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 «impios»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.

ZULMIRA C. SANTOS

Almeida tentava responder aos argumentos de «Impios 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 Fê e Luizes –, ao exame sequencial e particularizando dos temas tornados nucleares simultaneamente pelas obras de ataque e defesa do Cristianismo: a «Existência de Deus», «...os Mysterios da nossa Religião», «a Espiritualidade e Immortalidade da Alma», «... a Religião Revelada em commun»... 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 professs...» –, 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 «Impios» que haviam retirado à religião a qualidade de factor de coesão e estabilidade social.

FORMAS DE LEITURA "FEMININA" NA SEGUNDA METADE DO SÉC. XVIII

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 «exceentes». Aprendeu e estudou, tal como os seus irmãos, Geometria, Matemática, Física e Lógica, no âmbito da «Filosofia Moderna», patrimônio que lhe permite gerir e questionar, com a necessária eficácia, um modelo amplo de saberes que contempla a leitura dos filósofos ditos «impios» 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 tôpica 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» obtivessem sucesso. Aliás, quando Francisco Coelho da Silva publica, em 1787, a tradução portuguesa da conhecida e divulgada obra Le Dieu 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», incluindo neste as mulheres que, no entanto, pelo seu contato mais directo com criados e serviçais, se afiguram ao autor veículos privilegiados da

---

1 Harmonia da Razão e da Religião ou Repostas Filosóficas aos Argumentos dos Incrédulos, que reputam a Religião contrária à Ilha Razão, Lisboa, Regia Officina Typografica, 1793.
vulgarização, tanto do contágio como do antídoto, argumento que não deixa de ecosar nas palavras que Teodoro de Almeida registra precisamente no prefácio da obra que nos ocupa: «... seja pois também público e vulgarizado o remédio; pois se não pode de outro modo atalhar o contágio».

A preocupação sobre as formas e modos de ler os autores «impios» que corporizam os conselhos propositos 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 selecionado 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 portugues, que procuraremos «iluminar» pelos muito parcos 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 Illustissima e Ecelentissima 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 ajuantar todas aquelas perfeições que dependem do ensino, e do estudo. Aplicou-se à inteligência das línguas, 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 nela progressos, ainda mayores que a sua aplicação. 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 estimável entre as Senhoras da Corte.»8. Quanto a D. Vasco «era dotado de hum genio brando, de huma condición docil, e hum engenho extraordinariamente agudo, que cultivou com os estudos de Geometria e Filosofia Moderna»9. À comprensão, isto é, à competência passiva – não se diz que a baronesa «falou, dize-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: «Lêa esta heroica acção na vida de huma grande Serva do Senhor; e como era acção louvável, havia de imitála»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 condesa de Oriola e 11ª baronesa de Alvito, filha dos condes de Óbidos.
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 condde de Assunção para seu pai, o marquês de Alorna, Lisboa, Quetzal Editores, 2000, pp.87-88.
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 sagradas e profana e «trabalho de mãos senhoril, que se emprega no risco, bordar, pintar e estofado», evitando assim a leitura de «novellas amorozas, versos, que nem todos são sagrados». 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 educallá», 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, lavores 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».

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: «Ensino lhes a ler, escrever, contar e Religião. Além disso se lhes ensina as Gramaticas Franceza, Italiana, Latina, Ingleza, por que todas estas línguas se lhes ensinão por princípio, se as quermem aprender: também se lhes ensina a cozer, meia, renda e bordar de branco e de oiro e matizes: e ultimamente Solfa Cravo e Geografia.».

Aliás, o mesmo T. de Almeida publicou, em 1787, um Methodo

---


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 XL” a última do primeiro tomo das Cartas Espirituais, (Lisboa, Régia oficina typographica, 1799). Dirigida a “uma senhora”, explica com rigor “um método 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, triângulos 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 matérias, 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 conclusar 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 Analitica17, 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 Henriquea de Owenhausen (1789-1860), filha de Alcipe, D. José Trzesimundo de Mascarenhas (1802-) frisa que sua tia «falaava as línguas e cantava com graça…» (Memórias do Marquês de Fronteira e Alorna D. José Trzesimundo 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
ZULMIRA C. SANTOS

