simultaneamente pelas obras de ataque e defesa do Cristianismo: a «Existencia de Deos», «...os Mystérios da nossa Religião», «a Espiritualidade e Immortalidade da Alma», «... a Religião Revelada em commum»... E é justamente neste amplo enquadramento de «resposta» e não de ataque – como aliás o próprio autor sublinhava na «Prefação»: «Não faço aqui a figura de quem ataca, mas sim de quem se defende, não tanto a si, mas a Religião que professa...» –, que se organizam as reflexões sobre a leitura, cujos contornos nos propomos estudar, tendo em atenção que o texto implica, por assim dizer, um duplo contexto: por um lado, o tempo e o lugar da publicação, o Portugal dos anos 90, por outro, as coordenadas intratextuais seleccionadas pelo autor, a França da década de 70. Locais diversos e, sobretudo, tempos diversos, na evocação nostálgica e «exemplar» de Teodoro de Almeida, que havia vivido entre 1768 e 1777, fugido a Pombal, em Bayonne, Annecy e Auch e para quem os recentes e essencialmente os contemporâneos acontecimentos da Revolução Francesa eram interpretados como consequência da multiplicidade de livros «Ímpios» que haviam retirado à religião a qualidade de factor de coesão e estabilidade social.

França, mas também em Itália – embora aqui em menor número –, tiveram como objecto a defesa da religião cristã contra os ataques dos “philosophes” e da literatura de teor irreligioso em geral. V. ainda *Dictionnaire de Spiritualité, Ascétique et Mystique, doctrine et histoire*, Paris, 1985, vol. 12, col. 1952-1985. Em Espanha, o texto mais citado, produzido embora em contexto e condições específicas, e em data mais tardia, é *El Evangelio en Triunfo* (1798) de Pablo de Olavide (V. entre outros, Luis PERDICES BLAS, *Pablo de Olavide (1725-1803) el Ilustrado*, Madrid, 1992 e a bibliografia aí citada). Antes desta data, porém, várias são as reimpressões da obra do Marquês de Caraccioli (1721-1803) intitulada *El idioma de la religion: contra los nuevos sectarios de la incredulidad* e do texto de Juan Francisco de CASTRO, *Dios y la naturaleza: Compendio historico natural, y politico del universo, en que se demonstra la existencia de Dios*, Madrid, Joachim Ibarra, 1780. Para a realidade portuguesa v. Fortunato de ALMEIDA, *História da Igreja em Portugal*, Porto-Lisboa, 1967-1971 e, embora vocacionado para a apologética em geral e não apenas para este contexto particular do século XVIII, o verbete “Apologética” de João Francisco MARQUES inserido no *Dicionário de História Religiosa de Portugal* (dir. de Carlos Azevedo), Lisboa, ed. C. de Leitores, 2000, pp. 82-101.

A baronesa de Armendariz, a principal interveniente no diálogo, busca incessantemente, ao longo de toda a obra, uma pauta segura que lhe permita distinguir entre livros «pessimos» e livros «excelentes». Aprendeu e estudou, tal como os seus irmãos, Geometria, Matemática, Física e Lógica, no âmbito da «Filosofia Moderna», património que lhe permite gerir e questionar, com a necessária eficácia, um modelo amplo de saberes que contempla a leitura dos filósofos ditos «ímpios» ou, para usar a expressão contemporânea, «espíritos fortes». De resto, a questão fundamental prende-se exactamente com a absoluta necessidade de ler mesmo os livros considerados perigosos em termos de religião, na medida em que – problema que a obra acentua a cada momento –, para diluir e anular a argumentação proposta é imprescindível conhecê-la directamente e saber como resistir-lhe.

Por tudo isso, em 1793, a ignorância de tais autores e tais livros não podia ser a atitude recomendada, já que, como Teodoro de Almeida repetidamente sublinhava, embora tivesse duvidado «por muitos tempos publicar na... pátria estas disputas, pela julgar isenta do contágio, que hia devastando Países bem florentes... o mal já era demasiado grande para que se pudesse calar». De certo modo, esta reflexão ultrapassa a tópica distinção entre livros recomendados e livros proibidos, como se o importante, por esses anos, tivesse passado a ser o fortalecimento de saberes e convicções ‘informadores’ e ‘enformadores’ de modos de ler a literatura adversa, obstando a que as leituras ditas atraentes dos «filósofos da moda»³ obtivessem sucesso. Aliás, quando Francisco Coelho da Silva publica, em 1787, a tradução portuguesa da conhecida e divulgada obra *Le Deïsme réfuté par lui-même* (1765), de Nicolas-Sylvestre Bergier (1718-1790), alude no longo prefácio que antecede a obra, ao perigo que resulta do facto de Rousseau ter reduzido «a estilo familiar, e quasi de sentido comum, discussões arrepiadas e superiores de ordinário à percepção do vulgo»⁴, incluindo neste as mulheres que, no entanto, pelo seu contacto mais directo com criados e serviçais, se afiguram ao autor veículos privilegiados da

³ *Harmonia da Razão e da Religião ou Repostas Filosóficas aos Argumentos dos Incredulos, que reputão a Religião contrária à Boa Razão*, Lisboa, Regia Officina Typografica, 1793.

⁴ Francisco Coelho da SILVA, introdução a Nicolas-Sylvestre Bergier, *O Deísmo refutado por si mesmo*, Lisboa, Regia Officina Typografica 1787 (reced. em 1789). F. C. da Silva traduziu ainda, também de Bergier, *La certitude des preuves du christianisme (A certeza das provas do cristianismo)*, Lisboa, Regia Officina Typografica, 1788). Personalidade controversa, a Coelho da Silva têm sido atribuídos escritos de sentido contrário, considerados por Pina Manique, em 1793, «doutrinas sediciosas e erróneas» (Ofício de Pina Manique para o Marquês de Ponte de Lima, de 15 de Janeiro de 1793 in Luz SORIANO, época 1ª, t. 3º, 91-92). Cf. José S. da Silva DIAS e G. S. DIAS, *Os primórdios da Maçonaria em Portugal*, Vol. I, Tomo I, Lisboa, 1986, 374-375). Fernando Augusto MACHADO, *Rousseau em Portugal. Da clandestinidade setecentista à legalidade vintista*. Porto, Comp. da Lestras, 2000, p. 33 e passim.

vulgarização, tanto do contágio como do antídoto, argumento que não deixa de ecoar nas palavras que Teodoro de Almeida regista precisamente no prefácio da obra que nos ocupa: «... seja pois também publico e vulgarizado o remedio; pois se não pode de outro modo atalhar o contágio»⁵.

A preocupação sobre as formas e modos de ler os autores «ímpios» que corporizam os conselhos propostos por Teodósio – alter-ego de Teodoro de Almeida –, à Baronesa, para além do estabelecimento de uma espécie de protocolo de leitura que em seguida procuraremos estudar, suscita algumas reflexões que nos conduzem ao (quase) ignorado mundo da leitura feminina em Portugal, na segunda metade do século XVIII. Não deixa de ser curioso, e de fazer pensar, que uma figura como Teodoro de Almeida, professor e director espiritual experimentado, tenha seleccionado uma senhora da nobreza rural do sul de França, de quem tinha sido mestre de Geometria, Física, Matemática..., de «Filosofia Moderna» em suma, para a tornar a protagonista de uma obra que, em Portugal, nunca mereceu reedições. O modelo não teria funcionado por falta de adaptação à realidade portuguesa?

Para legitimar a opção tomada, existem, obviamente, as razões enumeradas pelo autor e que se organizam no sentido de conferir ao texto a verosimilhança que continuava a ser, ainda por esses anos, a pedra de toque da criação ficcional. Desse ponto de vista, T. de Almeida capitalizava a experiência e a efectiva vivência de um exílio que o identificava como opositor à política pombalina, divulgando o facto de ter sido professor dos filhos dos Senhores de Armendariz, e ancorava o texto na realidade francesa dos anos setenta, com o conhecimento que os anos noventa facultavam, de forma a evidenciar como a realidade descrita fazia prever os acontecimentos subsequentes da Revolução Francesa.

Todavia, e independentemente das razões apontadas, suscita alguma perplexidade a completa ausência, na vasta obra de Teodoro de Almeida, de referências a senhoras nobres portuguesas, leitoras dos discursos de «Filosofia Moderna» que, do ponto de vista da «tese» do texto em causa, apetrecha a Baronesa para o combate, confiando-lhe a espada da «Razão» contra os «Incredulos». Em todo o caso, no contexto do ainda opaco universo de leituras «filosóficas» das senhoras nobres da segunda metade do século XVIII português, que procuraremos «iluminar» pelos muito poucos testemunhos que conhecemos – aliás uma documentação dispersa e fragmentária – e que poderão contribuir, não apenas para a sistematização de orientações de leitura feminina, mas também para a formulação de modelos educativos de diferentes grupos sociais, é sintomático que o próprio T. de Almeida aluda, pelos anos 50, momentos álgidos da polémica da divulgação da

⁵ *Harmonia*, ob. cit., introdução.

«Filosofia Moderna», a um padrão de educação que só declinado no masculino incorpora a dita Filosofia. Atentemos nas passagens que, em 1758, remetendo para uma realidade alguns anos anterior, no *Elogio da Illustrissima e Excelentissima Senhora D. Anna Xavier de Assis Mascarenhas, Baronesa de Alvito e Condessa de Oriola*, Teodoro de Almeida dedicou à educação intelectual de D. Ana⁶ (1737-1758) e de D. Vasco José Lobo⁷, a quem esteve prometida em casamento: «a estes [aos dotes da natureza]», sublinhava o autor em relação à baronesa, «soube ajuntar todas aquelas perfeições que dependem do ensino, e do estudo. Applicou-se á intelligencia das linguas, e conseguiu perceber com facilidade a Castelhana, Franceza e Italiana. Tinha huma voz mui suave; deo-se ao estudo da Musica, e pela grande propensão que tinha para esta arte, fez nella progressos, ainda mayores que a sua applicação. Concorrendo ao mesmo tempo a natureza, e a arte, para que a Senhora Dona Anna se distinguisse em todas aquellas boas qualidades, que podião conduzir para a fazer estimavel entre as Senhoras da Corte.»⁸. Quanto a D. Vasco «era dotado de hum genio brando, de huma condição docil, e hum engenho extraordinariamente agudo, que cultivou com os estudos de Geometria e Filosofia Moderna»⁹. À compreensão, isto é, à competência passiva – não se diz que a baronesa «fala», diz-se que «percebe» –, de um leque de línguas românicas, constitutivas de um programa educativo de uma jovem da alta nobreza portuguesa, correspondia, no modelo masculino, nas palavras de T. de Almeida, a agudeza no campo da Geometria e da Filosofia Moderna¹⁰. Uma isolada referência a leituras de D. Ana corporiza-se numa provável «Vida», não identificada, que lhe serve de padrão de conduta e que se integra, naturalmente, no conjunto de leituras edificantes tendentes à perfeição espiritual: «Lêra esta heroica acção na vida de huma grande Serva do Senhor; e como era acção louvavel, havia de imitalla»¹¹.

Mesmo Ribeiro Sanches, a quem se devem tantas propostas no sentido da educação intelectual da nobreza, que naturalmente supunha a educação do príncipe,

⁶ D. Ana (1735-1757), 4ª condessa de Oriola e 11ª baronesa de Alvito, filha dos condes de Óbidos.

⁷ D. Vasco, 1º marquês de Alvito faleceu antes de efectuado o casamento. D. Ana veio a casar com o irmão D. Fernando José Lobo (v. N. G. MONTEIRO, *O crepúsculo dos Grandes*, Lisboa, 1998, p.160).

⁸ *Elogio da Baronesa*, ob. cit., pp.11-12

⁹ *Elogio da Baronesa*, ob. cit., p.16.

¹⁰ Lembremos, pelos mesmos anos, e embora o objectivo deste trabalho não se prenda com as leituras masculinas, que nos servem apenas como pauta de comparação – e de que existem testemunhos variados – o exemplo de D. Pedro de Meneses (1713-1799), 6º conde de Cantanhede e 4º marquês de Marialva que se entregava a experiências sobre a electricidade. V. Nuno Gonçalo MONTEIRO, *Meu pai e meu senhor muito do meu coração*, Correspondência do conde de Assumar para seu pai, o marquês de Alorna, Lisboa, Quetzal Editores, 2000, pp.87-88.

¹¹ *Elogio da Baronesa*, ob. cit., p.18.

investindo na preparação dos que o rodeavam, participando na governação, aliás uma das mais, se não a mais importante tarefa dos ilustrados, corroborava o modelo enunciado, ao escrever nas *Cartas sobre a Educação da Mocidade* (1760), lamentando a ausência em Portugal de «Escola com clausura para se educarem ali as meninas Fidalgas desde a mais tenra idade» que lhes deveriam ser ensinadas Geografia e História sagrada e profana e «trabalho de mãos senhoril, que se emprega no risco, bordar, pintar e estofar», evitando assim a leitura de «novellas amorozas, versos, que nem todos são sagrados¹²». Alguns anos antes, em carta de 1754, havia também afirmado, embora para um estrato social menos definido, «menina nascida de Pays honrados, e com bens para educalla», que «não se perca tempo com música, latim, Filosofia, Matemática, História sagrada, Teologia» pois que «ler, escrever, aritmética, utilizar um livro de deve e haver, labores femininos, Geografia, História de Portugal, dança e jogos domésticos» bastariam para a impedir «de ter tempo para enfeites, posturas à janela, leitura de novelas e comédias de enleios amorosos»¹³.

Quase no final do século, pouco parece ter mudado, pelo menos do ponto de vista da concepção do modelo... Ao dar notícia do «Pensionado» iniciado em 1784, no Mosteiro da Visitação, primeiro estabelecimento que em Portugal se dedicou expressamente à educação de meninas nobres e que resultou da acção empenhada de T. de Almeida, ele próprio escrevia, pelo que dizia respeito ao padrão pedagógico usado: «Ensinão lhes a ler, escrever, contar e Religião. Alem disso se lhes ensina as Gramaticas Franceza, Italiana, Latina, Ingleza, por que todas estas linguas se lhes ensinão por principio, se as querem aprender: tambem se lhes ensina a cozer, meia, renda e bordar de branco e de oiro e matizes: e ultimamente Solfa Cravo e Geografia.»¹⁴. Aliás, o mesmo T. de Almeida publicou, em 1787, um *Methodo*

¹² António Nunes Ribeiro SANCHES, *Cartas sobre a educação da Mocidade*, Coimbra, 1959, 350. As sugestões do médico português recuperam e reelaboram, tal como o modelo mais conciso de L. António Verney, apresentado na carta XVI do *Verdadeiro Método de Estudar* (1746), algumas propostas humanistas conhecidas (v. M. de Lurdes Correia FERNANDES – *Espelhos, cartas e guias. Casamento e espiritualidade na Península Ibérica* (1450-1700), Porto, ICP, 1995, esp. pp. 339-402), que textos como o *Traité des choix et de la méthode des études* (1685) de Fleury, o *Traité de l'Education des filles* (1687) de Fénelon, o conhecido como *Traité des études* (1726-1728) de Rollin ou mesmo Feijoo na *Defensa de las mujeres* ajudaram a revalorizar.

¹³ Luís de PINA, *Plano para a educação de uma menina portuguesa do século XVIII*, in *Cale*, Revista da Faculdade de Letras do Porto, vol. I, 1960, pp. 41-46.

