



UNIVERSIDADE DE ÉVORA

ESCOLA DE CIÊNCIAS SOCIAIS

DEPARTAMENTO DE LINGUÍSTICA E LITERATURAS

**Influências da Educação Religiosa da Mulher em
Sóror Mariana Alcoforado e Pierre-Ambroise
Choderlos de Laclos: Religião, Paixão e
Libertinagem**

Célia Cristina Dias Redondo Alves

Orientação:

Prof^a. Doutora Maria Odete Santos Jubilado

Prof^a. Doutora Eunice Cabral

Mestrado em Literaturas e Poéticas Comparadas

Dissertação

Évora, 2013

À Beatriz e ao Rodrigo

Ao Nuno

Agradecimentos

À minha orientadora, Professora Doutora Maria Odete Santos Jubilado, pelo contínuo apoio e incentivo ao longo de todo o processo inerente ao desenvolvimento da presente dissertação; pelas leituras atentas e pelas sugestões constantes em prol da melhoria do trabalho; por ter «lido», nas entrelinhas das nossas primeiras conversas, as minhas preferências e me ter aconselhado o tema do presente estudo; por ter estado «presente», sempre, e por ter, enfim, tornado possível a concretização deste projeto; o meu profundo agradecimento.

À minha co-orientadora, Professora Doutora Eunice Cabral, pelas leituras atentas e pelas sugestões que enriqueceram, indubitavelmente, a presente dissertação; pelos contínuos votos de incentivo que me dirigiu ao longo de todo este processo; o meu reconhecido agradecimento.

Aos meus colegas e amigos, Professores Teresa e Jorge Fonseca, pelo precioso auxílio na pesquisa bibliográfica do domínio da História, nomeadamente no tocante à contextualização histórica do século XVII português;

Ao Museu Regional de Beja pela disponibilidade dos seus responsáveis e funcionários em responder às solicitações por mim colocadas;

Ao grupo de «jovens estudantes» da Universidade Sénior de Montemor-o-Novo pelo entusiasmo partilhado no estudo das *Cartas portuguesas* e por me ter, simpática e pacientemente, ouvido falar da freira bejense e do mistério em torno das «suas» cartas;

Aos meus colegas da Escola Secundária de Montemor-o-Novo, em geral, e do Departamento de Línguas, em particular, por me terem encorajado sempre, malgrado todas as dificuldades atuais com que nos deparamos enquanto docentes do ensino secundário, a prosseguir o trabalho, interessando-se pelo seu evoluir;

Às minhas colegas e amigas, Natália Papa, Isabel Rato e Francelina Oliveira, por terem acreditado em mim e por me terem acompanhado

nesta jornada, ouvindo com paciência as minhas preocupações e alegrando-se comigo com os meus progressos e as minhas descobertas.

A todos quero manifestar a minha sincera gratidão.

Não podia deixar de registrar, por fim, um maior agradecimento à minha família; a todos eles, sem exceção: pais, irmãs, cunhados, cunhadas e sogros, mas, sobretudo, ao meu marido e a meus filhos, pela extraordinária capacidade de compreensão que demonstraram em todos os momentos de ausência física e espiritual, em que me evadia para prosseguir as minhas pesquisas ou a árdua tarefa de redação. Sem o seu apoio incondicional não teria sido capaz de concluir esta dissertação.

Mariana

Mas qual é a culpa que nos liga, minha Madre?

M. Teresa

A de sermos mulheres, Marianna! Somos cúmplices nesse crime.

Jorge Guimarães, *Marianna Alcoforado*

Introdução

Escrever cartas, tal como o ato da escrita na generalidade, partiu da necessidade de satisfazer uma carência do ser humano. Era necessário um meio para comunicar à distância, esbatendo diferenças espaciais e temporais, deixando, por vezes por um longo período de tempo, às gerações seguintes, informações, recomendações, conselhos, instruções, planos e projetos. Escrever nunca terá sido, portanto, um ato gratuito. Escreve-se para realizar algo, nem que seja para espelhar, no papel, estados de alma que apenas concernem o próprio escritor, que, à partida, não terá qualquer intenção de os partilhar com outrem.

Não será esse o propósito das epístolas que implicam, pela sua natureza, a existência de um emissor e de um recetor, para além de um propósito. Dessa necessidade de comunicação nasce o texto epistolar, sujeito a uma estrutura e a regras próprias de composição, que foram variando, tenuemente, ao longo do tempo. Por se tratar de um texto originalmente pragmático, a sua transposição para o âmbito literário¹ acarretou necessariamente o carácter da verosimilhança que, simultaneamente, satisfez os escritores da época clássica na sua constante demanda da aproximação ao real.

Foquemo-nos, pois, nesta época que assiste ao florescimento de um novo género literário – o género epistolar. Encontramos, de imediato, uma obra de referência na literatura universal: *Lettres portugaises* ou *Cartas portuguesas*. Este texto constituirá o primeiro eixo de análise no âmbito do presente estudo, constituindo-se, pela

¹ A adoção e o aperfeiçoamento do carácter verosímil não invalidavam a consciência da distinção entre as cartas estritamente pessoais que, frequentemente, não tinham qualquer interesse público, daí que se mantivessem na esfera privada, e as que, estando meticulosamente compostas e estruturadas a partir de um ou vários rascunhos, podiam então homenagear o talento de quem as escrevia. Voltaire, que sofreu a incúria de alguns editores pouco escrupulosos, afirmou a este propósito:

Ne voilà-t-il pas un beau régal à faire au public que de lui présenter les prétendues lettres et très insipides écrites par un homme retiré du monde à des gens que le monde ne connaît point du tout? [...] Il faut être aussi malavisé pour imprimer de telles fadaïses que frivole pour les lire. Aussi toutes ces paperasses tombent-elles au bout de quinze jours dans un éternel oubli [...]. Il ne faut point imprimer tout ce qu'on écrit de pauvres auteurs mais seulement ce qui peut à toute force être digne de la postérité (*apud* Haroche-Bouzinac, 1999:195).

condição social da epistológrafa – Sórora Mariana Alcoforado -, como um inevitável ponto de partida para o tema que nos propomos desenvolver: as influências da educação religiosa da mulher nas cartas atribuídas a personagens femininas. O segundo texto escolhido, pertencente ao mesmo género literário, mas distante um século do primeiro, consta de um não menos conhecido romance: *Les Liaisons dangereuses*, da autoria de Pierre-Ambroise Choderlos de Laclos.

Em ambos os textos, a mulher ocupa uma posição central. É dela que surge o propósito das missivas que constituem as *Cartas portuguesas*; é em torno dela, de algumas das suas facetas e de alguns dos seus modelos comportamentais que se construíram as intrigas das *Liaisons dangereuses*. Nos séculos XVII e XVIII, como ainda atualmente, a mulher ocupava uma posição, na sociedade, diferenciada da do homem: uma posição definida por um conjunto de regras sociais que a obrigavam a um certo modelo atitudinal e que era acrescida, naquelas épocas, por preceitos oriundos de uma autoridade religiosa muito marcante (a da Igreja Católica). Educada para ser esposa e mãe ou, eventualmente, religiosa, a mulher não escrevia muito, mas escrevia cartas: cartas destinadas a familiares e amigas, essencialmente, mas também cartas de natureza mais social e até revelando objetivos políticos, como as de D. Leonor de Almeida, Marquesa de Alorna; e, mais raramente, cartas de amor, como as que foram atribuídas a Sórora Mariana Alcoforado.

Coroadas, ambas as obras, de um êxito editorial significativo, muitos foram os estudiosos que relacionaram esse sucesso com o facto de se tratar de textos que, pela sua focalização na mulher e na expressão dos seus sentimentos ou das suas atitudes, punham em relevo a faceta feminina mais ousada e, em certa medida, mais desviante das normas estabelecidas. Por isso mesmo, atraíram a atenção do público, sempre ávido de algo que incendiasse as longas noites de salão e que alimentasse a sua curiosidade pelo «fruto proibido». Ambas as obras tornaram-se, então, ícones do sucesso do escândalo. Esta perceção também nos ajudou a entender o modo de

encarar a mulher daquela época, a forma como era vista e o que se esperava dela na sociedade como na família.

De igual importância, para a questão do sucesso editorial destas obras, foram as condições criadas pelos «autores» para as respectivas publicações. O mistério gerado em torno das apresentações das *Lettres portugaises/Cartas portuguesas* e de *Les Liaisons dangereuses*, concretizadas por frontispícios dúbios ou por prefácios e advertências cuidadosamente preparados para «enganar»/«agradar» o leitor da época, apesar de se revelar atrativo e desafiante, numa primeira abordagem, acarretou dificuldades acrescidas numa análise mais objetiva que pretendíamos realizar do tema proposto. Assim, tornou-se fundamental, no segundo capítulo, sobretudo, apresentar as circunstâncias de escrita possíveis das personagens femininas analisadas. Aproximando a análise textual da abordagem histórico-sociológica, pudemos alcançar as bases da nossa análise a esses níveis, de modo a entrosar, na última parte do nosso estudo, esses dados com a abordagem literária dos textos.

Nas cartas autênticas, como nas ficcionadas, a mulher revela-se, compreensivelmente, através do que escreve e da forma como o escreve, manifestando, evidentemente, o seu olhar sobre os outros e sobre o mundo, de acordo com o contexto em que viveu e em que foi educada. São as marcas desta visão particular e feminina que nos propusemos reencontrar nos textos escolhidos. Uma vez que são publicados como textos epistolares, entendemos que a sua proximidade com a realidade deverá nos proporcionar um âmbito de análise mais objetivo, depois de acauteladas as já mencionadas circunstâncias de escrita. Tornou-se, por isso, fundamental, circunscrever, no primeiro capítulo desta dissertação, as condições histórico-sociais e literárias em que os referidos textos surgiram.

Tratando-se de um âmbito bastante amplo como é o da educação feminina, tivemos que nos centrar na formação religiosa, pois era esse o ponto fulcral que nos havíamos proposto estudar. Assim, no primeiro capítulo, ainda que fosse, naqueles séculos, praticamente indissociável da educação em geral, centramo-nos no âmbito religioso que nos

interessou particularmente, atendendo à condição da epistológrafa das *Cartas portuguesas*, em primeiro lugar. Da mesma forma, tendo em conta a origem social das personagens femininas das *Liaisons dangereuses*, importava verificar em que condições eram educadas as meninas francesas da sociedade privilegiada de setecentos. Integrámos, então, esta abordagem no segundo capítulo, preparando, desde logo, o foco da análise comparativa, que pretendemos concretizar no terceiro e último capítulo desta dissertação, entre as duas obras apresentadas.

Evidenciando uma matriz textual semelhante no género adotado, ambos os textos apresentam, contudo, diferenças estruturais: à voz única de uma Mariana, contrapõem-se as vozes distintas da galeria de personagens de Laclos, numa polifonia sistemática. O aspeto predominantemente sentimentalista da escrita da freira portuguesa contrasta com o teor racionalista da esmagadora maioria das cartas «agrupadas» pelo militar francês. Todavia, a «escrita feminina», ou seja, as cartas apresentadas como tendo sido produzidas por mulheres, deverá necessariamente fornecer-nos uma interessante base de análise, tendo em conta o objeto de estudo, em particular, desta dissertação. Por conseguinte, detivemo-nos nesta circunstância particular: como escreveria um homem cartas femininas? Tendo em conta esta questão, abordámos, no último capítulo, o texto de *Lettres portugaises/Cartas portuguesas* sob duas perspetivas: uma possível escrita genuína feminina, por um lado, e uma escrita feminina forjada por um autor masculino, por outro lado. Enfrentando, então, alguns constrangimentos exteriores às obras, embora lhes estejam profundamente ligados, como a questão da autoria em *Lettres portugaises/Cartas portuguesas* e a da intenção moral nas *Liaisons dangereuses*, centraremos a nossa atenção nos textos², na perspetiva que as personagens adotam face à ação, revelando, através da forma

² Essa atenção centrar-se-á «[en] un texte qui se suffisait à lui-même et qui n'avait, au fond, nul besoin d'auteur», conforme afirma Pelous (1977:554) a propósito das *Lettres portugaises* e que, no caso de *Les Liaisons dangereuses*, deveremos, contudo, acautelarmos, como veremos no capítulo III.

como encaram os acontecimentos, a sua natureza e as possíveis influências da sua educação religiosa.

Capítulo I – Olhares sobre a condição feminina no romance epistolar

Se cartas não fossem cartas, muitas vezes escreveria a V. M. como desejo, mas porque o são o não ousa fazer, pois as não leva o vento, como palavras e plumas, antes se guardam tão bem, que a todo o tempo se pode pedir razão de como se escreveram e porque as escreveram.

Garcia de Resende a D. Francisco de Castelo Branco

A troca de correspondência, tratando-se durante muito tempo do único meio de comunicação à distância, constituiu também uma riquíssima fonte de informação sobre vivências e ideais das épocas em que ocorria. Enquanto relatos de acontecimentos pessoais ou mundanos ou como expressões de sentimentos perante situações mais ou menos íntimas, as cartas revelaram-se narrativas preciosas, quer para quem as escrevia como para quem as lia. O seu pendor supostamente confidencial terá contribuído, sem dúvida, para um aproveitamento muito conveniente para quem quis passar da realidade para a ficção, das cartas pessoais para o romance epistolar, mantendo o tão apreciado e clássico carácter da verosimilhança. Importa, então, revermos, antes de começarmos a análise das obras escolhidas, o contexto em que ambas surgiram e, em primeiro lugar, o elo de ligação que as une: a sua natureza epistológrafa.

1. Breve contextualização do romance epistolar nos séculos XVII e XVIII

Como o nosso estudo pretende comparar obras de natureza idêntica – a do romance epistolar –, mas pertencentes a épocas histórico-literárias diferentes, trataremos, num primeiro momento, de contextualizar o seu aparecimento do ponto de vista literário.

Partindo do texto seiscentista por uma questão de periodização literária, mas também pela polémica que, durante séculos, lhe tem estado associada no que concerne à sua possível natureza apócrifa, deveremos abordar a epistolografia como género literário. Ainda sem a necessidade de nos pronunciarmos sobre a questão da autoria das *Cartas*, que nos obrigaria a descrever um ambiente histórico-literário estritamente nacional (fosse ele português ou francês), consideramos que, para podermos estar na posse de informação objetiva acerca da produção literária das épocas em questão, será necessário analisar os contextos literários, quer seiscentista português e francês, quer setecentista francês.

Ora, se atendermos à própria definição de epistolografia que nos é dada por Massaud Moisés no *Dicionário da Literatura* (Coelho, 1992), verificamos que o autor divide o género epistolar em dois conjuntos. Por um lado, aponta como pertencentes efetivamente à epistolografia as «cartas *vivas*, isto é, aquelas que foram realmente enviadas, ou pelo menos escritas para um destinatário individual – embora no espírito estivesse às vezes a ideia de uma futura publicação» (Coelho, 1992:295); por outro lado, isola os textos que «[...] apesar do nome de *cartas*, são vulgares artigos, crónicas breves, ensaios ou apontamentos de viagem [...]» (Coelho, 1992:295). É sobre as primeiras que o estudioso se concentra ao inclui-las na epistolografia digna de ser associada a um género literário: o género epistolar³.

Do mesmo modo, Andrée Crabbé Rocha, na introdução à sua obra, *A Epistolografia em Portugal*, refere-se às características que definem a essência da carta a partir das quais definiu o *corpus* de textos que ali apresenta. Assim, aponta aspetos de índole prática (o lugar, a data, a assinatura, o destinatário) que deverão constar nas cartas concebidas como meio de comunicação, o que constitui, aliás, a razão de ser do texto. Acresce, porém, outros elementos que poderão remeter

³ Massaud Moisés no artigo «Epistolografia» do *Dicionário da Literatura*, (Coelho, 1992:295) apenas se ocupará «[...] com alguma demora das [cartas *vivas*] que podem considerar-se pelo seu valor literário, independentemente do assunto versado; das que pertencem, não só pelo estilo, mas pela intenção, a um género literário bem delimitado: o género epistolar.»

para a literariedade de alguns textos epistolares: o conteúdo da carta, a sua divulgação ou publicação, mas, sobretudo, o valor biográfico e estético. Refletindo sobre o epistológrafo, relaciona-o com os seus escritos, concluindo que nem sempre o escritor reconhecido, nos géneros literários clássicos, se mostra um *carteador* merecedor de tal epíteto, tal como se podem revelar talentos para este género em epistológrafos que «nunca [pensaram] dedicar-se às belas-letas». De qualquer modo, a autora antecipa que o carácter literário de algumas cartas é um *fator que se sobrepõe* ao elemento essencial desta tipologia textual, que é o de *comunicar*, ou seja, o de transmitir informações, mas também o de «pôr em comum», o de «comungar» com outrem algo mais do que meras notícias comuns.⁴

É, então, confirmado o estatuto de género literário para a epistolografia que, desde o Renascimento, surgira, ainda que muito próxima dos modelos clássicos, e iria conhecer um verdadeiro culto aquando do florescimento dos salões e da vida de corte:

Com o desenvolvimento das comunicações postais, com o aperfeiçoamento gradual do instrumento de expressão, com a criação de um tipo de vida verdadeiramente cortesão, enformado agora por um ideal de formação completa, universal, da pessoa – o ideal do «honnête homme», do homem de convívio e de gosto, atento a todas as manifestações, as mais altas e as mais humildes, da vida -, o género epistolar vai conhecer ampla fortuna nas literaturas europeias. A carta, expressão de sociabilidade, atinge o seu maior esplendor nos séculos XVII e XVIII, séculos por excelência ricos em vida de salão, propícios à

⁴ É, de facto, interessante verificar a perspetiva da autora sobre a relação entre o carácter literário das cartas e o seu autor:

A contextura literária da carta é um factor que se sobrepõe a esse elemento primordial [a carta como meio de comunicar ou ainda “pôr em comum”, “comungar” segundo a autora]. Nem sempre, de resto, coincide com o facto de provir da pena de um literato profissional. Há grandes artistas que são epistológrafos mediocres, há outros que são, cumulativamente, excelentes carteiros. Inversamente, há gente que nunca pensou dedicar-se às belas-letas, e consegue, no entanto, transmitir numa forma muito próxima da literatura os sentimentos que experimenta. A solicitação imediata da admiração, da revolta, da amizade ou da afronta solta a pena mais perra, e revela dotes literários em quem menos se esperava (Rocha, 1985:13).

formação de círculos fechados, onde interessa brilhar e dar boas provas de si (Coelho, 1992:296).

A epístola ou a carta, como é mais frequentemente designada, desenvolve-se então, sobretudo, para mostrar a um público o valor intelectual e a capacidade artística do seu autor, ou não estivéssemos nós a falar do período barroco, marcado pelo cultismo e pelo conceptismo das produções literárias. O género apresentava, por isso, as suas regras e códigos próprios; categorizava os diferentes tipos de cartas, permitindo o desenvolvimento de temas banais e quotidianos, embora exigisse o uso de um estilo adequado à sua natureza literária. Segundo Massaud Moisés, Rodrigues Lobo, na sua *Corte na Aldeia*, foi quem melhor enunciou as normas desse sistema literário, tendo tido também «o mérito de lembrar que um acto quotidiano e utilitário pode transformar-se numa obra de arte» (Coelho, 1992:296).

Podemos, então, reconhecer a natureza artística destes textos e dos respetivos autores como D. Francisco Manuel de Melo, Frei António das Chagas ou ainda o ilustre Pe António Vieira, no século XVII, bem como os não menos conhecidos Cavaleiro de Oliveira, Marquesa de Alorna e Abade António da Costa, no século XVIII, que se inscrevem, consensualmente, entre os grandes vultos da literatura portuguesa desses períodos. Todavia, é imprescindível realçar que, tendo em conta o seu carácter genericamente comunicativo, as epístolas constituíram uma vasta fonte informativa acerca da época em que surgiram, quer a nível histórico, social, político e religioso, quer a nível do retrato das sociedades com os seus costumes, as suas virtudes e os seus vícios. Referimo-nos tanto às cartas autênticas e genuínas, que realmente foram escritas e enviadas para um destinatário preciso, como às epístolas ficcionadas que, pondo em cena personagens e não pessoas, continuam a ser marcadas pelos usos e hábitos das sociedades donde brotaram. Daí que uma apropriação adequada e justa do contexto histórico e social das obras em estudo seja uma ferramenta

indispensável à análise do tema que nos propomos desenvolver neste estudo.

Dependente da história das sociedades, surge o contexto em que são produzidas e acolhidas as obras literárias. As histórias da(s) literatura(s) servem, por isso, de ponto de partida ao enquadramento das próprias obras, inserindo estas últimas (ou não) na tendência estético-literária da época em que são levadas ao conhecimento público.

Importa, portanto, refletir sobre os períodos ou épocas literárias em questão: falamos, pois, dos séculos XVII e XVIII, do período barroco e clássico, do neoclássico e iluminista, até ao pré-romântico. Tomemos como referência o que Vítor Aguiar e Silva (1990) expõe, na sua *Teoria da Literatura*, relativamente à periodização literária e às principais características de cada época considerada. Começemos por considerar a delimitação dos períodos literários correspondentes aos séculos já mencionados.

O período *barroco* terá dominado, segundo Aguiar e Silva, os séculos XVII e XVIII portugueses e uma parte do século XVII francês, coexistindo, contudo, com o classicismo, neste último caso, em particular. Embora as literaturas europeias se interrelacionem em termos de periodização literária, cada sociedade e cada nação integra de forma particular as tendências artísticas que se vão propagando geográfica e temporalmente falando⁵. Estas especificidades poderão ajudar-nos, mais tarde, a melhor entender e comparar os textos em análise.

Podemos, desde já, questionar-nos acerca da tão polémica nacionalidade (para não falar logo em autoria) das *Lettres portugaises* / *Cartas portuguesas*. De facto, não se poderão descobrir pistas para resolver o mistério, analisando as características textuais à luz do sistema literário então vigente? Se atendermos, num âmbito abrangente, ao que Aguiar e Silva afirma a propósito do século XVII,

⁵ «Por conseguinte, tomando em consideração as diversidades das principais literaturas românicas, pode afirmar-se com segurança que o núcleo do período barroco se situa no século XVII, embora não se verifique homogeneidade cronológica ou geográfica na sua formação e no seu desenvolvimento» (Silva, 1990:480).

distinguindo a expressão literária em Portugal e em França, poderíamos almejar aí a esperança de ver surgir uma tese de contornos mais definidos:

O obstáculo mais poderoso com que se defrontam os advogados de um pretense panbarroco europeu reside no classicismo francês do século XVII, que se revela um estilo distinto do barroco, não obstante algumas afinidades e contaminações existentes entre ambos. [...] As feições várias da realidade histórica tanto se revelam num plano sincrónico como num plano diacrónico. Enquanto na mesma época, certas regiões, como a Itália, a Espanha e a Europa central, acolhem fervorosamente o barroco, outras regiões, como a França, ofereceram-lhe forte resistência, tendo aí o barroco de coexistir com um estilo diverso, o classicismo (Silva, 1990:481,483).

Levantar esse problema equivaleria a formular a seguinte questão: serão as *Lettres portugaises*⁶ uma obra barroca ou clássica? Sendo barroca, implicaria que o seu autor (usando o masculino aqui como género neutro) adotasse no seu processo criativo aspetos dessa estética como uma «[...] expressão da beleza [que] alcança um fulgor, um engenhoso requinte e uma exuberante riqueza [...]»⁷ ou ter-se-á regido pelas regras austeras e rígidas do classicismo, defendendo as constantes do equilíbrio, da ordem e da harmonia? Posta a problemática desta forma tão redutora, não seria difícil a qualquer leitor das *Lettres portugaises* formar uma rápida resposta. Contudo, como veremos mais adiante, não é possível contextualizar este texto cingindo-nos a pressupostos que estão longe de estar provados, como a possibilidade de ter sido um texto criado, ficcionado, concebido para agradar a um certo público, desprezando a hipótese de ter sido um texto autêntico e espontâneo, embora com qualidade suficiente para ter sido considerado enquanto obra literária.

⁶ Título da edição *princeps*.

⁷ Ver Silva (1990:486) a propósito da temática do barroco.

Nem sequer relativamente ao século XVIII francês, onde se integra *Les Liaisons dangereuses*, será fácil falar em período literário predominante. A influência dos acontecimentos sociais e históricos continua, obviamente, a marcar a produção literária e numa «época de crise de desagregação e de renovação dos valores estético-literários, caracterizado por uma natural tendência para o ecletismo, o século XVIII não apresenta qualquer estilo que tenha exercido um domínio homogêneo e prolongado» (Silva, 1990:531). Ainda assim, poderemos referir, com toda a segurança, que o estilo rococó e o pré-romantismo foram estéticas ou expressões de componentes artísticas marcantes daquele século. De tal forma a literatura passa a ditar gostos e condutas devido à sua importância nos salões ou se faz expressão do que realmente se aprecia e discute nesses mesmos meios, que não podemos deixar de considerar as afirmações seguintes, a propósito da literatura pré-romântica, no âmbito da análise da obra de Laclos:

A vida moral passa deste modo a ser regida pelo sentimento, sobrepondo-se os direitos do coração às exigências da lei, das convenções e dos preconceitos sociais, em suma, às exigências das normas jurídicas ou éticas impostas do exterior.

A literatura começa a devassar os segredos da interioridade humana, dissecando gostosa e despidoradamente os recantos mais íntimos da alma e do corpo (Silva, 1990:534).

Voltando à questão particular do romance epistolar e à forma como era concebido, trabalhado, lido, divulgado e comentado nos séculos XVII e XVIII, faremos ainda uma breve recensão do género textual neste contexto.

Quando se fala em romance epistolar, fala-se imediata e inevitavelmente no século XVIII, sendo este o período que viu florescer as cartas como autênticos escritos literários. As circunstâncias em que eram compostas, dependendo do fim a que o seu autor as propunha, ditavam o assunto e o estilo, frequentemente trabalhados à exaustão para que alcançassem o efeito pretendido nos meios onde eram lidas. Já

vimos que a vida de salões favorecia a circulação e a divulgação deste tipo de escritos, servindo, até, como espaço privilegiado para a fruição estética ou para a crítica despudorada dos textos descobertos desta forma. Desde o século XVII, sobretudo em França, as cartas evidenciavam propósitos que ultrapassavam a simples comunicação de acontecimentos íntimos ou banais:

D'abord la plupart des lettres conservées étaient écrites non seulement pour le destinataire mais pour tous ceux et toutes celles à qui l'expéditeur pensait à bon droit que celui-là les ferait lire. En second lieu, quelles que fussent la liberté réelle des mœurs au « Grand Siècle » et la violence des passions, la plume avait des scrupules qu'elle n'a pas toujours eus depuis. D'autre part, dans l'immense majorité des cas, les correspondances aujourd'hui connues ont été publiées, peu après l'époque où elles ont été rédigées, par des admirateurs discrets et respectueux [...].

Ce qu'il y a de sûr, c'est qu'on a beaucoup écrit de lettres au XVII^e siècle et que ces lettres révèlent toutes un effort de style[...] (Queneau, 1978:463-464).

O género epistolar favorece, pois, o diálogo e a comunicação, já o afirmámos, mas de uma forma viva e simultaneamente trabalhada. Assiste-se, sobretudo no século XVIII, a um verdadeiro culto do texto epistolar que forma as suas raízes ainda no século XVII: desde as cartas *savantes* de Descartes, que, no dizer de Yvon Belaval (*apud* Queneau, 1978:593), eram «[...] de véritables articles d'avant les journaux savants et littéraires [...]» às cartas dos grandes diálogos de Voltaire, Frédéric II, Mme du Deffand, passando pela célebre correspondência de Mme de Sévigné, a carta é um meio privilegiado de transmissão e de discussão de ideias nos meios aristocráticos de então.

Entre os temas que surgiam nesses espaços com maior frequência, predominava o tema amoroso através das muito apreciadas

cartas galantes, que deveremos distinguir das cartas de amor⁸. Estavam lançadas as bases para a criação de narrativas epistolares. Os temas agradavam ao público a quem se destinavam os textos: eram apreciados e discutidos à exaustão; apenas faltava aos letrados mais hábeis congregá-los numa forma tão apreciada como a do texto epistolar.

Ainda assim, apesar de reunidas as condições para o florescimento desse tipo de narrativas, os escritores debateram-se com o preconceito amplamente difundido contra o romance enquanto gênero. Os próprios escritores não apresentavam as suas obras narrativas como romances, defendendo-se das acusações carregadas de argumentos moralistas que se impunham a quem se atrevesse a confessar-se como autor de tal gênero. Citemos, a título de exemplo, o que Crébillon fils afirmou sobre o assunto:

Le roman, si méprisé des personnes sensées, et souvent avec justice, serait peut-être celui de tous les genres qu'on pourrait rendre le plus utile, s'il était bien manié, si au lieu de le remplir de situations ténébreuses et forcées, de héros dont les caractères et les aventures sont toujours hors du vraisemblable, *on le rendait, comme la comédie, le tableau de la vie humaine, et qu'on y censurât les vices et les ridicules*⁹ (*apud* Queneau, 1978:603).

Na viragem para o século XVIII, o leitor já não queria mergulhar em histórias rocambolescas ou demasiadamente extraordinárias. Tinha ânsia de verdade, um sentimento exaltado pelas circunstâncias de um mundo em mutação, onde as ideias filosóficas fervilhavam mais do que nunca, onde a ordem social se alterava progressiva e inexoravelmente, preparando o grande acontecimento de Setecentos: a Revolução Francesa. Assim se compreende o que Yvon Belaval comenta acerca do estatuto do romance entre os gêneros literários, pois:

⁸ Segundo Isabelle Landy-Houillon (1983:20), «Dans la littérature romanesque et critique d'alors, c'est un lieu commun que de définir l'originalité distinctive des lettres *d'amour* ; celles-ci «qu'on n'écrit que pour les cacher», répugnent à tout ce qui faisait le charme des lettres *galantes*, esprit sous toutes ses formes, badinage, imagination libérée [...]».

⁹ Itálicos nossos.

Le roman n'accèdera donc à la dignité d'un genre littéraire reconnu qu'avec la formation d'une bourgeoisie cultivée, *l'importance accrue de la femme, l'abandon de l'extravagance pour une peinture philosophique des mœurs actuelles*¹⁰ (apud Queneau, 1978:602).

A análise dos caracteres, dos costumes, a crítica filosófica e política encontram-se indubitavelmente nos grandes textos dos autores do século XVIII. Citando apenas alguns, a título de exemplo, avançamos os nomes de Marivaux pela sua análise psicológica em *Considérations sur les mœurs de ce siècle*, 1751, de Rousseau que, no seu dizer, abandona o relato de acontecimentos raros para narrar os homens tal como são em *La Nouvelle Héloïse*, 1761, de Diderot que, em *La Religieuse*, 1770, pretende não só satirizar o caos da vida monástica como comover os legisladores perante a situação das vocações forçadas para chegarmos a um autor que nos interessa ainda mais, tendo em conta o âmbito deste estudo: referimo-nos a Laclos e à sua crítica implacável, segundo Belaval, em *Les Liaisons dangereuses*, 1782. Todos eles abandonam, portanto, as personagens grandiosas e misteriosas, inalcançáveis, pois, mergulhadas que estavam no maravilhoso, não correspondiam de todo ao homem real, a esse mesmo homem, que, descobrindo ideias renovadas sobre a sua condição, desejava reconhecer-se nas leituras que escolhia.¹¹

O que levaria, neste contexto, tantos autores a optarem pelo estilo epistolar para narrarem as suas histórias ou apresentarem as suas reflexões e ideias acerca do mundo?

¹⁰ Itálicos nossos.