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 «Oficiaes Engenheiros»\(^{18}\), e nem todos sabiam latim, mas também por se ter lembrado «que as Senhoras Portugezes, em nada são inferiores às Estrangeiras, antes as excedem muito em fermosura, entendimento, e discrição, e como menos ocupadas, mais curiosas, e mais amigas do saber, he força serem mais atentas no exame da verdade, e he certo, que aplicando-se, farão na Filosofia muito maior progresso, do que os homens». A selecção da língua nacional em nome de um público tido como prioritário, essencialmente em termos de utilidade, os «Oficiaes 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 prêvias retomou este argumento, embora todas tenham evidenciado as vantagens da obra redigida pelo «método 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, «coua que se opoñha á [...] Santa Fé, ou bons costumes» porque «também ensina a sciência 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

\(^{18}\) _Logica Racional_, «Prologo».

\(^{19}\) Sobre as decisões da Congregação Geral 15° da Companhia que, em 1706, havia prohibido 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, 1962; 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 Escola do colégio de Santo Antão, em Lisboa.

78
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 Recreção Filosófica, frisava que nunca lhe tinha agradado «a opinião daqueles, que fazem as sciencias anexas a algum idioma» e que «a filosofia não tem idioma próprio; mas se ouvêsse de apropriar o da Patria onde nasce, 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 desloca a já tôpicas 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 fure 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 — que, entre outros aspectos relevantes, insistia na re-leitura 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) 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».

21 Bernard Le Bouyer de FONTENELLE, Entretiens sur la pluralité des mondes, París, 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 sintomatologia 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 eventual testemunhos de leituras no quadro proposto. Aliás, a irônica 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...».

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 Condesa de Atouguia, texto que embora redigido posteriormente, também abarca a década de 40 e 50 de século XVIII, pois

---

que D. Mariana Bernarda de Távora e Ataide\textsuperscript{23} nasceu em 1722, retém uma simples indicação de leitura\textsuperscript{24}: «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 fosse para Lisboa procurasse o tratado desta virtude que vem nas obras do padre Eusebio Nigeremberg.»\textsuperscript{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 1754\textsuperscript{26}. Da mãe de D. Mariana, a Marquesa de Távora, D. Leonor,\textsuperscript{27} que a filha considerava «muito entendida e bem instruída»\textsuperscript{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 livro [ao P. Teodoro de Almeida] mostrou na véspera do terramoto de 1755 e consultandoo com summo rendimento se sujeitou as correções do P. Theodoro.»\textsuperscript{29}. Sabemos, ainda, pelo testemunho do futuro genro da marquesa e cunhado de D. Mariana, D. João de Almeida Portugal\textsuperscript{30}, então ainda conde de Assumar, e esta informação ajuda a configurar o campo intelectual em que se movia esta também discípula do padre Malagrida\textsuperscript{31}, que a Marquesa era «grande literária»\textsuperscript{32} e se entretinha a examiná-lo nessa área, embora o futuro marquês de Alorna,
sintomaticamente considerasse que «como em uma senhora o seu forte é o fraco de qualquer homem, achá-lo-se satisfeita de mim». 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, fortalecendo-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 leituras... No entanto, dos irmãos de D. João, D. Fernando, D. Luís 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 encontrámos à Condessa de Óbidos, à viscondessa de Vila Nova de


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 entrarás na Filosofia em que não gastas 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).

FORMAS DE LEITURA "FEMININA" NA SEGUNDA METADE DO SÉC. XVIII

Cerveira, à Marquesa de Angeja, concentraram-se na ajuda empenhada ao projecto de Teodoro de Almeida de trazer as Visitandinas para Portugal: «Era também a Senhora Marquesa de Angeja muito afeiçoada 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...»

... «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 Srª Condessa de Óbidos, e a sua filha a Viscondessa de Vila Nova de Cerveiras». Desse ponto de vista, as referências esgotam-se em alusões a comportamentos devotos que não comportam, todavia, qualquer pista de leituras mesmo espirituais ou edificantes.

purtainas parece que sans être plus vertueuses que les autres elles ont conservé un extérieur d’auréité qui fait que plusieurs des dames élevées dans ces familles regardent comme une grande liberté l’effet 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, 14º visconde de Vila Nova de Cerveira e 1º 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 1878, 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 4ª marquesa de Angeja, pelo seu casamento, em 1768, com D. António de Noronha, 5º conde de Vila Verde e 4º marquês, a partir de 1788, foi D. Francisca de Almeida, filha do marquês de Lavradio.


