

Universidade de Évora  
Departamento de Pedagogia e Educação

*Olympe de Gouges, a mulher que inscreveu as mulheres na agência da cidadania*

Autora: Maria da Saudade de Oliveira Simões  
Orientadora: Professora Doutora: Maria Fernanda da Silva Henriques

Dissertação de Mestrado em Educação:  
Questões de Género e Educação para a Cidadania

“ Esta Dissertação inclui as críticas e sugestões feitas pelo Júri.”

Julho de 2008



Universidade de Évora  
Departamento de Pedagogia e Educação

*Olympe de Gouges, a mulher que inscreveu as mulheres na agência da cidadania*

Autora: Maria da Saudade de Oliveira Simões

Orientadora: Professora Doutora: Maria Fernanda da Silva Henriques



169 262

Dissertação de Mestrado em Educação:  
Questões de Género e Educação para a Cidadania

“ Esta Dissertação inclui as críticas e sugestões feitas pelo Júri.”

Julho de 2008

*“[...]considérant que l'ignorance, l'oubli et la corruption des gouvernements, on résolut d'exposer dans une déclaration solennelle, les droits naturels, inaliénables et sacrés de la femme[...] afin que les réclamations de Citoyennes, fondées désormais sur des principes simples incontestables, tournent toujours au maintien de la Constitution, des bonnes mœurs, et au bonheur de tous.” Olympe de Gouges, 1791*

*« [...] onde e como podemos nós, com a nossa vida de mulheres, ajudar a criar uma sociedade mais justa, mais inovadora, mais feliz? »  
Maria de Lurdes Pintassilgo, 1981*

A todas as mulheres a quem o conformismo incomoda dedico este  
trabalho.

## **AGRADECIMENTOS**

Na hora de terminar mais uma etapa da minha história de vida, não posso deixar de olhar para trás, para pensar em toda(o)s aquela(e)s que de alguma forma contribuíram para que chegasse até aqui:

Em primeiro lugar aos meus pais que, dentro da sua simplicidade, com o seu orgulho sempre me incentivaram a desafiar o pré estabelecido, e a chegar sempre mais longe.

Depois ao meu marido, companheiro de trinta anos que sempre soube estar presente nos bons e mau momentos deste meu percurso.

Às minhas filhas, impulso constante à minha procura do sucesso.

Aos meus/minhas amigo(a)s pelo incentivo e pela presença. Especialmente à minha amiga Manuela, pela paciência com que acompanhou os momentos de angústia, insatisfação e ansiedade, tendo sempre uma palavra de incentivo.

A toda(o)s a(o)s professora(e)s que, ao longo do meu percurso académico sempre me incentivaram, acreditando que eu podia ir mais além.

A toda(o)s a(o)s professora(e)s do Mestrado, pela oportunidade que me deram de com eles privar e com eles aumentar os meus conhecimentos. Um agradecimento especial à Professora Doutora Fátima Nunes pela ajuda prestada.

E, por último, mas não em último lugar, os meu agradecimentos à Professora Doutora Fernanda Henriques pela disponibilidade para orientar este trabalho, pelo modelo enquanto professora e, acima de tudo, enquanto mulher; e ainda, pelo desafio que foi a sua proposta para este trabalho.

## **TÍTULO**

*Olympe de Gouges, a mulher que inscreveu as mulheres na agência da cidadania*

## **RESUMO**

Esta tese incide sobre uma das personagens mais interessantes da controversa história política da Revolução Francesa, Olympe de Gouges. Tendo como cenário a Revolução Francesa importa relevar o quão marcante foi o seu trajecto pessoal, numa época em que às mulheres estava destinado uma existência de esquecimento.

Ancorada na ideia de que, os estudos das movimentações femininas podem ser considerados cidadania científica e ter influência directa na produção geral do saber, contribuindo para a construção de um futuro mais justo e mais igual, esta tese pretende assim: mostrar o retrato de uma época que influenciou o mundo Ocidental, com toda a sua dimensão humana; dar a conhecer uma mulher que ousou romper com a sociedade patriarcal e com estruturas sociais hierárquicas sacralizadas da sua época; perceber como sentimos hoje, em pleno século XXI, sob o manto de uma cidadania Global, as influências dessa época tão promissora para a Humanidade.

## **TITLE**

*Olympe de Gouges, the woman who enrolled women in the agency of citizenship*

## **ABSTRACT**

The current thesis is about one of the most interesting and controversial characters in the political history of the French Revolution, Olympe de Gouges. Having the French Revolution as the background it is important to emphasize how outstanding her personal journey was at a time when women were destined to an existence of oblivion. Anchored to the idea that the study of the feminist movements can be considered to be scientific citizenship and have a direct influence on the general production of knowledge, contributing to the construction of a fairer and more equal future, this thesis aims to: portray an era that influenced the Western World, with all its human dimension; herald a woman who defied the patriarchal society and the consecrated social hierarchy structures of her time; understand how today, in the 21<sup>st</sup> Century, under the mantle of Global citizenship, we feel the repercussions and influences of that era which held so much promise for Humanity.



## ÍNDICE

INTRODUÇÃO.....	3
PARTE I .....	8
A Revolução da Liberdade e da Igualdade, fundadora de um novo discurso e uma nova ordem colectiva.....	8
PRIMEIRO CAPÍTULO .....	9
Revolução versus transformação.....	9
I. Diferentes perspectivas sobre a Revolução Francesa .....	10
II. A Revolução Francesa: elementos contextuais.....	15
SEGUNDO CAPÍTULO .....	22
Liberdade, Igualdade e Fraternidade, para quem? .....	22
I. A Igualdade.....	26
II: A Liberdade .....	34
III: A Fraternidade.....	39
TERCEIRO CAPÍTULO .....	45
Direitos Humanos, um discurso da Modernidade .....	45
QUARTO CAPÍTULO.....	55
Nova ordem colectiva. Onde ficam as mulheres?.....	55
IV.I. E podia ter sido diferente?.....	65
PARTE II.....	70
Olympe de Gouges: Mulher e Cidadã que reivindicou para as mulheres o lugar que lhes pertence na cidadania .....	70
PRIMEIRO CAPÍTULO .....	71
De Montauban a Paris.....	71
I: A Vila de Montauban .....	73
II: Um Casamento infeliz.....	81
III: De Mary Gouze a Olympe de Gouges.....	84
IV: Paris capital das Luzes.....	87
V: Retrato físico .....	96
VI: Retrato psicológico ou moral .....	99
SEGUNDO CAPÍTULO .....	101
A Obra .....	101
I. Obra dramática .....	104

I.I. Apresentação geral .....	105
I.II. A relação da autora com o Teatro Francês .....	109
II: Obra política.....	113
II.I. a controvérsia dos temas e a sua aceitação .....	117
TERCEIRO CAPÍTULO .....	124
Declaração dos Direitos da mulher e Cidadã, um legado para a humanidade.....	124
QUARTO CAPITULO.....	139
Educação para cidadania como contributo para a igualdade. Estado da questão entre nós.....	139
IV. I. O que se tem feito entre nós.....	144
NOTAS FINAIS .....	154
REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS .....	156
I. Bibliografia primária .....	156
II. Bibliografia secundária.....	156
II. I. Obras gerais e obras sobre temas gerais.....	156
II.II. Obras sobre o feminismo .....	158
II.III. Obras sobre o iluminismo e a Revolução Francesa .....	160
II.IV. Obras sobre Olympe de Gouges.....	162
ANEXOS .....	164

## INTRODUÇÃO

Falar em história das mulheres é algo um tanto novo no nosso meio acadêmico. Apesar da questão ter vindo a conquistar a ordem do dia e invadir espaços variados na investigação, tratar de temas como "mulheres", "género" e "feminino" como conceitos filosóficos é, ainda, olhado com uma desconfiança fundamentada nos estereótipos criados à volta da filosofia do feminismo.

A filosofia, vista como qualificação do pensamento e da razão, determina os conceitos fundamentais que estão na base da estrutura da sociedade. No que diz respeito às mulheres, os filósofos, homens, sempre tentaram construir uma geografia para situar o feminino, definindo-lhe uma natureza e ditando-lhe uma lei, enfim, inscrevendo-o no universo previamente tecido na tradição. Assim, enquanto história, a filosofia constitui-se como tradição e cânone do qual as mulheres não participaram de modo relevante.

Como o que a história não diz, parece nunca ter existido, a verdade é que as mulheres compõem a história violentada sob o decreto da exclusão. Isto é, em relação às mulheres, a filosofia contribuiu para a escrita de uma história do silêncio, uma história do recalque, e até do esquecimento.

Para repor a verdade histórica e fazer justiça ao passado, não basta fazer uma lista dos nomes esquecidos que constituíram essa história, como se pudéssemos, através de um artifício de arquivo, dar sentido à memória e resgatar simbolicamente todas as mulheres injustiçadas pela historiografia. Pelo contrário, é preciso dar visibilidade àquelas e àqueles que ao longo do tempo lutaram para que as mulheres não fossem consideradas como entidades fora do tempo da História, pois, tal como demonstrou Michelle Perrot, as mulheres foram durante muito tempo condenadas à mera reprodução biológica, reduzidas à insignificância do quotidiano, submetidas à mitologia do parecer. Por conseguinte, a questão feminina é actual e inscreve-se na urgência de produção da solidariedade com o passado, o presente e o futuro da Humanidade.

É imperioso que a acção reflexiva sobre o feminismo chegue a todos os envolvidos na espécie humana. Para isso podem contribuir os estudos das movimentações femininas na luta pelos direitos e pela participação como

sujeitos, tanto na esfera privada como no espaço público da sociedade. Se pensarmos, tal como Hannah Arendt, que o espaço público não pode ser construído e pensado apenas numa e para uma geração, temos a certeza que o que for feito para inscrever as mulheres numa cidadania inclusiva terá repercussões no presente e será uma herança para as gerações vindouras. Esta certeza, levou-nos, de uma forma apaixonada, à descoberta de uma figura feminina da Revolução Francesa, Olympe de Gouges, que, num tempo em que era proibido fazê-lo, se apresentou como porta-voz das mulheres, convidando-as a revoltarem-se contra a situação injusta da remissão ao silêncio, da submissão e da exclusão da história patriarcal.

Porquê Olympe de Gouges? Primeiro, porque ela foi uma mulher excepcional pela sua beleza, pela sua coragem, pelas suas ideias e pela coerência de uma vida vivida em conformidade com as suas paixões e convicções; depois porque, enforcada em 3 de Novembro de 1793, foi, durante dois séculos, esquecida e incompreendida, chegando mesmo a ser desprezada e caricaturada por ter tomado publicamente posição a favor da abolição da escravatura, dos direitos das mulheres e de outras antecipações democráticas; também, pela necessidade de projectar para a actualidade a antecipação das suas preocupações e reivindicações que muitas estão ainda por cumprir; por último, pelo nosso compromisso emocional e ideológico com a Revolução Francesa e de tudo o que ela prometeu à Humanidade.

Assim, é pretensão deste trabalho apresentar a vida de uma heroína da história da França que não foi obcecada pela República, mas que permanece como uma eficaz pedra de toque para se compreender o desenrolar da Revolução Francesa.

Os conteúdos trabalhados vão ser organizados em duas partes, divididas em capítulos, por sua vez divididos em subcapítulos.

Na primeira parte – *A revolução da Liberdade e da Igualdade, fundadora de um novo discurso e de uma nova ordem colectiva* – abordamos a época conturbada do século da Revolução Francesa. Contextualizamo-la como transformação de ideias político-filosóficas capazes de construir um discurso emancipador e uma sociedade mais democrática. A par, desconstruímos uma identidade colectiva que, ao promover a justificação da privação de direitos e a exclusão social, confinou as mulheres ao mundo doméstico/privado e negando-

lhes a cidadania.

No primeiro capítulo, faz-se uma reflexão sobre as ideias de revolução e de transformação. Para além de se analisarem várias perspectivas sobre a Revolução Francesa, apresenta-se também alguns elementos contextuais, com o sentido de a situar como um acontecimento histórico transformador e que, ao inaugurar a Era Moderna, marcou para sempre o futuro da Humanidade, abrindo-a a todos os possíveis. Há, contudo, que explicitar que esta reflexão é feita sob uma espécie de envolvimento ideológico, pois admite-se nela uma simpatia pela Revolução e pelos seus ideais. Concordamos que foi um momento em que as pessoas comuns sentiram que poderiam controlar a história, determinar seu próprio destino e fazer a história acontecer, ao invés de apenas sofrer as suas consequências. Partilhamos da ideia de que, a história, pertence a todos e não é simplesmente um jogo praticado pelas elites. Isto pode soar como uma frase feita, mas acreditamos nisso e defendemos que os ideais de liberdade, igualdade e fraternidade, embora nem sempre concretizados, são ideais muito válidos.

No segundo capítulo, exploram-se os possíveis da trilogia emergente da Revolução: Liberdade, Igualdade e Fraternidade, e questiona-se a quem está reservado a aplicação destes conceitos.

O terceiro capítulo é dedicado aos Direitos Humanos como discurso emergente da Modernidade. Apresentando os vários contributos ideológicos para a elaboração dos Direitos, confrontamos a teoria com a prática ao mesmo tempo que questionamos a universalidade da sua extensão.

No último capítulo desta primeira parte, reflectimos sobre a nova ordem colectiva que foi consequência da Revolução ou seja, como se organizou a sociedade fundamentada nas novas ideias saídas da época revolucionária. Nesta reflexão, abordamos a contribuição e participação das mulheres na causa revolucionária e a sua exclusão do discurso dominante. Evocamos, também, a memória das vozes discordantes com esse mesmo discurso, donde sobressai a figura principal do tema deste trabalho: Olympe de Gouges.

A segunda parte – *Olympe de Gouges: mulher e cidadã que reivindicou para as mulheres o lugar que lhes pertence na cidadania* – está dividida em quatro capítulos e é dedicada à vida e obra da nossa heroína.

No primeiro capítulo, percorremos o trajecto de vida de Olympe de

Gouges destacando algumas etapas, tais como: o seu nascimento envolto numa controversa legitimidade de paternidade; o seu indesejado e infeliz casamento; a sua transformação de Marie Gouze em Olympe de Gouges, contemporânea da sua ascensão social e desenvolvimento como autora literária. Por último traçamos o seu retrato físico e moral.

O segundo capítulo é dedicado à sua obra, dividimo-lo em dois para destacar a sua obra dramática como escritora de peças de teatro e a sua obra política recheada de textos onde publicamente assumia as suas escolhas políticas, criticava o rumo da Revolução e defendia as causas pelas quais se batia.

No terceiro capítulo retiramos da obra, para lhe dar o devido destaque, o que consideramos ser o maior legado de Olympe de Gouges para a Humanidade em geral e para as mulheres em particular, a Declaração dos Direitos da Mulher e da Cidadã. Simultaneamente fazemos um comentário a todos os capítulos de forma a demonstrar a vanguarda das suas ideias.

O quarto, e último capítulo, tem como objectivo fazer a ponte entre o passado e o presente. Ao reflectirmos sobre a forma como vivemos hoje a cidadania proposta por Olympe de Gouges, ao lançarmos o olhar sobre o que tem sido feito no nosso país a esse respeito, concluímos que tal como ontem, há ainda muito para fazer, como o comprova o documento que fundamenta a nossa reflexão, Objectivos Estratégicos e Recomendações para um Plano de Acção de Educação e de Formação para a Cidadania, recentemente divulgado.

Este trabalho traduz uma metodologia de carácter descritivo e hermenêutico, baseada na recolha, tratamento, análise e crítica das fontes utilizadas. Pressupõe como objectivos, não só uma descrição histórica da Revolução Francesa, período sobre o qual versa a nossa dissertação, mas, principalmente, uma reflexão, tão profunda quanto possível, sobre a obra de Olympe de Gouges para, cruzando as suas ideias e expectativas, tendo em conta os discursos e os códigos de género que condicionavam a vida e as opções das mulheres da época, dar visibilidade à história das mulheres apresentando-as como agentes históricas capazes de delinear estratégias de resistência espaço/temporais, apesar da sua situação de subalternidade e exclusão de direitos.

A par, e num contexto de Educação para a Cidadania, faremos uma

reflexão sobre o estado da questão da igualdade dos direitos das mulheres e dos homens entre nós, e também de como podemos reinventar a história, para que com pequenos passos fazemos avançar a Humanidade e dar mais sentido ao projecto pessoal e comunitário.

## **Parte I**

**A Revolução da Liberdade e da Igualdade, fundadora de um novo discurso e uma nova ordem colectiva.**

## PRIMEIRO CAPÍTULO

### Revolução versus transformação

---

Olympe de Gouges disse:

*“O historiador que quiser conservar apenas a simplicidade de uma também sublime revolução...imortalizar-se-á penteando sem arte os factos como se passaram: este traço de história será tomado como exemplo e citado até aos nossos últimos sobrinhos.”*

(Olympe de Gouges, 1993,86)

Embora a Revolução Francesa não seja o tema do presente trabalho, a sua importância, como marco inquestionável da história da Humanidade, torna-se relevante para o tema a ser tratado.

Ao transformar o modo de vida, até daqueles que pouco souberam ou sabem dela até hoje, não será exagero dizer que ela ajudou a dar forma ao mundo ocidental contemporâneo, moldando as instituições e os ideais que nos animam e que consideramos universais. O mesmo é dizer que deste acontecimento crucial nasceram, tanto os ideais modernos dos direitos humanos e da igualdade de todas as pessoas perante a lei, como os da própria ideia de “revolução”, enquanto mudança necessária e radical das estruturas sociais.

Considerando a Revolução Francesa como um entrecruzar de caminhos, onde, e utilizando as palavras de Conceição Nogueira, “o desafio da incerteza parece infinitamente mais criativo que o conforto do compromisso”,<sup>1</sup> torna-se relevante para nós, reflectirmos sobre ela, para dela extrairmos, por um lado, o que significou para as mulheres «o desafio» e «o criativo», por outro, dar visibilidade a quem não se conformou com o «compromisso».

Neste contexto, este capítulo irá tratar da conceptualização de

---

<sup>1</sup>Aula dada por de Conceição Nogueira às/aos mestrando/as do curso *Questões de Género e Educação para a Cidadania*, integrada no Colóquio GÉNERO, DIVERSIDADE E CIDADANIA, 1,2, e 3 de Fevereiro, de 2007, Universidade de Évora.

«revolução» e a partir dessa conceptualização, tentar perceber, com a ajuda de vários autores, se a Revolução Francesa foi transformação ou restauração.

## I. Diferentes perspectivas sobre a Revolução Francesa

Segundo o Dicionário de Língua Portuguesa (2007), a palavra revolução deriva do latim *revolutione* que significa acto ou efeito de revolver.

Presume-se que o termo revolução tenha sido importado da Astronomia, para designar o movimento cíclico das estrelas, cujos trajectos se repetem, determinados por uma força irresistível. Usava-se para designar a sucessiva passagem de um corpo de um estado a outro, ou então a "volta de algo" (*re + volvere*), voltar de novo, dar voltas, mas também voltar ao mesmo.

Como metáfora política refere-se, desde a antiguidade clássica, à recorrência dos regimes forçados a regressar sempre às mesmas formas. Esse sentido etimológico persistiu durante séculos; de tal forma que, no século XVIII, foi este sentido astronómico que primeiro designou revolução, como: " [...] o movimento que traz as coisas de volta ao seu ponto de partida. Aplicado às coisas humanas, o termo sugere o retorno de algumas formas políticas devidamente inventariadas." (Ozouf, Mona, 1989, 840)

No entanto, outra ideia totalmente oposta emerge da discussão, definindo o significado moderno de revolução como mudança fundamental. Assim, as Revoluções passam a ser vistas como:

" [...] as vicissitudes da existência humana, as mudanças extraordinárias sobrevindas nos negócios públicos, os reveses de sorte das nações. Não se trata mais de um retorno do mesmo ao mesmo, mas do aparecimento, brusco e violento, da novidade. O carácter imprevisível sobrepuja o previsível, a desordem a ordem, o extraordinário o ordinário." (Ozouf, Mona, 1989, 841)

Estas duas ideias contraditórias coexistiram, de forma oscilatória, nas análises dos pensadores de então quando, ao interpretarem as Revoluções do século XVIII, ora as caracterizavam como «mudanças irreversíveis na existência dos homens», ora defendiam a ideia que tais mudanças,

reversíveis, reproduzem «uma lei de desenvolvimento cíclico». Ou seja, uns entendiam as revoluções como transformação, outros como restauração.

Com base nestas ideias, a tentativa de interpretação da Revolução Francesa leva-nos a uma controvérsia, alimentada pelos vários autores que a estudaram e a analisaram, conforme os seus preconceitos pessoais e os dos seus contemporâneos. Porque, como refere François Furet (1978), não há interpretação histórica inocente, logo, podemos encontrar sobre a Revolução Francesa histórias realistas, liberais, jacobinas, anarquistas ou libertárias sem, contudo, serem contraditórias nem limitativas, apenas são «histórias de identidade.» O mesmo é dizer que os estudos e os pensamentos sobre a Revolução Francesa efectuados nestes dois séculos tiveram como base os valores e as escolhas de quem os efectuou: uns viram-na como processo histórico, ou seja, conjunto de causas e consequências, outros como modalidade de transformação, isto é, dinâmica particular de acção colectiva. Para ilustrar estas duas ideias Furet refere dois autores, Jules Michelet e Alexis de Tocqueville.

Segundo ele, por um lado, Michelet, imbuído de um romantismo e um nacionalismo que libertava a sua escrita histórica de cânones teóricos rígidos, escreveu a história da Revolução com o sentido de identidade que referimos em cima, ou seja, a sua interpretação da Revolução inscreve-se na tradição de uma certa esquerda francesa da segunda metade do século XIX e começo do XX onde, para além dele, podemos mencionar nomes como o do seu discípulo Quinet, o de Proudhon e o de Sorel. Mais que o estudo do fenómeno, estes autores deram o testemunho sobre o eco da Revolução, quer no imediato quer em diferido. De facto, segundo Furet (1989), o eco imediato da Revolução refere-se, não só aos acontecimentos da década revolucionária, mas também ao ciclo de 1789-1815 que corresponde a um período histórico muitas vezes adoptado por autores europeus e outros, pelo facto deste período prolongar e exportar uma parte importante das conquistas revolucionárias. Por outro lado, o eco diferido ou, por outras palavras, a Revolução depois da Revolução, é outro efeito do eco que se vê através da constante elaboração da memória colectiva.

No entanto, embora a visão romântica destes autores tenda a enaltecer a dimensão internacional do abalo revolucionário e a universalidade

do «prodígio chamado Revolução», todos eles confluem numa crítica comum: apesar de defenderem a revolução, condescendem com alguns de seus eventuais exageros, temem o poder de uma máquina partidária compacta e disciplinada, de que talvez os jacobinos franceses tenham sido os primeiros enunciadores contemporâneos. Por outras palavras, Michelet defendeu a inevitabilidade da Revolução, como forma de romper com a herança de um passado de poder absoluto e fazer nascer uma nova era, ou como refere Mona Ozouf: “[...] embarcar colectiva e exaltadamente em direcção a uma nova terra, um começo absoluto.” (1989, 843) Contudo, esta defesa inequívoca da Revolução foi ensombrada pelo seu antijacobinismo doentio. Para Michelet (1979) os jacobinos foram os “jesuítas” da Revolução Francesa, os organizadores de uma perigosa “máquina diabólica de moer gente”, um aparelho que viria a influenciar as revoluções posteriores.

Michelet vê na Revolução a ruptura, uma ruptura drástica, súbita, convulsiva, insurreccional, concentrada num curto espaço de tempo, que subverte a antiga ordem e constrói uma outra, radicalmente nova. No entanto, fazendo uso da expressão – revolução/restauração – pretende dar inteligibilidade à complexa processualidade da Revolução Francesa, fazendo uma periodização absolutamente original e até surpreendente: a chamada revolução é tida como o processo ocorrido entre 1788 e 1792, compreendido desde a convocação dos Estados Gerais por Luís XVI até à instauração do regime jacobino em 1792; a restauração (1792-1794) é o próprio processo de domínio dos jacobinos sobre a Convenção. Para ele, a obra histórica dos jacobinos foi a ressurreição do espírito do absolutismo que comprometeu, desde então, em maior ou em menor grau, todo o processo da revolução. Mas isto trazia-lhe o velho dilema do pensamento liberal ilustrado: como explicar o período jacobino? Como incluí-lo na saga de uma revolução liberal? A resposta foi prender-se apenas com o período inicial da Revolução, considerando, como negativo, o processo subsequente.

Por seu lado, a Tocqueville (1989), contraponto liberal e aristocrático à tradição de republicanismo radical, coube-lhe, talvez, o argumento mais engenhoso e sofisticado, que deu força a um novo tipo de pensamento conservador sobre a Revolução Francesa. Qual seria então o argumento? Sinteticamente foi o seguinte: observar que as mudanças produzidas pelas

revoluções burguesas, à custa de sangue, já vinham a ser feitas, paulatinamente, pelas monarquias absolutas, especialmente a centralização governativa necessária à formação do Estado nacional. Sobre isto afirmou:

“ [...] outrora, no tempo em que tínhamos assembleias políticas na França, ouvi um orador falar na centralização administrativa, ‘esta bela conquista da Revolução que a Europa nos inveja’. Admito que a centralização é uma bela coisa, consinto que a Europa nos inveje, mas sustento que não é uma conquista da Revolução. É, ao contrário, uma conquista do antigo regime, aliás, a única parte da constituição política do antigo regime que sobreviveu à Revolução porque era a única que podia encaixar-se no novo estado social criado por esta revolução.”  
(Tocqueville, Alexis de, 1989, 77)

O desenvolvimento deste argumento conduz à seguinte reflexão: não teria sido a luta heróica dos actores e actrizes da Revolução um sacrifício desnecessário? Tocqueville lançou, assim, a semente da dúvida: não teria sido melhor dar uma base jurídico-constitucional às antigas monarquias, em vez de tomar os céus de assalto? Ainda mais que, e esse é o fundamento do sofisticado e sedutor argumento de Tocqueville (1989), no final do processo, pela via «cruenta» ou pela via «indolor», teríamos como resultado, tendo em vista as estruturas profundas do absolutismo na sociedade, no caso da formação histórica da França, a mesma centralização do Estado. Perante isto, observamos que na visão de Tocqueville, a Revolução Francesa é vista como restauração: ele considera-a como continuidade histórica, um processo que apenas vem completar a obra do Antigo Regime.

Ainda segundo Furet, com esta argumentação Tocqueville nem abjurou, na totalidade, a obra da Revolução – especialmente o seu carácter universal –, nem viu nela precisamente um divisor de águas entre duas épocas históricas, mas lançou no mercado das ideias a tese da “futilidade” da revolução.

Estas duas teorias que sustentam as ideias e visões sobre a Revolução que atravessam todo o século XIX e início do XX, e que implicam vê-la como transformação e restauração podem, a nosso ver, completar-se uma à outra, pois concordamos com Hannah Arendt, quando sustenta que:

“ [...] os homens entram, primeiro, na revolução, com a ilusão da restauração, ou seja, da continuidade, e é apenas num segundo tempo,

que chegam a uma ilusão ainda mais forte, sob o aspecto da experiência histórica, a da ruptura. Mesmo que se lhe conceda que a ilusão da restauração floresce nos primeiros dias da Revolução Francesa, não dura isso mais do que um momento. Desde os seus primeiros passos, a Revolução se pensa como a libertação decisiva de todos os modelos históricos.” (citado em Ozouf, Mona, 1989, 843)

Como podemos verificar, toda a panóplia de histórias e interpretações sobre a Revolução Francesa, mostrando-a simultaneamente como continuidade e como ruptura, como restauração ou como transformação, tornam difícil a sua conceptualização; no entanto, o facto de tantos autores se terem debruçado sobre este assunto mostra a importância e a grandeza deste acontecimento histórico. Assim, somos levados a concordar que, quer positivamente, quer negativamente, como diz Albert Solé (1988), boa parte das nossas diferenças ideológicas e das nossas aspirações políticas nasceram com aquele “espantoso acontecimento”.

Mesmo num tempo em que o eco da Revolução Francesa parece sofrer a dupla erosão do tempo e da banalização dum parte dos valores de que era portadora, tal como a continuidade na consciência colectiva adquirida pelas revoluções do século XX; mesmo quando, a imagem solidamente estabelecida da Revolução emancipadora e mãe das liberdades é contestada por um discurso fundado unicamente na lembrança de 1789 e não na totalidade do período em questão, que tende a apagar todos os traços de uma historiografia revolucionária, temos a impressão que ainda prevalece a imagem positiva formada em dois séculos de memória colectiva. Seria imprudente da nossa parte tirar daqui conclusões precipitadas, no entanto, podemos constatar que a vivacidade dos debates actuais, nomeadamente aquando da comemoração do Bicentenário da Revolução, demonstram o poder dum marca duradoura que percorreu os dois séculos que nos separam da Revolução. Provam também, talvez, como afirma Michel Vovelle (1989), “[...] que a ideia força não esteja absolutamente morta, nem o eco totalmente ensurdecido.” (45)

Não é pretensão deste trabalho tomar partido na discussão entre estudiosos sobre a conceptualização da Revolução Francesa, mas apenas contextualizá-la num tempo histórico como um acontecimento que todos consideram ter influenciado a história colectiva, não só a dos franceses mas de

toda a sociedade ocidental, pois, como refere Furet, a Revolução: “ [...] tem menos que ver com um quadro de causas e consequências que com a abertura de uma sociedade a todos os seus possíveis. Inventa um tipo de discurso e um tipo de prática política, sobre os quais, desde aí, não deixámos de viver.” (Furet, François, 1983,71)

Como ficou dito no início deste capítulo, o que nos interessa não é tanto a Revolução enquanto processo cronológico de combate político, mas sim compreender as suas causas e, sobretudo, conhecer as suas consequências, principalmente ideológicas, para, comungando da opinião de Michel Vovelle (1987), questionar se elas foram herança ou inovação ou ainda o que ficou delas. Ou seja, o que nos interessa, de facto, é ver a Revolução como um projecto de mudança nas estruturas sociais, culturais e ideológicas vigentes durante o Estado absoluto que imperava no Antigo Regime.

## II. A Revolução Francesa: elementos contextuais

Na história nada é casual, um acontecimento é a consequência inevitável de outros que o precederam.

O Estado absoluto assentava num regime monárquico de Direito divino, isto é, a sua conceptualização assegurava que o Rei era escolhido por Deus, e que este lhe concedia a graça de governar, dando assim à sua autoridade uma génese religiosa. Estas ideias resultavam da herança de concepções teocráticas da Antiguidade e Idade Média, período em que a influência política, cultural e económica da Igreja foi proeminente.

Se entendermos que a arquitectura política e ideológica de um Estado é a expressão da cultura civilizacional da época em que o modelo se fundou e desenvolveu, Jorge Miranda (1985) poderemos concluir que o Estado absoluto adoptou a marca da sua temporalidade, de acordo com as crenças e convicções filosóficas então vigentes. Neste sentido, um estado é sempre:

“ [...] uma constelação de circunstâncias e de coordenadas políticas, que num dado momento histórico se tornam dominantes: nasce, portanto, um paradigma, que se vai manter prevalecente

enquanto persistir como corpo ordenado, coeso e coerente de regras, princípios e estruturas.” (Poiares, Carlos A., 2005,p157)

Contudo, com o passar dos tempos, a coesão e a coerência vão mostrar contradições, que, num dado momento, se tornarão insuperáveis, e que, ao não serem assimiladas pelo paradigma dominante, provocarão uma erosão que vai corroendo até chegar a pôr em causa o modelo vigente. Adoptando aqui, por analogia, o processo das revoluções científicas, podemos falar no aparecimento de uma crise de paradigma, que ao questionar o modelo reinante, está à procura de novas formas de leitura e apreensão da realidade para integrar a crise. Com a generalização, estas novas formas tornam-se dominantes e impõem-se substituindo o anterior paradigma.

Os tempos que precederam a Revolução foram tempos de modificação de atitudes e valores colectivos, em esferas como: a religião; as estruturas familiares; as relações entre os seres humanos; os valores individuais em relação a aspectos afectivos como sejam, o amor, as relações entre casais ou as relações com as crianças, ou ainda sobre a morte. Constatamos que esta mudança não foi fácil para o povo Francês, pois tendo em conta as palavras de (Michel Vovelle, 1981) “[...] justapõe às certezas novas do sistema da Aufklärung à francesa, e à nova invasão da afectividade, a importância crescente da inquietação e das tensões experimentadas.” (46) Assim, partindo da ideia de crise em cima enunciada, podemos dizer que o fim do Estado absolutista aconteceu porque era inevitável tendo em conta não só, todas as suas contradições, como também, todos os «factores exógenos» que a precipitaram. Esta ideia é confirmada pelo que afirma Carlos Poiares:

“[...]Toda a harmonia tem como consequência inevitável a desarmonia, como a ordem apela à desordem: por isso, as disfunções surgem, regularmente, sendo eliminadas ou assimiladas, inicialmente, mas avolumando-se, auto-reproduzindo-se, encaminhando-se para a ruptura do modelo onde têm o seu habitat.” (2005,157)

Logo, no caso do Antigo Regime, segundo o mesmo autor, podemos apontar duas causas para o aparecimento da crise e a sua consequente precipitação: a experiência inglesa e o movimento cultural das luzes. Na verdade, a Revolução Francesa, que provocou a queda do Antigo Regime, se bem que tenha tido muitas outras causas, não teria sido possível sem a

contribuição das ideias Iluministas.

Quais são então as novas ideias que marcam o iluminismo? Em primeiro lugar, a ideia das luzes naturais da razão que guiam os seres humanos, dando-lhes maturidade e autonomia. Em segundo lugar, a reabilitação da natureza e da bondade natural do ser humano, tão bem evidenciadas na obra de Rousseau. Em terceiro lugar, a ideia de progresso da história, tão bem defendida por Condorcet. Em quarto lugar, o regresso a uma ideia de Europa una, como é possível vislumbrar na obra de Rousseau, de Voltaire e de Kant. Em suma, o pensamento iluminista fundamenta-se numa fé inabalável na Razão humana e no seu poder, assumindo uma visão otimista e progressista relativamente ao destino da Humanidade.

A partir deste marco filosófico, a Razão tornar-se-á alimento precioso quer na construção das teorias, quer como razão crítica. Sobre isto, Edgar Morin afirma: “[...] essa racionalidade construirá as suas teorias, especialmente as científicas, e a ideia de um universo totalmente acessível ao racional, assim como a concepção de uma humanidade guiada pela razão.” (2005, 24)

Para ele, a razão guia a humanidade na direcção do progresso tornando-se este o leitmotiv da dinâmica histórica. O futuro é então visto com uma «aura de radioso» e o humanismo deve avançar fundamentado em dois aspectos: o ser humano considerado como sujeito do universo, logo, podendo dominá-lo, articulada com a ideia de que todos os seres humanos têm a mesma dignidade. Ainda nas palavras do autor «esta teoria comporta as ideias de liberdade e emancipação.»

Os filósofos iluministas, baseados no modo de conhecimento da natureza, explicaram do mesmo modo, os fenómenos políticos e sociais, dando origem a uma crítica revolucionária do sistema institucional vigente na época, a qual qualificaram de irracional e contrário à natureza. Os seus escritos foram: “[...] um contributo para o minar das crenças tradicionais e das tradicionais lealdades, que deste modo deixava todo o sistema debilitado e vulnerável.” (Rudé, George, 1988, 59)

Ou seja, as críticas tiveram mais a ver, com o resultado dos «vícios do governo» e do vasto descontentamento provocado pelo estado de coisas como refere Alexis Tockeville, do que a ideia de «conspiração» defendida por Edmund Burke. Na verdade, o que aconteceu foi que:

“[...]em todos os domínios – religioso, político, artístico, etc. – fermenta e, por vezes triunfa o espírito da liberdade. A este período em que a liberdade se cria e explode, contra todas as tiranias ou todos os poderes, chamam, por vezes, a Era das Luzes e relaciona-se com a emancipação de todas as tutelas.” (Russ, Jacqueline, 1997,162)

Aplicando o método científico para explicar a realidade cultural, tudo foi objecto de análise e discussão, surgindo, assim, produto de uma reflexão consciente, um Estado diferente, o Estado liberal, que incluía um modo de organização política, social e económica diametralmente oposta ao absolutismo monárquico. De facto, o século XVIII foi optimista, acreditou no poder da razão, fez fé nos benefícios do progresso, procurou levar a escola e a educação aos mais escondidos recônditos, acreditou na liberdade e nas vantagens da autonomia. A escola passou a ser encarada como o instrumento de libertação das tradições que escravizam. Neste século os pensadores estão, pois:

“ [...] imbuídos pela fé na razão, numa luz natural autónoma, independente, alimentada pela atitude crítica e pela liberdade de consciência. Que decidiram os homens do Iluminismo? Ser autónomos, libertar-se, não mais obedecer a uma lei que lhes era estranha: determinarem eles próprios a lei a que vão obedecer.” (Russ, Jacqueline, 1997, 164)

Para concluir esta ideia, estamos de acordo com Michel Vovelle quando afirma que: “ [...] as ideias de força da ilustração, modeladas de forma simples – liberdade, igualdade, felicidade, governo representativo – encontraram no contexto da crise de 1789 uma ocasião excepcional para se impor.” (Vovelle, Michel, 1981,15)

Na verdade, não era mais possível, à luz das novas concepções sobre a humanidade, aceitar o Mundo Antigo. Mais que contestá-lo era preciso derrubá-lo para criar um mundo novo. Para que tal fosse possível era preciso «iluminar», no sentido de esclarecer, as amplas camadas da população, para que, através da educação, desaparecesse a irracionalidade e a ignorância, e fosse possível a mudança de atitudes e valores, necessária ao ressurgimento de uma humanidade iluminada e esclarecida, logo, de uma sociedade melhor.

Mas estas mudanças nem sempre foram feitas de forma tranquila, como é normal em qualquer processo de dinâmica social; a certeza do passado

confrontada com a incerteza do futuro torna o presente conturbado e o processo revolucionário da França em 1789 não fugiu à regra. A Revolução representou, então:

“[...] um paroxismo em continuidade com as formas antigas de violência e uma ruptura decisiva. Para lá da condenação teórica das Luzes, ela inicia uma nova reflexão sobre a subversão brutal como modo de mudar o mundo.” (Vovelle, Michel, 1981, 79-80)

Embora, ligar a Revolução Francesa apenas à violência e à destruição, como alguns autores o fizeram, não nos pareça correcto, contudo, não podemos escamotear a sua existência. Com o olhar que nos é permitido pelo distanciamento histórico para a compreensão do acontecimento, pactuaremos com a ideia de Vovelle quando, sobre este assunto, afirma:

“Para compreender as mentalidades revolucionárias, é preciso ir mais além das realidades colectivas, poderosas mas em grande parte irracionais, [...] Limitarmo-nos a elas seria ver no empreendimento revolucionário apenas a resposta a uma série de pulsões incontroladas.” (Vovelle, Michel, 1981 87-89)

No entanto, embora possamos aceitar as críticas e as reticências feitas ao processo revolucionário, não podemos deixar de concordar com a ideia de que a Revolução Francesa, com todos os seus fundamentos, contribuiu para uma alteração do discurso e da ordem colectiva, e que tal como afirma Michel Vovelle os «efeitos da Revolução», mais que as «mudanças imediatas», medem-se «por aquilo que anunciam». São esses «anúncios» que interessam a este trabalho, uma vez que: “ [...] a originalidade do momento revolucionário reside no facto de nos confrontar com uma sequência de ruptura, onde a ideologia invade as mentalidades, penetrando-as e subvertendo-as.” (Vovelle, Michel, 1987, 5-6).

Na verdade, o que nos interessa é ancorarmo-nos no momento histórico em que, depois de subvertidas pela ideologia, as mentalidades renascem da ruptura com o passado com o objectivo de criar um futuro diferente e melhor. Assim, vamos ter como pano de fundo a ideia de alvorada, de prenúncio de um mundo novo, considerando a Revolução, tal como Edgar Morin (s/d):

“ [...] não como um bloco, mas como um turbilhão, o que nos permite concebê-la ao mesmo tempo na sua totalidade, na sua

diversidade e nos seus antagonismos, ou seja na sua complexidade. A Revolução é um complexo turbilhonante. A partir de acontecimentos iniciais de ruptura, ela quebra as antigas formas, o antigo molde, faz surgir sucessivos esboços que se anulam uns aos outros, desencadeia inauditas energias históricas. É, tal como num turbilhão, o encontro de movimentos antagónicos que desencadeia a grande rotação motriz, criadora e destruidora, numa causalidade em série que desdobra na e pela guerra o seu curso tumultuosa. É um prodigioso concentrado de história que faz viver em dez anos o que o século XIX levará cem anos, a repetir.” (32)

Este turbilhão, amado por uns e odiados por outros, foi, no entanto, um momento histórico de «abertura de uma sociedade a todos os seus possíveis».

Deste modo, partindo da ideia de que a Revolução de 1789 foi um momento ímpar na trajectória da humanidade, marcando a História Universal pela vontade de mudar estruturas e modos de viver, pretendemos analisar as ideias de então e, do ponto de vista da hermenêutica do feminino, perceber quais foram os «possíveis» para a criação de uma sociedade, realmente nova, para a construção de uma humanidade melhor. Ou seja, para além de reflectirmos sobre as influências da Revolução Francesa no mundo Ocidental, focaremos o nosso olhar nas novas (ou não) formas de pensar no e do feminino.

Esta perspectiva torna-se importante e actual, por dois motivos; em primeiro lugar, porque sabemos que as mulheres estiveram sempre presentes nas dinâmicas sociais, embora a historiografia não lhes desse sempre protagonismo, em segundo lugar, porque as mulheres foram um assunto que sempre entrelaçou motivos políticos, estéticos e metafísicos. Logo, a Revolução Francesa não foi excepção, porque de facto ela, enquanto momento histórico, preocupou-se:

“ [...] com a relação entre os sexos como o fizeram, antes dela, o cristianismo nascente, a Reforma e o racionalismo de Estado. Mas eis que desta vez questões inéditas são postas na ordem do dia como o do lugar das mulheres na cidade e já não apenas na ordem doméstica.” (Perrot, Michelle e Duby, George., 1995, 41).

Se entendermos que a Revolução Francesa não teve apenas por objectivo mudar um governo antigo, mas abolir a forma antiga da sociedade,

que teve de, a um só tempo, com todos os poderes estabelecidos, arruinar todas as influências reconhecidas, apagar as tradições, renovar os costumes e os usos e, de alguma maneira, esvaziar o espírito humano de todas as ideias sobre as quais se tinham fundado até então, o respeito e a obediência, estamos a aceitar a Revolução como transformação. Interessa agora questionar que tipo de transformações proporcionou.