¹⁴ Teodoro de ALMEIDA, *Historia da Fundação do mosteiro da Visitação em Lisboa*, IANTT, ms da Livraria n.º 661, integralmente transcrito em Zulmira C. SANTOS, *Literatura e Espiritualidade na obra de Teodoro de ALMEIDA* (1722-1804), dissert. de doutoramento policopiada, Porto, FLUP, 2002. Sobre os modelos educativos em vigor na Visitação – que passou, aliás, por muitas dificuldades – v. sp. “Parte IV – Da pedagogia e da direcção espiritual, literatura e modelos de civilidade cristã” (pp. 441-479).

para aprender a Geografia, especificamente dedicado às meninas da Visitação, mas nunca parece ter-se preocupado em torná-las, a elas ou às suas dirigidas espirituais, leitoras de Geometria, Lógica, Matemática, ou «Filosofia Moderna» em geral, ao contrário do modelo masculino que claramente enuncia na "Carta XLI" a última do primeiro tomo das *Cartas Espirituais*, (Lisboa, Régia oficina typographica, 1799). Dirigida a "uma senhora", explana com rigor "um methodo de educação" dos filhos dos nobres que se inicia pela leitura, passa à Geografia, à Geometria prática "porque os meninos gostão de trabalhar com o compasso, e fazer círculos, triangulos e tirar perpendiculares" (p. 314). Seguidamente instrução no catecismo, resumos de História Sagrada e depois a gramática portuguesa, a francesa e o latim. Cultivada a memória – pelas línguas e pela história – deve passar-se, na letra de T. de Almeida, ao "entendimento" com a geometria mais avançada, a Física e a Lógica (p.315).¹⁵

De resto, o volume inicial da sua *Recreação Filosófica ou Dialogo Sobre a Filosofia Natural, para instrução de pessoas curiosas, que não frequentarão as aulas* fixava, já em 1751, um objectivo que o título evidenciava e as edições posteriores mantiveram: a obra visava expressamente «os que não frequentaram as aulas», facto que por si justificava a opção pelo diálogo, como registo discursivo «menos fastidioso», e pelo português, «porque não é [língua] menos própria para explicar estas materias, do que a Latina, a Franceza, a Ingleza, Alemã, e outras...», mas apesar desta, no conjunto dos oito volumes de divulgação científica, prévia intenção de atingir um público alargado, em momento algum a *Recreação*, no conjunto dos oito volumes de divulgação científica, contempla referências a sectores femininos ou integra no diálogo alguma mulher. Parece, assim, legítimo concluir que, mesmo considerando esta vontade global de divulgar saberes no âmbito da «Filosofia Moderna», as mulheres em geral e as senhoras nobres em particular não parecem, em Portugal, nesta segunda metade do século XVIII, ter integrado tal projecto de difusão, mais orientado para «cultivar», pelo menos do ponto de vista das intenções, elementos masculinos da nobreza¹⁶, militares e comerciantes.

No entanto, alguns anos antes, em 1744, no prólogo da cartesiana *Logica Racional Geometrica e Analitica*¹⁷, o engenheiro Manuel de Azevedo Fortes, ao

¹⁵ O modelo não parece ter-se alterado muito nos anos iniciais do século XIX. Falando dos predicados de sua tia materna, a condessa Henriqueta de Oyenhausem (1789-1860), filha de Alcipe, D. José Trazimundo de Mascarenhas (1802-) frisa que sua tia «fallava as línguas e cantava com graça...» (*Memórias do Marquês de Fronteira e Alorna D. José Trazimundo de Mascarenhas*, Coimbra, 1926 (Lisboa, IN-CM, 1986), p.45.

¹⁶ São, pelo menos, mais evidentes os testemunhos.

¹⁷ Manuel de Azevedo FORTES, *Logica Racional, Geometrica, e Analitica, obra utilissima, E absolutamente necessaria para entrar em qualquer sciencia, e ainda para todos os homens, que em*

explicar ter escolhido, para a redacção do tratado em causa, a língua portuguesa e não o latim, acentuava que tal opção assentava no desejo de que a obra pudesse ser lida não apenas pelos «Officiaes Engenheiros»¹⁸, e nem todos sabiam latim, mas também por se ter lembrado «que as Senhoras Portuguezas, em nada são inferiores às Estrangeiras, antes as excedem muito em fermosura, entendimento, e discrição, e como menos occupádas, mais curiosas, e mais amigas do saber, he força serem mais attentas no exame da verdade, e he certo, que applicando-se, farão na Filosofia muito mayor progresso, do que os homens». A selecção da língua nacional em nome de um público tido como prioritário, essencialmente em termos de utilidade, os «Officiaes Engenheiros... que na sua maior parte desconhecem o latim», não ignorava, assim, antes sublinhava, a existência e consideração de um outro público, as «Senhoras», entendidas como vocacionadas para o estudo das «ciências». Curiosamente, nenhuma das Licenças prévias retomou este argumento, embora todas tenham evidenciado as vantagens da obra redigida pelo «methodo mais breve, e mais útil, facilitando a todos o estudo da Logica» sem que houvesse nela, e permitindo deste modo o uso da fórmula usual, «cousa que se opponha á [...] Santa Fé, ou bons costumes» porque «também ensina a sciencia da salvação, e dos Santos»¹⁹.

Contudo, a questão colocada, a escolha do português, caucionada pelo desejo de atingir sectores mais amplos de público leitor, embora aparentemente clara e unívoca, na medida em que pressupunha a concepção da língua nacional como veículo primordial da difusão do saber – para as Universidades, acentuava algo ironicamente Azevedo Fortes, teria sido mais útil que o tratado tivesse sido redigido

qualquer particular, quizerem fazer uso do seu entendimento, e explicar as suas idéas por termos claros, propios e intelligíveis. Lisboa, Jozé Antonio Plates, M.DCCXLIV. Esta obra, dedicada a «D. António, Infante de Portugal», tem sido referida como testemunho da complexa 'influência' de Descartes em Portugal (Domingos MAURÍCIO, *A primeira alusão a Descartes em Portugal in Brotéria*, vol.35, fasc. 2-3, 1937; António Alberto Banha de ANDRADE, *Manuel de Azevedo Fortes, 1ª sequaz, por escrito, das teses fundamentais cartesianas em Portugal*, Lisboa, 1950; *Vernei e a cultura do seu tempo*, Coimbra, 1966.). Manuel de Azevedo Fortes (1660-1749), Cavaleiro professo da Ordem de Cristo, académico da Academia Real de História Portuguesa, Sargento-mor de batalha e engenheiro-mor do reino, fez estudos de filosofia moderna, Teologia e Matemática em Alcalá e em Paris, onde leccionou. Em Portugal, foi professor na Aula Militar da Fortificação. A maioria das informações sobre a sua biografia provém do *Elogio historico...* redigido por José Gomes da Cruz.

¹⁸ *Logica Racional*, «Prologo».

¹⁹ Sobre as decisão da Congregação Geral 15ª da Companhia que, em 1706, havia proibido trinta proposições, quase todas contra a filosofia cartesiana, vejam-se António Alberto Banha de ANDRADE, *Vernei e a Filosofia Portuguesa*, Braga, 1946; *Vernei e a cultura do seu tempo*, Coimbra, 1965; José Sebastião da Silva DIAS, *Portugal e a cultura europeia*, Coimbra, 1953. Uma das censuras pertence ao jesuíta e matemático Manuel de Campos, professor na aula da Esfera do colégio de Santo Antão, em Lisboa.

em latim - concentrava em si, ao tempo, ideias e debates diversos. Por um lado, o cada vez mais persistente e ventilado tema de que os «saberes» não têm que obrigatoriamente organizar-se e elaborar-se na língua de Cícero, debate que, como é sabido, se revestiu de particular acuidade na primeira metade do século XVIII, embora os resultados da polémica se tornem bem mais visíveis na segunda metade de setecentos. Lembremos que Teodoro de Almeida, na obra acima citada, a *Recreação Filosófica*, frisava que nunca lhe tinha agradado «a opinião daqueles, que fazem as sciencias anexas a algum idioma» e que «a filozofia não tem idioma próprio; mas se ouvese de apropriar o da Patria onde nasceo, certamente não seria o Latino». Por outro, e para abandonarmos o mundo de complexas relações que todas estas polémicas mantêm com o sistema de ensino da Companhia de Jesus, sustentado pela identidade que a *Ratio Studiorum* lhe conferia, a alusão a um potencial universo de leitura feminina deslocava as já tópicas considerações das mulheres como leitoras de novelas ou de literatura de espiritualidade, para o âmbito de um saber relativo à Natureza, no sentido do entendimento da organização do mundo, identificando-as como leitoras *de jure* de Descartes ou Newton.

É muito provável que Azevedo Fortes tentasse explorar eventuais potencialidades de um percurso que em França e Itália fazia o seu caminho, procurando fazer funcionar o paradigma francês que ele tão bem conhecia, e que ao julgar a sua *Logica*²⁰ – que, entre outros aspectos relevantes, insistia na releitura de Aristóteles e sobretudo na suprema importância das Matemáticas, que em sua opinião a maioria dos Filósofos portugueses desconhecia –, útil para as Senhoras, tivesse em mente o modelo da marquesa da obra de Fontenelle *Entretiens sur la pluralité des mondes* (1686)²¹ ou da baronesa de *Il Newtonianismo per le Dame ovvero Dialoghi sopra la luce e i colori* (Napoli, 1737) de Algarotti, textos que, cada um a seu modo, tinham trazido a Filosofia de gabinetes e bibliotecas dos eruditos para círculos femininos. Porém, enquanto as obras de Fontenelle e Algarotti se orientavam especificamente para as «Damas», o que de algum modo supõe por um lado a existência de um público leitor específico e, por outro, adaptações discursivas, o texto de A. Fortes não se elaborava como um discurso científico declinado no feminino, à medida do título de Algarotti, mas de um discurso neutro do ponto de vista do sexo do público em causa, se bem que a ignorância do latim se torne o lugar da convergência entre militares e «Senhoras».

²⁰ Armando COXITO, «O Compêndio de Lógica de Manuel de Azevedo Fortes e as suas fontes doutrinárias» in *Revista de História das Ideias*, Coimbra, 1981, Vol. III, pp. 9-28.

²¹ Bernard Le Bouyer de FONTENELLE, *Entretiens sur la pluralité des mondes*, Paris, Veuve C. Blageart, 1686.

Se tivermos em conta que a publicação da *Logica Racional e Analytica* fixava, por escrito, visando uma circulação mais alargada, as «conversas» e «palestras» que o autor vinha mantendo na corte, no círculo do Infante D. António, poderíamos, talvez sem demasiado risco, concluir que Azevedo Fortes aludiria às «Senhoras» da aristocracia, ou de estratos sociais elevados, encarando-as como potenciais leitoras dos Filósofos Modernos.

Apesar da sintomática falta de referências a leituras femininas deste cariz, nas obras de Teodoro de Almeida, ele que escolheu uma baronesa francesa, preparada no âmbito da Filosofia Moderna para esgrimir com as armas da Razão contra os «Incrédulos», embora sempre respaldada por um mestre, Teodósio, sempre pronto a intervir na contenda, procurámos seguir a pista fornecida por Azevedo Fortes, de molde a rastrear eventuais testemunhos de leituras no quadro proposto. Aliás, a irónica alusão do jesuíta António Vieira (1703-1768), fulminando os «desertores aristotélicos», no «Prologo» do curso que ministrou em Santo Antão, em 1740-41, parece, à primeira vista, provar a existência de um potencial público feminino apto para receber os ensinamentos de Azevedo Fortes: «Para cúmulo, até em seu auxílio acodem amazonas, pois mesmo senhoras nobres, mudados os gineceus em ginásios, aprenderam a filosofar e, em vez de saberem bordar figuras de animais, entretêm-se a coser átomos combinados desta ou daquela maneira, de tal sorte que a sabedoria e memória do príncipe dos filósofos não recebe manos picadelas da agulha feminina que, outrora, a língua do príncipe dos oradores.

Falemos mais francamente: todos à uma apupam a filosofia peripatética e a rejeitam com fastio, apodando-a, entre gargalhadas, de filosofia de frades e monges...»²².

Todavia, a investigação que desenvolvemos – e que necessita naturalmente de continuação – à procura de testemunhos directos destas leituras eruditas no feminino não confirma, por enquanto, as preocupações do Padre Vieira nem os desejos de Azevedo Fortes; e esta escassez torna-se tanto mais evidente quanto as pistas de leituras masculinas do mesmo teor, frequentemente de irmãos e maridos, se revelam fáceis de seguir.

As *Memórias Autobiográficas* da Condessa de Atouguia, texto que embora redigido posteriormente, também abarca a década de 40 e 50 de século XVIII, pois

²² António VIEIRA SJ, *Cursus Philosophicus*, pars. II, 1-2 (citamos a partir da tradução do respectivo curso feita por Domingos Maurício Gomes dos Santos em *Para a história do Cartesianismo dos jesuítas portugueses do século XVIII* in *Revista Portuguesa de Filosofia*, Janeiro-Março, Lisboa, 1945, Tomo I, fasc. I, 27-44.

que D. Mariana Bernarda de Távora e Ataíde²³ nasceu em 1722, retêm uma simples indicação de leitura²⁴: «depois me disse o padre [Malagrida] que queria que eu me fizesse bem mestra na virtude da conformidade com a vontade de Deus e que quando fôsse para Lisboa procurasse o tratado desta virtude que vem nas obras do padre Eusebio Nieremberg.»²⁵. Em contrapartida, de seu irmão, D. José Maria, nascido em 1726, sabemos que foi introduzido com êxito pela mão de Teodoro de Almeida nos meandros da Filosofia Moderna, por 1754²⁶. Da mãe de D. Mariana, a Marquesa de Távora, D. Leonor,²⁷ que a filha considerava «muito entendida e bem instruída»²⁸, sabemos também, justamente pelo biógrafo do mesmo oratoriano, que traduzia sob a respectiva supervisão os sermões do P. Bourdaloue: «Ocupavase a dita Marquesa depois que voltou da Índia em traduzir os Sermões do P. Bourdaloue e tendo acabado de traduzir um lho [ao P. Teodoro de Almeida] mostrou na véspera do terramoto de 1755, e consultandoo com summo rendimento se sujeitou as correcções do P. Theodoro.»²⁹. Sabemos, ainda, pelo testemunho do futuro genro da marquesa e cunhado de D. Mariana, D. João de Almeida Portugal³⁰, então ainda conde de Assumar, e esta informação ajuda a configurar o campo intelectual em que se movia esta também discípula do padre Malagrida³¹, que a Marquesa era «grande literária»³² e se entretinha a examiná-lo nessa área, embora o futuro marquês de Alorna,

²³ D. Mariana de Távora (1722-1780?) filha dos 3º Marqueses de Távora e Condessa de Atouguia pelo seu casamento, em 2 de Dezembro de 1747, com D. Jerónimo de Ataíde (1721-1759), supliciado em 1759, acusado de envolvimento na tentativa de assassinato de D. José. D. Jerónimo só se tornou Conde de Atouguia em Dezembro de 1750 (N. G. MONTEIRO, *O Crepúsculo dos Grandes. A casa e o património da aristocracia em Portugal (1750-1832)*, Lisboa, 1998).

²⁴ *A última condessa de Atouguia. Memórias autobiográficas*, Pontevedra, 1916.

²⁵ *A última condessa de Atouguia*, ob. cit., p.23. Provavelmente a *Instrução para bem querer bem orar e bem pedir em cinco tratados... a que se juntam dois mais das regras de viver cristãmente*, traduzido para português por Diogo Gomes Carneiro, em 1658.

²⁶ *Vida do Padre Theodoro de Almeida* [Joaquim Dâmaso], IAN-TT, ms. 2316.

²⁷ D. Leonor de Távora (1700-1759), 3ª Marquesa de Távora, casou em 1718 com Francisco de Assis de Távora (1703-1759), seu primo.

²⁸ *Memórias Autobiográficas*, ob. cit., p. 6.

²⁹ *Vida do Padre Theodoro de Almeida...* § 18.

³⁰ D. João de Almeida Portugal, 4º Conde de Assumar e 2º Marquês de Alorna, nasceu em 7 de Novembro de 1726 e morreu em 20 de Fevereiro de 1808, seis anos depois do nascimento do seu bisneto, D. José Trazimundo de Mascarenhas Barreto (4 de Janeiro de 1802), 7º Marquês de Fronteira e 5º Marquês de Alorna, autor das célebres *Memórias do Marquês de Fronteira e de Alorna*. Casou em 2 de Dezembro de 1747 com D. Leonor de Lorena e Távora (1729-1790), filha dos terceiros Marqueses de Távora. Os testemunhos que invocamos encontram-se na selecção de cartas publicadas com um estudo introdutório e notas por Nuno Gonçalo MONTEIRO, *Meu Pai e Meu Senhor Muito do Meu Coração – Correspondência do conde de Assumar para seu pai, o marquês de Alorna*, ob. cit., passim..