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 documentais em fundações e protecções a institutos religiosos permite suspeitar de um forte envolvimento da nossa aristocracia feminina na formulação e obriga a conduzas tidas como modelos 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 (História da fundação, ob. cit., passim), anotam-se para anos anteriores, o sentido relativo da morte exemplar de sua mãe feito por D. João de Portugal, ainda Conde de Assumar: «...de modo que se persuadiu que morrêa, 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 devinho depois de ter comungado trinta e tantas vezes do Oratório, no espaço desta doença e desde que V. Exeª 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 Lancastre (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 substentadas que documentadas, isto é, podem ser «idas» 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 «famille 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 «des travaux de cette dame» a quem atribuiu a tradução «estimée d'une oraision funèbre qu'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 funebre 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 justiça e perfeição e

42 Bombelles, Journal d’un ambassadeur, ob. cit., p.64.
43 D. Ana de Portugal (1723-1748).
44 D. Lourenço de Noronha, viuvo 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.
FORMAS DE LEITURA "FEMININA" NA SEGUNDA METADE DO SÉC. XVIII

propôe algumas dificuldades em matérias científicas que me tem admirado e por onde decobro [sic] um fundo não ordinário". A invocação do modelo francês, em 1747, e o uso do lexicograma «científico» abre 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 polêmicos 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 parecem 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 relembrar, 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, pesem embora os múltiplos olhares estrangeiros que neles se detiveram.

A pesar de defrontarmos ainda um universo com mais sombras do que luz, parece legítimo suspeitar, porém, englobando os testemunhos que rastreámos 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 Anjeja, que na sequência do terramoto de 1755, recusou casar com o herdeiro dos Marialva e professa, ou nos anos 80 e 90, a proteção da infanta Maria Francisca às donzelas que «escollhiam» 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 XVIII.

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 Cádis? No âmbito da designada «restauração-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, encontrou um interessante contraponto na forma que escolheram os múltiplos e variados folhetos que atravessam setecentos para olhar ironicamente a moda da divulgação e o leitomotivo «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 vais 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 Philatete, provável pseudónimo do jesuíta Paulo Amaro, entrelaçando na Palinodia Manifesta (1752), texto que, objectivamente, visava os primeiros volumes da mencionada Recreção Filosófica do oratoriano Teodoro de Almeida, aulas, considerava, no título, que a obra se revelava utilíssima «para o século presente, em que até as criadas de escada abaixo, e as mulheres de pé descalço, cantaro, e rio, etc., se preza de saber muita Philosophia». 
2. Textos e contextos

2.1. Os textos

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

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

No conjunto da Recreção 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 Recreção, 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 faltam, e são essenciaes, como v. gr. A Imortalidade da Alma, e sua espiritualidade, a nossa liberdade, &c. não são pontos, em que Silvio 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 interressar 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 Silvio 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 Recreção 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, Recreção, 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 Silvio 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 «Incrédulos» «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 matéria de Filosofia»50.

Enquanto os oito primeiros tomos da Recreação, independentemente de diferenças que não importam a este estudo, se estavam globalemente na antinomia Peripatéticos / Modernos, o tomo IX visava um inimigo que o autor acreditava comum – os Incrédulos – 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 Filosóficas aos Argumentos dos Incrédulos que refutão a Religião contrária à Boa Razão, Dialogo do Autor da Recreção Filosófica sobre a parte da Metafísica que se chama Theologia Natural. Na dedicatoria ao bispo do Algarve e Inquisidor-mor, D. José Maria de Mello, o autor explicava ter sido persuadido pelo prelado a «completar» a Recreção Filosófica com esta obra: «... e também que deste modo completava aquella Obra, cuja Metafísica tendo já a Ontologia e Psicologia, necessitava da Theologia Natural, que por este modo ficava suprida, bem como a Ética e 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 verosímilhança que continuava a ser a pedra de toque da opção pelo diálogo como registo discursivo, Almeida situé o texto em França e faça da residência de uma família da nobreza rural o cenário das disputas.
54 T. de ALMEIDA, Recreação, Tomo IX, ed. cit.
FORMAS DE LEITURA "FEMININA" NA SEGUNDA METADE DO SÉC. XVIII

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*,\(^\text{55}\). 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 décimo e último volume»\(^\text{56}\). 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 Diálogo, e, 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, registra 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?\(^\text{57}\) 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 oferecida ao Príncipe Regente o Senhor D. João por T.A.D.C.O., Tomo X, Lisboa, Na Regia Officina Typografica, Anno M.DCCC.