¹¹ Acerca do preconceito contra o romance, leia-se Henri Coulet (2000:293) que reforça o que já citámos de Yvon Belaval:

Malgré le discrédit dont souffre encore le genre romanesque et la censure officielle ou cachée à laquelle il est soumis, le roman va prendre pendant cette seconde époque du XVIII^e siècle un développement qu'il n'avait jamais connu. Il se trouve investi d'une tâche nouvelle: peindre l'homme moderne, l'aider à définir ses ambitions dans un monde où les barrières sociales et religieuses ont perdu leur rigidité et où toutes les croyances sont soumises à examen.

[...] le roman au XVIII^e siècle est devenu l'école de la vie, non pas seulement le manuel des belles manières et des conversations mondaines qu'il avait été à l'époque baroque, mais une image fidèle et pleine de sens de l'homme en société et de son destin.

Poderemos encontrar uma resposta em Richardson que, no prefácio a *Clarisse Harlowe*, afirma: «Toutes ces lettres sont écrites dans la chaleur même du sujet ou de l'évènement qui les occasionne, en sorte qu'elles abondent en descriptions, en réflexions spontanées, inspirées par le moment où l'impression est la plus fraîche et la plus vive [...]» (apud Barguillet, 1981:139-140). Seria, com toda a certeza, um argumento legítimo e perfeitamente enquadrado nas expectativas dos seus leitores. No entanto, sabendo que os prefácios desta e de muitas outras obras epistolares serviam de «pretexto»¹² aos seus autores para apresentarem como de outrem os seus textos, procurando, com este subterfúgio, criar a ilusão romanesca da verdade das ações narradas, teremos toda a legitimidade para duvidar da sinceridade das palavras do autor. A procura da verosimilhança, mas também o desejo de se subtrair ao estatuto de romancista, levam o escritor a usar de um jogo de máscaras que não deixa de aticar a curiosidade do leitor:

Que le romancier se présente comme un simple éditeur de mémoires ou de correspondances découvertes par hasard – on songe [...] à la coïncidence qui amène Laclos à rencontrer les détenteurs des lettres sulfureuses – ou qu'il s'efface totalement en laissant préfacer les mémoires (de l'homme de qualité) ou les confessions (du comte de...) par celui-là même qui les livre au public, mémoires et lettres ont le mérite de laver le romancier du soupçon d'avoir collaboré à l'œuvre. Tout au plus admet-il, comme Prévost, en tête du *Doyen de Killerine*, ou comme Laclos, qu'il a classé, élagué, annoté le texte qu'il publie, mais il clame qu'il n'a pas inventé ce qui suit. Il n'hésite pas à s'en dissocier par des critiques touchant la morale ou le

¹² Veja-se a crítica perante o suposto engano em que os escritores lançam o público afirmando, nos seus prefácios ou advertências às obras, de que se tratam de escritos autênticos (encontrados, traduzidos...):

[...] Prévost en affectant de publier des *Mémoires* véritables avait joué le jeu d'une convention littéraire que le public aimait et dont il n'était pas dupe. Mais de nombreux lecteurs de *La Nouvelle Héloïse*, près de trente ans plus tard, crurent vraiment que Julie, Saint-Preux, Wolmar avaient existé et que les lettres publiées par Rousseau étaient authentiques. Le fait peut être interprété de deux façons, naïveté ou foi dans l'existence des grands sentiments» (Coulet, 2000:387).

Como veremos mais adiante, neste estudo, esta ilusão terá sido também criada por Guilleragues para conseguir a publicação das *Lettres portugaises*.

style, pour manifester qu'il n'est responsable de rien (Barguillet, 1981:132-133).

O artifício literário de esconder-se por trás de circunstâncias de escrita e divulgação verosímeis implica, contudo, um grande domínio discursivo por parte do autor para respeitar um estilo vivo, próprio da reprodução de um diálogo à distância, em que a língua não esteja aprisionada pelos constrangimentos da estética literária, do trabalho em torno das frases e das figuras estilísticas, embora todos estes elementos se encontrem, de facto, no texto. A dificuldade (mas também o talento) consiste em fazer crer ao leitor, nesta questão também, que está perante um texto genuíno, em implicá-lo no conhecimento da intriga, em torná-lo cúmplice desta falsa intimidade que ali se dá a conhecer:

[...] les romans épistolaires rompent souvent le style soutenu, réservé aux passages importants, lus, relus et corrigés, par des tournures de la langue parlée qui transforment le récit en dialogue animé avec un correspondant. Car celui-ci est toujours là même si sa présence n'est qu'inscrite en creux, dans un «duo pour voix seule»: le plus célèbre exemple date du XVIIe siècle, ce sont les *Lettres portugaises* de Guilleragues, si vivement admirées qu'elles encouragèrent à la monodie Crébillon (*Les Lettres de la marquise de...*), Richardson (*Paméla*), Mme de Graffigny (*Lettres péruviennes*), Mme Riccoboni à plusieurs reprises. Le XVIIIe siècle préfère toutefois la polyphonie: les *Lettres persanes* en donnent le premier exemple important, Richardson s'y rallie avec *Clarisse* et *Grandisson*, Rousseau le popularise dans *La Nouvelle Héloïse* et Laclos, dans *Les Liaisons dangereuses*, porte cette forme à son plus haut point d'achèvement (Barguillet, 1981:141-142).

Françoise Barguillet aponta nesta reflexão, para além da questão estilística que acabámos de explanar, uma das características mais marcantes do romance epistolar: a criação das vozes das personagens. O género epistolar que coloca perante o leitor uma só voz, a da personagem que se exprime nas cartas, mais para si própria, não esperando necessariamente uma resposta, foi classificado por L. Versini

como um texto monofónico¹³. No conjunto epistolar, o leitor (e não o destinatário das cartas)¹⁴ só tem acesso às missivas dessa única voz, ficando limitado a imaginar as respostas ou a conhecer eventuais réplicas através da mesma e única voz que desencadeou a correspondência. É essa a situação com que nos deparamos ao lermos as *Lettres portugaises* ou *Cartas portuguesas*. Mariana reconhece que escreve mais para si própria [«Escrevo mais para mim do que para ti [...]» (Carta IV, p.41)] ... e nós apenas sabemos que o seu amante lhe responde ao lermos as queixas de Mariana sobre o conteúdo dessas respostas [«Não enchas as tuas cartas de coisas inúteis [...]» (Carta I, p.18)].

Relativamente aos romances compostos inteiramente por cartas, Versini descreve a troca de missivas realçando o carácter polifónico¹⁵, já que, neste caso, o leitor acede a textos provenientes de personagens-

¹³ No seu capítulo intitulado «De la monodie à la polyphonie», Versini refere-se a este subgénero da literatura epistolar como a uma monofonia que implica necessariamente o recurso a uma só voz, o que, refere o autor, pode levar à monotonia:

La monophonie expose à la monotonie : Crébillon a su tirer parti d'une pauvreté apparente; outre que le monologue propre au genre de la portugaise consacre toutes les ressources de l'écrivain au portrait d'une femme par elle-même, à l'analyse d'une âme féminine, de sa pudeur, de ses émois, de ses tourments, de sa vivacité aussi et de son étourderie, il suggère, toujours comme dans les *Portugaises*, l'inconsistance de l'amant par l'absence même de ses lettres [...] (Versini, 1979 :68).

¹⁴ Sobre o estatuto do leitor do género epistolar, será interessante ler o que H. Coulet (1985:4-5) observou:

Dans une lettre, ce n'est pas le narrateur ou l'auteur qui s'exprime, c'est un autre personnage, et même si c'est lui, ce n'est pas à nous, lecteurs, qu'il s'adresse. [...] nous sommes des témoins indiscrets, nous prenons connaissance de ce qui ne nous est pas naturellement destiné. C'est vrai même dans le cas d'un roman entièrement par lettres, et même si ce roman est monophonique : le plus souvent, par la préface, un avis de l'éditeur au lecteur, quelques rares et courts textes de liaison, des notes sérieuses ou ironiques, la suscription des lettres, voire tout simplement le titre de l'ouvrage, l'auteur établit son rapport avec le lecteur et marque ainsi que le rapport des épistoliers avec leurs destinataires s'établit à un autre niveau, en un autre lieu.

¹⁵ Não ficaria completa a referência à questão da polifonia se não citássemos M. Bakhtine que, no estudo sobre Dostoïevski, define e analisa minuciosamente esta técnica e as suas potencialidades quanto à opção do escritor em explorar o conceito de pluralidade:

La pluralité des voix et des consciences indépendantes et distinctes, la polyphonie authentique des voix à part entière, constituent en effet un trait fondamental des romans de Dostoïevski. Ce qui apparaît dans ses œuvres ce n'est pas la multiplicité de caractères et de destins, à l'intérieur d'un monde unique et objectif, éclairé par la seule conscience de l'auteur, mais la pluralité des consciences «équipollentes» et de leur univers qui, sans fusionner, se combinent dans l'unité d'un évènement donné (Bakhtine, 1970:35). [itálicos do autor]

Retomaremos este ponto fundamental na nossa análise no capítulo III.

escritoras diferentes. As cartas fazem-se vozes dessas várias personagens que evoluem na ação romanesca. Assumem, também, estilos e tons diferentes consoante os destinatários e os efeitos pretendidos, revelando-se instrumentos com funções tão diversas como um simples relato de acontecimentos ou como ação em si pelas consequências que delas decorrem junto de quem as escreve, de quem as recebe ou de terceiros que as intercetem (Coulet, 1985:4).

Em suma, a relação que se estabelece tangivelmente entre o autor e o leitor de qualquer texto concretiza-se de uma forma muito particular no género epistolar dos séculos XVII e XVIII. A constante preocupação com a verosimilhança encontra-se minimizada no romance epistolar, reconhecido como um dos géneros narrativos que melhor serve essa intenção. Poderemos partilhar a análise de Marmontel (*apud* Landy-Houillon, 1983:21), ao constatar que, no romance epistolar, «l'auteur ne se montre jamais; on ne soupçonne pas même qu'il en est un. On est persuadé que ce n'est qu'un recueil de lettres qu'on a pas même retranchées». Voltamos a frisar o recurso ao «engodo» como técnica usada pelo autor, com finalidades ou causas diversas, é certo, mas não podíamos deixar de referir a aproximação que Isabelle Landy-Houillon (1983:21) estabeleceu entre os dois textos que nos propomos comparar, a propósito desta atitude do escritor ou do editor:

«Je ne sais point le nom de celui auquel on les a écrites, ni de celui qui en a fait la traduction», dit l'avis «Au lecteur» des *Portugaises*; ainsi s'amorce ce jeu de trompe-l'œil auquel vont se prêter avec ravissement pseudo-editeurs, traducteurs, collecteurs – et lecteurs – tous également épris d'«authenticité». Un siècle plus tard, la «Préface du rédacteur» des *Liaisons dangereuses* ne dirait pas autre chose sur sa modeste contribution à l'établissement du texte, si l'«Avertissement de l'éditeur» qui la précède ne se chargeait de lever le coin du rideau.

Feita esta brevíssima abordagem à natureza das obras em estudo no seu contexto histórico-literário, cabe-nos, agora, analisar o seu

surgimento bem como o impacto que provocaram nessa mesma história da literatura.

1.1. A gênese dos romances epistolares *Cartas portuguesas* e *Les Liaisons dangereuses*

1.1.1. A gênese do romance epistolar de Sórora Mariana Alcoforado

Cartas Portuguesas – um texto, múltiplas traduções, inúmeras leituras

As *Cartas Portuguesas*, o(a) seu(sua) autor(a), a sua gênese enquanto obra literária, as suas múltiplas traduções, a sua publicação, a(s) sua(s) continuação(ões), a sua recepção, a(s) sua(s) nacionalidade(s), enfim, a sua história têm sido objeto de muito estudo e investigação¹⁶, ao longo dos seus mais de trezentos anos de existência. Por muito que o mistério em torno da sua verdadeira autoria ainda esteja (e continuará a estar) por resolver, as *Cartas*¹⁷, como assim passaremos a designar as *Cartas Portuguesas* ou *Lettres Portugaises*, já alcançaram um estatuto de reconhecimento literário inequívoco que poucos textos de mérito semelhante terão obtido, quer no momento da sua publicação, quer no tempo de cada leitura que delas é feita.

O que terá feito sair do anonimato, da sua justa esfera de privacidade, um conjunto de cartas de amor, escritas por uma freira de Beja a um oficial francês? Será o facto de terem sido publicadas fora do seu pretense país de origem, sob a forma de tradução, mas com um título sugestivo, ao gosto do público da época? Será a possibilidade de uma religiosa ter expresso, de forma tão sublime, um sentimento que, pela sua condição, lhe era vedado?

¹⁶ Citamos aqui apenas alguns dos críticos e estudiosos cujos trabalhos foram dos mais lidos e discutidos: Luciano Cordeiro (1891), F.C. Green (1926), António Gonçalves Rodrigues (1944), Frédéric Deloffre e Jacques Rougeot (1962 e 1972), Belard da Fonseca (1966), etc.

¹⁷ Escolhemos, a partir deste momento, designar o texto *princeps*, *Lettres portugaises*, pelo título atribuído à versão portuguesa, encontrando-se aqui abreviado. Tomaremos como texto de referência para todas as citações constantes neste estudo a tradução de Eugénio de Andrade (1998).

O que terá levado tantos literatos e estudiosos da literatura a empreender a tradução das *Cartas*? Terá sido o desafio de um texto sem autor confesso? A insatisfação perante o texto vertido para a língua portuguesa? O desejo de tornar efetivamente portuguesas as *Cartas*, tentando devolvê-las à sua pretensa língua de origem?

Procuraremos dar o nosso contributo para respostas possíveis a estas questões, contextualizando a génese das *Cartas*.

Publicadas pela primeira vez em Paris, em 1669, as *Lettres Portugaises traduites en François*, por Claude Barbin, livreiro da Sainte-Chapelle, têm suscitado interesse e curiosidade do público em geral, sobretudo na época, e de um público especializado, desde essa primeira publicação até aos nossos dias. A história de amor representada nas *Cartas* não parece, no entanto, ser mais extraordinária do que os dramas amorosos, relações impossíveis ou infelizes, que a literatura universal já tinha oferecido aos leitores do século XVII. Ora, vejamos.

Sem focarmos a inserção histórica, pois não é esse o objetivo deste trabalho, devemos abordar o contexto temporal em que sucedeu a relação amorosa lastimada nas *Cartas*, o que nos levará, desde logo, a verificar o realismo inerente ao texto.

Após a restauração do poder da monarquia portuguesa em Portugal, ocorrida através da revolta de 1 de dezembro de 1640 e liderada pelos conhecidos conjurados, opositores da monarquia hispânica de Filipe IV de Espanha, deu-se início a um período de confrontos armados – as chamadas lutas (ou guerra) da Restauração – entre Portugal e Espanha, entre o partido brigantino, já encabeçado pelo Duque de Bragança, D. João, e o exército castelhano. O esforço de reorganização do exército português e o aproveitamento de um momento de fragilidades políticas, internas e externas, em Castela, não foram suficientes para que o rei português pudesse firmar o processo da independência nacional. A morte de D. João IV voltou a colocar em perigo uma situação fragilizada pela contínua guerra com Espanha. Assim, e apesar do apoio de excelentes estratégias militares como o Conde de Castelo Melhor, D. Afonso VI, herdeiro do trono, teve que

recorrer à ajuda de outros reinos, como o inglês e o francês, também eles interessados na derrota castelhana¹⁸. Foi, neste contexto, e já na fase final da guerra que «o Conde de Schomberg, general alemão contratado ao Exército Francês em fins de 1659 com mais de 600 oficiais franceses para servirem no Exército Português»¹⁹ chegou ao Alentejo. Um desses oficiais era Noël Bouton, marquês de Chamilly, a quem se destinavam as *Cartas*:

Louis (XIV) n'en souhaitait pas moins, comme toujours, la défaite de l'Espagne. Il fit en sorte qu'elle l'eût. Le traité à peine signé, il dépêchait en Portugal, « sous le nom de M. de Turenne », quelques troupes étrangères et le futur maréchal de Schomberg. Schomberg réclama bientôt l'envoi d'un corps français, l'obtint en 1663, inspira la victoire d'Ameixal et, le 17 juin 1665, remporta celle de Montesclaros près de Villa-Viçosa, victoire totale qui tirera de Philippe ce soupir : « Dieu le veut. » Béja devint le principal cantonnement de l'armée Schomberg [...]. Le 13 février 1668, après vingt-sept ans d'une obstination sans éclat, l'Espagne reconnut à son vainqueur le droit d'être indépendant. La paix d'Aix-la-Chapelle couronna l'œuvre, Schomberg put regagner la France. Un de ses jeunes officiers, Noël Bouton, comte de Saint-Léger, marquis de Chamilly, n'avait pas attendu cette paix ni ce retour pour s'aller battre ailleurs. Il avait quitté Béja dès 1667, sans soupçonner qu'une aventure amoureuse venait de l'y rendre immortel, et de la gloire la plus étrangère à ses vœux (Aveline, 1951:63).

¹⁸ Joaquim Veríssimo Serrão (1980:66) aborda precisamente esta questão:

Graças ao apoio do ministro Turenne, permitiu-se que o general Shönberg e 600 oficiais e soldados viessem servir na fase mais aguda das guerras da Restauração, o que de certo modo correspondia ao desejo de Luís XIV de uma Espanha enfraquecida face à hegemonia política da França.

¹⁹ Vide Francisco Manuel Alves, “A Guerra da Restauração (1640-1668) no Teatro de Operações Transmontano”, in *Revista Militar*, consultado em 03/01/2012 no site: <http://www.revistamilitar.pt/modules/articles/article.php?id=20>. Ainda acerca deste assunto e da existência da questão amorosa entre Chamilly e Soror Mariana, leia-se Gabriel Espírito Santo (2009:213):

Entre os oficiais franceses que vieram para Portugal nesta época [por volta de 1660] tornou-se célebre o capitão de cavalos Noël Bouton, marquês de Chamilly (que depois foi marechal de França), não pelos seus amores por uma freira do Convento da Conceição de Beja, soror Mariana Alcoforado que teriam dado lugar, ainda que a questão mereça reservas históricas, à publicação das *Lettres Portugaises*.

Acantonado junto a Beja e tendo lutado ao lado de Baltazar Alcoforado, irmão de Mariana Alcoforado, o cavaleiro de Chamilly terá sido apresentado à freira do Convento da Conceição através do próprio irmão da religiosa, como podemos verificar no célebre estudo de Luciano Cordeiro (1888)²⁰. Mariana, jovem freira, deixa-se encantar²¹ pelo ar garboso do cavaleiro francês, pelo «[...] turbilhão de força, de vida, de audácia [...]» (Cordeiro, 1891:208) do homem de sociedade que se constituía como a antítese da sua vida de forçada e triste clausura.

Segundo Albino Forjaz de Sampaio (1926:s/p), a história de Mariana e de Chamilly resume-se assim:

N'elle [convento], de uma janela “d’onde se veem as portas de Mertola”, viu pela primeira vez Soror Mariana, o seu Chamilly, que na planície em baixo caracolava garbosamente o seu cavallo. Amaram-se. Devia isto ser em 1666, ella com 26 annos, elle com 30. Um anno depois a pobre freira entrega-se-lhe. Elle, terminada a guerra parte para França. Ella escreve as cartas, carpindo a sua ausencia, cartas que eternisaram o seu nome e o seu amor.

A história assim exposta parece simples e credível. Contextualizada e integrada no seu tempo, na obra, personagens,

²⁰ Segundo Cordeiro (1891:124), o irmão mais velho de Mariana, Baltazar Vaz Alcoforado, um promissor homem de armas e herdeiro do morgado da família, é «[o] valente e despreocupado moço que repentinamente desaparece n’uma vida obscura e devota em 1669,- precisamente quando se faz um grande ruido em volta das Cartas,- aquelle «irmão» que ellas revelam como intermediário, inconsciente talvez, mas não talvez inculpado, dos amores da pobre Freira portugueza.»

²¹ Teremos oportunidade de analisar, no texto das *Cartas*, sobre a descrição do «dia fatal» em que se iniciou a paixão de Mariana. Contudo, cremos que seja proveitoso deixar já a referência dessa circunstância feita por Luciano Cordeiro (1891:207-208):

Adivinham-se ainda, lá em baixo, os campos planos e assoalhados em que ha 220 annos, n’aquelle «dia fatal», se exercitavam os soldados de Chamilly ou este galopava, cheio de mocidade e de petulancia, á frente da sua companhia. D’aquelle lado voltara elle, talvez, alegre e triumphante, da expedição do S. Lucar. D’alli veriam as pobres raparigas enclausuradas manobrar os terços com os seus uniformes variados e scintillantes; - escarlates uns, verdes outros, alguns cobertos de passamanes multicores, outros ostentando os brazões heralticos dos generaes, - e caracolando em volta, e exercitando-se nas cargas impetuosas, e desnovelando-se como longas serpes reluzentes, as *companhias de cavallos*, com os seus belos officiaes, moços quasi todos, mais ou menos fidalgos todos, cujos olhares atrevidos e cùpidos iriam por vezes alvoroçar extranhamente, através das rejas do balcão, - se é que as tinha já, - o bando das pombas do Senhor.

espaço, tempo e ação, tudo parece verosímil; melhor, tudo parece real, como se o conjunto epistolar fosse, com efeito, autêntico. E não será?

Levantamos então um problema que já foi caracterizado como sendo um *enigma literário*.

Em 1669, quando Barbin publica as *Lettres Portugaises traduites en François*, como o próprio título indica, a obra então editada era um conjunto de cartas de origem portuguesa traduzidas para francês. Quem as tinha escrito? Para quem? Quem as traduzira? As respostas não se encontravam no livro que haveria de conhecer um êxito considerável entre o público da época e continuaria a interessar leitores de outros tempos e de outras paragens.

Se atendermos a uma das estudiosas mais recentes das *Cartas*, não pela questão da autoria, mas na defesa do enigma literário como base de formação de um mito nacional (falamos de Anna Klobucka), o início do mistério em torno das missivas é desencadeado logo no *Avis au Lecteur* que Barbin inclui na primeira edição. Assim, a obra anónima era dada a conhecer «(...) como uma tradução igualmente anónima de cinco cartas de amor autênticas, escritas por uma freira portuguesa chamada Marianne» (Klobucka, 2006:11). E mais não se revelava. Fora este facto uma fraude destinada a ter lucro comercial ou uma situação autêntica e bem aproveitada por quem teve acesso ao texto original, o certo é que o livro obteve um êxito editorial imediato, a tal ponto que, no mesmo ano, foi alvo de uma segunda publicação pelo mesmo Barbin, após as edições já verificadas na Alemanha e na Holanda. Até ao início do século XIX, vigorou então a tese de que fora a freira portuguesa a escrever, provavelmente na sua língua materna, as cinco cartas de amor ao oficial francês que conhecera e amara durante a estada deste em Portugal. Foi a já muito conhecida nota de Jean-François Boissonnade, erudito francês, que veio trazer ao conhecimento público nomes para as personagens até então romanceadas das *Cartas*. A 5 de janeiro de 1810, através da publicação, no *Journal de L'Empire*, da descoberta dessa nota manuscrita no seu exemplar da primeira edição de *Lettres Portugaises*, Boissonnade seria o principal responsável pelo

início do debate em torno da verdadeira autoria das *Cartas*, debate esse que, apesar de, segundo alguns estudiosos, estar desgastado²² ou definitivamente encerrado²³, continua a suscitar a curiosidade de teóricos e de amantes da literatura, portuguesa ou francesa.

A primeira edição das Cartas portuguesas é de 1669, como diz o sr. Brunet. Mas elle indica dois volumes e a obra é só em um. Toda a gente sabe hoje que estas Cartas cheias de natural e de paixão foram escriptas ao sr. de Chamilly por uma religiosa portugueza e que a traducção é de Guilleragues ou de Subligny. Mas os bibliographos não descobriram ainda o nome da religiosa. Posso dizer-lhes: no meu exemplar da edição de 1669 ha esta nota n'uma letra que me é desconhecida: - “A religiosa que escreveu estas cartas chamava-se Marianna Alcoforada, religiosa em Beja, entre a Extremadura e a Andaluzia. O cavaleiro a quem estas cartas foram escriptas era o conde de Chamilly, chamado então conde de Saint-Léger”.²⁴

Descobria-se então a identidade «real» das personagens. A *religieuse* chamava-se Mariana Alcoforado, vivia num convento de Beja e tinha-se tomado de amores por um cavaleiro francês, futuro marquês de Chamilly, em serviço em Portugal sob as ordens do General Schomberg. Estes dados seriam corroborados por Luciano Cordeiro, em 1888, dando-se como provada a existência da freira portuguesa, religiosa do Convento da Conceição em Beja, onde entrara com onze anos de idade, tendo lá falecido aos oitenta e três, em 1723. Parecia ter sido deslindado o enigma causado pela edição *princeps*. Contudo, os historiadores da literatura e críticos filológicos não partilhariam todos da opinião de Cordeiro. Muitos acreditavam, de facto, na autenticidade das *Cartas*, ainda que aceitassem a ideia de que o tradutor as teria

²² Segundo Maribel Paradinha (2006) na introdução de *As Cartas de Soror Mariana Alcoforado – manipulação e identidade nacional*.

²³ Para os estudiosos franceses Frédéric Deloffre e Jacques Rougeot (1972: s/p), leia-se no *Avant-Propos* de *Chansons et Bons Mots, Valentins, Lettres Portugaises*: «Mais précisément, leur attribution à Guilleragues est maintenant si universellement admise, que ce problème n'est plus de ceux qui préoccupent la critique sérieuse».

²⁴ Trata-se da reprodução, por tradução, da revelação de J-F. Boissonnade, citado por Albino Forjaz de Sampaio (1926) em *Sóror Mariana – a sua vida e a sua obra*.

embelezado à sua maneira e respondendo à tendência estética da literatura da época. Outros, numerosos também, recusaram a autoria portuguesa por nunca se ter encontrado o texto original português e pelo «[...] carácter tipicamente francês, e até precioso, das *Lettres*, com a sua lúcida auto-análise, as suas subtilezas, os seus ditos sentenciosos e os artificios de estilo [...]»²⁵. Entre estes estarão nomes já bem conhecidos dos estudiosos das *Cartas*: F.C. Green (1926), que defendeu a tese da autoria do pretense tradutor, Guilleragues; A. Gonçalves Rodrigues (1935), que aponta o surgimento das *Cartas* como uma «fraude literária»; Leo Spitzer (1988), («o mestre da análise estilística», no dizer de J. Prado Coelho) e, mais próximos ainda de nós, F. Deloffre e J. Rougeot (1972), que afirmam de forma perfeitamente convicta que quem escreveu as *Cartas* foi, sem dúvida, Gabriel-Joseph de Lavergne, Conde de Guilleragues.

Entre os mais notáveis escritores franceses e portugueses, também encontramos reações e tomadas de posição quanto à questão da autenticidade. Qualquer estudioso das *Cartas* conhecerá aquilo que Aveline chamou de «pari de Rousseau», pelo qual o filósofo e romancista afirmava: «Je parierai tout au monde que les Lettres Portugaises ont été écrites par un homme» (Aveline, 1951:183). A convicção de Rousseau baseava-se na incapacidade, na sua perspetiva, de uma mulher poder exprimir sentimentos de forma tão intensa e sublime como ele reconhecia no estilo presente nas *Cartas*:

Les femmes en général n'aient aucun art, ne se connaissent à aucun, et n'ont aucun génie. (...) Ce feu (...), ce génie (...), ces transports (...) manqueront toujours aux écrits des femmes: ils sont tous froids et jolis comme elles; ils auront tant d'esprit que vous voudrez, jamais d'âme; ils seraient cent fois plus sensés que passionnés. Elles ne savent ni décrire ni sentir l'amour même (*apud* Aveline, 1951:183).

²⁵ Segundo Jacinto do Prado Coelho (1992:527), in «Lettres Portugaises», *Dicionário de Literatura*.

Também contrário à tese da autenticidade das *Cartas* e da autoria mais religiosa do que propriamente portuguesa, Barbey d'Aurevilly terá pronunciado em tom inflamado uma crítica a tal possibilidade:

Mais la passion d'une religieuse pour un homme, si elle est possible, doit être quelque chose de terrible, d'inouï, de tragique à faire pâlir Phèdre, et le livre qui l'exprime, s'il est éloquent comme vous le prétendez, doit porter un caractère de désordre, de fatalité, de folie, de douleur à la fois abjecte et sublime, auquel, dans l'histoire des littératures, il n'y a rien à comparer. Pensez-y donc! une religieuse! une épouse de Jésus-Christ! nourrie jusque-là du pain eucharistique et tombée des hauteurs de la Pureté et de la Grâce dans les fanges de la passion humaine, et demandez-vous ce que doivent être l'amour et sa faute, pour une pareille femme, sinon le plus grand des crimes, le plus affreux des adultères, l'infidélité à Dieu même, le sacrilège dans la trahison!» (*apud* Aveline, 1951:209)

Quanto aos escritores portugueses, não se mostram menos céticos e acabam até por evidenciar uma posição claramente anti-alcoforadista:

Camilo Castelo Branco não crê que a freira tenha sido autora de tais *Cartas* e, tal como outros portugueses que partilham da sua opinião (Alexandre Herculano e Henrique Lopes de Mendonça, nomeadamente), acredita que Mariana Alcoforado «amando talvez muito o conde, não escreveu taes *Cartas*, e apenas lhe deu o amor e o nome para a vaidosa ficção» (Paradinha, 2006:84).

Poder-se-ia pensar que a apropriação da obra por uma das duas literaturas nacionais em questão poderia ter sido motivo suficiente para dividir os críticos e sustentar argumentações distintas. Porém, tal como acabámos de verificar, quer a nível dos estudiosos, quer da parte dos tradutores da obra, encontramos pessoas de ambas as nacionalidades nos dois partidos em causa.

De entre os tradutores das *Lettres Portugaises*, os primeiros assumem-se claramente como defensores da autenticidade do texto. Filinto Elísio, o árcade Padre Francisco Manuel do Nascimento, e o seu contemporâneo José Maria de Sousa Botelho (ou o Morgado de Mateus, como é mais conhecido) quiseram restituir o texto à sua língua original. Por reconhecerem na obra atribuída a Mariana Alcoforado uma obra-prima da literatura epistolar, ambos, ainda que com motivações um pouco distintas, segundo Anna Klobucka²⁶ (2006), esforçaram-se por devolvê-la, na sua perspetiva nacionalista, ao panorama literário português. Foi, então, pela mão destes dois portugueses exilados que as *Cartas* entraram em Portugal, no seu suposto país de origem.

Seguiram-se a estes dois contributos portugueses, mais onze exercícios de tradução, contemplando, no seu conjunto, publicações entre 1819 e 2000. Ao longo de dois séculos, continuou o debate pela atribuição fidedigna de uma autoria às *Cartas*. Segundo Maribel Paradinha, que estudou pormenorizadamente a questão da tradução do texto, os próprios tradutores portugueses dividiam-se entre «acérrimos defensores da autoria portuguesa» e os que desaprovavam semelhante tese:

Entre os acérrimos defensores da autoria portuguesa das *Cartas*, encontramos Luciano Cordeiro [...]. Ao todo, apurámos que mais cinco tradutores acreditam na origem portuguesa das *Cartas*: Filinto Elísio; o Morgado de Mateus; Manuel Ribeiro; Jaime Cortesão e Belard da Fonseca A. Lopes Vieira é o único que, à semelhança do que defendiam Camilo Castelo Branco e Alexandre Herculano, desaprova a tese da origem em língua portuguesa das *Cartas* [...] (Paradinha, 2003:73).