## SEGUNDO CAPÍTULO

### Liberdade, Igualdade e Fraternidade, para quem?

---

Olympe de Gouges disse:

*« [...] Pronunciem por último o anátema contra qualquer feudalidade, contra qualquer usurpação de propriedade, contra qualquer espécie de servidão; então logo ascenderá do seio da liberdade, da igualdade, uma raça de homem justa, orgulhosa e por toda a parte invencível.»*

(Olympe de Gouges, 1993, 48)

Concebidas em pleno século das luzes e inspiradas nos ideais liberais, as palavras Liberdade, Igualdade e Fraternidade que brotaram da Revolução Francesa, como refere Carlos Poiães: “ [...] assinalaram a um tempo, um objecto de combate político e um projecto de mudança nas estruturas sociais vigentes durante o Estado absoluto, que imperou no Ancien Regime.” (2005, 155)

Isto quer dizer que todo o processo revolucionário foi em simultâneo, objecto e projecto. Por um lado, ele foi alimentado por lutas ferozes, por vezes sangrentas, que aproximaram e dividiram o povo francês a despeito das leis, das tradições, dos caracteres, da língua, que transformaram por vezes inimigos, compatriotas e estranhos em irmãos e arrastaram na torrente devastadora todos aqueles que podiam pôr em perigo a obra da Revolução. Por outro, ao mesmo tempo, essas lutas, fundamentadas em ideias inovadoras, tinham como objectivo principal o projecto grandioso de cortar em dois o destino dos franceses, separando de forma abrupta aquilo que haviam sido até então, daquilo que queriam ser no futuro, o que significava tomar e mudar o Poder.

Esta ideia é bem ilustrada por Alexis de Tocqueville, quando afirma que:

“[...]a Revolução Francesa não teve apenas como objectivo a modificação de um governo antigo, mas abolir a forma antiga da sociedade, teve de opor-se simultaneamente a todos os poderes estabelecidos, de destruir todas as influências reconhecidas, apagar as

tradições, renovar os costumes e usos e esvaziar de algum modo o espírito humano de todas as ideias nas quais se haviam baseado até então o respeito e a obediência. Daí o seu carácter tão singularmente anárquico.” (1989, 25)

Assim, ao Estado absolutista do Antigo Regime, fundamentado na teoria do direito divino e garante dos privilégios de alguns, a Revolução opôs o Estado liberal e laico, que pretendia defender os princípios da soberania nacional e da igualdade civil. Esta transformação só foi possível com a ajuda da evolução do conhecimento, pois: “[...] o racionalismo e o enciclopedismo representaram, na economia desta histórica viragem, um papel crucial, envolvendo o primado do Homem e do acervo de direitos e liberdades (...) que lhe são inatos.” (Poiares, Carlos, A., 2005, 156)

Embora não seja consensual entre os historiadores, somos levados a concordar que o Iluminismo teve um papel preponderante nesta transformação, pois, durante a Revolução Francesa de 1789, preparou os espíritos para a derrocada da ordem social vigente. Por outro lado, a Revolução representou não só a realização dos ideais iluministas, como também a sua elaboração teórica, evidenciando os impasses e a necessidade de ultrapassar aquele marco filosófico. Desta forma, importa determinar o Iluminismo como um projecto filosófico que:

“ [...] inventa o termo «humanismo» como «amor geral pela humanidade», exprime a sua fé no homem: o humanismo alia-se (Condorcet) ao progresso do espírito humano, mas também à crítica dos preconceitos que pervertem a utilização da razão (Voltaire), bem como à confiança no homem natural, à ideia de que o sofrimento e o mal são gerados por uma sociedade falseada (Rousseau). Sob estes múltiplos pontos de vista, o século XVIII encontra não só na natureza mas também nos homens os fundamentos do saber e das virtudes.” (Russ, Jacqueline., 1997, 179-180)

Neste contexto, entendemos que, tendo como paradigma a razão, a natureza, a história, o progresso e o humanismo, este século, chamado das «Luzes», modelou o pensamento e a história da Humanidade com novos fundamentos. Concordamos com aqueles que entendem o Iluminismo como afirmação do direito de tudo duvidar, em vez da ideia, mais redutora, de tudo

negar, pois um certo cepticismo, com interrogações constantes, que abrem o caminho da humanidade no sentido do conhecimento e do progresso, assenta muito melhor ao projecto dos grandes filósofos do século XVIII. Também o seu conceito de razão era muito diferente do racionalismo cartesiano, abrindo espaço para a valorização da experiência, dos sentidos e dos sentimentos.

Se considerarmos que tudo isto influenciou, profundamente, a Revolução Francesa, e entendermos a Revolução como transformação, podemos concluir que o conhecimento e a ideologia contribuem sempre para todas as mudanças nas estruturas duma sociedade, sendo, por outro lado, o resultado dessas mudanças (Poiars, Carlos, A., 2005).

Este mesmo autor, corroborando muitos outros autores, defende que, para além da experiência inglesa, o movimento cultural e político das Luzes foi predominante na vida da Humanidade. Ao pôr em causa e provocar a crise «nas concepções herméticas do absolutismo político e do feudalismo» preparou o terreno ideológico e político para a formulação da moderna doutrina sobre os direitos naturais, ou seja o chamado modelo jusnaturalista moderno. Não se tratava mais, de falar em direitos naturais fundados no direito divino, mas sim de propor a razão como fundamento do direito. Esta nova formulação passou a influenciar o pensamento filosófico-político, levando à constituição do modelo liberal de sociedade e de Estado. O Estado seria, então, o resultado de uma acção racional através da manifestação da livre vontade dos indivíduos.

A construção destas ideias foi feita pelos franceses sob o ardor de duas paixões contraditórias: “Uma, mais profunda e vinda de mais longe, é o ódio violento e inextinguível da desigualdade. A outra mais recente e menos enraizada levava-os a querer viver não apenas iguais, mas livres.” (Tocqueville, Alexis de, 1989, 178)

Esta ideia de liberdade e igualdade já tinha sido proclamada pela Declaração de Direitos de Virgínia (1776), quando afirmou que todos os homens eram «igualmente livres e independentes» e eram portadores de certos «direitos inatos». Também a Declaração dos Direitos do Homem e do Cidadão (1789) vem confirmar esta ideia quando, no seu artigo 2º, elege a liberdade, a propriedade, a segurança e a resistência à opressão como «direitos naturais e imprescindíveis do homem», chegando mesmo a considerar que: “[...] a ignorância, o esquecimento ou o desprezo dos direitos do homem são as únicas

causas das desgraças públicas e da corrupção dos governos”[...] ( Miranda, Jorge, 1974, 67)

Tanto numa como noutra Declaração, parece ter triunfado a intenção liberal da salvaguarda dos direitos e dos princípios humanitários em oposição ao modelo inquisitorial; no entanto, teremos de concordar com Carlos Poiares quando ele afirma que o «império da igualdade», consagrado após 1789, defendeu os interesses da classe burguesa dominante, enfatizando a propriedade, a todos os níveis, de tal forma que esta seria considerada a base de um dos direitos inalienável do cidadão – o voto – pois o voto foi definido na versão censitária, já que só os proprietários poderiam gerir os destinos da nação.

Para ilustrar esta ideia, o autor utiliza as palavras de A. A. Nunes para afirmar que a trilogia da Liberdade, Igualdade e Fraternidade tinha como fundamento: “ [...] uma liberdade e uma igualdade que tinham que confinar-se aos quadros impostos pelo reconhecimento da propriedade (privada) como um dos direitos sagrados e invioláveis.” [(A. A. Nunes, 1975, Apud, Poiares, Carlos, A., 2005, 160)] Esta afirmação leva-nos a uma interrogação, será que este «anúncio» de liberdade e de igualdade de direitos correspondeu a uma realidade, de facto? Como se viveu a fraternidade?

Também sobre esta matéria divergem as opiniões. Longe de eliminar a pluralidade das interpretações possíveis, interessa aqui reflectir sobre as definições da ideia de liberdade, igualdade e fraternidade propostas nos tempos da Revolução e de que forma elas se concretizaram criando uma sociedade mais igual, mais livre e mais fraterna, condição sine qua non para a existência de uma humanidade melhor.

Para tal, utilizaremos a análise de Mona Ozouf sobre o assunto, por pensarmos, tal como outros autores, que a sua perspectiva sobre a Revolução Francesa é despojada de identidade política e amadurecida pelo distanciamento histórico.



## I. A Igualdade

No seu texto sobre Igualdade, inserido no Dicionário Crítico da Revolução Francesa (1989), Mona Ozouf afirma que, embora existissem várias definições de igualdade, a eleita no período revolucionário foi a que «se desenvolveu com fundamento na presença da razão em cada ser humano.» Nesta sua reflexão, ela convoca um actor da Revolução, Roederer, para sustentar a ideia que valores como a igualdade, a liberdade e a propriedade podem não ser compatíveis entre si. Segundo ela, este autor percebeu, tal como outros, que os franceses encaravam estes valores de forma diferente e que mostraram pela igualdade «tamanha predilecção» que quiseram conquistá-la a qualquer preço, pondo mesmo em causa a liberdade. No entanto, esta ansiedade pela igualdade não deu origem a uma sociedade sem distinções, pelo contrário:

” [...] a existência de uma norma idêntica exacerbou o gosto pelas distinções, fez com que nascessem desnivelamentos pequenos e simbólicos, ao mesmo tempo tornou intoleráveis as distinções e fez com que sempre renascessem.” (Ozouf, Mona, 1989, 738)

Ou seja, foi na reivindicação da igualdade de direitos que, na alvorada da «democracia», aconteceu a diferenciação dos indivíduos, pois os Franceses, na ânsia da participação colectiva, quiseram pôr em evidência os talentos individuais.

Até aqui a definição da ideia de igualdade era a sustentada essencialmente pela igreja católica, que fundamentava a igualdade entre os cristãos na igualdade da trilogia divina. No entanto, em pleno século das Luzes a racionalidade e o julgamento moral levaram os homens, partindo da ideia que vimos atrás de emancipação, a querer contribuir para o progresso da humanidade. Assim: “[...]a igualdade mais desejável passou a ser a igualdade proporcional aos serviços prestados pelo indivíduo à comunidade.” (Ozouf, Mona, 1989, 740)

É fácil de ver que esta igualdade pelo mérito tornou-se um terreno fértil para a desigualdade. Numa democracia, como explicou Montesquieu, todos os indivíduos têm que prestar serviços à sociedade, mesmo que esses serviços

não sejam para todos iguais. Ora, se esta desigualdade de serviços gera, em proporcionalidade, distinções, estas por sua vez põem em causa a igualdade. Torna-se então claro que a defesa da igualdade de direitos não conduziu à igualdade de facto. Mas isso não pode fazer esquecer que a reflexão e a experiência deste momento histórico tornaram a igualdade num objectivo a conquistar, mostrando o «carácter interminável de uma Revolução que fez dela a sua bandeira»

Prova disto, é que a igualdade com base no mérito foi posta em causa. O medo que a meritocracia pudesse fazer florescer uma nova classe de privilegiados fez com que alguns pusessem em causa esta desigualdade, disfarçada de uma pretensa igualdade, que:

“ [...] tudo relaciona com as «qualidades» dos indivíduos e não, tem na menor conta as necessidades deles. Ora, tais necessidades, também imperiosas no caso de homens sem méritos particulares, sem trabalhos brilhantes nem indústria útil, que fundariam uma humanidade homogénea. Dever-se-ia assim reconhecer a boa legislação, não para garantir a equidade das retribuições, mas para fabricar a «igual repartição da felicidade entre os cidadãos».” (Ozouf, Mona, 1989, 741)

A ideia de felicidade, palavra tão nova nascida do Iluminismo, aliada à ideia de igualdade, levou a que a reivindicação do igualitarismo fosse centrada, não nas desigualdades de nascimento, mas sim nas desigualdades de propriedade. Por um lado, dado que esta desigualdade levava ao empobrecimento dos seres humanos, provocando por sua vez o empobrecimento dos estados; por outro, porque só a redução das enormes diferenças entre os «cidadãos» podia restabelecer a unidade social.

Como podemos verificar, foram diferentes as definições de igualdade no pensamento do século XVIII, contudo, temos de aceitar que elas fizeram com que fosse alterada, definitivamente, a «concepção hierárquica e organicista do mundo», ancorando todas elas em «pensamentos de igualdade». Mesmo assim, temos que admitir que essa alteração definitiva não levou a soluções arrojadas, pelo contrário, como refere Mona Ozouf, «surpreendem pela sua moderação». A título de exemplo, podemos referir Rousseau, visto por muitos, como o inventor de uma «igualdade nova» pelo facto de apresentar uma «nova ordem de cidadãos». Se tivermos em conta as suas referências à «igualdade de

proporção» e a sua defesa do direito sagrado à propriedade, teremos que considerar moderada a sua defesa da igualdade. Para ele estava afastada a ideia da igualdade na distribuição de recompensas em proporção do mérito, pois isto geraria riqueza que provocaria a desigualdade na sociedade. Além disto, também não defendeu a igualdade em função das necessidades, pois:

“ [...] se é verdade que as necessidades elementares manifestam a semelhança da condição humana, nem por isso elas produzem a unidade. Quando se conhecem os conflitos causados por sua satisfação, compreende-se que as necessidades possam dividir os homens, quando deviam uni-los” (Ozouf, Mona, 1989, 743)

O que aconteceu é que Rousseau compreendeu a dificuldade de encontrar critérios objectivos para definir a «necessidade», bem como o facto de ela depender do «universo móvel e ambíguo da representação»; logo, tornava-se difícil promover a igualdade tendo em conta as necessidades individuais. Também as leis propostas por este filósofo com o objectivo de corrigir a desigualdade tiveram um efeito perverso: em vez de criarem condições para a emergência da igualdade, elas reconheceram-na e institucionalizaram-na. Assim, Rousseau teorizou um ideal de vida, pessoal e colectiva, baseado numa igualdade abstracta e inatingível, ao mesmo tempo que, uma desigualdade dissimulada ia surgindo, reconstituindo-se em toda a parte.

Podemos talvez dizer que, paralelamente, as ideias de Rousseau e a prática da Revolução ilustraram as diversas concepções de igualdade que atravessaram todo o século, pois a Revolução: “ [...] preocupando-se primeiro com uma igualdade de direitos que abre carreira ao mérito, depois mais preocupada com uma igualdade de bens e, por fim, reconciliada novamente com a propriedade e a desigualdade.” (Ozouf, Mona, 1989, 743), acaba por dar corpo às ideias de Rousseau já referidas. Podemos ainda acrescentar que, da mesma forma que Rousseau o percebeu, a Revolução manifestou em todo o seu processo [...] a impossibilidade de impor limites à paixão pela igualdade, a tortura de ter conjugar uma igualdade limitada a um desejo ilimitado de igualdade.” (Ozouf, Mona, 1989, p.743), sendo este, sem dúvida, um dos grandes paradoxos da Revolução Francesa.

Segundo Mona Ozouf, Tocqueville considerou deverem existir três

condições para que aconteça uma verdadeira igualdade: igualdade jurídica; igualdade política e igualdade social. Ora, no que diz respeito à Revolução Francesa, “A Constituinte realizou plenamente a primeira, imperfeitamente a segunda, e não realizou em absoluto a terceira.” (Ozouf, Mona, 1989, 744). Ou seja, a forma como os franceses desenharam, naquela altura, a igualdade jurídica e a igualdade política, (onde imperava a defesa dos direitos individuais) fez com que a igualdade social estivesse longe de ser uma realidade. Isto vem provar que a igualdade formal era bem diferente da igualdade de facto.

A defesa dos mesmos direitos para todos perante a lei e a rejeição de qualquer forma de discriminação foi uma realidade, mas será que havia, de facto, uma igualdade de direitos políticos? Já vimos que não. Embora a Assembleia Constituinte quisesse promover a participação igual de todos na elaboração das leis – que por sua vez, deveriam ser aplicadas a todos igualmente –, a meio do processo, quando introduziram a desigualdade entre representantes e representados, distorceram os seus princípios. Embora fosse reconhecido que todos os seres humanos (entenda-se neste caso os homens) eram detentores de direitos decorrentes da natureza humana, não foi aceite da mesma forma, que todos tivessem condições para o exercício da cidadania: ou porque se achava que nem todos estavam disponíveis para o exercício da actividade política, por analogia com o cidadão da Grécia antiga; ou por se considerar que a «vontade geral» não era a soma das vontades individuais, (influência de Rousseau) ou ainda, por se achar que o povo, embora tivesse condições para eleger os seus representantes, não convinha que tivesse o poder de legislar também. A desigualdade entre representantes e representados agravou-se quando o direito de eleger foi condicionado por disposições censitárias e quando foram introduzidas leis que retiravam a possibilidade dos representados se oporem à vontade dos representantes.

Perante este cenário, fica claro que muitos viriam a ser excluídos da sociedade então emergente, o que nos leva a questionar o seguinte:

“ Será que a marcha incerta dos constituintes, que criaram a igualdade jurídica, recuaram diante da igualdade política e nunca largaram de mão o princípio da propriedade, ilustra na realidade, um objectivo oculto nos termos do qual a igualdade formal só era concedida para que melhor se recusasse a igualdade real?” (Ozouf, Mona, 1989,

746)

Ao tentarmos responder a esta interrogação somos levados a concluir que, de facto, da Revolução ansiosa por igualdade, não resultou uma sociedade sem distinções, pelo contrário: “ [...] a formalização liberal da igualdade degenerou na desigualdade material, conduzindo a este estado de confusão em que o homem só se revê nas entrelinhas das leis gerais.” (Poiares, Carlos, 2005, 160)

E, desta conclusão, surge-nos outra questão: se os homens apenas se reviam nas «entrelinhas das leis» como seria a situação das mulheres neste limiar de uma sociedade mais igual e mais livre? A verdade é que as propostas de igualdade de direitos entre todos os seres humanos, não tiveram repercussões positivas na condição de vida das mulheres que, tal como hoje, naquela altura não era nada fácil. De facto, o movimento cultural deste século das luzes defendeu a eliminação das diferenças entre todos os seres humanos, no entanto, na prática, este discurso foi elaborado pelos homens sem nenhuma participação das mulheres. O mesmo é dizer que, nesta altura, as mulheres, sendo metade da humanidade, foram excluídas da expressão «todos os homens» logo excluídas da possibilidade de obter igualdade de direitos.

A abolição dos privilégios feudais e a conseqüente aprovação da «Declaração dos Direitos do Homem e do Cidadão» que, baseada nas ideias iluministas, estabelecia a igualdade de todos perante a lei - direito à propriedade e à liberdade -, embora consideradas conquistas da Revolução, não reflectiam as preocupações com relação à situação das mulheres. Mulheres que naquela época:

“ [...]sem fortuna pessoal, sem fontes de rendimento regulares e dado o baixo nível dos salários femininos dessa época, qualquer mulher estava constantemente em risco de precisar de pedir ajuda de um homem.” (Marande-Fouquet, Catherine, 1989, 85)

Todavia, existiram, vozes discordantes, mulheres e homens que naquele tempo se esforçaram por pensar para além das ideias que lhe haviam sido impostas. Reivindicaram mudanças nas leis que subordinavam as mulheres a seus maridos e denunciaram a situação das mulheres no trabalho, a sua desigualdade perante as leis e a sua fraca participação na política.

A exclusão das mulheres e a farsa que era o ideal francês da igualdade

foram comprovadas pela escritora francesa Olympe de Gouges quando, em 1791, escreveu um texto intitulado «Os Direitos da Mulher e da Cidadã» no qual mantinha os princípios liberais da Revolução exigindo, no entanto, que os direitos masculinos fossem estendidos às mulheres. A resposta da Assembleia Nacional foi a de que a Revolução Francesa era uma revolução masculina e, como tal, não poderia conceder os direitos dos homens às mulheres. Em 1793, Olympe de Gouges, sobre a qual incidirá o tema principal deste trabalho, morreu na guilhotina. Em 1795, por via de um decreto, a Assembleia fecha o acesso das mulheres ao mundo público, circunscrevendo-as à esfera doméstica. Este decreto foi fundamentado nas ideias de alguns filósofos iluministas, entre os quais Rousseau. Não podemos esquecer que nesta altura, acerca das mulheres se discutia, entre filósofos, se as mulheres eram de facto iguais aos homens em capacidade mental, logo em direitos (Mary Nash, 2005), e que teóricos influentes da Ilustração não deixavam dúvidas no que diz respeito à inferioridade das mulheres.

Segundo Rosa Cobo filósofos como Hobbes, Locke e Rousseau, que defenderam uma sociedade alicerçada numa democracia moderna, suportada por um pacto social, onde todos nasciam livres e iguais, afastaram as mulheres destes conceitos políticos fundamentados nas diferenças ontológicas. De acordo com a sua perspectiva: “[...] decidieron que la constitución de la naturaleza femenina situaba a las mujeres en una posición de subordinación en todas las relaciones sociales en que participaban.” (Cobo, Rosa, 2008, 57)

As ideias veiculadas na época sobre as mulheres, em relação aos homens, não deixavam dúvidas sobre a sua inferioridade, como podemos confirmar em algumas citações célebres enunciadas na obra de Isabel do Carmo e Lígia Amâncio, *Vozes Insubmissas*, (2004):

“ Mesmo que o marido e a mulher tenham um interesse comum, podem ter opiniões divergentes e por vezes, inevitavelmente, vontades diferentes. A decisão tem então em última análise que pertencer a um deles; nesse caso vai para o marido, porque é o mais forte e o mais capaz.” John Lock (1631-1700)” (53)

“ A procura das verdades abstractas e especulativas, os princípios, os axiomas nas ciências, tudo o que tende a generalizar as ideias não diz respeito às mulheres: os seus estudos devem dirigir-se

todos para a prática; devem ser elas a fazer as observações que levam o homem a estabelecer os princípios. Jean-Jacques Rousseau (1772-1778)” (54)

“ Considerando que o amor honesto, o casto hímen, a ternura maternal, a piedade filial, o reconhecimento dos bons actos, etc., são anteriores à invenção do abecedário, da escrita e do estudo das línguas, conclui-se que subsistiram e podem ainda subsistir sem isso [...] A razão diz que as mulheres (raparigas, casadas ou viúvas), não devem nunca pôr os olhos num livro ou a mão numa caneta. Sylvain Marechal (1750-1803)”, (56)

Este apelo à «natureza feminina» demonstrava a necessidade da contribuição feminina na construção da cidadania masculina; o que poderia significar algum poder para as mulheres; no entanto, a exclusão das mulheres da cidadania ocorreu, não sob a alegação das suas incapacidades, mas por se defender que a natureza feminina estava mais vocacionada para a esfera privada e familiar.

Rosa Cobo, no texto atrás referido, explica muito bem esta ideia. Segundo ela, o cidadão do «contrato social» caracteriza-se pela dedicação absoluta à causa pública. Acrescenta ainda, que na teoria contratualista de Rousseau, a vida política não só não se esgota com a realização do contrato social, como também constitui o seu começo. Seguindo esta teoria, o indivíduo deve viver permanentemente em processo de auto vigilância e de vigilância dos outros. A sua vontade e a sua energia devem estar concentradas na realização da «vontade geral», onde cada cidadão deve ter uma parcela de poder exactamente igual à dos outros cidadãos. Ora, estabelecer as diferenças entre os interesses particulares e o interesse geral e ainda, convencer as assembleias, sempre que seja necessário, de qual é o interesse geral, é uma tarefa que requer «vontades muito activas», ou por outras palavras cidadãos (homens) muito ocupados com a vida pública. Na esteira do pensamento desta autora, talvez possamos afirmar que para que os homens pudessem ocupar-se da vida pública foi necessário definir a existência de um espaço doméstico ou privado, para onde as mulheres foram relegadas com o objectivo de assegurar «a reprodução e a produção material»: cuidar da casa, dos filhos, do esposo.

Assim, concordamos com a autora, quando afirmamos que tanto o pacto

de Rousseau, como o seu conceito de democracia é patriarcal, pois não só exclui completamente as mulheres da cidadania, como ainda necessita da sua subordinação como condição facilitadora da vida democrática.

Para tal, Rousseau defendeu que a mulher deveria ser educada para encontrar a sua realização natural, ou seja, colocar-se ao serviço do homem, desde a infância até à idade adulta. Segundo ele:

“ [...] a educação das mulheres deve ser em relação aos homens. Agradar-lhes, ser-lhes úteis, fazer-se amar e honrar por eles, educá-los quando jovens, tratá-los quando adultos, aconselhá-los, consolá-los, tornar-lhes a vida agradável e doce: eis os deveres das mulheres, em todos os tempos, e que lhes deve ser ensinado desde a sua infância.»  
(Rousseau, Jean-Jacques, V. II, 1990, 190)

Em contrapartida, para os homens defendeu uma educação capaz de os formar de forma igualitária para serem bons cidadãos. Assim podemos dizer que:

“En Rousseau se funde la exclusión radical de las mujeres de la política y una definición de la naturaleza femenina como irracionalidad, desorden sexual y heteronomía. Rousseau teoriza el nuevo ideal moderno de feminidad y además le ofrece un marco adecuado para desenvolverse: el doméstico.” (Cobo, Rosa, 2008, 68)

Segundo a autora, a definição de feminino em Rousseau traduziu a atribuição de um espaço social para as mulheres. O masculino teria o direito de participação activa na esfera pública, o que lhe assegurava a cidadania plena, enquanto o feminino, com a argumentação da «naturalidade» das diferenças, foi excluído da esfera pública sendo remetido para a esfera privada. Por outras palavras, as mulheres, embora fossem necessárias para a construção da cidadania masculina, não estavam autorizadas a construir a sua própria cidadania.

Podemos dizer que Rousseau se preocupou com a necessidade de educar os homens, em busca de um outro conceito de sociedade, no entanto, não teve a preocupação em criar uma sociedade onde fosse possível a partilha de poderes entre homens e mulheres, mas apenas uma sociedade totalmente fundada no domínio masculino, tendo contribuído, decisivamente, para que:

“ [...] quando o imaginário ocidental se configurou de modo a poder pensar a humanidade em termos de igualdade e liberdade, houve

a vontade, o poder e a força de excluir as mulheres dessa mundividência enriquecedora, postulando e definindo a sua diferença como um estigma de desigualdade.” (Henriques, Fernanda, 2005, 8)

## II: A Liberdade

Como afirmou Alexis Tocqueville (1989), para os revolucionários foram importantes duas paixões que não foram contemporâneas e nem sempre estiveram em sintonia: uma, como já vimos, foi o ódio «violento» e «inextinguível» da desigualdade que os levou a querer construir uma sociedade «onde os homens fossem tão parecidos e as condições tão iguais quanto a humanidade comporta»; a outra levou-os a querer viver não apenas iguais, mas livres e assim aparece o segundo elemento da trilogia da Revolução a «liberdade».

Sobre a importância da liberdade todos estavam de acordo, as dúvidas diziam respeito à questão de saber se a ideia de liberdade deveria ser explicada do ponto de vista do indivíduo ou do ponto de vista colectivo. Dessa dúvida surgiram duas concepções de liberdade: uma individualista que, partindo do direito individual como característica própria de cada indivíduo, dá prioridade ao indivíduo e aos seus direitos sobre a sociedade; a outra comunitária onde o conceito de liberdade opera com a ideia de autonomia da vontade e da independência do sujeito como condição para a realização do ser humano, segundo determinadas formas sociais (comunitárias).

Por oposição às injustas submissões do Antigo Regime, para os filósofos da Ilustração a ideia de liberdade assentava, essencialmente, numa definição negativa, ou seja, para eles ser livre consistia em actuar segundo objectivos próprios sem constrangimentos de outrem. Desta forma, a ideia de leis, de governo, e de toda a filosofia política estava fundamentada numa pressuposta defesa do «instinto de conservação pessoal», isto é:

“Como a liberdade de cada indivíduo dependeria de sua capacidade não de procurar um fim positivo mas de subtrair às

intervenções constrangedoras de outrem, a única função da lei residiria em garantir essa independência individual. O bom governo em nada se preocuparia com os objectivos da comunidade: sua única missão consistiria em manter um espaço neutro. Bastar-lhes-ia proteger de invasões o território onde cada um viveria a seu modo. Bastava-lhe desarmar o constrangimento para dar vida à liberdade.” (Ozouf, Mona, 1989, 778)

Com a ideia de uma nova organização de sociedade e a fraca participação dos indivíduos na mesma, surgiram críticas a este tipo de liberdade e paralelamente emergiu uma ideia de liberdade como definição positiva, ligada à participação na vida da comunidade e, conseqüentemente, na organização do Estado.

Como exemplos desta perspectiva Mona Ozouf refere tanto Malby, para quem a liberdade significava a direcção pelo povo do seu próprio destino, como Rousseau que defendia a liberdade como participação na «vontade geral». Sendo contrários a considerar a liberdade apenas como pura ausência de coerção, eles consideravam que:

“ [...] essa liberdade positiva fazia com que o indivíduo buscasse alcançar, como antigamente no caso do cidadão da cidade antiga, finalidades mais elevadas do que o interesse pessoal: ela era uma liberdade de guerreiros em oposição a uma liberdade de proprietários, uma liberdade heróica em oposição à liberdade fria da autoconservação.” (Ozouf, Mona, 1989, 779)

Todas estas dicotómicas concepções de liberdade remetiam, em vésperas da Revolução, para uma diferenciação conceptual entre a liberdade vivenciada na Antiguidade e a liberdade individual surgida dos ideais da Era Moderna.

O entendimento da ideia de liberdade vivenciada na Antiguidade clássica surgiu de uma experiência existencial dos cidadãos de Atenas nos séculos V e IV a.C. Naquele tempo não se podia considerar um indivíduo livre se ele não participasse activamente da construção das leis que diziam respeito à sua convivência e bem-estar, isto é, da vida política da sua cidade. Esta experiência foi vivida na Polis Grega, espaço onde a democracia directa foi, de facto, uma prática regular e quotidiana. Como refere Hanna Arendt (2000):

“ [...] simplesmente porque uma liberdade vivenciada apenas no processo de acção e em nada mais – embora, é claro, a humanidade nunca tenha perdido inteiramente tal experiência – nunca mais foi articulada com a mesma clareza clássica” (213)

Neste contexto, liberdade para os antigos significava autonomia e participação política no espaço público. Todavia, esta ideia transportada para a modernidade trazia algumas dúvidas.

A liberdade garantida pela participação activa dos cidadãos nas decisões colectivas, onde o todo (comunidade) era mais relevante que a parte (indivíduo), representava uma interferência da vontade colectiva/pública nas esferas individuais de cada sujeito o que provocava críticas a esse tipo de liberdades e acentuava a dicotomia entre liberdade política e liberdade individual. De facto, em oposição aos abusos do Antigo Regime contra a liberdade dos indivíduos, a Constituinte optou por proclamar a independência individual como sinónimo de liberdade. Eram assim dados os primeiros passos no sentido da conquista da individualidade humana enquanto direito de ser protegido e enquanto condição inerente à natureza humana que procura a felicidade.

Assim, aquando da Revolução, a herança ideológica sobre a liberdade consistia na: “ [...] tensão entre as concepções do direito natural e as do direito antigo, entre liberdades e liberdade, entre indivíduo abstracto e o ser social.” (Mona Ozouf, 1989, 780) Por seu lado, a Revolução: “Ora (...) parece fazer entre elas uma opção sem apelo, ora oscila, não deixando de lhe explorar as possibilidades contraditórias.” (Ibidem)

Neste quadro, a Assembleia Constituinte, ao defender, por um lado, a liberdade como um bem anterior à lei – portanto um direito natural e inviolável dos indivíduos que a lei deve salvaguardar –, por outro, que o Estado devia garantir e conservar os direitos naturais e imprescritíveis do ser humano, subordinou a liberdade pública à liberdade individual, fazendo, assim, a opção pela independência individual.

Se esta opção foi feita em nome da contestação aos abusos e atentados contra a liberdade dos indivíduos do Antigo Regime, também não deixa de ser menos verdade que da Revolução era obrigatório emergir uma nova realidade. Para além da defesa dos direitos naturais era preciso ter em conta as necessidades colectivas, porque: “[...] se impunha, mesmo sendo coisa

secundária com relação aos direitos naturais, garantir a liberdade pública.”  
(Mona Ozouf, 1989, 781)

Isto quer dizer que o desenvolvimento do conceito de liberdade não encerrava apenas uma mera capacidade formal de aquisição de direitos e um dever geral de não intervenção da colectividade nos desígnios das vontades individuais, mas também que ser livre era ter a capacidade de, efectivamente, satisfazer necessidades e aspirações. Esta ideia inaugurarà um novo aspecto de liberdade moderna que vem colidir com tudo aquilo que, até então, se havia imaginado para ela.

Como vimos, os revolucionários cedo renunciaram ao conceito de liberdade independência pois eles julgaram impossível, como refere Mona Ozouf, ao citar as palavras de Duport em Maio de 1791, «definir a liberdade como um bem pessoal, sem qualquer relação com os nossos vizinhos e os nossos concidadãos». Isto quer dizer que subordinaram a liberdade individual à igualdade, não só perante a lei, mas também na confecção da própria lei, como comprova a Declaração de Direitos, resultado do concurso dos cidadãos na elaboração das Leis. Mais uma vez e citando a autora:

“Fizeram portanto com que o indivíduo saísse do fortim da liberdade independência para integrá-lo na vida pública. Deram-lhe de presente uma nova liberdade, liberdade de participação evidentemente submetida ao bem da pátria”. (Mona Ozouf, 1989, 782).

A partir daqui, indivíduo e Estado cresciam juntos mediados pela Lei que tinha como objectivo, por um lado, proteger o Estado dos interesses particulares dos indivíduos e, por outro, simultaneamente, defender os indivíduos dos excessos e arbitrariedades do mesmo Estado. Isto só seria possível através de um pacto entre Estado e indivíduos que viria a ser teorizado por alguns filósofos contratualistas nomeadamente, Hobbes, Locke e Rousseau que, embora divergissem em algumas questões, defendiam a ideia de um contrato ou pacto como forma de regular as relações de poder na sociedade.

Rousseau foi o que mais influenciou os homens da Revolução, pois quando surgia a dúvida e a discussão sobre a compatibilidade da liberdade individual com o bem público, os Constituintes afirmavam que a passagem do indivíduo para o estado social faz com que este sacrifique os seus direitos. Será que isto quer dizer que os indivíduos perdem toda a sua liberdade? Não. Pois,

segundo Rousseau, a sociedade ideal é a do contrato social, onde a liberdade individual está subordinada à liberdade da «vontade geral» ou positiva. Ele exalta a liberdade da «vontade geral» como expressão da participação colectiva do corpo político, negligenciando a liberdade individual ou negativa. Encarnada no Estado e pelo Estado, a «vontade geral» é tudo, ou seja, do estado emanam as leis que nunca poderão incidir sobre o particular, mas sim sobre o interesse de todos, mas, na ideia de contrato, este interesse de todos deve ser também uma aspiração de cada um individualmente.

Podemos talvez dizer que aparece então a ideia de cidadania em que a liberdade para o homem “ [...] consiste precisamente nessa capacidade estranha para se desnaturar e para se transformar de homem em cidadão». (Mona Ozouf, 1989, 783). Embora em nome desta vontade geral e do interesse público se tivessem cometido as maiores atrocidades durante o período revolucionário, uma vez que “[...] essa forma de liberdade de independência (...) foi condenada como um atentado à preexcelência da vida pública sobre a vida privada.” (Ibidem, 784), a verdade é que o paradoxo do domínio reservado, das ideias fundadoras da liberdade, em estreita relação com o conceito de cidadania, continuou até hoje, pois as limitações ao exercício dos direitos individuais em benefício de uma colectividade foram o único caminho encontrado para o alcance de maior equidade social. Como reconhece Norberto Bobbio (2004), hoje as sociedades são mais livres na medida em que menos justas e mais justas na medida em que menos livres.

Como vimos, o conceito de liberdade, como autonomia de participação do cidadão na elaboração da Lei que vai reger a sua conduta, foi uma das grandes contribuições dos filósofos das Luzes. Nomeadamente Rousseau, defendeu-a como forma de legitimar a origem do Estado democrático. Contudo, como afirma Rosa Cobo, eles conceptualizaram o homem como um cidadão e a mulher como uma súbdita: “ [...] Sus universales propuestas de libertad e igualdad dejan de ser universales cuando han de ser aplicadas a las mujeres.” (Cobo, Rosa, 2008)

Perante isto, somos levados a constatar que os revolucionários negaram a participação das mulheres na política, referindo-se frequentemente a Rousseau e à sua visão misógina do papel das mulheres, mas recusaram a analogia estabelecida na distinção entre nobre e plebeu e a diferença entre

homem e mulher. No primeiro caso consideraram ser uma distinção «artificial», enquanto para o segundo pensaram tratar-se de uma diferença «natural». Para eles, esta «diferença natural» não significava a exclusão da mulher da cidade revolucionária, apenas queria dizer que as suas funções tinham que ser diferentes. Naturalmente confinadas ao espaço doméstico situavam-se no terreno dos costumes. Assim, as mulheres adquiriram (não por muito tempo) uma existência jurídica e civil, mas foi-lhes negada a cidadania, pois o conceptualizar a diferença entre sexos como «natural» implicou entregar as mulheres ao âmbito privado que lhes correspondia por «natureza». Por outras palavras:

“[...]el pacto rousseauiano es patriarcal así como los es su concepto de democracia, puesto que no solo excluye radicalmente a las mujeres de la ciudadanía, sino que, además, necesita de su subordinación como condición de posibilidad de la vida democrática.”  
(Cobo, Rosa, 2008)

Podemos, então, ver que quando na aurora da liberdade se proclamava que todos nasciam iguais e se proclamava a construção de uma cidade nova, onde todos dividissem a soberania como cidadãos responsáveis, paradoxalmente, a diferença entre os sexos determinava que metade da humanidade fosse excluída dessa nova sociedade.

### III: A Fraternidade

Dos três lemas da Revolução Francesa, a Fraternidade, segundo Mona Ozouf, é a «mais pequena», menos «usada» e «mais tardia». Considerada parente pobre das restantes, foi a menos influenciada pelos ideais do Iluminismo. Isto talvez porque, ao contrário da liberdade e da igualdade, não era preciso «precisá-la» ou reivindicá-la e também não implicava sanções às violações que lhe fossem infringidas.

Os próprios historiadores e pensadores da Revolução falaram e explicaram muito mais e melhor a Liberdade e Igualdade do que propriamente a Fraternidade.

O que se entendia por fraternidade naquela época?

“ A pesquisa nos dicionários do século mostra que a fraternidade ora foi associada às relações entre os povos, ora às relações no interior dos corpos, com uma dupla conotação: cristã, porque os religiosos se qualificavam de irmãos; maçónica, porque a maçonaria acostumou as elites à prática das associações fraternas. Às duas referências, maçónica e cristã, atribui-se, aliás, um alcance mais simbólico do que pragmático, pois a amizade perfeita entre maçons não inverte a ordem a que Deus submeteu as diferentes condições humanas do que a que deve unir todos os cristãos como irmãos de Jesus Cristo.” (Ozouf, Mona, 1989, 718)

Partindo desta definição, podemos ver que esta ideia de associação fraterna tinha mais a ver com conceitos como condescendência e sentimento do que com uma dinâmica de igualdade, que se quer para a fraternidade. Desta forma, podemos observar que não existe uma igualdade de estatuto entre Liberdade e Igualdade, por um lado, e a Fraternidade por outro. Se as duas primeiras são encaradas como direitos, a terceira é vista como uma obrigação moral. Esquecida dos textos originais da Revolução, foi vista muito mais como formação cívica e um objectivo a atingir a longo prazo, do que uma reivindicação do momento revolucionário.

Porque razão demorou a fraternidade a impor-se, como força nascida da revolução gloriosa, com o entusiasmo que hoje lhe adjectivamos? Mona Ozouf dá-nos duas razões possíveis para compreendermos a relatividade da imposição da fraternidade no processo revolucionário, convocando alguns autores para justificar a sua explicação.

Segundo Gérald Antoine, a reserva imposta à fraternidade explica-se: “[...] por causa do carácter nebuloso da fraternidade, por causa do excesso de ambições que alimentavam e das poderosas raízes cristãs que a impediram de florescer na atmosfera revolucionária.” (Ozouf, Mona, 1989, 719)

Para François Aulard, esta restrição atribui-se: “[...] à pesada conotação «de esquerda» de uma palavra oriunda dos Cordeliers e armada pelas sociedades «fraternais» que foram o berço das sans-culoterie.” (Ozouf, Mona, 1989, 719)

Por sua vez, Jean-Louis Aubert concordando com esta ideia, aponta as

datas de 1790 e 1793, altura em que a fraternidade devido às lutas entre grupos políticos rivais era usada como remédio para curar os males de desunião e ruptura social que então grassava. Segundo ele: “[...] de tal dupla ligação com situações violentas, ela teria guardado, um aspecto de extremismo que lhe teria interditado espalhar-se e divulgar-se como a liberdade e a igualdade.” (Ozouf, Mona, 1989, 719)

Contudo, apesar destas duas razões poderem ser credíveis e de ser verdade a ausência de referências à fraternidade nos textos legislativos, a prática é bem diferente da teoria, e o que aconteceu é que ela estava presente nas vivências quotidianas das mulheres e homens que viveram a Revolução. Ou então não seria verdade que “[...] a Revolução presenteou os franceses com uma pátria, sociedade em que todos os homens (sublinhado nosso) podiam ser irmãos.” (Ibidem, 720). Com esta ideia não podemos afastar a hipótese da fundamentação religiosa da origem da fraternidade. Isto porque, se bem que a Revolução quisesse acabar com os privilégios da Igreja, o paradigma religioso da época continuou a ser cristão, e a religião cristã, ao celebrar a ideia de um mundo onde os seres humanos, filhos de um Deus, são todos iguais e todos irmãos, oferece ao pensamento da época uma ideia de fraternidade.

Também em relação à violência, é frágil a tese de que por sua culpa a fraternidade ocupou um lugar secundário na tríade. O uso das pessoas se saudarem como «irmãos e amigos», o facto de os rituais epistolares das sociedades serem assinados com «Salvação e fraternidade», e ainda, o facto de querer considerar todos os homens de todos os países como irmãos mostra que a prática da fraternidade foi vista como sendo capaz de uma extensão ilimitada, chegando mesmo à promessa de universalização.

Todavia, enquanto a Revolução avançava, aumentava também o número de excluídos, o que tornava difícil sustentar a utopia da universalização. Mona Ozouf aponta três motivos na evolução da fraternidade que ilustram esta dificuldade:

“ Por um lado, reconheceu-se que ela não podia estender-se a todos, [...] por outro lado era necessário resignar-se à ideia de que a fraternidade não fosse alcançada de imediato. [...] por fim tais obstáculos mostram muito bem que a fraternidade, em vez de surgir

espontaneamente da fonte revolucionária, tinha de ser praticada por uma vontade enérgica. Impunha-se fraternizar.” (Ozouf, Mona, 1989, 721)

É talvez deste conceito de fraternização que advém o sentido de violência com que a Revolução de 1789 foi conotada através dos tempos. Ele está fundamentado na prática das várias secções constituídas durante a Revolução, secções essas constituídas por «irmãos», com regras próprias e rígidas, onde todos os que não pertenciam à irmandade ou pensavam de forma diferente eram vistos como traidores. Esta ideia alargou-se de tal maneira que a afirmação de que «num povo livre, só há irmãos ou inimigos» serviu de sustentação aos actos de violência que fizeram parte do processo revolucionário.