\(^{57}\) T. de ALMEIDA, *Recreação*, Tomo IX, Dedicatória: «... e também que deste modo completava aquella Obra, cuja Metafísica tendo já a Ontologia e Psicologia, necessitava da *Theologia Natural*, que por este modo ficava suprida, 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 décimo e último volume»

em alguns exemplares existia també um ante-rosto 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 décimo 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-rostos 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 indicado pelas traduções que trataram sempre estes dois tomos da Recreação como autónomos.

59 T. de ALMEIDA, Recreação, tomo X, Prologo.

Aliás, parece corroborar a nossa tese, o facto de o tradutor, o Padre Vasquez, 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 Recreção 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 se não sou si hallarán ocasion de esto en la filosofía moral del Padre Almeida, el cual, y las consecuencias que de principios solidos ha sacado por el metodo socrático, no solo los deja sin respostas, sino que los hace un la ridiculiz de los sistemas de aquellos livros de L'Esprit, Les Moeurs, Homo Planta, y de los autores favoritos de los ignorantes, Voltaire, Rousseau, D'Alembert, Diderot, etc.» A leitura comparada das duas passagens evidencia o conhecimento do texto português, não apenas pela identidade universo referencial, mas também pela correção da confusão entre autores e obras no texto de origem.

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 insere 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 Franca: estado da questão, formas e tempos. Via Spiritus, 1, 1994, 185-208).
61 T. de ALMEIDA, Armonia de la Razón y la Religion à 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 objeto 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 natur die VII Jan ao MDCCXXII obit die XVIII April an. MDCCCIV".
2.2. Os Contextos

«Prevenir com estar 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, 1792*

Na já citada Dedicatória ao Tomo nono, T. de Almeida esclarece as condições de produção da obra, fazendo-a enflechar 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.» 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 os 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 casuas 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 Discípulos e Amigos os Senhores d'Armendariz, a quem eu tinha instruido, 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 lhces davam nas matierias 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.
FORMAS DE LEITURA "FEMININA" NA SEGUNDA METADE DO SÉC. XVIII

Sabe-se como sobretudo a partir da década de 60, em França, e muito nas consequências da publicação da Encyclopédie
de enciclopédia, 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 exegetica que obrigava a situar a discussão no campo de um saber profundamente especializado. Contudo, o processo ao cristianismo cujas raízes os defensores da religião cristã faziam recurso bem longe, 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 Fréret, tão apreciada por Voltaire de uma tão larga e diferenciada

---


70 Voltaire's Correspondence, Geneve, 1953.
erudição que mesmo os mais directos opositores lhe reconheciam valor, por outro a produção textual que pode ser paradigmática 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 epígrafe à novela, do poema épico ao panfleto ou ao teatro. Esta dimensão de «qualidade de estilo» que tornava as obras contra o cristianismo – e não só as de Voltaire – particularmente atraentes para o leitor, contínha 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...».

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

---

71 O italiano Nicola Speculier, 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 dice se gli cristiani hanno ridotti gli argomenti che provano il fatto ossia l'esistenza della Rivelazione, 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. vi) sublinha: «è stato letto con piacere un libro in cui, invece di epigrammi si trovano silogismi, riflessioni in luogo di satire ed anziché variamente declamare, si aspettano in silenzio i decreti della ragione per obbligar la verità a scoprire il suo volto e per questo arduo sentiero, a cui l'entusiasmo e la bile la maggior parte degli scrittori allontana, è salito presso gli spiriti forti in alto grado di stima».

72 Vejam-se, a título de exemplo, as palavras do «Préface» que o Abbé Gauchat escreveu para as suas Lettres Critiques au Préfet, deduzindo que «l'indébilité de l'incredulité soit produite avec plus d'audace, répandu avec plus de prédigats. Il ne suffit pas de gémir sur ce scandale, il faut tâcher d'en découvrir les sources, de tâcher de les tuer. C'est plusieurs sans doute, mais un des plus générales, c'est ce déluge de malheureux Libelles qui inonde le christianisme. Les vérités capitales que l'impie té même jusques il 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 thône même de Dieu. Une licence effrénée conduit aux dernières bornes certains Auteurs nés avec des talents 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 devine hardiment ces productions de malice & d'erreur, sans autre motif que la légèreté & la curiosité; peut-être, avec un secret esprit d'incredulité & et de revêtue: du moins sans avoir une connaissance exacte & de la Religion, on ose lire tout ce qui l'attaque.»