Não querendo desenvolver, neste trabalho, a polémica da autoria das *Cartas*, pois não é esse o objeto de estudo a que nos propomos, não poderíamos deixar de apresentar, ainda que de forma bastante sucinta,

²⁶ Segundo Anna Klobucka (2006:51-52), para Sousa Botelho, tratava-se de «[...] uma iniciativa indispensável de reapropriação nacional desta obra-prima epistolar». Já no que concerne Filinto Elísio, «[...] traduzir as *Lettres Portugaises* para português surge como uma atitude subversivamente contrária a esta vaga avassaladora de afrancesamento e como ponto de partida apropriado para o historial da adopção das cartas como uma obra-prima nacional de Portugal».

a versatilidade dos factos apontados, a apropriação de argumentos, inevitavelmente subjetivos, enfim, todo o aparato crítico e, por vezes, até mediático, que se foi desenrolando em torno do conjunto de cartas que desejamos, mais uma vez, reler. E trata-se de leitura(s) quando voltamos a verificar as condições em que ocorreu a receção do texto desde o início.

Como já referimos ao abordarmos as *Cartas*, a sua primeira publicação em Paris, em 1669, em francês, sendo apresentadas como uma tradução de um original que nunca apareceu, foi coroada de um sucesso imediato. A sociedade francesa culta seiscentista, regida pelos gostos e ditames dos salões, rejubilou ao «descobrir» um texto invulgar sobre um assunto que, aos olhos dos leitores do século XXI, poderá parecer controverso e escandaloso.

É, de facto, necessário regressar ao passado e relembrar o ambiente que se vivia então relativamente ao que rodeava a classe culta, a nível histórico e cultural. Já vimos que as lutas da Restauração estabeleceram uma ligação entre a França e Portugal, ao unir esforços para alcançar um objetivo comum: derrotar a Espanha e os seus desígnios de grande potência europeia – por parte da França – e alcançar uma renovada independência – no que concerne Portugal. Alfredo Saramago afirmava, a este propósito, explicando, desta forma, o interesse suscitado pelos escritos portugueses:

Portugal, por causa da guerra da Restauração e da estadia de muitos franceses entre nós, estava na moda no imaginário de muitos franceses. É possível que os contactos galantes que estabeleceram durante a sua permanência em Portugal, alguns de carácter monástico que o clima de dissipação de século XVII facilitou, tivessem dado origem a uma corrente epistolar depois da partida. Era uma oportunidade para lançar uma obra que se adequava ao espírito da época (Saramago, 1994:170).

Este argumento parece-nos perfeitamente aceitável, mas não explica todo o sucesso que o texto assumiu desde o princípio. Havia algo inovador e intrigante. A curiosidade do público pode ter sido

avivada pela forma misteriosa como foi publicada e da qual também já anteriormente falámos. São ambas condicionantes importantes na explicação do êxito editorial imediato, mas, como explicar o apreço continuado pelo texto das *Cartas*?

Ao lermos acerca das várias publicações que o texto conheceu ainda no século XVII, verificamos que, na sequência da publicação das cinco cartas iniciais, almejou-se a repetição do êxito com a edição de umas respostas às primeiras e, por arrastamento, as conseqüentes respostas a estas últimas. Mas, tal como afirmou Henri Coulet (2000), estas tentativas não obtiveram o sucesso previsto, não porque se tinha quebrado o encanto do primeiro impacto, mas pelo facto da qualidade dos escritos ser francamente inferior ao seu modelo²⁷. O público não aderiu às respostas, porque o seu interesse inicial não advinha apenas da história narrada nas *Cartas*; estava dominado pelo estilo inovador da expressão dos sentimentos, pelo seu pendor realístico, pelo amálgama dos géneros lírico e dramático:

Cet accent de vérité fait l'importance capitale des *Lettres portugaises*: sans réclamer des lecteurs, de moins en moins disposés à l'accorder, un complaisant acquiescement à des fictions et au pouvoir arbitraire du narrateur, elles répondaient à leur curiosité grandissante pour les sentiments réels en leur révélant la vie intime d'une âme. Il n'y a dans les *Lettres portugaises* ni aventures, ni actions d'éclat, ni intrigue, ni caractères extraordinaires; l'intérêt est ailleurs, il est dans la vérité et le naturel d'une crise passionnelle dont l'intensité n'a d'égale que la banalité. L'amour y est présenté selon la conception pessimiste de l'époque classique: entraînement irrésistible où la raison n'a rien à voir et ne peut rien, c'est un «enchantement», pour les vifs plaisirs qu'il procure [...] et surtout pour la façon dont il se dissipe, laissant au cœur surpris de son aveuglement l'amertume de la désillusion après les sursauts du désespoir (Coulet, 2000:216).

²⁷ Veja-se o que refere H. Coulet (200:216):

Réponses et nouvelles *Réponses* n'ont aucune importance dans l'histoire du genre romanesque. Il n'en va pas tout à fait de même avec les sept *Lettres* prétendument d'une femme du monde publiées par Claude Barbin comme *Seconde partie des Lettres portugaises* en 1669 [...].

Inegável foi o êxito que as *Cartas* obtiveram não só em França como noutros países europeus desde a sua primeira publicação em Paris, em 1669. Acabámos de apresentar razões possíveis para o sucesso da receção deste texto, mas reforçá-las-emos com a indicação de mais um fator condicionante que, a nosso ver, constitui um ponto de comparação muito interessante no que diz respeito às duas sociedades mais diretamente envolvidas: a portuguesa e a francesa. Trata-se precisamente do efeito provocado pela leitura e pelo conhecimento do romance entre uma religiosa e um oficial nos meios culturais e sociais de ambos os países.

Já nos foi possível verificar que o texto foi amplamente apreciado e procurado nos salões franceses seiscentistas. De acordo com E. T. Dubois (1988:36), «as múltiplas traduções e edições atestam o interesse suscitado por uma obra cujo valor literário é por vezes mal apercebido mas que conquista o êxito pelo atractivo mundano – *uma espécie de êxito do escândalo*»²⁸. Ora, o carácter escandaloso do ponto de vista moral, atribuído quer ao relacionamento amoroso ilícito, quer à condição daquela mulher apaixonada nas *Cartas*, terá tido, sem dúvida e tendo em conta o que sabemos da sociedade francesa daquela época, um efeito de sucesso que terá provavelmente conhecido o resultado oposto em Portugal: o da indignação e o da reprovação moral e social.

Com efeito, não se conhecendo até hoje um original português das *Cartas*, foi necessário traduzir para a nossa língua o texto publicado e amplamente divulgado em francês e noutras línguas para que, finalmente, o público luso tivesse acesso à história da freira de Beja. Tal como Maribel Paradinha (2003), estranhámos o lapso de tempo decorrido entre a receção francesa do texto e a chegada do mesmo às mãos dos leitores portugueses. A primeira tradução da obra, que havia sido um êxito editorial havia mais de um século, foi apenas realizada no início do século XIX. Questionamos: as *Cartas* eram conhecidas entre nós em língua estrangeira até ao surgimento das primeiras traduções?

²⁸ Itálico nosso.

Remetemo-nos ao que avança Maribel Paradinha no seu artigo «A Recepção das *Lettres portugaises* em Portugal»:

[...] O interregno [entre as primeiras publicações das *Cartas* e a sua primeira tradução para português] é estranhamente longo, para umas cartas já traduzidas um pouco por todo o mundo pouco tempo depois de terem sido dadas ao prelo e, sobretudo, por se dizerem *portuguesas*. A serem do conhecimento dos portugueses, não podemos senão admitir que terão circulado em Portugal até à data da tradução de Filinto Elísio em língua estrangeira. A verificar-se o desconhecimento dos portugueses desta obra, poder-se-á interpretá-lo como uma forma de exercício do poder por parte da Inquisição, activa [...] até à Revolução Liberal de 1820. As *Lettres Portugaises*, pelo seu conteúdo, tão danoso para a Igreja e tão pouco aceitável para uma conduta verdadeiramente cristã aos olhos dos inquisidores, terão sofrido o filtro da censura e contribuído para um fechamento e um ensimesmamento do país, como só voltará a acontecer por alturas do Salazarismo (Paradinha, 2003:75).

Assim, pelo contexto político-religioso da época, compreendemos a existência do desfasamento temporal entre as receções do texto e torna-se verosímil que, sendo autênticas ou não, as *Cartas* constituíssem uma afronta inaceitável para a Igreja em particular e para a sociedade portuguesa em geral. A forma como é exposto o sentimentalismo amoroso de Mariana nas cinco cartas suscitou, desde o início, para além de uma reação muito positiva do público francês ou uma compreensível censura da autoridade moral e religiosa portuguesa, um rol de interpretações que fundamentaram, de uma perspetiva ou de outra, a análise da autoria da obra. Contudo, no tocante ao presente estudo, interessar-nos-á essa interpretação, integrando-a no(s) contexto(s) em que o texto é recebido, com o intuito de verificar até que ponto a voz feminina que aí se exprime foi influenciada pela educação religiosa que necessariamente recebeu ao ser apresentada como freira.

Uma vez que concluímos a apresentação genérica das *Cartas* e deixando já a perspetiva que iremos abordar nos próximos capítulos

deste estudo, parece-nos legítimo esclarecer essa mesma perspetiva. Insistimos, em primeiro lugar, no facto de não pretendermos, pelo menos explicitamente, contribuir para esclarecer a questão da autenticidade deste texto, o que deveria decorrer indubitavelmente de pesquisas bem mais alargadas. Porém, centrando-nos numa análise da voz feminina das *Cartas*, importa olhar para a obra sob ambas as perspetivas: uma autoria feminina e a expressão genuína de uma sensibilidade, não só feminina como também nacional²⁹, ou uma escrita masculina que, embora assuma a voz de uma mulher, não deixa de exprimir, em tom diferido, um sentimentalismo imaginado. Atrevemo-nos a partilhar a visão de H. Coulet (2000) quando, ao dar como inequívoco o carácter ficcional das *Cartas*, admite, contudo, uma base de intriga real:

Le comble de l'art, dans les *Lettres portugaises*, a été de dissimuler tellement l'art que les lecteurs les plus avertis n'osent pas décider qu'elles n'ont rien d'authentique. Par un coup de génie, l'auteur a écarté l'in vraisemblable, la convention constructive du genre romanesque et supprimé tout intermédiaire entre le réel et le lecteur, tout intervalle entre l'œuvre et sa matière. Aucun autre roman par la suite, même épistolaire, ne donnera la même impression. À une réussite si exceptionnelle, il n'est pas interdit de penser que la vie a collaboré (Coulet, 2000:216).

A mesma demanda de verosimilhança marcou, sensivelmente um século depois, outra obra epistolar de referência, também ela publicada em terras gaulesas, também ela recebida de forma intensa – ainda que

²⁹ Anna Klobucka (2006) explorou amplamente esta área de estudo ao verificar em *Lettres portugaises*, a formação de um mito cultural, neste caso, relativamente à cultura portuguesa. Assim, será interessante ler o que menciona a propósito de alguns autores como Teófilo Braga na apropriação das *Cartas* para o património literário nacional: «[...] desde que Teófilo Braga descobriu nas cartas de Mariana Alcoforado uma essência concentrada de portugalidade, a alma do texto tornou-se homónima da alma da nação e, por isso, a sua tradução acabou por ser vista como um empreendimento não só necessário como seriíssimo.» (2006:80). Cita ainda o mesmo autor que, acreditando na autenticidade das *Cartas*, via nessa *portugalidade* uma prova da autenticidade: «a alma portuguesa imprimira ao sentimento [das cartas] uma forma própria que as palavras francesas não puderam apagar» (*apud* Klobucka, 2006:80).

por motivos muito distintos dos das *Cartas* -, não suscitando, porém, qualquer dúvida quanto à sua autoria.

1.1.2. A gênese do romance epistolar de Pierre-Ambroise Choderlos de Laclos

Les Liaisons dangereuses: romance epistolar, espelho de uma época

A primeira publicação de *Les Liaisons dangereuses* em 1782 conhece um sucesso imediato e fulgurante. Por razões muito distintas da aceitação e do grande apreço de que gozaram as *Cartas*, um conjunto epistolar cuja tipologia em muito difere das *Liaisons*³⁰, o romance da autoria de um oficial do exército francês de setecentos é, assim que é conhecido, procurado com avidez pelos leitores da época. Mme d'Épinay, célebre dama pelo seu salão, onde nomes como Diderot, d'Alembert ou d'Holbach designavam frequentadores assíduos, comentou com outro célebre pensador da época, M. Meister, a propósito do êxito das *Liaisons*:

Depuis plusieurs années il n'a encore paru de roman dont le succès ait été aussi brillant que celui des *Liaisons dangereuses, ou Lettres recueillies dans une Société, et publiées pour l'instruction de quelques autres, par M. C*** de L****, avec cette épigraphe: *J'ai vu les mœurs de mon temps, et j'ai publié ces Lettres* (apud Seth, 2011:13).

Nestas palavras, lembramos não só o título, como o subtítulo e a epígrafe que antecederiam a coletânea epistolar. Começamos pelo autor. Assim como o sublinha Catriona Seth (2011), o uso dos asteriscos não foi recurso suficiente para esconder a identidade do autor junto dos meios intelectuais parisienses e, rapidamente, o nome do oficial de

³⁰ Passaremos a designar, neste estudo, o romance epistolar de Laclos com a seguinte abreviatura:

- LACLOS, Choderlos de: 2011, *Les Liaisons dangereuses*, [édition établie, présentée et annotée par Catriona Seth]. Paris, Gallimard, col. «Bibliothèque de la Pléiade»: abreviatura – *Liaisons*.

artilharia, Choderlos de Laclos, era pronunciado com espanto, desdém ou admiração, conforme a reação do leitor perante aquele romance. O conjunto epistolar, dividido em quatro volumes, principiava com advertências ao leitor, à semelhança de outras obras do mesmo gênero, conforme já referimos no início deste capítulo³¹. Na edição que serviu de base a este trabalho, encontramos três declarações: a advertência do livreiro, o prefácio do redator e, por fim, a advertência do editor. Pelo estilo aí evidenciado e pelo reconhecido jogo de máscaras, adstrito ao romance epistolar setecentista, não é difícil defender que todos eles foram obra de uma mesma pessoa: o autor, Laclos. No prefácio, o «redator» deixa um alerta: a sua função foi apenas a de editar as cartas que recebera (não sabemos como), sabendo que estariam destinadas a ser publicadas. Assumindo um certo distanciamento face à obra, de modo a não deixar suspeitas sobre a sua autoria e tomando precauções quanto a algum comprometimento por se tratar de uma intriga, objeto de um romance, Laclos confessa que está «[...] bien loin d'en espérer le succès» (*Liaisons*, p.9). Não se coíbe, contudo, de indicar qual a intenção que, da sua parte, presidiu ao trabalho de edição e ao desejo de publicação do texto, antecipando ainda a contestação que se irá abater sobre este trabalho quando for dado ao conhecimento público:

L'utilité de l'Ouvrage, qui peut-être sera encore plus contestée, me paraît pourtant plus facile à établir. Il me semble au moins que c'est rendre un service aux mœurs, que de dévoiler les moyens qu'emploient ceux qui en ont de mauvaises pour corrompre ceux qui en ont de bonnes, et je crois que ces lettres pourront concourir efficacement à ce but (*Liaisons*, p.9).

À primeira vista, a coletânea epistolar servirá de quadro preventivo para qualquer leitor de boa fé, mostrará os vícios e as depravações de uma sociedade aparentemente pacífica e regrada, porá em evidência o perigo de tais convivências, de tais ligações. Consciente do efeito que a sua obra poderia causar no público da época, Laclos

³¹ Cf. pp.16-19 deste estudo.

avança que não ficaria surpreendido se a obra agradasse a poucas pessoas e aponta vários argumentos para justificar tais sentimentos, notando-se, desde logo, um ligeiro tom irónico que faria duvidar um leitor mais atento acerca das intenções benévolas e altruístas ali apresentadas.

Outra advertência, feita, desta vez, em nome do editor, poderá ser entendida como mais uma manifestação de ironia, se tivermos em conta que é Laclos quem redige este pequeno texto. Assim, apesar de apresentar a coletânea como um conjunto de cartas autênticas, o autor desculpa-se do engano em que mergulha o leitor, através deste último aviso, onde o editor levantará o véu sobre o que ele considera ser apenas um romance, ou seja, uma obra de ficção, pouco credível e até, neste caso mais do que noutros, desprezível:

Nous croyons devoir prévenir le Public, que, malgré le titre de cet Ouvrage, et ce qu'en dit le Rédacteur dans sa Préface, nous ne garantissons pas l'authenticité de ce Recueil, et que nous avons même de fortes raisons de penser que ce n'est qu'un Roman (*Liaisons*, p.13).

Tratar-se-á, pois, de um romance, cuidadosamente elaborado, trabalhado com afínco e com o objetivo muito sério de ser publicado e de perdurar muito para além da existência do seu autor³². Para esse efeito, Laclos escolheu a pintura dos costumes da sua época, conforme consta da epígrafe que escolheu para rematar o título e o subtítulo e que retomou, por sua vez, de J.J. Rousseau³³. Como veremos mais adiante, neste estudo, o autor de *La Nouvelle Héloïse* terá influenciado de várias formas o autor e a obra em estudo, mas nem sempre pelo processo da imitação. Com efeito, as intenções de Laclos, no seu retrato da época, diferem da visão pedagógica e moralista que Rousseau mostrara aos seus contemporâneos no conjunto dos seus escritos.

³² Segundo Alexandre de Tilly (*apud* Seth, 2011:607), citando as palavras que terá ouvido diretamente de Laclos e que reproduziu nas *Mémoires pour servir à l'histoire des mœurs de la fin du XVIII^e siècle* (1828): «J'étais en garnison à l'île de Ré [...], je résolu de faire un ouvrage qui sortît de la route ordinaire, qui fit du bruit *et qui retentît encore sur la terre quand j'y aurais passé* [itálicos do autor]».

³³ A epígrafe retoma uma célebre frase do prefácio de *La Nouvelle Héloïse* de J.J. Rousseau.

Les Liaisons dangereuses constitui-se como uma segunda escolha para o título da obra epistolar de Laclos. A primeira havia recaído sobre a expressão *Le Danger des liaisons*. Foi substituída pela que hoje é universalmente conhecida, ora para evitar alguma confusão com uma obra já conhecida do mesmo título da autoria de uma dama da época (Mme Mézières du Crest, marquise de Saint-Aubin), ora porque se tratava de um título mais incisivo ou inesperado, já que o adjetivo «dangereux» era pouco usual na época. Tal como é observado por L. Versini³⁴ (*apud* Seth, 2011), este título definitivo mostrava-se menos didático e mais concreto em relação à primeira possibilidade. Esta afirmação vai ao encontro do que muitos dos literatos e críticos, essencialmente entre os contemporâneos de Laclos, apontavam às intenções do autor expressas no seu prefácio e defendidas na sua correspondência, nomeadamente na já então muito conhecida troca epistolar com Mme Riccoboni.

A forma como as *Liaisons* foram acolhidas pelo público da sociedade francesa pré-Revolução pode causar ao público atual alguma estranheza, sobretudo quando se atende à clareza com que são apresentados os motivos do autor-redator. Contudo, como em qualquer contextualização que se quer rigorosa, é necessário voltar ao ambiente cultural e ideológico da época, bem como situar o romance no panorama literário de então.

Começamos por verificar que o sucesso que, desde a primeira edição, se evidenciou junto dos parisienses revelou-se um êxito do escândalo. A maioria dos críticos levantou a voz contra aquilo que era considerado mais um romance libertino, ou pior, um romance libertino perigoso para a sociedade e, essencialmente, para as mulheres – precisamente aquelas que Laclos queria proteger. Mme Riccoboni, conhecida escritora epistolar, que o autor das *Liaisons* já tinha lido e cujo romance *Ernestine* já tinha adaptado para o teatro em 1777, resolveu manifestar o seu desagrado em relação à obra de Laclos,

³⁴ Citado por Catriona Seth (2011:799), Versini refere, de facto, a comparação entre os dois títulos, observando que, relativamente ao primeiro (*Le danger des liaisons*), o definitivo constituía «[...] un tour à la fois moins didactique et plus concret».

escrevendo-lhe uma primeira e curta carta onde lhe reconhece os dotes literários antes de o acusar de compor quadros que dariam à sua nação uma má imagem junto dos estrangeiros e de mostrar personagens ou caracteres que nem sequer existiam, dando o exemplo da personagem de Mme de Merteuil. Inicia-se, por conseguinte, uma correspondência, integrada nas edições das *Liaisons* a partir de 1787, onde o autor se defende das acusações bastante condescendentes de Mme Riccoboni e onde poderemos notar a habilidade argumentativa e o jogo irónico de Laclos que trata a situação, divertindo-se tal como a sua personagem Valmont brincara com Mme de Tourvel ao persegui-la com argumentos constantes, sem deixar-lhe tempo para refletir condignamente sobre os mesmos e a sua verdadeira natureza. As mulheres, assim assaltadas pelas ideias que os homens lhes querem inculcar sem quererem parecer tiranos, não terão outra saída senão reconhecer-lhes os méritos, ainda que desconfiem das suas intenções.

Reconhecida pelo exemplar das *Liaisons* que Laclos lhe oferecera juntamente com a última carta, Mme Riccoboni afirmou: «Tout Paris s'empresse à vous lire, tout Paris s'entretient de vous. Si c'est un bonheur d'occuper les habitants de cette immense Capitale, jouissez de ce plaisir. Personne n'a pu le goûter autant que vous» (*Liaisons*, p.466).

O escandaloso livro de Laclos era, pois, lido por Paris inteira, embora o criticassem, tal como Valmont era recebido na boa sociedade, ainda que todos lhe conhecessem a fama de libertino:

[...] vous me demanderez pourquoi je le reçois chez moi ; vous me direz que loin d'être rejeté par les gens honnêtes, il est admis, recherché même dans ce qu'on appelle la bonne compagnie [...]. Sans doute je reçois M. de Valmont, et il est reçu partout ; c'est une inconséquence de plus à ajouter à mille autres qui gouvernent la société (Lettre XXXII, Madame de Volanges à la Présidente de Tourvel, *Liaisons*, pp. 79-80).

A analogia é curiosa, porquanto numerosos foram os que associaram a personagem de Valmont ao autor das *Liaisons*. Não é nossa intenção enveredar por esse caminho, até porque as biografias

fidedignas do oficial Choderlos de Laclos retratam-no como um homem honesto e sério em sociedade, que terá tido as suas aventuras amorosas, mas que nada teriam de semelhante aos atos dos libertinos setecentistas³⁵.

Os críticos masculinos, contemporâneos de Laclos, foram, de facto, bem mais incisivos nas observações que dirigiram à obra e às intenções do seu autor. Alguns, como Jacques-Henri Meister, viram no trabalho em torno das personagens malévolas do romance e no seu desenlace moralmente pouco convincente a antítese do que o autor pretendia no prefácio:

Ce n'est pas qu'on prétende l'accuser ici, comme l'ont fait quelques personnes, d'avoir imaginé à plaisir des caractères tellement monstrueux, qu'ils ne peuvent jamais avoir existé: on cite plus d'une société qui a pu lui en fournir l'idée; mais, en peintre habile, il a cédé à l'attrait d'embellir ses modèles pour les rendre plus piquants, et c'est par là même que la peinture qu'il en fait est devenue bien plus propre à séduire ses lecteurs qu'à les corriger (Seth, 2011:519).

Desdenhando a pretensa indignação de um público que não se queria rever no retrato social da «bonne compagnie» e que, por isso, defendia que os vilões de Laclos não poderiam nunca ter sido inspirados por pessoas reais, Meister coloca a tônica da sua crítica, não na conceção dessas personagens, mas no uso que o autor faz delas para, segundo ele próprio, prevenir o vício e alertar a sociedade para os seus efeitos desastrosos. Não é tanto pela estrutura da ação romanesca que Valmont e Mme de Merteuil sobressaem aos olhos dos leitores, se não pela caracterização que deles é feita, quer direta, quer indiretamente,

³⁵ R. Mauzi (1990:193-194) esclarece sobre a personalidade de Laclos e a eventual associação ao carácter da sua personagem Valmont:

Futur membre de la Société des Jacobins et conseiller intime du duc d'Orléans, père attentif et le modèle des maris (il épouse en 1786 Marie-Soulange Duperré dont il avait eu un enfant), Laclos ne ressemble guère aux libertins qu'il met en scène et qui seraient plutôt, au dire de Roger Vailland, ses «ennemis de classe». [...] Ce tapage fit des *Liaisons* un succès de librairie: deux mille exemplaires vendus en quelques semaines – chiffre considérable pour l'époque. [...] les qualités les plus durables de ce roman qui [...] allait fixer la légende d'un âge d'or de la séduction. Tant il est vrai qu'il «est possible d'écrire la bible du libertinage sans être un libertin» (L. Versini).

levando-os a seduzir não só as vítimas das *Liaisons* como o próprio público. A evidente superioridade destes caracteres e o destino, falsamente moral, que sofrem não poderiam servir de lição ou de alerta. Tal opinião foi partilhada pelo crítico helvético Henri-Davis Chaillet, contemporâneo de Laclos e compatriota de Rousseau, que, tentando manter-se objetivo³⁶ na análise do livro que então criticou, afirma:

Ainsi je ne comprends pas *pour l'instruction*³⁷ de quelles sociétés ces lettres peuvent avoir été publiées. Je ne doute pas que l'auteur ne les croie instructives; mais moi, je ne les trouve que dangereuses, presque aussi dangereuses que les liaisons dont elles sont destinées à faire sentir le danger. L'auteur a beau prendre pour épigraphe cette phrase de Rousseau: *j'ai vu les mœurs de mon temps, et j'ai publié ces lettres*. L'excuse serait valable, si ce roman ressemblait à *l'Héloïse*: mais ces deux ouvrages n'ont pas le moindre rapport... (apud Seth, 2011:533)

Encerramos aqui a questão da receção das *Liaisons* na época em que foram publicadas pela primeira vez, sublinhando o seu carácter fulgurante que lhe valeu a metáfora de meteoro, atribuída por Tilly («un de ces météores désastreux qui ont apparu sous un ciel enflammé, à la fin du XVIII^e siècle») ou ainda pelo fundo provocatório, suscitando reações vivas e, por vezes, contraditórias, como tão bem ilustra a comparação criada por Baudelaire («Ce livre, s'il brûle, ne peut brûler qu'à la manière de la glace»). Indiscutível foi o fim que o seu autor alcançou e que confiara a Tilly, como já citámos, de deixar para a posteridade algo seu, tendo sido reconhecido o seu talento, bem como a qualidade deste romance nos séculos posteriores ao seu.

Les Liaisons dangereuses, retomando o aspeto fulcral do nosso estudo – a influência da educação religiosa na mulher –, representam também, neste âmbito, um produto das ideias que Laclos defendia relativamente à condição feminina. Aliás, como veremos ao longo do

³⁶ Segundo o artigo de Christophe Stoecklin (1976:979), Chaillet analisou *Les Liaisons Dangereuses* «[...] avec la conscience professionnelle qui d'habitude le caractérise et formule des opinions complètement vierges de médisance au sujet de l'auteur».

³⁷ Itálicos do autor que, através deste recurso, está a citar o subtítulo e a epígrafe das *Liaisons*.

nosso estudo, este assunto era um tema caro ao autor que, após a publicação das *Liaisons*, teve oportunidade de refletir e de expor essa reflexão, aquando da sua participação num concurso organizado pela academia de Châlons-sur-Marne e que consistia em responder à pergunta: «Quais os melhores meios de aperfeiçoar a educação da mulher?». Alguns estudiosos veem no discurso que daí adveio, bem como nos ensaios que Laclos escreveu na sequência do desafio a que pretendeu responder³⁸, a chave para entender o sentido das *Liaisons* e as finalidades da obra.

Tornam-se claras, portanto, as semelhanças e as diferenças que teremos necessariamente que evidenciar na abordagem das duas obras que nos propomos comparar. Se, por um lado, analisaremos uma longa lamentação amorosa, numa quase declamação em torno do amor infeliz, numa voz única, uma voz feminina enclausurada, de Mariane ou de Mariana; por outro lado, analisaremos uma intriga sobre amores ilícitos também, mas libertinos, expostos através de várias vozes, umas femininas, outras masculinas, todas elas centradas no alcance de objetivos que promoverão a felicidade de uns, a vingança de outros e a desgraça de todos.

Quer se trate de um conjunto epistolar do século XVII, de autoria continuamente posta em causa, quer seja um romance epistolar do século XVIII, a meio caminho entre o romance libertino e o de análise, o nosso estudo, centrando-se na questão feminina, na sua relação com o mundo, através das possíveis influências da educação que receberam, nomeadamente a vertente religiosa, leva-nos, inquestionavelmente, a

³⁸ Sobre as circunstâncias em que surgiram as reflexões de Laclos que resultaram na publicação em 1903 de *Des femmes et de leur éducation*, será interessante reproduzir a síntese que Teresa Sousa de Almeida aponta na introdução à tradução de Luís Leitão (2002:8):

Se, como veremos, a pergunta fazia parte das preocupações da época, a resposta espanta ainda hoje pelo seu carácter revolucionário: o texto defende a tese de que não existe nenhuma forma de melhorar a educação feminina. Depois de explicar as razões que o levaram a fazer uma afirmação tão radical, Laclos interrompeu a redacção do seu discurso. No entanto, ainda no mesmo ano, talvez por sentir que não tinha ainda esgotado um assunto que lhe era particularmente caro, escreveu um ensaio sobre a mulher natural, onde subvertia algumas das ideias postas em voga por Jean-Jacques Rousseau.

aflorar o ambiente histórico-social em que evoluiu a mulher entre os séculos XVII e XVIII.

1.2. Abordagem histórico-social da mulher na sociedade portuguesa do século XVII e na sociedade francesa do século XVIII

O contexto histórico das obras em análise abrange épocas particularmente interessantes pela evolução que se fez sentir a nível do pensamento filosófico e do seu reflexo na atitude individual e coletiva face à organização social das diferentes classes. Com efeito, o homem, submisso e controlado da sociedade do Antigo Regime, governado sob as regras severas e autoritárias ditadas por um poder absolutista, ver-se-á envolvido, progressivamente, por uma onda de reflexão iluminista e de questionamento implacável e racional acerca da sua razão de ser e de tudo o que o rodeia, de maneira que, gradualmente, se transformará num homem que, ainda que relativamente controlado, começará a levantar dúvidas sobre a legitimidade da sua submissão a uma hierarquia social que nada tem que ver com a ordem natural do mundo.

Do ponto de vista histórico, a época moderna, que emoldura a publicação das obras que nos propomos analisar, abarca os períodos do Absolutismo (século XVII) e do Iluminismo (século XVIII). Será necessário termos em atenção as condicionantes históricas e sociais desses períodos para melhor entendermos o estatuto da mulher nesses períodos e nessas sociedades, e podermos procurá-lo representado nos textos em questão.

Considerando a caracterização global da sociedade destes séculos, torna-se evidente que o que as define é a forte hierarquização dos grupos sociais em classes. Trata-se de um facto que, naquele tempo, era comumente aceite: a sociedade dividia-se *grosso modo* em três, e depois em quatro, classes – a nobreza, o clero e o povo, posteriormente, a burguesia. Cada um destes «estados», como eram designadas juridicamente as classes, obedecia a regras próprias e adotava comportamentos apropriados e reconhecidos pela sociedade em

geral. No coletivo, a cada grupo social eram reconhecidos direitos, mas também lhes era exigido o cumprimento dos deveres que lhes cabiam. Citemos aqui uma síntese desse estado social que acabamos de apresentar e que reflete, de forma clara, a constituição da sociedade moderna:

Como a «constituição» radica na natureza da sociedade e esta se observa na tradição, o «estado» é algo de «natural» e «tradicional», objectivado numa «posse», ou seja, num direito, adquirido pelo tempo, a um reconhecimento público de um certo estatuto.