Com o passar do tempo e o conseqüente afastamento dos acontecimentos, os historiadores da revolução, embora considerassem difícil constituir uma sociedade que tivesse como fundamento os princípios do individualismo preconizado em 1789, foram unânimes em considerar a revolução como o momento de criação da «grande família humana». Puseram em causa a ideia de contrato que regulava as relações entre os seres humanos e defenderam, em sua substituição, um princípio mais alto «numa transcendência de ordem ética», a Fraternidade. Para eles ela significava, por si só um: “[...] protesto contra a uma humanidade dividida, seja em classes, seja em raças, numa negação poderosa do individualismo.” (Ozouf, Mona, 1989, 724)

Jules Michelet, cuja visão emancipadora do momento revolucionário já referimos atrás, considerou a fraternidade como uma invenção da Revolução, pois, segundo ele, aquela foi a época em que uma nação inteira marchou à sombra da bandeira da fraternidade parecendo desconhecer a divisão de classes. Aos que apontavam o individualismo como um direito egoísta que restringia a fraternidade, ele confrontava a ideia da fraternidade como direito por cima do direito. Compreendia que o direito individualista, em vez de uma restrição à fraternidade, consistia na sua condição antecipada. Ou seja, ninguém pode ser «irmão» sem «ser» primeiro. Por outras palavras, só depois de ter a noção dos seus direitos e da necessidade da sua defesa, o ser humano é capaz de estendê-los a todos os seus pares e colaborar na sua

defesa.

Daqui podemos inferir que se podem destacar duas interpretações sobre a Revolução Francesa: uma republicana e outra socialista e que ambas mantiveram uma relação ambígua de oposição e de parentesco.

De oposição porque:

“ [...] por um lado, aqueles que tiveram uma visão estritamente democrática da Revolução Francesa[...]detestaram o acréscimo à divisa republicana daquela fraternidade confusa que nada ajuntava á definição da democracia e fazia, em contraste, que sobre ela pesasse a ameaça de um socialismo conventual; por outro lado, aqueles que se batiam por uma interpretação socialista da Revolução adoravam a fraternidade que, aos olhos deles, contestava e contradizia o formalismo, individualista”. (Ozouf, Mona, 1989, 726)

De parentesco, porque: “ [...] era possível divisar na fraternidade, no interior do direito individualista, um outro direito, a garantia que o direito revolucionário se estendia a todos e a promessa de um aperfeiçoamento indefinido da Revolução.” (Ozouf, Mona, 1989, 726)

Segundo a mesma autora, os que escolheram o antagonismo entre as duas interpretações defenderam a ideia de duas revoluções antagônicas no seio da Revolução. Os que optaram pela ideia de parentesco viram a fraternidade como fio condutor da Revolução na construção da sua unidade.

Sem querer contribuir para o julgamento de qual a melhor interpretação, concordamos com Mona Ozouf quando, sobre a fraternidade, afirma:

“Ela postula a ideia de humanidade no interior da ideia de individualidade, acrescenta aos direitos individuais um direito social, inscreve a Revolução social na lógica da Revolução política. A fraternidade revolucionária, aplicação da democracia à totalidade da vida social, favorece mais o parentesco do socialismo e da democracia do que o antagonismo entre essas duas coisas.” (Ozouf, Mona, 1989, 727)

Já não podemos concordar com a sua ideia de que a fraternidade revolucionária não contesta o princípio da democracia, ao afirmar que: “ [...] Ao contrário, ela o cumpre, porque recusa que o individuo se encerre em suas condições concretas de existência.” (Ibidem, 727)

Não porque não devesse ser assim, mas porque, de facto, as mulheres ficaram afastadas desta ideia de democracia que a fraternidade encerrava. Desde logo, ao fundamentar-se de uma forma enviesada (patriarcal), fazendo referência aos irmãos e não às irmãs teve, por si mesmo, um efeito perverso, porque, ao projectar-se desta forma enviesada, tal como a liberdade e a igualdade, pôs em evidência que estes nobres ideais só serviam para os homens.

Concluindo, como refere Célia Amoros (2006), tal como no imaginário do contrato social apareceram como seus sujeitos os homens, também, segundo a mesma autora, a relação das mulheres com a tríade dos ideais da Revolução foi complexa e paradoxal: por um lado, as suas lutas alimentaram a revolução; por outro lado, o modelo patriarcal destes ideais esteve/está na base da permanente tensão e redefinição das suas/nossas aspirações.

## TERCEIRO CAPÍTULO

### Direitos Humanos, um discurso da Modernidade

---

Olympe de Gouges disse:

*“A Revolução não será verdadeiramente realizada senão no momento em que a luta seja declarada para defesa dos direitos do homem, o seu mais belo património.”*

(Olympe de Gouges, 1993, Tomo 2, 121)

A Declaração dos Direitos do Homem de 1789 resultou das aporias com que se confrontaram os seres humanos, no início da época contemporânea, ao terem de lidar com realidades novas sem se haverem libertado de um pensamento antigo. Se por um lado, toda a mudança para ser aceite necessita de ser enquadrada nos esquemas de pensamento existentes, pois, de contrário, a dissonância cognitiva tende a rejeitá-la, também é verdade que as grandes transformações sociais e políticas são sempre precedidas, em todos os tempos, de renovações espirituais e de fortes movimentos de opinião pública. No caso da Revolução Francesa, em particular, o que estava em causa era estabelecer uma nova ordem constitucional em contraposição a uma velha ordem opressiva; ou seja, não se tratava apenas de uma mudança de personalidade no exercício do poder, mas sim de uma verdadeira ruptura epistemológica e política na forma de administrar o interesse público.

Convocando Habermas para esta reflexão, podemos então dizer que a Revolução Francesa estabeleceu, pela primeira vez, uma relação entre a teoria e a prática. Para este pensador, a ideia de revolução representa o momento em que a teoria consegue servir de orientação para a acção política. Esta ideia da relação teórico-prática ilustra bem a concepção dialéctica, defendida por Hegel, da mudança operada pela Revolução. A contradição estabelecida entre as condições de vida presentes e a procura duma nova realidade histórica determinará a mudança. No entanto, só quando as condições de vida já estão de tal forma degradadas e se tornam «puramente negativas», é que a contradição pode ser removida, dando lugar a uma nova realidade. Mais tarde os seguidores

de Hegel reafirmariam a ideia de que: “ [...] não é suficiente que o pensamento lute para se tornar realidade; é preciso que a realidade oriente o pensamento.” (Andrews, Cristina W., 2003, 134)

Considerando, então, a Revolução Francesa como um marco de mudança na história da Humanidade, podemos dizer que ela resultou da dialéctica entre ideias e práticas sociais que, por sua vez, tornaram possíveis as transformações quer das ideias, quer das práticas, que tanto influenciaram a sociedade das gerações posteriores.

Desta forma, quando os homens, nos finais do século XVIII, foram chamados a dar forma política às sociedades, depararam não só com questões jurídicas, mas ainda e sobretudo, com problemas que se podem chamar de metafísicos. Um novo mundo emergia das ruínas do passado e a reconstrução de uma nova sociedade exigia, como refere António Teixeira Fernandes (2000), a utilização de uma «adequada engenharia»: “Os indivíduos entendidos como átomos sociais, os liames interindividuais e a representação da totalidade são os principais elementos que essa engenharia procura articular.” (p. 10)

Ou seja, era preciso organizar uma sociedade onde o indivíduo, nova figura central no universo humano, se relacionasse com todos os da sua espécie e encontrasse uma forma de representação que tivesse em conta o bem-estar de todos e de cada um. Ora, para enfrentar os dilemas deste futuro inteiramente aberto, os deputados da Assembleia Nacional Constituinte de 1789, com escassa experiência política, tinham como únicos instrumentos disponíveis, as ideias teóricas do racionalismo iluminista. Marques, Viriato Soromenho (1991).

De facto, a ideia de «Razão» do iluminismo mostrou uma nova realidade: o ser humano poderia e deveria ser entendido na sua entidade única, podendo ser actor e autor da História. Mas, a construção desta nova identidade do ser humano não foi alcançada sem que acontecesse uma luta espiritual acerca da relação do ser humano consigo próprio, com os outros e com o mundo. Assim, entendemos que o Iluminismo – centrado em torno da interrogação sobre o ser humano e a sua essência, mantendo a crença inabalável na razão humana como fonte de toda evolução do próprio ser humano e da comunidade e, no que nos importa, como elemento justificador e explicativo da conduta humana –, serviu de fundamento a uma nova sociedade.

Transportando esta ideia para a França de 1789, quando esta era uma

das Nações mais literárias, como afirmou Tocqueville, não seria de estranhar que os seus «literatos» se ocupassem continuamente das questões sociais que a perturbavam:

“[...] matérias que têm a ver com o governo; essa era, a bem dizer, a sua ocupação específica. Todos os dias eram ouvidos a discursar sobre a origem das sociedades e as suas formas primitivas, sobre os direitos primordiais dos cidadãos e os da autoridade, sobre as relações naturais e artificiais dos homens entre si, sobre o erro ou a legitimidade do hábito, e sobre os próprios princípios das leis.”  
(Tocqueville, Alexis de, 1989, 127)

Foi então neste contexto que, no campo de Filosofia Política, surgiram discussões sobre a origem e os fundamentos do Estado Moderno. Dois conceitos que produziram resultados políticos de extrema importância para a história da humanidade aparecem na cena filosófica/política: o jusnaturalismo e o contratualismo.

Por um lado, o jusnaturalismo moderno, disciplina do Direito Natural, caracterizava-se pela ideia racional de um direito original, fundante e universal conhecido como «Direito de Natureza». Esse Direito pressupõe a existência de semelhanças notáveis entre todos os seres humanos e afirma que a pessoa humana, pela simples, mas fundamental, circunstância de integrar um todo homogéneo – a humanidade – congrega no seu património uma série de valores jurídicos. Esse facto torna-a, então, titular de direitos relativos à sua condição específica e única na escala zoológica – a condição humana. Antunes, Ruy Barbedo (2004). A mesma coisa será dizer que esses direitos são a expressão formal das necessidades individuais, ou, como afirmou Thomas Paine (1998):

“ [...] são aqueles que se referem ao homem por direito da sua existência. Pertencem a esta categoria todos os direitos intelectuais, ou direitos da mente, e também os direitos de agir como um indivíduo para o seu próprio conforto e felicidade, desde que não sejam injuriosos para os direitos naturais dos outros.” (35)

Estes direitos, requerem do Estado, não só a garantia de pleno e livre exercício, mas também a protecção contra a acção de terceiros.

Por outro lado, o contratualismo preconizava a criação de um contrato como fundamento da defesa dos direitos inalienáveis que os seres humanos

gozam no «estado de natureza». Entregue que fora o mundo à acção humana, o ser humano ficava limitado à sua solidão original, tendo necessidade de um pacto para a formação de um corpo social, a partir do qual pudesse surgir o poder político. Este pacto, teorizado por alguns autores como «contrato social», assinalou o fim dos indivíduos em estado natural e o início da sociedade de indivíduos, isto é, cada indivíduo cedia parte das suas liberdades e direitos para a formação duma instância que teria como função proteger os direitos naturais, ou seja o Estado – Governo.

Podemos então dizer, que a noção jusnaturalista do «Contrato Social», como génese do Estado, foi difundida durante o século XVIII e deu origem à concepção contratualista do direito e da sociedade, e ainda acrescentar que o contratualismo, fundamentado na igualdade jurídica, aparece como forma de superar o direito baseado nos privilégios e a fundação de um direito baseado na vontade individual. O indivíduo passa, então, a ser entendido como valor – fonte do direito.

O que temos vindo a dizer mostra que a defesa dos Direitos Humanos não pareceu constituir o objectivo primeiro e a razão de ser das transformações que a Revolução de 1789 pôs em movimento. Tratou-se antes, como afirma António Teixeira Fernandes, da busca e da enunciação de um outro tipo de legitimidade face ao vazio criado pela Revolução, ou seja:

“ Desmoronada a estrutura hierárquica da sociedade, destruídos os seus corpos intermédios e abolidos os seus privilégios, recorre-se à doutrina dos direitos do homem para se fundar o poder e para se elaborar a nova estrutura do Estado.” (Fernandes, António Teixeira, 2000, 11)

As afirmações deste autor demonstram que a Revolução dessubstancializou a realidade do Estado. De facto, ao romperem com o absolutismo e conseqüentemente com a soberania divina do monarca, actores e actrizes da revolução criaram um vazio na organização e legitimidade do Estado. Contudo, a ideia dos direitos dos seres humanos, associada ao ideal de liberdade, constituíram a base sólida para ultrapassar o défice de legitimidade. Esta legitimidade, como vimos, construiu-se a partir do indivíduo, o que veio operar uma enorme mudança: à soberania divina, sucede a soberania popular apoiada nos direitos humanos.

Assim, constatamos que os seres humanos dos finais do século XVIII partiram do carácter sagrado dos seus direitos individuais para repensar os fundamentos da sociedade e conceberam-na como: “[...] uma unidade mística, consubstanciada sob a forma de nação, enquanto substituto funcional de uma ordem divina, num mundo já fortemente secularizado. A nação passa a ser um corpo místico transcendentalizado.” (Ibidem, 13)

Esta concepção foi clara para os Constituintes, que tinham o sentimento agudo de que não se tratava, apenas, de proclamar abstractamente algumas verdades de natureza, mas sim de se empenharem literalmente na recomposição de uma sociedade. Não era só necessário ter em conta os seres humanos no estado de natureza, mas também os indivíduos nos laços da sociedade, como seria repetido por vários actores do processo, ou seja: “ [...] não bastava falar das suas prerrogativas, impunha-se fazer igualmente menção dos constrangimentos inerentes à coexistência com os seus semelhantes.” (Gauchet, Marcel, 1989, 68)

Surgia, então, aqui uma equação delicada, os franceses queriam consagrar as liberdades individuais decorrentes dos direitos naturais, mas, também, tinham de estabelecer, numa posição difícil, um poder conforme a ordem dos indivíduos, isto é, respeitando os direitos de cada um, defender o bem comum do colectivo. Foi esse difícil equilíbrio, entre uma preocupação fundadora e uma preocupação protectora que tornou singular a obra da Revolução. Desta forma, inspirados nos filósofos das Luzes, os franceses preocuparam-se em encontrar uma forma de governo que estivesse de acordo com os princípios da Razão e salvaguardasse os direitos naturais dos seres humanos. Mas como seria possível, tornar compatível o poder dos governos e a liberdade dos governados? Como resposta a esta questão, podemos citar Thomas Paine que, sobre a origem dos governos afirmou o seguinte:

“ [...] os próprios indivíduos, cada um deles exercendo o seu direito pessoal e soberano, fizeram um pacto uns com os outros para criarem um governo: e esta é a única forma através da qual os governos têm o direito de nascer, e o único princípio através do qual têm o direito de existir.” (37)

Como vimos, estas ideias sobre «pacto» derivam do conceito de contratualismo. Estas ideias foram enunciadas, pela primeira vez, em Inglaterra,

por Locke, quando este defendeu que a legitimidade dum Governo tinha que ter na sua origem o consenso dos governados ou, por outras palavras, a legitimidade dum governo estava alicerçada numa espécie de contrato entre governantes e governados. Em França, na obra *O Contrato social* (1762), Rousseau reforçou as ideias do filósofo inglês, quando situou no povo a fonte de soberania e fez do governo o executor da «vontade geral». Segundo ele, através do «contrato social», cada elemento da comunidade deveria alienar os seus direitos naturais para ingressar na nova ordem civil, formando assim uma «vontade geral» capaz de garantir a condição de igualdade para todos.

Assim, conjugando a ideia de «contrato» de Rousseau com a ideia de «pacto» de Thomas Paine, podemos dizer que os seres humanos, depois de entrarem para a sociedade conservam alguns dos direitos naturais e, na qualidade de elemento da sociedade, «atiram» outros para a reserva comum, ou seja, cedem em liberdade natural e ganham em liberdade civil. Esta nova realidade faz acontecer que, para além dos direitos naturais, ganham também importância, os direitos civis, aqueles que, como referiu Thomas Paine (1998):

“ [...] dizem respeito ao homem por direito recorrente da sua qualidade de membro da sociedade. Todos os direitos civis têm na base algum direito natural preexistente no indivíduo, mas cujo poder individual não é, em todos os casos, suficientemente competente para desfrutar dele. Fazem parte dessa categoria todos os direitos que estão relacionados com segurança e protecção.” (35)

Isto quereria dizer que a existência em sociedade implicaria limites à liberdade natural dos seres humanos?

Sobre esta questão, como já vimos atrás, alguns pensadores defenderam que a liberdade que se vivia na «ordem social» era mais verdadeira que aquela que acontecia no «estado da natureza». Outros, em oposição, afirmavam que não poderia haver laços sociais sem obrigações que limitassem a liberdade ou independência primitiva. Este dictómico debate aconteceu também na Assembleia Nacional Constituinte de 1789, pois, aquando da discussão da Declaração dos Direitos, alguns dos seus membros realçaram que se uma declaração de direitos fosse publicada ela teria que ser acompanhada por uma declaração de deveres.

Para Thomas Paine, esta observação revelou um espírito que meditara e

só errou por não meditar o suficiente, pois segundo ele, uma declaração de direitos é: “ [...] por reciprocidade, também uma declaração de deveres. Qualquer que seja o meu dever como homem, é igualmente o dever do outro; e torna-se meu dever garantir, bem como possuir. “(Paine, Thomas, 1998, 71)

Ou seja, se existe a posse de um direito tem que existir, igualmente, o dever de garantir esse direito para si e para os outros.

No entanto, paradoxalmente, as preocupações opostas dos dois campos acabaram por se unir. A preocupação daqueles que indicavam os limites no interior dos quais tinha de ser contido o exercício dos direitos individuais e a vontade dos que, de alguma forma, pretendiam socializar inteiramente o direito natural, garantindo conjuntamente a prerrogativa das pessoas e o poder da nação, contribuíram em conjunto, para o mesmo resultado. Dessa convergência surgiria a noção de Lei que passaria a regular a liberdade individual. Ou seja, se:

“ [...] a liberdade reside em poder fazer tudo o que não prejudique a outrem: assim o exercício dos direitos naturais de cada homem só tem os limites que garantem aos outros membros da sociedade o gozo dos mesmos direitos. Tais limites só podem ser determinados pela Lei.” (Gauchet, Marcel, 1989, 686)

Aos nossos olhos, o recolocar a liberdade sob a tutela da lei poderia fazer com que ela pudesse, quer ampliar, quer estreitar tal liberdade. Contudo, as ideias teóricas de filósofos como Montesquieu, que defendeu a limitação do poder do Estado e dos contratualistas, como Locke, com a sua teoria sobre o princípio de Estado, como Hobbes, com o princípio do mercado e como Rousseau, com as suas ideias sobre a origem do Estado, constituíram-se como novos referenciais para a interpretação das estruturas institucionais e inspiraram as primeiras Declarações de Direitos.

Rousseau, como já vimos, foi talvez quem mais influenciou a Revolução. Para ele o «estado de natureza» é a garantia de dois princípios inalienáveis: a liberdade e a igualdade; princípios que, segundo ele, seriam violados com a formação da «sociedade civil» e a instituição da «propriedade». A isto se refere ele na sua obra Discurso sobre a origem e os fundamentos da desigualdade entre os homens, de 1754. Para restabelecer o equilíbrio e a ordem seria preciso um «Contrato social», pelo qual fossem asseguradas a liberdade e a igualdade. Tal ordem foi explicitada por ele na obra Do Contrato Social, de

1762.

O seu «Contrato Social» supõe a união entre iguais e a ausência de submissão. Cada um renuncia aos seus próprios interesses em favor da colectividade. O poder assim constituído é um poder soberano, expressão da «vontade geral» e do interesse comum que une e dá existência a uma comunidade política. Esta vontade do colectivo é fixada através de leis fundamentais que o povo, enquanto corpo soberano, institui. Portanto, o poder resultante do «Contrato Social» é um poder absoluto porque não é subordinado a nenhum outro; é um poder inalienável porque a soberania é o exercício da «vontade geral» e a vontade não se transfere; é um poder indivisível porque, enquanto representante de um corpo social, só pode agir como acto deste corpo no seu conjunto.

Foram estas ideias que influenciaram a Declaração de Direitos do Homem e do Cidadão; ou seja, os “direitos humanos” conceptualizados na Declaração de 1789 foram inspirados por uma concepção liberal da sociedade, dos seres humanos e do mundo, pela crença na lei natural e na ordem universal, enfim, por uma confiança crescente na razão humana.

Adoptada em 26 de Agosto de 1789, após grandes discussões e lutas entre os deputados da Assembleia Nacional, a Declaração dos Direitos do Homem e do Cidadão foi um documento chave, não só para o tempo e espaço que lhe deu origem, mas também, como abertura a todos os possíveis para as gerações vindouras. Tendo nascido como resposta à inquietude histórica de uma época, ao estabelecer diversos direitos e princípios, tornou-se, desde então, uma conquista, passando a ser parte do património comum da Humanidade. Esses princípios mais tarde serviram de fundamento à Declaração Universal dos Direitos do Homem e à actual Declaração Universal dos Direitos Humanos.

No seu preâmbulo, a Declaração dos Direitos do Homem e do Cidadão de 1789 afirma:

“O Povo Francês, convencido de que o esquecimento e o desprezo dos direitos naturais do Homem são as únicas causas das infelicidades do mundo, resolveu expor numa declaração solene estes direitos sagrados e inalienáveis, a fim de que todos os cidadãos, podendo comparar sem cessar os actos do Governo com o fim de toda instituição social, não se

deixem jamais oprimir e aviltar pela tirania; para que o Povo tenha sempre diante dos olhos as bases da sua liberdade e de sua felicidade, o Magistrado, a regra dos seus deveres, o Legislador, o objecto da sua missão.

Em consequência, proclama, na presença do Ser Supremo, a Declaração dos Direitos do Homem e do Cidadão”.<sup>2</sup>

Esta Declaração, para além de sublinhar que, les hommes naissent libres et égaux en droits, proclamava que, le but de toute association politique est la conservation des droits naturels et imprescriptibles de l’homme, estes direitos eram: la liberté, la propriété, la sûreté et la résistance à l’oppression, sendo que a liberdade compreendia o direito à palavra, à associação, à liberdade religiosa e o direito de não ser preso sem julgamento.<sup>3</sup> Apesar disso, ela denunciava, também uma forte contradição. A sua proclamação, ao querer resumir as aspirações de uma sociedade liberal, teve em vista, mais a afirmação de interesses particulares de uma parte da sociedade, do que a emancipação universal dos seres humanos.

Como vimos, o pensamento iluminista identificou «natureza» com «razão». Ao pensar a «razão humana» como existente em toda a sua actualidade e realizada nas suas diversas potencialidades, considerou a existência de uma identidade universal da «natureza humana». Por outro lado, também já se viu que o direito natural, concebido como o direito que a natureza dita a todos os seres humanos, está na base da Declaração dos Direitos do Homem. Ora se a natureza humana é universal, a defesa dos seus direitos tornar-se-á universal também, logo, de alguma forma, obriga a afirmar que a Declaração de Direitos de 1789 pretendeu ser universal. Para além do carácter universal dos direitos, a Declaração de 1789 pretendeu também ser tributária do individualismo liberal, quando defendeu a liberdade com base no direito à propriedade. Assim, podemos talvez dizer que os direitos proclamados pela Declaração dos Direitos do Homem e do Cidadão pretendiam ser universalistas

---

<sup>2</sup> *Declaração dos Direitos do Homem e do Cidadão*. Wikisource, a biblioteca livre. Retrieved 21:33, Abril2,2007,from,http://pt.wikisource.org/w/index.php?title=Declara%C3%A7%C3%A3o\_dos\_Direitos\_do\_Ho mem\_e\_do\_Cidad%C3%A3o&oldid=4994

<sup>3</sup> *Qu'y-a-t-il dans un mot Pour un langage non existe des droits humains* - Amnesty International.htm

e individualistas. Como já vimos, não podemos esquecer a dimensão histórica e cultural que esta proclamação teve quando, partindo duma visão do mundo em que a pessoa humana é o foco, os direitos reclamados para cada um apareceram, à primeira vista, como ideal de humanidade: “Porque em cada homem está presente toda a humanidade, protegendo-se os indivíduos contra os abusos do poder do Estado, neles se pensa defender também a mesma humanidade” (Fernandes, António Teixeira, 1995, 72)

Todavia, sabemos hoje que tal não foi verdade, pois o individualismo jurídico demonstrou claramente a sua disfunção, passando a traduzir os interesses de uma classe particular, deixando à margem um grupo de pessoas desiguais. O individualismo liberal assentava, pois, como em todo o racionalismo iluminista, na aceitação de que o ser humano (homem) é racional e procede sempre de forma racional, logo, a existência de diferenças e a hierarquização entre os seres humanos são inevitáveis, porque estão inscritas na natureza de cada um. Desta forma, o universalismo dos direitos humanos, nascido para legitimar o liberalismo, e que foi o suporte das constituições democráticas modernas, é apontado como sendo um “universalismo abstracto”, na medida em que parece incluir todos os seres humanos, mas, na realidade, exclui muitos deles, tais como, mulheres, negros e grupos sociais desfavorecidos.

Sem escamotear as desigualdades de direitos existentes entre os homens (masculinos) consoante a sua raça ou condição social, passaremos a analisar como, no dealbar de uma nova época da humanidade, a Revolução conseguiu conciliar a diferença entre os dois sexos e uma filosofia do universal.

Como se viu, a Revolução Francesa trouxe uma nova subdivisão de funções e uma recomposição do espaço social. Que imagem existia sobre a mulher nesta época? Que lugar ocupava a mulher nesta nova sociedade?

## QUARTO CAPÍTULO

### Nova ordem colectiva. Onde ficam as mulheres?

---

Olympe de Gouges disse:

*Esta Revolução não será verdade senão quando todas as mulheres estiverem compenetradas da sua deplorável sorte e de todos os direitos que perderam na sociedade.*

(Declaração dos Direitos da Mulher e Cidadã 1791)

A Modernidade trouxe uma nova concepção de sujeito que contribuiu para a promoção de um intenso debate sobre a mulher e o seu lugar na sociedade. Se entendermos que a Modernidade teve início com a Revolução Francesa, constatamos que:

“ [...] a Revolução preocupa-se com a relação entre os sexos como o fizeram, antes dela, o cristianismo nascente, a Reforma e o racionalismo de Estado. Mas eis que desta vez questões inéditas são postas na ordem do dia como o do lugar das mulheres na cidade e já não apenas na ordem doméstica.” (Perrot, Michelle e Duby, George, 1995, 41)

A par dessa questão surge a discussão sobre a diferença sexual para a qual contribuíram as ideias políticas, filosóficas e científicas.

Na vertente política, a reflexão acerca da diferença fazia-se através das reivindicações, ora pelo direito à igualdade, ora pelo direito à desigualdade. Por seu lado, nos campos filosóficos e científicos, formulava-se uma noção de essência para se pensar a diferença baseada na natureza, que por sua vez dava corpo à ideia da complementaridade entre os sexos como forma de conseguir um mundo melhor.

De facto, até à alvorada da época Moderna, havia uma outra maneira de se conceber homens e mulheres. O modelo apoiava-se na existência de um sexo único, ordenado de acordo com as características sociológica de género. Ou seja, na visão antiga só havia um sexo, o masculino, considerado superior (perfeito) por possuir mais calor vital, enquanto o feminino era considerado um

género masculino inferior (imperfeito) por possuir menos calor vital. Apenas no século XVIII, num cenário de mudanças políticas, sociais e económicas, se constituiu uma nova maneira de pensar o homem e a mulher, fundamentada na diferença sexual. No limiar da Modernidade surgiram intensas discussões assentes nas ideias resultantes do Iluminismo e do advento da Revolução Francesa. A concepção iluminista colocava o indivíduo no centro do universo e concebia-o como dotado de uma espécie de luz natural, isto é, de uma racionalidade que se traduziria na capacidade natural do indivíduo para aprender e conhecer o que seria da ordem do «real» necessário às suas acções.

Surgiam, então, no esboço das ideias do século das Luzes, conceitos como autonomia, igualdade e liberdade, pressupostos, como já vimos, fundamentais da Revolução Francesa. É dentro desse contexto que várias autoras como, Dominique Godineau (1997), Geneviève Fraisse (1991), Michelle Perrot (1995), situam a Revolução Francesa como o momento em que surgiu a possibilidade de uma mudança – uma reviravolta – na história das mulheres. Elas estiveram nas ruas e movimentaram-se no cenário da Revolução, ocuparam novos espaços e estiveram na linha da frente nas inúmeras manifestações públicas do final do século XVIII. No entanto, assim que surgiram as oportunidades, inicialmente através da extensão do espaço público e da possibilidade de ampliação dos direitos sociais e políticos, houve, por parte de alguns sectores intelectuais, o apelo a um discurso contrário, que propunha uma nítida fronteira de demarcação dos espaços público e privado.

Seguindo esta ideia, Michelle Perrot (2003) refere-se à Revolução Francesa como um acontecimento histórico de extrema importância, no qual, um dos principais efeitos foi a definição das esferas públicas e privadas, através da valorização da família e da diferenciação dos papéis sexuais, que passaram a funcionar em oposição: «homens políticos e mulheres domésticas».

Sobre este assunto, Catherine Marande-Fouquet (1989) refere também a importância da família no redesenho da configuração do papel das mulheres na sociedade:

“Enquanto o essencial da Revolução se desenrolava sobretudo em Paris, cujo antigo costume encorajava a igualdade entre os esposos, numerosos deputados das assembleias revolucionárias – juristas de

origem provincial e admiradores do direito romano – consagravam o império do pater famílias.” (302)

Segundo ela, tratava-se verdadeiramente de um império. De facto, se tivermos em conta que a sociedade do Antigo Regime estava hierarquizada por classes e que, no topo dessa hierarquia, o rei detinha o poder, logo que esse poder foi derrubado e as categorias abolidas, a família passou a ser a única célula a organizar a França: a partir desse momento, cada pai de família pôde nela exercer a autoridade suprema. Esta ideia viria a reflectir-se no Código civil de 1804.

Para além das transformações sociais e políticas, também as de carácter económico, caracterizadas pelo aparecimento da sociedade industrial e do capitalismo e pela ascensão da burguesia, estes factores terão que ser considerados elementos chave para o delinear dos espaços público e privado. Com a Revolução industrial houve a necessidade de aprofundar a divisão do trabalho, de expandir o comércio e de criar novas profissões que contribuíram, de forma decisiva, para o encerramento da mulher no espaço privado (Márcia Arán, 2003). Além disso:

“A História quis que, a coberto da revolução, a camada social a impor os seus modelos fosse a burguesia. Ora, era precisamente na boa burguesia – muito mais que nas classes populares ou na alta burguesia – que a mulher estava reduzida ao papel de ornamento do lar, de mãe nutriz dedicada aos filhos e ao marido. Esse tipo de casal, fruto de uma evolução plurissecular da sociedade, determinou os papéis, masculino e feminino, como exterior/interior. Nele, a mulher é protegida, domesticada. Foi essa camada social que, durante um século, serviu de modelo à sociedade francesa e às suas instituições.” (Marande-Fouquet, Catherine, 1989, 302)

Neste contexto, as ordens do público e do privado passaram a organizar o dia-a-dia dos indivíduos, com regras próprias, cujas referências centrais eram a afectividade no mundo privado/doméstico e a racionalidade e eficácia do poder no mundo público. Ao homem estaria reservado este último como espaço definido pela produção, pelo poder e pelas decisões, e à mulher, em oposição, caberia o espaço privado, cuja referência central estava na responsabilidade com a reprodução.

Sílvia Alexim Nunes, psicanalista brasileira, na sua obra *O Corpo do Diabo Entre a Cruz e a Caldeirinha*, aborda as relações entre a mulher e o masoquismo, num estudo profundo sobre o lado feminino da dor. A autora parte do princípio de que há uma verdade psicanalítica por detrás desta ligação e afirma que o objectivo primordial desta verdade é restringir as mulheres à esfera da maternidade e do lar. Segundo ela, a estratégia de regulação do corpo feminino, com vista a circunscrever as mulheres à esfera doméstica e à maternidade, foi iniciada no século XVIII, quando a família passou a organizar-se de portas fechadas, lugar privilegiado para os sentimentos, para a intimidade e para a privacidade, onde a mulher, como mãe, ocupou um lugar fundamental na configuração desse novo espaço familiar, centrado no campo dos afectos, dos sentimentos e do amor, fechado a quatro paredes e dirigido ao marido e aos filhos.

Uma nova concepção da infância que surgiu no decorrer do século veio também contribuir para a expressão desta nova ideia de família. A criança deixou de ser considerada um pequeno adulto, para se tornar numa pessoa com atributos específicos que exigiam uma formação afectuosa, protegida e prolongada. De acordo com Sílvia Alexim Nunes (2000), a família burguesa organizou-se em torno dos filhos, com o objectivo de constituir indivíduos saudáveis de forma a fortalecer a burguesia. Por isso, a questão da mortalidade infantil e do bem-estar das crianças passou a ser vista como um problema de Estado.

Convocaremos de seguida para esta exposição a ideia de Natureza, que começou a surgir com as ideias iluministas. Segundo Catherine Marand-Fouquet (1989), a Revolução Francesa aconteceu no momento em que as pessoas esclarecidas, os fisiocratas, sugeriam uma melhor organização do mundo. Os filósofos, os agrónomos, vendo na Natureza o bem supremo, serviram os objectivos daqueles que, como Rosseau, se sentiram exaltados com o destino materno das mulheres. Ora, acontece que:

“ [...] a cultura das mulheres esclarecidas daquela época não era diferente da dos seus companheiros: liam os mesmos livros, compartilhavam as mesmas ideias e as suas aspirações. Como eles, encontraram as suas heroínas e os seus modelos em Plutarco. Naquela altura, o sacrifício à coisa pública constituía o seu ideal. A sua pertença

ao cristianismo também as preparara para a oblação, para o dom de si mesmas. Assim muitas mulheres encontraram na dedicação à família, à pátria e à sua fé, a realização dos seus anseios generosos.” (Marande-Fouquet, Catherine, 1989, 302-303)

Assim, é fácil concluir que toda esta formulação discursiva que foi construída ao longo do século XVIII influenciou fortemente a constituição do lugar que a mulher passou a ocupar na sociedade. Ou seja, a mulher deveria «reinar» no lar, abdicar de qualquer pretensão e desejo pessoal que estivesse fora da sua actuação na esfera doméstica, em oposição ao homem que, devido às suas qualidades, deveria «reinar» na cena pública. Homens e mulheres teriam vocações específicas que indicariam diferentes lugares sociais. A vocação/natureza feminina estava dirigida à função materna e ao doméstico (privado), em função do destino que a «natureza» havia determinado à mulher. Ser de outra forma era «antinatural».

Como já referimos, em Emile, Rousseau traçou o retrato perfeito de como deveria ser a esposa ideal para o seu personagem principal. Sofia deveria estar junto dele pela doçura, com dedicação e submissão. A educação de ambos deveria seguir caminhos distintos e irreduzíveis, pois a diferença sexual determinaria necessidades diversas, assim como posições sociais desiguais:

“Desde o momento em que fica demonstrado que o homem e a mulher não são, nem devem ser, constituídos da mesma maneira nem de carácter nem de temperamento, segue-se que não devem receber a mesma educação.” (Rousseau, Jean-Jacques, 1990,p.188)

Como podemos verificar, com Rousseau, o lugar dos homens e das mulheres na sociedade passou a ser estabelecido pelas características biológicas que fundamentariam as esferas pública/masculina e privada/feminina; ou seja, a noção de diferença sexual, a partir dos atributos biológicos, determinaria a posição da mulher na sociedade como responsável pelo cuidar dos filhos e da casa, ao mesmo tempo que destinava ao homem o trabalho fora de casa e a vida pública. Foi com estas concepções sobre a natureza feminina que Rousseau contribuiu para a construção do modelo ideal de feminilidade para a mulher ocidental da modernidade, cujas características principais seriam a fragilidade, a doçura, a afectividade e a virtude. As necessidades e características de cada sexo seriam singulares e indicariam por sua vez

características morais distintas e complementares. A conjugação das qualidades femininas e masculinas seria fundamental para a realização de um bom casamento, em que feminilidade rimaria com passividade (Nunes, Sílvia Alexim, 2000).

A esta interpretação filosófica da diferença sexual, que opunha as características biológicas de homens e de mulheres com consequências morais e sociais, cedo se associou o discurso científico, o que serviu para justificar, ainda mais, as diferentes inserções sociais de homens e mulheres. De facto, como afirma Mary Nash (2004):

“[...] a expressão científica do discurso de género foi significativa.

Esta autoridade moderna concedia legitimidade e objectividade científica a posturas fundamentalmente ideológicas, que justificavam as diferenças humanas em termos de desigualdade. Médicos e cientistas esforçavam-se por estabelecer definições científicas da identidade de género que legitimavam a desigualdade entre homens e mulheres.” (33)

Mas esta seria também uma questão política. Com efeito, segundo a ideia de Thomas Laqueur, referenciado pela anterior autora, a interpretação dos corpos femininos e masculinos, como sexos biológicos opostos e incomensuráveis, veio justificar a necessidade política de criar novas realidades e inserções sociais para homens e mulheres. Como na visão moderna a mulher já não era considerada um homem imperfeito, passaria então a ser mulher com características anatómicas e biológicas específicas que, por sua vez, funcionariam em oposição às do homem. Ainda segundo o mesmo autor, o discurso médico, ao marcar uma diferença incomensurável entre os sexos, tendo como base uma radical naturalização da diferença sexual, reduziu as mulheres a um órgão reprodutivo. De tal forma que:

“[...] o discurso de género que emergiu com a construção da sociedade contemporânea [...] actuava como uma representação cultural que reforçava a subalternidade feminina através de práticas sociais como a privação de direitos, a exclusão social e o forçado confinamento das mulheres ao mundo doméstico” (Nash, Mary, 2004, 32)

Ou seja, este modelo de feminilidade da mulher da modernidade, fundamentada em características anatómicas e funções orgânicas, funcionou como instrumento determinante na construção de um perfil feminino que

retratava a mulher como frágil, emotiva, dependente, instintivamente maternal e sexualmente passiva. Esta interpretação do corpo feminino teve como objectivo perpetuar a dominação masculina sobre a mulher e conseqüentemente assegurar o seu lugar no casamento e no lar, ainda que a sociedade emergente da Modernidade trouxesse outras possibilidades de funcionamento social. Na perspectiva de Mary Nash:

“ [...] o impacto do discurso de género representou um dos maiores obstáculos ao desenvolvimento de estratégias de resistência capazes de se traduzirem em vitórias definitivas na consolidação da igualdade e do reconhecimento das mulheres como cidadãs e agentes sociais, sujeitos a transformações sociais” (38)

Porém, perante o vasto campo aberto na modernidade, outros discursos, e outras expectativas colidiram com o determinado paradigma de feminilidade. A progressiva expansão do pensamento liberal a par do crescimento dum modelo de sociedade individualista, em que os indivíduos se viam como seres autónomos, dotados de razão e de um mundo particular e interior, onde as mulheres também estavam incluídas, eram a prova desta colisão. Isto é, os ideais de autonomia do indivíduo moderno opunham-se aos ideais de submissão feminina; as ideias de liberdade contrapunham-se à domesticidade; a ideia de predestinação entrava em conflito com a ideia moderna de que cada indivíduo deve escrever o seu próprio destino, de acordo com a sua vontade. Enfim, apesar do discurso simbólico que insistia em ditar como deveria ser uma verdadeira mulher, à luz dos ideais de feminilidade forjados naquele momento histórico, começava a desenhar-se um amplo cenário em que esse discurso se tornava contraditório frente aos ideais de igualdade e liberdade formulados no dealbar da sociedade Moderna. Esta linha de tensão configurava algumas deslocações entre a esfera pública e privada por onde algumas mulheres romperam o espaço privado e saíram às ruas na procura do reconhecimento dos seus direitos como cidadãs. Embora, como afirma Mary Nash, a ideia de cidadania fosse vista como muito radical pelas mulheres de então, estas tinham uma visão do mundo público e do lugar que lhes estava reservado.

Com base no discurso da utilidade pública, realçavam o papel de mãe e educadora como essencial ao projecto de «civilização e de socialização». Tendo como referência os direitos políticos dos indivíduos emergentes da

filosofia das Luzes, as suas exigências situavam-se no contexto da lógica dos direitos. Esta era a contribuição do pensamento iluminista, pois: “ Ao defender o princípio da individualização, o pensamento iluminista abriu caminho para o reconhecimento da subjectividade histórica das mulheres e da sua liberdade emancipadora.” (Nash, Mary, 2004, 70)

A participação feminina não só atingiu a França como também a Inglaterra e posteriormente a Alemanha. No entanto, segundo Mary Nash, o primeiro movimento colectivo de organização das mulheres em defesa dos seus direitos situa-se em França, no ambiente Revolucionário de 1789. Segundo ela:

“as primeiras expressões de uma voz colectiva das mulheres coincidem com o desenvolvimento do processo revolucionário, a formação das associações republicanas e a apresentação das primeiras declarações políticas dos direitos das mulheres.” (Nash, Mary, 2004, 73)

Elas opunham-se à vida submissa do casamento e à prisão na maternidade, ao mesmo tempo que lutavam por uma igual educação e participação social. Baseando-se nos princípios Revolucionários da liberdade, igualdade e direitos como paradigma universal, as mulheres tiveram um papel activo, tanto no processo político como na reconstrução de um discurso mais igualitário que as apresentasse como cidadãs e como sujeitos dos direitos políticos emergentes da transformação revolucionária. Mas as mudanças que a sua integração total na vida social operaria seriam tão radicais que tiveram a oposição da maioria dos revolucionários, que advogavam o receio do abandono do lar, dos filhos e da vida conjugal, por parte das mulheres. Neste contexto, reforçou-se a produção discursiva que, com base na ideia de natureza, justificava o confinar das mulheres à vida doméstica.

Constatamos, então, que a Revolução Francesa foi o momento histórico em que a civilização ocidental descobriu que as mulheres podiam ter um lugar na cidade, mas esta realidade assustou de tal maneira que a visão do novo mundo integrou as mulheres como «uma subcategoria, uma segunda classe de seres racionais». Henriques, Fernanda, (2003).

O processo que opôs o discurso da domesticidade e a luta feminina pela conquista de uma posição na esfera pública, não aconteceu sem conflitos e impasses. Por um lado, as mulheres burguesas partilhavam do projecto de Rousseau e tornaram-se arautos das suas ideias. Por outro, surgiram vozes

como as de Mary Wollstonecraft, Madame Roland e Olympe de Gouges que protestavam e advogavam os seus direitos, procurando demonstrar que também eram capazes de exercer actividades intelectuais.