³¹ Assim a considera a filha, D. Mariana, Condessa de Atouguia nas *Memórias* citadas.

³² *Meu Pai e Meu Senhor*, ob. cit., p. 73 (carta datada de 22 de Março de 1747).

sintomaticamente considerasse que «como em uma senhora o seu forte é o fraco de qualquer homem, acha-se satisfeita de mim».³³ De resto, o enquadramento textual que envolve as considerações citadas cria um universo de contraste entre os interesses tidos como «literários» de D. Leonor, se bem que não precisados nem definidos a não ser pela parca alusão de Teodoro de Almeida à tradução de Bourdaloue, e os estudos do próprio D. João, evidenciando uma competência de matriz matemática no âmbito da «Filosofia Moderna», pois que, embora mencionando a leitura de «mais alguns livros de História», sublinha que o seu conhecimento na disciplina em causa vai aumentando, fortificando-o «fortemente em todas as partes dela», circunstância que o torna apto a dar a António José da Silva «uma leve notícia de todas as partes da Matemática de modo que nenhuma delas lhe causasse grande novidade».

Da mulher de D. João, D. Leonor de Lorena e Távora, irmã da condessa de Atouguia, isto é, da outra filha da Marquesa, futura Marquesa de Alorna e mãe da poetisa D. Leonor de Oeyhausen, que a tinha como instruída, nada sabemos em termos de leituras³⁴... No entanto, dos irmãos de D. João, D. Fernando, D. Luís³⁵ e D. Pedro é perfeitamente possível rastrear modelos educativos e pautas de leitura, apenas pelas alusões que o próprio vai tecendo nas cartas que endereça ao pai.

Mais tarde, nas décadas de oitenta e noventa, as referências que encontramos à Condessa de Óbidos³⁶, à viscondessa de Vila Nova de

³³ *Meu Pai e Meu Senhor*, ob. cit., p. 73 (carta datada de 22 de Março de 1747). Não deixa de ser curioso que, alguns anos mais tarde, em 1803, o P. António das Neves, em comentário ao poema de Teodoro de Almeida *Lisboa Destruída*, discuta a justeza do verbo «discorrer» — aplicado a D. Leonor no verso «Deste modo a Matrona discorria» —, perguntando-se: «E será verosímil? Convirá ao carácter de huma mulher discorrer tão judiciosamente, e moralizar os seus acontecimentos com tanta consequência e energia? Quem o poderá negar, principalmente em personagem por nobreza, por educação, e cultura, por viveza de juízo, tão recommendavel, como era esta Senhora?» (T. de ALMEIDA, *Lisboa Destruída*, Lisboa, Na Officina de António Rodrigues Galhardo, 1803, Notas e Illustrações ao Poema Lisboa Destruída pelo P. A. N. C. O., p.178).

³⁴ Marquesa de ALORNA, *Inéditos – Cartas e outros escritos* (selecção, prefácio e notas de Hernâni Cidade), Lisboa, 1941.

³⁵ «De meu irmão Luís temos excelentes novas e está acabando a Retórica [...]. Agora entrará na Filosofia em que não gastam mais que um ano e por ter ido tão atrasado, deitada a conta, virá a gastar o mesmo do que cá se gasta com a diferença de ficar com a cabeça livre daquele vício que trazem consigo os estudos da nossa terra.» (*Meu Pai e Meu Senhor*, ob. cit., p.86).

³⁶ D. Helena de Lima e Lorena, mãe de D. Mariana de Mascarenhas, condessa de Castelo Melhor e de D. Maria de Mascarenhas, viscondessa de Vila Nova de Cervicirá, era filha de Manuel Telles da Silva, 3ºmarquês de Alegrete e D. Eugénia Lorena, da casa de Cadaval. As casas de Óbidos, Castelo Melhor tidas como puritanas, possuíam modelos de conduta rigorosamente devotos. (BOMBELLES, *Journal d'un ambassadeur de France au Portugal 1786-1788*, Edition établie, annotée et précédée d'une introduction par Roger Kann, Paris, 1979, p. 277). Embora interpretando mal o sentido da palavra «puritano», como aliás já notou n. G. Monteiro, vejam-se as apreciações de Bombelles, em 6 de Maio de 1787: «Les maisons d'Obidos e de Castelo Melhor sont rangées dans la classe des familles nommées

Cerveira,³⁷ à Marquesa de Angeja³⁸, concentram-se na ajuda empenhada ao projecto de Teodoro de Almeida de trazer as Visitandinas para Portugal: «Era também a Senhora Marqueza de Angeja muito afeiçãoada ao Santo Sales, e a Santa Joana Francisca, e se regozijava com o que lhe contava o P. Almeida das suas freiras da Visitação de Baiona; e ardia nos mesmos desejos desta mesma fundação...»³⁹...«Já a este tempo o Padre Almeida sentia no seu interior huma persuasão muda de que este pensamento se havia de realizar, e o dizia à Sr^a Condessa de Óbidos, e a sua filha a Viscondessa de Vila Nova de Cerveira»⁴⁰. Desse ponto de vista, as referências esgotam-se em alusões a comportamentos devotos que não comportam, todavia, qualquer pista de leituras mesmo espirituais ou edificantes⁴¹.

puritaines parce que sans être plus vertueuses que les autres elles ont conservé un extérieur d'austerité qui fait que plusieurs des dames élevées dans ces familles regardent comme une grande liberté l'offre de leur donner la main pour monter ou descendre une escalier», (*Journal d'un ambassadeur de France au Portugal 1786-1788*, ob. cit., p. 136) e de D. José Trazimundo, para o ano de 1813: «a Condessa de Óbidos [...] estando um dia a vestir-se, no acto de se perfumar com alfazema, como então era moda, pegou-lhe o fogo nos vestidos e morreu queimada. [...] Esta desgraça causou geral sentimento na aristocracia [...] porque aquela infeliz senhora era dotada de excelentes qualidades.» (*Memórias do Marquês de Fronteira*, ob. cit., p.116).

³⁷ D. Maria de Mascarenhas, irmã da marquesa de Castelo Melhor e filha da condessa de Óbidos, tornou-se viscondessa de Vila Nova de Cerveira pelo seu casamento com D. Tomás Xavier de Lima, 14^o visconde de Vila Nova de Cerveira e 1^o marquês de Ponte de Lima a partir de 1790. Era também a irmã de D. Ana Xavier a quem Teodoro de Almeida havia dedicado o já citado Elogio.

³⁸ Até 1788, data da morte de D. José de Noronha, a marquesa de Angeja era D. Francisca de Noronha, com quem o marquês havia casado em segundas núpcias. A 4^a marquesa de Angeja, pelo seu casamento, em 1768, com D. António de Noronha, 5^o conde de Vila Verde e 4^o marquês, a partir de 1788, foi D. Francisca de Almeida, filha do marquês de Lavradio.

³⁹ *História da fundação*, ms. cit., fol. 14.

⁴⁰ *História da fundação*, fol.12. Bombelles, *Journal d'un ambassadeur*, ob. cit., p. 277.

⁴¹ A existência e funcionamento de círculos devotos mais ou menos organizados no seio da nobreza portuguesa feminina da segunda metade do século XVIII e dos primeiros anos de oitocentos não foi ainda objecto de estudo sistemático, embora se conheçam as ligações da corte ao Convento da Conceição ou ao Convento Real do Coração de Jesus. O cruzamento de alusões, sobretudo em textos de natureza memorialística, e de comportamentos documentados em fundações e protecções a institutos religiosos permite suspeitar de um forte envolvimento da nossa aristocracia feminina na formulação e obediência a condutas tidas como modelares do ponto de vista espiritual e religioso. Para além dos exemplos da Marquesa de Angeja, da Condessa de Óbidos e de sua filha, a Viscondessa de Vila Nova de Cerveira, ou até da Infanta D. Mariana (*Historia da fundação*, ob. cit., passim), anote-se para anos anteriores, o sentido relato da morte exemplar de sua mãe feito por D. João de Portugal, ainda Conde de Assumar: «...de modo que se persuadiu que morria, e estando firme neste conceito não houve acto de católica que não fizesse, não houve casta de absolvição que não recebesse e, enfim, sacramentando-se com a mais rara devoção depois de ter comungado trinta e tantas vezes do Oratório, no espaço desta doença e desde que V. Exc^a se foi todos os oito dias e muitas vezes menos, pediu enfim a extrema-unção e administrada ela com seu perfeito conhecimento entrou logo em uma espécie de letargo, piorando pelo espaço de quinze horas inteiramente dos pulsos o que, pareceu um evidente milagre, não a privava

A sobrinha de D. Mariana, condessa de Atouguia, e filha de sua irmã D. Leonor, 3ª marquesa de Alorna, D. Leonor de Almeida (1750-1839), primeiro condessa de Oyenhausen e depois, por morte do irmão, 4ª marquesa de Alorna, a Alcipe de conhecida reputação literária, parece integrar com D. Catarina de Lencastre (1749-1824), viscondessa de Balsemão e Teresa de Mello Breyner (1739-1798 ?), condessa de Vimieiro, um grupo relativamente isolado, do ponto de vista documental, de leituras «eruditas» no âmbito da «Filosofia Moderna». E, mesmo assim, tais leituras apresentam-se verdadeiramente como mais supostas, adivinhadas ou subentendidas que documentadas, isto é, podem ser «lidas» na forma como cada autora menciona, nas respectivas obras. Newton e outros, embora os testemunhos directos de uma formação intelectual na área dos, apesar de tudo, já muito menos novos saberes tributários de Descartes ou Newton escasseiem. Ao apelidar a condessa de Vimieiro de «bel esprit de cette capitale» o marquês de Bombelles, em 12 de Dezembro de 1786, registava o «goût pour les lettres» do duque de Lafões que dirigia «les travaux de cette dame» a quem atribui a tradução «estimée d'une oraison funèbre q'on estime guère, celle d'un homme d'esprit cependant, l'évêque de Blois qui l'a écrite pour feu l'impératrice-reine.»⁴² Mesmo neste contexto, pautado por uma valorização de qualidades intelectuais, os gostos e qualidades da condessa, e apesar da alusão ao Presidente da Academia das Ciências, prendem-se a um universo que valoriza a tradução de uma oração fúnebre e ignora leituras ou formação – se é que existia... – no quadro da Filosofia Moderna ou de leituras particulares de Lógica, Física ou Matemática.

Curiosamente, o único testemunho directo que conseguimos isolar – de resto muito pouco claro – pertence a D. João de Portugal, parece dirigir-se a sua irmã D. Ana⁴³ e encontra-se na correspondência que temos vindo a utilizar. Preocupado com o seu casamento, que aliás se concretizará no ano seguinte com D. Lourenço de Noronha⁴⁴, D. João afirma que em França passaria por «savante», já que «sabe a Geografia lindamente, falando em qualquer matéria com justeza e perfeição e

de ouvir e de apertar continuamente a mão ao seu padre espiritual que confessa que em toda a sua vida não achou nem tanta contrição nem tantas aparências de se salvar como em minha mãe.....» (*Meu Pai e Meu Senhor*, 101). Para os anos entre 1802 e 1818, vejam-se as referências de D. José Trazimundo, bisneto de D. João, sobre a Marquesa de Castelo-Melhor, D. Mariana de Assis Mascarenhas (17?-1817), irmã de D. Ana de Mascarenhas, protagonista do *Elogio...* de Teodoro de Almeida acima citado, que considera «por extremo devota» (*Memórias*, ob. cit., p.107): «No meio do brilhante cortejo, appareciam, como por contraste, duas velhas tias nossas, a Marquesa de Castelo-Melhor, mãe do noivo, vestida com um habito de freira, afogado, sem collarinhos, e com uma touca branca que parecia de dormir...» (*Memórias do Marquês de Fronteira*, ob. cit., p.103).

⁴² Bombelles, *Journal d'un ambassadeur*, ob. cit., p.64.

⁴³ D. Ana de Portugal (1723-1748).

⁴⁴ D. Lourenço de Noronha, viúvo de uma filha de D. Cristóvão de Melo, casou em 25 de Novembro de 1747 com D. Ana, que morreu de parto no ano seguinte.

propõe algumas dificuldades em matérias científicas que me tem admirado e por onde decubro [sic] um fundo não ordinário»⁴⁵. A invocação do modelo francês, em 1747, e o uso do lexema «científico» abrem a porta à suspeita de uma formação, provavelmente não tanto nas áreas da Matemática, mas talvez nos domínios dos paradigmas de divulgação de «Filosofia Moderna». Por enquanto, nada mais sabemos sobre a sua educação intelectual.

Não parece assim haver uma diferença substancial, em termos de leituras «científicas» femininas, entre os anos 40 e 50, tempos polémicos da divulgação da «Filosofia Moderna», em Portugal – e o âmago da contenda residia justamente nas formas e modos escolhidos – e os últimos anos do século XVIII e inícios de XIX, quando esses saberes tinham sido já integrados, pela reforma pombalina, nos domínios universitários. Mesmo assim, não deixa de ser curioso notar que os conhecimentos na zona das Matemáticas, Geometria ou Lógica pareçam ser absolutamente laterais na formação intelectual de autoras prestigiadas como a Marquesa de Alorna, D. Catarina de Lencastre ou a Condessa de Vimieiro, presas a um paradigma de aquisição do saber que relevaria, sobretudo, para usar as palavras de D. João, em 1747, do âmbito do «literário». Vale a pena, naturalmente, ter em conta que, se o mundo da «sociabilidade» aristocrática feminina tem recebido, em Portugal, alguma atenção, pelo que respeita aos anos finais de setecentos e ao princípio da centúria seguinte, essencialmente em termos de organização dos círculos de convivência «literária» de que têm sido modelo os «salões», muito se desconhece ainda do funcionamento dos círculos da nobreza de corte ao longo do século XVIII, pese embora os múltiplos olhares estrangeiros que neles se detiveram.

Apesar de defrontarmos ainda um universo com mais sombras do que luz, parece legítimo suspeitar, porém, englobando os testemunhos que rastreamos para a segunda metade do século XVIII, que as «Senhoras» da primeira nobreza de corte constituíram círculos pouco permeáveis a leituras de «Filosofia Moderna», talvez porque estas fossem, apesar da mudança dos tempos, tidas como ante-câmara de outras mais perigosas em termos espirituais e religiosos. De resto, mas não é este nem o momento nem o lugar para discutir tais conclusões, não deixa de ser particularmente curioso ver como as familiares das «dirigidas» do Padre Malagrida, queimado em 1761, e as «discípulas» de Teodoro de Almeida constituem uma rede apertada de orientação devota que valeria a pena estudar.⁴⁶

⁴⁵ *Meu Pai e Meu Senhor*, ob. cit., p.77.

⁴⁶ Valham, por agora, apenas os exemplos de D. Mariana Joaquina, filha do Marquês de Angeja, que na sequência do terramoto de 1755, recusa casar com o herdeiro dos Marialva e professa, ou nos anos 80 e 90, a protecção da infanta Maria Francisca às donzelas que «escolham» recolher-se à Visitação.

Neste enquadramento, mas haverá certamente que interrogar outras fontes e explorar outros testemunhos, o desejo expresso por Azevedo Fortes, em 1744, na tentativa de valorizar um público leitor feminino pertencente à aristocracia e o temor irónico do jesuíta António Vieira parecem não ter encontrado eco nos interesses de leitura da nobreza feminina da segunda metade do século XVIII⁴⁷.

Talvez por isso mesmo, o texto de Teodoro de Almeida que nos propomos estudar, na medida em que desenhava, em 1793, em pleno «Terror», um protocolo de leitura feminina de filósofos «perigosos» que remetia para a França dos anos 70, não mereceu reedições em Portugal, tendo todavia, como veremos, sido variamente editado em Espanha e França, no início do século XIX. No contexto da reacção aos revoltosos de Cádiz? No âmbito da designada «restauration catholique»? Provavelmente.

Por agora, importa conhecer esta metodologia de leitura – verdadeiramente uma espécie de gramática – que não proibia a leitura dos filósofos «ímpios», tal já não era possível, mas pretendia formular uma «estética da resistência» a argumentações que viviam da qualidade retórica, justamente pelo recurso aos conhecimentos de «Filosofia Moderna», provando simultaneamente que estes não eram e, sobretudo, nunca tinham sido perigosos, mas, ao contrário, revelavam-se de uma extrema utilidade.