Este estatuto comportava certos direitos, mas também certos deveres. E, sobretudo, uma obrigação de assumir em tudo uma atitude social correspondente ao estado, atitude que a teoria moral da época definia como «honra» (*honor*). Por oposição à virtude (*virtus*) – disposição puramente interior -, tratava-se de uma disposição externa, de se comportar de forma conveniente às regras sociais do seu estado (Mattoso, 1993:131).

À coexistência de grupos sociais distintos, com as suas vivências próprias, os seus ritos e os seus códigos de conduta, é necessário acrescer a distinção que, desde os tempos feudais, se verificava entre o masculino e o feminino. Homens e mulheres, especialmente nas classes mais elevadas da sociedade, também obedeciam a códigos sociais e morais específicos, sendo reconhecida entre ambos os sexos não só a existência de uma distinção como também de uma hierarquização que dava a primazia total do homem sobre a mulher. Com efeito, socialmente, a mulher não tinha direitos próprios ou individuais: dependia do poder paternal, marital, ou, na ausência destes, fraternal³⁹. Ainda assim, na sociedade francesa moderna, a situação de maior

³⁹ Depois de ter dissertado sobre a desigualdade a nível do amor conjugal, António Hespanha (Mattoso, 1993:277) sintetiza as bases do relacionamento social verificado entre marido e mulher:

Mas à desigualdade do amor juntam-se as desigualdades dos sexos, que fazem com que a mulher esteja sujeita ao poder do seu marido, o que se traduz numa faculdade generalizada de a dirigir, de a defender e de a sustentar e de a corrigir moderadamente. À mulher competiam os direitos correspondentes aos deveres do marido, a que se acrescentam alguns outros, dos quais avulta o de participar da dignidade do marido.

reconhecimento jurídico e social relativa à mulher consubstanciava-se na viuvez. Ainda que se pudesse verificar de forma muito particular, no seio das classes mais elevadas, onde, decorrente da situação financeira favorável, a mulher não necessitasse da habitual proteção e do sustento provenientes de um homem, a viúva aristocrata podia, com efeito, permitir-se alguma liberdade, sendo esta sempre condicionada, contudo, pela imagem de honra e de honestidade moral que devia manter junto da sociedade⁴⁰.

Essa imagem social da mulher encontrava-se, por certo, ligada ao papel que a classe a que pertencia lhe destinava. Assim, a mulher do povo, pelas tarefas laborais que se lhe impunham, aproximava-se, nesse campo, do homem do mesmo estatuto. Embora devesse obediência ao marido ou ao pai e tivesse que mostrar-se honrada perante a aldeia ou o bairro onde vivia a família, essa mulher, sem qualquer outra educação que a que a vida lhe proporcionara, ainda gozava de liberdade de movimento e participava de um grupo que não se restringia necessariamente à família, nem ao espaço restrito da casa ou da quinta onde morava. A este modo de vida contrapõe-se, a vários níveis, a vivência da mulher nobre. Primeiro, não tendo que participar diretamente na angariação do sustento familiar, o espaço onde evoluía era extremamente reduzido: resumia-se à sua casa de onde apenas saía esporadicamente para honrar compromissos religiosos ou de natureza familiar. Na sociedade portuguesa seiscentista, o lugar da mulher aristocrata que tinha acesso, pelo seu estatuto, à corte encontrava-se bastante delimitado. No dizer de Pedro Cardim (Mattoso, 2011:172-173) que estudou as relações na corte régia da época em questão, o convívio entre cortesãos e damas perdera a espontaneidade que vigorava nos reinados do período de quinhentos. Com efeito, «[...] com a imposição na corte e no conjunto da sociedade, de um ambiente católico mais austero, de sentido contra-reformista, [assiste-se] à instauração mais

⁴⁰ Não é por acaso que as duas viúvas das *Liaisons*, Mme de Merteuil e Mme de Volanges nos são apresentadas como mulheres decididas e determinadas que agem com relativa liberdade, dentro dos limites da conveniência social do mundo em que vivem. Aliás, como veremos no segundo capítulo, Mme de Merteuil revela uma apurada consciência não só da sua condição social como da forma como a pode usar em proveito dos seus ideais libertinos.

nítida e estrita entre o mundo palaciano masculino e aquele que cabia às mulheres». Neste sentido, a definição de um código moral austero, preconizado por uma religiosidade apregoada, sustentada e controlada, via na mulher um terreno fácil de concretização, já que a posição de submissão em que esta se encontrava permitia uma manipulação inquestionada dos valores e dos costumes. O processo de controlo de que falamos servia não só os valores cristãos da honra e do pudor que se refletiam na imagem tanto da mulher como também do domínio que o marido ou o pai exerciam (e deviam exercer) sobre ela, como ainda se enquadrava num ideal de ordem social, onde todos mantinham um determinado estatuto, não reivindicando qualquer mudança de modo a que toda a engrenagem social funcionasse perfeitamente⁴¹.

Na corte portuguesa, os contactos entre homens e mulheres era, portanto, bastante reduzido e o ambiente de convívio franco e agradável ocorria muito raramente. Tal situação não era uma constante nas cortes europeias da época:

[...] Algumas das princesas que regressaram de temporadas longas no estrangeiro sentiram bem o peso dessa austeridade portuguesa. D. Catarina, filha de D. João IV e mulher de Carlos II de Inglaterra, teve de se habituar, nem sempre com facilidade, à cultura palaciana inglesa, onde as mulheres tinham uma presença destacada. No entanto, ao regressar a Lisboa no final do século XVII, encontrou uma corte sem cortesãs, acabando por enfrentar uma espécie de «choque cultural» (Mattoso, 2011:172).

⁴¹ Montesquieu estabeleceu o paralelo entre a hierarquização necessária entre homem e mulher no casal e na família e a ordem social que também pressupunha uma disciplina estratificada, nomeadamente nos estados despóticos: «La clôture des femmes, leur exclusion de la vie publique, qui ont pour effet des mœurs stables, uniformes, sont gages de la tranquillité générale, qui est le dessein du despotisme» (*apud* Hoffmann, 1977:339). Tudo se resume a um equilíbrio necessário à manutenção da ordem, mesmo que esse equilíbrio se alcance à custa da liberdade e da dignidade da mulher:

La servitude des femmes est à l'image de la servitude générale, mais en même temps elle est une compensation dérisoire, offerte à l'homme sur le plan de la sensualité, à son propre asservissement; et qui empêche en lui la conscience de son indignité et le détourne de la revendication de la liberté» (*apud* Hoffmann, 1977:339).

Na França do «Grand Siècle», ainda que não se observasse a austeridade acima mencionada, a cortesã não gozava de uma liberdade e de um poder de que viria a desfrutar no século seguinte após o desaparecimento de Luís XIV. Embora algumas vozes de figuras femininas reconhecidas se evidenciassem, essas manifestações não passavam de esparsos desabafos, constituindo os primórdios do pensamento feminista do qual muitos literatos da época troçavam⁴²:

[...] Mlle de Montpensier gémit sur la servitude où l'institution du mariage, œuvre de la tyrannie des hommes, tient le sexe féminin. Et elle rêve d'une Thébàïde où, unis par les seuls liens de l'amitié, hommes et femmes vivraient affranchis de ces dures chaînes. «Qu'il y ait, s'écrit-elle, un endroit au moins dans le monde où les femmes cessent d'être esclaves!» (Abensour, 1921:151).

A França das Luzes verá, na corte, a imagem da mulher ser enaltecida, por vezes, estranhada, mas, sem dúvida, admirada por estrangeiros que então se apercebiam do lugar de destaque que lhe era concedido. Vejamos a síntese que Teresa de Almeida (2002:9) nos apresenta desse quadro, de algum modo privilegiado, da cortesã francesa de setecentos:

No século XVIII, os viajantes estrangeiros que chegavam a Paris deixaram-se surpreender com a condição feminina, única na Europa. As mulheres pertencentes às classes superiores eram cultas, dirigiam salões, onde trabalhavam na sombra para a glória (ou para a desgraça)

⁴² De facto, algumas damas mais instruídas e de pensamento clarividente deixaram, através dos seus escritos, reflexões de índole feminista. Também houve homens que acompanharam e até defenderam esse novo ponto de vista sobre a existência feminina. Referimo-nos a Poulain de la Barre que, segundo estudiosos como Léon Abensour (1921:156), fora um dos primeiros a debruçar-se de forma séria sobre esta questão: «Sans doute, les livres de Poulain de la Barre, venus trop tôt dans un monde trop jeune, n'éveillent-ils pas de puissants échos. N'importe, les idées féministes sont déjà répandues, assez pour qu'un auteur comique les prenne pour thème d'une de ses pièces.» Não há, portanto, grandes ecos das ideias defendidas por este autor e por algumas mulheres de espírito. Aliás, abundaram as peças e outros escritos onde as mulheres «sábias» foram ridicularizadas. Continuava, neste século, a prevalecer a ideia de que a mulher adorna o homem, não o completa, e, muito menos, o iguala! Nada disto acontece desta forma em países como a Inglaterra ou a Alemanha em que a mulher começa a ganhar um lugar de relevo nas suas sociedades.

de intelectuais e de políticos, faziam traduções, escreviam romances, discutiam as novas ideias do tempo, da física à literatura, da astronomia à história, da geometria à filosofia. Sabiam manejar com perícia a arte da conversa, utilizavam a sua beleza e a sua cultura para seduzir, eram hábeis e estranhamente manipuladoras.

Todavia, se em Paris, a mulher era vista como uma rainha, dominando pelo seu talento e espírito no salão que abria a um público sempre selecionado, o seu domínio limitava-se à esfera da sua própria casa e à sua condição de anfitriã, «não sendo consideradas produtoras de cultura, mas apenas mediadoras ou meros receptáculos das obras dos outros» (Teresa de Almeida, *apud* Laclos, 2002:10).

Os espaços de convívio em sociedade distinguiam-se, de facto, consoante os objetivos que preenchiam. Se os salões constituíam sociedades em miniatura, possibilitando o encontro entre homens e mulheres e todo um conjunto de preceitos culturais amplamente entendido e usado, começavam a surgir outros espaços de reunião que funcionavam exclusivamente para o domínio masculino. Os homens, pretendendo usufruir de uma privacidade que excluía as mulheres e as regras de contenção e de conduta a que socialmente eram obrigados, reuniam-se então em associações fora do espaço mais restrito da casa e dos salões. A necessidade da separação dos domínios masculino/feminino é-nos explicada na *História da Vida Privada* (Ariès, 1986:484-485):

Les raisons pour l'[a separação] expliquer ou le justifier ne manquent pas: la protection des bonnes mœurs contre la tentation [...], la stricte division des tâches et des espaces, qui confine les femmes au foyer domestique et leur interdit l'accès aux lieux «publics» où se réunissent les hommes; la moindre liberté dont elles bénéficient dans la pratique, soumises à l'autorité et à la tutelle de leur père ou de leur époux; leur déqualification professionnelle qui, quand elles travaillent, leur ferme l'accès aux métiers susceptibles de s'organiser en compagnonnages. Mais toutes ces bonnes raisons vaudraient-elles vraiment pour les

classes aisées, où les femmes, servies par une domesticité pléthorique, jouissent d'une relative liberté de mouvement et même, au moins au XVIII^e siècle, de mœurs?

Poderemos dar sugestões em relação a esta última questão ao analisarmos os espaços de convívio que surgem nas *Liaisons*. As casas, onde as senhoras da aristocracia recebem as suas visitas ou vão, por sua vez, de visita, são lugares extremamente povoados por criados que têm também por função guardar e proteger as suas amas. Por isso, alguns acabam por ganhar a confiança das mesmas e servem de cúmplices quando surge a necessidade de sair sem que o «mundo» saiba ou de apenas receber quem desejam de uma forma mais íntima. Numa sociedade onde a virtude era, antes de mais, uma questão de aparências, a cumplicidade dos criados constituía um aspeto primordial nas relações privadas, sobretudo do ponto de vista das mulheres. Assim, Mme de Merteuil, ao escrever a Valmont sobre as suas noites de amor com o Chevalier Belleruche, explica-lhe não só a forma como conseguiu obter um espaço secreto, reservado a esse fim, a «petite Maison» como também o estratagema necessário para lá chegar e, por fim, aproveitar tranquilamente, longe dos olhares indiscretos, os amores condenados pela sociedade:

[...] je me décide à lui faire connaître ma petite maison dont il ne se doutait pas. J'appelle ma fidèle *Victoire*. J'ai ma migraine; je me couche pour tous mes gens; et, restée enfin seule avec *la véritable*, tandis qu'elle se travestit en Laquais, je fais une toilette de Femme de chambre. Elle fait ensuite venir un fiacre à la porte de mon jardin et nous voilà parties (*Liaisons*, pp.36-37).

No século XVIII como no século XVII, em França como em Portugal, o espaço de ação da mulher foi, sem qualquer dúvida, a casa, ou seja, um espaço interior. É aí que o feminino pode dominar desde que realize os desígnios que a sociedade patriarcal lhe assignou.

Car son métier est par priorité domestique; le cadre: la maison; avec provocation d'incarner l'image, enracinée par l'Église et la société civile, celle d'épouse et de mère tout ensemble. L'exigence d'honneur, faite de contenance, de fidélité aux siens et à sa bonne renommée, la résume assez bien; partant, un dévouement constant à tous ceux qui vivent à pot et à feu commun sous son toit la destine à servir, c'est-à-dire à soigner: nourrir, élever, entourer dans la maladie, assister dans la mort; c'est là le métier des femmes qui s'y consacrent gratuitement; il n'est point d'usage d'ailleurs de reconnaître leur participation, si fréquente, dans la production pour mieux leur faire louange et reconnaissance de leur dévouement dans son testament (Ariès, 1986:417).

O estatuto da mulher estava, portanto, traçado: se casasse, o seu dever perante a sociedade era o de assumir convenientemente as funções enquanto esposa e mãe. Voltamos a verificar que não era considerada pela sua individualidade enquanto ser humano, mas, antes, pela sua função reprodutora e pelo carácter de complemento do homem, não entendido no sentido de sua igual, mas de subalterna. Tal estatuto encontrava-se enquadrado pelos dogmas da Igreja e pela educação recebida desde a tenra infância. A mulher nascia, crescia e era instruída na obediência aos preceitos inerentes ao seu sexo, protegida no recinto da casa paterna e, posteriormente, conjugal, vivendo, na sua ignorância, uma existência tranquila ao serviço dos homens. Aliás, o relevo dado à questão do espaço protetor da integridade moral da mulher e da honra de toda a família também nos é dado em estudos sobre a vida privada na sociedade portuguesa de então:

Os quotidianos no interior da casa e a *família* constituíam tradicionalmente o espaço predominante de convivência feminina. Tal reserva de costumes foi fundamentada pela teologia e pelo direito na menoridade natural da mulher, sendo sucessivamente divulgada pela literatura moralista. Espelhava-se na persistência de uma educação feminina orientada para a modéstia, compostura e o bom governo da casa, que incluía obediência indiscutível ao marido, sendo por isso

raras as que se dedicavam a ilustrar o espírito. Esta presunção, que era tida como perniciosa por Francisco Manuel de Melo em 1650, perdurou na sociedade portuguesa, mantendo-se o consenso de que o lugar da mulher era «portas adentro» (Mattoso, 2011:237).

Ainda que extremamente vigiadas e controladas, as mulheres da época moderna não eram um assunto fácil para as famílias das classes abastadas. Com efeito, ao tornarem-se adultas, as raparigas nobres apenas tinham dois destinos socialmente desejáveis: o casamento ou o convento. O problema que se colocava com o casamento era, na maioria dos casos de famílias onde a cultura do morgadio se tinha instalado, de ordem puramente financeira. É sabido que a obrigatoriedade de dotar uma filha para o casamento limitava não só as escolhas do eventual pretendente como também a própria possibilidade do casamento vir a ter lugar. Nas famílias mais numerosas, em que o filho primogénito herdaria a totalidade das terras e a maioria dos bens, havia que assegurar, ainda assim, que os recursos financeiros não se reduzissem em demasia com o pagamento de mais do que um dote, sendo que este poderia ser atribuído a um filho secundogénito para que pudesse integrar a vida eclesiástica de acordo com a sua condição.

Neste contexto, atendendo ao dever de obediência das filhas e à falta de liberdade individual que então se verificava, era expectável que «as hipóteses de resistência das filhas [fossem] excepcionalmente reduzidas. Casar ou ingressar num mosteiro eram praticamente as únicas opções aceitáveis» (Mattoso, 2011:141). Evidentemente, havia uma terceira solução – o celibato – mas essa era uma situação incómoda para a família da rapariga que via assim comprometida uma parte da herança que caberia ao primogénito. Esta forma de organização social baseada em critérios fundamentalmente económicos permitia, simultaneamente, o controlo do crescimento populacional, segundo José Mattoso (1993:282), assegurando condições de vida mais satisfatórias à população em geral, uma vez que, controlado o aumento demográfico, existiam recursos alimentares suficientes e uma melhor

qualidade de vida, em suma. Assim, «as carreiras eclesiásticas regulares femininas representavam um elemento estável indispensável à manutenção deste modelo, pois absorviam a maior parte das filhas solteiras» (Mattoso, 1993:282). Nem sempre estas resoluções eram pacíficas⁴³, mas predominavam na sociedade portuguesa da época considerada, a qual nos interessa particularmente, no âmbito da contextualização dos eventos narrados nas *Cartas*, que retomaremos no capítulo seguinte.

Toda a contextualização que realizámos até agora levar-nos-ia a considerar que mulheres e homens viviam separados, num mundo extremamente codificado, onde cada indivíduo perdia a noção de uma existência própria para seguir um destino traçado de antemão pela sociedade e pela família. De facto, eram estes os pressupostos em que assentava a ordem social. Contudo, debruçando-nos sobre os contornos históricos em que as obras que analisaremos foram produzidas, vemos que a sociedade teve que recorrer a mecanismos de controlo e, muitas vezes, de admoestação quando os indivíduos não encaixavam os seus comportamentos, sociais ou privados, nas normas morais vigentes.

Voltando ao contexto das lutas da Restauração em Portugal, podemos verificar que, não obstante os ditames morais, nas zonas mais envolvidas na guerra – entre as quais, o Alentejo e, obviamente, a cidade de Beja de Mariana Alcoforado –, os costumes haviam conhecido um abrandamento no rigor comportamental exigido quer a homens,

⁴³ Com efeito, apesar do autoritarismo vigente na sociedade como nas famílias, os conflitos surgiam já que as predisposições individuais, as personalidades e os anseios dos filhos nem sempre coincidiam com o que o poder paterno lhes havia reservado, em nome do bem comum e da fortuna familiar. Assim o atesta José Mattoso (1993:282):

O facto de este modelo se ter tornado numa imagem amplamente divulgada para a época moderna tardia sugere, em princípio, a sua difusão ao nível das práticas das elites sociais, embora possa encobrir comportamentos nem sempre coincidentes. Os morgados fundavam-se geralmente para perpetuar o nome da família do seu fundador e assentavam numa estreita disciplina em torno da casa nobiliárquica criada pelo acto da sua instituição. Essa disciplina decorria não apenas da autoridade paterna, mas ainda da existência de ideias largamente difundidas sobre as obrigações dos filhos segundos e das filhas celibatárias para com a casa onde haviam nascido, para cujo engrandecimento se esperava a sua contribuição. Embora com muitas resistências e conflitos, este modelo parece ter imperado até ao princípio do século XIX nos comportamentos das elites sociais, mas, mais ainda do que no que se refere a outras categorias sociais, a investigação historiográfica sobre o assunto está ainda nos primórdios.

quer a mulheres, quer aos nobres, quer aos populares. Os costumes muito próprios dos membros do exército alastravam-se, então, à população local uma vez que os conflitos se arrastavam durante anos, obrigando soldados e populares a conviverem de perto:

A licenciosidade, muito comum entre os militares da época, agravava-se naturalmente em tempo de guerra, devido ao desenraizamento familiar e à insegurança e risco de vida permanentes. Em 1644, a câmara de Elvas criticava os «*costumes e largueza de vida*» dos soldados então acantonados na cidade. Deste modo, além destas uniões formais, existiam por certo muitas mais ilícitas, embora toleradas numa sociedade relativamente aberta, característica de uma terra de passagem (Fonseca, 2009:433).

Os relacionamentos decorrentes destas condições históricas particulares não se observaram apenas a nível de uma certa liberdade de costumes. Com efeito, a nível cultural, intelectual ou, mais simplesmente, a nível da apreciação estética, os portugueses sofreram inevitavelmente as influências hispânicas do domínio político de cerca de sessenta anos de governação filipina, bem como, posteriormente, dos hábitos franceses trazidos pelo exército de Schönberg⁴⁴. Aliás, tal como se verificara durante a Idade Média e no início do século XVI, não se podia falar de uma cultura portuguesa, isenta das marcas de hispanidade. Pelo contrário, as manifestações culturais chegam-nos imbuídas de uma cultura ibérica, aceite como natural naquela época e apenas combatida por arrastamento dos interesses independentistas, na sequência da Restauração. É interessante verificar que, aos olhos de

⁴⁴ Acerca destas influências, encontramos em Teresa Fonseca (2009:436) uma síntese clara e bastante curiosa:

A abertura de espírito das populações das praças militares de fronteira, ao favorecer a convivência com os forasteiros, tornou-as inevitavelmente permeáveis aos seus costumes, particularmente atractivos quando reflectiam civilizações mais refinadas. Assim, a moda francesa nos trajos e nos penteados passou a substituir a espanhola. Influenciou os modelos dos uniformes militares, contagiou a sociedade elvense e alastrou às próprias figuras religiosas, ao ponto de a Igreja decretar a proibição de se ornamentarem os santos e santas com cabeleiras loiras e encaracoladas, corpetes bordados e tecidos tufados e rendilhados. (Cristóvão Aires, 1897, pp.91-92, *apud* Fonseca, 2009:436)

povos não ibéricos, durante muito tempo (e atualmente ainda em muitos casos) se confundiram os dois países, prevalecendo o maior, a Espanha, como referência a toda a Península Ibérica⁴⁵.

Se atendermos ao que os historiadores apresentam sobre a época, as influências foram-se esbatendo de forma muito lenta, deixando marcas indeléveis e não necessariamente renegadas:

Reconheça-se, todavia, que a separação política de Castela não foi de molde a apagar o hispanismo da nossa cultura. Vivia-se ainda sob o forte signo do bilinguismo, que não sendo corrente na vida quotidiana, a não ser para os habitantes da raia, o era porém na formação literária. Muitos nobres, magistrados e religiosos tinham frequentado os gerais de Salamanca ou de Alcalá, pelo que se vincularam à Espanha pelos laços intelectuais e de amizade (Serrão, 1980:157).

Este vigor intelectual que Veríssimo Serrão (1980) aponta como característica dos tempos da Restauração, aliado a outras influências, já mencionadas, levaram à formação de um ambiente rico não só em trocas intelectuais como também na fomentação de amizades interculturais e de «contágios» morais diferentes e, por vezes, mais liberais do que a moral que a Igreja Católica tentava vigiar e preservar a todo o custo. Não eram raros os desvios comportamentais face a essa moral rígida que se repercutia, como vimos, de forma particularmente vincada na mulher. De tal modo ocorriam incidentes contrários à regra que foi necessário publicar legislação proibitiva e sancionatória para os

⁴⁵ Baseamo-nos no estudo de Daniel-Henri Pageaux sobre a imagem de Portugal na cultura francesa. As confusões frequentes entre Portugal/Espanha e a Espanha como referente de toda a Península Ibérica não se verificaram de todo no período que nos interessa, o das lutas da Restauração, por motivos muito compreensíveis:

De facto, são as preocupações dos franceses relativamente à Espanha que explicam a súbita importância que passa a ter Portugal [...]. Pode dizer-se que graças às tensões diplomáticas há verdadeiramente uma autêntica presença de Portugal na cultura francesa; e alguns letrados, bem como alguns políticos, tomam consciência de que paralelamente à antipatia entre franceses e espanhóis há uma «antipatia de feitios» entre espanhóis e portugueses, criando-se a favor destes um preconceito favorável e uma ideia de autonomia cultural possível: em todo o caso, uma autonomia política desejável e a atingir através da luta contra os espanhóis (Pageaux, 1983:32).

casos que se iam tornando, como que por alastramento, mais frequentes.

O encontro de homens e mulheres à porta ou no adro das igrejas era motivo de escândalo para os fiéis. O decreto de 15 de Janeiro 1657 proibia essas reuniões em lugares sagrados [...]. Quem se eximisse à lei, sofria penas pecuniárias e prisão, podendo ir mesmo até ao desterro no Norte de África ou nas fronteiras. O decreto de 16 de Janeiro de 1658 tornava extensiva a proibição aos que, nos mesmos locais, se limitassem a olhar para as mulheres que frequentavam a igreja. A situação não melhorou, porque um outro decreto ameaçava os homens que mantinham «familiaridade suspeita» com religiosas. Cinco anos depois, como as igrejas continuavam a servir de local de encontro, chegando a ameaçar-se os padres que a tal se opunham, o decreto de 8 de Junho de 1667 visava pôr fim a «estas cousas indecentes», ordenando-se à justiça o cumprimento da legislação em vigor.

Nem sempre a obediência à hierarquia religiosa era seguida pelos ministros do culto. Muitos foram os casos de desobediência, em especial na província do Alentejo, onde a situação militar era de molde a criar atritos entre a população [...] (Serrão, 1980:160).

Os comportamentos ditos mais desajustados eram comuns a leigos e a religiosos, como vemos em Serrão. Através destes exemplos justificamos a necessidade de analisarmos a contextualização histórica dos textos em estudo de modo a entendermos o valor moral, na época, das ações narradas, já que certamente diferem do valor que lhes atribuímos nos nossos dias, enquanto leitores do século XXI.

Assim, não era totalmente estranho que até os próprios religiosos se vissem envolvidos em casos amorosos e em aventuras sexuais, completamente inaceitáveis para a sua condição. Data do século XVII o termo de «freirático»⁴⁶ para designar aquele que se envolvia com freiras. Ora, a existência de um termo próprio, relativo a uma situação tão

⁴⁶ Veja-se a definição dada por um observador como Claude Aveline (1951:64): «Ces façons licencieuses étaient devenues un trait de mœurs si banal qu'il enrichissait le vocabulaire d'un mot: freiratico, galant de nonne».

específica como a do envolvimento de um homem com uma freira, mostra, de facto, que essa situação não era um caso isolado, como se poderia pensar da história de amores de Sórora Mariana. A História explica-nos, com facilidade, as causas destes acontecimentos, relacionando as condutas menos próprias com o facto de ter havido muitas vocações forçadas que nunca se conformaram totalmente com os rigores da vida conventual e religiosa⁴⁷. Evidentemente, a explicação diz respeito quer aos homens quer às mulheres, mas é sobre estas últimas que recaem inevitavelmente as críticas dos moralistas, seus contemporâneos, apoiando-se, obviamente, na conceção de mulher formada pela tradição judaico-cristã. Mais uma vez, o olhar moralista encontrava, neste âmbito, argumentos muito fortes para defenderem que a mulher se devia restringir a um espaço muito reduzido e protegido, para o seu próprio bem:

Os autores seiscentistas adoptam, em regra, perante a Mulher atitude desconfiada e cautelosa. Vieira preconiza a mulher identificada com o lar: até rezar é coisa que deve fazer em casa; e censura «a liberdade grande com que as senhoras francesas são criadas». D. Francisco de Melo, na *Carta de Guia de Casados*, navega nas mesmas águas. Pensa, aliás, que o amor do marido deve ser moderado, não vá prejudicar a sua autoridade: «Aquele amor cego fique para as damas, e para as mulheres o amor com vista.» Por outro lado, as monjas sem vocação ascética escandalizam pelos adamanes e tafularias que usam, o que o Pe. Manuel Bernardes, indignado, repreende. E não seria caso único o desvario duma Sorora Mariana – se é que podemos responsabilizá-la pelas *Lettres Portugaises* (Coelho, 1992:678).

No século seguinte, não encontramos nos registos históricos, nem na literatura, indicações de uma evolução significativa do estatuto da mulher na sociedade. Embora o século das Luzes tenha trazido as bases de uma reflexão mais sistemática e metódica sobre muitos

⁴⁷ Atualmente, continuamos a observar comportamentos censuráveis por parte de alguns religiosos, tendo em conta os ditames de certas religiões hegemónicas, como a católica – sempre predominante em Portugal –, possivelmente causados por regras demasiadamente afastadas da natureza humana, como a da obrigatoriedade do voto de castidade, por exemplo.

assuntos problemáticos, a forma como a mulher é concebida revela-nos apenas os primórdios de uma noção de igualdade entre os sexos, que fará parte de uma revolução mais ampla, concretizada aquando da redação da Declaração dos Direitos do Homem e do Cidadão, no final de Setecentos.

1.3. A condição feminina nos séculos XVII e XVIII

Controlada, vigiada, submissa perante o homem e a sociedade, o que se esperava da mulher nestes séculos da época clássica? Qual o seu campo de atuação? Que limites lhe eram impostos? Em que condições vivia o papel de mulher?

Poderíamos pensar que, face ao que analisámos no ponto anterior no que diz respeito às expectativas que se teciam em redor do papel da mulher, a sociedade, em geral, e as mulheres, em particular, aceitavam placidamente a situação, não questionando uma realidade que, perante o nosso olhar crítico atual, era, se não inadmissível, perfeitamente injusta. Porém, muitos foram, homens e mulheres, os que, ainda no século XVII, levantaram dúvidas sobre a condição feminina desse tempo.

Remetida à sua função primeira de reprodutora da espécie humana, poderia ser equiparada ao homem, já que ele próprio encerra também essa função. Nessa época, aliás, a exigência da sociedade em relação ao ser humano resumia-se a essa condição, pensando-se no coletivo antes do individual⁴⁸. «En un sens, l'homme transmettait la vie sans pouvoir réellement vivre la sienne. Son seul devoir de vie, c'était de donner la vie» (Ariès, 1986:312). O que vinha para além da

⁴⁸ No âmbito do nosso estudo, citaremos com frequência um ensaio dos irmãos Edmond e Jules Goncourt: *La Femme au XVIII^e siècle*, que nos ajudará a entender de uma forma mais próxima do século das Luzes (já que os autores viveram e escreveram no século XIX) a condição feminina francesa na época considerada. Aqui, podemos referir-nos à conclusão a que os Goncourt chegaram a propósito da função reprodutora do indivíduo como seu primeiro dever para com a sociedade:

Sans doute la constitution de l'ancienne société, pareille à la loi de la nature, uniquement intéressée à la conservation de la famille, à la continuation de la race, peu soucieuse de l'individu, autorisait de grands abus et de grandes injustices contre les droits, contre la personne même de la femme (Goncourt, 1982:54).

responsabilidade de dar continuidade à espécie estava relegado para um plano não inferior mas secundário que distinguia, na realidade, homens e mulheres na sua condição social. Todos (com exceção dos religiosos) tinham o direito e o dever de se reproduzirem, mas nem todos alcançavam as mesmas funções sociais. Assim, nas classes mais elevadas, até a mulher, cumprido o dever de dar a vida, podia gozar de certos prazeres mundanos, ainda que esses benefícios a afastassem dos filhos:

L'épouse de l'homme de condition se trouve en effet déchargée de l'une des tâches les plus lourdes qui lui incombent ordinairement; et même si, du fait qu'elle accepte de mettre ses enfants en nourrice, ses grossesses se trouvent rapprochées, il lui reste des périodes de temps libre qu'elle peut consacrer à la conversation, à la lecture ou à la promenade. C'est là une manière différente d'envisager l'existence, même si la femme paie cette liberté au prix fort: éloignement des êtres chers, dépendance de plus en plus accentuée à l'égard du mari. Ce qui se joue, en effet, à travers la séparation entre la fécondité et l'élevage de l'enfant, c'est à la fois l'image et la place de la femme dans le cycle vital. La séparation de deux fonctions complémentaires, et jusqu'alors étroitement associées, va contribuer à l'enfermement de la femme dans le rôle de simple reproductrice: on attend d'elle qu'elle soit féconde, qu'elle porte l'enfant et lui donne la vie. Car, à la ville, l'enfant procède d'abord du père et du lignage paternel (Ariès, 1986:320-321).