GAUCHAT, Lettres Critiques, Préface.

73 A propósito deste complexo de fenômenos eclesiástico-religiosos ou sócio-religiosos que, verdadeiramente, enquadram a apologética e a controvérsia no cenário das Luzes, permitimo-nos
FORMAS DE LEITURA "FEMININA" NA SEGUNDA METADE DO SÉC. XVIII

registo «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 Deus" e os seus atributos — de marcadas incidências e claras ressonâncias "fénelonianas" — 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 intervinientes 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 dèisme réfuté par lui-même ou examen des principes de l'incrédulité dans les divers ouvrages de M. Rousseau en forme de lettres77 (1765) que Nicolas-Sylvestre Bergier (1718-1790) faz editar contra Rousseau e, em 1767, contra o Examen de Fréret, La certitude des preuves du Christianisme78, 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 Espírito das Leis (1751)], porém, a luta tra cattolicismo 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 persecutoria; dal cattolicismo, con l'uso sempre più frequente degli strumenti propri di una politica repressiva creditata 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 Christiane fra tradizione e rinnovamento in AA. VV. Europa 1700-1992: storia d'un identità. La disgregazione dell'Anicent Régime, 1992, 163.

75 Vejam-se, 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 inutiles. 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 huit de celle-ci. Borrées aux matières de Religion elles exigent un style grave et sérieux. Pour les gouter il faut aimer le vrai & le solide." (sublinhado nosso).

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


78 N.S. BERGIER, La Certitude des preuves du Christianisme, Paris, 1767.
que, em 1751, havia editado as *Lettres Critiques ou analyse et réfutation de divers écrits modernes contre la religion* (Paris, Claude Héritissant) e em 1769 as *Lettres de quelques juifs* do Abbé Guénée; em 1763, tinham visto a luz as *Lettres d’une mère à son fils* do abade Monnet, publicadas anonimamente.

FORMAS DE LEITURA "FEMININA" NA SEGUNDA METADE DO SÉC. XVIII

iniquités du clergé chrétien\textsuperscript{86}, L’Esprit du clergé\textsuperscript{87} e ainda o muito célebre Le Militaire Philosophe que havia circulado clandestinamente em manuscrito\textsuperscript{88}, em 1768, de novo d’Holbach fazia publicar, como tradução, La Contagion Sacréée ou Histoire Naturelle de la superstition e, como anônimo, Lettres à Eugénie ou Préservatif contre les préjugés\textsuperscript{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\textsuperscript{90}.

Curiosamente, embora mencione «os oito annos de continuas disputas»\textsuperscript{91}—que devem corresponder seguramente ao tempo decorrido entre 1769 e 1777— a que em França tinha sido submetido pelos «impies e Incrédulos»\textsuperscript{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 Países bem florentes, e temia que os ouvidos pios, ignorando os meus intentos, me levassem a mal o vulgarizar eu as blasfemias, que nossas disputas se ouvem da boca dos nossos inimigos»\textsuperscript{93}. Contudo, o facto de «que por centos de livros pestiferos, que nos curiosos se achão contra a Relião, apenas se acha hum, ou outro dos muitos que se tem publicado em sua defeza», acabou por persuadi-lo\textsuperscript{94}. Ao sintetizar os perigos – tópicos – que a vulgarização

\textsuperscript{86} Tradução de The Ax Laid to the Root of Christian Priestcraft. Algumas edições aparecem datadas de Londres, 1768.
\textsuperscript{87} L’Esprit du clergé, ou le chustinisme primitive vengé des enterprises et des excés de nos prévus modernes (de J. Trenchard e Thomas Gordon, parcialmente «refait» pelo B. de Holbach e por Naigeon), Londres, 1767 (2 vol. in-8).
\textsuperscript{89} Sobre as condições de aparição desta obra, v. A. PRANDI, Cristianoismo Ofensivo e defeso, ed. cit., pp.7-10.
\textsuperscript{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).
\textsuperscript{91} T. de ALMEIDA, Harmonia, Dedicatória.
\textsuperscript{92} T. de ALMEIDA, Harmonia, Dedicatória.
\textsuperscript{93} T. de ALMEIDA, Harmonia, Dedicatória.
\textsuperscript{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 preácios dos textos dos apologetas. Sirvam-nos como exemplo as palavras do Abbé Gaucher, 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
ZULMIRA C. SANTOS