Do que parece não haver dúvidas, é que, apesar da exclusão oferecida pelo texto político fundamental, que foi a declaração dos Direitos do Homem e do Cidadão, as mulheres impulsionaram o processo revolucionário de forma activa. De facto: “ [...] a participação das mulheres das camadas populares nas barricadas e nas jornadas revolucionárias demonstrou outra expressão da prática feminina da cidadania e da soberania popular de género.” (Nash, Mary, 2004, 75)

É historicamente conhecida a participação das mulheres nas acções revolucionárias, como foram a tomada da Bastilha e a marcha sobre Versalhes, e as petições feitas à Assembleia Nacional onde propunham a abolição dos privilégios do sexo masculino em França e exigiam o direito do sexo feminino à mesma «liberdade, vantagens, direitos e honras» de que os homens usufruíam, de tal forma, que hoje podemos dizer que, durante a etapa revolucionária, as mulheres francesas souberam «articular de forma clara as suas exigências, no que diz respeito aos direitos políticos» Nash, Mary (2004).

Contudo, pelo que já vimos, a Revolução e a posterior política napoleónica abortaram os anseios femininos, ao estabelecerem que a sua actuação se devia limitar ao espaço doméstico do lar. A participação política foi-lhe negada, o que levou, mais uma vez, à sua exclusão do mundo público e à humilhação das transgressoras. O Código Civil de Napoleão (1804) negou, às mulheres, os direitos civis conquistados pelos homens com a Revolução, ao mesmo tempo que as definiu como menores, sempre dependendo dum homem: ou o pai, ou o marido. É preciso não esquecer que este Código influenciou, posteriormente outros corpos legislativos, (nomeadamente Portugal que o manteve até aos anos sessenta) que continuaram a negar às mulheres o estatuto de sujeitos políticos, legislando a sua subordinação social, ao estabelecer o princípio da autoridade patriarcal.

Com a assumpção da nossa parte que, apesar da divulgação dos Direitos do Ser Humano e das sucessivas revoluções liberais e democráticas, ao longo dos séculos XIX e XX, e da gradual extensão dos direitos políticos dos homens, os direitos das mulheres continuaram a não ser reconhecidos.

Concentremo-nos nas seguintes questões propostas por Catherine Marande-Fouquet (2003): “Teria sido a Revolução francesa mm encontro falhado para as mulheres? [...] A Revolução francesa podia engendrar a emancipação feminina? [...] O papel das revoluções não seria mudar radicalmente as coisas?” (305)

Para ela:

“ [...] nesta matéria – a dos direitos reconhecidos a metade da Humanidade – a História actual facilmente nos levaria a crer que a revolução é impossível. Esses direitos conquistam-se lentamente, desde que as mulheres perseverem e que a paz se mantenha. Ainda temos muito caminho a percorrer para que, finalmente, a liberdade, a igualdade e a fraternidade reinem também para as mulheres.” (Marande-Fouquet Catherine, 2003, 305)

Embora possamos estar de acordo com o teor da ideia desta autora, o nosso compromisso, já referenciado, com a Revolução, leva-nos, antes, a considerar a Revolução francesa como uma transformação decisiva na história das mulheres, tal como, Michelle Perrot (1995):

“Em primeiro lugar, muito simplesmente porque o foi na história dos homens – os do outro sexo e os seres humanos no seu conjunto. Em seguida, porque essa mutação foi ocasião de um questionar sem precedentes das relações entre os sexos. A condição das mulheres não mudou apenas porque tudo mudava então e porque a tempestade revolucionária nada deixaria intacto. Mais profundamente, a condição das mulheres mudou porque a Revolução levantou a questão das mulheres e inscreveu-a no próprio coração da sua questionação política da sociedade.” (41)

Se pensarmos que, a Revolução, imbuída pelos ideais Iluministas, trouxe às mulheres:

- a oportunidade de não mais serem vistas como homens imperfeitos,
- o reconhecimento duma personalidade civil que o Antigo Regime sempre lhe negou,
- a possibilidade de se tornarem seres humanos completos, capazes de fruírem e exercerem os seus direitos,

- enfim, a oportunidade de se tornarem indivíduos,

temos de concluir que a Revolução Francesa foi um momento histórico em que a perspectiva de vida das mulheres se alterou substancialmente. As suas transformações socioculturais foram, de alguma forma, favoráveis às mulheres, contribuindo para lhes abrir o caminho a conquistas e mudanças nas suas vidas, tais como, o direito à educação, o nascimento do feminismo e, mais tarde, as modificações em relação ao trabalho assalariado.

Talvez os ideais revolucionários levassem as mulheres a acreditar que um dia seria possível homens e mulheres conviverem com iguais direitos e oportunidades. A história mostra-nos que isso foi uma utopia. Mas, se como diz Lígia Amâncio, (2004) «o ser humano sobreviverá enquanto for capaz de imaginar utopias e lutar por elas», as Revolucionárias de 1789 imaginaram para a mulher um papel no futuro e tentaram construí-lo no presente. Não conseguiram, cabe-nos a nós ir construindo as alternativas.

#### IV.I. E podia ter sido diferente?

Se é verdade que a modernidade foi construída como vimos, não só com a ausência das mulheres, mas também, legitimando essa mesma ausência como condição de estabelecer, enganosamente, uma suposta universalidade fundamentada no ocultamento e discriminação das mulheres.

Se o sistema democrático/burguês moderno, que construiu uma nova configuração moral e axiológica, se edificou sobre a exclusão da mulher da esfera política e pública legitimada pelo direito, a ciência e a filosofia.

Também não é menos verdade que, já naquela altura, muitas mulheres e muitos homens divergiam do pensamento dominante e trouxeram para o debate público um pensamento novo sobre “a humanidade nas suas duas morfologias”, reivindicando para as mulheres o direito de “usufruir do processo de emancipação e autonomia que a Modernidade prometia”.

Esquecer ou não renomear aquelas e aqueles que ousaram, por vezes com o sacrifício da própria vida, afrontar o preestabelecido e pensar num mundo de mulheres e homens, é fazer:

“ [...] uma nova discriminação em relação à nossa herança cultural, porque não só não estamos a fazer justiça a todos aqueles e a todas aquelas que se insurgiram contra a dominação do masculino, como também estamos, por nossa vez, a invisibilizar o seu esforço, reiterando um certo legado cultural que o conseguiu escamotear”. (Henriques, Fernanda, 2005, 2)

Assim, fazendo justiça a pensadores e pensadoras que foram capazes de superar os preconceitos de sua época, podemos diferenciar na nossa tradição cultural dois momentos claros, em relação ao modo como se concebeu o feminino e as mulheres: um primeiro momento histórico constituído pelo que se tem denominado o “memorial de agravos” e, um segundo período, de escritos abertamente feministas. Amorós, Célia (1997).

Segundo a filósofa Célia Amorós o conceito de “memorial de agravos” refere-se àqueles escritos anteriores ao século XVII e XVIII, ou seja, anteriores à Ilustração. Eram textos que continham queixas sobre as injustiças sofridas pelas mulheres e reivindicavam a excelência do sexo feminino. Podemos dizer que estas obras fazem parte da chamada “querelle des femmes”, uma polémica que durou vários séculos e, confrontou os misóginos com os “defensores das damas”.

Talvez a obra mais relevante deste período seja a de Cristina de Pizan, que escreveu Cidade das damas, no século XV. O argumento fundamental da obra, e que a converte numa obra do tipo “memorial de agravos”, gira em torno da seguinte questão: como é possível que os homens afirmem que as mulheres, no seu conjunto, são inferiores, quando há tantas damas virtuosas e inteligentes? O interesse da sua teoria filosófica reside no seu anti-essencialismo, já que nega a existência de uma essência feminina, afirmando, ao contrário disso, o facto de que existem mulheres muito diferentes. Para ela não há “a mulher”, mas sim “mulheres”. Esta autora não chega a reivindicar a igualdade, limita-se a afirmar que Deus deu a cada sexo o seu papel e, em consequência, os homens não devem desprezar as mulheres. No entanto, cada um deve permanecer no seu papel social.

Os escritos filosóficos propriamente feministas, aqueles que reivindicavam a igualdade no acesso a todas as actividades próprias da humanidade e o acesso das mulheres a todos os papéis e funções sociais sem

discriminação só começaram com a Ilustração, período em que, contra as divisões hierárquicas entre nobres e plebeus, se afirmava o conceito fundamental da “igualdade de todos os homens”. Se para a maior parte dos pensadores ilustrados a “igualdade de todos os homens” foi entendida como “igualdade de todos os seres do sexo masculino”, uma vertente minoritária e posteriormente esquecida pensou essa igualdade como a “igualdade de todos os seres humanos” no que diz respeito à capacidade de pensar.

Na recuperação de textos esquecidos que falámos atrás estarão, então, todos aqueles pensadores e pensadoras que entenderam a igualdade de todos os homens como a igualdade de todos os seres humanos. Desse grupo, salientamos François Poullain de la Barre, Condorcet, Olympe de Gouges, entre outros, que exigiram coerência epistemológica e política à Ilustração, pois ao arrogar-se defensora da igualdade, definiram a subordinação social das mulheres como o resultado de preconceitos que remontam «à noite dos tempos» Cobo, Rosa (2002).

Poullain de La Barre, filósofo de influência cartesiana, quis levar à prática a ideia do seu mestre, defendendo filosoficamente, a ideia da igualdade entre os sexos. Dele é possível dizer o seguinte:

“ Poullain de la Barre pragmatiza o Cogito cartesiano, ao articular a dúvida com o agir e não apenas com o pensar. Para ele, existimos, porque o que duvida age e o que age existe. Este descolar da problemática do Cogito para o plano da acção é acompanhado de uma defesa intransigente do princípio cartesiano de se pensar apenas a partir do trabalho da racionalidade, pondo de parte os preconceitos ou ideias feitas.” (Henriques, Fernanda 2005, 8)

Na sua obra *De l'égalité des sexes, Discours physique et moral ou l'on voit l'importance de se défaire des préjugés*, de 1673, ele defendeu a tese da igualdade de direitos entre homens e mulheres. Considerando que a desigualdade entre sexos, baseada na inferioridade das mulheres, era o preconceito mais profundo de todos, afirma: “[...] é necessário que a educação questione este preconceito e se ocupe em formular uma conceptualização da natureza com base em critérios puramente racionais.” (Ibidem, 8)

Por seu lado, Condorcet defendeu a igualdade de direitos entre homens e mulheres formulando a seguinte questão: se tal como os homens, as

mulheres são seres sensíveis, dotadas de razão e possuidoras de ideias morais, porque razão não devem ter os mesmos direitos cívicos? Segundo ele, conforme nos indica Lúcia Amâncio ao citar o seu texto, Sobre a admissão das mulheres ao direito de cidadania:

“ [...] para que a exclusão das mulheres não fosse um acto de tirania seria necessário, ou provar que os direitos naturais das mulheres não são de todo os mesmos que os dos homens, ou mostrar que elas não são capazes de os exercer” (Condorcet, 2004, 86)

Denunciando a opressão constante de que eram vítimas, reivindicou para as mulheres o direito de serem admitidas em todos os empregos e de terem acesso ao «direito de cidade», defendendo em consequência que, para que o pudessem exercer convenientemente, deveriam receber a mesma educação, que os homens.

Contudo, uma das figuras que mais lutou pelos direitos da mulher durante a Revolução Francesa foi Olympe de Gouges. Em 1791, ela publicou uma Declaração dos Direitos da Mulher e Cidadã, porque, segundo ela, a «Declaração dos Direitos do Homem e do Cidadão» não havia dedicado muito espaço aos direitos naturais das mulheres. Portanto, era preciso reivindicar para as mulheres, exactamente os mesmos direitos que haviam sido consignados para os homens.

Olympe de Gouges viu na Revolução o objecto de uma mobilização histórica das mulheres. Ela empenhou-se numa luta militante na libertação das mulheres contra a tirania dos homens. Tal como nos dizem Michelle Perrot, e Georges Duby (1995):

“ Para ela não se trata de reorganizar as novas categorias do direito político. Trata-se de levar as mulheres ao assalto contra as injustiças que os homens se obstinam em perpetuar e que a Revolução não fez senão tornar mais gritantes.” (52)

Através da sua escrita e das suas acções, Olympe contribuiu para alterar as limitações de género no séc. XVIII. Como se confirmará, mais adiante, dedicou a sua vida e as suas convicções políticas e filosóficas à conquista da representação e participação política das mulheres na esfera pública.

Como já foi analisado, em 1789, criada a Assembleia Nacional, nasce uma nova forma de governo, cujo objectivo “transformador” seria defender os

direitos humanos. A par disso, foi publicada, a primeira Declaração dos Direitos do Homem e do Cidadão. Este documento tornava possível a existência de uma comunidade, onde os cidadãos seriam iguais, quer em direitos, quer na participação política em defesa dos mesmos. Mais tarde, em 1791, a Nova Constituição, contendo a Declaração dos Direitos do Homem e do Cidadão foi ratificada pela Assembleia Nacional.

Chamando à atenção para o facto desta igualdade e participação ser exclusiva para os cidadãos homens da recente Republica, Olympe respondeu com a publicação de um panfleto intitulado *Déclaration des Droits de la Femme et de la Citoyenne*, no qual defendia direitos iguais para mulheres e homens, e ainda, a protecção dos direitos das mulheres na sua condição de mães. Esta Declaração de Direitos apareceu, não como oposição, mas como um complemento à *Déclaration des Droits de l'Homme et de le Citoyen* ratificada pela Assembleia. Ao invés de declarar que as mulheres nasciam e eram iguais entre si, ela pretendeu afirmar que, homens e mulheres deviam ter os mesmos direitos. Segundo ela, a razão de existir da sua Declaração consistia na verificação de que a Constituição, ao não nomear as mulheres, excluía-as da cidadania, então nascente.

Isto mostra-nos a notabilidade da sua clarividência. Quando se apregoava a universalidade dos Direitos do Homem, querendo fazer crer que eles incluíam mulheres e homens, a sua consciência permitiu-lhe perceber que a linguagem, enquanto discurso, não constitui um universo de signos que serve apenas como instrumento de comunicação ou suporte do pensamento, mas que ela é, interacção e um modo de produção social e, portanto, não é neutra, nem inocente, na medida em que está imbuída de intencionalidade, sendo, por isso, o lugar privilegiado de manifestação ideológica e consequentemente do pensamento dominante.

É da sua clarividência e da sua imensa liberdade que se tratará na segunda parte deste trabalho.

## **Parte II**

**Olympe de Gouges: Mulher e Cidadã que reivindicou para as mulheres o lugar que lhes pertence na cidadania**

## PRIMEIRO CAPÍTULO

### De Montauban a Paris

---

*“Olympe de Gouges, nascida com uma imaginação exaltada, confundiu o seu delírio com uma inspiração da natureza: quis ser Homem de Estado. A lei puniu esta conspiradora por ter esquecido as virtudes próprias do seu sexo”*

Relatório sobre a morte de Olympe de Gouges, 14 de Brumário, ano II da República. (Maria Rosa Cutrufelli, 2006, 311)

Nesta segunda parte do trabalho iremos dar a conhecer Olympe de Gouges que acreditamos ser uma das personagens mais interessantes que podemos encontrar no coração da controversa história política da Revolução Francesa.

A sua história pessoal é a história da ascensão social e intelectual de um ser que pelo facto de ser mulher e pertencer à pequena burguesia provincial estava destinado a uma existência de esquecimento. É também, como refere Olivier Blanc, a história de um combate humanista memorável, interrompido pela lâmina da guilhotina. É desolador verificar como foi incompreendida pelos historiadores que, durante muito tempo, não souberam, ou não quiseram, ver o que esta personagem tinha de excepcional.

Até há pouco tempo considerada na historiografia como marginal, aliás, como nunca deixou de ser em toda a sua vida, aparece condenada a errar entre dois ou mais pólos: por um lado, nunca foi acolhida pelos «amigos de Robespierre», por outro, os «amigos de Maria Antonieta» também a repudiaram. Como certas personagens, cujas qualidades foram ocultadas pelos preconceitos, Olympe de Gouges foi marginalizada pela historiografia, mais precisamente, pelas aproximações e erros de interpretação dos seus actos, gestos e intenções.

Os textos e notas que frequentemente encontramos sobre ela, situam-na como desafio de um outro debate, o do feminismo, ao qual tem sido reduzida

por quem dela apenas conhece a sua Declaração dos Direitos da Mulher e da Cidadã, dedicada à rainha, que, quanto a nós, não representa senão um dos aspectos do seu humanismo. A verdade é que, para além da causa das mulheres, ela combateu por muitas outras, lutando sempre pela liberdade e dignidade dos seres humanos, independentemente da idade, do sexo ou da cor da pele.

É pretensão deste trabalho analisar a complexidade dos contextos e dos factos da sua vida, de forma a, não só compreender o alcance dos actos, dos escritos e das palavras de Madame de Gouges, mas também projectar para a actualidade, a antecipação das suas preocupações e reivindicações, muitas das quais estão ainda por cumprir.

Não havendo muita informação escrita em português iremos seguir essencialmente a obra Marie-Olympe de Gouges, une humaniste à la fin du XVIII siècle, biografia elaborada por Olivier Blanc e publicada em 2003, considerada como a mais completa da actualidade. Nesta obra, que vem substituir uma anterior de 1989, o autor diz estar agora mais apetrechado para falar de Olympe de Gouges porque, para além da documentação de base ser hoje mais completa, devido à descoberta de novos e importantes documentos, também as contribuições de investigadores franceses e estrangeiros durante os últimos vinte anos, têm ajudado a completar as informações sobre a nossa protagonista.

Olivier Blanc localizou, na fundação Portiez de l'Oise, uma colecção de cartazes dos tempos revolucionários, entre os quais, uma dezena de textos raríssimos de Madame de Gouges. Estes cartazes publicados em *Écrits politiques d'Olympe de Gouges*, em 1993, com prefácio do próprio Olivier, servirão também como base deste trabalho, de forma a permitir reajustar as perspectivas e precisar ou corrigir certos pontos essenciais. Para além de Olivier Blanc, também Sophie Mousset, a espanhola Oliva Corujo e até mesmo Maria Rosa Cutrufelli – que de uma forma romanceada presta homenagem a Olympe de Gouges –, serão referências para esta parte do trabalho, completando ou precisando os relatos e as informações do biógrafo Olivier Blanc.

Neste primeiro capítulo da segunda parte, iremos ver como foi o percurso de vida da nossa personagem desde os seus princípios, em Montauban, até

aos «anos galantes» de Paris. A sua história de vida começará no novelesco que foi o seu nascimento, continuará com o seu, não menos burlesco casamento, e terminará com a descrição dos anos que viveu em Paris, atropelada pelo turbilhão de ideias e factos que marcaram a época pré-revolucionária.

## I: A Vila de Montauban

Montauban é uma vila no sul da França, situada nas margens do rio Tarn, cujas águas foram testemunhas da agitada história de França.

A sete de Maio de 1748, nesta vila, nascia uma criança do sexo feminino. Segundo os registos paroquiais, foi a baptizar no dia seguinte, na igreja de Saint-Jacques, com o nome de Marie Gouze. Os actos de baptismo referem, ainda, que Marie Gouze era filha legítima de Pierre Gouze, açougueiro de profissão, e de Anne-Olympe Mouisset, casados nesta paróquia. Os padrinhos foram, Jean Portié e Marie Grimal. Esta criança tornar-se-á mulher, adoptará o nome de Olympe de Gouges e, como veremos à frente, será uma figura de vulto da sua época, de tal forma, que a escolhemos como personagem principal deste nosso trabalho.

Embora os registos ditem estes factos, existe uma névoa de mistério sobre a sua origem. Vários autores referem ser outra a realidade e que o seu verdadeiro pai teria sido Jean-Jacques Le Franc de Caix, de Lisle e de Pompignan, um aristocrata e pessoa muito influente na vila. O facto de, como refere Olivier Blanc, muitos registos de nascimentos e casamentos serem pouco rigorosos na época, e alguns terem mesmo sido modificados depois de 1789, faz com que na actualidade seja difícil afirmar com rigor o que se passou naquele tempo. Até hoje foi impossível provar, de forma absoluta, a presumível paternidade de Le Franc, contudo, em Montauban no século XVIII, esta paternidade não assumida foi sempre do conhecimento público, tal como o indica Poncet-Delpech, deputado dos Estados gerais, que nas suas notas inéditas fala do assunto como um facto comprovado. Olivier Blanc, (2003)

Começava, então, de forma pouco convencional a vida da nossa

protagonista. Este e outros episódios da sua inimaginável vida, ela própria os dará a conhecer ao mundo através de toda a sua obra escrita, particularmente num relato autobiográfico sob a forma epistolar com o título de *Mémoires de Madame de Valmont contre l'ingratitude et la cruauté de la famille de Flaucourt*, (1788). Esta obra, que segundo Sophie Mousset, não terá muito interesse do ponto de vista literário, interessa essencialmente pela precisão com que o texto retrata os anos de juventude de sua mãe e as suas próprias recordações da família dos Le Franc de Pompignan, principalmente o marquês e homem de letras, que ela tinha razões para crer ser o seu pai natural. Desta obra fazem parte os originais das cartas que recebeu do marquês de Pompignan e, segundo ela, apenas mudou o nome dos protagonistas, para não cometer injustiças com a família de seu pai, tendo, por isso usado o nome de família "Flaucourt" em vez de Pompignan (Mousset, Sophie, 2007).

Segundo Olivier Blanc, os Le Franc, em conjunto com o intendente do rei e o arcebispo, compunham a elite da cidade. De pais para filhos, o primogénito da família ocupava o importante cargo de primeiro presidente do tribunal de contas regional. Por volta de 1706 o presidente seria Jacques Le Franc de Caix, de Lisle e de Pompignan, que conjuntamente com Marie de Caulet, também ela descendente da burguesia, viriam a ser os pais do marquês de Pompignan.

Por seu lado, Jacques Mouisset, avô de Olympe, oriundo de uma família enriquecida pela florescente indústria têxtil local, pertencia à burguesia de Montauban. Exercia as funções de «mestre tosquiador de panos». Na sua obra autobiográfica *Olympe*, sob o nome de Mme Valmont, assegura que o seu avô era advogado. Esta designação mais valorizada não deixa de ser real, pois mais tarde, ele veio a desempenhar o cargo de maître-tondeur des draps et d'avocat en la Bourse de Moutauban, o que se assemelha ao que hoje denominamos advogado do tribunal comercial.

Olivier Blanc encontrou alguns elementos que sustentam as afirmações de Mme de Gouges nas suas *Memoires*, sobre os velhos e estreitos laços que ligam a Montauban as famílias Mouisset e Le Franc de Caix et Pompignan: um assento de baptismo, conservado nos registos paroquiais de Montauban, indica que, em 18 de Fevereiro de 1714, uma filha de Jacques Mouisset foi baptizada e que o seu padrinho foi um pequeno rapaz, apenas com cinco anos. Nascido em 9 de Agosto de 1709, este rapaz seria, então, Jean-Jacques Le Franc de

Caix, filho mais velho de Jacques Le Franc de Caix. A pequena rapariga, que recebeu o nome da sua madrinha, ficou a chamar-se Anne-Olympe Mouisset.

O pai do futuro marquês de Pompignan tinha plena confiança em Jacques Mouisset, de tal forma que o nomeou preceptor do seu filho mais velho, Jean-Jacques. Por seu lado, a Sra. Mouisset viria a ser ama-de-leite do filho mais novo dos Le Franc, Jean-Georges, nascido no mesmo ano que Anne-Olympe Mouisset e que viria a ser seu irmão de leite.

Estes e outros detalhes da história da sua família com os Flaucourt/Pompignan, são relatados por Olympe, sempre com o nome emprestado de Mme Valmont, na sua obra autobiográfica. No entanto, Olivier Blanc afirma que esses detalhes sempre que verificados foram corroborados pelos factos reais. Segundo ele, De Gouges em toda a sua obra evocou frequentemente os anos de juventude de sua mãe. Como exemplo, refere uma peça de teatro onde ela faz alusão a dois jovens educados juntos que mostraram um pelo outro, desde a infância, um sentimento de carinho que a idade não fez mais que desenvolver. Temendo os efeitos de um romance amoroso, os pais do jovem decidiram afastar o seu filho da jovem amante, alegando como pretexto problemas com o poder político local.

A jovem seria então Anne-Olympe Mouisset e o jovem Jean-Jacques Le Franc. Os problemas seriam apenas o preconceito de classes, pois, embora a família de Anne Olympe fosse da alta burguesia de Moutauban, os Le Franc de Pompignan pertenciam à nobreza.

O jovem Le Franc iria para Paris para ser advogado, mas as suas inclinações eram mais para a literatura e o teatro que para as leis. Aos vinte e cinco anos já era uma referência como homem de letras e a peça, Didon, que viria a torná-lo célebre, estava em cartaz no prestigiado Théâtre-Français. Por seu lado, a bela Anne-Olympe tinha entretanto casado com alguém do seu meio social, um jovem comerciante de vinte e um anos chamado Pierre Gouze, cujo principal bem consistia num balcão para negócio de carnes (talho), herança do seu falecido pai. Casaram em Montauban, na igreja de Saint-Orens em 31 de Dezembro de 1737, conforme registos paroquiais referenciados por Olivier Blanc.

Ao voltar mais tarde, Jean-Jacques instalou-se em Montauban, com o objectivo de renovar a jovem Universidade (1744). Mais tarde, em 1747,

sucedeu a seu tio Louis como presidente do tribunal de contas. Estas novas e altas funções fixam-no algum tempo em Montauban. Ali ele encontra Anne Olympe casada e já com filhos; no entanto a paixão entre os dois reacende-se e o facto de Pierre Gouze se encontrar ausente, diz-se sem certezas, facilitou o seu envolvimento, do qual nasceu Olympe de Gouges, em 7 de Maio de 1748, a quem deram o nome de Marie-Gouze.

Pelo que nos relata Olivier Blanc, apoiado nos registos dos arquivos provinciais, ao certo sabe-se que Anne-Olympe teve um filho em 1740, depois teve três filhos durante os dez anos seguintes. A assinatura do marido Pierre Gouze não figura em dois assentos de baptismo: no de Jeanne, em 1741 e no de Marie (Olympe de Gouges), em 1748. Todavia, e ainda segundo o biógrafo, esta observação não é suficiente para pôr em causa a sua paternidade, pois, naquela época na região de Montauban, as assinaturas dos pais nos assentos baptismais não apreciam sempre.

Esta poderia ter sido uma bela história de amor, no entanto, ao acabar mal, ela vai marcar para sempre o destino de Olympe.

A dúvida que nunca deixou de pairar sobre a sua origem fez com que se sentisse rejeitada quer pela burguesia, quer pela nobreza. Contudo, a sua personalidade e força interior fizeram com que fosse capaz de se sentir como pertencente a todas as classes da sociedade e até mesmo a toda a Humanidade. Ela, a quem acusaram de bastarda, esteve intimamente ligada à defesa dos mais fracos. Toda a sua vida foi vivida em prol da luta contra o preconceito, o seu pior inimigo, o mesmo preconceito que impediu os seus pais de se casarem, porque um era nobre e o outro apenas pertencia à burguesia.

Após a morte prematura de Pierre Gouze, que foi a enterrar em 30 de Agosto de 1750, Le Franc de Pompignan pediu varias vezes para ver a sua filha ilegítima a qual apresentava uma inegável semelhança física com ele. Isso mesmo nos mostra Olivier Blanc ao utilizar o excerto da obra de Olympe, *Mémoire de Madame de Valmont*:

“Le marquis poussa la tendresse pour moi jusqu’à renoncer aux bienséances en m’appelant publiquement sa fille [...] Il me chérissait dans mon enfance, je n’oublier jamais ses tendres caresses [...] Il employa tous les moyens pour obtenir de ma mère qu’elle me livrât à ses soins paternels, sans doute mon éducation eût-elle été mieux

cultivée.” (Blanc, Olivier, 2003, 22)

Renunciando aos pedidos do presidente do tribunal de contas, cansada também das más-línguas de que era vítima, a viúva de Pierre de Gouze voltou a casar-se em 6 de Fevereiro de 1753, em Saint-Jacques de Montauban, com um certo Dominique-Raymond Cassaigneau, filho de Jean-Pierre e de Catherine Boissy, que viria depois a exercer o cargo de polícia.

Por esta altura, Jean-Jacques Le Franc de Pompignan terá a idade de quarenta e oito anos e, tendo-se tornado conselheiro de honra no parlamento de Toulouse (1755) decide finalmente afastar-se de Montauban e casar com Marie-Antoinnete-Félicité de Caulaincourt, sobrinha dos d’Argenson e parente dos Béthune e outras famílias do norte de França, que era viúva do senhor d’Orsay e bastante abastada. O casal partiu para Paris onde o Marquês foi eleito para a Academia Francesa em 1759.

Entretanto, Anne-Olympe – que no fim do ano de 1770 estava novamente viúva –, com os filhos casados e longe de Montauban, sozinha e com pouca saúde, dispondo de poucos recursos, foi obrigada a trabalhar durante algum tempo. Atravessava momentos muito difíceis, mas ao que parece, mesmo assim, recolheu em sua casa uma jovem órfã. Terminou os seus dias com ajuda dos seus filhos. Olympe enviar-lhe-á periodicamente 120 libras.

Quanto a Jean-Jacques Le Franc, rico graças ao seu casamento, nunca fez um gesto para ajudar a sua velha amante. Nos seus textos, Olympe refere-se a «duas almas endurecidas pelo fanatismo» que seriam a nova marquesa de Pompignan, bem como o irmão mais novo do marquês e irmão de leite de sua mãe, o bispo Jean-Georges Le Franc, que sempre se opuseram a qualquer ajuda a Anne-Olympe. Na obra *Memoires, Mme de Valmont*, (na realidade de Gouges) conta que chegou a encontrar-se com o marquês de Flaucourt (ou seja de Pompignan) para interceder por sua mãe, mas que com alguma hipocrisia ele lhe suspirou:

“ Vous êtes née légitime et sous la foi du mariage. S’il est vrai cependant que la nature parle en vous et que mes imprudentes caresses pour vous dans votre enfance, et l’aveu de votre mère, vous assurent que je suis votre père, imitez-mois et gémissiez sur le sort de ceux qui vous ont donné l’être. (Olympe de Gouges, citada por Blanc,

Olivier,2003, 23)

Embora seja difícil ter a certeza sobre a paternidade de Olympe de Gouges, parece que ela não tinha dúvidas sobre as suas origens pois, os seus diversos escritos fazem constantemente referência a um nascimento ilegítimo.

Fervorosa admiradora de Rousseau, influenciada pelas teorias naturalistas, muito em voga na segunda metade do século XVIII, identificava-se como uma «criança da natureza». A sua origem ilegítima nunca foi encarada por ela como um fardo, pelo contrário, valorizava-a, sublimava-a mesmo, sendo para si motivo de orgulho e dando força aos seus «talentos naturais». Em toda a sua obra quis realçar a sua existência original e romanesca que, infelizmente, irá terminar em tragédia.

Desde o século XIX, muitos historiadores e biógrafos têm afirmado que a nossa personagem não sabia ler nem escrever, ideia baseada no facto de tanto a cultura oral como o uso de dialectos serem realidades na zona onde nasceu e cresceu. Pelas suas origens, pertencia a uma cultura de tradição oral, a dos «occitans»<sup>4</sup>, e apesar da autoridade da sua mãe, que tinha recebido uma educação mais refinada que a maioria dos pequenos burgueses da vila, Olympe de Gouges falava frequentemente o occitan. Aliás, como a maioria das jovens da sua zona, mesmo porque na região, o Francês como língua escrita, demorou a impor-se como forma de expressão. Esta realidade fez com que ela própria achasse que a sua instrução de pequena rapariga da burguesia de Montauban tivesse sido pouco cuidada, como nos mostra através do prefácio de *L'Homme généreux*, (1786) sua primeira peça de teatro:

“J'ai reçu une éducation comme on l'aurait donné du temps du grand Bayard; et le hasard me place privée de lumières dans le siècle le plus éclairé. Je sais donc peu chose, je n'ai que quelques notions qui ne se sont pas confondues dans ma mémoire, et un grand usage de la scène sans connaître nos auteurs [...] Je crois sans m'abuser sur mon compte, que le plus grand reproche que l'on peut me faire est de ne savoir pas l'art d'écrire avec l'élégance qu'on exige aujourd'hui. Élevée dans un pays où l'on parle fort mal sa langue, et ne l'ayant jamais

---

<sup>4</sup> *Conjunto de dialectos que se falavam no sul da França e que foram perpetuados até hoje.*

apprise par principe, il est étonnant que ma diction ne soi pas encore plus défectueuse. (Blanc, Olivier, 2003, 26)

A nosso ver, ela recebeu a instrução básica que os recursos existentes na época em Montauban dispensavam às jovens raparigas. Embora tivesse aprendido a escrever o seu nome – o que lhe permitiu assinar mais tarde, ainda que de forma rudimentar, o acto do seu casamento na igreja –, é preciso ter em conta que, naquela época e na sua paróquia, treze raparigas em vinte eram analfabetas. O facto de não se sentir à vontade com o manejar da pena, como ela própria afirmava, de não ter «a arte da escrita», não impediu que de uma forma surpreendente ela se tornasse numa prolífica escritora, contando com mais de quatro mil páginas de escritos revolucionários que abarcam obras de teatro, libelos, novelas autobiográficas, textos filosóficos, satíricos, utópicos... Corujo, Oliva B., (2000).

Ao que parece, ela ditava quase sempre os textos aos seus secretários. Este facto foi-lhe durante muito tempo apontado como um defeito, principalmente por aqueles que pretenderam denegrir tanto a sua obra como a si própria. No entanto, os factos mostram-nos que ela tinha uma ortografia pouco exacta e um estilo de escrita bastante imperfeito<sup>5</sup>. Por outro lado, escrever naquela época era como saber usar uma máquina de escrever séculos mais tarde; era uma actividade subalterna, sendo portanto, natural, dá-la aos secretários para a executar. Quando privadas deles, nas prisões do Terror, as mulheres prisioneiras escreveram as cartas à mão, demonstraram bem as incorrecções de estilo, a ortografia incorrecta e a caligrafia por vezes indecifrável tão natural na época. Blanc, Olivier (2003)

Por estes e outros factos, foi muitas vezes acusada de não ser a autora das suas obras. Esta injustiça dava-lhe força para superar as suas dificuldades, exprimir-se com correcção e aprender a dominar a Língua. Não podemos esquecer que a ideia de que há sempre um homem por detrás de toda a mulher que escreve, foi um assunto retomado nesta altura por todos os advogados da desigualdade entre os sexos, nomeadamente Rousseau. No entanto, no caso de Olympe, a nosso ver, estas afirmações ocultam também o conflito existente

---

<sup>5</sup> Como a grande maioria dos seus contemporâneos, incluindo um bom número de privilegiados de nome e de fortuna, e mesmo pessoas das letras com reputação.

entre a língua materna e o occitan, dialecto que falará até à sua ida para Paris. O francês era, sem dúvida, a sua segunda língua. Corujo, Oliva, B. (2000).

Inspirada pelo exemplo do seu pai natural, que considerava um grande escritor, ultrapassou os obstáculos que dificultavam os seus projectos e as suas ambições literárias. Foi com a certeza de que tinha sido predestinada para ser uma grande e distinta mulher de letras que ela acabou por se impor como dramaturga e romancista.

Oliva Corujo, no seu livro sobre Olympe de Gouges, conta-nos que os primeiros anos de Babichette, (Pequeno diabo) apelido carinhoso pelo qual era conhecida no seio da sua família a nossa protagonista, decorreram de forma normal na sua cidade natal. Por outro lado, Olivier Blanc refere que Restif de la Bretonne, na sua obra, *L'Année des Dames nationales*, de 1774, também faz referência – de certo e segundo ele, para denegrir a sua memória –, ao facto de ela ser conhecida por «Babichon», ou «Babichette». Fomos encontrar este termo no romance de Maria Rosa Cutrufelli (2006) sobre a nossa protagonista. Ao narrar um pensamento de Olympe, refere o facto de Justine, supostamente sua criada, lhe chamar Babichette:

“Babichette, um diminutivo que só a ela consinto, que só ela usa desde que éramos pequenas e eu brincava no pátio da rua Fraiche, em Montauban, o mesmo pátio onde os machos da minha família, gerações de magarefes, degolavam os animais uma vez por semana. Eu brincava e ela vigiava as minhas brincadeiras. Eu com dois anos, ela com oito. Eu criança, ela já serva, filha de servos.” (25)

Isto leva-nos a crer que ela já naquela idade era alegre, viva, curiosa, sensível, sonhadora e, também, defensora da justiça. Os heróis da história da França, cuja lealdade e coragem eram qualidades a imitar, dominavam a sua imaginação. Embora todos achassem que tinha herdado a beleza da sua mãe, isso parecia não lhe interessar, preferindo as conversas apaixonadas com os amigos e sonhar, sonhar muitas vezes em como refazer o mundo.

Podemos talvez daqui concluir que, o termo Babichette, embora fosse usado familiarmente durante a sua infância, devido à sua irreverência infantil, foi mais tarde utilizado por quem não entendeu, ou não quis entender a sua forma arrojada de estar na vida, como forma de atacar a sua pessoa e a sua obra.

## II: Um Casamento infeliz.

Segundo Oliva Corujo, o ano de 1765 foi uma data chave na vida de Marie Gouze. Neste ano casou com Louis-Yves Aubry, chefe de aprovisionamento (o que hoje se pode chamar de ecónomo) da mansão do conde Alexis de Gourgues, intendente geral, que tinha vindo, provavelmente, de Paris para Montauban em 1761. Tinham-se conhecido no ano anterior, na representação da peça Didon, escrita por Le Franc de Pompignan e levada à cena no teatro da localidade recentemente inaugurado graças ao mecenato do Duque de Richelieu, governador da Guyena .Corujo,Oliva, B. (2000).

Olivier Blanc conta-nos que uma escritora da região, Mary-Lafon, em 1860, relatou com alguma (muita) dose de romance e imaginação, o primeiro encontro entre Olympe e o seu futuro marido. Segundo o seu relato, tudo o que era gente importante da vila, ostentando as suas plumas, perucas e jóias, foi ao espectáculo para homenagear e aplaudir a obra de um conterrâneo. Duas mulheres atraíam todos os olhares. Uma, apesar dos seus trinta anos, era alta, elegante e charmosa, a outra, que deveria ter cerca de quinze anos, cumpria com magnificência o ideal de perfeição e beleza do sul da França. Depois de fazer esta descrição romântica da beleza da jovem e de salientar o facto de ela ser o alvo de todas as atenções, refere que, ninguém a olhava com mais entusiasmo que um «velho empoadado com todo o cuidado e muito bem vestido». Sentado atrás das duas mulheres, espiava todos os seus movimentos, chegando mesmo a atirar um raminho de violetas, de certo dirigido à mais nova. À saída, refere a escritora, ele pede respeitosamente à mãe se pode acompanhá-las a casa, ao que ela concorda.

No entanto, fundamentado nos registos existentes, Olivier Blanc, contrariamente ao que diz Mary-Lafon, considera que o futuro esposo seria jovem, pois para se casar, precisou do consentimento de seus pais. Acrescenta ainda que o encontro dos dois teve pouco a ver com o romantismo descrito pela escritora.

Os pais de Louis-Yves Aubry, Louis-Rémy Aubry e Catherine Lossia, moravam na rua Feydau, da paróquia de Saint-Eustache, eram comerciantes de restauração, e exerciam há várias gerações no quarteirão de Halles. Foi na

paróquia de Saint-Eustache que passaram uma procuração ao senhor Jacques-Pierre Rosset, para que este os representasse, de forma a darem o seu consentimento para o casamento do filho.

Em Montauban o cargo que ocupava em casa do intendente Gourgues, além de ser lucrativo, proporcionava a Louis-Yves Aubry relacionar-se com os comerciantes da vila, seus fornecedores. Tinha, por conseguinte, negócios com o talho dos Gouze, nomeadamente com Jean Gouze, que embora jovem, tomava já conta do negócio do pai. Pode então pensar-se que a mão da jovem Marie Gouze foi acordada com o empregado do intendente, por ele ser um bom cliente e um forte partido para a jovem. Blanc, Olivier (2003). Esta versão, embora menos poética, parece-nos mais consentânea com a época.

De Marie sabe-se que era esguia, olhos castanhos-escuros, a pele branca, rosto redondo com traços finos e regulares e, certamente, teria muitos admiradores entre os jovens da vila. Quanto a Aubry, pouco se sabe acerca dele e as dúvidas persistem acerca do seu aspecto físico e moral. Apenas podemos constatar, com base nos seus relatos, que Olympe de Gouges não estava muito entusiasmada com o partido que lhe haviam arranjado sem a sua aprovação e que conservará uma recordação muito amarga desta aliança. Através dum excerto de Mémoire de Madame de Valmont, o biógrafo de Olympe dá-nos conta deste seu estado de espírito:

“J'avais à peine quatorze ans, vous vous en souviendrez peut-être, que l'on me maria à un homme que je n'aimais point et qui n'était ni riche, ni bien né. Je fus sacrifiée sans aucune raison qui puisse balancer la répugnance que j'avais pour cet homme. On refusa même, je ne sais pourquoi, de me donner à un homme de qualité qui voulait m'épouser : je me sentais, dès lors, au-dessus de mon état et, si j'avais pu suivre mon goût, ma vie aurait été moins variée et il n'y aurait eu de romanesque que ma naissance.” (Olympe de Gouges, in, Blanc, Olivier, 2003, 30)

Tendo ficado noiva aos dezasseis anos, foi pela primeira vez ao notário a 7 de Fevereiro de 1765, onde assinou um contrato de casamento com regime de separação de bens. Baseado nos arquivos de Tarn-Garonne, Olivier Blanc diz que Louis-Yves Aubry declarou uma fortuna num montante de 399 libras e 19 soldos e Marie um dote de 800 libras, constituídas por móveis e artigos de

casa, mais 600 libras em dinheiro que a sua mãe guardara para seu uso. Como regra nos países de direito escrito, do qual Montauban fazia parte, só os bens dotados eram postos em comunhão e constavam do contrato de casamento; assim, pode ter acontecido que Marie tivesse possuído, ou recebido, outros bens que lhe tenham sido atribuídos e cuja existência ou montante nos seja desconhecida.

Em 24 de Outubro de 1765, teve lugar a cerimónia religiosa na igreja de Saint-Jean de Villenouvelle em Montauban. Logo a seguir ao casamento, Louis-Yves Aubry deixa subitamente o serviço do intendente e instala-se como dono de restaurante na rua Fourchue, numa loja com uma renda anual de 200 libras. O jovem casal fazia parte duma categoria social de burguesia natural na província. Sem contar com o dote de 600 libras que Marie recebeu de sua mãe,, o casal dispunha pelo menos de 2400 libras, não contando com os móveis e artigos de casa, pelo que o seu contrato de casamento tinha um valor apreciável, comparado com os que foram registados no mesmo notário desde Fevereiro a Julho de 1765. Em todo o caso, como considera o biógrafo, seria uma quantia que estaria muito longe da fortuna de 60 000 libras que uma lenda, fabricada no séc. XIX, afirmou que Louis-Yves teria, por morte, deixado à sua mulher.