Numa posição de dependência social face ao homem, a mulher era naturalmente considerada um ser inferior, ao qual se devia dar tudo para que sobrevivesse, mas de quem tudo se exigia de modo a manter a ordem familiar e social. Nas sociedades em questão, era vista como um ser sensível e frágil, dominado pelos sentimentos e pela frivolidade que a racionalidade masculina devia controlar para o seu próprio bem e para a harmonia conjugal e familiar. Nos séculos XVII e XVIII, a mulher deixou de ter, na literatura, a posição de incontestada superioridade em que a tinham colocado os trovadores medievais e os poetas

renascentistas. Perdera o estatuto de quase divindade inalcançável para servir de companhia agradável na sociedade mundana, onde algumas das características mais relacionadas com a natureza do seu sexo eram-lhe toleradas e até perdoadas de forma condescendente, roçando, por vezes, a misoginia. Havia, contudo, algumas raras situações em que espíritos mais observadores concluía que certos dotes eram apanágio da capacidade feminina, suplantando então, de forma absolutamente excecional, as competências masculinas. Muito a propósito, para o âmbito deste estudo, é, neste seguimento, a observação de La Bruyère:

Ce sexe va plus loin que le nôtre dans ce genre d'écrire [o género epistolar] [...] elles sont heureuses dans le choix des termes qu'elles placent si juste, que tout connus qu'ils sont, ils ont le charme de la nouveauté, semblent être faits seulement pour l'usage où elles le mettent, il n'appartient qu'à elles de faire lire dans un seul mot tout un sentiment (*apud* Landy-Houillon, 1983:19).

Paradoxalmente datam também desta época os primórdios das ideias feministas ou, pelo menos, da reivindicação de uma igualdade de géneros, ainda que centrada em domínios específicos. O primeiro feminista, se assim o poderemos classificar, no panorama cultural francês considerado, foi Poulain de la Barre (1647-1725), que lançou as bases da reflexão acerca das diferenças entre homens e mulheres para melhor comprovar que as diferenças físicas não podiam ser consideradas como único fator para distinguir o masculino e o feminino, dando, para além disso, a primazia ao primeiro sobre o segundo, justificando, deste modo, uma sociedade injusta e misógina. Retomando os protestos já iniciados por uma mulher do século anterior, Christine de Pisan, Poulain de la Barre defende que, se os corpos são necessariamente diferentes e hierarquizáveis, os espíritos são igualmente capazes ou não, não dependendo da diferença de género as divergências de capacidades intelectuais verificadas na sociedade. Esta é a conclusão apresentada por Paul Hoffmann no seu capítulo sobre o autor:

Poullain et, après lui, tous les féministes *stricto sensu* du XVIIIème siècle, prétendront réduire la différence des sexes aux seules fonctions spécifiques de la génération et affirmeront l'égalité, sinon même l'identité (la confusion est latente, dans leur polémique) de la femme et de l'homme, au nom de l'autonomie de l'esprit à l'égard du corps (Hoffmann, 1977:293).

Assim, Poulain, segundo Hoffmann, defende a ideia de que a mulher é igual ao homem no que diz respeito ao espírito e que graças à razão poderá vencer as dificuldades naturais do seu relacionamento misto. Contudo, tal pressuposto não passa de uma possibilidade já que o hábito instaurou um conformismo entre ambos os sexos quanto à questão da condição do ser humano. Para o homem, trata-se de uma situação muito cómoda e benéfica; para a mulher, trata-se de um defeito de educação social, pois «les femmes elles-mêmes regardent leur condition comme leur étant naturelle»⁴⁹. Esta condição, considerada natural por todos e não só pelas mulheres, surge num ambiente social que reúne todas as circunstâncias para que tal aconteça:

La force de l'éducation, de l'exemple, des bienséances, encourage en elles un esprit de subordination, qui se manifeste d'abord par l'acceptation d'un état de fait considéré comme un état de droit (Hoffmann, 1977:294).

A sociedade moldou a mulher dos séculos XVII e XVIII desde o berço, desde o seu nascimento numa família onde se esperava sempre com ansiedade a vinda de um filho que assegurasse o nome da família, os seus bens, a sua descendência. A menina recém-nascida começava logo em desvantagem sobre os seus irmãos: o seu sexo determinava desde o seu primeiro dia uma vida predefinida pela família e incitada, conduzida, predestinada pela sociedade:

⁴⁹ in *Égalité des deux sexes*, p.12 (apud Hoffmann, 1977:294).

Quand au dix-huitième siècle la femme naît, elle n'est pas reçue dans la vie par la joie d'une famille. Le foyer n'est pas en fête à sa venue; sa naissance ne donne point au cœur des parents l'ivresse d'un triomphe: elle est une bénédiction qu'ils acceptent comme une déception. Ce n'est point l'enfant désiré par l'orgueil, appelé par les espérances des pères et des mères dans cette société gouvernée par des lois saliques; ce n'est point l'héritier prédestiné à toutes les continuations et à toutes les survivances du nom, des charges, de la fortune d'une maison; le nouveau-né n'est rien qu'une fille et, devant ce berceau où il n'y a que l'avenir d'une femme, le père reste froid, la mère souffre comme une Reine qui attendait un Dauphin (Goncourt, 1982:47).

Carregando o fardo de ser mulher, este novo ser será educado conforme a sua natureza, de modo a preencher o seu lugar na família e na sociedade; um lugar muito restrito e específico que lhe nega um dos principais direitos de um indivíduo – o de dispor da sua vida como bem entenderia. Havia um papel a desempenhar e a mulher era preparada para o realizar da melhor forma, contrariando, por vezes, as suas capacidades intelectuais ou usando-as de maneira muito subtil, ajustando-se à imagem que a sociedade formara da mulher de condição superior. Algumas mulheres mais esclarecidas como Mlle de Scudéry deixaram escapar ecos de revolta nos seus escritos, muitas vezes nas suas epístolas, revelando que a educação que lhes era reservada apenas servia para criar seres fúteis, sem vontade própria e pouco úteis à sociedade:

Mlle de Scudéry, d'autre part, si ennemie qu'elle soit des femmes savantes, ne peut s'empêcher de s'élever contre l'absurde éducation communément donnée aux femmes. «Elles emploient, dit elle, dix ans de leur vie à l'art de la danse qu'elles exerceront à peine quelques années. Mais elles auraient besoin toute leur vie d'être intelligentes et vertueuses. Et qui s'occupe de leur former le cœur et l'esprit?...» (Abensour, 1921:151).

A questão da educação, como veremos no segundo capítulo, despontou cedo na reflexão de homens e mulheres preocupados com a condição feminina. Era, no pensamento de muitos, a única forma de mudar o estatuto da mulher na sociedade, de a aproximar da condição masculina, ainda que restasse por resolver a questão da moralidade. De facto, a mulher era vista como a principal responsável pela imagem moral da família, do marido, enfim, da classe a que pertencia. Como primeira educadora de qualquer homem, a mulher devia reger a sua vida por princípios morais elevados e irrepreensíveis, já que formava, ainda que temporariamente, os homens de amanhã. Para as suas filhas, servia de modelo e de referência em termos de autoridade. Assim, qualquer desvio relativamente aos costumes morais atraía sobre a culpada como sobre quem a rodeasse a desaprovação geral, chegando, muitas vezes, a motivar a sua exclusão, voluntária ou forçada, da «sociedade» ou grupo a que pertencia. Para além do exemplo ficcional da personagem de Laclos, Mme de Merteuil, a quem toda a *bonne compagnie* vira as costas no teatro em sinal de condenação pelas suas vis ações, citemos situações que, na realidade, ocorreram e foram motivo de discussão, de uma forma ou de outra, como mero comentário de salões ou como reação de indignação, na sociedade da época:

Mais s'il est vrai que la libre imagination des plaisirs constitue l'un des pôles de cette société, l'équilibre est solidement assuré par le pôle antagoniste: la tyrannie des bienséances, des préjugés, de l'ordre moral. Ni le roi, ni Mme de Pompadour ne purent empêcher l'incroyable sacrifice de Mme d'Egmont, à qui le directeur de conscience de sa mère révéla, à vingt-cinq ans, qu'elle était fille adultère. En se mariant, elle eût transmis illégitimement à ses enfants des biens qui ne lui appartenaient pas, qui n'étaient que le «produit du crime»: «Mme d'Egmont écouta ce détail avec terreur. Sa mère entra au même instant, fondant en larmes, et demanda à genoux à sa fille de s'opposer à sa damnation éternelle. Mme d'Egmont tâchait de rassurer sa mère et elle-même et lui dit: «Que faire?» Le directeur lui répondit: «Vous consacrer entièrement à Dieu et effacer ainsi le péché de votre mère» (in *Mémoires*

de Mme du Hausset, pp.199-200). La malheureuse se retira chez les carmélites. Tout révolte dans cette histoire: que l'absolution de la mère soit au prix du sacrifice de la fille; que la réparation morale d'un crime coïncide si opportunément avec la défense d'un patrimoine» (Mauzi, 1994:29-30).

A história de Mme d'Egmont sintetiza a forma como a mulher de condição elevada do século XVIII vivia: podia ser a história de muitas damas de outras sociedades, como a portuguesa, e até do século anterior. Nascida mulher, tinha que cumprir o dever de obediência à família, nomeadamente à mãe, sacrificando a sua felicidade para salvar a sua honra e a da sua família. A mãe, outra mulher, pecadora, que, convenientemente, se arrependeu, já próxima do fim da vida, remeteu-se ao dever da filha para com ela na esperança de obter um perdão social. A filha, como a mãe, confiaram a um homem, um diretor de consciência, um homem religioso - que não deixa de ser um homem -, o seu destino que, fatalmente, recai na filha e no seu sacrifício social a favor do convento, do claustro, da sepultura em vida. Se essa situação de reparação moral perante a sociedade, lesada nos seus princípios por uma ou várias mulheres, beneficiar financeiramente um ou mais homens, ninguém reclamará do facto.

Desde que se comportasse de acordo com as normas morais e sociais, a mulher conseguia dominar, de certo modo, um determinado espaço e alcançar alguma notoriedade, como nos é possível verificar com as mulheres que nos deixaram memórias, cartas, reflexões ou ainda, em menor número, romances. No século XVIII, sobretudo, cultivou-se esta imagem de mulher culta e dominadora dos salões, afirmando-se que:

La femme touche à tout. Elle est partout. Elle est la lumière, elle est aussi l'ombre de ce temps dont les grands mystères historiques cachent toujours dans leur dernier fond une passion de femme, un amour, une haine, une lutte [...] (Goncourt, 1982:292).

Contudo, este brilho não passa disso mesmo, de um brilho que apenas reluz, mas não alcança outras realidades devido à incontornável condição social da mulher:

Oui, la femme a tous les privilèges, toutes les adulations, tous les honneurs, mais à condition que le hasard l'est fait naître noble ou du moins riche. Elle n'a, comme femme, aucun droit, et la législation romaine, la théologie dont les jugements ont toujours force de loi et sont ratifiés encore par l'opinion publique, même souvent par ces politiciens ou ces publicistes que la femme mène, la consacre toujours être inférieur. Entre la situation splendide d'une élite féminine et l'assujettissement de la femme toujours proclamé par les lois, entre ce que les femmes peuvent faire et ce qu'on les juge capables de faire, entre la *condition* des femmes et leur *rôle*, voilà donc un saisissant contraste. Il serait étonnant que ces philosophes, qui marquent d'un incisif burin les contradictions et les injustices de la société, n'aient pas aperçu dans la condition de la femme l'absurdité la plus grande, ou l'iniquité la plus monstrueuse (Abensour, 1921:164).

A condição feminina assim definida estabeleceu-se, ao longo dos séculos, com a preciosa «ajuda» de uma tradição religiosa que sempre colocou a mulher numa posição distinta da do homem: distinta e convenientemente inferior. Para cimentar na mulher e na sociedade esse lugar próprio que a remetia para uma obediência cega ao homem e ao seu poder supremo, havia que criar condições adequadas na forma como o ser feminino crescia e se tornava adulto, ou seja, intervir estrategicamente na sua educação, na sua formação enquanto ser humano, não perdendo nunca de vista a finalidade de tal educação: preparar a mulher para o seu papel na sociedade em consonância, sempre, com o homem.

Capítulo II – A educação religiosa da mulher

E parece não haver dúvida do carácter omnipresente que, sobretudo, na Península Ibérica, assume a religião católica: a instrução religiosa é um fenómeno do quotidiano, a regra moral que define as normas de comportamento, uma rede numerosa de agentes que vão do confessor da corte ao pároco da aldeia.

Fernando Taveira da Fonseca

O nosso estudo pretende efetuar uma análise comparativa de duas obras epistolares, centrando-se na questão da educação religiosa da mulher. Será, portanto, em torno destes três vértices – Educação, Religião, Mulher – que estudaremos ambos os textos, impondo-se, então, uma abordagem da problemática da educação feminina nos séculos em questão.

2.1. Educação e Religião no século XVII em Portugal

Na época clássica, em Portugal como noutros países europeus como a Espanha ou a França, o ensino ministrado em escolas começou a expandir-se, ainda que de forma muito lenta e seletiva, já que nem todos os cidadãos tinham meios para aceder a uma educação que não fosse gratuita. Para além desse facto, poucos eram os que reconheciam este tipo de educação como um bem social, tão útil à família como ao indivíduo. Até nas classes mais elevadas como a nobreza, era comum defender-se que uma instrução elementar, baseada na aprendizagem rudimentar da leitura e da escrita, seria suficiente para a generalidade das crianças e dos jovens. Tais posições decorriam da organização da própria sociedade, sobretudo no que concerne à aristocracia, visto que os primogénitos estavam destinados a assegurar a administração dos bens da família, através do sistema de morgadio, como já vimos anteriormente, pelo que não era de todo necessário que se dedicassem a estudos de nível superior. O mesmo acontecia com as filhas que

estavam destinadas a casarem; aliás, no caso das mulheres, no tocante à educação, a questão tornava-se polémica, como veremos mais pormenorizadamente no decorrer deste capítulo.

Segundo Isabel Sá (Mattoso, 2011:80-81), a educação doméstica constituiu, na época clássica, o principal paradigma educativo, juntando em torno de um mestre crianças de ambos os sexos. Os pais não intervinham, portanto, diretamente nesse aspeto da vida dos filhos, deixando tal responsabilidade a cargo de perceptores e, por vezes, até de criados⁵⁰. Durante a infância, não se impunha necessariamente uma diferenciação de método educativo entre meninos e meninas. Posteriormente, na adolescência, ainda que já se verificassem objetivos educativos diferenciados entre rapazes e raparigas, a forma de proporcionar os conhecimentos considerados adequados aos jovens era semelhante. Os adolescentes saíam então da esfera doméstica para entrarem em instituições dirigidas por religiosos. No caso dos rapazes, a sua educação continuava nos colégios «[...] muitos deles jesuítas, que os podiam encaminhar para uma carreira eclesiástica ou preparar para a universidade (muitas vezes para as duas coisas juntas)⁵¹» (Mattoso, 2011:81). No tocante às raparigas, a educação doméstica podia ser substituída pelos cuidados zelosos de religiosas em formarem, dentro do convento, as suas educandas «[...] podendo [estas] sair para casar, ou, pelo contrário, tornar-se freiras» (Mattoso, 2011:82). Poderemos eventualmente considerar como ponto comum entre a educação masculina e a feminina os propósitos das famílias em darem um futuro digno a filhos segundos, destinando-os, assim, à vida religiosa. Em todo o caso, na sociedade portuguesa setecentista, ninguém punha em causa a inevitável diferenciação educativa entre os sexos. Centremo-nos, então, na educação feminina que é, com efeito, um dos aspetos fundamentais deste estudo.

⁵⁰ «[...] nos meios aristocráticos, os pais não se ocupavam directamente da instrução dos filhos, deixando essa incumbência a criados, preceptores e outros instrutores, ainda que por vezes altamente qualificados, como no caso dos mestres de música ou de latim» (Mattoso, 2011:81).

⁵¹ Parênteses da autora.

Homem e mulher sempre desempenharam papéis específicos quer no âmbito social, quer na esfera privada, de modo que nunca se terá estranhado uma necessária diferenciação dos preceitos educativos a desenvolver em cada um dos géneros. Acabámos de abordar a relação que, efetivamente, se impunha entre educação, classe social e estatuto a conservar dentro dessa mesma ordem social. Assim, parece que não havia lugar a questionamentos sobre o tipo de educação a ministrar a uma criança, fosse ela rapaz ou rapariga. Na época que nos ocupa, verificámos que nem aos rapazes nobres era reconhecida a importância ou a utilidade de uma formação mais avançada ou até superior⁵², quanto mais à mulher que, como já tivemos oportunidade de descrever, ocupava um lugar predominantemente doméstico, no qual tal grau de formação parecia perfeitamente deslocado. Aliás, essa questão constituía frequentemente motivo de troça por parte dos que não viam na mulher senão um modelo de futilidade, um ser vazio que apenas se devia ocupar de aspetos relacionados com o lar, com a sua exterioridade e não com a interioridade. Esta imagem, ancorada nos espíritos da época, está bem patente no seguinte excerto de um sermão cujo mote, « vaidade das vaidades, tudo é vaidade » está centrado na mulher como o melhor exemplo de vaidade em ambos os sentidos apresentados:

A mulher é um ser vão, criada enquanto Adão dormia – e portanto falsa como um sonho – moldada a partir de uma costela situada junto ao vazio, tão ilusória como a ninfa perseguida por Pan e que, uma vez agarrada, se transforma em cana [...]. Mas ela é também edificação, casa: Deus tirou uma costela a Adão e dela construiu – *aedificavit* – a mulher. Qual o sentido atribuído a este verbo? Que as mulheres estão destinadas aos negócios domésticos assim como os homens para os negócios públicos [...]. Vaidade que assim se entende como vacuidade, inconsistência; só depois assume o sentido de ostentação [...] (Fonseca, 1986:9).

⁵² D. João IV fomentou, de facto, esta característica da inutilidade de uma formação superior, atendendo às necessidades reais da sociedade portuguesa emergente de uma época de domínio estrangeiro e ao excesso, segundo ele, de escolas e instituições educativas perfeitamente desnecessárias e inoperativas (Cf. Mattoso, 2011:350).

Assim se confirma a ideia vigente de que a natureza da mulher era condizente com o espaço doméstico. Só nesse domínio, que ela preenchia com a sua presença, os seus afazeres, as suas responsabilidades, lhe era permitido reinar. Esperava-se desse ser «vazio e inconsistente» que se ocupasse da casa e orientasse as tarefas domésticas, pois não teria possibilidade, nem necessidade, de tratar de assuntos mais sérios e respeitáveis como os «negócios públicos», reservados que estavam para o ser mais forte e capaz, o homem.

Para quê educar a mulher para além do que era esperado da sua função na família e na sociedade? Como afirmam J. Lisboa e T. Miranda (*apud* Mattoso:2011):

Excepcional é a posição de Luís António Verney, que defende a educação elementar das mulheres, qualquer que seja a sua posição social. Ao contrário do que se dizia, retém-na útil e todos têm direito ao prazer da leitura. A noção de utilidade é, neste caso, muito ampla. Às freiras será «útil» ler livros latinos. Mas «ainda as casadas e donzelas podem achar grande utilidade na notícia dos livros. Persuado-me que a maior parte dos homens casados que não fazem gosto em conversar com suas mulheres, e vão a outras partes procurar divertimentos pouco inocentes, é porque as acham tolas no trato» (Mattoso, 2011:357).

Ainda que Verney adote uma posição mais avançada face ao que se considerava correto e adequado na época, centra a sua opinião na utilidade que a formação literária da mulher poderá ter na sua relação com o marido, evitando que este necessite de procurar «divertimentos pouco inocentes» fora do lar. Não se reconhecia à mulher, portanto, o direito ou a necessidade de uma formação para além da simples educação elementar. Não se entendia que a mulher pudesse querer, por si e pelo seu prazer de saber mais, preencher esse *vazio* que, no entanto, era motivo de desconsideração e, por vezes, de troça.

De facto, a questão da educação feminina gerava muita desconfiança, tal como a educação dos trabalhadores manuais, aliás.

Alguns intelectuais da época não hesitavam, por isso, em ridicularizar as pretensões de mulheres ou de homens de condição mais baixa em elevar o seu nível de instrução:

Rodrigues da Costa, como os que desconfiam da vontade de alargar a escolarização a trabalhadores manuais, sobretudo os do campo, troça da educação feminina. Ao longo da sua obra jocosa recorre com frequência a uma vasta gama de lugares-comuns sobre mulheres, moda, futilidade, perversão, elementos essenciais aos seus efeitos de humor. Se, em cúmulo, a mulher pertence a um meio popular, juntam-se dois efeitos de absurdo: tão ilegítima será a sua pretensão literária como a vontade de ascensão social (Mattoso, 2011:357).

Surgia, claramente, a consciência de uma sociedade estratificada e que, para os que a dominavam, assim se deveria manter, evitando-se todos os mecanismos que pudessem desestabilizar aquele equilíbrio tão frágil⁵³. Na microsociedade que é a família, as relações de poder tão pouco poderiam ser questionadas e, muito menos, quebradas. Tratava-se da imagem do homem, da família, de toda uma classe, submetida a regras estritas e codificadas, dominadas pela supremacia da honra. Curiosamente, era a mulher, o ser *vazio e inconsistente*, o ser mais frágil e menos culto, menos formado, que tinha a responsabilidade primeira de assegurar a honra da sua casa, do marido, dos filhos, dos parentes em geral, através de uma conduta irrepreensível, ditada pelas leis do decoro:

[...] As mulheres eram sobretudo as guardiãs da honra da casa e dos seus familiares, pelo que lhes estava à partida destinado um papel

⁵³ Sobre a possibilidade da evolução cultural da mulher e da sua possível influência na sociedade, registe-se a observação de Isabel Morujão relativamente ao reconhecimento social, ou à falta deste, da capacidade de escrita feminina:

De facto, o protagonismo cultural de algumas senhoras [cita aqui D.Maria, filha de D. Manuel e da sua *plêiade* de mulheres que se distinguiram pela sua enorme cultura] não significava o reconhecimento público ou oficial da capacidade de escrita da mulher, registando-se a existência de um discurso normativo, às vezes de raízes bastante ancestrais, que procurava assegurar a permanência do papel social de subalternidade da mulher, através de uma alegada natureza marcada pelo defeito e pela inferioridade (Morujão, 2005:36).

predominante de prudência, recolhimento, silêncio, discrição, humildade e ... ignorância. Forjado muitas vezes em torno do arquétipo da Virgem, que, segundo S. Bernardo, o doutor mariano, só teria falado em sete ocasiões, o discurso normativo em torno da mulher assentava então em tópicos como a gravidade, a sisudez, a modéstia, a castidade e o recato. No seio das grandes famílias, só os filhos eram objecto de uma educação cultural esmerada, embora algumas excepções se devam registar em relação a certas jovens a quem os pais, irmãos ou maridos souberam reconhecer os méritos intelectuais e a quem proporcionaram também uma instrução cuidada. Mas tais ocorrências eram de tal modo raras, que isso explica a razão pela qual as crónicas religiosas registam esses factos, pois não constitui tópico de descrição masculina o afirmar-se que um varão possuía tantas capacidades, que mereceu uma educação esmerada (Morujão, 2005:36-38).

A excepcionalidade de uma educação mais cuidada dispensada a uma rapariga, referida por I. Morujão e comprovada pela frequência com que é mencionada nas crónicas setecentistas, mostra-nos, de facto, que a questão era vista com desconfiança no seio da sociedade. Permitir que a mulher pudesse ter acesso a livros e, através destes, a todo um manancial de informação que a levasse a refletir ou, apenas, a desfrutar de uma leitura que a distraísse dos seus deveres de esposa e mãe, constituía para a maioria dos homens e para sociedade em geral um perigo ao qual poucos ficavam indiferentes.

A própria natureza feminina era, de si, para muitos, um indício inegável de perigo. A visão bíblica da mulher que arrasta para o pecado o homem ancorou-se de tal modo na cultura cristã que, inevitavelmente, o homem sentiu, durante séculos, a necessidade de se precaver contra as tentações pecaminosas, encerrando a sua causadora, a mulher, num emaranhado de regras morais e sociais, pretextando a salvação moral de ambos e a manutenção da ordem social para o bem de todos. A mulher portuguesa, obviamente, não escapou ao estigma, reforçado pela descrição que, não raras vezes, era

feita da sua imagem, até por observadores estrangeiros, como é curioso verificar:

Pese embora tantos constrangimentos culturais, as senhoras eram consideradas pelos estrangeiros como muito vivas, animadas e propensas para o amor, o que eles explicavam por determinismos físicos, já que seria o tempo quente que abundava em Portugal que as tornava mais susceptíveis às paixões do que na Europa do Norte. Força de expressão fundada talvez na vivacidade caracterial das damas, já que as práticas sociais deste grupo não revelam, senão marginalmente, atitudes contraditórias com a moral dominante (Mattoso, 2011:239).

Assim, o comportamento observado das senhoras «muito vivas, animadas», isto é, bem diferente do que se pretendia com o decoro e o recato, era, desde logo, associado pelos observadores à predisposição para um sentimento que nem sempre seria inocente aos olhos da sociedade – o amor. Interessante também será a associação destas atitudes, mais dadas às paixões, ao próprio clima das regiões onde tais mulheres viviam. Ora, seríamos levados a acreditar que, embora a sociedade ditasse um sem número de regras com o objetivo de proteger a honra dos seus cidadãos, nunca poderia consegui-lo porque, fatalmente, lutava contra elementos que jamais poderia vencer e que influenciavam os comportamentos e a moral vigente. Contudo, mais uma vez, a observação cinge-se aos comportamentos femininos, sendo que, os masculinos, pela mesma observação, não deveriam diferir dos primeiros.

As perspetivas deterministas e fatalistas da mulher pecadora e tentadora levariam à adoção generalizada e duradoura de medidas que, já o anunciámos, visavam a proteção moral de toda a sociedade. O encerramento da mulher, a clausura física e/ou moral, o aprisionamento das potencialidades intelectuais femininas⁵⁴ foram,

⁵⁴ Acerca desta realidade, é interessante partilhar a visão de uma grande epistológrafa portuguesa do século XVIII, a Marquesa de Alorna, D. Leonor de Almeida, que tentou contrariar o que se preconizava para a mulher setecentista:

durante séculos e ainda na época setecentista, concretizações dessa preocupação constante:

Também os viajantes estrangeiros corroboraram o encerramento a que estavam votadas as senhoras da nobreza em Portugal nos séculos XVII e XVIII. A ida à igreja seria a mais frequente das escassas oportunidades de socialização exterior ao espaço exterior e era tida como ocasião para troca de bilhetinhos, sinais e sussurros sob o olhar cúmplice das criadas que as acompanhavam sempre. [...] De facto, a preocupação com a honra era dominante, sendo aconselhada como o valor prioritário: «tenha o marido para si que a coisa que mais deve querer é sua honra e, logo, sua mulher»⁵⁵. Essa a razão pela qual os conventos ou recolhimentos se constituíram nos espaços comumente utilizados para resguardar as filhas desde idades muito jovens até lhes ser concertado casamento ou até professarem, para além de residência adoptada quando os maridos, irmãos ou filhos passavam temporadas ausentes ou elas enviuvavam (Mattoso, 2011:239).

A lógica de atuação social, patente neste estudo de Mattoso, parece indiscutível: ao sair de casa, ainda que para ir à igreja, a mulher aproveita para contornar os interditos sociais quanto ao seu comportamento, correndo o risco de pôr em causa a sua honra ou a de sua família; daí a necessidade de a manter reclusa, longe desse exterior de tentação, num convento, quando ainda é jovem ou está temporária ou definitivamente só, à mercê de todos os perigos morais, a começar pelas suas próprias fraquezas.

A natureza feminina é tida como perigosa, já o vimos, mas consegue ser mais arrojada ainda quando é acompanhada de uma sabedoria maior do que a de que necessita. Para Francisco Manuel de

Eu conheço muitas [mulheres nobres da corte portuguesa] que não sabem, por seus pecados, nem ler nem escrever; outras que, sendo muito estimáveis e de qualidades pessoais excelentes, são uma miséria, porque se aplicam muito mal, destampam-se com um *ingrês* muito sem sabor, dizem *ameidade* e *sastifação* e outras parvoíces deste género. Falam unicamente em enfeitar-se, qualidade aborrecível (Alorna, 1941:6).

⁵⁵ Francisco de Melo, *Carta de guia de Casados*, p.124 (*apud* Mattoso 2011:239).

Melo, numa epístola a um jovem amigo casadoiro⁵⁶, o assunto é demasiado sério para ser abordado levianamente. Aliás, para este cavalheiro preocupado com o futuro de todos os homens que pretendem enveredar pelos caminhos do matrimónio, há que manter sempre uma relação de superioridade do homem em relação à sua mulher, pois «os que casam com mulheres maiores no ser, no saber, e no ter, estão em grandíssimo perigo» (Melo, 1965:34). À posição social (o ser e o ter), junta-se a importância da cultura e da formação literária ou livresca da mulher (o saber) na definição da relação do casal. O marido deve preservar o seu ascendente sobre a mulher, de modo a assegurar-se da honra do lar. Esta premissa estará presente em todos os conselhos do escritor; daí as advertências relativamente ao tipo de mulher que considera perigosa: demasiado sábia e demasiado devota. Para mostrar a relevância desse alerta, Francisco Manuel de Melo relata, na sua carta, um episódio que lhe permite juntar, num só exemplo, um conjunto de características nocivas:

Já que estou ao fogo, e como desde este lugar falo a V. M. e V. M. me ouve, e me perdoa, irá outra não pior história. Confessava-se uma mulher honrada a hum frade velho, e rabugento; e como começasse a dizer em latim a confissão, perguntou-lhe o confessor: «Sabeis latim?» Disse-lhe: «Padre, criei-me em mosteiro». Tornou-lhe a perguntar: Que estado tendes? Respondeu-lhe: «Casada». A que tornou: «Onde está vosso marido?» «Na Índia, meu Padre» (disse ela.) Então com agudeza repetiu o velho: «Tende mão, filha: sabeis latim, criastes-vos em mosteiro, tendes marido na Índia? Ora ide-vos embora, e vinde cá outro dia, que vos é força que tragais muito que dizer, e eu estou hoje muito depressa» (Melo, 1965:87).

Temporariamente só, criada em mosteiro, devota - pois pretende confessar-se - sábia, ao mostrar conhecimentos de latim: eis as perfeitas condições, segundo Melo, para a existência do pecado, em tão

⁵⁶ Referimo-nos à *Carta de Guia de Casados*, de Francisco Manuel de Melo, publicada pela primeira vez em 1651.

elevado número que o padre não teria tempo, naquele momento, para ouvir aquela pecadora em confissão!

Neste contexto e atendendo especificamente à questão da educação, não podemos deixar de concluir como Adelaide Cardoso (2003:25) que «O olhar crítico e pouco favorável com que ao longo dos séculos a mulher foi vista pelo homem e pela Igreja não poderia deixar de influenciar a forma de educá-la».

Acrescentamos, porém, o facto de esta educação servir como instrumento de controlo de um género sobre o outro, de uma sociedade sobre um grupo com os objetivos já enunciados.