⁴⁷ Todavia, a escassez de testemunhos que se prendem com a existência deste tipo de leituras, no quadro da aristocracia feminina portuguesa do século XVIII, muito naturalmente, porque tais círculos não lhes foram permeáveis, encontra um interessante contraponto na forma que escolheram os múltiplos e variados folhetos que atravessam setecentos para olhar ironicamente a moda da divulgação e o *leit-motiv* «método fácil e breve». Em 1737, *O Folheto de ambas as Lisboas*, acolhendo comentários que faziam da capital portuguesa um cenário povoado de leitores e leitoras destes curtos textos visando a transmissão condensada e simplificada de saberes variados – «no coche o vai recitando a Madama, na cozinha o escuta a servente, no prado o lê Adonis, e até como Oração Académica o introduz o Mestre de meninos na escola» – fixava o exemplo feminino francês: «usam-no em França como moda as senhoras mais xarifas, cujos estrados são com o folheto palestras de riso às quintas-feiras, e há fermosura que lê mais por ele que pelo livro de almas». De resto, este afã de leitura motivava, no contexto da escolha da língua nacional, em nome de um alargamento de público leitor, as mordazes críticas que Famião Ferrão Philatethe, provável pseudónimo do jesuíta Paulo Amaro, entretecia na *Palinodia Manifesta* (1752), texto que, objectivamente, visava os primeiros volumes da mencionada *Recreação Filosófica* do oratoriano Teodoro de Almeida, aulas», considerava, no título, que a obra se revelava utilíssima «para o século presente, em que athe as creadas de escada abaixo, e as mulheres de pé descalço, cantaro, e rio, etc., se prezão de saber muita Philosophia».

2. Textos e contextos

2.1. Os textos

«Para fazer a minha leitura mais amena, e os meus argumentos mais vivos, me valho do estilo de Dialogo, como felizmente fiz no meu nono Volume da *Theologia Natural*, a que dei o Título de *Harmonia da Razão, e Religião*.»

T. de Almeida, *Recreação Filosófica sobre a Filosofia Moral em que se trata dos Costumes*, 1800.

No conjunto da *Recreação Filosófica*, a mais longa e significativa obra de Teodoro de Almeida publicada, como é sabido, ao longo de quase 50 anos (1751-1800)⁴⁸, a *Harmonia da Razão e da Religião*, texto que organizará as reflexões sobre o complexo de referências a livros, leituras e formas de ler, tem vindo a ser entendida autonomamente como um texto dividido em dois tomos, mas submetido, todavia, a um título comum. Deste modo, o primeiro tomo da *Harmonia*, editado em 1793, é o nono da *Recreação*, enquanto o segundo, de 1800, é o décimo e último. E, no entanto, esta unidade de funcionamento, aparentemente original, parece ter resultado mais de estratégias editoriais muito provavelmente estranhas ao autor que de uma intenção inicialmente assumida.

Ao terminar o tomo VIII, publicado apenas um ano antes, em 1792, Teodoro de Almeida anunciava o seguinte, sublinhando a diferença entre este e os anteriores: «Theod. E he o que me ocorre, Eugenio, que possa interessar a vossa instrução: o demais que alguns tratam, não merece o trabalho da disputa, nem he cousa que de luz para caminhar sem ella. Os pontos que aqui faltão, e são essenciaes, como v. gr. A Imortalidade da Alma, e sua espiritualidade, a nossa liberdade, & c. não são pontos, em que Sílvia duvide, nem temos diferente modo de pensar: eu vos farei ver esses pontos disputados com os inimigos da nossa Religião, e essa disputa viva nos pode interessar mais...»⁴⁹

Teodoro de Almeida procedia, assim, à alteração das personagens que havia conservado ao longo dos oito tomos anteriores, durante 41 anos. Enquanto até ao tomo oitavo, o peripatético Sílvia tinha servido para explicitar, pelo contraste, a «Filosofia Moderna», no presente quadro das disputas sobre a Religião a sua

⁴⁸ Constituída por 10 volumes, a *Recreação Filosófica* foi publicada entre 1751, data do Tomo I e II e 1800, ano do último. Os sete primeiros tiveram, pelo que respeita a Portugal, várias edições.

⁴⁹ T. de ALMEIDA, *Recreação*, t. VIII, 310-311.

permanência não se afigurava necessária ao autor, já que as habituais diferenças de opinião que permitiam e justificavam a evolução discursiva tecida pelo diálogo não teriam lugar. Em matéria religiosa, o peripatético Silvío e o «moderno» Teodósio estavam de acordo. Por isso, Teodósio pretende enviar a Eugénio, o militar, seu aluno, uma cópia das disputas que teve com os «Incredulos», «quando vivia no meio delles», transformadas em diálogos que havia denominado «Harmonia da Razão e da Religião», ficando «desse modo completa a Instrução» pedida «em materia de Filosofia»⁵⁰.

Enquanto os oito primeiros tomos da *Recreação*, independentemente de diferenças que não importam a este estudo, se estribavam globalmente na antinomia Peripatéticos / Modernos, o tomo IX visava um inimigo que o autor acreditava comum – os Incredulos – e enfileirava assim na larga panóplia de literatura apologética que procurava desde há várias décadas, e sobretudo em França e Itália⁵¹, se bem que não rigorosamente nos mesmos anos⁵², responder aos variadíssimos textos – em registo discursivo, formatos e autorias – construtores do «processo ao cristianismo»⁵³.

O título completo não deixava, aliás, qualquer dúvida: *Harmonia da Razão, e da Religião, ou Repostas Filosoficas aos Argumentos dos Incredulos que refutão a Religião contrária à Boa Razão, Dialogo do Autor da Recreação Filosofica sobre a parte da Metafysica que se chama Theologia Natural*. Na dedicatória ao bispo do Algarve e Inquisidor-mor, D. José Maria de Mello, o autor explicava ter sido persuadido pelo prelado a «completar» a *Recreação Filosofica* com esta obra: «... e também que deste modo completava aquella Obra, cuja Metafysica tendo já a *Ontologia e Psicologia*, necessitava da *Theologia Natural*, que por este modo ficava supprida, bem como a *Ethica* o ficou com o *Feliz Independente*»⁵⁴. Isto é, T. de

⁵⁰ T. de ALMEIDA, *Recreação*, ed. cit. T. VIII. 310-311.

⁵¹ Daí que em nome de uma verosimilhança que continuava a ser a pedra de toque da opção pelo diálogo como registo discursivo, Almeida situe o texto em França e faça da residência de uma família da nobreza rural o cenário das disputas.

⁵² As obras italianas de refutação de escritos «irreligiosos» franceses publicam-se, sobretudo, a partir da década de 70. Cf. A. PRANDI, *Cristianesimo offeso e difeso. Deismo e apologetica cristiana nel secondo settecento*, Bologna, 1975; Daniel MENOZZI, «Philosophes» et «Chrétien Éclairés». *Politica e religione nella collaborazione di G. H. Mirabeau e A.A. Lamourette (1774-1794)*, 1976; Mario ROSA, *Riformatori e ribelli nel '700 religioso europeo*, 1969; *Politica e religione nel '700 europeo*, Firenze, 1974. *Il settecento religioso. Politica della regione e religione del cuore*, Venezia, Marsilio Ficino, 1999.

⁵³ Na feliz e conhecida expressão de P. Hazard (*La Pensée européenne au XVIII siècle. De Montesquieu à Lessing*, Paris, Boivin, 1946, p. 58).

⁵⁴ T. de ALMEIDA, *Recreação*, Tomo IX, ed. cit.

Almeida considerava terminada a *Recreação*, entendendo que os nove volumes impressos abarcavam exaustivamente os diferentes domínios da Filosofia, circunstância que permite concluir que o projecto inicial da *Harmonia* continha apenas um tomo, o nono.

Aliás o rosto do tomo décimo não inclui qualquer alusão à possibilidade de poder ser encarado como o tomo segundo da *Harmonia: Recreação Filosófica sobre a Filosofia Moral Em que se trata dos Costume*,⁵⁵. Na Dedicatória e no Prólogo não existe nenhum elemento – ou mesmo sugestão – que leve o leitor a pensar tratar-se de um tomo segundo. Tão só os esclarecimentos de que esta última parte da Filosofia Moral era a Ética que, desta vez, T. de Almeida não considera já «suprida» pelo *Feliz Independente*: «faltava esta última parte da Filosofia Moral, a que chamão *Ethica* no que empregamos este decimo e último volume».⁵⁶ O tomo décimo, editado em 1800, mantinha as personagens, repetia o registo discursivo, ordenava até sequencialmente as Tardes (começando na décima sexta, quando o tomo nono havia terminado na décima quinta) mas não reiterava o título, retomando, no rosto, a directa filiação na *Recreação*... como o haviam feito todos os anteriores com excepção do nono. Logo, tendo em conta apenas a leitura dos rostos nada autoriza a suposição de que se trata, no interior da *Recreação*, de um texto autónomo intitulado *Harmonia da Razão e da Religião*, dividido em duas partes. Aliás na dedicatória do Tomo décimo, T. de Almeida afirma claramente «Para fazer a minha leitura mais amena, e os meus argumentos mais vivos, me valho do estilo de Dialogo, como felizmente fiz no meu nono volume da *Theologia Natural*, a que dei o título de *Harmonia da Razão e Religião*».

Como explicar, então, que em muitos dos exemplares, mas não em todos..., datados de 1793 – de resto, a única edição portuguesa – surja uma folha prévia ao rosto, isto é, uma espécie de ante-rosto que, contrariando as afirmações de Teodoro de Almeida acima enunciadas, regista o título seguinte: *Harmonia da Razão e da Religião, Parte I. No que toca aos Dogmas da Fé ou Theologia Natural*. Como sabia quem forneceu a informação, em 1793, que haveria um tomo segundo, quando o autor escrevia três folhas depois, na Dedicatória que havia completado a obra?⁵⁷ E no Tomo décimo, de que se conhece apenas a edição de 1800, como explicar que quando o autor procede à resenha dos diferentes volumes, esclarecendo que os

⁵⁵ O rosto comporta ainda as indicações «Composta e offerecida ao Príncipe Regente o Senhor D. João por T.A.D.C.O., Tomo X, Lisbos, Na Regia Officina Typografica, Anno M:DCCC.

⁵⁶ T. de ALMEIDA, *Recreação*, Tomo X, Prologo.

⁵⁷ T. de ALMEIDA, *Recreação*, Tomo IX, Dedicatória: «... e tambem que deste modo completava aquella Obra, cuja Metafysica tendo ja a Ontologia e Psicologia, necessitava da Theologia Natural, que por este modo ficava supprida, bem como a Ethica o ficou com o Feliz Independente».

primeiros seis eram sobre a Filosofia Natural, o sétimo sobre a Racional e o oitavo sobre a Transnatural. «o nono tomo que he da Theologia Moral «que implicava a falta da filosofia Moral a «que chamão Ethica, no que empregamos este decimo e ultimo volume»⁵⁸, em alguns exemplares exista também um ante-rostro que umbilicalmente liga o tomo décimo ao nono? – *Harmonia da Razão, e da Religião, dividida em duas Partes. Parte I. Do que Pertence aos dogmas da nossa Santa fé, Que faz o nono Tomo da Recreação filosófica, e he a Theologia Natural. Parte II. Do que pertence aos costumes da nossa Religião. Que faz o decimo Tomo da Recreação Filosófica e he a Filosofia Moral ou Ethica*. Apenas uma explicação possível. Não se tendo esgotado as tiragens primitivas e, seguramente, para tirar proveito da independência que estes dois volumes efectivamente possuíam face à Recreação – tinham temas e personagens próprios – os editores acrescentaram, mais tarde, não sabemos exactamente quando, mas sempre depois de 1800, estes dois ante-rostros que, verdadeiramente, em relação aos exemplares primitivos, são falsos. Como podia saber-se em 1793, quando T. de Almeida afirmava ter escrito o último tomo da *Recreação*, pois que a Ética ficava suprida pelo *Feliz Independente*, que surgiria um outro e, sobretudo, que a *Harmonia* constituía um Tomo primeiro? Estratégia editorial que, com toda a probabilidade, procurava aproveitar o relativo sucesso indiciado pelas traduções que trataram sempre estes dois tomos da *Recreação* como autónomos⁵⁹.

⁵⁸ T. de ALMEIDA. *Recreação*, tomo X, Prologo.

⁵⁹ O problema das traduções dos tomos nono e décimo merece alguma atenção. Menendez y Pelayo, nos seus *Heterodoxos* mencionou, pela primeira vez, uma tradução do volume IX em 1798 (*Armonia de la razón y de la religion o Teologia Natural*, obra escogida del P.D: Teodoro de Almeida contra las abondas opiniones de los filosofos del día. Este tratado particular sirve de tomo IX, y es el complemento de la Recreacion Filosofica. Madrid, 1798 en la Imprenta de la Rifa del Real Estudio de Medicina Prática). Sempre citada tendo como fonte Menendez Pelayo, esta informação é repetida por Robert Ricard e M. H. Piwnick, que parecem, assim, não ter compulsado a edição mencionada (R. RICARD. *Sur la diffusion des oeuvres du P. Teodoro de Almeida*, *Boletim Internacional de bibliografia luso-brasileira*, 1963, IV, 4, 626-630 e *Les ouvrages du P. Teodoro de Almeida en Espagne (complément)*, ibid., 1964, V, 632-634; M. H. PIWNIK. *Les souscripteurs espagnols du P. Teodoro de Almeida (1722-1804)*, *Bulletin des Études Portugaises et brésiliennes*, Nouvelle Série, t. 42, Paris, 1981, 95-119). No entanto, lida com cuidado, a nota do autor de *Heterodoxos* em que se anota o título da obra, revela alguma confusão: «Hay muchas ediciones, entre ellas una reciente de la Librería Religiosa». Na verdade, as «Muchas ediciones» não são apenas do Tomo IX, mas sim dos Tomos IX e X, subordinados ambos ao título «Armonia de la Razón y de la Religion» e designados por Tomo I e II. Todas as traduções espanholas da *Harmonia* ... que conseguimos encontrar - a última, de 1850, da Librería Religiosa, deve ser justamente aquela que Menendez Pelayo menciona – são constituídas por dois volumes e não um. Posteriormente à publicação do tomo décimo, o tradutor, persuadido pela manutenção das personagens, pela semelhança do tema, pela sequência das «Tardes», criou uma unidade que acabou, em termos editoriais, por se autonomizar do conjunto da *Recreação*, e que, com grande dose de probabilidade, influenciou os circulos editoriais portugueses.

Aliás, parece corroborar a nossa tese, o facto de o tradutor, o Padre Vasquez⁶⁰—ou o editor...—, da versão espanhola terem retirado a Dedicatória do Tomo décimo, em que Teodoro de Almeida assinalava, como atrás sublinhámos, tratar-se do último volume da *Recreação* mantendo, tão somente, o «Prologo» e acrescentando um outro da responsabilidade do tradutor. Esta atitude estende-se ao Tomo décimo, onde Vasquez utiliza, no «Prologo do Tradutor» por ele redigido, corrigindo-as até, informações da omitida Dedicatória. Por uma confusão difícil de perceber se da inteira e completa responsabilidade do oratoriano português, pode ler-se na Dedicatória a D. João, futuro D. João VI: «...porém nada disto basta, porque a ouvir os ímpios Voltaire, Rousseau, L'Esprit, Les Moeurs, d'Alembert, Diderot, e outros. «F. Vasquez, sem mencionar a citada Dedicatória, integralmente esquecida pelas traduções, como observámos, escreve: «... mas no sé yo si hallarán ocasionese para esto en la filosofia moral del Padre Almeida, el cual, y las consecuencias que de principios solidos ha sacado por el metodo socratico, no solo los deja sin respuesta, sino que los hace un la ridiculez de los sistemas de aquellos libros de *L'Esprit, Les Moeurs, Homo Planta*, y de los autores favoritos de los ignorantes, Voltaire, Rousseau, D'Alembert, Diderot, etc».⁶¹ A leitura comparada das duas passagens evidencia o conhecimento do texto português, não apenas pela identidade universo referencial, mas também pela correcção da confusão entre autores e obras no texto de origem.⁶²

Deste modo, limitar-nos-emos ao estudo do tomo nono, o único verdadeiramente intitulado *Harmonia da Razão e da Religião*, na medida em que este explicitamente se inscreve no contexto da literatura de controvérsia que percorreu a segunda metade do século XVIII, enquanto o tomo décimo, embora refutando ocasionalmente Voltaire e Rousseau, se dedica essencialmente «aos costumes», ignorando o registo da polémica e as questões relativas à leitura.