Em Abril de 1766, Marie esperava uma criança e, previdente, pois era uma gravidez com algum risco, devido à taxa de mortalidade por parto ser elevadíssima nesta época, ela estabeleceu um testamento, no qual declarava o seu filho como herdeiro universal. Se ele não sobrevivesse, seu marido tornar-se-ia o herdeiro geral e a sua mãe receberia um terço dos bens existentes. Mas em 29 de Agosto, sem qualquer problema, ela trouxe ao mundo um filho a quem chamará Pierre, como o seu avô materno.

O casamento não durou muito, pois o marido morreu pouco depois<sup>6</sup>.

---

<sup>6</sup> Em meados do mês de Novembro de 1766, aconteceram em Montauban fortes inundações que destruíram mais de 1500 casas e provocaram a morte de numerosos habitantes, por afogamento ou vítimas das febres. Vários autores fazem referência a este episódio e ao quanto ele marcou Olympe de Gouges, que num dos seus escritos de intervenção política, no tempo da Revolução, fala das inundações e dos meios para evitar as consequências. Há quem diga que o seu marido morreu nesta altura. Se ele foi ou não vítima deste desastre, não se sabe, pois ignora-se a data exacta e as circunstâncias da sua morte. Ao certo sabe-se que ficou viúva prematuramente, provavelmente pouco depois do casamento.

Casada por obrigação familiar, sentindo-se sacrificada a um homem que lhe desagradava em todos os aspectos, prisioneira numa união medíocre da qual nunca teve uma manifestação de alegria pessoal, foi com algum alívio que ela encarou a viuvez. A experiência do casamento foi de tal forma penosa, que ela nunca mais evocou a lembrança d'Aubry, recusando-se mesmo, a usar o seu nome. Também não quis mais repeti-la. Preferiu, como alguns dos seus amigos – Louis-Sebastien Mercier e Michel de Cubières, solteiros empedernidos –, ligações fora do casamento que, diga-se, estavam na moda naquele tempo. O casamento tradicional representava para ela, «le tombeau de l'amour et de la confiance», ou seja, com uma lucidez prematura na época, ela considerava o casamento como:

“[...]una pesada carga, ya que fuera de la institución matrimonial para las mujeres del siglo XVIII, apenas había salvación, no había consideración y no había identidad, pero, además, el vínculo conyugal anulaba la libertad femenina, ponía cortapisas al ejercicio del poder y, lógicamente, no garantizaba la felicidad.” (Corujo, Oliva, B., 2000, 14-15)

Assim, não será de estranhar a apaixonada luta a favor do divórcio e da união livre que desenha em toda a sua obra. Como diz Oliva Corujo, antecipou-se a Simone de Beauvoir que, cento e cinquenta anos depois, terá uma posição semelhante. Ela defendeu a substituição do casamento tradicional por um «Contrat d'union de l'homme et de femme», muito menos vinculativo, onde os parceiros, cedendo às suas «inclinations particulières», poderiam ter ligações amorosas em paralelo e as crianças seriam reconhecidas, mesmo nascendo fora deste contrato.

### III: De Mary Gouze a Olympe de Gouges

Segundo Oliva Corujo, o estado de viuvez foi para ela um «sinal dos

---

céus». Renunciando ao nome de seu marido, passou a chamar-se daí em diante Olympe de Gouges. Segundo a mesma autora, o pseudónimo de Olympe de Gouges constitui, em sentido restrito, a primeira criação literária da nossa protagonista e reflecte os sentimentos que a sua origem ilegítima lhe provocavam. Também esta mudança de nome foi vista e tratada ao longo dos tempos de uma forma bastante controversa, aliás como todos os factos da vida de Olympe de Gouges.

Segundo parece, foi pouco tempo depois da morte do marido que Marie Gouze, viúva d'Aubry, se fez chamar Olympe de Gouges. Este pseudónimo, apesar das aparências, não era assim tão afastado do seu verdadeiro nome. Situemo-nos, sobre isto, no relato de Olivier Blanc: o nome Olympe que adoptou, no qual encontrava qualquer coisa de celestial, fazia-lhe lembrar a sua mãe, de quem gostava muito e de quem foi o principal apoio nos seus dias de velhice<sup>7</sup>. Utilizou-o, a partir daí, por vezes precedido de Marie<sup>8</sup>. Quanto ao nome Gouges, a menos que seja emprestado de uma família com este nome que vivia em Moissac, parece mais provável que ele venha de uma forma derivada do patronímico Gouze, pois na época a ortografia dos nomes próprios não era sempre fixa. Na sua família próxima o nome Gouze era também escrito das seguintes formas: Gouze, Gousse, Gouge, ou Gouges. A esta última grafia ela faz preceder a partícula «de». Este facto deu azo a inúmeras interpretações sobre as razões que a levaram a utilizar esta forma de nome. Na opinião de Olivier Blanc a adopção da partícula não tinha pretensões de nobreza, pois a sua utilização pelas mulheres do sul da França, com o sentido «filha de» era comum. Para além disso, e segundo ele, em Paris tinha a vantagem de diminuir a distância entre classes. De resto, naquela época, um grande número de burgueses possuidores de terras intercalavam uma partícula entre o nome da sua propriedade e o seu patronímico, sendo normal na velha burguesia francesa, nomeadamente entre os membros duma mesma família distinguirem-se uns dos outros, como Fouquier de Tinville e seu irmão Fouquier d'Hérouël.

---

<sup>7</sup> Aliás a maioria das mulheres daquele tempo não usavam os seus nomes de baptismo, utilizavam outros mais adequados ou em moda, tal como, «Cloé», «Laure», «Carolin», «Désiré», «Sophie», «Nina

<sup>8</sup> Excepto nos actos notariais de 1793, onde assinará ainda, Marie Gouze, veuve d'Aubry.

Olivier Blanc considera mesmo absurda a ideia de alguns autores – nomeadamente Joan Wallach Scott, na sua obra *Only paradoxes to offer: french feminists and the right of Man*, Cambridge, (1996,19-56) e o seu seguidor Gregory S. Brown, em *The self fashionings of O. De Gouges*, (2001, 383-401) – interpretarem este facto como uma vontade de Olympe enganar ou mentir sobre as suas origens, ou então como sendo sua intenção criar uma reputação de autora. Para ele, estas interpretações gratuitas são fruto do desconhecimento do contexto histórico e podem dar uma ideia errada da obra e do pensamento de Olympe de Gouges, não contribuindo, de facto, para o conhecimento efectivo da personagem e da sua obra.

Sobre isto, somos mais levados a concordar com Oliva Corujo, quando afirma que esta mudança de nome foi significativa do ponto de vista simbólico, não só porque o nome garante a permanência na ordem social, mas, também, porque esta mudança foi um marco na vida de Olympe: Marie-Gouze, mulher, mãe igual a tantas outras do seu tempo, dá lugar a Olympe de Gouges mulher, cidadã tão diferente de todas do seu tempo.

Livre, a jovem viúva de vinte anos sente necessidade de apreciar os prazeres da juventude e de se distrair para esquecer uma experiência conjugal que tanto a tinha humilhado. Em 1767, encontra Jacques Biétrix de Rozières, de origem lionesa, rico empresário de transportes militares. Este encontro está também ele, até hoje, envolto numa névoa de mistério e controvérsia. Segundo Olivier Blanc, autores contemporâneos de Olympe, com o intuito de denegrir a sua imagem, fantasiaram sobre o acontecimento, contando histórias escandalosas sobre o seu encontro com o rico empresário e a forma como se tornaram amantes. Outros afirmam que o rico empresário ficou arruinado devido à sua ligação com Olympe. Contudo, segundo aquele autor, embora não existam muitas certezas sobre estes factos, parece que nenhuma destas insinuações históricas tem algum fundamento. Ao certo sabe-se que este homem ocupou um lugar especial na sua vida até ao ano da sua morte, em 1793. É possível que o seu encontro tivesse tido lugar em Montauban antes de Paris, pois a família de Jacques Biétrix teve negócios naquela vila e, num dos seus escritos posteriores, Olympe conta o caso de uma jovem que se apaixonou por um homem e que deixa a casa de seus pais para segui-lo por amor.

Todavia, esta versão não é compatível com a que ela descreve no texto

de Madame de Valmont, onde afirma que foi com o seu filho para Paris, a convite da sua irmã e cunhado, para esquecer um marido que lhe tinha sido odioso. Não conseguindo afirmar o que se passou ao certo, do que parece não haver dúvidas, é que ela esteve deveras apaixonada por este homem, que lhe provou o seu amor, e foi por ele que ela resolveu trocar a sua província, um meio que ela conhecia, pela desconhecida Paris.

É dado como certo que nunca mais voltou à sua terra natal. Os laços com Montauban foram mantidos através de correspondência com a sua mãe e mais tarde com um deputado da zona, Poncet-Delpech, que será seu hóspede durante a convocação dos Estados Gerais, em 1 de Maio de 1789.

#### IV: Paris capital das Luzes

Olympe chegou a Paris acompanhada do filho, por volta de 1770. Nesta altura, Paris era a capital de um país considerado o primeiro da Europa a nível de riqueza e de população. Era uma cidade bastante populosa, só ultrapassada em número de habitantes por Londres. Todavia, mesmo considerando a sua importância no que diz respeito à difusão das Luzes, Paris não era uma festa permanente como se podia depreender de alguns textos da época mais entusiastas. Corujo, Oliva (2000), através da descrição de Sébastien Mercier na sua obra *Tableau des rues de Paris*, ilustra bem como era Paris naquela altura:

“Paris es una ciudad ruidosa. (albergaba entre seiscientos y ochocientos mil habitantes). Una ciudad que carece de abastecimiento de agua. Una ciudad mal iluminada, mal equipada, a pesar de los progresos de los que se ha beneficiado en la segunda mitad de siglo.”  
(Corujo, Oliva, 2000, 17)

Quando Olympe chegou a Paris, esta era uma cidade onde a extravagância, os vícios, as aventuras e até mesmo as loucuras adivinhavam o fim do Antigo Regime. Tal como muitos, também ela será apanhada neste turbilhão que era Paris em vésperas da Revolução.

Nesta altura, ela terá uns vinte e dois ou vinte e três anos, encontrando-se no auge da sua beleza, de que fazem eco as opiniões quer dos seus

admiradores, quer dos seus difamadores. Também a sua forma arrojada de ser e estar na vida, pouco consentânea com a sua época, foi assunto que adornou, positiva ou negativamente, as histórias e interpretações da Revolução Francesa e/ou daquelas e daqueles que nela intervieram, desde essa altura até hoje.

Segundo Olivier Blanc, pela leitura das suas cartas íntimas, apercebermo-nos que ela era uma mulher sensível, orgulhosa e possuidora de uma verdadeira nobreza de sentimentos. Verificamos também que procurou cercar-se de pessoas distintas, até mesmo da Corte. Embora fosse uma pequena burguesa de Montauban sem fortuna, tinha recebido de sua mãe uma educação refinada e, por isso, conhecia as regras da sociedade aristocrática. Este facto facilitou, de certa forma, a sua entrada nos círculos de pessoas «bem-nascidas, ricas e honestas». Sendo «bonita e jovem» frequentou «os grandes», segundo as expressões do Abade Bonnefoy de Bouyon, num texto de 1792, também referenciado por Olivier Blanc. Devido ao seu talento ela entra e destaca-se nos «espaços alternativos» (Oliva Corujo) que representam a fina-flor da sociedade francesa durante a Ilustração: os salões<sup>9</sup>. Estes espaços constituíam:

“[...] un fenómeno urbano, laico e igualitario desde los que se difundió la idea de una aristocracia del espíritu, basada en la idea de mérito que no necesariamente coincidía con la aristocracia de la sangre y que proliferaron en Francia, aunque con variaciones en cuanto a su composición, desde mediados del siglo XVII. Paso a paso, estos estados generales del pensamiento francés prepararán inexorablemente la convocatoria de los de 1789.” (Corujo, Oliva, 2000, 19)

Foi num destes salões, o de Madame de Montesson, com quem veio a dividir o gosto pelo teatro, que foi apresentada a alguns membros da família real, nomeadamente o duque D'Orléans e seu filho, futuro Philippe-Égalité, a

---

<sup>9</sup> Ou seja, apesar da diferença de estatuto, os elementos esclarecidos da burguesia e da aristocracia liberal encontravam-se frequentemente. Os nobres investiam nas sociedades marítimas, nas indústrias de minas ou têxteis. Para além de terem acesso às obras dos filósofos das Luzes e absorverem o seu conteúdo, acreditavam no progresso e na razão e reivindicavam a felicidade para todos, ao mesmo tempo que criticavam os privilégios.

quem ela, mais tarde, dedicará o primeiro volume das suas obras. Apesar de não possuir um salão na verdadeira acepção do conceito, a sua casa era palco para a organização de encontros culturais, para os quais convidava escritores, filósofos, eruditos, e artistas de renome, construindo assim uma imagem de mulher inteligente, capaz de frequentar os salões artísticos e intelectuais da capital.

Embora ela se apresentasse como uma mulher recatada, atenta e preocupada com a educação do seu filho, a sua rápida ascensão social deu azo a muitas conversas de bastidores e também a algumas interpretações insidiosas que tiveram eco até aos nossos dias. É incontestável que foi uma boa mãe pois enquanto na sua época a maioria das crianças era confiada a amas da longínqua província ela tomou conta do seu filho que viria a tornar-se General do Exército Republicano. No seu processo militar consta que possuía conhecimentos razoáveis nas disciplinas de Matemática, Desenho, Armas, Exercício, Equitação Geografia e História, o que prova que teve uma educação cuidada em diversas áreas. Contudo, apesar de ter sido uma boa mãe, Olympe teve de conviver com um preconceito que até hoje não conseguimos ultrapassar nas nossas sociedades: não era casada. E naquela época – como ainda na nossa – a interrogação surge: uma mulher sozinha, como cria o filho? Onde vêm os seus rendimentos? Como sobrevive?

Em *Mémoire de Madame de Valmont*, numa carta dirigida ao seu pai ilegítimo, ela refere-se a alguns protectores que se preocuparam com ela e com o seu filho, prestando-lhes alguma ajuda. No entanto, segundo Olivier Blanc, sobre a identidade desses protectores existem apenas conjecturas:

- Mary-Lafon afirmou com naturalidade, mas sem qualquer prova que ela se tornou numa cortesã profissional.
- Forestié, conterrâneo de Olympe, também ele num registo de hipocrisia compulsiva, insistiu ostensivamente sobre a origem «impura» dos recursos da nossa heroína. As suas insinuações tiveram um eco local e em muito contribuíram para que Olympe fosse vista como «uma mulher perdida de costumes».
- Michelet, com os seus discursos misóginos, sempre se referiu a ela de uma forma pouco digna.
- O médico Guillois, autor de um pretenso *Étude médico-*

psychologique sur Olympe de Gouges, afirmaria que ela era doente por querer usurpar um sexo que não era o seu.

Estes e outros testemunhos criaram uma imagem de Olympe de tal forma negativa, que os franceses, durante gerações, nunca se identificaram com esta figura histórica. Todavia – como refere Françoise Chapuis, vocalista do grupo Fermmouzes T, numa entrevista à rádio France Culture –, ela incomodou muita gente.

Foi muito criticada e muito atacada, mas meteu medo. Medo enquanto personagem e enquanto mulher. Talvez por esse facto não existe em Montauban, nem mesmo em Paris, uma rua com o seu nome. Apenas a directora corajosa de um colégio em Montauban, arriscou dar o nome de Olympe de Gouges à instituição. Mesmo assim, conta Betty Deal - Editora das obras de Olympe de Gouges - durante uma entrevista radiofónica para a France Culture, em forma de anedota, que quando uma estagiária desse Colégio recebeu o seu inspector em frente do edifício, este lhe fez a seguinte pergunta: Não a incomoda fazer estágio num colégio com o nome de uma prostituta? Guibert ,Simon ( 2006)

Deixando para trás as insinuações, a verdade é que os registos notariais, consultados e referenciados por Olivier Blanc, revelam que o seu primeiro, e sem dúvida o único protector, e principal suporte financeiro foi Jacques Biérix de Villars de Rozières. A sua ligação manteve-se, com altos e baixos, até à Revolução, época em que se zangaram. Na sua obra, Madame de Gouges refere esta ligação e o facto de dela ter nascido uma criança, sobre a qual não foram encontrados outros dados, supondo-se que teria morrido depois da Revolução.

Porque não se casou Olympe de Gouges com Villars de Rosières? Como se disse atrás, para ela casar estava fora de questão porque casar seria o mesmo que alienar a sua liberdade. Considerando o direito conjugal do Antigo Regime, inspirado pela Igreja católica e profundamente injusto para as mulheres, afirmava que estas perdiam em todas as linhas, ficando reféns da condição de casadas. Na verdade, como testemunham os registos, a maior parte dos pedidos de separação formulados e justificados pelas mulheres nos anos de 1780 foram rejeitados. Mesmo quando vitimas de violência física e de abusos sexuais, às mulheres não restava outra escolha, ou ficavam na

residência conjugal com o seu carrasco, ou entravam num convento, onde muitas delas terminavam os seus dias. Blanc, Olivier (2003)

É fácil de compreender o seu radicalismo perturbou a historiografia dos séculos XIX e XX que, sempre que se debruçou sobre a vida de Olympe de Gouges, não lhe perdoou o «ter saído dos limites da decência» e ter-se posto à «margem do sagrado sacramento do casamento».

A prova do respeito Biétrix por Olympe e o seu desejo de dar consistência à sua relação, são demonstrados pela sua resolução de comprar-lhe um bem ou colocar a render em seu nome uma quantia razoável<sup>10</sup>. Segundo os Arquivos Nacionais de Paris, referenciados por Olivier Blanc, em 12 de Abril de 1774, ele declarou em notário, um depósito de 30 000 libras, com o objectivo de realizar um investimento com lucros a prazo determinado, em favor da sua amada. Segundo aquele autor, esta era uma quantia bastante elevada pois, em vésperas da Revolução, um trabalhador de um armazém de papel ganhava apenas três libras, as mulheres uma libra e as crianças menos de metade.

Com este investimento proporcionou à sua protegida uma renda vitalícia de 2400 libras, que reverteriam para os seus filhos em caso de morte. Por outro lado, dava uma certa consistência económica à sua relação, ao mesmo tempo que oferecia à jovem mulher uma segurança para o futuro. Este facto fez também com que ela não quisesse ficar na casa de Biétrix instalando-se na sua própria casa. A primeira casa que se lhe conhece ficava na rua de Saussaies, num bairro elegante, a dois passos da actual Presidência da Republica; no entanto, ela teve muitas outras, sempre alugadas em bairros elegantes consoante a sua disponibilidade financeira:

“[...] cada vez que cambia de actividad, cambiará de lugar de alojamiento. [...] este cambio de decorado será una constante hasta el día de su muerte. Confesará haber cambiado quince veces de domicilio en el transcurso de veinte años.” (Corujo, Oliva, 2000, 23)

Ao que parece, não foi só por razões de disponibilidade financeira que ela mudou tantas vezes de casa. A verdade é que, a sua vontade foi sempre ser alguém que estava dentro do seu tempo, por isso, a partir de 1789 quando

---

<sup>10</sup> *Conforme ela refere na sua obra Sera-t-il roi, ne le sera-t-il pas?*.

estalou a Revolução, mudou-se cada vez que acontecia alguma coisa, para estar mais perto dos acontecimentos.

Neste tempo, as rendas vitalícias eram como as acções, títulos ao portador, transmissíveis e negociáveis. Assim, Olivier Blanc refere, com base em informações que constam nos Arquivos Nacionais, que para manter o seu estilo de vida e fazer face à sua actividade literária e política, ela foi realizando algumas transacções financeiras com emprestadores de dinheiro, hipotecando partes da sua renda vitalícia, o que foi provocando a delapidação da fortuna concedida pelo seu protector. Mais tarde Biétrix ofereceu-se para recuperar por inteiro a posse e usufruto da sua renda. Depois de retirar uma parte para ajudar a sua velha mãe, conservará até ao fim dos seus dias uma parte do capital (cujo montante foi motivo de discórdia entre eles) correspondente a dois pagamentos vitalícios de 1200 e 750 libras. Por conseguinte, sobre a sua «honesta fortuna» no seu Testament politique confessa:

“En 1788, je possédais encore 50 000 livres, que j’avais placées dans une maison connue, et un mobilier d’environ 30 000 livres ; il me reste en tout 15 000 ou 16 000 livres au plus. On trouvera chez Momet, notaire, mon contrat de remboursement, et le compte exact de 40 000 livres que j’ai dépensées pour la cause populaire.”( Gouges, Olympe de, 1993. 238-239)

Durante os anos seguintes, continuou a esbanjar todas as suas economias, não como a maioria das mulheres da sua condição, nos joalheiros, nas lojas de tapetes ou perfumarias, mas nos tipógrafos, livreiros ou na contratação de gente que afixasse os seus cartazes.

Por esta altura, os negócios de Jacques Biétrix sofreram um grande revés. O contrato que ligava as suas empresas de transportes militares à administração real foi subitamente interrompido e transferido para um protegido ministerial. Olympe, num dos seus textos faz alusão a este facto, criticando-o por duas razões: por um lado, porque era contra os jogos de interesse e a corrupção, por outro, porque evidentemente, era um facto que, de certa forma, viria a interferir com a sua vida. Com a impossibilidade do «amante generoso» fazer face aos compromissos financeiros e com os problemas de dinheiro a agudizarem-se, chegando mesmo a ser perseguida pelos credores, fez com que acusasse na justiça Jacques Biétrix de mau pagador. As suas dívidas eram tão

evidentes que, segundo os registos do Arquivo Nacional, em 1791, tinha empenhado tudo o que lhe restava de jóias e, em Março de 1792, foi convocada pelo comissariado da secção do bairro Roule, devido a uma queixa apresentada por um casal de comerciantes, que na altura apresentaram uma petição assinada por todos os seus credores, exigindo o pagamento das dívidas. Blanc, Olivier (2003) Como garantia das suas dívidas, particularmente as aos impressores e editores, usou a promessa do dinheiro, que aos olhos da lei, Biétrix lhe devia e que lhe restituiu em Janeiro de 1793.

Por tudo isto, Olivier Blanc considera que as insinuações mal-intencionadas sobre a sua moralidade são, por conseguinte, infundadas. A ser verdade que Olympe de Gouges teve um suporte financeiro de Jacques Biétrix, foi porque ele quis. Por outro lado, nada leva a crer que ela não lhe fosse fiel, pois durante o tempo em que estiveram juntos, considerou-o como seu marido. Sobre isto, no seu texto *Avis pressant ou réponse à mes calomniateurs* escreveu:

“Des hommes inconsidérés pour balancer le suffrage public que mes écrits patriotiques m’ont obtenu, sèment partout que j’ai des amants, certes la remarque est neuve et surtout bien essentielle.

Faut-il qu’on me force encore d’ajouter qu’étant veuve à seize ans et devenue ma maîtresse, je fus plus exposée qu’une autre.” (Gouges, Olympe de, 1993. 79)

Enfim, como refere Olivier Blanc, Madame de Gouges foi uma «libertina» muito razoável numa época onde, na Corte como na cidade, a libertinagem estava na moda. Evocando estes anos, ela mesma escreveu:

“[...]je n’ai point de regrets, je fais tous les jours de nouveaux sacrifices et je commence même à être philosophe à un âge où les femmes jouissent le mieux des plaisirs.” (Olympe de Gouges in Blanc, Olivier, 2003, 44)

Ainda na sua obra *Mémoire de Madame de Valmont*, numa longa carta dirigida a Le Franc de Pompignan, explicou como soube resistir ao «turbilhão do mundo»:

“Renfermée dans un petit cercle d’amis, avec toute la décence que se doit une femme qui si respecte, il serait inutile de dire que je n’ai point été sensible. Je me suis souvent piquée de délicatesse et elle a

souvent nuit à mes intérêts. Ce sentiment est respectable, mais à Paris, ce n'est point par lui qu'on parvient à la fortune." (Blanc, Olivier, 2003, 45)

A íntima mistura da sua maneira de viver sem contradições, das suas convicções, da forma como se exprimia, da maneira como se bateu e que hoje tanto nos impressiona, foi, naquele tempo, motivo de acusações caluniosas e julgamentos preconceituosos:

- Abade Bouyon, na sua folha *À deux liards mon journal*, jornal que defendia fanaticamente a monarquia, apelidou-a de «fole» (louca) e de «sorcière» (bruxa).
- Restif de la Bretonne, que elaborou uma lista tolerante sobre a prostituição Parisiense, sustentou que Olympe de Gouges foi uma «fille» (prostituta).
- Forestié imitando-o, decidiu classificá-la como mais uma das inúmeras cortesãs da época.
- Leopold Lacour, na sua obra *Trois Femmes de la Revolution*, colocou-a em pé de igualdade com Théroigne de Méricourt e a atriz Rose Lacombe, consideradas cortesãs profissionais no período pré-revolucionário.

Estas eram, aliás, acusações características e periodicamente atribuídas às mulheres. No entanto, estes biógrafos, ao criarem esta reputação injustificada, contribuíram para alimentar as histerias anti-feministas, do século XX, das quais Olympe de Gouges foi vítima (Blanc, Olivier, 2003).

No entender do biógrafo de Olympe, mais justo com ela foi o seu amigo Louis-Sébastien Mercier pois, na sua obra *Tableaux de Paris*, considerou-a uma mulher como aquelas que: «se não tinham o atrevimento como defeito, também não tinham o austero rigor da virtude». Ou seja, era uma mulher do seu tempo. Ela própria fez questão de distinguir, como se distingue o artista do amador: «a mulher verdadeiramente galante», da «dissimulada que finge o recato» e, embora reconhecesse ter tido amantes, manteve secreta a identidade dos

mesmos<sup>11</sup>.

Também Desessarts – um cronista do tempo do Terror, cujas crónicas serviam para denegrir a memória de todos aqueles que eram condenados pelo Tribunal revolucionário – Sugeria que ela tinha sido uma mulher interessante, pois «a sua beleza e o seu sucesso na carreira das letras e na galanteria tinham-lhe assegurado um lugar entre as mulheres extraordinárias do seu tempo», no entanto, as «suas paixões impetuosas»<sup>12</sup> tinham acabado por afastar os «amantes que alimentavam os seus luxos». Nos tempos mais próximos, ninguém ousou pôr em causa as afirmações de Desessarts e, infelizmente, estas afirmações foram retomadas, sem controlo e sem distância, pelos biógrafos dos séculos XIX e XX.

O preconceito foi grande, mas as provas dos factos não enganam. A conduta e os princípios de Madame de Gouges testemunham que ela nunca foi uma mulher interesseira. Não foram encontrados registos de pensões em seu nome vindas do tesouro, nem tão pouco o seu nome consta do Livre rouge, onde, em contrapartida, constam a maior parte das «criaturas», masculinas e femininas que derivavam ilicitamente da família real, os chamados «príncipes de sangue».

Por outro lado, é de notar que, apesar de tudo o que se disse dela, o seu nome não fazia parte das crónicas escandalosas. Ela era citada na imprensa pelos seus livros e opúsculos, para elogiar o seu patriotismo ou dar conta das suas peças de teatro. Na verdade, o que podemos concluir é que as suas verdadeiras paixões foram a literatura e o teatro. Mas isto

---

<sup>11</sup> *Sobre este assunto não há muitas certezas, apenas suposições: uns atribuíram-lhe como amante o seu grande amigo, cavaleiro de Cubières; falou-se também da sua proximidade com o duque de Chartres, mais tarde duque d'Orléans. Chegaram mesmo a insinuar que teria obtido do duque favores para a ascensão do seu filho na carreira militar. No entanto, numa nota dirigida aos jornalistas de Paris desmentia a acusação e referia ter pago 1 500 libras para obter o lugar para o seu filho. Esta suposta ligação, foi também alimentada também por outras razões: a dedicação das suas Oeuvres dramatiques ao duque; a coragem com que o elogiou no texto de 1788 intitulado Bienfaisance récompensée; e também, porque ele a defendeu em 1792, quando os Jacobinos a denunciavam às milícias populares. Olivier Blanc, (2003)*

<sup>12</sup> *Referia-se às causas defendidas por Olympe de Gouges.*

os seus detractores esqueceram-se de referir.

#### V: Retrato físico

Como seria Olympe de Gouges?

Como toda a sua vida também o seu retrato físico é difícil de descrever devido aos contornos imprecisos dos registos iconográficos, nomeadamente, como refere Olivier Blanc, a existência de um retrato anónimo no museu Carnavalet, que contradiz os retratos existentes.

Alguns historiógrafos, como Michelet ou o americano Melvin Carlson, sustentam, tal como o abade Bouyon, que ela foi uma mulher prematuramente velha, tornando-se feia.

Segundo Olivier Blanc, existem elementos com algum interesse para identificar os seus retratos e fazer-se uma ideia do seu aspecto físico. De acordo com os seus contemporâneos, era agradável ao olhar e a sua aparência era efectivamente diferente das caricaturas habituais, segundo as quais as intelectuais e feministas são mulheres feias ou histéricas: uns definiram-na como mulher «soberba», «muito viva», «fogosa», susceptível de desencadear paixões; outros elogiaram a sua figura, de uma forma pouco convencional, ao afirmarem que o seu único património seria a beleza com que nasceu, e que, pouco depois de ter chegado a Paris, apenas era conhecida, pelos favores que concedia aos seus concidadãos; alguns referiram que, apesar da sua mania de escrever peças, «o céu havia feito para que nascesse bonita; outros, ainda, diziam que ela era uma «grande e bela mulher, cujos livros não foram mais numerosos que os amantes». Todas estas descrições, parecem destruir as opiniões depreciativas do abade de Bouyon que continuando o seu desprezo por Olympe a ela se referia como sendo feia e cheirando mal a transpiração. Esta ideia é contestada por outro autor da época que, encantado com a nobreza do seu porte, afirma que, tal como todas as mulheres bonitas, ela consagrava algum tempo a cuidar-se e a perfumar-se.

Contudo, a mais fiável descrição de beleza foi feita, no início da Revolução, pelos autores de *Hommage aux plus jolies et vertueuses femmes de*

*Paris*, que numa lista de cento e quarenta candidatas, a classificavam em quinto lugar. Se tivermos em conta que não podiam ser admitidas mulheres que «vendiam o seu charme» e que as candidatas deveriam obedecer a critérios claros e precisos, tais como:

ter olhos escuros ou azuis;

expressão e vivacidade ou a amável doçura que encanta e deleita os corações;

uma bonita boca, pequena e bem colorida, dentes bonitos, brancos e bem tratados;

um sorriso gracioso e agradável;

uma aparência de rosto que encantasse ao primeiro olhar, um bonito seio, bem arredondado, branco e firme;

um corpo fino mas avantajado;

pernas finas e bem delineadas;

pés pequenos e graciosos;

Se considerarmos o lugar em que foi nomeada, poderemos concluir que era uma bela mulher e esta é, sem dúvida, a mais aproximada descrição física feita a Olympe de Gouges.

No entanto, é também de ter em conta a descrição feita pela polícia no seu salvo-conduto, emitido em Autil, durante a Revolução. Sabe-se que media

cerca de um metro e sessenta, medida média. Tinha o rosto redondo, cabelos castanhos, tal como as sobrancelhas, os olhos castanho escuros, um nariz ligeiramente aquilino, a fronte descoberta, o queixo redondo e a boca média. Esta descrição coincide bastante com os retratos que se conhecem dela, nomeadamente uma miniatura, um desenho que se encontra hoje no Louvre, (e que tive o gosto de ver) e um pastel pertencente a uma colecção particular.



*Marie-Olympe de Gouges, miniatura não localizada.*

Com efeito, ela posou para um pintor de miniaturas e este trabalho, que ela considerou estar muito semelhante consigo, foi oferecido ao Duque de Orléans juntamente com a homenagem da oferta dos

dois primeiros volumes das suas Oeuvres dramatiques.<sup>13</sup> Uma cópia original desta miniatura, não localizada, poderá ter sido enviada por Olympe para a sua mãe. Terá sido esta cópia original que foi apresentada a Edouard Forestié como tendo vindo duma família Mouisset e reproduzida por Léopold Lacour na sua obra *Trois Femmes de la Révolution* (Blanc Olivier, 2003)

O desenho exposto no Louvre, feito a mina de chumbo e aguarelas, procedente das colecções reunidas pelo abade de Soulavie, mostra Olympe de Gouges sentada numa poltrona Luís XV, tendo um livro na mão direita. O rosto parece recordar a jovem mulher da miniatura, mas numa época mais tardia. Mostra um rosto redondo e um penteado com caracóis, conforme o da miniatura. Tem-se a impressão que o artista, desconhecido, apenas fez o esboço da semelhança e que se tratava de um desenho preparatório de um retrato a óleo.

A expressão do rosto tem algumas semelhanças com o grande retrato em pastel mencionado, sendo talvez, também ele, um estudo preparatório para um retrato a óleo.

Neste último, podemos encontrar a exacta posição da cabeça voltada como na miniatura e no desenho, tal como o idêntico penteado e a redondeza do rosto tão característica em Olympe (e herdada de seu pai Le Franc



*Marie Olympe de Gouges, pastel, atribuído a Aleksander Kucharski.*



*Marie-Olympe de Gouges, viúva Aubry, exposto no Museu do Louvre.*

de Pompignam com quem ela se parecia imenso), a direcção do olhar à esquerda e até as sombras postas sob o botão esquerdo e sob o queixo da modelo. Este pastel, sobre pergaminho esticado sobre moldura, mede 45,5x37cm é de um fabrico que recorda o retratista polaco Alexandre Kuchrski que trabalhou em Paris por volta de 1780 e que era apreciado pela sua capacidade de captar as semelhanças dos

---

<sup>13</sup> Não quis anexar a gravura do seu retrato às Obras, como o faziam frequentemente os autores, por ser, então, considerado pouco conveniente, vindo da parte de uma mulher.

seus modelos. Se compararmos estas três obras encontramos uma semelhança que não condiz com um quarto retrato, datado de 1784, conservado no museu Carnavalet e apresentado, de acordo com uma inscrição posterior à obra, como sendo Marie-Olympe Aubry des Gouges. Segundo Olivier Blanc, é pouco provável que a obra do Carnavalet represente Madame de Gouges, apesar da inscrição suspeita, que talvez se deva ao doutor Legras, donatário do desenho ao museu.

## VI: Retrato psicológico ou moral

Depois de tudo o que nos foi dado a conhecer sobre Olympe de Gouges, consideramos que a melhor forma de descrever a sua personalidade é apresentar um excerto do seu autorretrato, lido em directo, por Bety Deal na, já referida, entrevista radiofónica à rádio France Culture:

“Preocupo-me com tudo, do mesmo modo que me rio de tudo. Uma mosca que me pique, sem esperar, contraria-me ou faz-me entrar numa cólera insuportável; mas, preparada para os sofrimentos e acontecimentos, sou mais calma que o homem mais sereno dos homens. As pequenas tristezas desolam-me, os grandes males acalmam-me e dão-me coragem. Sou modelada por pequenos defeitos, mas possuo grandes virtudes. Poucas pessoas me conhecem a fundo, poucas estão em condições de me apreciar. Existem diferentes discussões sobre a minha conduta. Uns vêem-me de uma maneira, cada um julga-me de forma diferente, no entanto eu continuo sempre a mesma; não sou eu que mudo. Eu não posso simpatizar senão com pessoas verdadeiramente honestas. Detesto os homens falsos, odeio os maldosos, fujo dos espertos, enxoto os bajuladores, podem imaginar, então porque estou frequentemente só. Não me irrita comigo mesma pois não acredito no contágio. Eu era feita para a sociedade, fugi dessa felicidade, esquecia-a no auge da minha juventude. Diziam-me, frequentemente que era bonita, não sei, nunca quis acreditar, dado que

todos os dias demorava muito tempo a preparar-me para me embelezar. Divirto-me actualmente. Os meus amigos acusam-me de ser demasiado simples na forma de estar na vida. Eles me dizem incessantemente, que não faço valer os meus talentos: que quando se começa a ter reputação na Literatura, deve abrir-se a boca, apenas, para dizer sentenças e possuir o decoro de um personagem importante; pôr nas suas conversas um espírito mais pretensioso, anunciar por toda a parte quem se é, nunca se rebaixar em seus escritos, ter a grandeza de alma de saber desprezar. Aí estão sábios preceitos, reconheço-o; mas não os posso seguir. Simpatizo, sobre isso com o famoso Despréaux. Chamo um gato a um gato. Tenho pena dos medíocres, porque não sei contrariá-los nem vingar-me secretamente. Eu gracejo sobre mim e sobre os outros, porque sou naturalmente irónica. Eu gracejo com o que me acontece, porque penso que não é necessário afligir-me. Sou simples com todo o mundo, orgulhosa com os grandes, porque nunca os títulos nem as honras me fizeram abater. Não se percebe nos meus discursos que eu tenha alguma pretensão, a menos que eu não esteja com pessoas das artes. Estou sempre a mil léguas do meu género. Eis aqui o pedantismo que me acompanha, e quando chegar a ter celebridade, que eu não desejo, ver-me-ão sempre com a mesma simplicidade que tinha antes de ser autora. [...]” (Simon, Guibert, 2006,16-18, tradução nossa)

## SEGUNDO CAPÍTULO

### A Obra

---

Olympe de Gouges disse:

*“No artigo 7º da Constituição, a liberdade de opinião e de imprensa não está consagrada como o mais precioso património do homem?”*

(Olympe de Gouges, 1993, 56)

Neste capítulo iremos apresentar a obra literária de Olympe de Gouges. Como já vimos, o facto de não dominar correctamente a escrita e a língua francesa, não a impediu de ser uma prolífica escritora. O seu vasto espólio literário é composto por uma panóplia de escritos nas várias áreas da literatura. Na sua obra *Marie-Olympe de Gouges, une humaniste à la fin du XVIII siècle*, de 2003, Olivier Blanc apresenta um repertório das obras impressas e manuscritas de Olympe de Gouges, dividindo-as em quatro classes:

- i. Romances, memórias, prefácios e escritos isolados
- ii. Peças de Teatro (publicadas ou manuscritas, representadas em diferentes teatros públicos ou privados)
- iii. Panfletos revolucionários (brochuras, placards, artigos)
- iv. Principais artigos de imprensa publicados.

Muitos destes escritos encontravam-se no inventário dos papéis manuscritos ou impressos que foram confiscados em sua casa e dos quais se perdeu o rasto. De facto, um grande número de documentos, brochuras, cartazes e diversos manuscritos, alguns certamente exemplares únicos, confiscados no domicílio de Olympe na rua Harlay, foram inventariados e depois destruídos, conforme o comprova a seguinte carta dirigida por Tilly, juiz da paz da secção revolucionária, ao acusador público do Tribunal revolucionário, quinze dias depois da sua morte:

“ [...] en exécution du jugement du tribunal révolutionnaire, j'ai apposé les scellés chez Olympe de Gouges afin de mettre ses effets sous la main de la République. [...] il s'est également trouvé sous le scellé une quantité considérable de papiers qui sont pour la plupart de



exemplaires des ouvrages de cette femme, tant en affiches, placards, qu'en tout autre format. Il y a aussi des lettres manuscrites et des pièces de théâtre de sa composition. [...] nous avons pensé que ces papiers ne devront point être vendus, même à la livre, parce qu'il serait infiniment dangereux de les laisser circuler dans le public où ils pourraient empoisonner l'esprit public, et que, quant aux manuscrits, ils devraient être déposés au greffe du tribunal.[...] si tu juges convenable, je ferai brûler tous les imprimés en présence de deux commissaires du Comité civil ou révolutionnaire de ma section et je ferai déposer au greffe du tribunal tous les papiers manuscrits qui me paraîtront de quelque importance.

Vive la république, ton concitoyen. [...]" (Blanc, Olivier, 2003, 239-240)

Durante o percurso que faremos para dar a conhecer toda a obra literária da nossa protagonista, iremos, com toda a certeza, referenciar alguns dos seus textos, no entanto, e de forma a evidenciar a imensidão da sua obra, no final deste trabalho apresentaremos em anexo todo o inventário elaborado por Olivier Blanc. Alguns dos textos inseridos no repertório elaborado por este biógrafo fazem parte das Obras originais editadas de Olympe de Gouges. Segundo ele, podem distinguir-se quatro edições das obras de Olympe. A primeira, composta pelas obras teatrais, foi editada em 1788, e é, ainda hoje, a que se encontra mais facilmente. As três edições sucessivas das obras políticas são muito raras, uma vez que fazem parte das obras confiscadas e destruídas depois da sua morte:

- Edição A: são três volumes contendo as primeiras obras teatrais e editada em 1788. Pode ainda hoje ser consultada na Bibliothèque historique de la Ville de Paris, na Bibliothèque Sainte-Geneviève, na Bibliothèque de l' Arsenal nos Archives de la Comédie-Française, na Bibliothèque Marguerite-Durant, na Bibliothèque de la Société des auteurs dramatiques, na Bibliothèque du musée Condé à Chantilly, nas Bibliothèques Municipales de Montauban, Nantes e Dijon, na Newberry Library em Chicago, na British Library em Londres, na Columbia University em New York e na Bibliothèque de l'Université de Leipzig.

- Edição B: composta por uma coleção de brochuras políticas publicadas entre 1788 e 1790 forma o quarto volume das suas obras. Existe na

Bibliothèque historique de la Ville de Paris, na Bibliothèque du Senat (as últimas peças do volume foram inseridas numa época posterior).

- Edição C: dois volumes reunindo os escritos políticos desde 1792 e o teatro revolucionário. Pode ser encontrada apenas na British Library, em Londres

- Edição D: dois volumes das obras e do teatro com cariz político de 1791 a 1793, publicados em Maio de 1793 e oferecidos à Convenção nacional em 9 de Junho do mesmo ano, conforme constam os arquivos parlamentares. Existem exemplares na Bibliothèque municipale de Lyon e na Bibliothèque municipale de Nantes.

Para além do repertório das obras de Olympe de Gouges, Olivier Blanc apresenta também um número significativo de comentários e estudos históricos sobre Olympe de Gouges, desde a última década de 1700 até aos nossos dias.

Segundo o autor, alguns dos documentos têm contribuído para um melhor conhecimento da personagem, como mulher de letras e de acção política, nos tempos da Revolução Francesa. Esse conhecimento tem sido relevante para que hoje lhe seja dada a importância que ela merece na história da França e na história das mulheres.

Outros, pelo contrário, quer pela inexactidão das fontes, quer pela descontextualização do tempo e do espaço, apenas têm contribuído para a nebulosidade desta figura maior, não só para os seus contemporâneos, mas também, para as gerações posteriores.

Simon Guibert (2006), sob o título de *Olympe de Gouges la revolte d'une femme*, apresenta a transcrição escrita dum documentário radiofónico da France Culture. Nesse documentário, para além de Olivier Blanc e a vocalista de um grupo musical, é entrevistada Betty Dael que, como já foi dito, é editora das obras completas de Olympe de Gouges para as Edições Cocagnes. Durante a entrevista – depois de ironicamente comentar o facto de se dizer que Olympe de Gouges mal sabia escrever – , apresenta o Volume I dedicado ao teatro, acrescentando que, para além deste, existe o Volume II com os escritos filosóficos, o Volume III composto pelos romances e, ainda, o Volume IV que são os escritos jornalísticos e os humorísticos.