A Igreja, desde cedo, entendeu o papel fundamental da mulher no domínio da própria educação pois, sendo ela destinada, em larga escala, a ser mãe, tornar-se-ia, desta forma, uma educadora⁵⁷ junto dos seus filhos, futuros homens e mulheres, membros de uma comunidade com certos valores que deveriam, por sua vez, perpetuar. Eis mais um motivo para se ter um especial cuidado com a educação feminina.

Se, depois do Concílio de Trento (1545-1563), se insiste na necessidade de instruir os fiéis nos princípios gerais da doutrina desde a mais tenra idade, é sobretudo no início do século XVII que os reformadores católicos consciencializam que na menina poderia residir a chave da consolidação moral da sociedade em geral, uma vez que «en chacune sommeille une future mère, donc une éducatrice potentielle (...)»⁵⁸. Cette prise de conscience donne une impulsion décisive à la généralisation d'une instruction féminine comprenant au moins la lecture et le catéchisme», como explica Martine Sonnet. Se tal é verdade para alguns países da Europa, não se deve esquecer que, em Portugal, a outros

⁵⁷ Citamos o exemplo da própria mãe de D. Leonor de Almeida, Marquesa de Alorna, constante de uma autobiografia da Marquesa, redigida originalmente em francês:

Alcipe vécut sous les yeux de sa mère et dans la société de sa sœur, sans connoître du monde que les malheurs dont elles étoient victimes et (au long de leurs) jours sereins quoique sombres, elles ne connoissaient d'autre amusement que la lecture et la prière. C'est dans ce séjour tranquille que la mère s'occupa de former son esprit et son cœur. Dans son cœur elle trouva le germe des grandes passions, qui, dirigé dans un but sage, tourne toujours au profit du caractère (Alorna, 1941:201)

⁵⁸ Parênteses da autora.

níveis – etários, sociais e de estado -, como os que se viviam em muitos conventos femininos, sobretudo quando se situavam na esfera da corte, a função formadora da mulher se alargava claramente a uma função reformadora⁵⁹ (Morujão, 2005:54).

Chegamos, então, à função educativa que desempenharam os conventos. Já víamos que a entrada de jovens raparigas nestas instituições religiosas costumava fazer-se a dois níveis: em primeira instância, aí recebiam uma instrução marcadamente religiosa mas também pragmática que tinha por missão prepará-las, ainda que de forma meramente teórica e sempre do ponto de vista cristão, para o matrimónio e para a maternidade; por outro lado, as que se destinavam a perseguir a via religiosa, beneficiavam de uma preparação adequada e conviviam, desde cedo, com as regras monásticas que deveriam seguir para o resto da vida. Foi no âmbito deste propósito que Francisco Alcoforado, pai de Mariana, entregou a filha ao Convento de Nossa Senhora da Conceição, em Beja.

2.1.1. Sóror Mariana Alcoforado

Quer se aceite a tese da autenticidade das *Cartas*, quer, pelo contrário, se defenda a criação literária das epístolas atribuídas à freira portuguesa, há que analisar com cuidado o percurso realizado por Sóror Mariana e não apenas por Mariana Alcoforado, mulher da fidalguia bejense setecentista, confiada ao Convento de Nossa Senhora da Conceição, em Beja, aos doze anos pelo próprio pai.⁶⁰ Desde já, neste

⁵⁹ Aqui aponta para o «instrumento operativo» de controlo, valorizado não por vir de mulheres mas de «Esposas de Cristo».

⁶⁰ Segundo as pesquisas de Luciano Cordeiro, Francisco Alcoforado terá negociado um dote com o Convento de N^a Sr^a. Da Conceição no sentido de aí se acolher, num primeiro momento, Mariana e, posteriormente, uma irmã, Catarina, tendo permitido que apenas a filha Anna Maria tivesse contraído matrimónio. Tais determinações surgiam no projeto do administrador bejense em consolidar o seu morgado, evitando assim gastos desnecessários com os dotes de matrimónio das filhas mais novas:

Do seu testamento, feito em 30 de setembro de 1660,— que foi o primeiro e um dos mais preciosos documentos que na nossa investigação directa podemos obter,—vê-se que possuía uma grande casa, que a administrava com muito zelo, que dirigia uma

primeiro dado sobre a vida de Mariana, é possível verificar a coincidência entre os factos comprovados da realidade através dos registos dos arquivos do Convento da Conceição – conforme são referidos por L. Cordeiro:

Fora entregue em creança á clausura,—dizem-n'o as Cartas e provam n'o os nossos documentos. Professara provavelmente aos 16 annos, se é que não anticipara a idade canónica, viciando a verdadeira, como a que lhe é computada no termo de óbito pode fazer suspeitar (Cordeiro, 1891:213).

e as indicações contidas nas *Cartas*, através da voz de Mariana: «[...] Eu era nova, ingénua; haviam-me encerrado neste convento desde pequena [...]» (Carta V, p.53).

Desde a sua entrada na instituição religiosa até à sua profissão, formando os votos que a tornariam numa freira, nada se sabe de muito concreto sobre a vida e a formação de Mariana Alcoforado. Podemos, contudo, remeter-nos aos estudos realizados sobre a dinâmica e as condições de vida no seio dos conventos e mosteiros da época, em particular acerca daqueles que, à semelhança do Convento de Nossa Senhora da Conceição, em Beja, observavam a regra franciscana, adaptada por Santa Clara de Assis⁶¹ para a ordem feminina

larga laboração agrícola, e que ao mesmo tempo tinha relações com alguns dos primeiros homens da época[...].

É n'esse testamento que elle, com sua mulher, institue o—«morgado dos Alcoforados»,— impondo á successão e herança d'elle algumas clausulas sob mais de um aspecto curiosas. O successor juntará sempre ao morgado «para que elle vá em augmento», a terça da sua terça, e terá o appellido de Alcamforado, perdendo o direito á successão desde que não queira ou não possa cumprir qualquer d'estas clausulas[...] (Cordeiro, 1891:115).

A Miguel da Cunha Alcoforado segue-se, se é que não antecedia, Marianna Alcoforado, de quem especialmente fallaremos,— e a ella, outra filha, a quem allude o testamento dos pães e que era já casada então: — D. Anna Maria.

Casara esta com Rodrigo de Mello e Lobo, recebendo de dote 12:000 cruzados, além do enxoval e de valiosos donativos [...] (Cordeiro, 1891:127).

Como dissemos, o testamento de 1660 cita ainda uma terceira filha, chamada Catharina, que ao tempo era noviça no convento da Conceição, onde estava Marianna. O pae fizera contracto com o convento sobre a dotação de ambas [...] (Cordeiro, 1891:128).

⁶¹ José Mattoso esclarece-nos sobre este assunto de índole histórico-religiosa:

As clarissas foram fundadas por Clara de Assis (1194-1253), como ramo feminino dos franciscanos. A primeira regra, da autoria da fundadora, obrigava ao despojamento total de bens e daí que os conventos não pudessem possuir terras, e portanto fossem

correspondente à criada por S. Francisco. Estabeleceremos, assim, um enquadramento ao ambiente no qual terá crescido física e psicologicamente a freira das *Cartas*.

Já o referimos, mas não será inútil lembrar que dadas as condições sociais e familiares em que nasciam e cresciam as filhas da fidalguia portuguesa na época clássica, poucas deviam ser as que, ao ingressarem num convento, sentiam uma verdadeira vocação. O caso particular de Mariana Alcoforado, conforme acabámos de verificar, não era um caso único e isolado:

Sabemos hoje que a entrada em religião raramente foi uma escolha individual de muitas dessas mulheres, mas sim uma opção familiar, ditada por imperativos de reprodução social. Ou seja, dito de outra forma, uma consequência inevitável do morgadio, que vinculava o melhor do património familiar ao filho mais velho: pelo menos a casa armoriada e os bens considerados essenciais à transmissão da linhagem. [...] No caso das filhas, seguia-se também o princípio da primogenitura, tanto na casa real, onde a filha mais velha era dada ao melhor partido, quer entre a aristocracia, casando a filha mais velha em detrimento das outras (Mattoso, 2011:279).

Num sistema social pré-definido desta forma, não será de estranhar que as famílias destinassem um rumo às vidas dos seus filhos assim que estes nascessem:

Ao contrário do que se poderia pensar, estas mulheres que entravam no convento não correspondiam a raparigas que não tinham conseguido casar. Pelo contrário, a decisão de as fazer entrar no convento era feita logo na primeira infância, sendo criadas «para freiras». Era tomada pelos pais logo que existia um filho para suceder no morgadio, e um número de filhas considerado suficiente para garantir as trocas

desprovidos de rendas fundiárias. O que equivale a dizer que as freiras dependiam da esmola angariada por outros, o que constituía [...] uma realidade impraticável (Mattoso, 2011:277).

matrimoniais desejadas, se houvesse dinheiro para as dotar condignamente (Mattoso, 2011:279).

O encaminhamento para a via religiosa influenciava, como também já víamos, a educação dessas meninas, preparando-as para um destino que, fosse ele compatível com a sua personalidade ou não, não deixava de ser cumprido, povoando, assim, os conventos femininos de jovens mulheres oriundas de um estrato social predominantemente elevado:

Por todas as cidades do reino, os conventos de Santa Clara admitiam meninas provenientes das elites locais. Daí que a base de recrutamento das freiras fosse reduzida a uma população restrita – a da nobreza e dos sectores em ascensão do negócio ou oficialato – o que explica que tenha sido avançado o plausível número de 4800 religiosas em 1739, o que parece consistente com esta realidade elitista, que [...] decorria directamente do sistema de morgadio (Mattoso, 2011:277).

A população dos conventos não se restringia às freiras e noviças, detentoras de uma posição social mais elevada, pois mulheres de origem social mais baixa acompanhavam-nas na sua vida enclausurada, servindo-lhes de criadas, já que muitas religiosas e aspirantes a religiosas possuíam, no interior do espaço conventual, casas próprias que eram cuidadas por essas mesmas empregadas. Esta situação advinha, como é natural concluir, da própria estratificação da sociedade⁶² que passava, assim, naturalmente da casa familiar para a

⁶² Aliás, a estratificação social não se verificava apenas entre as religiosas e as suas servas, como A. Saramago aponta na sua apresentação do Convento da Conceição em Beja, pois todos os conventos seriavam as próprias candidatas a religiosas, como veremos, mesmo que tais procedimentos se desviassem das regras e das recomendações originais dos fundadores ou dos reformadores das ordens:

Nos carmelos reformados, Teresa de Ávila insistiu no trabalho humilde para todas as religiosas, porém o interior dos mosteiros mimetizava a hierarquia social vigente, numa desigualdade imposta pelos diversos estatutos sociais das candidatas à vida religiosa, que se traduzia em tarefas diferenciadas, vivências religiosas e intelectuais mais ou menos intensas.

Apesar de se registarem algumas variações de Ordem para Ordem e ao longo dos séculos, em virtude das mutações sociais e da própria evolução das Congregações,

casa religiosa, ainda que contrariasse, à partida, a regra preconizada pela ordem a que se submetia a instituição que acolhia esta população feminina.

Neste sentido, a própria formação religiosa e institucional da jovem não se processava de forma uniforme:

No interior dos conventos coexistiam noviças, freiras do coro e conversas. O acesso à vida religiosa fazia-se cumprindo obrigatoriamente um período probatório - o noviciado - em que as candidatas estavam obrigadas a votos simples ou temporários e que se revestia de maior dificuldade para as conversas. Ultrapassado com sucesso, permitia às candidatas, provenientes de um estatuto social elevado e com meios suficientes para o pagamento do dote, a passagem a freira de coro. Proferiam então votos solenes, passando a assegurar as partes cantadas da liturgia, participando nas assembleias capitulares, tomando parte na direcção do convento. Para as conversas, de origem mais humilde, o noviciado constava de tarefas no interior e exterior do convento, em que eram postas à prova, fazendo as tarefas mais penosas, dependendo para a sua admissão dos pareceres favoráveis da abadessa, do confessor e da comunidade. Proferiam os três votos de religião, mas apesar disso não se tornavam professoras da Ordem, mas agregadas ou associadas ao mosteiro (Cardoso, 2003:42).

Também Mariana Alcoforado, ao entrar como noviça aos doze anos, terá tido uma educação em consonância com a sua condição de filha de fidalgo. Com efeito, se nos reportarmos às pesquisas de Cordeiro e, mais tarde, Belard da Fonseca, verificamos que quer Mariana, quer sua irmã Peregrina, acederam a funções que não eram alcançáveis por qualquer religiosa.

Segundo as Cartas, Marianna fora feita porteira, ou, mais propriamente, uma das porteiros do convento, nos princípios de 1668. Porventura procuravam distrahir-a, arrancar-a á escandalosa obsessão,

podemos dizer que a estrutura das abadias, mosteiros e conventos foi sempre diferenciada e hierarquizada (Cardoso, 2003:42,43).

com as ocupações, com as responsabilidades, um pouco também com as liberdades do cargo (Cordeiro, 1891:233).

Nomearam-me há pouco tempo porteira deste convento. Todos os que falam comigo crêem que estou doida, não sei que lhes respondo, e é preciso que as freiras sejam tão insensatas como eu para me julgarem capaz seja do que for (Carta II, p.24).

Sobre este cargo⁶³ e, posteriormente, sobre a «quase» eleição de Mariana Alcoforado como abadessa do Convento da Conceição, L. Cordeiro tece interessantes considerações que nos ajudam quer a entender a efetiva posição social privilegiada da freira naquele convento, quer a relacionar as pistas fornecidas no texto das *Cartas* com os dados comprovados do arquivo do convento que, tal como ele, outros estudiosos e investigadores citam nas suas análises relativas à vida de Sórora Mariana. A forma, aliás, como L. Cordeiro aponta a explicação para estes acontecimentos parece-nos credível, atendendo ao que conhecemos sobre a vida conventual no século XVII:

É curioso,—parece-nos até particularmente significativo,— que Marianna, filha de uma das principaes e mais influentes famílias em Beja e no convento da Conceição, uma das mais antigas religiosas d'elle, não nos appareça depois desempenhando algum cargo mais elevado e propriamente de eleição canónica e geral, quando vemos a irmã mais nova, escritã e abbadessa, e as sobrinhas graduadas n'outras commissões conventuaes.

⁶³ No tocante ao cargo de porteira, apenas se sabe que não seria desajustada a atribuição dessa função a uma freira de elevada condição social, como seria o caso de Mariana Alcoforado:

O voto de obediência revestia-se de maior rigor, devendo ser prestado à abadessa, às freiras do coro, à conversa mais antiga e à *porteira, que era como uma segunda abadessa* [itálicos nossos] (Cardoso, 2003:43).

Contudo, seria de estranhar o facto de, após terem sido conhecidos os episódios amorosos da freira, conforme se relatam nas *Cartas*, ser concedida a Mariana, a freira prevaricadora, uma função tão importante. Não queremos, ainda assim, relançar a questão da autenticidade, observando estas situações de possível incongruência entre a ficção e a realidade, é nosso objetivo apenas verificar que a referência a essa função não é de todo contraditória com aquilo que era prática corrente na atribuição de funções no interior dos conventos portugueses setecentistas.

Comtudo o nome de Marianna Alcoforado apparece- nos em 1709, n'uma eleição abbadessial, renhidamente contraposto ao de outra freira, 9 annos mais moça,—D. Joanna Velloso de Bulhão,—que só por poucos votos mais consegue ser proclamada abbadessa por Fr. Diogo de S. João Baptista, «secretario n'esta eleição.» Adivinha-se uma d'aquellas luctas, como que uma recalçada revolta,— tão vulgares nos conventos.— E de que as houve na Conceição, temos o testemunho da própria Peregrina Alcoforado, que nos fala do «mutim das grades» e das «alterações do coro», por causa da reforma (Cordeiro, 1891:233-234).

Apesar de ser das mais antigas freiras do Convento e das que, socialmente, estariam em melhores condições para serem aceites como dirigentes da instituição, Mariana Alcoforado não chegou a alcançar o posto mais elevado na hierarquia conventual, ao contrário de sua irmã mais nova que foi eleita para dois triénios. Os motivos para tal acontecimento não podem ser comprovados. Não existem crónicas, relatos ou outros escritos que pudessem servir de referência a uma possível explicação para esta «não-eleição» que muitos estudiosos estranharam. Porém, podemos facilmente imaginar que sentimentos como a inveja, o rancor, o desdém, estivessem na origem da recusa por parte de muitas freiras daquele ano (1709) relativamente à já anciã pecadora das *Cartas*.

Ao analisar as condições de vida nos conventos femininos de setecentos, verificamos que as relações aí estabelecidas eram, frequentemente, difíceis, resultando, por vezes, em atitudes e comportamentos mais agressivos ou violentos. Com efeito, apesar de assumirem o hábito, as religiosas, como já amplamente observámos, nem sempre cumpriam as suas obrigações de bom grado, já que, para muitas, a clausura fora um modo de vida imposto e não desejado.

Após o período, que atualmente chamaríamos de probatório, as noviças que haviam enfrentado os rigores⁶⁴ de uma primeira fase de

⁶⁴ Sobre a dureza da vida conventual, salientamos algumas observações que nos ajudarão a entender o contexto em que terá vivido a heroína das *Cartas*:

clausura e instrução religiosas professavam, pronunciando os votos que as levariam a aceitar um conjunto de regras de vida em comunidade e a deixar definitivamente a vida do exterior, a vida no mundo ou no século, como era designada a vivência secular. Assim, «o dia em que professavam era aquele em que morriam para o mundo, e era decalcado do casamento, porque celebrava o seu matrimónio com Cristo [...]» (Mattoso, 2011: 278).

No caso do Convento de Nossa Senhora da Conceição, que se regia pela regra clariana, as religiosas deviam obedecer a uma rigorosa disciplina que lhes exigia obediência ao dever de isolamento, aos deveres religiosos de oração e de penitência, que lhes impunha uma atitude de permanente anulação dos seus desejos e necessidades individuais através de mortificações constantes⁶⁵, de modo a concentrar a sua vida numa entrega total a Deus. Naquela casa comum, os dias

Todas estas mulheres deviam despojar-se do que era seu, abandonar casa e família, cortar os cabelos, vestir o hábito e jurar obediência, pobreza e castidade para o resto das suas vidas. Eram noviças durante um ano, habitando alas separadas nos conventos, e, passado o termo desse período probatório, admitidas mediante votação das freiras do convento em que queriam entrar, por favas pretas e brancas. (Mattoso, 2011:278)

De acordo com a madre Leonor de São João, as noviças do Convento de Jesus de Setúbal eram acostumadas, desde cedo, a dizerem suas culpas todos os dias para a mestra da escola. Eram, então, repreendidas e castigadas por «qualquer desfalecimento geral ou particular» que tivessem cometido, tendo-se «por mui grave mui pequena falta». O castigo físico não se restringia às ocasiões em que as noviças e recém-professas cometiam faltas ou se desviavam das orientações de suas mestras. Ainda segundo o *Tratado*, os castigos eram aplicados regularmente: «he costume açoutar a mestra as discipulas nas segundas, quartas e sextas». E com «5 varas de marmeleiro bem juntas a todas se dão os açoutes ordinários assim na escola como na comunidade». Segundo o relato, as noviças e professoras na escola tinham ainda que passar por uma série de humilhações, tal como comerem no chão do refeitório e beijar os pés das que comiam sentadas à mesa. Nas segundas-feiras, elas se prostravam no chão para que as demais freiras, quando adentrassem no refeitório, pisassem sobre elas (Bellini, 2009:157).

⁶⁵ Para as religiosas mais cumpridoras e de vocação mais forte, este aspeto da sua condição chegava a ser o ponto fulcral de toda a sua existência, como testemunha L. Bellini no seu estudo sobre experiências de vida religiosa nas instituições clarianas de Portugal setecentista:

Disciplinas de ferro, cilícios de ferro pelo corpo, o uso de roupas de tecido áspero e de uma tábua como cama, os jejuns e as abstinências aparecem recorrentemente nos relatos. Aqui também se observam os extremos como os de Isabel Maria da Conceição que rasgou duas vezes o peito com um canivete «para escrever com o sangue do coração huma protestação a seu Divino Esposo», ficando-lhe a ferida aberta por toda a vida; e os de Maria Josefa de Jesus que cobria a pele com urtigas e se deitava no chão à porta do coro, para que as demais pisassem nela. Uma madre do convento de Setúbal também teria pedido, na hora de sua morte, para ter seu corpo pisoteado por toda a comunidade; e outra, de tanto que derramava sangue, «apodreciam-lhes as carnes» (Bellini, 2009:158).

iam passando, ano após ano, sempre iguais, regulando-se por uma rotina que a madre superior tinha o dever de supervisionar:

As regras e constituições por que se regiam os conventos e mosteiros referidos estipulavam os diversos aspectos da vida quotidiana, de uma forma que poderíamos dizer exaustiva. A ocupação primeira - oração individual e em grupo - era um corolário do motivo supremo que levou as religiosas à escolha de uma vida em clausura, ou seja a consagração a Deus, fazendo votos solenes de obediência, castidade e nalgumas ordens de pobreza. No tempo dedicado ao trabalho e nos momentos de recreio as religiosas praticavam a arte da doçaria, os trabalhos de mãos, a manufactura de unguentos curativos. A reflexão, a meditação e a oração mental, momentos privilegiados de contacto com o Criador, também não eram esquecidos [...]. O vestuário também deveria ser um símbolo da escolha de vida, representando um corte com o passado e o mundo (Cardoso, 2003:81-83).

Os hábitos aqui descritos diziam respeito às religiosas de condição mais elevada, uma vez que, como já foi referido, nem todas dispunham do mesmo estatuto, pelo que também se diferenciavam pelas tarefas de natureza mais doméstica.

Na monotonia dos dias e nas vicissitudes impostas pela regra, as freiras, não raras vezes, manifestavam sinais de algum cansaço, revelando atitudes menos cristãs. O isolamento sofrido no tocante ao afastamento da casa familiar, a dificuldade em acatar a regra e a natural tendência para a revolta interior (na sequência de uma entrada forçada pelas circunstâncias no convento) conduziam aquelas mulheres a comportamentos tão variados como o desespero, a loucura, ou ainda a recusa ou a indiferença face aos compromissos religiosos, entre outros. Quando tais condições se verificavam, as consequências quer para as religiosas, quer para o convento dependiam, indubitavelmente, de quem dirigia a instituição, do contexto sociopolítico do momento e do poder de quem supervisionava as estruturas intermédias da Igreja.

De facto, a não observância das regras levaram a procedimentos diversos e frequentes que nos levam a concluir que a vida no convento e a entrada em religião não eram garantidas de uma vivência regrada pelos valores cristãos. Desde processos individuais, levantados a religiosas pela Inquisição a partir de denúncias, por vezes anónimas, a visitas de inquiridores ou de outros clérigos encarregados de avaliar e garantir os comportamentos adequados no interior de conventos e mosteiros, muito se tentou fazer para contrariar uma certa tendência para o relaxamento espiritual e religioso⁶⁶, observado desde os finais da Idade Média e que o Concílio de Trento se esforçou por combater⁶⁷. Contudo, a frequência

⁶⁶ O abrandamento do rigor da vida eclesiástica não foi observável apenas na época das guerras da Restauração, como é notório neste estudo de M. L. Pacheco sobre a vida eclesiástica nas épocas medieval e clássica:

O alto clero português, de fato, parecia muito mais preocupado com negócios próprios da classe senhorial, de onde a maioria dos seus representantes havia saído, do que com os afazeres particulares de seu ofício. Não são poucos os relatos que indicam uma preferência de arcebispos, bispos, cônegos e deões por questões pouco espirituais [...]. Os desvios também eram explícitos no baixo clero. As Cortes de 1481-1482 atestam-no, deixando expressa a posição dos representantes concelhais sobre o assunto: —... muito dissolutos são os clérigos, frades e pessoas religiosas em vossos reinos [dirigindo-se ao rei], assim em vida como nos trajos e suas obras, dando mau exemplo aos leigos que deles devem haver doutrina e boa edificação pelo exemplo de boa vida (DIAS, 1960: 45). Este texto prossegue criticando o desregramento no que diz respeito às disposições canônicas sobre o bem-vestir, à prática recorrente de amancebamento e a uma constante desatenção no rezar e dizer as missas. [...] No que diz respeito aos mosteiros, tanto masculinos quanto femininos, a situação não era mais muito diferente. O Fr. João Alveres, que assumiu o Mosteiro de Paço de Souza com o objetivo de reformá-lo, testemunhou que a comunidade sequer possuía uma cópia da regra de S. Bento. O reformador beneditino ainda relatou uma desrespeitosa posse privada das terras pelos frades e a presença freqüente de mulheres dentro de suas instalações (Almeida, 1910:t.1, 159). Conventos femininos também geravam casos dignos de nota, como o de Almoester, da ordem de S. Bernardo. Num inquérito feito em 1522, apontava-se a existência de falhas graves, como a incompletude dos ofícios divinos, a posse de fontes de renda alternativas pelas irmãs (tenças, foros e quintas), o abandono dos Sacramentos da Penitência e Eucarística e uma suposta prática de rituais de feitiçaria dentro do claustro. O inquiridor responsável aludia ainda a um relaxamento total da portaria do Convento, o que resultava num trânsito —quase livre tanto para as pessoas como para as coisas (Dias, 1960:50). Multiplicavam-se, sob a proteção do eremitério, os casos de amores clandestinos, furtivos ou duradouros (Pacheco, 2007:2-4).

Parece que, neste contexto, o Convento da Conceição também não escapava a críticas:

[...] Como o desenvolvimento posterior da reforma observante indica, os frades souberam adaptar bem suas funções à condução espiritual e ao aconselhamento dos cenóbios femininos. Ao mesmo tempo, eles não deixaram de, ocasionalmente e talvez sob demasiada pressão, compactuar com os interesses da nobreza. Só para citar um exemplo: em Beja, sob a proteção reformadora da Observância Franciscana, o Mosteiro de Nossa Senhora da Conceição transformou-se num verdadeiro templo de veneração à estirpe de D. Beatriz, mãe de D. Leonor e de D. Manuel I (Pacheco, 2007:7).

⁶⁷ Veja-se a menção às medidas concertadas entre Coroa e Igreja no sentido de disciplinarem e voltarem a dar credibilidade às instituições religiosas:

Conduzir as condutas, quer de leigos quer de eclesiásticos, foi uma tarefa que implicou esforços conjuntos da Coroa e da Igreja, os quais passaram pela utilização de formas e

com que estas medidas eram postas em prática permitem-nos concluir que as irregularidades eram constantes e generalizadas. Segundo Cardoso, a desobediência à regra manifestava-se em praticamente todas as vertentes da vida quotidiana:

O hábito das religiosas era descrito com pormenor: os tecidos, a cor, o feitio, o véu, a roupa interior, o calçado, dando testemunho da importância conferida a valores como a pobreza, honestidade e austeridade. Mas as infracções a estas imposições aconteciam, e em pleno século XVII, «século em que o clero regular, assim como de alguma forma o secular, se mostrava já reformado, quer nos seus costumes, quer na própria mentalidade», uma das penas impostas pelos inquisidores consistia em não poder usar mais, depois de retirado o hábito penitencial, em si e nos vestidos; ouro, prata, pedraria, e sedas, o que nos leva a crer que era habitual usar tais adornos e tecidos luxuosos. A necessidade de explicitação da pena a aplicar indicia a efectiva prática de desvios à norma instituída. A maioria das religiosas [...] quando perguntadas, pelos Inquisidores, se comiam carne de porco, coelho, aves, fígado e peixe de pele, referem que sim, porque comiam, no refeitório, o que comia a comunidade, porém algumas com criadas pessoais comiam as refeições que estas preparavam. [...] A forma como dormiam e o lugar também estavam estipulados. As Constituições Gerais referiam que as religiosas deviam dormir no dormitório comum ou em celas separadas. [...] Verificámos que eram numerosas as que possuíam casas ou meias casas particulares, compradas pelos respectivos pais, mobiladas com maior ou menor riqueza, como mostram os inventários, arrolados nos seus processos.

As religiosas fechavam as casas quando se ausentavam, confiando as chaves às companheiras da sua simpatia. Aí acolhiam as parentes que entravam no convento na qualidade de pupilas ou noviças, ou outras religiosas com quem sentiam afinidades e também os parentes que no

instrumentos de difusão do discurso religioso, umas de carácter repressor, tais como visitas pastorais e inquisitoriais e censura de livros e outras de carácter pedagógico e persuasivo, tais como missões do interior, pregações, ensino da doutrina e confissões, sem esquecer a divulgação de livros de devoção, catecismos, hagiografias, imagens e até peças de teatro com fins evangelizadores (Braga, 2010:308).

convento procuravam segurança, facto que aconteceu frequentemente durante as guerras da Restauração (Cardoso, 2003:83-85).

Sabemos, através dos estudos já mencionados de Cordeiro (1891), Saramago (1994) e Fonseca (1966), que Mariana e a irmã possuíam uma casa particular, mandada construir por seu pai, expressamente para as filhas, mostrando, desta forma, o seu poderio e evidenciando uma condição social superior. Assim, poderíamos supor que ambas teriam tido uma vida facilitada, se assim o desejassem, já que gozariam de uma certa privacidade no seio da comunidade, facto este que poderá ter permitido efetivamente a vivência dos amores clandestinos relatados nas *Cartas*. Mariana refere esse espaço por várias vezes: «[...] e não voltarei a ver-te no meu quarto com o ardor e o arrebatamento que me mostravas? [...] Saio o menos possível deste quarto onde vieste tanta vez [...]» (Carta II, pp.23,25), referindo-se ao quarto como local de encontro dos amantes; mas também como espaço onde procura o isolamento para melhor se entregar ao desespero íntimo causado pelo abandono: «Dona Brites insistiu, nestes últimos dias, para que saísse do meu quarto; julgando distrair-me, [...]. Trouxe-me outra vez para o meu quarto, atirei-me para cima da cama [...]» (Carta IV, p.38).

Escreve «quarto» e não «célula» ou «dormitório», como seria natural designar o espaço onde descansavam as religiosas. Para além deste aspeto lexical, há que referir que as menções ao «convento» surgem ligadas ao binómio exterior/interior, ou seja, mundo/clausura. Daí que ressalte ainda mais o uso de um vocábulo diferente para designar o espaço onde «tudo» aconteceu, onde ocorreu o que realmente contou na vida de Mariana. O «convento» constitui-se como a barreira física e social que impede Mariana de seguir o amante: «[...] Se me fosse possível sair deste malfadado convento, não esperaria em Portugal pelo cumprimento da tua promessa: iria eu, sem guardar nenhuma conveniência, procurar-te [...]» (Carta I, p.19).

É o espaço violado pelo cavaleiro, quebrando assim a regra social de clausura religiosa e que constitui uma fonte de preocupações para a

freira, ainda nos momentos felizes do amor partilhado: «[...] inquietava-me com o perigo que corria ao entrar neste convento [...]» (Carta V, p.50).

Porém, não deixava de ser um refúgio, tinha-o sido e ela queria que voltasse a sê-lo; um refúgio, não no sentido social, como era visto pelas famílias e pela sociedade, mas no sentido individual, como espaço íntimo de tranquilidade, resguardado dos tumultos e das obrigações sociais, das convenções e regras de conduta cortesãs, enfim, da hipocrisia de que Mariana acusava Chamilly: «[...] Porque não me deixaste em sossego no meu convento [...]» (Carta I, p.19).

No meio da comunidade de freiras, enquadradas pelas regras que descrevemos, havia quem, como vimos, acabava por desrespeitá-las, mas também existia quem vivesse de forma intensa e abnegada a fé a que tinha votado a sua vida⁶⁸. As vocações sinceras nasciam frequentemente já no interior do convento, durante o noviciado ou na sequência de uma mudança drástica na aceitação de destino religioso, ou surgiam ainda, de forma natural, acompanhando o crescimento de uma menina entregue muito cedo ao convento, como fora possivelmente o caso de Sórora Peregrina Alcoforado.