⁶⁰ O P. Vasquez foi, pelo menos em número de trabalhos, o mais constante dos tradutores espanhóis de T. de Almeida (Zulmira C. SANTOS, *As traduções das obras de espiritualidade de Teodoro de Almeida (1722-1804) em Espanha e França: estado da questão, formas e tempos*, *Via Spiritus*, I, 1994, 185-208).

⁶¹ T. de ALMEIDA, *Armonia de la Razón y la Religion ó Respuestas Filosoficas à los Argumentos de los Incredulos*, Dedicatória...

⁶² Curiosamente, uma estratégia editorial idêntica foi também usada para alguns exemplares, da segunda edição, corrigida e aumentada, de *O Feliz Independente* (1786), que deve ter sido objecto de maiores tiragens. Com efeito, alguns volumes integram um retrato do autor, acrescentado com toda a certeza, alguns anos depois, já que na respectiva legenda se pode ler a data de nascimento e de morte de Teodoro de Almeida ocorrida apenas em 1804: «Theodorus de Almeida, congreg. Oratorii olys natus die VII Jan ano MDCCXXII obit die XVIII April an. MDCCCIV».

2..2. Os Contextos

*«Prevenir com esta especie de antidoto o mal
que começa a grassar no nosso clima...
Porém como esta empresa he alta, e no nosso Paiz nova...»
Harmonia da Razão...Dedicatória, 1793*

Na já citada Dedicatória ao Tomo nono, T. de Almeida esclarece as condições de produção da obra, fazendo-a enfileirar no vasto conjunto de texto contra «Ímpios e Incredulos»: «Trata-se de publicar as Repostas aos argumentos, que pela parte da nossa Religião dei n'outro tempo aos Ímpios e Incredulos quando as circunstancias me fizerão brigar com elles com armas iguaes; isto he, com as da pura Razão.⁶³» Se bem que publicado em 1793 – em pleno período do «Terror», o que não deixa de funcionar como um «contexto» significativo – o texto remete para o anos 1768-1777, quando da estadia de T. de Almeida em França⁶⁴, e também na Sabóia, conferindo-lhe, desta forma, a verosimilhança que o autor não deixa de sublinhar nas palavras introdutórias: «Feita pois esta posterior reflexão sobre o que nos casuaes encontros, e disputas imprevistas havia ouvido e respondido, julguei ser importante pôr em ordem esses argumentos e repostas; e isto tinha feito muito tempo ha, em forma de cartas aos meus Discipulos e Amigos os Senhores d'Armendariz, a quem eu tinha instruído, junto com a Fysica e Mathematica, na solidez da nossa Religião; por quanto servindo elles então nos Reaes Carabineiros em França, muitas vezes se me queixavão dos ataques, que os seus amigos lhes davam nas materias da Religião»⁶⁵.

Do mesmo modo que o espaço é a França, circunstância de que decorre um «aumento» de verosimilhança, o tempo é a década de 70, como se Teodoro de Almeida sugerisse, sem nunca verdadeiramente o afirmar, o conjunto de consequências a que, em sua opinião, tinham conduzido os ataques à Religião. Remetido para um tempo anterior, o texto joga implicitamente com o universo de conhecimentos actuais do leitor, criando uma dupla relação de diálogo, instituída simultaneamente face à matriz textual – a literatura «apologética» que procura responder aos ataques dos «philosophes» – e as circunstâncias históricas dos anos 90.

⁶³ T. de ALMEIDA, *Harmonia...*(1793), Dedicatória.

⁶⁴ T. de Almeida partiu de Portugal, tencionando dirigir-se à Holanda, onde já estava o P. Chevalier, em Setembro de 1768, fugindo a alegadas ordens de prisão da responsabilidade de Sebastião José de Carvalho e Melo. As dificuldades experimentadas na viagem por mar fizeram-no mudar de ideias e acabou por permanecer durante quase 10 anos – regressou a Lisboa apenas em Março de 1778 – em Bayonne com estadias esporádicas em Auch e Annecy.

⁶⁵ T. de ALMEIDA, *Harmonia*, ed. cit., Prefação.

Sabe-se como sobretudo a partir da década de 60, em França, e muito nas consequências da publicação da *Encyclopédie*⁶⁶, a questão religiosa, alimentada por textos a favor e contra, se começou a revestir de particular acuidade.

A discussão filosófica – metafísica – sobre a existência, natureza e atributos de Deus, relações com o mundo e com o homem em particular implicava para muitos uma enorme erudição filológica, histórica e exegética que obrigava a situar a discussão no campo de um saber profundamente especializado⁶⁷. Contudo, o «processo ao cristianismo» cujas raízes os defensores da religião cristã faziam recuar bem longe⁶⁸, mas que assumiu particular importância na França dos anos 60-70 e na Itália de 70-80 escorava-se, se assim pode dizer-se, em dois tipos de texto fundamentais: por um lado a literatura do tipo do *Examen Critique des Apologistes de la Religion Chrétienne* (1766), título da célebre obra atribuída a Nicolas Fréret⁶⁹, tão apreciada por Voltaire⁷⁰, de uma tão larga e diferenciada

⁶⁶ O episcopado francês havia tomado posição contra a *incredulidade* na assembleia do clero de 1755. Contudo é no *Procès verbal de l'Assemblée générale du Clergé de France tenue à Paris... en l'année de 1775* que se enunciam com clareza as vantagens da Religião e os efeitos ditos perniciosos da incredulidade, mostrando que as tendências materialistas e ateísticas constituíam ameaças à ordem social. Sobre esta questão, para além do clássico trabalho de R. PALMER, *Catholics and Unbelievers in Eighteenth Century France*, Princeton, 1939, M. ROSA, *Politica e religione nel '700 europeo*, Firenze, 1974. V. ainda Philippe LEFEBVRE, "Le regard sur l'incrédule dans le sermons de le deuxième moitié du XVIII^e siècles: évolution" in *Religions en transition dans la seconde moitié du XVIII^e siècles* (textes présentés par Louis Châtellier) *Studies on Voltaire and the eighteenth century* (SVEC 2000-2002), Oxford, Voltaire Foundation, 2000, pp. 95-107.

⁶⁷ Sobre o problema da erudição no quadro das provas históricas e de exegese bíblica, veja-se a notável reunião de estudos de Bruno NEVEU, *Erudition et Religion aux XVII^e et XVIII^e siècles*, Paris, 1994.

⁶⁸ A maioria dos chamados «apologetas» chega, naturalmente, a Erasmo, na medida em que a questão se coloca essencialmente em termos de erudição em matéria bíblica. Contudo, os nomes e obras mais citados pertencem à segunda metade do século XVII e aos primeiros decênios da centúria seguinte. Veja-se, sobre esta questão, o muito informativo capítulo «L'attacco finale: la demolizione della Bibbia, l'impossibile certificazione della rivelazione, confutazione del «pari» pascaliano» da obra de A. PRANDI, *Cristianesimo offeso e difeso* cd. cit., 113-155.

⁶⁹ Nicolas Fréret (1688-1714) foi também considerado o autor de *Lettre de Trasybule à Leucippe* editada por Holbach-Naigcon em 1765, sem indicação de impressor nem lugar de edição. Publicados postumamente, permanece ainda hoje não só a dúvida sobre a veracidade da atribuição, como o desconhecimento de alguma eventual circulação dos manuscritos antes deste aparecimento público consideravelmente tardio. Veja-se, para a biografia de Fréret, R. SIMON, *Nicolas Fréret académicien*, *Studies on Voltaire and the Eighteenth Century*, Genève, 1961, vol. XVII. Sobre o *Examen Critique...* o muito útil estudo de A. PRANDI, *Cristianesimo offeso e difeso. Deismo e apologetica cristiana nel secondo settecento*. Bologna, 1975.

⁷⁰ *Voltaire's Correspondance*, Genève, 1953.

erudição que mesmo os mais directos opositores lhe reconheciam valor⁷¹, por outro a produção textual que pode ser paradigmaticamente pelo «patriarca de Ferney», isto é, um conjunto composto de obras que, embora utilizando um saber histórico que não ignora a exegese bíblica, tem menos rigor filológico mas muito mais variedade formal, na medida em que passa do epigrama à novela, do poema épico ao panfleto ou ao teatro.⁷² Esta dimensão de «qualidade de estilo» que tornava as obras contra o cristianismo – e não só as de Voltaire – particularmente atraentes para o leitor, continha em si, no sentir dos «apologetas», o germe da multiplicação, na medida em que a novela, o teatro, o poema épico obtinham uma circulação bem mais diferenciada e alargada que os pesados tratados a favor da religião, que supunham uma competência de leitura comum a muito poucos. Para o Abbé Gauchat, que escreve contra Rousseau, Voltaire, Montesquieu e Pope, estes autores reúnem contra a «verdade», «l'étalage de l'érudition, le sel de l'ironie, l'amertume de la critique, l'équivoque du sophisme, la noirceur de la calomnie...»⁷³.

Obviamente os «apologetas da religião cristã» procuraram responder, palmo a palmo⁷⁴, aos sucessivos ataques, porém parece não ter conseguido abandonar o

⁷¹ O italiano Nicola Spedalieri, professor na Universidade de Pisa fez publicar, refutando a obra de Fréret, em Roma, em 1778 (com reedição em 1791) a *Analisi dell'Esame Critico del Signor Fréret*, afirmando no prefácio «il suo è un esame critico, nel qual si discute si gli cristiani hanno ridotti gli argomenti che provano il fatto ossia l'esistenza della Rivoluzione, ad un grado di certezza capace di convincere un uomo ragionevole» (*Analisi...* fl. xi; citamos da edição de 1791, apenas por razões de comodidade). No mesmo prefácio (fl. v) sublinha: «è stato letto con piacere un libro in cui, invece di epigrammi, si trovano sillogismi, riflessioni in luogo di satire ed anziché vanamente declamare, si aspettano in silenzio i decreti della ragione per obbligar la verità a seoprire il suo volto e per questo arduo sentiero, da cui l'entusiasmo e la bile la maggior parte degli scrittori allontanata, è salito presso gli spiriti forti in alto grado di stima».

⁷² Vejamos, a título de exemplo, as palavras do «Préface» que o Abbé Gauchat escreveu para as suas *Lettres Critiques ou Analyse et réfutation de divers écrits modernes contre la Religion* (Paris, Chez Claude Hérisant, 1751): «Mais, osons le dire, nul siècle ou l'incrédulité se soit produite avec plus d'audace, répandue avec plus de progrès. Il ne suffit pas de gémir sur ce scandale, il faut tâcher d'en découvrir les sources, de remédier s'il est possible. Il en est plusieurs sans doute; mais un des plus générales, c'est ce déluge de malheureux Libelles qui inondent le Christianisme. Les vérités capitales que l'impie même jusques ici n'avait osé attaquer, ne sont plus à l'abri des traits de ces plumes noires & hardies, qui tâchent de répandre leur venin, leurs ténèbres sur la Religion & sur le trône même de Dieu. Une licence effrénée conduit aux dernières bornes certains Auteurs nés avec des talens pour le malheur de l'univers. Ils réunissent contre la vérité l'étalage de l'érudition, le sel de l'ironie, l'amertume de la critique, l'équivoque du sophisme, la noirceur de la calomnie, le spécieux d'une morale sèche et sans principes. On dévore hardiment ces productions de malice & d'erreur, sans autre motif que la légèreté & la curiosité; peut-être, avec un secret esprit d'incrédulité & de révolte: du moins sans avoir une connaissance exacte & de la Religion, on ose lire tout ce qui l'attaque.»

⁷³ GAUCHAT, *Lettres Critiques*, Préface.

⁷⁴ A propósito deste complexo de fenómenos eclesiástico-religiosos ou sócio-religiosos que, verdadeiramente, enquadram a apologética e a controvérsia no cenário das Luzes, permitimo-nos

registro «sério», de tratado erudito, a única forma que reputavam conveniente para tratar as questões relativas à religião.⁷⁵

Ao situar no seio da nobreza rural francesa dos anos 70 o debate sobre a «Existência de Deos» e os seus atributos – de marcadas incidências e claras ressonâncias «fênelonianas» – T. de Almeida aproveitava da experiência vivida, mas colhia também a «mais valia» que representaria para um leitor da década de 90, em Portugal, saber a que havia conduzido a admiração pelos livros «Ímpios», manifestada pelos diferentes intervenientes do diálogo que, curiosamente, não cita explicitamente um único texto, nem anterior nem contemporâneo, a favor da religião.

E, no entanto, a década de 60 tinha assistido, em França, à publicação de um amplo conjunto de escritos apologéticos, de que podem citar-se apenas como exemplos mais conhecidos: *Les erreurs de Voltaire* (1762) de Claude Nonotte (1711-1793)⁷⁶, *Le déisme réfuté par lui-même ou examen des principes de l'incrédulité dans les divers ouvrages de M. Rousseau en forme de lettres*⁷⁷ (1765) que Nicolas-Sylvestre Bergier (1718-1790) faz editar contra Rousseau e, em 1767, contra o *Examen* de Fréret, *La certitude des preuves du Christianisme*⁷⁸; entre 1768 e 1770, saem os quatro tomos do *Accord du christianisme et de la raison* de Gabriel Gauchat

transcrever as palavras de M. Rosa que, em nossa opinião, traduzem com clareza a situação em causa: D'ora in avanti [depois da condenação romana do *Esprit des Lois* (1751)], però, la lotta tra cattolicesimo e Lumi verrà condotta dai contendenti senza esclusione di colpi: dai Lumi, con la critica sempre più radicale alla morale e alla teologia della Chiesa, nel desiderio di liberarsi dai modelli tradizionali dell'autorità religiosa dominante e di una ortodossia privilegiata e persecutrice; dal cattolicesimo, con l'uso sempre più frequente degli strumenti propri di una politica repressiva creditati dalla Controriforma, indirizzati, sebbene senza grande successo, contro le espressioni più significative della nuova cultura. In effetti, di fronte alle critiche dei Lumi, che andavano mutando la cultura e la società, la Chiesa non solo perderà il controllo della vita intellettuale europea, ma darà complessivamente, sino alla Rivoluzione e alle soglie dell'Ottocento, una risposta inadeguata ai *philosophes*.» (*Le Chiese Cristiane fra tradizione e rinnovamento* in AA. VV. *Europa 1700-1992: storia d'un'identità. La disgregazione dell' Ancien Régime*, 1992, 163).

⁷⁵ Vejamos, como tom de um conjunto, as afirmações de Gauchat no prefácio das *Lettres Critiques*: «On a choisi le style épistolaire, comme plus facile & plus convenable. Les Lettres exigent moins de contention: elles séparent les matières: elles présentent une discussion simple & naturelle à la portée de tout le monde. Elles ont si bien réussi aux partisans de l'erreur, pourquoi ne pas profiter de cet avantage en faveur de la vérité? Il n'est pas possible de les rendre amusantes. Le ton badin, les railleries, les contes, les relations; en un mot tout ce qui a donné tant de cours à de certaines Lettres doit être banni de celles-ci. Bornées aux matières de Religion elles exigent un style grave et sérieux. Pour les goûter il faut aimer le vrai & le solide.» (sublinhado nosso).

⁷⁶ C. NONNOTTE, *Les erreurs de Voltaire*, Avignon, 1762.

⁷⁷ Nicolas-Sylvestre BERGIER, *Le Déisme Réfuté par lui-même ou examen des principes de l'incrédulité dans les divers ouvrages de M. Rousseau en forme de lettres*, Paris, 1765 (em 1774 tinham saído já cinco edições).

⁷⁸ N.S. BERGIER, *La Certitude des preuves du Christianisme*, Paris, 1767.