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 descreve.97 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 prêvias à publicação de originais ou traduções100, a natureza de algumas pastorais101 fazem suspeitar - haja em vista o muito preciso Catalogo dos Livros...
Defesos neste Reyno, desde o dia da Criação da Real Mesa Censória ato ao presente — que aquilo que Almeida considerava um «mal» se ia progressivamente difundindo, apesar das orientações para conter a divulgação dos «philosophes».

Por outro lado, os textos dos apologistas 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), 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 Santos.

Obviamente que não se integram neste grupo as múltiplas traduções – de Bergier a Caraccioli – os folhetos, as pastoraís, as considerações presentes nas diferentes censuras... uma mole textual que procurava opor-se às ideias de teor irreligioso.

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* dispensa de um registo mais coloquial – recordemos que o oratoriano afirmava pretender deslocar a questão das

---


104 Aliás a regra 14°, do conjunto das que no Regimento da Real Mesa Censória (1768) precisavam as normas a seguir na censura dos livros visava directamente «às obras dos prevertidos Filósofos destes últimos tempos, que continuamente estão inundando e infecionando o Órbe Literário com metafísicas tendentes ao Pyrrhonismo ou incredulidade: a impiedade ou à libertinagem».

105 Publicada em Lisboa, pela Régia Oficina Tipográfica.


107 Como é sabido, Francisco de Pina e Melo tinha publicado, em 1756, o poema *Triumphio da religião: Poema épico*, 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, provenhia 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 quais lhe prova a verdade da Religião Cristã\textsuperscript{107}, recravam 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 preâmbulo —, 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 affoiteumente inimigo dos prejuizos vulgares» e dão 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 apologeticas. 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 doutrinces»\textsuperscript{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 participaram 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,

\textsuperscript{107} Cartas de huma mãe a seu filho pelas quais lhe prova a verdade da Religião Cristã, Lisboa, Francisco Luiz Ameno, 1786. A edição de 1787 é de Lisboa, Oficina de António Gomes.

\textsuperscript{108} Carta transcrita por Teófilo BRAGA, Historia da Universidade de Coimbra nas suas relações com a instituição 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 às secretarias, liv.IV).
garantindo a verosimilhança, como são, de alguma maneira, os elementos que mais
diretamente 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 inexactas... contra a Religião», privilegiando a conversação familiar.110
Dai que cada uma das quinze Tardes em que a obra se divide enquadre diferentes
espacos da sociabilidade, das conversas à mesa aos passeios e assembléias,
repetindo frequentemente para discussões havidas em dias anteriores, em contextos
idênticos.111 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 «religião 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 ajudar as provas da doutrina da
religião...». Cartas de huma mã, ed. cit., 14.

110 Teodoro de ALMEIDA. Armória. ed. cit., Prefácio: «só quero acudir às inexactas, que na
conversação familiar costumam fazer contra a Religião...»