Entre as religiosas que efetivamente se dedicavam ao ministério de Deus e as mulheres que ali viviam como freiras, cumprindo um destino que lhes havia sido imposto, brotavam com frequência desentendimentos que podiam levar a conflitos mais ou menos sérios e que influenciavam diariamente a vida conventual. O rigor com que as primeiras encaravam as suas funções e o desleixo ou a indiferença adotados pelas últimas indiciavam, por um lado, a oposição que, já no

⁶⁸ Para além das situações de vocações nascidas no interior do convento e que citamos no nosso estudo, há que ter em conta também as circunstâncias enunciadas por J. Mattoso:

Havia também vocações genuínas, mulheres que fugiam para entrar em conventos contra a vontade das famílias, algumas com casamento planeado. Outras optavam pelo convento depois de uma vida atribulada, muitas vezes marcada por um mau casamento, seguido de separação. Outras, ainda, entravam no convento durante a viuvez. Existiam também opções que não passavam pela profissão solene, preferindo as mulheres fixar residência no convento a troco de pagamento, usando-o como uma espécie de retiro do mundo. A vida monástica era prestigiada socialmente, e para muitas mulheres a santidade continuava a exercer um poderoso atractivo, tanto mais que era, no caso feminino, cada vez mais conotada com a vida em clausura que garantia a inviolabilidade do corpo (Mattoso, 2011:280).

século XVII, se consolidara entre os conventos reformados e os que continuavam a reger-se pelos princípios de comodidade dos seus habitantes, desprezando de forma, por vezes, indecorosa, a regra que havia servido de base à assembleia daqueles seres humanos; por outro, revelava a dicotomia coletivo/individual, traduzida nas perspetivas que cada grupo evidenciava face à sua vivência religiosa:

A paz e a tranquilidade propícias ao louvor a Deus eram interrompidas e subvertidas por querelas que revelavam a faceta «humana» das religiosas, permeáveis à sedução do poder, à competição que lhe era inerente.

Os grandes conflitos surgiam em duas situações:

Nas nomeações para os diferentes cargos nos conventos, o que dava aso a que algumas religiosas se sentissem preteridas injustamente, e nas eleições para o cargo de abadessa, que ocorriam de três em três anos (Cardoso, 2003:94).

A faceta «humana» aqui referida e, muitas vezes, esquecida nas próprias crónicas religiosas, por motivos que apresentaremos mais à frente, constitui um aspeto fundamental na nossa análise, uma vez que a voz de Mariana, expressa naquelas cinco cartas, só pode ser entendida do ponto de vista íntimo do ser humano, na sua vertente profundamente individual que, apesar dos (ou graças aos) rigores conventuais e das regras coletivas se revela, por fim, de forma tão violenta e arrebatadora. Não terá sido, decerto, a única freira a deixar esse lado íntimo e egotista transparecer e sobrepor-se à noção de dever:

Todas essas regras, a que acrescia um sentido das hierarquias cimentado pela estrita obrigação de obedecer aos superiores, seriam difíceis de cumprir para aquelas que levavam a sério o ideal monástico, e devem-no ter sido mais ainda para aquelas cuja opção conventual lhes tinha sido imposta pela família. Mesmo que aceitassem a entrada em religião – trata-se de uma época em que o indivíduo não existia, apenas colectividades, e uma disciplina familiar tornava normais opções ainda hoje impensáveis – nem todas entendiam as subtilezas da vida

monástica ou estavam sequer interessadas em seguir as suas regras de vida. Acrescente-se-lhe a conflitualidade inerente a um conjunto de mulheres enclausuradas em espaços relativamente reduzidos, e temos um cenário típico da vida conventual (Mattoso, 2011:281).

Contudo, não podemos esquecer que, se as rivalidades e as contendas eram uma constante na vida daquelas mulheres, elas também comungavam das suas dificuldades e insatisfações. Potenciava-se, assim, a criação de pequenas redes de solidariedade e de entreajuda que, nas situações mais delicadas e arriscadas, se tornavam fundamentais para a sua sobrevivência ou para a simples manutenção das aparências.

As relações com homens, mesmo as mais inocentes trocas de cartas e de bilhetes, exigiam, no entanto uma rede interna de conivências, em que desempenhavam papel fundamental as porteiras. Os relatórios das devassas estão cheios de denúncias de lassidão por parte destas, sendo algumas despedidas. Havia também que comprar vontades, quando se tratava de fazer passar escritos para fora e para dentro do convento: não se esqueça que toda a correspondência era sujeita a escrutínio (Mattoso, 2011:292).

Encontramos nas *Cartas* a referência a uma dessas freiras coniventes: D. Brites que, pelas referências que Mariana faz dela se enquadra perfeitamente na indicação acima referida por J. Mattoso. Simples ato de caridade ou de amizade para com a companheira sofredora ou gesto interesseiro por parte desta religiosa de condição, porventura, mais baixa? Na verdade, as *Cartas* não nos elucidam sobre esta questão, mas também não é esse o âmago do texto. A menção da freira cúmplice de Mariana parece servir apenas para realçar o sentimento de piedade que a epistológrafa pretende inspirar:

Dona Brites insistiu, nestes últimos dias, para que saísse do meu quarto; julgando distrair-me, levou-me a passear até ao balcão de onde

se avista Mértola (Carta IV, p.38). [...] De tudo isso encarreguei D. Brites, que eu habituara a confidências bem diferentes (Carta V, p.46).

Do mesmo modo, a referência à «Mãe»⁶⁹ - «ma Mere», no texto da edição original que levou à confusão entre mãe biológica (D. Leonor Mendes) e mãe espiritual (a madre superior) ou seja, a abadessa do convento – completa a intenção de despertar a empatia para com todo o sofrimento de Mariana, reforçada ainda pela menção às «freiras mais austeras»:

[...] Minha mãe falou-me nisto, primeiro com azedume, depois com certa brandura. Nem sei que lhe respondi; parece-me que lhe confessei tudo. Até as freiras mais austeras têm dó do estado em que me encontro, que lhes merece alguma simpatia, e até cuidado (Carta IV, p.37).

O carácter original da violência dos sentimentos da freira de Beja parece ter o poder de comover toda a comunidade religiosa, suposta e habitualmente disciplinada. O impacto que o estado de alma de Mariana provoca naquele conjunto de pessoas acaba por ser semelhante àquele que teria a admiração suscitada por uma demonstração de profunda vivência mística e que, na maioria dos casos, era lembrada aquando da redação dos obituários pela escritã do convento.

Noutros escritos conventuais, que vieram a ser divulgados para além das paredes da clausura, são inúmeros os relatos de comportamentos e atitudes dignos de inspiração quer para as companheiras recém-chegadas quer para as que já eram anciãs. No entanto, em nenhum dos que nos foram apresentados pelas leituras⁷⁰ que realizámos encontrámos descrições de situações semelhantes à que

⁶⁹ A abadessa, a madre superior, era, com efeito, vista como uma «mãe» para as freiras, adotando os procedimentos inerentes a essa posição superior:

À abadessa era devida estreita obediência por todas as religiosas, devendo ser “reverenciada e respeitada como prelada, cabeça e mãy de todas”, cabendo-lhe a “*authoridade de mandar por Santa Obediencia, como fica dito, e de penitenciar, emendar, e castigar a todas as que nam guardarem as cousas da sua professam*” (Gomes, 2009:51).

⁷⁰ Veja-se em particular o artigo de Bellini e Pacheco (2009).

podemos ler nas *Cartas*. Aliás, se era permitido que se escrevesse sobre a vida no convento a partir da descrição de comportamentos individuais, era para que estes casos particulares servissem de exemplo às demais freiras. Perseguiu-se, portanto, um fim pedagógico:

Quer se dirigissem mais para um uso interno, quer fossem voltados para leitores fora dos claustros femininos, de forma geral esses escritos [...] parecem ter mais compromisso com a criação de uma imagem modelar da atuação das religiosas do que com a representação da realidade vivida nos mosteiros. Quando lidos pelas ingressadas nas casas monásticas, cumpriam o papel de forjar os modelos que serviriam de guia para a espiritualidade ali mantida. Mas também expressam a preocupação das autoras em ressaltar, para instituições, grupos e indivíduos fora dos conventos, o valor da comunidade religiosa, através do enaltecimento das monjas que dela faziam parte (Bellini, 2009:151-152).

É interessante observar que, tendo em conta o objetivo primordial deste tipo de literatura conventual, eminentemente descritiva, não era frequente encontrar relatos de comportamentos desviantes como o que terá vivido Sórora Mariana. Com efeito:

No caso específico das crônicas, em se tratando de uma literatura voltada para a apresentação de casos exemplares, a presença de caracterizações negativas é quase nula. Em outras palavras, poucas freiras são taxadas de negligentes, pelo menos individualmente, no cumprimento de suas obrigações e quanto aos padrões de conduta delas esperados. Suas atitudes nunca são descritas de forma degradante. Os raros casos em que aparecem exemplos de desvios são normalmente utilizados como recurso retórico para reafirmar um posterior retorno à obediência regnal e à forma de comportamento desejada. A ausência de menção a vícios e erros das irmãs é mesmo mais acentuada que em textos de natureza semelhante, também versando sobre modelos de vida religiosa, que se referem a casas monásticas franciscanas masculinas (Bellini, 2009:152).

Porém, este tipo de escrita não constituiu o único registo da produção literária conventual. Outros textos foram criados sob a pena de religiosas, sem necessariamente manifestarem uma intenção moralizadora. A escrita podia surgir como a expressão das experiências místicas vividas de forma tão intensa pelas religiosas que estas sentiam necessidade de as transcrever e, eventualmente, partilhar, revelando, assim, um sentimento religioso íntimo mas sincero:

No caso das freiras com propensão para porem por escrito as suas experiências religiosas, era frequentemente o confessor a encorajar e agenciar a publicação dos seus textos. Não podemos esquecer que a escrita no feminino se confinou durante muitos anos sobretudo a este tipo de escritos, e só muito mais tarde as mulheres se dedicaram a outros géneros literários. Em Portugal podemos contar autobiografias e outros textos da autoria de religiosas, tanto impressos como manuscritos (Mattoso, 2011:286).

Ultrapassando estes relatos na primeira pessoa, outras religiosas, integrando-se nas tendências artístico-literárias da época em que viveram, foram autoras reconhecidas de composições de índole literária. Desta forma surgem nomes como o de Sórora Violante do Céu ou o de Sórora Maria do Céu que são classificadas, nomeadamente a primeira, como:

[...] o nosso mais interessante poeta conceptista [...] cujo estilo mais poderosamente intelectualizado do que o admitiria o preconceito do sentimentalismo feminino, ora se exhibe em panegíricos conceptistas, ora intelectualiza escolasticamente determinados temas líricos, mas por vezes traindo inconfundíveis acentos de sinceridade [...] (Saraiva, 1976:520).

A escrita feminina surge então, não só na sua vertente pessoal e intimista, como também na sua dimensão criativa e artística. As mulheres, ainda que religiosas ou, precisamente, por o serem,

conseguem, por fim, realizar algo que, à partida, não lhes seria reconhecido, pois escapava ao que a sociedade esperava delas.

Assim, no espaço da clausura, entregues a longos momentos de isolamento, de reflexão e de meditação, algumas religiosas encontravam na escrita um meio para uma libertação, expressando sentimentos e pensamentos, como também uma forma de reconhecimento social que, paradoxalmente, nunca obteriam como mulheres do século. A vida das mulheres nobres e burguesas, que ainda teriam, como vimos, acesso à instrução suficiente para lhes permitir escrever, não lhes deixava espaço para tais ocupações, uma vez que não deveriam ocupar o seu tempo com atividades demasiado perigosas⁷¹ como as de ler ou de escrever.

Para as freiras, pelo contrário, a ausência de compromissos familiares e sociais dava-lhes a possibilidade de investir num conhecimento livresco, mesmo que restrito à esfera religiosa, e constituía-se como um passatempo mais desejável, por vezes, do que as obrigações do seu estado. É precisamente a partir do acesso à teoria que regulamentava a prática religiosa que algumas freiras foram construindo um saber que se refletiu necessariamente nos seus escritos.

As religiosas sabiam, pelo menos, as suas orações em latim, algumas compreendiam também os sermões e os livros recitados às refeições, copiavam os livros ou ilustravam as páginas manuscritas, compunham versos e dramas religiosos. Na segurança do convento podiam pregar, ter revelações e até escrever cartas aos grandes e poderosos. Contudo, a

⁷¹ Leia-se a citação que A. Cardoso incluiu no seu estudo a propósito dos cuidados a ter com uma mulher que lia ou que se mostrava demasiado devota, procurando, assim, de uma forma ou de outra, uma forma de libertação:

A leitura era limitada aos livros de oração «Desque vieres a tu muger andar muchas estaciones e darse a devoterias y que presume de santa, ciérrale la puerta; y si esto no bastare quiébrale la pierna, si es moça, que coja podrá y al parayso desde su casa sin andar buscando santidades sospechosas. Basteie a la muger oyi un sérmon e hazer si más quiere, que le lean un libro mientras hila, et a sentarse so la mano de su marido; nandro sea monja pondrá hazer como monja; agora que es casada áyase como casada» (Cardoso, 2003:26).

arte da oratória era-lhes vedada, por inútil, a filosofia, a teologia, a especulação, também, pela propalada incapacidade mental feminina.

Todavia algumas, ávidas de saber, ousaram ir mais longe, como a abadessa Caritas Pirckhermer, no séc. XVI, e Soror Juana Inês de La Cruz, monja jerónima mexicana do séc. XVII que ousou polemizar com o Padre António Vieira sobre as finezas de Jesus Cristo, evidenciando conhecimentos teológicos e patrísticos. Esta religiosa correspondia-se com as freiras literatas de Lisboa e arredores dos conventos de Santa Clara, Santa Mónica, Santa Ana, Calvário, Esperança, Rosa e de Odivelas que procuravam desvendar os «Enigmas» de Soror Juana, espécie de adivinhas, que pressupunham um enorme desafio. Possuidora de uma biblioteca com quatrocentos volumes, a que chamava «quita pesares», os interesses da religiosa mexicana abrangiam a astronomia e música (Cardoso, 2003:26-27).

Apesar da constatação de casos como estes que se intensificaram e tendo em conta a condição feminina já descrita, poderíamos imaginar que ainda houve muita suspeição em torno da qualidade da instrução ministrada no interior dos conventos. É precisamente o que podemos deduzir da observação de L. Pereira, a propósito de uma das questões levantadas pelos investigadores no tocante à autenticidade das *Cartas*: «[...] É ponto assente, em todos os que têm estudado no convento os assentamentos desta freira, quando ali foi escritã, que ela não tinha cultura literária que permitisse tão largos vôos» (Pereira, 1941:42).

A um argumento, como já se torna hábito verificarmos nesta questão controversa, podemos contrapor outro:

Em relação à formação literária de Mariana é oportuno realçar que foi ela que educou desde a idade de três anos a sua irmã Peregrina, que foi mais tarde escritã e abadessa do Mosteiro durante dois triénios (Saramago, 1994:171).

De facto, a vertente intelectual da instrução conventual foi uma realidade, atendendo ao que outros estudiosos⁷², nomeadamente historiadores, nos apresentaram:

Respirava-se nesta clausura, desde os seus começos, um elevado nível de instrução espiritual, escolar e mesmo literária.

Revela qualidade epistolar e encantadora sensibilidade espiritual, o ditado assente no recibo assinado pelo punho de Soror Madalena [...].

Algumas das monjas dominavam o latim, como foi o caso de Soror Joana da Conceição, aqui professora cerca de 1541 vindo a falecer com propecta idade em 1610. Várias outras deixaram boa memória no campo das letras e da música.

É significativo, por outro lado, que os nomes das monjas de Jesus de Setúbal primem pela dominância quase absoluta do simbólico religioso, omitindo ou esquecendo qualquer denominação patronímica para exporem apenas o nome de baptismo e o hagiónimo tomado por ocasião da profissão religiosa (Gomes, 2009:66).

Neste caso, o estudo incide sobre o Mosteiro de Jesus de Setúbal mas não é apresentado como um exemplo ímpar do que acontecia nos conventos portugueses de seiscentos. Não contabilizámos as obras literárias da autoria das religiosas durante esse espaço temporal, nem será esse aspeto algo necessário ao nosso estudo. Contudo, podemos verificar que, não constituindo um amplo espólio, a produção escrita dessas freiras não deixava de existir e de apresentar uma variedade inexistente entre as suas pares seculares.

⁷² Socorremo-nos novamente do estudo de A. Cardoso que, de forma clara, aponta para essa realidade, tantas vezes questionada pelos defensores da tese antialcoforadista, que permitia às freiras dotadas de algum talento e de curiosidade intelectual o acesso à criação literária:

De qualquer modo a percentagem de religiosas que sabiam ler e escrever era muito elevada, mais propriamente, noventa e três por cento, demonstrando bem o grau de instrução que tinham as religiosas numa sociedade em que a cultura era apanágio de uma elite restrita.

Instrução que lhes permita ler, por eleição própria ou por conselho de confesores, directores espirituais, mestras de noviças, livros que contribuam para um maior enriquecimento espiritual (Cardoso, 2003:89).

A tipologia conventual feminina é, pois, diversificadíssima, indo desde o soneto clássico e perfeito, aos vilancetes celebrativos (que, também fora do convento, mantinham um apogeu de audiência e de consumo), à versalhada desintegrada de qualquer sistema poético, obediente à moda do versejar e à inferiorização de que a modalidade poética ajudava à expressão e retenção de conteúdos (Morujão, 2005:116-117).

Em conclusão e não deixando de reforçar a efetiva qualidade de alguma produção de índole literária, escrita por freiras, acabámos por deprender, como J. Mattoso, que «[...] mulheres com o perfil de uma Mariana Alcoforado, religiosa de Beja proveniente de meios nobres rurais, são excepção. As que escrevem e publicam dedicam-se sobretudo à poesia e às obras de religião» (Mattoso, 2011:358). Será, porventura, esta singularidade encontrada quer no género da escrita de Mariana, quer na natureza dos sentimentos aí revelados que levou uma grande parte de estudiosos das *Cartas* a questionar a sua atribuição a uma religiosa de província.

Voltamos a este assunto controverso apenas no sentido de centrarmos a nossa análise na intencionalidade comunicativa das cinco cartas desta personagem feminina.

Sabemos, através dos estudos consultados sobre a escrita nos conventos na época em análise, que, para aquelas que mostravam alguma capacidade intelectual, o convento podia tornar-se um meio de reconhecimento social. Já o seria no caso das abadessas e de outras religiosas com cargos mais prestigiados pelo facto de apenas terem acesso a essas posições as mulheres que provinham de famílias nobres e endinheiradas, capazes de providenciar dotes substanciais que entregavam ao convento que as acolhia. Tornava-se ainda mais evidente quando, reconhecidas pelos pares e pelos superiores, estas mulheres suscitavam alguma admiração pela qualidade e elevação literária do que escreviam, a tal ponto que o produto do seu génio ultrapassava os muros da clausura e acabava por ser publicado e lido no mundo.

O convento deixava então de ser um reduto de clausura e sofrimento para constituir uma possibilidade única de valorização

pessoal não só, como sobejamente já referimos, no plano social como também e sobretudo no plano intelectual. Ainda nesses planos, surgia como um elemento libertador da mulher, permitindo-lhe escapar-se «[...] da acção tutelar do pai, do marido, do filho mais velho, do «fardo» da maternidade e da imagem negativa da sua sedução» (Cardoso, 2003:28).

No tocante a Mariana Alcoforado, que foi escritã e quase abadessa do convento onde residia, a escrita pode ter constituído, de facto, um meio de escape, uma possibilidade de libertação, mas, a nosso ver, não terá tido as motivações de algumas das suas irmãs escritoras, reconhecidas ainda em vida pelos seus escritos. As eventuais intenções libertadoras de Mariana não se situam ao nível da ambição social ou da valorização intelectual, mas, antes, na esfera do sentimento. É nesse âmbito que centraremos a nossa análise.

Ao reler-se as *Cartas*, o leitor poderia esquecer com alguma facilidade que a voz que se exprime nelas é a de uma religiosa. Não é apenas o facto de Mariana não se referir a um compreensível sentimento de culpabilidade, ao remorso face ao pecado cometido – remorso esse que seria expectável dada a sua condição – que nos leva a considerar apenas a imagem de uma mulher. Decerto tratar-se-á de uma mulher sofredora e desiludida pela sua experiência amorosa, mas que não deixa de ser uma mulher em primeiro lugar.

Malgrado as imposições sociais, a mulher (e, neste caso, a mulher religiosa) não deixa de ter sentimentos inerentes ao ser humano, no qual, naturalmente, se inclui o sentimento amoroso. A natureza desse amor, o seu objeto e, sobretudo, a forma como é vivido não é tão diferente como poderíamos imaginar entre uma mulher do século e uma religiosa.

Aliás, o amor surge como valor universal antes de ser entendido, a nível individual e pessoal, como um sentimento capaz de desencadear reacções extremas e, por vezes, antitéticas. Com efeito, do ponto de vista religioso e, particularmente, no tocante à religião cristã, o amor constitui-se como o único meio para a salvação das almas e o alcance

da felicidade suprema⁷³. Trata-se do valor absoluto que parte da divindade e se concretiza na sua criação - no ser humano - que, por sua vez, deverá retribuí-lo, quer pela adoração incondicional a Deus, como compreensível retorno pela graça concedida, quer pelas suas ações para com os seus semelhantes, demonstrando, assim, a aceitação do modelo divino.

Na aceção religiosa, o amor pode ser vivido de diversas formas consoante o seu destinatário, a condição do cristão que o pratica (integrando o clero ou sendo secular) e as circunstâncias em que se manifesta. É nesse sentido que as virtudes enunciadas no texto bíblico devem ser praticadas por qualquer cristão: a fé, a esperança e a caridade (Coríntios I, 13:13), não são mais do que variações do sentimento dominante – o amor. Religiosos ou seculares têm então como dever primeiro o respeito por esse princípio inquestionável. Obedecer a estes preceitos, praticando as virtudes para com os outros, equivale então a amar Deus.

Nesta ordem de ideias, seria também compreensível que, na demonstração da adoração a Deus, o homem se inspirasse no amor ao próximo, na sua concretização afetiva e na intimidade que essa proximidade necessariamente produziria. A dificuldade do homem comum em projetar sentimentos para uma entidade abstrata levou-o, por exemplo, a conceber imagens que o ajudassem a visualizar o objeto da sua adoração. Da mesma forma, ao demonstrar o amor para com o divino, recorreu a atos ou procedimentos semelhantes aos que adotaria tratando-se de uma relação amorosa humana. Podemos comprovar esta constatação através de escritos religiosos onde se procurava auxiliar,

⁷³ Segundo o Evangelho de S. Lucas (S. Lucas, capítulo 10, versículos 25-28):

Levantou-se, então, um doutor da Lei e perguntou-lhe, para o experimentar: «Mestre, que hei-de fazer para possuir a vida eterna?» Disse-lhe Jesus: «Que está escrito na Lei? Como lês?»

O outro respondeu: «Amarás ao Senhor, teu Deus, com todo o teu coração, com toda a tua alma, com todas as tuas forças e com todo o teu entendimento, e ao teu próximo como a ti mesmo.» Disse-lhe Jesus: «Respondeste bem; faz isso e viverás.»

neste caso, religiosas a manifestarem o seu amor para com o esposo⁷⁴ divino:

Dulcíssimo Esposo meu Jesus Cristo, formosura eterna, paraíso do meu coração, vida da minha alma, e lume dos meus olhos, imprimi, querido Senhor, nesta Esposa indigna serva vossa, grandes saudades de vossa vista, vivos desejos de vosso amor, e uma grande sede de vossos amores (Cruz, 1698:70).

Este solilóquio que o autor de um pequeno livro de recomendações incluiu num conjunto de preceitos a adotar pelas religiosas que desejavam entrar na comunidade⁷⁵ ali representada reproduz, como se lê, um apelo ao «Esposo» (Jesus Cristo) que, numa posição de superioridade absoluta (a religiosa, apesar de «Esposa», é uma «serva»), deverá conceder à religiosa os meios para que esta continue amando-o intensamente [«[...] imprimi [...] grandes saudades de vossa vista, vivos desejos de vosso amor, e uma grande sede de vossos amores»]. Da mesma fonte, retivemos a definição do amor divino que, por ser contemporânea do texto em análise, não quisemos deixar de apresentar, encontrando aí semelhanças inequívocas com a expressão de um amor que se dirigia não a Deus (como deveria ser da parte de uma freira) mas a um homem:

Mas ainda que sejam sem número estas perfeições, em três qualidades se deixam bem conhecer as excelências do Amor Divino. É agradável, é benfeitor, e é sofrido.

Digo agradável, porque nele tudo são ardores, desejos, ternuras afectos: e êxtases por seu amado. Isto vemos na insigne Magdalena, a qual, como representa Origines, à força deste Amor estava morta a todas as coisas da terra, e tão ocupado tinha seu entendimento em Cristo Jesus

⁷⁴ A própria relação das religiosas com Cristo, ainda que vivida e sentida de forma conceptual, não deixa de ser mimeticamente uma relação amorosa como se, de facto, se tratasse de um casal ligado pelos laços do matrimónio. Sem avançarmos para o campo da teologia, é, contudo, curioso notarmos a adoção dos termos «esposa» e «esposo», tal como são aplicados aos casais reais.

⁷⁵ Tratava-se da Irmandade do Divino Amor, de inspiração agostinha, que, como o próprio nome indica, colocava acima de tudo a manifestação do amor para com Deus.

nosso bem, que via, e não via, outra via, e não ouvia, e tendo sentidos mostrava o não sentir.

É benfeitor: e falando neste sentido, consideramos as mãos do Divino Esposo todas de ouro aperfeiçoadas ao torno, mostrando que nada tem de tosco, nada de áspero, que possa embaraçar sua liberalidade. De mais disto tem cheias as mãos de pedras preciosas, que são os benefícios, que reparte com tanta largueza, como se fora a miúda areia dos rios.

Já não falta mais que o ser sofrido; e isto exercita com tanta graça, que podemos dizer que o seu jugo tem asas, e não gravame. Tem muitas vezes o coração cercado de espinhos, e assegura que são para ele Rosas. Acha-se nadando em um mar de amargura, e diz ter esta a sua água de flor. Está coberto de chagas, e dá a entender que são pérolas preciosas. Está oprimido de doenças, estas são as suas delícias; de calamidades; estes são os seus regalos; e de mortes; estas são as suas vidas (Cruz, 1698:7-8).

Desta apresentação do amor divino salientamos as características enumeradas e as quais procurámos reencontrar na escrita de Mariana: o carácter agradável, a generosidade e o sofrimento.

Tabela Comparativa nº1

Características do amor sentido	Cartas Portuguesas	Despertador do amor divino
«Agradável» e sensual	«Terá sido então inútil todo o meu desejo , e não voltarei a ver-te no meu quarto com o ardor e arrebato que me mostravas?» (Carta II, p.23) «[...] transtornaste-me com o teu ardor , encantaste-me com a tua delicadeza [...] e o que se seguiu a tão agradável e feliz começo [...]» (Carta IV, p.35)	«[...] porque nele [o amor divino] tudo são ardores, desejos, ternuras afectos : e êxtases por seu amado.» (p.7)
«Agradável» e submisso	«Mas de tal modo me entregava a ti, que era impossível pensar no que pudesse vir envenenar a minha alegria e impedir de me abandonar inteiramente às provas ardentes da tua paixão». (Carta II, p.23) – nos momentos felizes da paixão partilhada; «Tão ciosa sou da minha paixão que julgo dizerem-te respeito todas as minhas acções e todas as minhas obrigações.» (Carta IV, p.37) – nos momentos infelizes em que perdura a paixão da mulher abandonada. <i>Sem equivalências no texto.</i>	«Isto vemos na insigne Magdalena, a qual, como representa Origines, à força deste Amor estava morta a todas as coisas da terra, e tão ocupado tinha seu entendimento em Cristo Jesus nosso bem, que via, e não via, outra via, e não ouvia, e tendo sentidos mostrava o não sentir.» (p.7)
«Benfeitor» e generoso	«Parece-me, no entanto, que até ao sofrimento, de que és a única causa, já vou tendo afeição.» (Carta I, p.16) «[...] parece-me que te falo de mais do estado insuportável em que me encontro; mas agradeço-te, com toda a minha alma, o desespero que me causas, e odeio a tranquilidade em que vivi antes de te conhecer.» (Carta III, p.31) «[...] e já não poderia viver sem este prazer que vou descobrindo: amar-te entre tanta mágoa.» (Carta IV, p.37)	«De mais disto tem [Cristo] cheias as mãos de pedras preciosas, que são os benefícios, que reparte com tanta largueza, como se fora a miúda areia dos rios.» (p.7)
«Sofrido»	«Já não falta mais que o ser sofrido[...]» «Está oprimido de doenças, estas são as suas delícias; de calamidades; estes são os seus regalos; e de mortes; estas são as suas vidas.» (p.8)	

Ao consultar a Tabela Comparativa nº1, verificamos que os termos apontados por Fernando da Cruz já tinham sido usados por Mariana no tocante à agradabilidade do sentimento amoroso: «desejo» e «ardor» são exemplos dessa partilha, para além de se reportarem ao aspeto sensual deste amor. Conhecendo o objeto do amor de Mariana e a forma como a freira concretizou o seu sentimento, não nos surpreendemos com o uso de tais vocábulos. Poderíamos, contudo, estranhar a sua utilização quando se aplica à expressão do amor para com o divino. Ainda que se reportem à intensidade do sentimento, parecem-nos demasiado próximos da área sensitiva inerente à concretização sensual do ato amoroso.

A explicação para tal assimilação é-nos fornecida por outra das características do amor divino: o sofrimento. Este sofrer por amor, que facilmente associamos à paixão, inicia-se na esfera do psicológico, despoletado pela perceção do sentimento, mas rapidamente se faz sentir fisicamente, levando a reações corporais variadas e mais ou menos intensas, consoante a violência da emoção.

A própria definição do termo «paixão» remete-nos para a variedade de estados psicológicos e até mesmo físicos que a submissão do sujeito aos seus sentimentos lhe provoca. As paixões, no sentido lato e filosófico – a *pathos* –, são, para Aristóteles «[...] emoções fortes negativas ou positivas, tais quais a cólera, o temor, a indignação, o terror, a inveja, o ódio, a vergonha, a indignação, a piedade, a alegria, entre outros»⁷⁶. Mais tarde, a designação de «paixão» virá a revestir-se do carácter de sofrimento, dados os aspetos de exagero e de exacerbamento decorrentes do estado passional. Por outro lado, na tradição cristã, a atribuição do termo ao doloroso processo sacrificial de Cristo contribuiu para a carga semântica, nem sempre negativa, mas certamente intensa do vocábulo «paixão».

Tratando-se de um texto atribuído a uma religiosa, não poderíamos deixar de notar a coincidência, numa só pessoa, ficcional

⁷⁶ Definição dada por João Adalberto Campato Júnior, no sítio <http://www.edtl.com.pt>, (E-dicionário de termos literários, dirigido por Carlos Ceia), artigo «Pathos», consultado em 07 de abril de 2013.

ou não, dos vários sentidos do termo «paixão». Nas *Cartas*, a escrita é o reflexo da própria paixão, ainda que o objeto daquela manifestação não seja o divino, mas o homem. Mariana projeta os seus sentimentos e afetos, supostamente devidos a Cristo, para o cavaleiro de Chamilly. Não terá agido de forma significativamente diferente de algumas das suas irmãs que, segundo L. Bellini, ao mostrarem a sua devoção para com o seu Senhor nos seus escritos, revelavam em alguns poemas «[...] os diferentes passos e detalhes da paixão, muitas vezes evidenciando as conotações eróticas da relação das sórores com o corpo de Cristo» (Bellini, 2009:161).