[1709-1774]⁷⁹ que, em 1751, havia editado as *Lettres Critiques ou analyse et réfutation de divers écrits modernes contre la religion* (Paris, Claude Hérissant) e em 1769 as *Lettres de quelques juifs*⁸⁰ do Abbé Guénée; em 1763, tinham visto a luz as *Lettres d'une mère à son fils* do abade Monnet, publicadas anonimamente⁸¹. A mesma década tinha sido também, em França, como é por demais sabido, o teatro em que os textos do «processo ao cristianismo» tinham assumido particular relevo, em virtude de uma cadência editorial praticamente anual. Relevemos, apenas como indicação de uma ambiência, na medida em que estas obras têm sido objecto de uma larga bibliografia, alguns destes textos publicados ao longo da década de sessenta: em 1761, atribuído a N. Boulanger, mas verdadeiramente da autoria de d'Holbach, vê a luz *Le Christianisme Dévoilé, ou Examen des principes et des effets de la religion chrétienne par feu M. Boulanger*⁸², em 1764, o opúsculo satírico do mesmo d'Holbach, *L'abbé et le rabin*, em 1765 a *Lettre de Trasybule à Leucippe*, assacada a Fréret, em 1766 o *Examen* do mesmo Fréret⁸³, em 1767 a *Théologie portative*, e também de d'Holbach e Naigeon⁸⁴, *L'Impostura Sacerdotale ou recueil de pièces sur le clergé traduites de l'anglais*⁸⁵, *Les Prêtres démasqués ou des*

⁷⁹ GAUCHAT, *Accord du Christianisme et de la Raison*, Paris, C. Hérissant, 1768-1770.

⁸⁰ GUENÉE, *Lettres de quelques juifs portugais, allemands et polonais à M. de Voltaire*, Paris, Amsterdam, 1769 (data que tem vindo a ser considerada falsa).

⁸¹ *Lettres d'une mère à son fils pour lui prouver la vérité de la religion chrétienne*, Paris, Saillant, 1763 (T. I – La religion prouvée par la raison; T. II- La religion prouvée par la révélation; T.III- La religion prouvée par les objections de ceux qui la combattent). Escrita com o objectivo de contrariar Rousseau – foi publicada, pela primeira vez, exactamente no ano a seguir à saída do *Émile* e do *Contrat Social* (1762) – esta obra tornou-se um dos textos mais conhecidos no ataque aos «philosophes». Sobre a tradução portuguesa, que a seguir referiremos, v. Fernando Augusto MACHADO, *Rousseau em Portugal. Da clandestinidade setecentista à legalidade vintista*, Porto, Campo das Letras, 2000, p. 258 e *passim*.

⁸² No mesmo ano *Les Recherches sur l'origine du despotisme oriental e L'Antiquité dévoilée* (sobre Boulanger continuam válidas as considerações de F. VENTURI, *L'Antichità svelata e l'idea di progresso in N. A. Boulanger*, Bari, 1947 e *Postille inedite di Voltaire ad alcune opere di N. A. Boulanger e del barone d'Holbach*, *Studi Francesi*, 1958, n 2).

⁸³ Publicado pela primeira vez em 1766, sem impressor nem local de impressão, o *Examen critique* tem sido atribuído a Jacques-André Naigeon, a Jean Levesque Burigny ou ao barão d'Holbach, Paul-Henri Dietrich. Como acima se diz, Fréret foi também considerado o autor da *Lettre de Trasybule à Leucippe*, editada por Holbach-Naigeon, em 1765, também sem indicação de impressor nem local de edição. Editados postumamente, continua a permanecer a dúvida sobre a veracidade da atribuição e o desconhecimento de alguma eventual circulação dos manuscritos antes deste aparecimento público consideravelmente tardio. V., sobretudo, A. PRANDI, *Cristianesimo offeso e diffuso*, ed. cit., esp. o capítulo intitulado «L'Attacco finale», pp. 102-155.

⁸⁴ *Théologie portative ou dictionnaire abrégé de la religion chrétienne* par M. l'abbé Bernier (1767).

⁸⁵ Recolha de opúsculos ingleses com a indicação de Londres, 1767.

*iniquités du clergé chrétien*⁸⁶, *L'Esprit du clergé*⁸⁷ e ainda o muito célebre *Le Militaire Philosophe* que havia circulado clandestinamente em manuscrito⁸⁸; em 1768, de novo d'Holbach fazia publicar, como tradução, *La Contagion Sacrée ou Histoire Naturelle de la superstition* e, como anónimo, *Lettres à Eugénie ou Préservatif contre les préjugés*⁸⁹ e, em 1770, o mesmo d'Holbach, sob o nome de Mirabaud, apresentava o famoso *Système de la Nature*, a cuja refutação o italiano Valsecchi procederá em 1776, na primeira parte de *La Religione Vincitrice*⁹⁰.

Curiosamente, embora mencione «os oito annos de continuas disputas»⁹¹ – que devem corresponder seguramente ao tempo decorrido entre 1769 e 1777 – a que em França tinha sido submetido pelos «ímpios e Incredulos»⁹², Teodoro de Almeida privilegia os textos de Voltaire e Rousseau, atribuindo-lhes uma capacidade de penetração em auditórios femininos que outras obras, apesar de reconhecidamente «eruditas», pareciam não possuir, pelo menos no mesmo grau de eficácia.

Pelo que respeita à realidade portuguesa, ao equacionar as condições de publicação da *Harmonia*, em Portugal, em 1793, o oratoriano frisava que tinha duvidado «por muitos tempos publicar... estas disputas, pela julgar [a Patria] isenta do contagio, que hia devastando Paizes bem florentes, e temia que os ouvidos pios, ignorando os meus intentos, me levassem a mal o vulgarizar eu as blasfêmias, que nessas disputas se ouvem da boca dos nossos inimigos»⁹³. Contudo, o facto de «que por centos de livros pestíferos, que nos curiosos se achão contra a Religião, apenas se acha hum, ou outro dos muitos que se tem publicado em sua defeza», acabou por persuadi-lo⁹⁴. Ao sintetizar os perigos – tópicos – que a vulgarização

⁸⁶ Tradução de *The Ax Laid to the Root of Christian Priestcraft*. Algumas edições aparecem datadas de Londres, 1768.

⁸⁷ *L'Esprit du clergé, ou le chistianisme primitive vengé des enterprises et des excès de nos prêtres modernes* (de J. Trenchard e Thomas Gordon, parcialmente «refaît» pelo B. de Holbach e por Naigeon), Londres, 1767 (2 vol. in-8).

⁸⁸ *Le Militaire Philosophe ou Dificultés sur la Religion, proposées au R.P. Malebranche, prêtre de l'Oratoire, par un ancien officier*. (R. MORTIER publicou-o, em edição crítica, em Bruxelas, 1970.)

⁸⁹ Sobre as condições de aparecimento desta obra, v. A. PRANDI, *Cristianesimo Offeso e difeso*, ed. cit., pp.7-10.

⁹⁰ VALSECCHI, *La Religione Vincitrice*, Padova, 1776 (A primeira parte refuta o *Système de la Nature*, a segunda é uma crítica ao *Examen* de Fréret).

⁹¹ T. de ALMEIDA, *Harmonia*, Dedicatória.

⁹² T. de ALMEIDA, *Harmonia*, Dedicatória.

⁹³ T. de ALMEIDA, *Harmonia*, Dedicatória.

⁹⁴ A alusão à multiplicidade de obras contra a religião, publicadas por estes anos 60-70, torna-se verdadeiramente uma espécie de *leit-motiv* nos prefácios dos textos dos «apologetas». Sirvam-nos como exemplo as palavras do Abbé Gauchat, no prefácio às *Lettres Critiques ou Analyse et Réfutation de divers écrits contre la Religion* (A Paris, Chez Claude Herissant, MCCLVIII): «Il en est plusieurs sans doute; mais une des plus générales, c'est ce déluge de malheureux Libelles qui inondent le

sempre acarretava. Almeida aludia a uma situação que, do seu ponto de vista, fazia de Portugal um país onde apenas «começava a grassar»⁹⁵ o mal e entendia a empresa a que se propunha como «alta e no nosso Paiz nova»⁹⁶.

Embora não seja fácil avaliar com rigor da justeza das palavras do oratoriano, os estudos que têm vindo a surgir, alguns deles recentemente, permitem configurar uma realidade bem mais complexa que aquela que Teodoro de Almeida descreve⁹⁷. Por um lado, e em relação à primeira parte da afirmação, as investigações na área da circulação dos chamados folhetos clandestinos, da presença de Voltaire, Rousseau ou dos enciclopedistas em geral em bibliotecas portuguesas⁹⁸, o teor das muitas licenças concedidas para ler obras proibidas⁹⁹, as alegações contidas nas diferentes censuras prévias à publicação de originais ou traduções¹⁰⁰, a natureza de algumas pastorais¹⁰¹ fazem suspeitar – haja em vista o muito preciso *Catalogo dos Livros*

Christianisme...», corroboradas, aliás, pelo impressor da obra que no *Avis du Libraire* acrescentado à segunda edição, sublinhava, «mais les écrits de l'Incredulité se multipliant chaque jour, il ne peut encore fixer les bornes précises d'une discussion aussi nécessaire».

⁹⁵ T. de ALMEIDA, *Harmonia*, ed. cit., Dedicatória.

⁹⁶ T. de ALMEIDA, *Harmonia*, ed. cit., Dedicatória.

⁹⁷ Vejam-se os estudos de A. A. Banha de ANDRADE, esp. *Vernei e a cultura do seu tempo*, Coimbra, Por Ordem da Universidade, 1966, pp. 335-408 e *passim*; F. da Gama CAEIRO, *Frei Manuel do Cenáculo. Aspectos da sua actuação filosófica*, Lisboa, Instituto de Alta Cultura, 1959; José Eduardo Horta CORREIA, *Liberalismo e Catolicismo. O problema congreganista (1820-1823)*, Coimbra, Universidade de Coimbra, 1974; Graça e Sebastião da Silva DIAS, *Os primórdios da maçonaria em Portugal*, Lisboa, INIC, 1986; M. Adelaide Salvador MARQUES, *A Real Mesa Censória e a cultura nacional-Aspectos da geografia cultural portuguesa no século XVIII*, (scp. do Bolctim da Universidade de Coimbra, vol. XXVI), Coimbra, 1963; «Pombalismo e cultura média. Meios para um diagnóstico através da Real Mesa Censória» in *Brotéria*, vol. 115, n.º 2,3 e 4, 1982; M. A. RODRIGUES, *Pombal e D. Miguel da Anunciação bispo de Coimbra* in *Revista de História das Ideias - O Marquês de Pombal e o seu Tempo*, Coimbra, I.H.T.L., 1982, pp.207-298; José Esteves PEREIRA, *O pensamento político em Portugal no século XVIII - António Ribeiro dos Santos*, Lisboa, IN-CM, 1983; Luís António de Oliveira RAMOS, «Os agentes da introdução do ideário da Revolução Francesa em Portugal e as alavancas da repressão» in *Portugal da Revolução Francesa ao Liberalismo*, 1986, pp.11-27; Olímpia Maria da Cunha LOUREIRO, *O Livro e a leitura no Porto na segunda metade do século XVIII*, Porto, 1993; Fernando Augusto MACHADO, *Rousseau em Portugal*, ed. cit. (2000).

⁹⁸ V., pelo que respeita a Rousseau, F. A. MACHADO, *Rousseau em Portugal*, ed. cit., esp. «Parte II – difusão e recepção de Rousseau em Portugal: clandestinidade e vintismo».

⁹⁹ V. o teor de algumas dessas licenças em A. A. B. de ANDRADE, *Vernei e a cultura do seu tempo*, ed. cit., esp. p. 359; Olímpia Maria da Cunha LOUREIRO, *O Livro e a leitura no Porto na segunda metade do século XVIII*, ed. cit., *passim*; F. A. MACHADO, *Rousseau em Portugal*, ed. cit., *passim*.

¹⁰⁰ V. os clássicos trabalhos de J. T. da Silva BASTOS, *História da Censura Intelectual em Portugal*, Coimbra, 1926; A. FERRÃO, *A censura Literária durante o governo pombalino*, Coimbra, 1927; A. A. Banha de ANDRADE, *Vernei e a cultura do seu tempo*, ed. cit.

¹⁰¹ De D. Miguel da Anunciação, D. Frei Miguel de Távora, D. Frei Inácio de Santa Teresa e também, com alguns cambiantes evidentes e explicáveis, de Frei Manuel do Cenáculo (M. A. RODRIGUES, *Pombal e D. Miguel da Anunciação bispo de Coimbra*, art. cit.; F. da Gama CAEIRO,

*Defesos neste Reyno, desde o dia da Criação da Real Mesa Censória athe ao prezente*¹⁰² – que aquilo que Almeida considerava um «mal» se ia progressivamente difundindo, apesar das orientações para conter a divulgação dos «philosophes»¹⁰³. Por outro lado, os textos dos apologetas faziam, em Portugal, o seu caminho, pela circulação de traduções e por alguma – todavia escassa, em relação ao número de textos traduzidos – produção original. De resto, para as décadas de setenta e oitenta, e como textos escritos originalmente em português, integralmente vocacionados para a apologética, parecem de considerar apenas a *Dissertação sobre a alma racional, onde se mostram os fundamentos da sua immortalidade* (1778)¹⁰⁴, do franciscano Frei José Mayne, confessor de D. Pedro e membro da Real Mesa Censória, e a *Verdade da Religião Cristã* (1787), de António Ribeiro dos Santos¹⁰⁵. Obviamente que não se integram neste grupo as múltiplas traduções – de Bergier a Caraccioli – os folhetos, as pastorais, as considerações presentes nas diferentes censuras... uma mole textual que procurava opor-se às ideias de teor irreligioso¹⁰⁶. Talvez por isso mesmo, Almeida considerava, nas palavras acima transcritas, que a empresa à qual se dedicara era «no nosso país nova». Face às obras de Frei José Mayne e António Ribeiro dos Santos, a *Harmonia* dispunha de um registo mais coloquial – recordemos que o oratoriano afirmava pretender deslocar a questão das

Frei Manuel do Cenáculo. Aspectos da sua actuação filosófica., ed. cit.: J. MARCADÉ, *Frei Manuel do Cenáculo, évêque de Beja, archevêque d'Evora (1770-1814)*, Paris, FCG – CCP, 1978)..

¹⁰² Cf. M. Adelaide Salvador. MARQUES, *A Real Mesa Censória e a cultura nacional-Aspectos da geografia cultural portuguesa no século XVIII* ed. cit..

¹⁰³ Aliás a regra 14^a, do conjunto das que no Regimento da Real Mesa Censória (1768) precisavam as normas a seguir na censura dos livros visava directamente «as obras dos prevertidos Filozofos destes últimos tempos, que continuamente estão inundando e inficionando o Orbe Literario com methafisicas tendentes ao Pyrronismo ou incredolidades: a impiedade ou à libertinagem».

¹⁰⁴ Publicada em Lisboa, pela Régia Oficina Tipográfica.

¹⁰⁵ Publicada anonimamente, em Coimbra, na Real Impressão da Universidade, *A Verdade da Religião Cristã* tem sido desde sempre (veja-se Inocência) atribuída a António Ribeiro dos Santos. Desenvolvendo as mesmas questões dos «Defensores da Religião Cristã» (Prefacio, XII), o autor anota explicitamente as fontes utilizadas: «Esta Obra foi recopilada principalmente dos seguintes escritos, a saber; da *Demonstração Evangelica* do Ilustre Bispo de Avranches, Pedro Daniel Huct; da *Certeza das Provas do Cristianismo*, de Mr. Bergier; do *Deismo Refutado por si mesmo*, do mesmo Autor; da *Apologia da Religião Cristã*, também do mesmo autor; do *Oraculo dos Novos Filosofos: Cartas de huma mãe a seu Filho sobre a Religião*; da *Historia do Povo de Deus* do P. Isaac José Berruyer; do *Diccionario Anti-filosofico*; da *Verdade da Religião Christã*, de Jacome Abbadic; da *Verdade da Religião Christã*, de Hugo Grocio; da *Theologia Fysica, e Astronomica* de Guilherme Derham; da *Religiao Cristã provada por factos*, do Abbade Houteville & c.» (A. R. dos SANTOS, *A Verdade da Religião Cristã*, Coimbra, 1787, Prefacio, XII- XIII)..