«Se quisermos tudo é político». Esta foi a resposta de Bety Deal para responder à interrogação do jornalista sobre se a obra de Olympe de Gouges é

política. Concordamos com ela, pois consideramos que devido aos temas que aborda a obra da nossa protagonista tem um carácter marcadamente de intervenção política. Para uma melhor compreensão cronológica da sua evolução literária, apresentaremos a sua obra dividindo-a essencialmente em duas partes: a obra dramática e a obra política.

## I. Obra dramática

Considerando que tinha herdado naturalmente os talentos do seu legítimo pai, Le Franc de Pompignan, dá os primeiros passos num caminho que desejou percorrer até atingir o sucesso como escritora. A ideia da transmissão natural da nobreza ou dos talentos, pelos laços de sangue, será recorrente em toda a sua obra literária, o que provocará a troça dos seus contemporâneos. No entanto, a sua transformação em autora não foi de modo nenhum fácil porque contou com a oposição daqueles que consideravam serem incompatíveis a beleza e o talento e, conseqüentemente, que o recolhimento doméstico seria para as mulheres muito mais gratificante. Esta ideia está bem patente nas afirmações de Charles Monslet, que na sua obra *Les Oubliés et les dédaignés littéraires de la fin do 18<sup>o</sup> siècle*, de 1857, sob influência das crónicas de Fleury, escreve o seguinte sobre Olympe:

“[...] Quand Olympe de Gouges eut cessée d'être séduisante, elle entreprit de devenir la Sapho de son siècle. Déplorable erreur de ces femmes sans vocation qui se servent de la rhétorique comme d'un pot de fard ou d'une boîte à mouches, qui pensent qu'un volume leur ôtera une ride, et que la jeunesse du cerveau fait l'éternelle jeunesse du visage. Déjà, chose inévitable, la littérature a exclu la coquetterie, son œil devient hagard, sa chevelure est dépeignée comme une métaphore de mauvais goût. Triste destinée des auteures femelles.” (In <http://www.zetud.net/5217-memoire-de-madame-de-valmont-olymp-de-gouges>, consultado em Março de 2008).

Olympe contou também com a oposição de seu pai, que ela idolatrava, e que a desanimou numa carta que punha em relevo todos os preconceitos e

toda misoginia da época:

“no esperéis, señora, que me muestre de acuerdo con vos sobre este punto. Si las personas de vuestro sexo pretenden convertirse en razonables y profundas en sus obras? En qué nos convertiríamos nosotros los hombres, hoy en día tan ligeros y superficiales? Adiós a la superioridad de la que nos sentimos tan orgullosos. Las mujeres dictarían las leyes. Esta revolución sería peligrosa. Así pues, deseo que las Damas no pongan el birrete de Doctor y que conserven su frivolidad hasta en los escritos. En tanto que carezcan de sentido común serán adorables. Las mujeres sábias de Molière son modelos ridículos. Las que siguen sus pasos son el azote de la sociedad. Las mujeres pueden escribir, pero conviene para la felicidad del mundo que no tengan pretensiones”, (Corujo, Oliva, 2000, 20-21)

Por conseguinte, ao tentar entrar no mundo das letras, cedo compreendeu o que era a incompreensão e a marginalidade porque Olympe reunia tudo o que escandalizava a opinião pública do seu tempo:

- uma ascendência ilegítima,
- pouca instrução,
- uma reputação de mulher galante,
- indomável e perita em provocar o sexo masculino.

No entanto, com o empenhamento e a generosidade – sentimentos que sempre caracterizaram o seu percurso «do leque à guilhotina», segundo a brilhante fórmula de Monique Piettre –, ela lutou contra os obstáculos que se lhe depararam. Primeiro foi preciso lutar para ser reconhecida, condição imprescindível para afirmação no meio literário; depois teve que superar os seus erros de ortografia, de sintáctica, a sua fragilidade de conhecimentos, para minorar as críticas que lhe eram dirigidas; por último, teve que lutar para impor os temas pelos quais se interessava.

## I.I. Apresentação geral

Nesta altura o teatro estava na moda. A abundância de obras escritas

que pretendiam modificar as sensibilidades e a construção de novas salas, que proliferavam em qualquer parte, incluindo a província, eram disso prova suficiente. Olympe tornou-se uma apaixonada pelo teatro e viu nesta arte um meio para difundir as suas ideias. Como podemos verificar pela enunciação das obras que se segue, a par das muitas peças de teatro com os mais diversos temas, ela escreveu também outros textos literários que usou não só para explicar a sua obra, mas também como reforço e chamada de atenção para as causas que pretendia evidenciar e defender:

**a) Romances, memórias, prefácios e escritos isolados**

- *Dialogue entre mon esprit, le bon sens et la raison, ou critique de mes œuvres, 1788 ;*
- *La Bienfaisance récompensée, ou la vertu couronnée, 1788 ;*
- *Les Vengeances utiles et humaines, 1788 ;*
- *Mémoire de Madame de Valmont sur l'ingratitude et la famille des Flacourt avec la sienne dont les sieurs de Flacourt ont reçu tant de services, 1788 ;*
- *Préface pour les dames, ou le Portrait des Femmes, 1788 ;*
- *Réflexions sur les Hommes Nègres, 1788 ;*
- *Réminiscences, 1788 ;*
- *Le Bonheur primitif de l'Homme, ou les Rêveries patriotiques, 1789 ;*
- *Les comédiens démasqués, ou Madame de Gouges ruinée par la Comédie-Française pour se faire jouer, 1789 ;*
- *Lettre de Madame de Gouges auteur de l'Esclavage des Nègres au public, 1789 ;*
- *Projet de formation d'un second Théâtre Français, 1789 ;*
- *Projets utiles e salutaires, 1789;*
- *Lettre aux Littérateurs français, 1790 ;*

- *Mémoire pour Madame de Gouges contre les Comédiens-Français*, 1790 ;
- *Réponse au champion Américain ou Colon très aisé à connaître*, 1790
- *Abrégé de la vie de l'auteur*, 1792 ;
- *Le Prince philosophe, par l'auteur de la pièce intitulée «L'Esclavage des Nègres»*, 1792 ;
- *Maximes d'Olympe de Gouges*, 1792 ;
- *Avis au public sur une comédie de «L'Entrée de Dumourier (sic) à Bruxelles»*, 1793 ;
- *Complots dévoilés des sociétaires du prétendu Théâtre de la République*, 1793.

#### **b) Peças de teatro**

- *L'Homme généreux, peça em cinco actos*, 1786;
- *Le Mariage inattendu de Chérubin* peça em três actos, 1786;
- *Le Philosophe corrigé, ou le Cocu supposé*, peça em cinco actos, 1787 ;
- *Bienfaisante ou la Bonne mère* peça em um acto, 1788;
- *Molière chez Ninon, ou le siècle des grands hommes*, peça em cinco actos, 1788 ;
- *Zamore et Mirza, ou l'Heureux naufrage*, peça em três actos, 1788;
- *Les Aristocrates et les Démocrates, ou le Curieux du Champ de Mars* peça em um acto, 1789 ;
- *Le Nouveau Tartuffe ou l'École des jeunes gens*, peça em cinco actos, 1790 ;
- *Le Temps et la Liberté, ou la Fédération française*, dois actos alegóricos, 1790 ;
- *Mirabeau aux Champs-Élysées*, 1791;
- *L'Esclavage des Noirs*, peça em em três actos,

1792;

○ *La France sauvée, ou le tyran détrôné*. Peça inacabada sobre o 10 de Agosto de 1792;

○ *Le couvent, ou les Vœux forcés*, peça em três actos, 1792 ;

○ *L'Entrée du Dumourier à Bruxelles, ou les Vivandiers*, peça em cinco actos e em prosa, 1793;

○ *Lucinde et Cardénio, ou le Fou par amour* peça em um acto, inédita.

Ao apaixonar-se pelos assuntos mais comprometidos, logo os menos recomendados, desde a prisão por dívidas até à escravatura dos negros, passando pelos direitos femininos, pois tudo lhe servia para levantar a voz na defesa dos oprimidos e humilhados Corujo, Oliva (2000), iniciou uma luta sem tréguas com toda a sociedade instituída do seu tempo.

No que diz respeito à prisão por dívidas, cujo assunto era um facto exemplar pela sua banalidade e actualidade, Olympe apresentou ao Teatro Francês a peça, intitulada *L'Homme généreux*, com o objectivo da receita das primeiras seis apresentações ser posta às ordens da família Calmet, uma família em que o chefe tinha sido preso por dívidas e a quem Olympe ofereceu ajuda. Apesar das qualidades que lhe reconheceram – o abade Aubert nos *Petits Affiches* e os autores do *Almanach des Muses* e do *Courrier lyrique* –, apesar de no *Journal littéraire de Nancy*, Louis Laus de Boissy ter chegado a afirmar que a carreira literária deveria ser mais aberta para as mulheres, a peça foi rejeitada. Blanc, Olivier (2003)

Outra das suas causas foi a luta contra a escravatura. Em 1784, enviou ao comité de leitura da Comédie-Française, de forma anónima, um manuscrito intitulado *Zamore et Mirza ou l'heureux naufrage*, cujo tema era audacioso para a época. Não só denunciava a misoginia declarada ou encoberta, como reivindicava a igualdade entre todas as raças e reclamava a abolição da escravatura. Esta peça em três actos abordava, de uma maneira nova, o tema dos escravos das colónias. Apesar dos diálogos não serem entusiasmantes, a autora defendia calorosamente a causa dos Negros que, na sua perspectiva, eram homens como os outros, dotados de sentimentos e capazes de amar,

dignos de respeito e não de serem tratados como animais. Como refere Olivier Blanc, apesar das aparências, a sua proposta era bastante subversiva.<sup>14</sup> Desferindo um ataque frontal ao racismo e ao colonialismo, esta peça pretendia denunciar a insuportável condição dos Negros das colónias. Com o espírito percursor que sempre a caracterizou, Olympe de Gouges tornou-se militante desta causa numa época em que, na França, os títulos tinham muita importância, os homens eram distinguidos conforme a cor da pele ou a religião e as portas da prisão fechavam-se, facilmente, sobre os escritores demasiado audaciosos ou contestatários. É de salientar que, mesmo durante a Revolução, onde as palavras de ordem foram Liberdade, Igualdade e Fraternidade, esta causa teve muita dificuldade em impor-se, devido a muitos deputados serem também proprietários coloniais.

Talvez o debate feminista seja a sua faceta mais conhecida nos nossos dias, pois as breves referências que lhe são feitas apenas a ligam a essa causa. De uma forma antecipadora, ela defendeu a causa das mulheres através da sua escrita, não só pelo direito ao voto e o acesso à carreira literária, como também, em áreas como o divórcio, a maternidade, a entrada forçada de muitas mulheres na vida religiosa, muito em voga na altura. Ou seja, apesar dos preconceitos de então, estava decidida a fazer recuar os limites prescritos ao papel social e intelectual das mulheres.

## I.II. A relação da autora com o Teatro Francês

Todos os comprometidos com o teatro, ou seja, autores, críticos e actores discutiam sobre o valor e actualidade das suas obras, dando origem a uma disputa entre os «Antigos» e os «Modernos». Nesta polémica Olympe tomaria o partido dos Modernos contra aos que ela chamava de «imitadores dos clássicos», apenas capazes de escrever num «estilo glacial que gelava o coração sem reconfortar o espírito».

---

<sup>14</sup>No epílogo da peça, o herói do drama, o escravo negro Zamore, assassino do intendente que havia violado a sua noiva Mirza, obtém a «graça» do governador da ilha.

Os actores franceses, submetidos a um complexo sistema de benefícios e pensões, dependendo totalmente da Coroa e beneficiando de um regulamento que lhes dava total liberdade para eleger as obras a representar, escolhiam apenas aquelas sobre as quais não existisse a menor sombra de crítica, conquanto satisfizessem o «afectado gosto das classes privilegiadas» (Blanc, Olivier, 2003)

Quando em 1784 a peça *Mariage de Fígaro*, de Caron de Beaumarchais, autor até então desconhecido, teve algum êxito,<sup>15</sup> Olympe ficou encantada com a personagem de Chérubin, interpretada por uma jovem com bastante talento. Imaginou dar um seguimento à peça, elaborando então um esboço a que dará o título de *Les Amours de Cherubin*<sup>16</sup>. Sem ler o texto, Beaumarchais acusa-a de plágio. O que não era verdade.<sup>17</sup> Foi ainda mais longe, afirmou que a peça não tinha qualquer valor literário e dramático e fez com que os sócios do Théâtre Français influenciassem os seus colegas do Théâtre-Italien que, sob pressão, renunciaram à pretendida concorrência dos *Amours de Cherubin*.

Este incidente seria o primeiro de muitos com que se deparou na luta pelo reconhecimento como dramaturga. Segundo as palavras de Olivier Blanc, muitos dos seus amigos, entre eles, Mercier, Palissot, Lonvay de la Saussaye e o seu conterrâneo Cailhava, tendo já sofrido na pele a arrogância dos actores e pessoas ligadas ao teatro, avisaram-na sobre os riscos que corria. Pronta para o desafio, não tanto pela consagração como autora, mas sobretudo para provar a todos que as mulheres também tinham o direito de ser reconhecidas pelo seu talento dramático, ela persistia. A verdade é que nos meios teatrais reinava a mesma misoginia que havia nas outras actividades intelectuais e políticas, sendo as actrizes que, paradoxalmente, mais se insurgiam com as mulheres autoras. No que diz respeito aos autores, embora alguns reconhecessem o

---

<sup>15</sup>Embora se diga que o êxito se deveu ao apoio de pessoas ligadas à corte, mais precisamente, do conde de Vaudreuil, em casa de quem foi lida a peça na presença de Madame de Polignac uma amiga de Marie-Antoinette.

<sup>16</sup>Não acreditando no interesse que os actores da Comédie-Française pudessem ter por esta pequena peça irá dá-la a ler aos actores do Théâtre-Italien que, em 4 de Novembro de 1784, decidem montá-la o mais rápido possível.

<sup>17</sup>Era normal naquela época, os autores fazerem derivações sobre obras já apresentadas, Olympe limitou-se a inventar um destino específico para o personagem Cherubin.

mérito das escritoras, ao associarem-se na defesa dos seus direitos, esqueceram-se de solicitar às mulheres o seu contributo para a concretização dos objectivos da referida associação.

Às acusações de não ser ela própria a escrever os seus textos, e à sujeição de certas críticas injustas, que apontavam as fragilidades do seu estilo e da sua escrita, no seu texto *Action héroïque d'une Française*, (1789) ela responderá<sup>18</sup>:

Hommes vains et ridicules, qui vous arrosez un empire despotique dans la Littérature, vous blâmez toujours mon style, peut-être n'épargnez-vous pas mes mœurs? Peu m'importe. Encore une fois, ce n'est point pour vous que j'écris. Je méprise également vos applaudissements et vos critiques. C'est à vous que ce faible fruit de mes talents s'adresse, femmes vertueuses, femmes citoyennes que le patriotisme embrasse d'un saint zèle. (Gouges, Olympe de, 1993, V.I, 120)

Quando em 1784, enviou ao comité de leitura da Comédie-Française, de forma anónima, um manuscrito intitulado *Zamore et Mirza ou l'heureux naufrage*, que como já vimos tratava do tema da escravatura, iniciou uma querela com os actores do Teatro Francês que predestinou toda a sua obra teatral ao fracasso. A par das diferenças com os actores do Teatro Francês e resultado de mal entendidos e intrigas entre os interessados, aconteceram também algumas divergências com o Teatro Italiano<sup>19</sup>

---

<sup>18</sup> *Para além da veemência que demonstrou nos seus textos, o humor foi também uma característica sua, quer na forma como escreveu, quer na forma como defendeu a sua obra. Isso mesmo se pode depreender da seguinte anedota relatada por vários autores: Durante uma viagem de diligência, um viajante gabava-se de ter obtido favores de Olympe e de ter escrito algumas das suas obras, fazendo mesmo erros de ortografia, afirmava. Quando terminou a viagem, ao sair da carruagem, ela olhou-o de frente e disse-lhe:*

*- Senhor! escutei os vossos disparates com a calma de um filósofo, o valor de um homem e a perspicácia de um observador. Sou eu mesma, Olympe de Gouges que antes não conhecestes e que não conhecereis jamais. Aprendei a lição que vos dou. Encontram-se facilmente homens da vossa laia, mas serão precisos séculos para que surjam mulheres da minha têmpera. - é de facto ilustrativo da força da sua personalidade!*

<sup>19</sup> *Com o desejo de ser representada, propõe uma pequena peça de um acto ao Teatro Italiano com o título *Lucinde et Cardénio ou le fol par amour*, a qual obteve algum interesse. Acontece que, numa conversa de salão, François Molé afirmou que os seus colegas do Teatro Francês estavam também interessados nesta peça.*

Sentindo-se rejeitada por uns e não podendo apresentar o seu trabalho aos outros, nas suas reuniões de amigos comentava o seu descontentamento com esta situação e criticava duramente o elitismo dos actores do Teatro Francês. Quando, após ser recusada para representação pública a peça *Molière chez Ninon ou le Siècle des grands hommes*, fá-la acompanhar de um texto memorável, pela força da sua indignação, intitulado *Réflexions sur les hommes nègres*. Com este texto tomou publicamente partido pela abolição da escravatura, resumindo em algumas linhas os vergonhosos preconceitos sobre o racismo, fundados sobre a crença de uma maldição divina, à qual a Igreja Católica nunca procurou pôr termo. Para além disso, relatou no prefácio o facto deplorável da não-aceitação da peça, concluindo que os actores eram «seres sem equidade nem inteligência que julgavam e dispunham das obras dramáticas». Após esta conclusão, propôs a criação dum «Comité de Gentes de Letras» para apreciar as peças de teatro.

Contudo, as querelas com o Teatro Francês continuaram com o contínuo envio de cartas por parte de Olympe e com as consequentes respostas por parte dos actores. Embora alguns autores a acusem de mania de perseguição e de exagero nas divergências com o teatro, a verdade é que a aversão que a opôs, durante quatro anos, aos actores franceses não estava simplesmente ligada a assuntos de susceptibilidades e abusos de poder. A razão profunda tinha como assunto *Zamora et Mirza*, peça que tinha sido inscrita no repertório sem que os actores tivessem medido bem as consequências da sua origem e do que ela tinha de subversivo, pois apesar do título convencional e da intriga apaixonante, ela tratava da condenação da escravatura, fonte de riquezas consideráveis para os proprietários coloniais, a maior parte privilegiados de nome ou de fortuna. Blanc, Olivier (2003)

Como desistir não fazia parte da sua personalidade, apelou à solidariedade dos escritores e dos jornalistas,<sup>20</sup> no entanto, para conseguir que

---

*Irreflectidamente, Olympe retira o seu manuscrito aos Italianos e envia-o para agenda do Teatro Francês. Os actores, indignados, criticaram-na fortemente e rejeitaram a sua peça por unanimidade.*

<sup>20</sup> *Escreveu Lettre aux littérateurs français, publicada por jornais como Le Fouet national e Le Courier de Paris, que dela fizeram um eco agradável. Enviou também à Assembleia uma Lettre Aux représentants, acompanhada de uma brochura intitulada Mémoire pour Madame de Gouges contre la Comédie-Française,*

representassem as suas obras, de nada lhe serviu apelar para antecessoras tão ilustres como Madame Sevigné, nem argumentar que as artes não têm sexo e que as mulheres possuem todas as qualidades necessárias para percorrerem o trilho do talento, pois sempre ocupou um lugar de destaque na lista dos autores interditos ao Teatro Francês o que, na altura, equivalia ao total desterro intelectual. Corujo, Oliva (2000)

Mais tarde, com a alteração às regras do Teatro Francês impostas pelos ventos da Revolução, foi sugerido a Olympe de Gouges a reposição da peça, mas era demasiado tarde e ela já não estava interessada nesta luta, nesta altura, Olympe estava já comprometida com outro combate, uma causa, segundo ela, por demais grandiosa – a causa da Revolução.

## II: Obra política

Como muitos pensadores do seu tempo, Olympe de Gouges sentia-se revoltada com as injustiças levadas a cabo pelas instituições monárquicas, mas não imaginava realmente, que a França estava no limiar de uma completa perturbação da velha ordem feudal, e se preparava para alterar o regime.

Admiradora de Rousseau e inspirada pelos «grandes príncipes da filosofia moderna», sonhava com a regeneração dos costumes. Regeneração que, segundo ela, daria às mulheres e às pessoas de cor, o lugar que merecem na sociedade. Consciente da força das palavras impressas e considerando sagrada a liberdade de expressão, a escrita foi a arma que usou para fazer ouvir a sua voz, em defesa do que acreditava. Isso mesmo afirmou ela, num texto afixado em Julho de 1793, com o título Olympe de Gouges au Tribunal révolutionnaire: “La liberté des opinions et de la presse n’est-elle pas consacrée comme le plus précieux patrimoine de l’homme ?” (Olivier Blanc, 2003, 104) e provou-o com a prolífera obra política através da produção de inúmeros

---

*onde denunciava a má vontade dos seus adversários e chamava a atenção para a causa dos escravos e a sua importância numa época onde se apregoava a liberdade.*

panfletos revolucionários, brochuras, placards e artigos que passamos a enunciar:

- *Allégorie de l'emprunt patriotique*, 1788;
- *Lettre au peuple, ou Projet d'une caisse patriotique, par une Citoyenne*, 1788 ;
- *Projet d'impôt étranger au peuple et propre à détruire l'excès du luxe*, 1788 ;
- *Remarques patriotiques, par la citoyenne auteur de la Lettre au Peuple*, 1788 ;
- *Avis pressant à la Convention, par une vraie Républicaine*, s/d ;
- *Action héroïque d'une Française, ou la France sauvée par les Femmes*, Septembre 1789 ;
- *Avis pressant, ou Réponse à mes Calomniateurs*, 1789 ;
- *Dialogue allégorique entre la France et la Vérité*, 1789 ;
- *Discours de l'aveugle aux Français*, 1789 ;
- *Épître à Louis XVI*, 1789 ;
- *L'Ordre national, ou le Comte d'Artois inspiré par Mentor*, 1789 ;
- *Le Contre - poison, Avis aux citoyens de Versailles*, 1789 ;
- *Le Cri du sage, par une Femme*, 1789 ;
- *Lettre à Monseigneur de duc d'Orléans*, 1789 ;
- *Lettre aux Représentants*, 1789 ;
- *Mes Vœux sont remplis, ou le Don patriotique*, 1789 ;
- *Motion de Monseigneur de duc d'Orléans, ou les Songes patriotiques*, 1789 ;
- *Pour sauver la Patrie, il faut respecter les trois Ordres*, 1789 ;
- *Séance royale*, 1789;
- *Adresse aux Représentants de la Nation*, 1790 ;
- *Bouquet national (em verso e em prosa)*, 1790;

- *Départ de Monsieur Necker et Madame de Gouges, suivi des Adieux de Madame de Gouges aux Français et à M. Necker, 1790 ;*
- *Projet sur la formation d'un Tribunal populaire et suprême en matière criminelle, 1790 ;*
- *Adresses au Roi et à la Reine, au Prince de Condé et Observation à M. Duveyrier sur sa fameuse ambassade, 1791 ;*
- *Le Tombeau de Mirabeau, 1791;*
- *Les droits de la femme et la citoyenne, dédiée à la Reine, 1791 ;*
- *Observations sur les étrangers, 1791 ;*
- *Projet d'une garde nationale de Femmes, 1791 ;*
- *Repentir de Madame de Gouges, 1791;*
- *Sera-t-il roi ou ne le sera-t-il pas?, 1791 ;*
- *Adresse au don Quichotte du Nord, 1792 ;*
- *Aux Fédérés, 1792 ;*
- *Correspondance de la cour. Compte moral rendu par Olympe de Gouges sur une dénonciation faite contre son civisme aux Jacobins par le sieur Bourdon, 1792 ;*
- *Dédicace à la providence, 1792;*
- *Grande Éclipse du Soleil Jacobiniste et la Lune Feuillantine, 1792 ;*
- *Invocation à la Providence, 1792 ;*
- *Invocation au sens commun, ou Dernier mot sur la fête de la Liberté qui aura lieu dimanche 15 avril, 1792 ;*
- *L'Esprit Français, ou Problème à résoudre sur le labyrinthe, par Madame de Gouges, 1792 ;*
- *La Fierté de l'Innocence, ou le Silence du véritable Patriotisme, 1792 ;*
- *Le Bon Sens Français, 1792 ;*
- *Le Cri de l'Innocence, 1792 ;*
- *Les Fantômes de l'opinion publique, 1792 ;*
- *Lettre aux Français, 1792,*
- *Lettres à la Reine, aux Généraux de l'Armée, aux*

- Amis de la Constitution et aux Françaises citoyennes*, 1792 ;
- *Mon dernier mot à mes chers amis*, 1792 ;
  - *Olympe de Gouges défenseur officieux de Louis capet*, 1792 ;
  - *Pacte national, par Madame de Gouges*, 1792 ;
  - *Pronostic sur Maximilien Robespierre, par un animal amphibie*, 1792 ;
  - *Réponse à la justification de Maximilien Robespierre*, 1792 ;
  - *Arrêt de mort que présente Olympe de Gouges contre Louis Capet*, 1793 ;
  - *Les Trois Urnes, ou le Salut de la Patrie*, 1793 ;
  - *Œuvres de la citoyenne de Gouges dédiées à Philippe*, 1793 ;
  - *Olympe de Gouges à Dumourier*, 1793 ;
  - *Olympe de Gouges in tribunal révolutionnaire*, 1793 ;
  - *Testament politique d'Olympe de Gouges*, 1793 ;
  - *Une Patriote persécutée à la Convention Nationale*, 1793 ;
  - *Union, courage, surveillance, et la République est sauvé*, 1793.

Para além destas obras publicou ainda alguns artigos em jornais considerados importantes na época, tais como:

- *La Chronique de Paris*, em 20 de Dezembro de 1789, um artigo sobre o texto «Amis des Noirs»;
- *Le journal de Paris*, em 28 de Dezembro de 1789, um artigo sobre o texto «l'Esclavage des Nègres»;
- *La Chronique de Paris* em Dezembro de 1789;
- *Li Fouet National* em Março de 1790, um artigo sobre les «Comédiens-Français»;
- *Le courrier de Paris* em 2 de Março de 1790, um artigo sobre texto «L'Esclavage des Nègres»;
- *Le Thermomètre du jour* em 1 de Março de 1792, um artigo sobre o texto «L'Esprit Français»;

- Le Monsieur em 15 de Julho de 1792, um artigo sobre o General Gouvion;
- La Révolution de 1792, ou le Journal de la Convention nationale, em 7 de Novembro de 1792.

## II.I. A controvérsia dos temas e a sua aceitação

O luxo ostentado pela aristocracia, o espectáculo da pobreza do quotidiano, os escândalos sucessivos, os abusos de poder provocaram-lhe, bem cedo, um irresistível desejo de intervir nos debates de interesse geral, principalmente nas questões sociais. Por isso, não é de estranhar que em 6 de Novembro de 1788 o Journal général de France consagrasse a sua primeira página a uma brochura política de Madame de Gouges, seu primeiro texto de cariz político, intitulada Lettre au peuple ou projet d'une caisse patriotique, par une citoyenn, no qual propunha uma solução para o défice que arruinava o país.<sup>21</sup>

Em continuidade da Lettre au peuple, no Inverno de 1788-1789, comovida com a deplorável sorte das classes mais desfavorecidas, publicou um texto que continha um vasto programa de reformas sociais ao qual chamou Remarques patriotiques. Neste texto propôs a criação de casas de acolhimento para os desempregados, idosos, crianças abandonadas e mães solteiras.<sup>22</sup> Também a monarquia, embora de forma moderada e cuidadosa, não escapou à justiça da sua pena, quando chamou a atenção para a forma desregrada de governo e para a importância da escolha dos ministros, ao mesmo tempo que formulava duras críticas aos privilegiados:

“[...] dans une semblable calamité, barons, comtes, marquis,

---

<sup>21</sup> *A solução passava pelo pagamento voluntário de um imposto por todas as classes sociais, ou seja, cada cidadão pagaria ao fisco uma contribuição financeira consoante os seus rendimentos. Doando um quarto dos seus rendimentos, a própria deu o exemplo.*

<sup>22</sup> *Como forma de financiar este vasto programa social, propôs um Project d'impôt étranger au peuple, et propre à détruire l'excès du luxe et à augmenter les finances du trésor, réservé à acquitter la dette national, ou seja, um imposto sobre os sinais exteriores de riqueza.*

ducs, princes, évêques, archevêques, éminences, tout doit être citoyen; tous doivent donner l'exemple de cet amour patriotique au reste de la nation, pour concourir ensemble au bonheur de l'État et la gloire de son pays." (Gouges, Olympe de, 1993, 47)

Estas enérgicas observações patrióticas foram publicadas acompanhadas pelo texto intitulado Songes de l'auteur que, segundo Olivier Blanc, é um pequeno fragmento de literatura utópica onde ela imaginou uma cidade ideal, modelo para transformar Paris numa cidade reorganizada e higienizada. Para além disso, tanto os estados gerais como a própria Revolução são evocados, de uma forma profética, neste seu «sonho» de 1788:

“ Les Tuileries étaient éclairées, des hommes d'une taille extraordinaire, vêtus uniformément, n'avaient point de chapeaux mais, des espèces de bonnets rouges ; ils tenaient à la main des flambeaux formidables, sur lequel ils s'appuyaient, l'autre main était libre ; et, malgré que leur marche fût importante et grave, ils recevaient avec plaisir, de cette main, tous les mémoires et manuscrits qu'on leur remettait.[...] Je ne pus m'empêcher de demander qui étaient ces géants[...] comment, me répondit un sage, pouvez-vous méconnaître les Etats-Généreux ?eh, monsieur, lui dis-je, que signifient tous ces manuscrits qu'on leur a présentés, et qu'ils ont reçus avec tant grâce.

Ce sont, me répondit-il, les idées de tout le monde [...]”. (Gouges, Olympe de, 1993, 57-58)

Como quer participar activamente na Revolução que se advinha, muitos dos seus textos são dirigidos às Assembleias:

Primeiro aos Estados Gerais, com o objectivo de expor as sua ideias sobre diversos assuntos da actualidade, tais como, o voto por ordem ou por cabeça, as responsabilidades dos ministros e ainda, o assunto que mais lhe preenchia o coração, a participação das mulheres na vida pública e o reconhecimento dos seus talentos<sup>23</sup>. Mais tarde, quando, em 17 de Junho de

---

<sup>23</sup> No texto Dialogue allégorique entre la France e la Vérité, dédié aux États généraux, La France e la Vérité seriam duas correntes de opinião que não estavam de acordo, a primeira reconhecia as capacidades das mulheres e defendia a sua participação na construção da nação, a segunda, pelo contrário, não reconhecia nas mulheres qualidades capazes de participar na causa pública

1789, foi constituída a Assembleia Nacional onde se reuniram as Três Ordens, no texto *Mes vœux sont remplis, ou le don patriotique*, congratulou-se com esta reunião e incentivou a Assembleia a tomar medidas rápidas no sentido de «aliviar a população operária e campesina esgotada». Perante a indolência do rei no que diz respeito à elaboração da Constituição Olympe escreveu o opúsculo, *Épître dédicatoire à Sa Majesté Louis XVI*, (1789) onde aconselhou o monarca a tomar providências para que a Constituição fosse terminada e publicada;

Ainda aquando da formação da Assembleia Constituinte e a conseqüente promulgação dos Direitos do Homem e do Cidadão, constatando que, contrariamente ao que ela havia esperado, a Assembleia Constituinte não fez nada, ou quase nada, pelas mulheres, apresentou uma Declaração dos Direitos da Mulher e da Cidadã, um verdadeiro manifesto de paridade que deveria servir de apoio à nova Assembleia Legislativa, no sentido da promulgação de novas leis. Segundo ela a Revolução pretendia modificar as disposições antigas, os usos e os costumes discriminatórios em relação a todos os seres humanos, daí a sua ideia de analisar os diversos artigos da *Déclaration de droits de l'homme et du citoyen*, para estender os seus princípios às mulheres através de uma declaração de direitos e deveres da mulher e da cidadã.

Neste contexto político, tão pouco favorável à causa das mulheres, foi bastante audacioso da parte de Olympe agitar a questão do direito das mulheres, nomeadamente pondo em causa o casamento e defendendo o divórcio.<sup>24</sup> Ao defender os direitos da mulher e a necessidade do divórcio, lançou os termos de uma reflexão muito moderna sobre a família, que, com as medidas propostas, ganharia plenitude e estabilidade. Estas reflexões exasperaram muitos dos seus contemporâneos, disso mesmo deu conta no texto *Forme du Contrat Social de l'Homme et de la Femme*, integrado na Declaração de direitos da mulher: “[...] a la lecture de ce bizarre écrit, je vois

---

<sup>24</sup>*Na sua Declaração sobre os direitos das mulheres, propôs substituí-lo por um Contrat social de l'homme et de la femme, uma espécie de pacto civil, graças ao qual as crianças nascidas duma «inclinação particular», ou seja fora do casamento, podiam ter os mesmos direitos das crianças legítimas. Por outro lado, a indissolubilidade das relações sobre as quais assenta o casamento cristão para ela não faziam sentido, por isso defendeu que, a manter-se o casamento tradicional de inspiração cristã, deveria legalizar-se o divórcio.*

s'élever contre moi les tartufes, les bégueules, le Clergé et toute la séquelle infernale. [...]" (Gouges, Olympe de, 1993, 211-212)

Contudo, isso não fez com que se desviasse da luta por aquilo que acreditava. A sua luta dura até hoje, pois, pelos seus escritos, pela afronta que fez aos interesses da pequena burguesia e, principalmente pela opção de não voltar a casar, atraiu o despeito dos seus contemporâneos e a crítica de várias gerações de historiadores dos séculos XIX e XX que, ao troçarem das suas reflexões, construíram-lhe uma reputação detestável de mulher fácil;

Por último falta, ainda, referenciar o seu diálogo com a Assembleia Legislativa. As suas convicções, acerca do benefício de um governo fundado numa monarquia constitucional, levaram-na a criticar o radicalismo da Revolução e a chamar a atenção para os perigos do caminho que a Revolução, então, tomava. Assim, no dia 22 de Março de 1792 dirigiu à Assembleia Legislativa as suas últimas reflexões sobre o assunto, num escrito intitulado, L'Esprit fançais ou Problème à résoudre sur le labyrinthe de divers complots.<sup>25</sup> Neste texto, podemos constatar a desilusão que a Constituição lhe provocou ao distanciar-se dos objectivos iniciais e, ao mesmo tempo, verificamos também a denúncia que fez sobre os perigos de corrupção a que os ministros patrióticos estavam expostos, bem como a sua chamada de atenção aos seus concidadãos para o tráfico de influências, situação recorrente e frequentemente fonte de corrupção dos ministros. Como era seu apanágio, para além de diagnosticar o problema, apontava também a pronta solução. Neste caso, com o objectivo de resgatar junto da opinião pública a confiança perdida pelos políticos, propôs a atribuição de uma verba consistente para as despesas anuais dos ministros e exigiu que os mesmos prestassem regularmente contas

---

<sup>25</sup>Olivier Blanc cita o jornal Thermomètre du jour, que em 24 de Março de 1792 se referiu assim a esta obra:

*"[...] cet ouvrage est digne de figurer à coté des autres productions de Madame de Gouges. On y voit son excessive sensibilité, la pureté de ses intentions, et surtout la justesse de ses vues. Madame de Gouges aurait désiré que la Révolution se fût faite en compliments, sans violence, sans effusion de sang ; ce vœu, qui est la preuve de son bon cœur, ne pouvait pas s'accomplir ; la connaissance du cœur des oppresseurs et des opprimés, l'expérience que nous donne l'Histoire nous prouvent que ce n'est qu'avec du sang et des violences qu'un peuple esclave peu conquérir sa liberté.[...]" (Olivier Blanc, 2003, 156)*

«da sua actividade e do seu rigor».

É de facto extraordinária a obra desta personagem. Como refere Olivier Blanc, apesar das suas fragilidades de expressão e alguns propósitos fúteis, que na exaltação lhe escapam aqui ou ali, ela tem uma visão a longo prazo e uma presciência invulgar. Repare-se neste texto, a clarividência com que alertou os seus contemporâneos para o perigo da Revolução se afundar num «lamaçal de corrupção e de sangue». Por outro lado, repare-se como, também, o humanismo dos princípios que a caracterizaram se torna evidente em todos os seus escritos. Esse humanismo esteve também presente quando perante a Convenção defendeu o rei Luís XVI com o seguinte texto:

“[...] le plus grand des crimes de Louis Capet fut, convenez-en, de naitre roi dans en temps où la philosophie préparait en silence les fondements de la république. Nous avons aboli la royauté. Peuple, trône, il a tout perdu. Soyons assez grands pour lui laisser la vie. [...] quel peuple, après cet acte d'héroïsme, osera s'armer pour la défense des tyrans, contre une nation magnanime qui sait vaincre et pardonner?”  
(Gouges, Olympe, V.2, 1993, 193-194)

Apesar da inteligência dos seus argumentos, a sua iniciativa não teve o efeito desejado<sup>26</sup> e foi unanimemente condenada, tendo mesmo sido agredida em sua casa.

Os seus textos orientadores não eram bem aceites pela Legislativa, bastava a menção do seu nome para serem recusadas. Mas, como já vimos, Olympe não desistia, pelo contrário, persistia. A última reunião da Assembleia teve lugar em 2 de Setembro. A igualdade de direitos civis para os homens e as mulheres foi declarada. O divórcio foi autorizado. Os municípios passaram a ser responsáveis pelos actos civis, cargo que até aqui estava entregue ao clero, e as mulheres são admitidas como testemunhas. A monarquia é abolida em 21 de Setembro. A partir do dia seguinte, os actos públicos serão datados como ano I da Republica. A indivisibilidade da Republica é proclamada em 25 de Setembro.

Descontente com o rumo dos acontecimentos, Olympe fez imprimir um

---

<sup>26</sup> Na convenção dos dias 16 e 17 de Janeiro, foi decretada a pena de morte para o rei por uma curta maioria. O mesmo foi executado em 21 de Janeiro de 1793, na praça da Revolução, hoje Place de la Concorde. A Revolução tomou um novo rumo. O rumo da desconfiança, da perseguição, do terror.

texto, em forma de cartaz, sob o título *Les trois Urnes, ou le Salut de la Patrie*, retomando uma proposta girondina de organização de uma votação com três urnas, onde o povo pudesse escolher a melhor forma de governo: um governo monárquico, um governo federal, ou um governo republicano. No seu romance, Maria Rosa Cutruffelli (2006) descreve assim esta proposta:

“Em nome da Pátria em perigo, proponho que em cada departamento da França sejam colocadas, na mesa do Presidente da Assembleia, três urnas. Na primeira deve estar escrito «Governo Republicano», na segunda «Governo Federal» e na terceira «Governo Monárquico. Ainda em nome da pátria em perigo, o Presidente proclamará a escolha livre e individual de um destes três ordenamentos. Caberá aos franceses, senhores das suas próprias escolhas, pronunciar-se em escrutínio secreto sobre o tipo de governo que a cada um pareça melhor e mais conforme aos usos do lugar. [...]” (58)

Foi durante a afixação deste cartaz, que ela própria fez por ninguém querer fazer-lho, que foi presa. O facto de estar presa não a impediu de continuar a escrever; após a sua prisão, dirigiu-se ainda a duas entidades: ao Tribunal Revolucionário para manifestar a injustiça da sua prisão e recordar, mais uma vez, a sua devoção pela causa patriótica; e ao seu filho a quem escreveu uma última carta em 3 de Novembro.

Em 2 de Novembro Olympe compareceu no tribunal. Renunciando ao seu advogado, ela própria toma a sua defesa. O acto de acusação mencionava a razão da sua prisão. Os seus escritos foram a sua sentença de morte, o júri declarou:

“- é notório que existem, apensos aos autos, escritos tendentes à restauração de um poder que atenta contra a soberania dos povos;

“- é notório que Marie Olympe de Gouges, dita viúva de Aubry, é o autor desses escritos.” (Cutruffelli, Maria Rosa, 2006, 294).

Efectivamente, Olympe reclamou a democracia. Depois de interrogada sobre os seus diferentes escritos, depois de ser acusada de injúrias e calúnias aos representantes do povo, continuou a afirmar, corajosamente, não ter mudado de opinião a esse respeito. As testemunhas insistiram nas acusações, o processo prosseguiu e determinou a sua execução no dia 3 de Novembro de 1793. Na hora de subir ao cadafalso, quando parecia fraquejar e verter algumas

lágrimas, ergueu-se e gritou: “Enfants de la patrie, vous vengerez ma mort” (Olivier, Blanc, 2203, 225). O que mostra bem a força do seu carácter.

## TERCEIRO CAPÍTULO

### Declaração dos Direitos da mulher e Cidadã, um legado para a humanidade

---

Olympe de Gouges disse:

*“ [...] a mulher tem o direito de subir ao cadafalso; também deve ter o direito de subir à tribuna [...]”*

Artigo X da Declaração Dos direitos da Mulher e da Cidadã,

Na encruzilhada intelectual que foi a época das Luzes, as mulheres foram esquecidas aquando da discussão sobre os estatutos dos indivíduos. Tudo foi discutido, debatido e considerado. Mas, salvo raras excepções, as mulheres contentaram-se em testemunhar o seu estado sem propor novas leis em seu favor. Como vimos, Olympe de Gouges foi uma das excepções. De uma forma inovadora e com uma audácia espantosa, ela foi uma daquelas que começaram a fazer e a escrever a nossa história enquanto mulheres.

A «Declaração dos Direitos do Homem e do Cidadão» compreendia apenas metade da população. Foi portanto esta declaração, inspirada nos filósofos do Século XVIII, aquela que a maior parte dos países acabaria por dar a sua aprovação e que viria a servir de base à actual Declaração Universal dos Direitos Humanos.