111 A definição dos espaços contribui, no quadrado 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, passagens, idas à capela: Tarde I: «hoje terceis Vos
à meza hum que não he de peixeço», 3; «em passeando com elle os dias passados sobre o Glacis» p. 3;
Tarde II: «Não sabéis quasi, que me regalei hontem à noite, que ceci aqui com o Chevalier Sansfond
...», 25; «Se Vós queréis, 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 venham 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; «Esses sujeito não he hum,
que nome principia por H, e cego comnosco ha causa de quinze dias?», 48; “Vamos a passeio.»,
63; «Eui a palavra a Madama Governadora que me mandou convidar para lhe dar o braga no passeio
esta tarde...”, 63; «Vamos a passeio: chamá o Barão, que elle assim que percebê que estava ca o
Coronel com suas Filosofias, não quiz entrar, mas eu bem o senti», p. 64; Tarde IV: «Etu o convidé hoje
para o passeio» p. 65; Tarde V: «Eui reparci hontem à noite, meu Amigo Theodosio, que Vos à meza
notaste huma cousa...», p. 104; [...vamos a passeio, Theodosio.», p. 126; Tarde VI: «Chegádo
carrnagens, ponham-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 Teológicas» para a conversa de salão, justificando, de alguma forma, a aparente simplicidade de argumentação, ao mesmo tempo que recriam 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 Religião. Não deixa de ser curioso notar que à exceção da Baronesa e da Mãe – e obviamente de Teodóbio – todas as outras personagens, representantes de extractos vários da nobreza – militares como o Chevalier (ironicamente denominado Sansfond), o Coronel (tido por alegre)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 visita, vou receber...»), p. 172; Tarde VIII: «Tomara, que vos fosse permitido aparecerdes assim como estais à tarde na Assembleia,» p. 176; «sendo assim, vamos a meia noite, que já ouço, que são horas.», p. 206; Tarde IX: «Não vos retireis, que ele em percebendo, que Vós estais no meu quarto, não tarda...», 208; Tarde X: «Aposto eu, Senhor Brigadeiro, que Vós estais fazendo horas para me ir des buscar ao passeio costumado: aqui temos Teodósio; vamos nós sómente os três passar até o bosque, que lhe frondoso, e grande abrigo para o tempo de calma; e depois acabada a nossa conversação (que será importante) sairemos para os Jardins lá pela fresca, para nos juntar ao rancho grande dos Cavalheiros, e Senhoras, que aqui se ajunção...», p. 250; Tarde XI: «As horas já ela 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 brillante das mais senhoras; porque não acabo de admirar a facilidade com que se admitem absurdos horrendíssimos, e de consequências de maior importância.», 316; Tarde XII: «[...] quando me encontrou saindo da Capela...», p. 317; «Crede-me Balio; pouca gente reflecte como deve ser antes que falle; não seja assim. Vamos ao jogo.»; Tarde XIII: «Vós estais tão influídos 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 levou todos os nossos amigos, e esta tarde estaremos sós, Eu, e a Baronesa, e Vós.», p. 363; «Agora se querem, vamos a passear todos três.», 387; Tarde XV: «Vamos passear», p. 403.

112 Consideremos uma vez mais o texto das Cartas de Huma Mãe: «vos levantais brevemente Apologista da Religião Cristã; porque todo o mundo hoje se intromete com elles». Cartas de Huma Mãe, ed. cit., xviii.

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

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

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

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

102
estudos de «bellas letras» e autora de peças de teatro), 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 receaveis veio; e os remédios que então me daveis como preservativo do mal,
agora talvez que sirvam de o curar: pelo menos eu agora tenho 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 sumamente atacada sobre a Religião, sendo meus pais tão católicos, e
tão atentos, 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 inúteis
contra quem não quer sentir como eles: hoje tereis vós à mesa hum que não he dos
peiros; 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.»

Ainda que o conjunto das quinze Tarde que constitui a obra procure tratar
eaxustivamente 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» —, 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
que 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 letras; e tem
composto varias peças de Theatro.»
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 atração exercida por um conjunto de escritos tidos como favoráveis às paixões. Neste sentido, Teodóso 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», concluiu a Baronesa, não bastava. Pelo contrário, os livros «Ímpios» multiplicavam a sua influência, por um lado, porque agradáveis – usavam de «chistes» e ditos engraçados \(^{121}\) – 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 lingüístico. 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 Teodóso), — que apesar da aparente dificuldade devem ser lidos antes dos outros\(^{123}\) 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 lhe mui ornado com as figuras da mais brillante eloquência, semeado com alguns chistes, ou galanterias de hum genio feliz; e acompanhado de algumas pinturas agradáveis; e além disto animado por entusiasmo poético (ainda fora da Poesia) deixa escapar por aqui, ou por ali algumas graças encantadoras, e às vezes inventivas engraçadas, como vemos comumente 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 sólidos...» - Teodosio: Ora quem nada disto tiver estudado a fundo, como poderá fallar, rir, e sentenciar sem dizer mil disparates? Pois o mesmo digo dos que falão, e decidem, e zombão em matérias de Religião, sem ter estudado estes pontos fundamentalmente... diz-me porque não estudastes vós a Matemática 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 seriamente os livros a favor da vossa creença; porque sem vós estardes armada com o conhecimento da verdade, não podereis suspeitar que haja nos outros livros a mentira». 