¹⁰⁶ Como é sabido, Francisco de Pina e Melo tinha publicado, em 1756, o poema *Triumpho da religião: Poema epico*, dedicado ao Papa Bento XIV.

«Dissertações theologicas para a conversação familiar» –, visando a penetração em círculos menos eruditos. A argumentação fundamental, embora sempre escorada nas ajudas de Teodósio, o mestre da baronesa de Armendariz, alter-ego de Teodoro de Almeida, provinha de uma mulher. De resto, uma das obras traduzidas, em 1786 e 1787, do já citado abade Monnet, as *Cartas de huma mãe a seu filho pelas quaes lhe prova a verdade da Religião Cristã*¹⁰⁷, recriavam um universo muito semelhante ao escolhido pelo oratoriano, ao considerarem, no diálogo entre um cavaleiro e um filósofo, prévio às cartas – e que funciona como uma espécie de prefácio –, que para ser bem recebido em determinados círculos, que a qualidade das personagens faz identificar com a nobreza, «he preciso zombar do Evangelho, e declarar-se affoitamente inimigo dos prejuizos vulgares» e daí a necessidade de divulgar nesses ambientes as provas da «verdade» da religião cristã. Em todo o caso, a *Harmonia da Razão e da Religião*, pela atenção expressamente dedicada à questão dos perigos que comportava a leitura feminina das obras tidas por ímpias, investia em alguma diferença específica neste ainda assim amplo contexto de obras apologéticas. Nela ecoam, de alguma maneira, algo ironicamente, os receios expressos por Pina Manique, queixando-se do alojamento de um «socio de Robespierre» na Casa do Espírito Santo, por suspeitar que este «[...] queira [...] ganhar o conceito de algumas pessoas de sexo frageis, com o fim de que este seja o meio de lhe disseminar as suas erroneas e sediciosas doutrinas».¹⁰⁸

2.3. Protocolos de leitura feminina de livros «ímpios».

«Ora mandai-me vir o Poema de Mr. Voltaire
sobre a Religião natural dedicado a El-rei da Prússia»

T. de Almeida, *Harmonia...*, 1793

Do conjunto de personagens que participam nos diálogos que constituem a *Harmonia da Razão e da Religião*, há duas, Teodósio e a Baronesa, que não só conferem unidade ao texto, no sentido em que permanecem do princípio ao fim,

¹⁰⁷ *Cartas de huma mãe a seu filho pelas quaes lhe prova a verdade da Religião Cristã*, Lisboa, Francisco Luis Ameno, 1786. A edição de 1787 é de Lisboa, Oficina de António Gomes.

¹⁰⁸ Carta transcrita por Teófilo BRAGA, *Historia da Universidade de Coimbra nas suas relações com a instrução pública portuguesa*, Lisboa, Por Ordem e na Typographia da Academia Real das Sciencias, 1898, Tomo III, p. 116 (a fl. 235 do A.N.T.T., Contas para as secretarias, liv.IV).

garantindo a verosimilhança, como são, de alguma maneira, os elementos que mais directamente se envolvem nas questões relativas à leitura ou, mais rigorosamente, à definição de uma pauta de modos de ler.

Através da Baronesa, aluna de Teodósio em Geometria, Matemática, Física e Geografia, o autor precisa os cenários da discussão: o sudeste de França (Bayonne) e a nobreza rural dos anos 70. Através de Teodósio, o contexto argumentativo: assim como ensinou à jovem aristocrata as *disciplinas* entendidas como necessárias, assim procurará ensinar, desta vez não na ambiência de aula mas numa espécie de prática quotidiana, como resistir aos argumentos de «Ímpios e Incredulos», sublinhando os *estilos próprios para conhecer a verdade* e os modos de ler.¹⁰⁹

Apesar do título, a *Harmonia da Razão e da Religião* não se inscreve em sede de provas históricas ou exegese bíblica, mas é sim um grupo de diálogos que procura «acudir às invectivas... contra a Religião», privilegiando a *conversação familiar*¹¹⁰. Daí que cada uma das quinze Tardes em que a obra se divide enquadre diferentes espaços da sociabilidade, das conversas à mesa aos passeios e assembleias, remetendo frequentemente para discussões havidas em dias anteriores, em contextos idênticos¹¹¹. Estes curtos apontamentos, muitas vezes simples alusões, se tecem e

¹⁰⁹ Curiosamente, as *Cartas de uma mãe a seu filho...* sublinham que a educação da «Mãe» que vai permitir-lhe provar as «Verdades da Religião Cristã» pela «Razão», pela «Revelação» e pelas «Contradições em que incorrem os que a combatem» dependem da «felicidade de [ter sido] instruída pelo Abade ***, sujeito muito zeloso, e muito sabio. Em todo o tempo, que elle esteve encarregado da educação de meus Irmãos, nas instruções que nos dava, cuidou em ajuntar as provas da doutrina da revelação...». *Cartas de huma mãe*, ed. cit., 14.

¹¹⁰ Teodoro de ALMEIDA, *Armonia*, ed. cit., Prefação: «só quero acudir às invectivas, que na conversação familiar costumão fazer contra a Religião...»

¹¹¹ A definição dos espaços contribui, no quadro da verosimilhança, para a organização de um universo referencial, que torna possível, seguindo os nossos sublinhados, reconstruir, cadencialmente, o viver dessa nobreza rural, pautado por visitas, ceias, passeios, idas à capela: *Tarde I: «hoje tercis Vós á meza hum que não he dos peiores»*, 3; «*passeando com elle os dias passados sobre o Glacis*», p. 3; *Tarde II: «Não sabeis quanto eu me regalei hontem á noite, que ceei aqui com o Chevalier Sansfond ...»*, 25; «*Sc Vós quereis, Theodosio, vamos todos tres para o meu quarto; eu digo aos criados, que quando vierem visitas, as levem ao quarto de minha Mãe, ou de meu Irmão o Chevalier; e que eu sahi com o Barão a passeio*», p. 27; «*Vamos a passeio, Theodosio, antes que venhão visitas, que nos incomodem*», p. 43; *Tarde III: «Não vos posso ponderar, meu Theodosio, a admiração que me fez hontem em huma certa assemblea hum nosso amigo que eu não nomeio.*», p. 44; «*Esse sujeito não he hum, cujo nome principia por H, e ceou comosco ha cousa de quinze dias?*», 46; «*Vamos a passeio*», 63; «*Eu dei a palavra a Madama Governadora que me mandou convidar para lhe dar o braço no passeio esta tarde...*», p. 63; «*Vamos a passeio: chamaí o Barão, que elle assim que percebeo que estava cá o Coronel com suas Filosofias, não quiz entrar, mas eu bem o senti.*», p. 64; *Tarde IV: «Eu o convidei hoje para o passeio*», p. 65; *Tarde V: «Eu reparei hontem á noite, meu Amigo Theodosio, que Vós á meza notastes huma cousa...*», p. 104; «*[...]vamos a passeio, Theodosio.*», p. 126; *Tarde VI: «Chegão carruagens, ponhamo-nos em tom de passeio, antes que nos empatem em casa.*», p. 143; *Tarde VII:*

fundamentam a coerência e coesão textuais, contribuem também para deslocar as questões discutidas das «Dissertações Theológicas» para a conversa de salão, justificando, de alguma forma, a aparente simplicidade de argumentação, ao mesmo tempo que reciam o viver quotidiano de uma certa nobreza francesa antes da Revolução.

É à Baronesa que cabe suscitar a questão do *mal* que chegou e ao qual não sabe como resistir, instada pelos diferentes hóspedes e visitas que constantemente abordam os temas relacionados com a Religião¹¹². Não deixa de ser curioso notar que à excepção da Baronesa e da Mãe – e obviamente de Teodósio – todas as outras personagens, representantes de extractos vários da nobreza – militares como o Chevalier (ironicamente denominado Sansfond)¹¹³, o Coronel (tido por ateu)¹¹⁴, o Major (criado com protestantes),¹¹⁵ o Brigadeiro (douto nas ciências naturais)¹¹⁶, o Barão (irmão da Baronesa), o Conde, a Marquesa (tia da Baronesa, possuidora de

«Por ora basta de especulações: *vem visitas, vou recebellas: Adeos.*», p. 172; *Tarde VIII*: «Tomara, que vos fosse permitido apparecerdes assim como estais *á tarde na Assembleia*;» p.176; «Sendo assim, *vamos para a meza*, que já ouço, que são horas.» p. 206; *Tarde IX*: «Não vos retireis, que elle em percebendo, *que Vós estais no meu quarto, não tarda.*», 208; *Tarde X*: «Aposto eu, Senhor Brigadeiro, que *Vós estaveis fazendo horas para me irdes buscar ao passeio costumado*: aqui temos Theodosio; *vamos nós sômente os tres passear até o bosque*, que he frondoso, e grande abrigo para o tempo de calma; e depois acabada a nossa conversação (que será importante) *sahiremos para os Jardins lá pela fresca, para nos ajuntar ao rancho grande dos Cavalheiros, e Senhoras, que aqui se ajuntão.*», p. 250; *Tarde XI*: «A estas horas já *ella está bem interessada no jogo*, e bem pouco se lhe dá dos argumentos, que lhe fizemos.» p. 316; «*Vamos a passear; que hoje não quero a companhia brilhante das mais senhoras*; porque não acabo de admirar a facilidade com que se admittem absurdos horrendissimos, e de consequências de maior importancia.» 316; *Tarde XII*: «[...] quando me encontrou *sahindo da Capella...*», p. 317; «Crede-me Balio; pouca gente reflecte como deve ser antes que falle: não sejais assim. *Vamos ao jogo.*»: *Tarde XIII*: «Vós estaveis tão influidos na disputa, *que vindo eu por toda esta rua do Jardim*, nenhum de Vós me vio, até que junto de Vós vos saudei.» 341; «Basta, meus Amigos, *que vem gente.*», 362; *Tarde XIV*: «[...] hoje creio que não temos ninguém, porque *o casamento do vosso vizinho leva todas as nossas amigas*, e cêta tarde estaremos sós, Eu, e a Baroneza, e Vós.» p. 363; «Agora se quereis, *vamos a passear todos tres.*», 387; *Tarde XV*: «*Vamos passear*», p. 403.

¹¹² Consideremos uma vez mais o texto das *Cartas de huma mãe*: «vos levanteis brevemente Apologista da Religião Cristã; porque todo o mundo hoje se intromette com ella». *Cartas de huma Mãe*, ed. cit., xviii.

¹¹³ Teodoro de ALMEIDA, *Harmonia*, ed. cit., p. 3: «...homem bem instruido, especialmente na Artilharia; sabe bem a fundo esta materia, e tem servido com grande distincção.»

¹¹⁴ Teodoro de ALMEIDA, *Harmonia*, ed. cit., p. 51: «de quem ha pouco vos dizia que o tinha por Atheo.»

¹¹⁵ Teodoro de ALMEIDA, *Harmonia...*, ed. cit., p. 390: «Todos os Protestantes seguem isso; e eu, ainda que sou Catholico Romano, como me criei com elles, não estou muito longe de os seguir; ».

¹¹⁶ Teodoro de ALMEIDA, *Harmonia*, ed. cit., p. 66: «Douto he elle: nas sciencias naturaes julgo que discorre bem...».

estudos de «bellas letras» e autora de peças de teatro)¹¹⁷, o Balio – constituem adversários a convencer, como se o autor quisesse sublinhar, pela variedade e qualidade dos opositores, por um lado, a dimensão da controvérsia religiosa na França da década de 70 e por outro, os círculos da divulgação: «Baronesa: O mal, que receáveis veio; e os remedios que então me daveis como preservativo do mal, agora talvez que sirvam de o curar: pelo menos eu agora temo o que então não temia: espero qualquer dia meus irmãos, que chegarão de Saumur, e a vivenda no regimento não sei se lhes terá sido prejudicial; por quanto se eu aqui em minha casa me vejo summamente atacada sobre a Religião, sendo meus pais tão catholicos, e tão attentos, que succederá a meus irmãos entre toda a variedade de sentimentos que terão os seus companheiros?... Estes hospedes, que nos fazem favor, especialmente quando vem a jantar; porque já da mesa vai a questão armada, que dura até à hora do passeio; e huns com os outros se divertem em mil invectivas contra quem não quer sentir como eles: hoje tereis vós à mesa hum que não he dos piores; mas afflige-me, e he pena, por quanto he homem de juizo, e não deixa de ter graça; mas pela sua conversação creio que he dos da moda: he o *Chevalier Sansfond*.»¹¹⁸.

Ainda que o conjunto das quinze Tardes que constitui a obra procure tratar exaustivamente as questões mais debatidas pelos *apologetas* – das provas sobre a Existência de Deus, à Imortalidade da Alma, Revelação, Pecado Original, «Culto devido a Deos Interior e Exterior», «Immutabilidade Divina e [...]Fogo vingador da outra vida»¹¹⁹ –, apenas as primeiras quatro se prendem directamente com problemas de leitura, desenvolvendo-os de formas diversas: discutem-se, na Tarde I, as diferenças entre livros *pessimos* e livros *excelentes*, qualificação que naturalmente se altera em função do ponto de vista do leitor; considera-se, em sequência, na «Tarde II», o estilo dos livros a favor ou contra a Religião, enquanto as «Tardes III e IV» põem em prática, refutando Voltaire e Rousseau, métodos de leitura tidos como aconselháveis. Esta espécie de consideração propedêutica revela e define a importância da leitura para tratar as questões da Religião. Para discutir é preciso ler. Como? De que formas?

Livros *pessimos* para a Baronesa e *excelentes* para o Chevalier são as obras «contra a Religião» definidas como «muitas» e «eloquentes». Para esta última personagem, que não para a Baronesa, também os textos a favor não faltam, mas

¹¹⁷ Teodoro de ALMEIDA, *Harmonia*, ed. cit., p.289: «Tem muitos estudos de bellas lettras; e tem composto varias peças de Theatro.».

¹¹⁸, T. de ALMEIDA, *Harmonia*, ed. cit., pp. 2-3.

¹¹⁹ Teodoro de ALMEIDA, *Harmonia*, Appendix.

«como não são escritos com tanta eloquência, não mettem appetite»¹²⁰. A diferença fundamental entre os dois grupos equaciona-se, assim, em termos da «beleza de estilo» que fundamenta e justifica a atracção exercida por um conjunto de escritos tidos como favoráveis às paixões. Neste sentido, Teodósio traça para a Baronesa, não uma «biblioteca» de livros aconselháveis – curiosamente não se cita um único – mas uma «gramática de leitura» que sublinha, essencialmente, uma «arte de resistência» aos textos qualificados como perigosos, prendendo-se umbilicalmente a um conjunto de modos de ler, como se o público feminino – e o argumento é, por este tempo, já um tópico que continua a manter-se – fosse mais sensível às belezas de estilo e menos à argumentação e qualidade intelectual.

Assim sendo, os textos a favor da Religião, embora muitos, funcionariam como poucos, no sentido em que qualificados como «insípidos» não teriam leitores. Isto é, transportar a «Verdade», concluía a Baronesa, não bastava. Pelo contrário, os livros «Ímpios» multiplicavam a sua influência, por um lado, porque agradáveis – usavam de «chistes» e ditos engraçados¹²¹ – por outro, porque não apelavam a uma competência de leitura específica, podendo ser lidos por todos e daí o especial e particular perigo que comportavam, em termos de leitura feminina. Contrariamente, os livros «a favor» requeriam instâncias intermédias entre texto e leitor, pois que supunham codificações que os aproximavam das obras de Física, Matemática ou Geometria...¹²² e que ultrapassavam o simples domínio linguístico. Não basta entender Francês, era preciso dominar uma panóplia de saberes que permitem superar a aridez do texto e aceder à «Verdade».

Se esta é a solução para «entender» os livros a favor da religião, (argumentava a Baronesa, secundada por Teodósio), – que apesar da aparente dificuldade devem ser lidos antes dos outros¹²³ e convenientemente explicados, já que as convicções

¹²⁰ Teodoro de ALMEIDA, *Harmonia*, ed. cit., 8.