Neste contexto, não é de estranhar que Olympe de Gouges, comprometida politicamente com a Revolução e com a causa das mulheres tenha publicado um documento profético: La Déclaration des Droits de la Femme et de la Citoyenne, (Declaração dos Direitos da Mulher e da Cidadã) dedicado à Rainha Maria Antonieta. Foi um documento político formidável, em que a autora expôs os princípios de uma igualdade cívica entre os sexos, fundada na natureza e na razão, já que a «Declaração dos Direitos do Homem e do Cidadão», apesar da sua pretensa universalidade era restritiva para as mulheres. Em nome da razão reuniu todas as reivindicações que inflamaram os

espíritos ilustrados seus contemporâneos e reclamou-as para o seu sexo

Na sua «Declaração dos Direitos da Mulher e da Cidadã», depois da dedicatória à rainha, dirigiu-se aos homens apelando à fraternidade e à justiça:

“ Homem, és capaz de ser justo? É uma mulher que te pergunta; decerto não a privarás desse direito. Diz-me. Quem te concedeu o império soberano de oprimir o meu sexo? A tua força? Os teus talentos? Observa a sabedoria do criador; percorre a natureza na sua grandeza que tu pareces querer atingir, e dá-me, se te atreves, um exemplo deste império tirânico. [...] só o homem se transfigurou em princípio desta excepção. Estranho, cego, inchado de ciências e degenerado, neste século de luzes e de sagacidade, na mais crassa ignorância, quer comandar como déspota sobre um sexo que recebeu todas as faculdades intelectuais; pretende usufruir da revolução e reclamar, só para si, os direitos à igualdade, e ficar-se por aí.” (Amâncio, Lígia e Carmo, Isabel do, 2004, p.93-94)

No preâmbulo quis destacar o valor e a coragem do sexo feminino. Continuou, desenvolvendo a Declaração em dezassete artigos com a pretensão deles virem a ser reconhecidos pela Assembleia. Terminou com uma mensagem para as mulheres, sublinhando que, tendo interesses comuns deveriam reclamar os mesmos direitos para todas. Esta Declaração não foi uma crítica mas sim um complemento à «Declaração dos Direitos do Homem e do Cidadão». Olympe não propôs artigos suplementares, apenas completou ou pôs no feminino aqueles que tinham sido redigidos pelos Constituintes.

Enunciaremos, agora, as duas Declarações. Para melhor compreensão das alterações introduzidas por Olympe de Gouges, apresentaremos todos os artigos numa tabela de duas colunas:

- Na coluna do lado esquerdo podem ler-se os artigos com o texto original da Declaração dos Direitos do Homem em letra normal;
- Na coluna do lado direito, os artigos elaborados por Olympe de Gouges em itálico;
- No fim das apresentações de cada capítulo aparecerá o nosso comentário devidamente assinalado.

## ***DECLARAÇÃO DE DIREITOS DO HOMEM E DO CIDADÃO<sup>27</sup>***

**FRANÇA, 26 DE AGOSTO DE 1789**

### **Preâmbulo**

“Os representantes do povo francês, reunidos em Assembleia Nacional, considerando que a ignorância, o esquecimento ou o desprezo dos direitos do homem são as únicas causas dos males públicos e da corrupção dos Governos, resolveram declarar solenemente os direitos naturais, inalienáveis e sagrados do homem, a fim de que esta declaração, sempre presente em todos os membros do corpo social, lhes lembre permanentemente todos os seus direitos e deveres; a fim de que os actos do Poder Legislativo e do Poder Executivo, podendo ser a qualquer momento comparados com a finalidade de toda a instituição política, sejam por isso mais respeitados; a fim de que as reivindicações dos cidadãos, doravante fundadas em princípios simples e incontestáveis, se dirijam sempre à conservação da Constituição e à felicidade geral.

Em razão disto, a Assembleia Nacional reconhece e declara, na presença e sob a égide do Ser Supremo, os seguintes direitos do homem e do cidadão.”

---

<sup>27</sup> In, [www.eselx.ipl.pt/ciencias-sociais/tratados/1789homem.htm](http://www.eselx.ipl.pt/ciencias-sociais/tratados/1789homem.htm), consultado em 15/10/2007.

## DECLARAÇÃO DOS DIREITOS DA MULHER E DA CIDADÃ<sup>28</sup>

### Preâmbulo

“As mães, as filhas, as irmãs, representantes da nação, reivindicam constituir-se em Assembleia Nacional. Considerando que a ignorância, o esquecimento, ou o desprezo dos direitos da mulher são as únicas causas das desgraças públicas e da corrupção dos governantes, resolveram declarar solenemente os direitos naturais, inalienáveis, e sagrados da mulher, a fim de que esta declaração, sempre presente em todos os membros do corpo social, lhes lembre, permanentemente, todos os seus direitos e deveres, a fim de que os actos do poder das mulheres e aqueles do poder dos homens, podendo ser a cada instante comparados com a finalidade de toda instituição política, sejam mais respeitados; a fim de que as reclamações das cidadãs, fundadas doravante sobre princípios simples e incontestáveis, se dirijam sempre à manutenção da Constituição, dos bons costumes e à felicidade geral.

Em consequência, o sexo superior tanto na beleza quanto na coragem, em meio aos sofrimentos maternos, reconhece e declara, na presença e sob a égide do Ser Supremo, os seguintes Direitos da Mulher e da Cidadã.

---

<sup>28</sup> Traduzida de *Sophie Mousset, (2007), Olympe de Gouges et les droits de la femme, Paris, Pocket, pp.86-94.*

### *Artigo I*

Os homens nascem e são livres e iguais em direitos. As distinções sociais não podem ser fundadas a não ser no bem comum.

A mulher nasce e vive igual ao homem em direitos. As distinções sociais não podem ser fundadas a não ser no bem comum.

**COMENTÁRIO:** Neste artigo Olympe pretendeu apresentar a mulher como singular, considerada como género e não apenas como uma soma de indivíduos, tal como acontece no texto original, ou seja a mulher deve ser vista como sujeito e não como um derivado do homem. Como podemos verificar, esta Declaração não apareceu em oposição, ou em substituição, mas sim, como um complemento à Declaração dos Direitos dos Homem.

### *Artigo II*

A finalidade de toda a associação é a conservação dos direitos naturais e imprescritíveis do homem; esses direitos são a liberdade, a propriedade, a segurança, e a resistência à opressão.

A finalidade de toda associação política é a conservação dos direitos naturais e imprescritíveis da mulher e do homem; esses direitos são a liberdade, a propriedade, a segurança, e sobretudo (sublinhado nosso) a resistência à opressão.

**COMENTÁRIO:** Aqui, foi repetido o original e apenas foi inserido os termos “da mulher” e “sobretudo”, que precede «a resistência à opressão» considerando-se o fundamental para os direitos das mulheres, bastante oprimidas na época.

### *Artigo III*

O princípio de toda soberania reside essencialmente na Nação; nenhum corpo, nenhum indivíduo pode exercer a autoridade que dele não emane expressamente

O princípio de toda soberania reside essencialmente na Nação, que não é nada mais do que a reunião do homem e da mulher; nenhum corpo, nenhum indivíduo pode exercer a autoridade que dele não emane expressamente.

**COMENTÁRIO:** Neste artigo foram poucas as modificações, apenas uma precisão sobre o que devia ser a Nação.

#### *Artigo IV*

A liberdade consiste em poder fazer tudo o que não prejudique outrem

A liberdade e a justiça consistem em devolver tudo o que pertence a outrem assim, o exercício dos direitos naturais da mulher não encontra outros limites senão na tirania perpétua que o homem lhe opõe, Esses limites devem ser reformados pelas leis da natureza e da razão.

**COMENTÁRIO:** As alterações começam a ser importantes, Olympe juntou a justiça à liberdade. Para ela, uma não passa sem a outra, isto é, liberdade significa também respeitar o outro, assim a mulher na posse dos seus «direitos naturais» apenas se deve submeter à lei e nunca à «perpétua tirania do homem».

#### *Artigo V*

A lei não proíbe senão as acções nocivas à sociedade; tudo o que não for resguardado por essas leis não pode ser impedido e, ninguém pode ser constrangido a fazer aquilo a que elas não obriguem.

As leis da natureza e da razão defendem de todas as acções nocivas à sociedade: tudo o que não for resguardado por essas leis sábias e divinas, não pode ser impedido e, ninguém pode ser constrangido a fazer aquilo a que elas não obriguem.

**COMENTÁRIO:** Olympe substituiu «a Lei» por «as Leis da natureza e da razão, sábias e divinas», o que de alguma forma pode ser discutível. No

entanto, o seu posfácio e o seu contrato social entre o homem e a mulher são o exemplo daquilo a que ela chama de «Leis da natureza

### *Artigo VI*

A lei é a expressão da vontade geral; todos os Cidadãos têm o direito de contribuir pessoalmente ou através de seus representantes, à sua formação. Ela deve ser a mesma para todos, seja para proteger, seja para punir; todos os cidadãos, sendo iguais aos seus olhos, são igualmente admissíveis a todas as dignidades, lugares e empregos públicos.

A lei é a expressão da vontade geral; todas as Cidadãs e todos os Cidadãos devem contribuir pessoalmente ou através de seus representantes, à sua formação. Ela deve ser a mesma para todos; todas as cidadãs e todos os cidadãos, sendo iguais aos seus olhos, devem ser igualmente admissíveis a todas as distinções, a não ser aquelas decorrentes de suas virtudes e de seus talentos.

**COMENTÁRIO:** Neste artigo Olympe levantou a questão da lei ser «a expressão da vontade geral». Ela fez aparecer aqui a noção do dever, que já tinha sido equacionado aquando da elaboração da Declaração dos Direitos do Homem, como foi referido anteriormente. Para Olympe, as mulheres e os homens, deveriam ter direitos, mas também, deveriam ter deveres, que por sua vez deveriam ser postos em prática na elaboração da Lei. Como podemos verificar, ela recusava qualquer forma de discriminação na atribuição dos empregos públicos. Contudo, como refere Sophie Mousset (2007), foi preciso esperar até 1980, quase dois séculos para que, a Convention sur l'élimination de toutes les formes de discrimination à l'égard des femmes, retomasse a defesa da não discriminação feminina, quer na educação, nos empregos, na família, quer na representação política.

### *Artigo VII*

Nenhum homem pode ser acusado, preso ou detido senão nos casos determinados pela lei e de acordo com as formas por esta prescritas. Os que solicitam, expedem, executam ou mandam executar ordens arbitrárias devem ser punidos; mas qualquer cidadão convocado ou detido em virtude da lei deve obedecer imediatamente, caso contrário torna-se culpado de resistência.

Nenhuma mulher pode ser acusada, presa e detida senão nos casos determinados pela lei e de acordo com as formas por estas prescritas. Os que solicitam, expedem, executam ou mandam executar ordens arbitrárias devem ser punidos; mas qualquer cidadão convocado ou detido em virtude da lei deve obedecer imediatamente, caso contrário torna-se culpado de resistência. As mulheres obedecem tanto quanto os homens a esta lei rigorosa.

**COMENTÁRIO:** Olympe defendeu neste artigo que as mulheres tinham o dever, tal como os homens, de se submeterem à Lei. Esta defesa surgiu da necessidade de contrariar a ideia que perpassava na Revolução, na qual as mulheres eram consideradas como seres menores, logo, irresponsáveis pelos seus actos.

### *Artigo VIII*

A lei apenas deve estabelecer penas, estritas e evidentemente necessárias, e ninguém pode ser punido senão por força de uma Lei estabelecida e promulgada antes do delito e legalmente aplicada.

A lei apenas deve estabelecer penas, estritas e evidentemente necessárias, e ninguém pode ser punido senão por força de uma Lei estabelecida e promulgada antes do delito e legalmente aplicada às mulheres.

**COMENTÁRIO:** Este artigo apenas foi reescrito sublinhando a aplicação às mulheres.

### *Artigo IX*

Todo o homem é considerado inocente até ser declarado culpado e, se se julgar indispensável prendê-lo, todo o rigor desnecessário à guarda da sua pessoa deverá ser severamente reprimido pela lei.

Toda mulher, sendo declarada culpada, deve submeter-se ao rigor exercido pela lei.

**COMENTÁRIO:** Neste artigo Olympe quis afirmar a igualdade das mulheres perante a lei, ou seja, as mulheres devem, obedecer às mesmas leis dos homens e serem submetidas às mesmas penas em caso de desrespeito pela Lei.

### *Artigo X*

Ninguém deve ser hostilizado pelas suas opiniões, incluindo opiniões religiosas, contanto que suas manifestações não perturbem a ordem pública estabelecida pela Lei.

Ninguém deve ser hostilizado pelas suas opiniões, fundamentais, a mulher tem o direito de subir ao cadafalso; ela deve igualmente ter o direito de subir à Tribuna; contanto que suas manifestações não perturbem a ordem pública estabelecida pela Lei.

**COMENTÁRIO:** Temos aqui a citação mais célebre de Olympe de Gouges, com a qual pretendeu inscrever as mulheres na cidadania, pois considerava que as mulheres deveriam ter os mesmos direitos e os mesmos deveres de participação na vida pública. É importante, ainda, referenciar a introdução que ela fez do termo «fundamentais», pois para ela as «opiniões religiosas» não eram as mais importantes.

### *Artigo XI*

A livre comunicação dos pensamentos e das opiniões é um dos direitos os mais preciosos do homem. Todo cidadão pode, portanto, falar, escrever, imprimir livremente respondendo, todavia, pelos abusos desta liberdade nos termos previstos na lei.

A livre comunicação dos pensamentos e das opiniões é um dos direitos os mais preciosos da mulher, pois esta liberdade assegura a legitimidade dos pais em relação aos filhos. Toda cidadã poderá, portanto, dizer livremente, eu sou a mãe de uma criança que pertence a este homem, sem que um preconceito bárbaro a force a dissimular a verdade, respondendo, todavia, pelos abusos desta liberdade nos termos previstos na lei.

**COMENTÁRIO:** A redacção dada pela nossa protagonista, ultrapassou totalmente o teor do artigo, para Olympe não estava em causa apenas a liberdade de expressão, ela foi mais longe, a par da liberdade de pensar, defendeu a liberdade de amar, e conseqüentemente reivindicou que os filhos naturais, fruto possível dessa liberdade amorosa, fossem reconhecidos.

### *Artigo XII*

A garantia dos Direitos do homem e do cidadão necessita de uma força pública; esta força é, pois, instituída para fruição de todos, e não para utilidade particular daqueles a quem é confiada.

A garantia dos Direitos da mulher e da cidadã necessita de uma maior abrangência; esta garantia deve ser instituída para fruição por todos, e não para utilidade particular daquelas a quem é confiada.

**COMENTÁRIO:** Este artigo apenas foi posto no feminino, no entanto chamamos a atenção para a diferença dos verbos: «dever» em vez de «ser», pois de facto para as mulheres nada «era» ainda.

### *Artigo XIII*

Para a manutenção da força pública e para as despesas da administração é indispensável uma contribuição comum que deve ser dividida entre os cidadãos de acordo com suas possibilidades.

Para a manutenção da força pública e para as despesas da administração, as contribuições da mulher e do homem são iguais; ela participa de todos os trabalhos enfadonhos, de todas as tarefas penosas; ela deve, portanto, ter a mesma participação na distribuição dos lugares, dos empregos, dos encargos, das dignidades e das indústrias.

**COMENTÁRIO:** Mais uma vez aparece neste artigo o «dever» a par do «direito». É verdadeiramente notável a visão antecipadora de Olympe de Gouges, quando era impensável fazê-lo. Exigir que as mulheres fizessem os mesmos trabalhos dos homens, recebessem os mesmos salários e pagassem os mesmos impostos, era para ela condição para que, também pudessem intervir a nível político e participar na vida pública.

### *Artigo XIV*

Todos os Cidadãos têm o direito de contestar, por eles próprios ou pelos seus representantes, a necessidade da contribuição pública, de consenti-la livremente, de observar o seu emprego, de determinar a quota, a repartição, a cobrança e a duração.

As Cidadãs e os Cidadãos têm o direito de contestar, por eles próprios ou pelos seus representantes, a necessidade da contribuição pública. As cidadãs só podem aderir a ela com a aceitação duma divisão igual, não só nos bens, mas também em relação à administração pública, e de lhe determinar a quota, a repartição, a cobrança e a duração do imposto.

**COMENTÁRIO:** Este artigo vem precisar e confirmar o que é dito no anterior: as mulheres devem ser cidadãs activas e participativas.

### *Artigo XV*

A sociedade tem o direito de exigir a todo agente público prestação de contas de sua administração.

A massa das mulheres integrada, pela contribuição, à massa dos homens, tem o direito de exigir a todo agente público prestação de contas de sua administração

**COMENTÁRIO:** com este artigo Olympe quis afirmar que a sociedade deve ser composta por homens e mulheres.

### *Artigo XVI*

Toda sociedade, na qual a garantia dos direitos não é assegurada, nem a separação dos poderes determinada, não tem qualquer constituição.

Toda sociedade, na qual a garantia dos direitos não é assegurada, nem a separação dos poderes determinada, não tem qualquer constituição; a constituição é nula, se a maioria dos indivíduos que compõe a Nação não cooperam à sua redacção.

**COMENTÁRIO:** Considerando que, para que a Constituição assegurasse os direitos das mulheres era necessário que estas participassem na sua elaboração, exigia que as mesmas colaborassem na elaboração da Constituição em igualdade de oportunidades com os homens.

### *Artigo XVII*

A propriedade é um direito inviolável e sagrado, ninguém dela pode ser privado; ninguém disto pode ser privado, a não ser quando a necessidade pública legalmente comprovada o exigir e sob condição de uma justa e prévia indemnização.

As propriedades pertencem a todos os sexos, reunidos ou separados; constituem para cada um, um direito inviolável e sagrado; ninguém disto pode ser privado, pois representa verdadeiro património da natureza, a não ser quando a necessidade pública legalmente comprovada o exigir e sob condição de uma justa e prévia indemnização.

**COMENTÁRIO:** Não podemos esquecer que, naquela época as mulheres não podiam herdar. Geralmente por morte dos pais, eram os filhos homens que herdavam e, por morte dos maridos, as mulheres perdiam os bens em benefício dos filhos.

Depois deste articulado, em jeito de conclusão, Olympe enunciou todos os seus combates. Escrevendo em nome das mulheres, sendo sua porta-voz, convidou-as a revoltarem-se contra uma situação injusta e a reivindicar os direitos naturais para a totalidade do seu sexo:

“ Mulher, desperta; ouve-se em todo o universo o chamamento da razão; descobre os teus direitos. O poderoso império da natureza já não está rodeado de preconceito, fanatismo, superstição e mentiras. A chama da verdade dispersou todas as nuvens da loucura e da usurpação. O homem escravizado multiplicou a sua força e necessita de recorrer a ti para se libertar dos seus grilhões. Tendo-se tornado livre, tornou-se injusto para com a sua companheira. Ah, mulheres, mulheres! Quando deixará ele a sua cegueira? Que vantagens obtivestes da Revolução. [...]” (Posfácio da Declaração dos Direitos da Mulher e da Cidadã, in, Amâncio, Lígia e Carmo, Isabel do, 2004, p. 216)

Nesta sua Declaração, Olympe de Gouges não só apontou os preconceitos existentes na época acerca da mulher, como também questionou a ideia dominante da superioridade masculina. Este texto mostra-nos um produto bem pessoal. Cada palavra foi vivida, e os conceitos surgem como extraídos da própria experiência. As palavras contêm intencionalidade e revelam o projecto pessoal e político da autora: interferir na sociedade de seu tempo.

É pois perfeitamente legítima, a ideia de alguns estudiosos em considerar esta Declaração de Direitos como o mais importante texto precursor dos ideais de igualdade e independência da mulher. Nele podemos constatar: a denúncia da mulher enquanto ser oprimido e do homem enquanto sujeito da opressão; a reivindicação de uma sociedade mais justa; a ideia da educação

como o único meio de promoção feminina e a valorização da função materna.

Filha intelectual do século das Luzes, a autora adoptou com habilidade conceitos e doutrinas iluministas para melhor fundamentar os seus argumentos e construir a sua coerência. Conceitos como moral, verdade, virtude e modéstia entendidos conforme os estóicos os definiram; a ênfase no uso da razão; os ideais de dignidade e valor humano, estão presentes neste seu texto e, na nossa opinião, foram utilizados para melhor e mais contundentemente refutar a tão propagada ideia da inferioridade feminina

Um dos objectivos desta Declaração foi despertar a formação de uma consciência feminista, outro seria chamar a atenção para a exclusão da cidadania de metade da população. Por isso dedicou a Declaração de Direitos às mulheres e aos académicos do seu tempo. É fácil entender porquê. Às mulheres porque era delas que tratava e por elas escrevia. Aos académicos porque, afinal de contas, eram os representantes legítimos da elite pensante do país, aqueles que poderiam, se quisessem, mudar o rumo dos acontecimentos.

São notórias algumas contradições nesta exposição de direitos da Mulher, pois apesar do arrojo e veemência com que defendeu a igualdade entre mulheres e homens, não podemos esquecer o contexto temporal destas lutas e que:

“Apesar do esforço evidente de perfeita equiparação do homem e da mulher no que respeita ao usufruto dos direitos e ao exercício da democracia, Olímpia de Gouges não deixa de reflectir, por vezes, a enorme pressão que se fazia sentir no seu tempo, para a masculinização da democracia, dos seus princípios e conceitos.” (Amâncio, Lígia e Carmo, Isabel do, 2004, p.95).

Podemos observar esta situação na redacção dada ao Artigo I sobre a igualdade: ao afirmar que «a mulher nasce livre e igual ao homem em direitos», está a consagrar como referência universal o homem. Encontraremos também a mesma contradição no seu contrato social que ela elaborou como substituição do casamento civil. Neste texto ela declarou a necessidade da igualdade entre os cônjuges sem subordinação, no entanto também apelou ao princípio da lei universal, ao fazê-lo associou, no plano simbólico, a lei ao masculino.

Contudo, se considerarmos a contribuição de Olympe à causa das

mulheres, o seu papel fundador e a sua trajectória militante, num momento histórico de verdadeiro obscurantismo em relação aos direitos femininos, as suas dúvidas, contradições e certas posições que hoje interpretaríamos como ingénuas, afiguram-se-nos menores diante do aspecto pioneiro que foi a sua obra.

Sophie Mousset afirma que foram precisos mais de dois séculos, nós acrescentaremos, ainda hoje, é difícil reconhecer: “[...] son incroyable clairvoyance, sa modernité, la justesse de ce qu’elle avance, et elle le savait: que remarques n’ai-je point à offrir! Je n’ai qu’un moment pour les faire, mais ce moment fixera l’attention de la postérité la plus reculée.” (Mousset, Sophie, 2007, p.95)

## QUARTO CAPÍTULO

### Educação para cidadania como contributo para a igualdade. Estado da questão entre nós.

---

Olympe de Gouges disse:

*“[...]confrontai corajosamente a força da razão com as vãs pretensões de superioridade [...] recorrei a toda a energia do vosso carácter e depressa vereis esses homens altivos [...] a partilhar convosco os tesouros do Ser Supremo. Independentemente das barreiras com que vos defrontais, está no vosso poder ser livres; só tendes que o desejar.”*

(Posfácio da Declaração dos Direitos da Mulher e da Cidadã,  
in, Amâncio, Lígia e Carmo, Isabel do, 2004, 216)

Como temos vindo a demonstrar, a Revolução Francesa, apesar de toda a controvérsia, trouxe consigo uma mudança de paradigma, não só na definição do ser humano como sujeito de direitos, como na definição das suas relações recíprocas. A partir de então, quer a declaração de Direitos do Homem e do Cidadão de 1789, quer a consequente Declaração dos Direitos da Mulher e Cidadã conjugaram a concepção de indivíduo singular com a de ser sociável, porquanto consideraram serem os direitos essenciais dos seres humanos que «enformam e presidem a todas as relações sociais»

Considerando que todas as relações sociais têm a sua expressão mais acabada na convivência e modo de estar dos membros que numa cidade (polis) concretizam os seus predicados enquanto seres humanos, estaremos a enunciar não só o conceito de cidadania, mas também, o de cidadãs e cidadãos. Esta concretização é feita em duas vias: enquanto membros de uma comunidade inter-relacional, ou seja a sociedade civil; e enquanto participantes de uma comunidade estruturada em termos de poder, por outras palavras, a sociedade política. Isto quer dizer que ser cidadã ou cidadão implica ser,

conjuntamente, membro da comunidade civil e da comunidade política, e que a cidadania é a expressão desta dupla participação.

Relembrando as duas Declarações constataremos facilmente que a concepção de cidadania e as práticas desenvolvidas em torno dela estiveram fundamentalmente limitadas aos direitos, aos deveres e às responsabilidades de membros individuais da comunidade.

No topo dos direitos estiveram desde logo a liberdade e a igualdade. Mais tarde seguiu-se-lhes a vida. Aceites na sua essencialidade, ganharam um carácter abstracto e Universal. Sabemos hoje que essa Universalidade foi/é falaciosa. As diferenças entre os géneros fundamentaram, o reconhecimento aos homens e a exclusão das mulheres dos direitos inerentes à autonomia individual e à cidadania. As mulheres foram consideradas "desiguais" pelo Direito e essa desigualdade traduziu-se numa hierarquia entre uns e outras constituindo os homens o padrão em torno do qual e para o qual a sociedade se organizou. As mulheres, principalmente as mulheres casadas, uma "classe" inferior - com capacidades jurídica diminuída, e, por consequência, discriminada - deveriam tão só submeter-se às normas sociais definidas.

Como podemos confirmar até aqui, o tema da igualdade entre os homens e as mulheres não é um tema novo, no entanto, o chamado "senso comum", que traduz as opções culturais dominantes numa dada sociedade, evolui em função do grau de desenvolvimento desta. Como vimos, para o "senso comum" da época da Revolução Francesa, os sujeitos dos direitos contemplados pelos princípios de Igualdade e de Direitos Humanos, então formulados, eram apenas os homens - com exclusão das mulheres e dos escravos. Já o grau do desenvolvimento actual não sustenta racionalmente um "senso comum" que aceita a existência da situação de escravatura ou a exclusão de mais de metade da Humanidade - as mulheres - do conjunto dos sujeitos dos Direitos Humanos. A Igualdade entre as mulheres e os homens constitui, hoje, um requisito de Justiça e da Democracia, valores fundamentais da sociedade em que vivemos, logo é uma questão de cidadania

As preocupações ligadas a questões de cidadania são tão antigas quanto a história das formações políticas. Como tema de pesquisa, a cidadania atraiu a atenção de investigadores desde os primórdios da comunidade política; como assunto de interesse político, ela envolveu uma preocupação

constante com definições do cidadão, dos seus direitos e responsabilidades e a natureza do contrato social prevalecente. As teorias de cidadania proliferaram durante anos e são tão numerosas nas suas preocupações quanto as várias práticas de cidadania que foram desenvolvidas. Mas, apesar da longa e rica história baseada no conceito e na prática da cidadania, a tarefa da sua criação permaneceu árdua e por terminar, caracterizada pelas lutas incessantes para eliminar as restrições contra a mulher – e o homem – que vão da patriarcal à discriminatória.

Apesar de ser verdade que a humanidade percorreu uma longa distância desde a altura em que ideia de cidadão foi concebida e operacionalizada exclusivamente em termos masculinos, foram registados progressos que, de forma lenta, fragmentada e desigual, tornaram a tarefa de criação duma cidadania activa historicamente relevante e contemporânea. Isto porque os atributos de cidadania não são nem estatísticos nem uniformes ou limitados na aplicação exclusiva para indivíduos em detrimento das comunidades. Pelo contrário, os seus conteúdos e contornos mudaram ao longo dos anos com as profundas alterações que ocorreram na sociedade. As influências globais sempre estiveram reflectidas nos espaços nacionais-territoriais, culminando, muitas vezes, em lutas internas sobre a cidadania, com vista à negociação e renegociação na procura de redefinições para as relações Estado-Sociedade. Do mesmo modo, surgiram lutas internas na arena global para estimular os movimentos mundiais com vista à criação da cidadania. Mas, de todas as fases da globalização por que passou a humanidade, talvez nenhuma suscitou tanto interesse nas possibilidades que parece oferecer para o aprofundamento e a expansão simultânea dos espaços para o exercício da cidadania, em geral, e da cidadania de género, em particular, do que a contemporânea. Sustentada por uma revolução da informação e da comunicação, ela parece prever um mundo mais móvel, integrado e cosmopolita com as distintas perspectivas para o surgimento da cidadania global.

Passados duzentos anos da Declaração de Direitos da Mulher e Cidadã, legado que recebemos de Olympe de Gouges como desafio para a defesa da igualdade entre as mulheres e os homens, urge reflectir sobre o que fizemos e o que resta dessa herança. Interessa ainda pensar, à luz do conceito de

cidadania contemporânea, como passaremos o testemunho às gerações vindouras no sentido de construir uma Humanidade que, respeitando as diferenças, se torne cada vez mais igual e mais justa. A Cidadania Contemporânea é aqui entendida como um valor onde o seu exercício deve ser uma competência de todas as pessoas, sem discriminações ligadas ao sexo, à pertença cultural, étnica ou estatuto social, escolhas de vida pessoal ou outras. Quais são as condições para aceder a esta Cidadania Contemporânea, a esta dimensão do sujeito em acção, a esta autonomia comprometida? A urgência está na Educação revisitada sob o olhar da igualdade de género.

Partindo da convicção, tal como Maria de Lurdes Pintasilgo, que:

“Se queremos viver num meio que respeite os nossos direitos e estimule as nossas aspirações não podemos ficar (...) à espera de um qualquer poder-providência que nos forneça os fins e os meios. É no tecido da sociedade, nas instituições que a compõem, nas correntes que a atravessam, nos movimentos que nela surgem, nas normas de convivência que a identidade gera, é aí que a mesma sociedade se vai transformando e reciclando.” (Maria de Lurdes Pintasilgo, in Rede de Mulheres 25 anos depois. Com Maria de Lurdes Pintasilgo, 2008, 12)

Tendo como cenário a sociedade portuguesa como fundamento para a nossa reflexão, ultrapassando as dimensões do diagnóstico, procuraremos projectar, de forma esclarecida, a antevisão e construção de um futuro melhor.

Considerando que:

- ▶ Sem igualdade entre os homens e as mulheres nunca realizaremos uma sociedade suficientemente desenvolvida, justa, democrática e respeitadora dos seres humanos;
- ▶ A defesa dos direitos das mulheres para a promoção da igualdade entre as mulheres e os homens é uma questão de cidadania e diz respeito a todo(a)s membros da sociedade;
- ▶ A sensibilização e a formação contribuem para alteração de comportamentos;
- ▶ A escola é lugar privilegiado para a transmissão de valores.

Faremos uma reflexão que, ao mesmo tempo, permita conhecer o que já foi feito entre nós sobre este assunto e, preveja formas de encontrar soluções

que contribuam para transformar a sociedade portuguesa e, pensando em termos globais, construir um mundo melhor.

Actualmente, o Direito português, ao considerar ilegal - no quadro dos Direitos, Liberdades e Garantias Fundamentais - a discriminação em função do sexo, reconhece a igualdade de mulheres e homens - as duas expressões concretas do conceito abstracto que é a Pessoa ou as duas componentes da Humanidade - e reconhece que todos os Direitos Humanos e Liberdades Fundamentais são inerentes ao mero facto de se ser Pessoa, Mulher ou Homem. No entanto, em matéria de igualdade de oportunidades entre a «situação de direito» e a «situação de facto» a distância ainda é grande. Embora cada vez mais incompreensível, é fácil perceber porquê. O peso de uma cultura do masculino tem determinado, ao longo do tempo, a atribuição de formas diferenciadas de participação social em função do género. Mas os papéis sociais não nasceram espontaneamente. Não são naturais. São modelos de comportamento individual e de relacionamento colectivo que, tal como a organização social, foram construídos socialmente.

Recordando mais uma vez a Revolução Francesa como espaço de mudança e como fundante da contemporaneidade política, constatamos que a organização social, então emergente, aprofundou as diferenças entre homens e mulheres confinando-os em mundos diferentes, com fronteiras rígidas: o espaço público para os homens, o espaço privado para as mulheres. Aos homens cabia-lhes decidir sobre a organização social, definir um código de conduta e ganhar dinheiro para sustentar a família. Às mulheres cabia-lhes tratar a organização do quotidiano doméstico e cuidar dos filhos. O seu acesso ao domínio público realizava-se através do marido.

Assim, os homens detiveram o poder do espaço público e foram determinando toda a organização social à medida da sua interpretação do mundo, segundo os seus padrões e as suas expectativas, reproduzindo as suas concepções e os seus interesses, definindo e fixando à sua maneira e pela sua perspectiva o que deveria ou não ser considerado natural.

Com o passar dos tempos, os desempenhos sociais concretos das mulheres e dos homens começaram a deixar de coincidir com papéis fixos. E a organização social que segregara essa fixidez deixou de responder às expectativas e às necessidades das comunidades de hoje. Actualmente, como

já se referiu, a lei reconhece às mulheres e aos homens, em igualdade de oportunidades e de responsabilidades, quer o direito ao trabalho remunerado que garante a autonomia e a independência económica, quer o direito à vida familiar que garante o equilíbrio emocional e a gestão harmoniosa dos afectos.

Não há, portanto, justificação para que tanto às mulheres como aos homens não seja pacificamente reconhecido o direito que têm a que nenhum dos mundos lhes seja estranho ou hostil. O direito que têm a construir ambos os mundos e a fazê-los seus, sem redutos de exclusão, nem papéis menores.

E porque para ambos estes mundos deverão, mulheres e homens, contribuir com as suas capacidades e talentos, com o seu trabalho e com os seus saberes, em efectiva igualdade de oportunidades, haverá que, coerentemente, possibilitar a todo(a)s competências iguais para o saber estar e o saber fazer em cada um destes mundos. Não é admissível continuar a limitar ou a pré-determinar as pessoas segundo padrões ultrapassados, ou segundo vontades e interesses que ninguém cuidou de saber se eram gerais. Dar asas para a vida, às mulheres e aos homens do mesmo tamanho e com a mesma capacidade de adaptação, porque só assim a direcção e o alcance do voo são uma escolha e não uma fatalidade, ou uma culpa, por violação de áreas interditas ou por incumprimento de obrigações exclusivas., é pois, uma questão de cidadania e diz respeito á sociedade em geral. Torna-se então, cada vez mais urgente educar não para a cidadania mas em cidadania.

#### IV. I. O que se tem feito entre nós.

Em Portugal, a par do trilho vacilante de pouco mais de trinta anos de democracia, tem-se verificado uma preocupação com as questões da cidadania e a igualdade entre os homens e as mulheres. Revisitemos o que foi definido nesse sentido desde então. No que diz respeito à cidadania:

- ▶ A Lei de Bases do Sistema Educativo, (Lei 48/86, de 14 de Outubro), que enuncia os princípios gerais para a educação em Portugal, define como objecto do processo educativo, “um modelo de cidadão livre, responsável e autónomo solidário; possuidor de um

espírito democrático e pluralista, respeitador dos outros e das suas ideias, aberto ao diálogo e à livre troca de opiniões, dotado de um espírito crítico e criativo em relação à sociedade em que se integra que o torne capaz de a transformar progressivamente” (Fórum da Educação para a Cidadania, 2006)

▶ Partindo do pressuposto de uma educação ao longo da vida, em 1998 o Ministério da educação publicou um Documento orientador das políticas para o ensino básico, que entendia a escola como lugar privilegiado de educação para a cidadania e que para tal deveria integrar na sua oferta curricular “experiências e aprendizagens diversificadas.”

▶ Em 18 de Janeiro de 2001, o Decreto – Lei nº6 define os princípios orientadores da actual organização e gestão dos currículos do ensino básico, que visando a formação integral de alunas e alunos, consagra a transversalidade da Educação para a Cidadania.

▶ As Orientações Curriculares para a educação de Infância de 1997, que constituem um quadro de referência para educadoras e educadores, prevê como objectivo “promover o desenvolvimento pessoal e social da criança com base em experiências de vida democrática numa perspectiva de educação para a cidadania” tal como promover a sua integração em diferentes grupos sociais, de forma a favorecer uma progressiva consciência como membro da sociedade tendo como pano de fundo o respeito pela pluralidade cultural.

▶ O Decreto-Lei nº74/2004, de 26 de Março, que define os princípios orientadores da nova organização e gestão curriculares dos cursos gerais do ensino secundário, indica o carácter transversal da educação para a cidadania.

▶ Com o objectivo de apoiar as práticas pedagógicas na área da cidadania, o Ministério tem vindo a estabelecer protocolos com diversas entidades públicas e privadas, no sentido de desenvolver projectos com verdadeira dimensão prática nas escolas.

► Em 1998 a Assembleia da República e o Ministério da Educação estabeleceram um protocolo de cooperação sobre o projecto a Assembleia na Escola com o objectivo de divulgar junto dos jovens os valores das práticas democráticas.

► Com o objectivo de integrar os e as estudantes na realidade da União Europeia, existem, desde 1990 nas escolas os Clubes Europeus, que visam promover o estudo e o intercâmbio do conhecimento europeu.

► Através do Despacho Conjunto nº 267/99 foi criada uma cooperação entre o Ministério da Defesa Nacional e o Ministério da Educação que visa contribuir para a introdução e divulgação nos estabelecimentos de ensino básico e secundário de instrumentos e recursos de formação, associados à defesa nacional e à acção das forças armadas portuguesas.

► Desde 2004, na sequência de um protocolo do Ministério da Educação e a ordem dos Advogados, é celebrado, em todas as escolas secundárias, o Dia da Cidadania (18 de Maio) com o objectivo de divulgar os princípios de defesa do Estado de Direito, direitos e garantias individuais e administração e justiça.

Com a consciência da implicação que têm no desenvolvimento da sociedade as assimetrias quanto a oportunidades, direitos e deveres, entre as mulheres e os homens. Conscientes, também, que essas assimetrias têm custos elevados no desenvolvimento da sociedade, quer a nível económico, quer a nível social, cuja amplitude é difícil de prever. Os sucessivos governos, a par das políticas educativas foram introduzindo no âmbito da cidadania as questões da igualdade.

Após a Revolução de Abril, tal como na França de 1789, viveu-se entre nós uma época de agitação e perturbação, de ruptura com o passado, mas também de novas perspectivas, de idealismos e até utopias, o que abriu a possibilidade de se avançar mais depressa nesta, como em outras áreas.

Para isso contribuiu de modo decisivo a nova Constituição de 1976. Ao determinar, no Artigo 13º, que: “Todos os cidadãos têm a mesma dignidade social e são iguais perante a lei”; ao reconhecer no Artigo 26º que: “ a todos são reconhecidos os direitos à identidade pessoal, ao desenvolvimento da

personalidade, à capacidade civil, à cidadania, ao bom nome e reputação, à imagem, à palavra, à reserva da intimidade da vida privada e familiar e à protecção legal contra quaisquer formas de discriminação”, estabelece a igualdade para homens e mulheres numa multiplicidade de domínios e possibilita a criação de um quadro jurídico novo no que às mulheres e à igualdade se refere.

Nesse sentido, em regime de instalação desde 1975, é institucionalizada em Novembro de 1977 pelo Decreto-Lei nº 485/77 de 17 de Novembro, o diploma orgânico da Comissão da Condição Feminina esse mesmo diploma estabelece os seus objectivos: "Apoiar todas as formas de consciencialização das mulheres portuguesas e a eliminação das discriminações contra elas praticadas, em ordem à sua inserção no processo de transformação da sociedade portuguesa, de acordo com os princípios consignados na Constituição". Bem como as suas atribuições e competências.

A adesão à CEE em 1986 foi outro marco significativo para a afirmação das questões da igualdade de género. Houve uma mudança da perspectiva de não discriminação para a de igualdade de oportunidades.

Nos princípios dos anos 90 e depois de um longo processo de negociação foi aprovado o novo diploma orgânico da Comissão, mais consentâneo com uma nova filosofia e com melhores possibilidades de intervenção, em meios, estrutura, competências, etc. É o Decreto-Lei 161/91, de 9 de Maio, que cria a Comissão para a Igualdade e para os Direitos das Mulheres (CIDM). Passa-se da formulação «condição feminina», para as noções de Igualdade e Direitos das Mulheres. A construção da igualdade de género torna-se, assim, uma questão de sociedade, de carácter global e multissectorial, uma questão eminentemente política, essencial ao progresso e ao desenvolvimento, sempre na linha de uma legitimação política cada vez maior destas questões a nível internacional.

Em Março de 1997, foi aprovado em Conselho de Ministros um Plano Global para a Igualdade de Oportunidades, que integra uma óptica de "mainstreaming", isto é, de integração desta perspectiva em todas as áreas, a par de acções específicas em áreas como violência, trabalho e emprego, conciliação de vida privada e profissional, protecção social da família, da maternidade e da paternidade, saúde, educação, ciência e cultura.

De registar também a revisão constitucional de 1997, que dá nova legitimidade política às questões relativas à igualdade, designadamente através das disposições dos art. 9º h) e 109º, respectivamente, consagrando que:

A promoção da igualdade entre homens e mulheres é tarefa do Estado.

A lei deve promover a igualdade no exercício dos direitos cívicos e políticos e a não discriminação em função do sexo no acesso a cargos políticos.

Isto leva a Comissão a evoluir em campos como a Educação com:

- ▶ acções de sensibilização e formação de professores e agentes do sistema educativo para a necessidade de uma educação isenta de estereótipos e motivadora da igualdade de género.

- ▶ implementação de um projecto transnacional projecto "Coeducação" - com múltiplas vertentes - investigação / formação/ elaboração de materiais pedagógicos, etc.

Em 3 de Maio de 2007, foi criada a Comissão para a Cidadania e Igualdade de Género (CIG), através do Decreto-Lei nº 164/2007. Sucede nas atribuições, à (CIDM). A CIG tem a missão de garantir a execução das políticas públicas no âmbito da cidadania e da promoção e defesa da igualdade de género, para além de outra, visa:

- a) Apoiar a elaboração da política global e sectorial com incidência na promoção da cidadania e da igualdade de género e participar na sua execução;
- c) Promover a educação para a cidadania.

Para tal, as principais linhas estratégicas, neste âmbito, para o triénio 2007/2010, passam pela implementação do III Plano Nacional para a Igualdade — Cidadania e Género, que pretende “reforçar o combate à desigualdade de género em todos os domínios da vida social, política, económica e cultural”.

Assim, numa perspectiva complementar, este Plano “preconiza, por um lado, a integração da dimensão de género nas diversas áreas de política (mainstreaming de género) e, por outro, acções específicas para a promoção da igualdade de género, incluindo acções positivas.” (Resolução do Conselho de Ministros n.º 82/2007)

Em 2006, foi lançado o Fórum de Educação para a Cidadania, uma iniciativa do Ministério da Educação e da Presidência do Conselho de Ministros. Este Fórum, presidido por Eduardo Marçal Grilo, tinha como principal objectivo a apresentação de orientações para um Plano de Acção de Educação para a Cidadania. Foi uma iniciativa inédita em Portugal, reuniu diversas personalidades e instituições da sociedade civil que, a título independente, aceitaram dar o seu contributo intelectual e o seu empenho cívico para uma reflexão alargada sobre a cidadania. Como refere Paula Moura Pinheiro, no comentário que faz ao documento “Objectivos estratégicos e recomendações para um plano de acção de Educação para a Cidadania”, resultado da reflexão e debate que o Fórum Educação para a Cidadania promoveu: “este primeiro passo é um bom passo: coloca a fasquia desta missão ao nível do que de melhor o humano foi capaz de inventar - agir para o bem comum, depois de ter sido livremente acordado entre todos do que falamos quando falamos de bem comum”.