104
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 Teodósoio, 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 «impios», redigidos em estilo «ameno» – bem mais agradável que o sólido e «simples» dos livros a favor da Religião –, viviam de uma atração que resultava da «Eloquência», disfarçando o erro pela beleza das palavras e a harmonia dos períodos, seria absolutamente necessário (ensinava Teodósoio) que se separassem os vocábulos das ideias, que se esquecessem as metáforas, as repetições, a prosa rítimada ou o verso bem soante e se observassem as frases nuas e sem enfeite.

Para ilustrar tal metodologia, Teodósoio utiliza exemplarmente o poema de Voltaire sobre a Religião Natural124 e o Émile de Rousseau – um e outro disponíveis na residência da Baronesa125 –, lembramos, 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 nul, e sem ornamentos, 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

hoje se lem os outros livros. Elles serão muito doutos, e científicos, mas eu os vejo cobertos de pó, e comidos do caruncho, quando casualmente tópo com algum nessa estantes, em que se não bole.\textsuperscript{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 teólogos\textsuperscript{128}. 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 affastam da crença de nossos Pais, são aquelles, em que a liberdade de costumes fica mais autorizada: nenhun se affasta de nós apertando».\textsuperscript{129}

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

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

\textsuperscript{128} Vejam-se as palavras de Francisco Coelho da Silva, no já citado prefácio ao \textit{Deismo Refutado} (ed. cit., XX): «Vem por pois a juizo Mr. De Voltaire, e ouça de mim algumas graças moderadas em pena dos insultos que faz a Deus e à Religião, e do modo insolente com que zombou de quanto hâ na terra de mais respeitável, som lhe lembrar nunca o papel ridiculo que fazia no mundo hum simples Poeta mettido a Filósofo, Legislador e Theologo».
\textsuperscript{129} T. de ALMEIDA \textit{Harmonia}, ed. cit., 19.
\textsuperscript{130} GAUCHAT, \textit{Lettres Critiques...}, ed. cit., Préface.
\textsuperscript{131} N. S. BERGIER, \textit{Le Deisme...}, ed. cit., p. 4.
\textsuperscript{132} N. S. BERGIER, \textit{Le Deisme...}, ed. cit., p. 5.
\textsuperscript{133} N. S. BERGIER, \textit{Le Deisme...}, ed. cit., 5.
FORMAS DE LEITURA "FEMININA" NA SEGUNDA METADE DO SÉC. XVIII

Volter e João Jacques Rousseau», que as razões dos filósofos naturalistas mais não eram «que huns poucos de enthyemmas retoricos, os quaes apparecem na forma de miseraveis sofismas, logo que lhes separamos a plumagem da Eloquencia»,134 e o tradutor do Deismo Refutado (1787), Francisco Coelho da Silva, no prefácio que acompanha a versão portuguesa – «Combinai agora esta licença popular que authorizais, com o vosso sistema de Religião Natural, que despidodo enfente, e hypocresia 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, alusões 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 livro «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 della, 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 esquecamos 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 Filosofos, e he proibida a todas aquellas, que

134 Fr. José MAYNE, Dissertação Theologica sobre a Immortalidade da Alma Racional, ed. cit., IV.
135 T. de ALMEIDA, Harmonia..., ed. cit., 65.
forem conduzidas pelos Mestres Cristãos? Porventura não vemos todos os dias entre nós, raparigas, as maias ocupadas nas modas, e pompas, falar a linguagem dos novos Filósofos? Elas tem a cabeça cheia de doutrinas de Voltaire, e de Rousseau; e a publicação pomposamente com hum tom decisivo.»

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 «Impios e Incrédulos» 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 Teodóso e armada dos «modos de leitura» enunciados nas quatro primeiras «Tardes», a Harmonia sugere, assim mesmo, a penetração que os livros «Impios e Incrédulos» 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 «Prefácio», 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, Teodóso 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 Mãi, ed. cit., xviii.
FORMAS DE LEITURA "FEMININA" NA SEGUNDA METADE DO SÉC. XVIII

argumentos em sede de «estilo», enquanto os diferentes opositores à religião, homens, se deixariam sobrenatural 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 como as armas da razão, obedeceu, seguramente, às leis da verosímilhança 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 con el conocimiento de las Matematicas, Teologia, Filosofía, Derecho publico y otras facultades serias, porque los hombres no nos han jugado aptos 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 considera que os estudos tendencialmente mais vocacionados para as meninas - línguas, geografia, história - revelem 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, o 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 Vásquez*, Barcelona, 1782, pp. 63-64.