¹²¹ Teodoro de ALMEIDA, *Harmonia*..., ed. cit, 27-28: «O outro he mui ornado com as figuras da mais brilhante eloquencia, semeado com alguns chistes, ou galanerias de hum genio feliz; e acompanhado de algumas pinturas agradaveis; e além disto animado por entusiasmo poetico (ainda fóra da Poesia) deixa escapar por aquí, ou por allí algumas graças encantadoras; e ás vezes invectivas engraçadas, como vemos commumente nos livros, que se escrevem contra a Religião».

¹²² Teodoro de ALMEIDA, *Harmonia*, ed. cit. «Na Geometria se ensina isso quando se trata da medição dos solidos.» - Theodosio: Ora quem nada disto tiver estudado a fundo, como poderá fallar, rir, e sentenciar sem dizer mil disparates? Pois o mesmo digo dos que fallão, e dccidem, e zombão em materias de Religião, sem ter estudado estes pontos fundamentalmente... dizci-me porque não estudastes vós a Mathematica deste modo? Aqui hum bocado, acolá outro? E sem reflexão? ».

¹²³ T. de ALMEIDA, *Harmonia*, ed. cit, p.41: «Não os ler sem primeiro ter lido scriamente os livros a favor da vossa crença; porque sem vós estardes armada com o conhecimento da verdade, não podereis suspeitar que haja nos outros livros a mentira.»

não sedimentadas se revelam mais fáceis de abalar – como proceder com os livros «perigosos»? Ignorá-los, conhecendo apenas um lado da questão? De maneira alguma.

No entender de Teodósio, mestre de «filosofia Moderna», era absolutamente necessário ler para poder discutir. E «ler» implicava, neste caso, dominar uma «arte» de leitura que relevava de uma técnica apresentada como rigorosa e eficaz. Se os livros «Ímpios», redigidos em estilo «ameno» – bem mais agradável que o sólido e «simples» dos livros a favor da Religião –, viviam de uma atracção que resultava da «Eloquência», disfarçando o erro pela beleza das palavras e a harmonia dos períodos, seria absolutamente necessário (ensinava Teodósio) que se separassem os vocábulos das ideias, que se esquecessem as metáforas, as repetições, a prosa ritmada ou o verso bem soante e se observassem as frases nuas e sem enfeite.

Para ilustrar tal metodologia, Teodósio utiliza exemplarmente o poema de Voltaire sobre a Religião Natural¹²⁴ e o *Émile* de Rousseau – um e outro disponíveis na residência da Baronesa¹²⁵ –, lembremos, todavia, que a dama é francesa e que a acção decorre em França, para exercitar esta «arte» de leitura que anularia a sedução dos escritos dos «philosophes»: «Vós vereis, Baroneza, hum discurso bem aleijado, se o virmos nú, e sem ornatos; mas bem formoso, quando se vê com elles, como Voltaire o apresenta» [...] «Ora tiremos todo o enfeite, toda a roupagem desta figura; vejamo-la, como em si he, e então julgaremos, se he discurso direito, e bem formado, ou argumento corcovado, e monstruoso».¹²⁶

Deste ponto de vista, os textos a favor da Religião seriam, na essência, bem mais conformes à Razão que os textos contra, já que não precisariam de recursos a não ser os da argumentação pura. Contudo, estes exercícios de «raciocínio», que sustentavam as doutrinas a favor, não possuíam a enorme vantagem do enfeite literário que podia traduzir a proximidade ao «dito agudo», mas se afastava das «razões sólidas» e, nessa perspectiva, constituíam e integravam um perigo acrescentado no horizonte de leituras femininas, já que, afirmava a Baronesa: «A poder ser, meu Theodosio, eu prefiro o estilo ameno, que hoje todos preferem: nem

¹²⁴ *La religion naturelle, poème par M. Arouet de Voltaire*. Editado, pela primeira vez, sem data nem local de impressão, esta composição dedicada ao rei da Prússia, Frederico II, foi várias vezes reeditada e acrescentada com o conhecido «Poème sur la destruction de Lisbonne. Ou examen de cet axiome 'Tout est bien'». A edição consultada é de Genève (Paris), 1756 (*in-12*) e comporta, justamente, para além de «La religion naturelle, poème au roy de Prusse», um conjunto de outros curtos textos onde se integra também o citado «Poème sur la destruction...».

¹²⁵ «Theodosio. Ora mandai-me vir o Poema de Mr. Voltaire sobre a Religião natural dedicado a ElRei da Prussia. - Barão. Eu o vou buscar.» (T. de ALMEIDA, *Harmonia*, ed. cit., p. 36).

¹²⁶ T. de ALMEIDA, *Harmonia*, ed. cit., 36-37.

hoje se lem os outros livros. Elles serão muito doutos, e scientificos, mas eu os vejo cobertos de pó, e comidos do caruncho, quando casualmente tópo com algum nessa estantes, em que se não bole».¹²⁷

De resto, a sedução estilística equacionada por T. de Almeida como perigo maior dos textos contra a religião, sobretudo no campo da leitura feminina, mais não era que a reprodução dos argumentos que os críticos dos «philosophes» e sobretudo de Voltaire e Rousseau vinham utilizando desde a década de 50. Todos os «apologetas» sublinhavam a «eloquência» dos escritos contra a Religião, lamentando, e tendo em vista sobretudo Voltaire, que os Poetas se quisessem tornar filósofos e teólogos¹²⁸. O estilo «poético», dito impróprio para tratar assuntos desta natureza, funcionava como um polo mais de atracção de textos que só por si já eram entendidos como favoráveis às paixões: «Theod. —...haveis de reparar, Baroneza, que hoje todos os artigos, em que os Senhores Filósofos do tempo se affastão da crença de nossos Pais, são aquelles, em que a liberdade de costumes fica mais authorizada: nenhum se affasta de nós apertando».¹²⁹

Nesta perspectiva, T. de Almeida recupera um leque de argumentos e razões sem qualquer novidade. Aliás, nas *Lettres Critiques ou Analyse et Réfutation de divers Écrits Modernes* (1758) o Abbé Gauchat havia proposto uma metodologia semelhante, ao confrontar as «*Lettres & les Pensées Philosophiques, le livre des Moeurs, le Poeme de Pope sur l'Homme [...] les Lettres Persannes, Turques et juives...les Ouvrages de M. de Voltaire*» usando «la prééminence élatante de la verité. Proposée simplement & sans fard, seule elle terrasse l'erreur, quoique embellie par le style & l'erudition, quoique armée de tout ce qui semblerait la rendre triomphant»¹³⁰.

Na «Lettre Première» de *Le Deïsme Refuté par lui-même* (1765), Bergier acusava Rousseau de «un style, aigre, mordant, passionné...»¹³¹... «brillant, nerveux, tranchant...»¹³², enquanto por si tinha apenas «la raison et la verité»¹³³. Em Portugal, o mesmo fizeram Fr. José Mayne ao considerar, visando» Mr. de

¹²⁷ T. de ALMEIDA, *Harmonia*, ed. cit., 31.

¹²⁸ Vejam-se as palavras de Francisco Coelho da Silva, no já citado prefácio ao *Deísmo Refutado* (ed. cit., XX): «Venha pois a juízo Mr. De Voltaire, e ouça de mim algumas graças moderadas em pena dos insultos que fez a Deos e à Religião, e do modo insolente com que zombou de quanto ha na terra de mais respeitavel, sem lhe lembrar nunca o papel ridiculo que fazia no mundo hum simples Poeta mettido a Filosofo, Legislador e Theologo».

¹²⁹ T. de ALMEIDA *Harmonia*, ed. cit., 19.

¹³⁰ GAUCHAT, *Lettres Critiques...*, ed. cit., Préface.

¹³¹ N. S. BERGIER, *Le Deïsme...*, ed. cit., p. 4.

¹³² N. S. BERGIER, *Le Deïsme...*, ed. cit., p. 5.

¹³³ N. S. BERGIER, *Le Deïsme...*, ed. cit., 5.

Volter e João Jacques Rousseau», que as razões dos filósofos naturalistas mais não eram «que huns poucos de enthymemas retóricos, os quaes apparecem na forma de miseráveis sofismas, logo que lhes separarmos a plumagem da Eloquencia»,¹³⁴ e o tradutor do *Deísmo Refutado* (1787), Francisco Coelho da Silva, no prefácio que acompanha a versão portuguesa – «Combinai agora esta licença popular que authorizais, com o vosso systema de Religião Natural, que despido do enfeite, e hypocrisia das vossas palavras, propriamente se reduz a extinguir toda a casta de Religião no mundo...» ou Francisco Roussado, tradutor das já citadas *Cartas de huma mãe a seu filho* (1786), que entendia que as palavras dos «philosophes» «eram doces, os seus escritos semeados de imagens, allusões agradáveis; mas entre estas se esconde mais perigosamente o veneno», enquanto o anônimo autor sublinhava que ler Voltaire, muito classicamente, e Rousseau «era beber por as bordas de um vaso untado de mel».

Ao fazer da Baroneza um modelo de «mulher leitora» – que admitia precisar de «intermediários» para os livros a «favor» e dominava o saber que tornava inócuos os livros «contra», argumento que no limite não impedia a sua apreciação estética – T. de Almeida propõe um modelo alternativo à «dama nobre» de Fontenelle e Algarotti, dona de uma competência científica que, das leis físicas de Descartes e Newton, a leva a discutir, nos cenários da conversa de salão, os filósofos da moda. A Religião não seria, assim, para a Baronesa da *Harmonia*, resultado da «credulidade» própria das mulheres, «as quaes entregavam o seu juizo a quem queria pegar delle, para o conduzir fosse para onde fosse...»¹³⁵ e a quem «clerigos velhos»¹³⁶ ensinaram três ou quatro normas, mas fruto de um conjunto *esclarecido* de princípios, que não impediam mas antes fomentavam a leitura e o exercício da Razão.

Tivessem ou não sido do conhecimento do oratoriano as *Cartas de huma mãe a seu filho*, parece indubitável que a sua Baronesa ecoa as considerações tecidas pelo abade Monnet a propósito da necessidade de encontrar «leitoras», não esqueçamos que o original é francês, que se aventurassem pelos «philosophes» armadas de cautelas e metodologias cuja divulgação parecia ser, em termos de eficácia, o único *antídoto* encontrado pela *Harmonia da Razão e da Religião*:

«Além disto pergunto, se a entrada no Paiz da Metafysica he somente permitida às mulheres conduzidas pelos novos Filósofos, e he proibida a todas aquellas, que

IV. ¹³⁴ Fr. José MAYNE, *Dissertação Theologica sobre a Imortalidade da Alma Racional*, ed. cit.,

¹³⁵ T. de ALMEIDA, *Harmonia...*, ed. cit., 65.

¹³⁶ T. de ALMEIDA, *Harmonia...*, ed. cit., 3-4.

forem conduzidas pelos Mestres Christãos? Porventura não vemos todos os dias entre nós, raparigas, as maais ocupadas nas modas, e pompas, falar a linguagem dos novos Filósofos? Ellas tem a cabeça cheis de doutrinas de Voltaire, e de Rousseau; e as publicação pomposamente com hum tom decisivo.»¹³⁷

Neste aspecto, em 1793, a *Harmonia* aproveitava exemplarmente de um conjunto de argumentos que funcionariam, por este tempo, já bastante epigonalmente, embora, na verdade, a questão das leituras de «Ímpios e Incredulos» se revalorizasse por esses anos que iam assistindo à Revolução Francesa e que muitos sectores consideravam como consequência mais evidente da destruição da função social da religião. Embora a Baronesa, modelo de mulher culta, que não aderira por simples vaidade intelectual às doutrinas filosóficas da moda e se mantinha fiel ao bom uso da Razão e ao uso da boa Razão, consiga convencer todos os outros intervenientes, ajudada por Teodósio e armada dos «modos de leitura» enunciados nas quatro primeiras «Tardes», a *Harmonia* sugere, assim mesmo, a penetração que os livros «Ímpios e Incredulos» tinham, ou o autor acreditava terem tido, nas camadas consideradas cultas. Por outro lado, ao fornecer pautas de leitura e ao insistir nos modos de ler, como se esta espécie de propedêutica fosse absolutamente necessária para discutir os assuntos relativos à religião, T. de Almeida não realizava, em termos de objectivo global, uma empresa no nosso país «nova», como afirmara na «Prefação», mas conferia à forma de apresentar a discussão, e pelo que à nossa realidade «textual» dizia respeito, formulações e desenvolvimentos diversos. Deste ponto de vista, a organização discursiva – o diálogo – e a atenção pormenorizada aos problemas da leitura, mais até que à questão dos livros *perigosos* propriamente dita, constitui a muito relativa «novidade» que o autor poderia reivindicar para a sua obra. Não podemos esquecer que o público leitor dispunha desde 1786 da tradução das *Cartas de huma mãe a seu filho* que exploravam os mesmos temas dentro da mesma perspectiva. A diferença fundamental que a *Harmonia* representava, coagulava, essencialmente, no uso directo do diálogo entre a Baronesa, Teodósio e os diversos opositores, «o que tornava mais viva a disputa» e no acentuar do bom uso da Razão que conduzia, justamente, ao sublinhar das técnicas de leitura, como se dentro deste amplo quadro, e se as Luzes se identificavam com a Razão, elas devessem estar do lado da Religião Cristã, que resistia à discussão colocada neste campo, e não contra ela.

De resto, esta «gramática de resistência», equacionada no campo da leitura feminina, deixa entender que para as mulheres funcionariam, essencialmente, os

¹³⁷ *Cartas de huma Mãe*, ed. cit., xviii.

argumentos em sede de «estilo», enquanto os diferentes opositores à religião, homens, se deixariam sobretudo seduzir pelos argumentos da «Razão»¹³⁸. Por outro lado, a consideração de uma instância legitimadora de leituras no feminino, neste caso, o professor, Teodósio, faz supor que a ausência de um director espiritual teria que ser colmatada por uma espécie de director de leitura da literatura dita «perigosa».

No âmbito do quadro traçado, atrevemo-nos a sugerir que Teodoro de Almeida, ao escolher uma Baronesa francesa dos anos setenta do século XVIII, dotada de saberes no âmbito da «Filosofia Moderna» que lhe permitiam, ainda que tutelada, esgrimir coma as armas da razão, obedeceu, seguramente, às leis da verosimilhança que espartilhavam o diálogo como registo discursivo, mas seleccionou um modelo longínquo da realidade portuguesa, particularmente ao nível dos círculos da primeira nobreza de corte que, aliás, ele muito bem conhecia e para quem formulava padrões de educação e comportamento devoto. Por aqui o modelo que permanecia ecoava a queixa, não importa se verdadeira, que Cadalso formulara, por interposta voz, no *Suplemento de Los Eruditos a la violeta*: «Soi mujer, y por tanto, en sistema de las gentes, no me han educado com el conocimiento de las Matematicas, Teologia, Filosofia, Derecho publico y otras facultades serias, porque los hombres no nos han juzgado aptas para estos estudios [...] la Poesia sola es la Facultad única que no permite el despotismo de los hombres en Europa [...] el teatro es la unica Cátedra a cuya asistencia se nos admite.»¹³⁹

Zulmira C. Santos

¹³⁸ Não deixa de ser curioso notar que, ao formular o modelo de educação masculina de um menino nobre, na missiva incluída nas *Cartas Espirituais* acima citada, e ao traçar o perfil pedagógico da Visitação, na *História* já referida, Teodoro de Almeida considere que os estudos tendencialmente mais vocacionados para as meninas – línguas, geografia, história – relevem particularmente das zonas da «memória», enquanto os que incorporam paradigmas masculinos de aprendizagem contemplando, para além destes, também a geometria, aritmética, isto é as matemáticas em geral, sejam tidos como tributários do «entendimento» (Zulmira C. SANTOS, *Literatura e espiritualidade na obra de Teodoro de Almeida [1722-1804]*, dissert. de dout. pol. cit., pp. 441-479).

¹³⁹ CADALSO, *Los eruditos a la violeta, ó Curso completo de todas las ciencias, dividido en siete lecciones para los siete dias de la semana, con el Suplemento de este, Compuesto por Don Josef Vázquez*, Barcelona, 1782, pp. 63-64.