"Assegurar a Educação para a Cidadania Global como uma componente do currículo de natureza transversal, a desenvolver em todas as áreas curriculares disciplinares e não disciplinares, ao longo de todos os ciclos de ensino, é uma das principais recomendações apresentadas no documento. Para melhor compreendermos o sentido da noção de Cidadania Global, atentemos no que escreveu Marçal Grilo no prefácio dos Objectivos Estratégicos e Recomendações para um Plano de Acção de Educação e de Formação para a Cidadania:

“Mas a Cidadania não é apenas o conjunto de direitos e deveres que os cidadãos devem exercer e cumprir. O exercício da Cidadania é sobretudo um comportamento, uma atitude e uma certa forma de ser, de estar e de fazer, em que cada um encara os problemas da sociedade em que se insere com a mesma prioridade com que aborda as suas questões individuais, atendendo aos direitos dos outros e em particular no respeito pela diversidade e pelas diferenças que caracterizam as sociedades em que vivemos nesta primeira década do século XXI.”  
(2008)

Na apresentação do referido documento, no passado mês de Junho, a Ministra da Educação afirmou que o mesmo “assenta em 7 objectivos

estratégicos definidos e em 82 recomendações. Uns e outros trabalham o tema da Cidadania Global na sua multiplicidade de sentidos e dimensões:

- do pólo do desenvolvimento e autonomia individual às relações com as instituições políticas que transcendem os interesses privados e representam o bem comum;

- dos valores da igualdade e da anti-discriminação que estruturam a nossa visão do mundo aos mais elementares comportamentos do civismo quotidiano”.

Ou seja:

“A par da educação para a saúde (e da educação sexual, em particular), é necessário desenvolver a educação para os valores da democracia, da solidariedade e dos direitos humanos, da igualdade, da justiça, da liberdade e da participação cívica. Só assim as nossas escolas cumprirão verdadeiramente a missão de proporcionarem uma formação integral aos nossos jovens, no caminho da construção de uma cidadania activa.” (Fórum Educação para a Cidadania, 2006)

Tendo como ponto de partida que "em Portugal a qualidade da democracia e o desenvolvimento estão reféns da persistência de importantes défices de cidadania que passam pela fragilidade da cultura crítica, por várias formas de iliteracia e apatia cívica", o Fórum define um conjunto de objectivos estratégicos e recomendações tendo em vista um Plano de Acção de Educação e de Formação para a Cidadania. Garantir a formação de docentes e outros agentes educativos tendo em vista a aquisição de competências para "trabalhar" a Educação para a Cidadania Global nas escolas é uma das recomendações do relatório do Fórum Educação para a Cidadania. Assim, para concretizar este objectivo defende-se a formação adequada de todo o corpo docente, de todos os níveis de ensino, com o objectivo de os responsabilizar pela transversalização da dimensão da cidadania nos conteúdos programáticos, nas metodologias, nas atitudes, enfim, em todas as situações vividas na escola.

Outro dos objectivos prende-se com a necessidade de criar condições para que a escola se assuma como um espaço privilegiado de exercício da cidadania e mais consequentemente de educação na e para a cidadania global. "Encorajar as escolas e os agrupamentos de escolas a conceber os respectivos

projectos educativos como projectos de cidadania global, desenvolvendo competências quer para qualificar falhas de cidadania no seu funcionamento, quer para conceber e desenvolver processos partilhados de resolução que permitam ultrapassá-las com benefício para a comunidade educativa.”, pode ler-se no documento.

Por outro lado, o relatório propõe o desenvolvimento de um projecto-piloto de dois a três anos em três escolas representativas de diversos tipos e problemáticas para aplicação experimental, acompanhamento e avaliação das setes recomendações, a partir do qual deverá ser avaliada a pertinência da criação de uma disciplina de Educação para a Cidadania Global, como alternativa à actual área curricular não disciplinar de Formação cívica.

Integrar a cidadania global como temática obrigatória na formação contínua quer de dirigentes, funcionários e agentes da administração pública a nível central, regional e local, quer de entidades que prestam serviço público, com particular relevo para o sector da comunicação social é outra das recomendações.

Em relação a estudantes especificamente, o relatório propõe que se assegure a educação para a Cidadania Global como uma componente do currículo de natureza transversal, em todas as áreas curriculares e em todos os ciclos de ensino, bem como nos espaços curriculares não disciplinares como a Formação Cívica, Área de Projecto e Estudo Acompanhado:

Trata-se, pois, de desenvolver um plano de acção que permita utilizar, de forma adequada, as áreas curriculares não disciplinares e, em particular, a Área de Projecto e a Formação Cívica, propiciando ainda o desenvolvimento de projectos transversais nos espaços disciplinares. [...] a apresentação de orientações e a identificação e divulgação de boas práticas, no sentido de conferir consistência às iniciativas em curso e de ajudar e promover o trabalho dos professores e das escolas. (Fórum Educação para a Cidadania, 2006)

O estabelecimento de parcerias e o aprofundar de cooperações entre várias entidades públicas e privadas envolvendo a sociedade civil "de modo a conferir maior diversidade, qualidade e relevância às actividades de educação para a cidadania global", é outro dos objectivos.

Se pensarmos que na elaboração deste documento, desde o Secretariado Técnico, coordenador de toda a acção do Fórum, do qual fizeram parte: Joana Horta, Joana Melo Antunes, Teresa Alvarez e Teresa Evaristo, passando por Lúcia Amâncio e Idalina Conde, bem como a Zília Osório de Castro e Teresa Pinto, que elaboraram o documento final; até a Maria do Céu Cunha Rego que coordenou a fase final dos contributos e a redacção do documento que foi agora tornado público, verificamos que alguns destes nomes repetitivamente soam nos nossos ouvidos ou deambulam perante os nossos olhos como agentes constantes na defesa da igualdade entre as mulheres e os homens. E, mais uma vez, neste documento imprimiram a marca do seu compromisso. Isso mesmo é verificável no 4º Objectivo estratégico: “Oferecer a todas as alunas e a todos os alunos uma base comum de conhecimentos, atitudes e competências através de uma adequada educação para os direitos e as responsabilidades numa perspectiva de Educação para e na Cidadania Global que:

I. Contribua para o seu desenvolvimento pessoal e social com base em experiências diversificadas de vida democrática.

II. As/os habilite a ser agentes activas/os da eliminação dos mecanismos sociais que constroem e reproduzem a desigualdade e as discriminações, bem como a valorizar as diversidades como fonte de enriquecimento humano;

III. Lhes proponha uma progressiva tomada de consciência da sua responsabilidade enquanto membros da sociedade, fomentando a participação, a co-responsabilidade e o compromisso na construção de um mundo mais justo, mais livre e mais solidário.”

Como podemos concluir, hoje, tal como no passado, existem vozes dissonantes, mas muito há ainda a fazer para que Olympe de Gouges se sinta vingada. Mas fazer o quê se as Leis do Direito já consideram que as mulheres e os homens têm direitos iguais? A verdade é que só isso não chega, é preciso mudar as atitudes e os comportamentos. Como? A aposta está na educação. Porque acreditamos que todo o acto educativo é sempre um acto de cultura, e a escola «oficina da humanidade», como diria Rui Grácio, espaço privilegiado de construção de identidades singulares de todos os protagonistas envolvidos. E porque hoje, tal como ontem e amanhã é preciso acreditar, tal como o poeta

e professor Sebastião da Gama de que «pelo sonho é que vamos», «Chegamos?», «Não chegamos?», «Partimos. Vamos. Somos.» Continuaremos o percurso no sentido de vingar Olympe de Gouges.

## NOTAS FINAIS

A palavra «cidadania» remonta aos tempos da Antiguidade, no entanto, como conceito político-filosófico tem sofrido ao longo da História do Pensamento algumas transformações, conforme o momento histórico e o paradigma dominante.

Nunca se falou tanto de Cidadania como nos últimos tempos, vários autores se têm debruçado sobre o tema conferindo-lhe distintas noções. No entanto como referiu Adela Cortina<sup>29</sup>, no Colóquio GÉNERO, DIVERSIDADE E CIDADANIA, realizado em Évora em 1,2,3, de Fevereiro de 2007, podemos ver a noção de cidadania sob o olhar de três tradições. Segundo a filósofa:

A tradição liberal fundamenta a sua noção de cidadania na defesa dos direitos dos cidadãos;

A tradição comunitarista dos anos oitenta fala da responsabilidade que o cidadão deve assumir no seio da comunidade política;

A tradição republicana defende a necessidade da construção de uma sociedade, onde as instituições sejam de tal forma, que não haja dominação de ninguém sobre ninguém, de tal forma que ninguém precise «rogar», «pedir» ou «rebaixar-se» para proteger os seus direitos.

Perante isto, e pela análise do presente trabalho, podemos concluir que a Declaração dos direitos do Homem e do Cidadão de 1789 se fundamentou na, então nascente, noção de cidadania de filosofia liberal. Mas, podemos também verificar que Olympe de Gouges, com a sua Declaração dos Direitos da Mulher e da Cidadã, quis ir mais além do que a Revolução continha, pois consideramos que a sua Declaração se coaduna mais com a tradição republicana.

Mais espantoso é ainda a presciência das suas ideias humanistas. Defensora da concórdia, da justiça, da paz e de medidas inteligentes, a sua

---

<sup>29</sup> Adela Cortina, *Filósofa, Professora Catedrática em Ética e Filosofia Política na Universidade de Valência.*

filosofia política situava-se num movimento progressista reformador. Aliás situar Olympe de Gouges no plano político foi, ao longo dos tempos, um assunto controverso e muito debatido. Uns viram-na como revolucionária progressista, outros acusaram-na de defender a monarquia. Isto é, do ponto de vista da pertinência e justeza das suas propostas, ela foi, e é, vista como uma mulher avançada para o seu tempo e defensora de ideias que revolucionariam a sociedade no sentido do desenvolvimento. No entanto, ao mesmo tempo, foi considerada conservadora e acusada de estar demasiadamente ligada à monarquia.

Mesmo na actualidade e tendo em conta as representações que hoje se fazem da direita, da esquerda e do centro, não sabemos muito bem onde a situar. Mais uma vez o paradoxo. Ela defendeu ideias humanistas, ideias que normalmente são conotadas com a esquerda, mas, a par disso, também defendeu Luís XVI e Maria Antonieta. Embora isto nos pareça surpreendente, torna difícil situá-la no tabuleiro de xadrez que é a política actual. Do que não temos dúvidas é que, em todos os escritos políticos, ela defendeu o desenvolvimento e progresso do seu país, a par do combate à discriminação entre seres humanos, quer fosse pelo sexo, quer pela cor da pele, quer pela religião ou ainda pelo lugar que ocupavam na sociedade.

Se retivermos a ideia inscrita no artigo IV da referida Declaração: “La liberté et la justice consistent à rendre tout ce qui appartient à autrui,” concluímos que a Declaração dos Direitos da Mulher e da Cidadã de 1791 mantém, hoje, intacto o espírito da sua concepção.

Ao plasmarmos estas ideias para a actualidade, a par da reflexão do que foi feito entre nós no sentido da construção desta noção de cidadania, concluímos da necessidade de continuar o caminho proposto por Olympe de Gouges há duzentos anos. De que forma? A resposta só pode ser uma: apostar na educação em cidadania (com tudo o que esta expressão possa conter) para a construção duma sociedade onde, o «eu» e o «outro» participem igualmente na procura de novas formas de «vida boa» no sentido dado por Adela Cortina.

## Referências Bibliográficas

### I. Bibliografia primária

GOUGES, Olympe, (2006), *L'esclavage des nègres ou L'heureux naufrage*, Paris, L'Harmattan.

GOUGES, Olympe, (2003), *Declaration des Droits de la Femme et de la Citoyene*, Paris, Mille et une nuits.

GOUGES, Olympe, (1995), *Le prince philosophe: conte oriental*, Paris, Indigo et Côté-Femme.

GOUGES, Olympe, (1994), *Ecrits Politiques*, Paris, Indigo et Côté-Femmes.

GOUGES, Olympe, (1993), *Ecrits Politiques*, V. 1 1783-1793, Paris, Indigo et Côté-Femme.

GOUGES, Olympe, (1992), *Théâtre Politique*, V. 1, Paris, Indigo et Côté-Femme.

GOUGES, Olympe, (1990), *L'esclavage des Noirs: 1792*, Paris, Indigo et Côté-Femme.

GOUGES, Olympe, (1987), *Oeuvres complètes*, V.1, Paris, Cocagne.

GOUGES, Olympe, (1986), *Oeuvres*, Paris, Mercure de France.

[www.gallica.bnf.fr/](http://www.gallica.bnf.fr/), Gallica Bibliothèque Numérique de la Bibliothèque Nationale de France.

### II. Bibliografia secundária

#### II. I. Obras gerais e obras sobre temas gerais

ANTUNES, Ruy Barbedo, (2004), A caracterização dos Direitos Humanos, *Escola de Direito da UCPEL* (Universidade Católica de Pelotas), Nº 5, Pelotas, Brasil, pp.23-42.

- ARENDDT Hannah, (2000) *Entre o passado e o futuro*; tradução Mauro W. Barbosa de Almeida, São Paulo, Editora Perspectiva.
- ARENDDT, Hannah, (1988), *Sobre la revolución*, Madrid, Alianza.
- ARENDDT, Hannah, (2001), *A Condição Humana*, tradução de Roberto Raposo, Lisboa, Relógio D'Água Editores, (Colecção Antropos).
- BOBBIO, Norberto, (2004), *A era dos direitos*, Nova Edição, Rio de Janeiro, Elsevier.
- Comissão para a Cidadania e Igualdade de Género (CIG), disponível em [www.cig.gov.pt/](http://www.cig.gov.pt/)
- Comissão para a Igualdade e para os Direitos da Mulher (CIDM), disponível em [www.cidm.pt/](http://www.cidm.pt/)
- Constituição da República Portuguesa (Sétima revisão constitucional - 2005), disponível em [www.portugal.gov.pt/](http://www.portugal.gov.pt/)
- Dicionário da Língua Portuguesa*, Infopédia (2007), Porto Editora, Porto, disponível <http://www.infopedia.pt>, consultado em 02/07/2007.
- DUBY, George e PERROT, Michelle, (1995), *História das Mulheres no Ocidente*, v. IV. SÈC. XIX, Lisboa, Circulo dos Leitores.
- FERNANDES, António Teixeira, (1995), A Europa e os desafios aos Direitos do Homem, *Conferência proferida no Seminário Europeu «Social Work Education Advancing Human Rigts»* promovido pela European Association of Schools of Social Work, Lisboa, Alfa Hotel, 30 de Abril a 2 de Maio de 1995.
- FERNANDES, António Teixeira, (2000), “Os direitos do homem na legitimação dos estados”, *Sociologia*.10, pp. 9-26.
- Fórum Educação para a Cidadania, disponível em [www.cidadania-educacao.pt/](http://www.cidadania-educacao.pt/)
- HEATER, Derek, (1990), *Citizenship: the civic ideal in world history, politics and education*, Londres: Longman.
- KONING Marijk de (coord.) et Al, (2008), *Rede de Mulheres 25 Anos Depois. Com Maria de Lurdes Pintassilgo*, s/l, GRALL e Fundação Cuidar o Futuro.
- LEI DE BASES DO SISTEMA EDUCATIVO, Lei nº 49/2005 de 30 de Agosto, (Versão nova Consolidada), 30/08/2005.

MARQUES, Viriato Soromenho, (1991), *Direitos Humanos e Revolução*, Temas do Pensamento Político setecentista, Lisboa, Edições Colibri.

MIRANDA, Jorge (1974). *Textos constitucionais estrangeiros*. Lisboa, revista da Faculdade de Direito da Universidade de Lisboa, (suplemento).

MIRANDA, Jorge, (1985), *Manual de Direito Constitucional. Tomo I. Preliminares. A experiência constitucional*, Coimbra, Coimbra Editora.

MORIN, Edgar, AAV, (S/d), *Os Problemas do fim do Século*, Coleção Ciência Aberta, Lisboa, Editorial Notícias.

NOGUEIRA, Conceição, SILVA, Isabel, (2001) – *Cidadania, construção de novas práticas em contexto educativo*, Porto, Edições ASA

Objectivos Estratégicos e Recomendações para um Plano de Acção de Educação e de Formação para a Cidadania, disponível em [www.cidadania-educacao.pt/](http://www.cidadania-educacao.pt/)

PAINE, Thomas, (1998), *Direitos do Homem*, Publicações Europa – América, Mem Martins.

PERROT, Michelle, (2003), *História da vida privada: da Revolução Francesa à Primeira Guerra*, São Paulo, Companhia das Letras.

Portal do Governo, disponível em [www.portugal.gov.pt/](http://www.portugal.gov.pt/)

REVOLUÇÃO. In Infopédia [Em linha]. Porto: Porto Editora, 2003-2007. Disponível na www: <URL: [http://www.infopedia.pt/\\$revolucao](http://www.infopedia.pt/$revolucao)>, Consultado em. 2007-07-16.

ROUSSEAU, Jean-Jacques, (1990), *Emílio*, 2 v., tradução de Pilar Delvaux, Mem Martins, Publicações Europa América.

RUSS, Jacqueline, (1997), *A Aventura do Pensamento Europeu*, Lisboa, Terramar.

## II.II. Obras sobre o feminismo

AMÂNCIO, Lúcia e CARMO, Isabel do, (2004) *Vozes Insubmissas*, A historia das mulheres e dos homens que lutaram pela igualdade dos sexos quando era crime fazê-lo, Lisboa, Publicações D. Quixote.

- AMORÓS, Célia, (2006), *La gran diferencia y sus pequeñas consecuencias...para las luchas de las mujeres*, 2ª Edición, Madrid, Ediciones Cátedra.
- ARÂM, Márcia, (2003), Os destinos da diferença sexual na cultura contemporânea. *Revista Estudos Feministas*, Florianópolis, v. 11, n. 2, p. 399-421, disponível em, [buscatextual.cnpq.br/buscatextual/visualizacv.jsp](http://buscatextual.cnpq.br/buscatextual/visualizacv.jsp), consultado em Maio de 2008.
- ARAÚJO, Helena Costa, et al. (org.), (2002), Outros Sentidos para Novas Cidadanias, Numero temático da *ex aequo: Revista da Associação Portuguesa de Estudos sobre as Mulheres*, n.º 7, Oeiras, Editora Celta.
- ARAÚJO, Helena Costa, et al. (org.), (2003), “Reconceptualizações Filosóficas e de Teoria Política: Perspectivas Feministas”, Numero temático da *ex aequo: Revista da Associação Portuguesa de Estudos sobre as Mulheres*, n.º 8, Oeiras, Editora Celta.
- CAMPS, Victoria, (1998), *El Siglo de las Mujeres*, Madrid, Ediciones Cátedra.
- COBO, Rosa, (1995), *Fundamentos del patriarcado moderno. Jean-Jaques Rousseau*, Madrid, Ediciones Cátedra.
- COBO, Rosa, (2002) Democracia Paritária e Sujeto Político Feminista, *Anales de la Cátedra Francisco Suárez*, 36, 29-44
- HENRIQUES, Fernanda (org), (2008), *Género, Diversidade e Cidadania*, Lisboa, Colibri.
- HENRIQUES, Fernanda, (2003), “Subsídios epistemológicos para pensar a temática do empowerment da cidadania das mulheres”, in *ex aequo – Revista da Associação Portuguesa de Estudos sobre as Mulheres*, n.º 7, Oeiras, Celta Editora, Março de 2003, pp. 179-188.
- HENRIQUES, Fernanda, (2005) “Concepções Filosóficas e Representações do Feminino”, Comunicação proferida no *Colóquio Internacional Pessoa e Sociedade: Perspectivas para o Século XXI na Universidade do Minho*, Novembro de 2005, pp.1-12, disponível em <http://www.filosofia.uevora.pt/fhenriques/feminino.pdf>, consultado em 17/07/2007
- HENRIQUES, Fernanda, “Rousseau e a exclusão das mulheres de uma cidadania efectiva”, in FERREIRA, Maria Luísa Ribeiro (org), *O que os filósofos pensam sobre as mulheres*, Lisboa, CF-UL, 1998, pp. 171-190.

- LISTER, Ruth, (1997) *Citizenship – feminist perspectives*, Londres: Routledge.
- NASH, Mary, (2005), *As mulheres no mundo, histórias, desafios e movimentos*, tradução Lílina Roma Pereira, V. N. de Gaia, Editora Ausência.
- NUNES Sílvia Alexim, (2000), *O Corpo do Diabo Entre a Cruz e a Caldeirinha*, Civilização Brasileira, Rio de Janeiro.
- SCOTT, Joan Wallach, (1998), *La citoyenneté paradoxale: les féministes françaises e les droits de L’homme*, Paris, Albin Michel.
- WOLLSTONECRAFT, Mary, (1792), *A Vindication of the Rights Women*, versão castelhana: *Vindicación de los Derehos de la Mujer*, Madrid, Cátedra, 1994.

### II.III. Obras sobre o iluminismo e a Revolução Francesa

- AA.VV., (1989), *Les Femmes et la Révolution Française: actes du colloque international*, vol.1, 2 e 3, Toulouse, Presses Universitaires du Mirail.
- AAVV, (1995), *El Hombre de la Ilustracion*, Edicion de Michel Vovelle, Version Española de: José Luís Gil Aristu, Madrid, Alianza Editorial.
- ALONSO, Isabel y BELINCHÓN, Mila, (1989), *1789-1793. La voz de las mujeres en la Revolucion Francesa*, Barcelona, La Sal.
- ANDREWS, Cristina, W., (2003) Jürgen Habermas sobre “revolução” e “fim da história”, *Margem*, Nº17, São Paulo, pp. 129-146.
- COLLIN, Lucas, (ed.), (1991), *Rewriting the French Revolution*, Oxford, Clarendon Press.
- FORREST, Alan, (1989), “A Revolução e a Europa”, in, FURET, François e OZOUF, Mona, (coord.), 1989 *Dicionário Crítico da Revolução Francesa*, tradução de Henrique Mesquita, Rio de Janeiro, Editora Nova Fronteira, pp.136-145.
- FURET, François e OZOUF, Mona, (coord.), (1989) *Dicionário Crítico da Revolução Francesa*, tradução de Henrique Mesquita, Rio de Janeiro, Editora Nova Fronteira.

- FURET, François e RICHET Denis, (1973), *La Révolution Française*, Paris, Libraries Hachette.
- FURET, François, (1983) *Pensar a Revolução Francesa*, tradução de Rui Fernandes de Carvalho, Lisboa, Edições 70.
- FRAISE, Geneviève (1991) *Musa de la razón: la democracia excluyente y la diferencia de los sexos*, Madrid, Cátedra.
- GAUCHET, Marcel, (1989) “Direitos do Homem”, in, FURET, François e OZOUF, Mona, (coord.), 1989, *Dicionário Crítico da Revolução Francesa*, tradução de Henrique Mesquita, Rio de Janeiro, Editora Nova Fronteira, pp.679-689.
- GODINEAU, Dominique, (1997), “A Mulher”, in, AAVV, 1997, *O Homem do Iluminismo*, Direção de Michel Vovelle, tradução de Maria Georgina Segurado, Lisboa, Editorial Presença, pp. 311-334.
- HOBBSAWM, Eric., J., (1992), *A era das revoluções 1789 – 1848*, tradução de António Cartaxo, Lisboa, Editorial Presença.
- MARAND-FOUQUET, Catherine, (1989), *As Mulheres no tempo da Revolução*, tradução de Maria Mello, Mem Martins, Editorial Inquérito.
- MICHELET, Jules, (1952), *Histoire de la Revolution Francaise*, Tomo II, v.1, Paris, Gallimard.
- MONSELET, Charles, (1993), *Les Oubliés et les Dédaignés*, Paris, Plein Chant.
- MORIN, Edgar, (2005), “Para além do Iluminismo”, *Revista FAMECOS*, Porto Alegre, nº 26, Abril, 2005, Quadrimestral.
- OZOUF, Mona, (1989), “Fraternidade”, in, FURET, François e OZOUF, Mona, (coord.), 1989, *Dicionário Crítico da Revolução Francesa*, tradução de Henrique Mesquita, Rio de Janeiro, Editora Nova Fronteira, pp.718-727.
- OZOUF, Mona, (1989), “Igualdade”, in, FURET, François e OZOUF, Mona, (coord.), 1989, *Dicionário Crítico da Revolução Francesa*, tradução de Henrique Mesquita, Rio de Janeiro, Editora Nova Fronteira, pp.679-689.
- OZOUF, Mona, (1989), “Liberdade”, in, FURET, François e OZOUF, Mona, (coord.), 1989 *Dicionário Crítico da Revolução Francesa*, tradução de Henrique Mesquita, Rio de Janeiro, Editora Nova Fronteira, pp.776 – 787.
- ROSA, Annette, (1988), *Citoyennes: les femmes et la Revolution Française*, Paris, Messidor.

- SOBOUL, Albert, (1979), *A Revolução Francesa*, vol. II, tradução de Maria Antonieta Soares Azevedo, Lisboa, Livros Horizonte.
- SOLÉ, Jacques, (1988) *A Revolução Francesa em Questão*, tradução de Pilar Delvaux, Mem Martins, Publicações Europa América.
- TOCQUEVILLE, Alexis de, (1989), *O Antigo Regime e a Revolução*, tradução de Laurinda Bom, Lisboa, Editorial Fragmentos, Lda.
- VOVELLE, Michel, (1986), *Breve História da Revolução Francesa*, tradução de Ana Falcão e Luís Leitão, Editorial Presença, Lisboa.
- VOVELLE, Michel, (1987), *A mentalidade revolucionária: sociedade e mentalidades na Revolução Francesa*, tradução de Regina Louro, Lisboa, Salamandra.
- VOVELLE, Michel, (1989), *A Revolução Francesa e seu eco*. Estudos. Avançados, Agosto, vol.3, no.6, p.25-45
- VEAUVY, Christian, (1997), *Parles Obliées: les Femmes et la construction de l'Etat-nation en France et en Italie (1789-1860)*, Paris, Armand Collin.

#### II.IV. Obras sobre Olympe de Gouges

- BLANC, Olivier (2003), *Marie Olympe de Gouges: une Humaniste à la fin du XVIIIe siècle*, Paris, Ed. R. Vénét.
- BLANC, Olivier, (1989), *Olympe de Gouges: une femme de libertés*, Paris, Syros.
- CHAUVEL, Genevève, (1987), *Olympe*, Paris, Orban.
- CORUJO, Oliva Blanco, (2000), *Olympe de Gouges (1748-1793)*, Madrid, Ediciones Del Orto.
- GUIBERT, Simon, (2006), *Olympe de Gouges, la révolte d'une femme*, Paris, Éditions E-dite.
- MORIN-ROTUREAU, Evelyne, (2002), *Olympe de Gouges*, Paris, PEMF.
- MOUSSET, Sophie, (2007), *Olympe de Gouges et les droits de la femme*, Paris, Pocket.

NOACK, Paul, (1993), *Olympe de Gouges: courtisane et militante des droits de la femme*, 1748-1793, Paris, Ed. De Fallois.

## **ANEXOS**

## Repertório das Obras de Olympe de Gouges

Neste anexo, o repertório elaborado por Olivier Blanc das Obras impressas e manuscritas de Olympe de Gouges. Para um melhor conhecimento da referida Obra indica-se o seguinte:

À frente de cada título, as letras A, B, C, e D, indicam a edição a que pertencem, conforme o descrito no texto do presente trabalho. A ausência destas letras, indicam que se trata de obras não incluídas em nenhuma das edições descritas, trata-se de textos isolados, ensaios ou romances.

A letra P indica que a obra foi também divulgada sob a forma de cartaz ou placard.

A menção (incluído) antes de uma numeração, refere-se ao título da obra principal ao qual o escrito está geralmente associado.

Os títulos seguidos da palavra (inventário), referem-se a escritos diversos que fazem parte do inventário de papéis manuscritos ou impressos por Olympe de Gouges, dos quais se perdeu o rasto. Foram encontrados em sua casa, foram inventariados e depois destruídos.

Referenciamos ainda, todas as obras disponíveis em Gallica, Biblioteca Numérica da Biblioteca Nacional de França, disponível em [WWW.Gallica.bnf.fr/](http://WWW.Gallica.bnf.fr/).

### Romances, Memórias, Prefácios, Escritos isolados

- 1/ Abrégé de la vie de l'auteur. 1792 (C); intitulado Précis de la vie de l'auteur no inventário.
- 2/ Avis au public sur une comédie de « L'Entrée de Dumourier (sic) à Bruxelles », 1793 ; (não localizado); incluído no nº 41.
- 3/ Le Bonheur primitif de l'Homme, ou les Rêveries patriotiques. 1789 (B); disponível em Gallica

- 4/ La Bienfaisance récompensée, ou la vertu couronnée. 1788 (A)
- 5/ Les Comédiens à la Bastille. Assinalado por Édouard Forestié (Fonds Forestié; Arch. Départ. Du Tarn-et-Garonne)
- 6/ Les comédiens démasqués, ou Madame de Gouges ruinée par la Comédie-Française pour se faire jouer. 1789 (B); incluído no nº 17; disponível em Gallica.
- 7/ Complots dévoilés des sociétaires du prétendu Théâtre de la République, 1793; (P); incluído no nº 41.
- 8/ Dialogue entre mon esprit, le bon sens et la raison, ou critique de mes œuvres, 1788 (A).
- 9/ Les droits de la femme et la citoyenne, dédié à la Reine, 1791 (C) et (D); disponível em Gallica
- 10/ Lettre de Madame de Gouges auteur de l'Esclavage des Nègres au public, 1789 (B)
- 11/ Lettre aux Littérateurs français, 1790 (B) ; disponível em Gallica.
- 12/ Maximes d'Olympe de Gouges 1792 (C); referida no nº 109.
- 13/ Mémoire aux avocats (inventário).
- 14/ Mémoire aux journalistes (ou Olympe Gouges à tous les journalistes).
- 15/ Mémoire à Monsieur le garde des Sceaux, (?) provavelmente dirigida a Duport-Dutertre.
- 16/ Mémoire de Marie de Gouges à l'auteur Cailhava (inventário).
- 17/ Mémoire pour Madame de Gouges contre les Comédiens-Français, 1790, (B)
- 18/ Mémoire de Madame de Valmont sur l'ingratitude et la famille des Flacourt avec la sienne dont les sieurs de Flacourt ont reçu tant de services, 1788 (A)

- 19/ Le Monarque accompli: esta obra, em três volumes, censurada em 1775 por Luís XVI, não é de Olympe de Gouges, embora se encontrasse no inventário dos seus papéis.
- 20/ Préface pour les dames, ou le Portrait des Femmes, 1788 (A).
- 21/ Le Prince philosophe, par l`auteur de la pièce intitulée « L`Esclavage des Nègres », Paris, 1792 (2 volumes).
- 22/ Projet de formation d`un second Théâtre Français, 1789 (B); incluído no nº 3
- 23/ Projets utiles e salutaires, 1789 (B); incluído no nº 102.
- 24/ Prologue du « Marchés des Noirs », manuscrito inédito, incluído no nº 54.
- 25/ Réflexions sur les Hommes Nègres. 1788 (A); incluído no nº 75.
- 26/ Réflexion sur une pièce (inventário).
- 27/ Réminiscences, 1788 (A).
- 28/ Réponse au champion Américain ou Colon très aisé à connaître, 1790 ; dirigido à Comuna de Paris em Fevereiro de 1790 ; disponível em Gallica.
- 29/ Le Roman de la femme auteur (inventário).
- 30/ Les Vengeances utiles et humaines. 1788 (B)e (D); incluído no nº3.
- 31/ Les voyages de Volontairette et Colombette. Romance de Michel de Cubières, provavelmente dedicado a Olympe de Gouges.

Peças de Teatro (publicadas ou manuscritas, representadas em diferentes Teatros públicos ou privados)

- 32/ L`Ami joué (inventário).
- 33/ Les Aristocrates et les Démocrates, ou le Curieux du Champ de Mars (1 acto), 1789 (C); depois de 89.

- 34/ Au Peuple (inventário).
- 35/ Le Bénitier renversé (7) (inventário).
- 36/ Bienfaisante ou la Bonne mère, peça em um acto, Paris, 1788 (A).
- 37/ Le couvent, ou les Vœux forcés, peça em três actos, Paris, 1792 (C) ; disponível em Gallica.
- 38/ Le Danger des préjugés, ou l'Ecole des jeunes gens, peça em cinco actos. Título inicial do nº 64 (inventário).
- 39/ Encore Figaro (inventário).
- 40/ L'infant de l'amour (inventário).
- 41/ L'Entrée du Dumourier à Bruxelles, ou les Vivandiers, Paris, 1793, peça em cinco actos e em prosa; disponível em Gallica.
- 41/ L'Esclavage des Noirs, pièce, Paris, 1792 (C); peça em em três actos; disponível em Gallica.
- 42/ La femme misanthrope (inventário).
- 43/ Les fils ingrats (inventário).
- 44/ Le Français à Rosette (inventário).
- 45/ La France sauvée, ou le tyran détrôné. Peça inacabada sobre o 10 de Agosto de 1792, conservada nos Arquivos Nacionais de França
- 46/ Le Génie de Brutus (inventário).
- 47/ Les Héritiers, ou le Mort ressuscité (inventário).
- 48/ L'Homme généreux, peça em cinco actos, Paris, 1786 (A)
- 49/ L'Homme incorrigible.
- 50/ Hypatie (inventário).
- 51/ La leçon du bal (inventário).
- 52/ Lucinde et Cardénio, ou le Fou par amour peça em um acto inédita.
- 53/ Les Manies du temps (inventário).
- 54/ Le Marché de Noirs peça em três acto, inédita; (inventário).
- 55/ Matanda et Juma (inventário).

- 56/ Le Mauvais Fils; (inventário).
- 57/ Le Mariage inattendu de Chérubin peça em três actos, 1786 (A)
  - 58/ La Mère imprudent (inventário).
  - 59/ Mirabeau aux Champs-Élysées. 1791; disponível em Gallica.
  - 60/ Molière chez Ninon, ou le siècle des grands hommes, 1788, peça em cinco actos (A); disponível em gallica
  - 61/ Nécessité du divorce, ou le Divorce, peça inédita em cinco actos; actualmente conservada no departamento de manuscritos da Biblioteca Nacional de França.
  - 62/ Les Noces de Gamache (inventário).
  - 63/ Le Nouveau Preux (inventário).
  - 64/ Le Nouveau Tartuffe ou l'École des jeunes gens, 1790, peça em cinco actos assinalada no nº101
  - 65/L'Orpheline e son seigneur (inventário).
  - 66/ Le patriotisme puni, (inventário?).
  - 67/ Le Philosophe corrigé, ou le Cocu supposé, peça em cinco actos, Paris, 1787 (A).
  - 68/ Le Prêlat d'autrefois, ou Sophie et Saint-Elme, peça em três actos, Paris, 1794
  - 69/ Les Rêveries de Jean-Jacques, la Mort de Jean-Jacques à Ermenonville peça em três actos; assinalada nonº101.
  - 70/ La Révolution des Couvens (sic). Título inicial do nº37.
  - 71/ La Servant de Molière. Título inicial do nº60.
  - 72/ Le Temps et la Liberté, ou la Fédération française, dois actos alegóricos, Paris, 1790; citado no nº109.
  - 73/ Les Vœux volontaires, ou l'École du fanatisme, peça inédita em três actos. Título inicial do nº37.
  - 74/ Les Voyageurs (inventário).
  - 75/ Zamore et Mirza, ou l'Heureux naufrage, peça em três actos Paris, 1788 (A). Título inicial do nº41; disponível em Gallica.

## Panfletos Revolucionários (Brochuras, placards e artigos)

- 76/ Action héroïque d'une Française, ou la France sauvée par les Femmes, Septembre 1789 (B); disponível em Gallica.
- 77/ Adresse au don Quichotte du Nord. Octobre 1792 (B); disponível em Gallica.
- 78/ Adresse aux Représentants de la Nation. Février 1790 (B), incluído no nº17; disponível em Gallica.
- 79/ Adresses au Roi et à la Reine, au Prince de Condé et Observation à M. Duveyrier sur sa fameuse ambassade, 1791 © et (D) ; disponível em Gallica.
- 80/ Allégorie de l'emprunt patriotique, 1788 (B); incluído no nº 142.
- 81/ Arrêt de mort que présente Olympe de Gouges contre Louis Capet, 1793 (D) ; disponível em Gallica.
- 82/ Aux Fédérés, 1792. (P)
- 83/ Avis aux habitants de Paris ou la Tête, le corps, les quatre pattes et la queue, 1789; esta brochura assinalada por Tourneux não é de Olympe de Gouges.
- 84/ Avis pressant à la Convention, par une vraie Républicaine. (D); disponível em Gallica.
- 85/ Avis pressant, ou Réponse à mes Calomniateurs, 1789 (B) ; disponível em Gallica.
- 86/ Avis pressant au roi, 1791, brochura extremamente rara, negada por Olympe e não localizada.
- 87/ Le Bon Sens français, ou l'apologie des vrais nobles, dédié aux Jacobins. (C) e (D); disponível em gallica.
- 88/ Le Bon Sens Français, 1792. (P)
- 89/ Bouquet national (em verso e em prosa), 1790; incluído no nº 33.
- 90/ La Confédération nationale (inventário).

- 91/ Confession générale de Madame de Gouges (inventário). Título inicial do nº 37?
- 92/ Le Contre - poison, Avis aux citoyens de Versailles, 1789.
- 93/ Correspondance de la cour. Compte moral rendu par Olympe de Gouges sur une dénonciation faite contre son civisme aux Jacobins par le sieur Bourdon, 1792, (P) ; disponível em Gallica.
  - 94/ Le Couronnement de Mirabeau. Título inicial do nº 132 (inventário).
  - 95/ Le Cri de la Patrie (inventário).
  - 96/ Le Cri de l'Innocence (P)
  - 97/ Le Cri du sage, par une Femme. Mai 1789 (B) ; disponível em Gallica.
  - 98/ Les Curieux de Versailles, referido no nº33.
  - 99/ Les Dangers de l'opinion publique. Título inicial do nº 106.
  - 100/ Dédicace à la providence, 1792 (C) ; referido no nº 109.
  - 101/ Départ de Monsieur Necker et Madame de Gouges, suivi de les Adieux de Madame de Gouges aux Français et à M. Necker, 1790 ; disponível em Gallica.
  - 102/ Dialogue allégorique entre la France et la Vérité. 1789; disponível em Gallica.
  - 103/ Discours de l'aveugle aux Français, 1789 (B); disponível em Gallica.
  - 104/ Épître à Louis XVI, 1789 (B), (inventário).
  - 105/ L'Esprit Français, ou Problème à résoudre sur le labyrinthe, par Madame de Gouges, 1792, (C) e (D); disponível em Gallica.
  - 106/ Les Fantômes de l'opinion publique, 1792 (D) ; disponível em Gallica.
  - 107/ Femme naturelle avec son portrait (inventário).

- 108/ La Fierté de l'Innocence, ou le Silence du véritable Patriotisme, 1792 (P).
- 109/ La France en (et la) Liberté (inventário).
- 110/ Grande Éclipse du Soleil Jacobiniste et la Lune Feuillante, 1792 (C) et (D).
- 111/ Invocation à la Providence, 1792 (P) não localizada.
- 112/ Invocation au sens commun, ou Dernier mot sur la fête de la Liberté qui aura lieu dimanche 15 avril, 1792 (P), existe na Biblioteca Nacional de França.
- 113/ Lettres à la Reine, aux Généraux de l'Armée, aux Amis de la Constitution et aux Françaises citoyennes, 1792 (D) ; disponível em Gallica.
- 114/ Lettre à Monseigneur de duc d'Orléans, 1789(B) ; disponível em Gallica.
- 115/ Lettre au peuple, ou Projet d'une caisse patriotique, par une Citoyenne, 1788 (B); disponível em Gallica.
- 116/ Lettre aux Français, 1792 (P); não localizada.
- 117/ Lettre aux Représentants, 1789 (B) e (D); disponível em Gallica
- 118/ Louis XVI à son peuple 1789? (inventário).
- 119/ Mes Vœux sont remplis, ou le Don patriotique, 1789 (B); disponível em Gallica.
- 120/ Mon dernier mot à mes chers amis, 1792; incluído no nº 93 (P) ; não localizado.
- 121/ Motion de Monseigneur de duc d'Orléans, ou les Songes patriotiques, 1789 (B).
- 122/ Observations sur les étrangers, 1791 (B).
- 123/ Œuvres de la citoyenne de Gouges dédiées à Philippe, Paris, 1793.
- 124/ Olympe de Gouges à Dumourier, 1793 (P) não localizado; incluído no nº 41.
- 125/ Olympe de Gouges in tribunal révolutionnaire, 1793 (P)

- 126/ Olympe de Gouges défenseur officieux de Louis capet, 1792 (P)
- 127/ L'Ordre national, ou le Comte d'Artois inspiré par Mentor, 1789 (B) ; disponível em Gallica.
- 128/ Pacte national, par Madame de Gouges, 1792, (P)
- 129/ Une Patriote persécutée à la Convention Nationale, 1793 (P).
- 130/ Pour sauver la Patrie, il faut respecter les trois Ordres, 1789 (B); disponível em Gallica..
- 131/ Précis de la vie de l'auteur, (inventário)
- 132/ Projet d'impôt étranger au peuple et propre à détruire l'excès du luxe, 1788 (B); incluído no nº 135.
- 133/ Projet d'une garde nationale de Femmes, 1791,
- 134/ Projet sur la formation d'un Tribunal populaire et suprême en matière criminelle, 1790 (B); disponível em Gallica.
- 135/ Pronostic sur Maximilien Robespierre, par un animal amphibie, 1792 (D).
- 136/ Remarques patriotiques, par le citoyen auteur de la Lettre au Peuple, 1788 (B) ; disponível em Gallica.
- 137/ Repentir de Madame de Gouges, 1791 ; disponível em Gallica.
- 138/ Réponse à la justification de Maximilien Robespierre, 1792 (D); (P não localizado); disponível em Gallica.
- 139/ Séance royale, 1789 (B); disponível em Gallica.
- 140/ Sera-t-il roi ou ne le sera-t-il pas? 1791 (D); disponível em Gallica.
- 141/ Testament politique d'Olympe de Gouges, 1793 (D); disponível em Gallica.
- 142/ Le Tombeau de Mirabeau, 1791; manuscrito conservado nos Arquivos Nacionais de França. Disponível em Gallica.
- 143/ Les Trois Urnes, ou le Salut de la Patrie, 1793 (P, exemplar raro, conservado nos Arquivos Nacionais de França..

- 144/ Union, courage, surveillance, et la République est sauvé, 1793 (P)

#### Principais Artigos de Imprensa publicados por Olympe de Gouges

- La Chronique de Paris em 20 de Dezembro de 1789, relativo aos texto « Amis des Noirs ».
- Le journal de Paris em 28 de Dezembro de 1789, relativo ao texto l'Esclavage des Nègres.
- La Chronique de Paris em Dezembro de 1789.
- Li Fouet National Março de 1790, relativo aos comédiens-français.
- Le courrier de Paris em 2 de março de 1790, relativo ao texto l'Esclavage des Nègres.
- Le Thermomètre du jour em 1 de Março de 1792, relativo ao texto l'Esprit Français.
- Le Monsieur em 15 de Julho de 1792, relativo ao General Gouvion.
- La Révolution de 1792, ou le Journal de la Convention nationale, em 7 de Novembro de 1792.