Concentrando-nos no aspeto sofredor da paixão, será também interessante notarmos, mais uma vez, a semelhança entre o apreço dado pelos religiosos à capacidade de cada um em suportar o sofrimento, muitas vezes essencialmente físico, à semelhança de Cristo, e o gosto manifestado nas *Cartas* pela paixão, ainda que esta apenas revestisse, no momento da escrita, o padecimento da freira apaixonada e abandonada. O gozo do próprio sofrimento (emocional no caso das *Cartas*) transparece nas palavras de despedida de Mariana na Carta I: «Adeus. Ama-me sempre, e faz-me sofrer mais ainda» (Carta I, p.19), assim termina a carta, associando amor e sofrimento. Curiosamente, o termo de óbito de Sórora Mariana Alcoforado retomará a noção de uma vida de padecimento e de conformismo perante o sofrimento, «[...] desejando ter mais a padecer [...]»⁷⁷.

⁷⁷ Sobre esta coincidência, leia-se o que A. Oliveira analisou:

[...] É também curiosíssimo observar que o mesmo [o termo de óbito] reproduz exactamente a última frase da primeira carta de amor da religiosa portuguesa.

Eis essa última frase:

Faz-me padecer ainda mais.

E o termo do óbito reza da seguinte forma:

... desejando ter mais a padecer.

Dessa estranha concordância entre a primeira das célebres cartas de amor que alcançaram em todo o mundo mais de cem edições e o documento relativo aos últimos momentos de Soror Mariana, ressalta mais um elemento favorável à tese que afirma terem sido as imortais *Cartas de amor da Religiosa Portuguesa*, escritas por Mariana Alcoforado (Oliveira, 1944:107).

2.2. Educação e Religião no século XVIII em França

Cerca de um século depois das *Cartas* terem sido levadas a público, a obra de Laclos surge num contexto sociopolítico bem diferente do Portugal de seiscentos ou não estivéssemos nós perante um momento histórico que prenunciava o culminar do Século das Luzes: a Revolução de 1789. Tendo em conta a área de estudo que nos ocupa, procuraremos apenas salientar as características da época quanto à educação feminina, de modo a estabelecer a base que nos permitirá comparar com maior rigor os textos escolhidos. Aliás, o estudo comparativo começa, desde logo, por verificar semelhanças e diferenças na forma como as sociedades em questão tratavam da educação das raparigas. Em culturas e tempos diferentes, terá a conceção de uma educação feminina evoluído significativamente?

Atendendo às ideologias expressas não só através de algumas obras literárias e da sua receção como também nas reflexões deixadas por intelectuais e filósofos, não podemos deixar de observar que, malgrado alguns progressos, a visão da mulher na sociedade e necessariamente a aplicação de modelos educativos próprios e adequados à sua condição não diferiu muito de um século para o outro.

Com efeito, ainda no século XVII, no *Grand Siècle* de Luís XIV, a sociedade francesa reconhecia a importância da mulher aristocrata ter acesso a uma educação que ultrapassava a simples aquisição das capacidades de leitura, de escrita e de cálculo, ainda que esse reconhecimento decorresse mais frequentemente de uma necessidade de administração da sua casa em caso de viuvez do que da aceitação das potenciais aptidões das mulheres para o exercício intelectual. Porém, tal como verificámos na nossa abordagem à questão da educação feminina em Portugal, era frequente nos salões franceses de seiscentos se troçar⁷⁸ das mulheres que queriam mostrar um

⁷⁸ Tal atitude era explicada pelo primeiro defensor masculino do feminismo, Poulain de la Barre:

L'éducation que les femmes ont reçue jusqu'à présent les a tournées du côté du divertissement et de la futilité. L'on a encombré leur esprit de soucis dérisoires qui

conhecimento para além do que lhes era reconhecido, tornando-se, por vezes, ridículas, quando essas pretensões não eram de todo alcançadas. O tema foi, aliás, objeto de tratamento por parte dos escritores e dramaturgos da época, o que lançou, nos salões, acesas discussões, conforme nos relata Martine Sonnet (2011:3):

Les salons font leurs beaux soirs des polémiques sur le savoir des femmes. Les pavés jetés dans la mare par Molière, *les Précieuses ridicules* en 1659 et *les Femmes savantes* en 1672, n'en finissent pas de faire des vagues. On se gausse de la pédante, alors que la femme sagement et naturellement instruite trouve des défenseurs. L'idée que les défauts habituellement reprochés aux femmes viennent de leur manque d'instruction fait cependant son chemin dans les esprits non aveuglés par la misogynie. Mlle de Scudéry comme Mme de Sévigné, femmes de lettres et d'influence, plaide pour une juste science, tandis que toute une production philosophique et littéraire s'attache à comparer les mérites intellectuels des deux sexes. La femme est-elle, oui ou non, douée du même entendement que son compagnon? (Sonnet, 1991:115)

Para além destas discussões filosófico-literárias, reflete-se, como já afirmámos, sobre a necessidade de se instruir a mulher de uma forma que ultrapasse o elementar, já que é ela quem também virá a providenciar a educação dos filhos. «Reconnaître aux femmes l'absolu besoin de savoir lire, écrire et compter, même sans remettre en cause leur fonction sociale exclusivement familiale et domestique, ouvre tout de même une brèche pour l'accès à une nouvelle culture, à de nouveaux pouvoirs», como afirma M. Sonnet (1991:116), o que, de facto, se verificou na tomada de posição de alguns pensadores e letrados da

empêchent qu'elles puissent seulement concevoir qu'elles pourraient vivre selon l'esprit et non plus selon les sens. Aussi n'est-il pas surprenant que l'on tienne pour vertus en elles la démission de la raison, la soumission de la volonté, la pusillanimité, l'effacement (*apud* Hoffmann, 1977:303).

Esperava-se, então, muito pouco das aptidões intelectuais das mulheres que, pela educação recebida até então, também não poderiam, só por si, estar ao nível das que eram apreciadas nos homens.

época que reforçaram, ainda assim, a finalidade de tal instrução. Para Fleury (1686), Fénelon (1687-1696) ou ainda Madame de Maintenon (1715), às meninas devia-lhes ser ensinado o necessário para fazer delas «bonne[s] épouse[s] ou bonne[s] religieuse[s]»⁷⁹, de acordo com o seu futuro estado. Por isso, era fundamental providenciar-lhes o acesso não só a áreas pragmáticas (instrução elementar, noções de ciência doméstica e jurisprudência, por exemplo) como a outras mais acessórias (literatura, história, latim, etc.), no sentido de formar mulheres mais cultas e que estas «[...] s'apprêtent à rejoindre un monde vaste et périlleux [ainsi] l'accent est mis sur la formation morale»⁸⁰ (Sonnet, 1991:117). Ou seja, verificamos novamente que o pendor moralista, reforçado por uma sólida formação religiosa tal como em Portugal na mesma época, constitui o paradigma da conduta feminina.

O século XVIII, percorrido pelas ideias iluministas, viria, no entanto, trazer algumas *nuances* a esta perspetiva. Já víamos, na primeira parte deste estudo, que a mulher (nobre e socialmente bem posicionada) adquirira nessa época um poder ímpar na sociedade e nos salões. Poderíamos supor, numa primeira análise, que tal estatuto adviria da aplicação dos ideais progressistas e filosóficos da Enciclopédia através de um programa educativo concretizado em consonância com o desejo de desenvolver o pensamento e o espírito crítico no ser humano. O contexto político e ideológico tornara-se favorável, de facto, a uma mudança na perceção dos relacionamentos e da própria educação feminina. As alterações que se observam, a este nível, vão de par com as transformações políticas e sociais progressivamente verificadas após o desaparecimento de Luís XIV:

[...] l'autorité royale se dissout et s'énerve en des cabales de cour où la femme reprend une influence politique qu'elle semblait avoir, sous Louis XIV, définitivement perdue. Les favorites règnent et gouvernent, et non seulement elles, mais les femmes des ministres, des maréchaux, des simples courtisans. [...] Dans la famille, la femme, du moins celle de

⁷⁹ Designação de Fénelon (Sonnet, 1991:116).

⁸⁰ In Madame de Maintenon, *Lettres sur l'éducation des filles* (Sonnet, 1991:117).

la noblesse et de la haute bourgeoisie, souvent la paysanne ou l'ouvrière que la nécessité de gagner sa vie arrache au foyer et fait pratiquement l'égale de l'homme, échappe au despotisme marital, toujours consacré cependant par la loi. Comme celle du monarque, l'autorité du père de famille, absolue en théorie, est, en pratique, de plus en plus limitée. Peu à peu les mœurs accordent ce que refusent les lois (Abensour, 1921:161-162).

O desvanecimento do apreço e do respeito inquestionados pela religião, impulsionado pelas ideias das Luzes, permitiria expandir também a área de abrangência da educação, doravante liberta da tutela obrigatória dos conventos e dos perceptores eclesiásticos. Contudo, conforme pudemos concluir na abordagem à condição feminina, realizada no primeiro capítulo deste estudo, estas premissas verificavam-se apenas no plano ideológico, sendo a realidade algo de surpreendentemente incoerente ou subversivo. Com efeito, condescende-se a uma abertura quanto aos domínios da educação aos quais as mulheres terão então acesso, limitando-se todavia os objetivos a alcançar. Assim, M. Sonnet (1991), ao abordar esta questão afirma a propósito do abade de Saint-Pierre (in *Projet pour perfectionner l'éducation des filles*, 1730): «Le programme d'enseignement proposé par l'auteur effleure toutes les sciences et tous les arts, afin que les femmes puissent soutenir les conversations masculines» (Sonnet, 1991:117).

Mais uma vez, o que estava reservado às mulheres em matéria de educação, ou seja, numa área que supostamente devia estar condicionada às suas especificidades de gênero, surgia estritamente ligado à sua relação de subalternidade com o homem. Voltando a J.J. Rousseau, que anteriormente citáramos, no tocante ao tema da educação, o qual o filósofo tanto desenvolveu, encontramos o reflexo do que acabamos de expor:

Ainsi toute l'éducation des femmes doit être relative aux hommes. Leur plaire, leur être utiles, se faire aimer et honorer d'eux, les élever jeunes, les soigner grands, les conseiller, les consoler, leur rendre la vie

agréable et douce: voilà les devoirs des femmes dans tous les temps, et ce qu'on doit leur apprendre dans leur enfance (Rousseau, 1966:440).

Assim, o século das Luzes reconhece o direito de ambos os sexos à educação e ao conhecimento; contudo, perdura e predomina, a par de um certo conformismo por parte de outros pensadores iluministas⁸¹, a convicção de que «La femme n'accède pas au savoir pour elle-même, mais pour rendre sa présence agréable à ceux qui l'entourent. Elle n'est décidément pas faite pour la science, mais pour l'agrément et le bien-être de son époux et de ses enfants» (Sonnet, 1991:119).

Nesta ordem de ideias, tornava-se compreensível e até desejável que a mulher, já instruída⁸² nesse sentido e com as finalidades já enunciadas, fosse a principal agente da educação de suas filhas, quer no meio familiar e doméstico, quer à distância, através de continuadas trocas epistolares que continuariam a garantir o aconselhamento materno e educativo. A educação feminina continuava, portanto, a desenvolver-se predominantemente em casa e «Quand on prend conscience de la nécessité pour les filles de savoir plus ou mieux, des alternatives surgissent: couvent, petite école, pension laïque» (Sonnet, 1991:120) ou, em certos casos, menos frequentes, optava-se por se

⁸¹ Diderot, por exemplo, refletindo sobre a condição feminina, a qual, implicitamente, não será alterada pela educação ministrada, lamenta:

[...] On lui choisit un époux. Elle devient mère. L'état de la grossesse est pénible pour presque toutes les femmes. C'est dans les douleurs, au péril de leur vie, aux dépens de leurs charmes et souvent au détriment de leur santé qu'elles donnent naissance à des enfants. [...] L'âge avance; la beauté passe; arrivent les années de l'abandon, de l'humeur, de l'ennui. C'est par le malaise que la Nature les a disposées à devenir mères; c'est par une maladie longue et dangereuse qu'elle leur ôte le pouvoir de l'être. Qu'est-ce alors qu'une femme? Négligée de son époux, délaissée de ses enfants, nulle dans la société (*apud* Hoffmann, 1977:532).

⁸² Reportamo-nos a M. Sonnet que refere as influências de Rousseau junto de algumas mães nobres:

Jean-Jacques Rousseau inspire les inconditionnels de l'éducation domestique. Il parle en sa faveur, et des mères entreprennent de faire de leur fille leur chef-d'œuvre, par l'application scrupuleuse de ses principes (Sonnet, 1991:118).

Exemplos dessas situações são Mme d'Epinau que educa a sua filha Émilie dos 5 aos 10 nas *Les Conversations d'Émilie* (1774); Mme Necker com a filha Germaine, futura Mme de Staël.

Ces mères rousseauistes ont déjà reçu elles-mêmes, le plus souvent, une éducation hors du commun (Sonnet, 1991:119).

conciliar a educação refinada ministrada em casa com uma estadia no convento para completar a parte religiosa da educação feminina⁸³.

Relativamente à função dos conventos como instituições educativas, há que referir que, progressivamente, estes deixaram de acolher as raparigas que, à semelhança do que ocorria em Portugal, deixavam o mundo, por razões financeiras, para se tornarem religiosas, por opção das famílias, para passarem a ministrar um ensino que correspondia às expectativas da sociedade.

Les choses commencent à changer à partir du début du XVII^e siècle, quand certains ordres se spécialisent dans l'enseignement. Au moins à l'égard de ceux-là, les attentes des familles évoluent: elles n'y placent plus leurs filles que pour un temps limité. Les jeunes filles destinées au monde et non au cloître, où elles ne font que passer, sont de plus en plus nombreuses. Le retour au siècle ouvre inévitablement le couvent sur l'extérieur. Il ne fonctionne plus en vase clos, n'assure plus son auto-recrutement en encourageant de précoces vocations plus ou moins forcées (Sonnet, 1991:124).

Os conventos passaram, no decorrer do século XVIII francês, a assumir uma função educativa mais explícita do que haviam sido até então, não vinculando necessariamente as raparigas a uma vida religiosa que elas não teriam forçosamente desejado. Em todo o caso, os fundamentos dos ensinamentos ali ministrados não podiam deixar de imprimir naquelas consciências as bases ideológicas próprias das instituições religiosas onde decorria toda a aprendizagem. Deste modo, e como veremos na análise das personagens de *Laclos*, as mulheres que saíam do convento para viverem no mundo chegavam às suas famílias imbuídas de preceitos religiosos que haviam de ditar a sua conduta e, por sua vez, os ensinamentos maternos, nos seus futuros destinos de esposas e mães.

⁸³ Tendo em conta o exemplo da educação de Manon Phlipon, citada por Sonnet: «Son père, graveur, et sa mère lui font dispenser, à domicile, une instruction particulière de qualité, complétée par une année de pensionnat conventuel, consacrée à préparer au mieux l'enfant à sa première communion» (Sonnet, 1991:122)

Em suma, todo o processo educativo da mulher continuava a centrar-se no papel que esta havia de desempenhar na sociedade e na família. Mesmo no âmbito da educação religiosa, não se tratava de fomentar o entendimento da mulher para com os assuntos dessa índole⁸⁴. Apenas se procurava que soubesse o estritamente necessário para assegurar uma moral irrepreensível e continuar a espelhar a honra da sua casa e do bom nome da sua família, conforme defendia o autor de *L'Émile*:

[...] Rousseau n'a pas voulu autre chose, sinon de préserver la femme de l'aventure incertaine de la dépravation, lui proposant d'elle-même un modèle immobile. Mais il savait aussi qu'elle ne pourrait pas éluder les conflits de la vertu; qu'il importait donc qu'elle fût informée sur le monde et sur ses fausses valeurs. Point n'était besoin, selon lui, pour armer la femme, d'aucun savoir abstrait ni technique. Sans doute n'a-t-il pas vu que la vie pouvait, parfois, retirer à la femme tous ses appuis et la laisser dans un total dénuement, où la culture et les exercices de l'intelligence eussent pu lui être un secours [...] (Hoffmann, 1977:537-538).

Como admirador confesso de Rousseau e seguidor das suas ideias, pelo menos nos seus princípios de base, Laclos procurará fundamentar a escolha das suas personagens e defender-se do teor do seu livro «ardente», *Les Liaisons dangereuses*, pelo mesmo argumento da necessidade de informar a mulher sobre os perigos do mundo como forma de prevenção. Porém, enquanto Rousseau perseguia finalidades

⁸⁴ Com efeito, Rousseau preconizava moderação, não por motivos puramente ideológicos, mas com a finalidade de se disciplinar apenas o necessário:

La femme n'est pas tenue [sic] de rendre raison de sa foi religieuse. Rousseau lui dénie d'ailleurs toute aptitude à penser la notion d'une transcendance, d'une relation entre Dieu et l'homme. Sa raison est une faculté d'adaptation au réel, une raison pratique et non métaphysique. Son attitude religieuse sera à l'image de sa condition: une soumission à l'autorité, à celle de ses parents d'abord, de son mari ensuite [...].» (Hoffmann, 1977:395).

Por isso, continuava a defender que « La pédagogie la plus efficace demeure au plus près de la nature des choses et de la nature de l'homme. Partant du bon exemple, elle débouche sur la bonne conduite» (Hoffmann, 1977:396).

puramente morais, Laclos propôs-se defender princípios de igualdade social, nomeadamente no que dizia respeito às diferenças de género. Assim, partiu da mesma base do que Rousseau ao sustentar a ideia do retorno do homem (e da mulher) ao meio natural, único modo de se formarem seres equilibrados e felizes. Contudo, segundo P. Hoffmann:

Laclos, dans les chapitres V et VI de son deuxième essai, décrit la condition de la femme naturelle, son enfance, sa croissance, l'épanouissement en elle d'une nature qui la dispose à l'amour et à la maternité. C'est la compagne de l'homme de la nature, selon Rousseau, saine, robuste, mais sensible aussi, et ces qualités ne semblent pas avoir d'autres fins, dans le discours de Laclos, qui n'a pas l'innocence philosophique de celui de Rousseau, sinon de donner à son plaisir une «énergie» que puissent lui envier des êtres affaiblis par les excès de la vie sociale (Hoffmann, 1977:540).

Com efeito, os objetivos, por assim dizer, de Laclos ao publicar as *Liaisons*, não devem ser levados *au pied de la lettre* quando o leitor contacta com o prefácio e é conduzido pela habilidade argumentativa do autor sobre a pretensão moralizante da obra (*Liaisons*, p.9). A principal finalidade da obra, reconhecida por vários estudiosos de Laclos como André Malraux (1939)⁸⁵ ou René Pomeau (1968)⁸⁶, foi a de provocar reações, suscitar reflexões e críticas, enfim, perturbar as consciências. Ao antecipar as possíveis reações à sua obra, o próprio Laclos revela

⁸⁵ Malraux defende um Laclos maquiavélico, não revelando claramente os seus verdadeiros intentos e usando, aliás, a máscara, à semelhança das suas personagens libertinas, da virtude (ou aqui da honestidade das intenções) para transmitir a realidade (ou as suas ideias progressistas):

Laclos envoie son livre à une dame vertueuse [Mme Riccoboni] [...]; la dame n'est pas d'accord. Il lui explique la pureté de ses intentions exactement dans le style, avec les arguments et la gradation de son héros quand il séduit Mme de Tourvel. (Plus tard, les lettres seront jointes aux éditions du livre, la dame traitée d'idiote opiniâtre) (*Apud* Seth, 2011:686).

⁸⁶ Interessante também é, de facto, a análise de carácter de Laclos que R. Pomeau inclui num artigo sobre o percurso do autor das *Liaisons*:

[...] Romancier d'un seul roman, il ne se range pas parmi ceux qui ont à donner issue à une effervescence créatrice. Il écrit comme ses personnages rédigent leurs lettres, afin d'atteindre un certain objectif. Point de question plus légitime donc, que celle qui porte sur le pourquoi de ses *Liaisons dangereuses* [...]. Ceux même qui tiennent pour sincère l'intention morale, refusent d'y voir le dessein principal de l'œuvre et cherchent ailleurs (Pomeau, 1968:618).

que, sem esse facto, não haveria sequer motivos para a existência do próprio livro:

Mais on doit sentir que pour qu'il fût nécessaire de répondre à tout [a todas as críticas do público], il faudrait que l'Ouvrage ne pût répondre à rien; et que si j'en avais jugé ainsi, j'aurais supprimé à la fois la Préface et le Livre (*Liaisons*, p.11).

Apresentando-se como um livro que fará a pintura do vício para melhor prevenir os ingênuos e os crédulos, o romance epistolar de Laclos baseia-se em personagens que incarnam modelos de comportamento, resultantes de vivências sociais e, por arrastamento, de percursos educativos que, ativa ou passivamente, verão as suas vidas entrelaçadas e os seus destinos traçados pela ação premeditada da vontade dos protagonistas. Atendendo ao âmbito do nosso estudo, centraremos a nossa atenção em três personagens femininas da obra de Laclos: Cécile Volanges, Mme de Tourvel e Mme de Merteuil, verificando, nessas análises, o que L. Versini afirmou sobre Laclos e as *Liaisons* na abertura do Colóquio sobre Educação na Academia de Nancy (2005):

[...] Laclos, qui s'occupe aussi de l'éducation des filles dans trois traités des années 1780-1790: et, après tout, *Les Liaisons dangereuses* sont le procès de trois éducations, celle du couvent, celle d'une mère aveugle, celle d'une femme qui s'est faite toute seule.

2.2.1. As mulheres de *Les Liaisons dangereuses*

Cécile de Volanges – a donzela ingénua e inculta

Iniciamos a apresentação da galeria de personagens femininas de Laclos pela mais jovem e inexperiente, por ser também a que, no início do romance, acabou de sair do convento, espaço de educação, sem dúvida, mas também e sobretudo, de resguardo da menina que se

pretende casar. Ao pertencer ao grupo das mulheres que permaneciam apenas de forma temporária na instituição religiosa, Cécile difere de Mariana nesse ponto. A sua educação terá sido, tendo em conta o seu destino de futura esposa e mãe, orientada segundo os preceitos da religião, de facto, mas não tendo como responsabilidade senão a de formar uma mulher com valores cristãos sólidos que servisse seu marido e seus filhos.

A donzela de quinze anos é ainda tida, no início, como uma criança, sem qualquer direito de opinião sobre si ou o seu destino, ainda que, do seu ponto de vista, ache o contrário. Quando, na primeira carta que dirige à amiga dos tempos do convento, se vangloria do tratamento menos infantil que lhe dá a mãe ou de possuir privilégios de jovem dama, apenas mostra a sua imaturidade⁸⁷. No convento, como na casa familiar, não é informada de nada do que lhe diga especificamente respeito. Contudo, crendo nas palavras de outrora da própria mãe, Cécile concluíra⁸⁸, como algumas criadas do convento, que regressara a casa para se casar ou, melhor, para que a casem com um partido que lhe conviria social e financeiramente.

Mas quem é Cécile de Volanges, para além da filha de Mme de Volanges, membro da aristocracia e da *bonne compagnie*? Porque foi ela a primeira epistológrafa do romance? Sem questionarmos, por enquanto, os motivos e propósitos de tal escolha por parte do romancista, reparamos, desde já, que é ela quem liga de novo os dois libertinos de Laclos. Com efeito, é porque Mme de Merteuil se quer vingar de um antigo amante, o futuro noivo de Cécile – M. de Gercourt – que deseja que Cécile seja seduzida pelo cúmplice, M. de Valmont. Este, por sua vez, tem outros projetos que, serão, contudo, perturbados pela ação de Mme de Volanges, daí o Visconde aceder, finalmente, ao desejo da Marquesa, vingando-se da mãe ao desonrar a filha.

⁸⁷ «Maman m'a consultée sur tout; elle me traite beaucoup moins en pensionnaire que par le passé. J'ai une Femme de chambre à moi; j'ai une chambre et un cabinet dont je dispose, et je t'écris à un secrétaire très joli, dont on m'a remis la clef, et où je peux renfermer tout ce que je veux» (Carta I, p.15).

⁸⁸ «Cependant Maman m'a tant dit qu'une demoiselle devait rester au Couvent jusqu'à ce qu'elle se mariât, que puisqu'elle m'en fait sortir, il faut bien que Joséphine ait raison [sobre o projeto de casamento iminente]» (Carta I, p.16).

Cécile torna-se um objeto manipulado pelos libertinos no intuito de satisfazerem os seus desejos de vingança. A sua caracterização é realizada pelo retrato que a Marquesa faz ao Visconde na carta II, onde apresenta o seu projeto:

[...] elle est vraiment jolie; cela n'a que quinze ans; c'est le bouton de rose: gauche à la vérité; comme on ne l'est point, et nullement maniérée; [...] de plus, un certain regard langoureux qui promet beaucoup [...] (Carta II, p.19).

A Marquesa, perspicaz na sua observação, reconhece em Cécile os atributos de uma potencial aluna da escola libertina. Chega, por isso, a perspetivar fazer dela a sua discípula⁸⁹. Contudo, o carácter demasiado leviano⁹⁰ da rapariga acabará por desfazer essa ilusão.

Quanto a Valmont, no início da intriga, chega a considerar um ultraje⁹¹ às suas capacidades de libertino o facto da Marquesa lhe encomendar a sedução de Cécile, uma vez que a rapariga é completamente ignorante em relação à vivência mundana. Durante o tempo que demora até chegar ao seu principal objetivo – a sedução de Mme de Tourvel -, Valmont chega a considerar Cécile como um bom entretenimento⁹², deixando de julgar a depravação da rapariga como uma tarefa. Contudo, concluirá⁹³, da mesma forma que Mme de Merteuil, que a sua falta de inteligência não fará de Cécile uma mulher interessante, no sentido libertino do termo.

⁸⁹ «Quant à la petite, je suis souvent tentée d'en faire mon élève; c'est un service que j'ai envie de rendre à Gercourt» (Carta XX, pp.54-55).

⁹⁰ «J'avais eu quelqu'envie d'en faire au moins une intrigante subalterne, et de la prendre pour jouer *les seconds* sous moi: mais je vois qu'il n'y a pas d'étoffe; elle a une sottise ingénuité [...]; et c'est, selon moi, la maladie la plus dangereuse que femme puisse avoir. Elle dénote, surtout, une faiblesse de caractère [...]; de sorte que, tandis que nous nous occuperions à former cette petite fille pour l'intrigue, nous n'en ferions qu'une femme facile» (Carta CVI, p.291).

⁹¹ «Que me proposez-vous? de séduire une jeune fille qui n'a rien vu, ne connaît rien; qui, pour ainsi dire, me serait livrée sans défense; qu'un premier hommage ne manquera pas d'enivrer, et que la curiosité mènera peut-être plus vite que l'amour» (Carta III, pp.21-22).

⁹² «Cette enfant est réellement séduisante! Ce contraste de la candeur naïve avec le langage de l'effronterie, ne laisse pas de faire de l'effet [...]» (Carta CX, p.305).

⁹³ «[...] j'ai pu même la croire un moment *attachante* [...] mais assurément elle n'a pas assez de consistance en aucun genre, pour fixer en rien l'attention» (Carta CXXIX, p.360).

Na perspectiva da jovem, a sua entrada no mundo não se revela fácil⁹⁴. Os ensinamentos do convento de pouco ou nada lhe servem para compreender uma «sociedade» codificada, detentora de sinais e linguagem dúbios, que a rapariga irá desvendando de forma errada por influência dos seus mestres pérfidos. Todavia, como, à sua volta, mais ninguém lhe presta a atenção de que ela necessita, Cécile rende-se, com certo alívio, à influência de Mme de Merteuil⁹⁵.

Assim, quando duvida da correção das suas ações ou decisões, consulta sem hesitar a sua confidente. Aliás, pela forma como coloca as suas questões e dá conta delas à sua amiga Sophie Carnay, pensionista no mesmo convento de onde veio Cécile, verificamos que as raparigas pouco aprenderam do que se esperava delas no mundo e, menos ainda, foram alertadas ou treinadas na sua capacidade crítica para discernir o correto do errado, o bem do mal, o que, convenhamos, é bastante curioso, visto que uma instituição religiosa teria como função aprimorar precisamente a capacidade de juízo moral das suas pupilas. Evidentemente, essa característica da personagem serve perfeitamente a intriga, permitindo que a Marquesa possa manobrar à vontade aquela criatura e alcançar, com alguma rapidez, os seus objetivos.

A consciência do pecado (ou a falta dela) e o desejo de viver agradavelmente no mundo parecem não entrar em conflito na personagem de Cécile, como seria de esperar, tendo em conta o contexto histórico-social e a sua própria condição social e familiar. Com efeito, a rapariga interroga-se, com frequência, sobre a moralidade dos seus atos e das suas decisões, revelando, assim, a influência dos ensinamentos ministrados no convento:

Je l'ai emportée dans mon lit, et puis je l'ai baisée comme si... C'est *peut-être mal fait*⁹⁶ de baiser une Lettre comme ça, mais je n'ai pas pu

⁹⁴ «Je t'assure que le monde n'est pas aussi amusant que nous l'imaginions» (Carta III, p.20).

⁹⁵ «Mon Dieu, que je l'aime Mme de Merteuil! elle est si bonne! et c'est une femme bien respectable. Ainsi il n'y a rien à dire [...]. C'est pourtant bien extraordinaire qu'une femme qui ne m'est presque pas parente, prenne plus de soin de moi que ma mère! c'est bien heureux pour moi de l'avoir connue!» (Carta XXIX, p.75).

⁹⁶ Itálicos nossos, sublinhando o léxico que remete para a influência da educação religiosa de Cécile.

m'empêcher. [...] car sûrement *il ne faut pas* que je réponde à cette Lettre-là. Je *sais bien que ce ne se doit pas*, et pourtant il me le demande [...] Qu'est-ce que tu me conseilles? mais tu n'en sais pas plus que moi. [...] On nous recommande tant d'avoir bon coeur! et puis on nous defend de suivre ce qu'il inspire, quand c'est pour un homme! Ça n'est pas juste non plus. Est-ce qu'un homme n'est pas *notre prochain* comme une femme, et plus encore? (Carta XVI, pp.47-48).

É visível, neste excerto em que Cécile partilha o segredo da carta recebida de Danceny com a amiga do convento, a vontade da jovem em seguir o seu sentimento em vez de dar ouvidos à razão, sustentada pela base religiosa inerente à sua estadia no convento. Reconhecendo-se incapaz de tomar uma decisão, não deixa de argumentar consigo própria, recorrendo a ideias de índole cristã (o amor pelo próximo) para justificar uma conduta que, no seu íntimo, admite ser socialmente errada (a hipótese de vir a responder àquela carta que tanto a perturba e lhe agrada, simultaneamente). Mostrando-se imatura, acaba por tranquilizar a sua própria consciência ao colocar a responsabilidade dos seus atos nos outros, nomeadamente nos conselheiros, entre os quais Mme de Merteuil possui um lugar de destaque: «En ne faisant que ce qu'elle [Mme de Merteuil] me dira, je n'aurai rien à me reprocher» (Carta XVI, p.48).

Quando age de acordo com a sua consciência e os seus ensinamentos religiosos, adquire uma liberdade de ação que desespera os libertinos. Contudo, tal modo de agir apenas ocorre em duas ocasiões. Primeiramente, Cécile resolve romper com Danceny e mostrar-se devota e respeitadora da moral vigente (que é a da mãe), quando se confessa e o confessor a assusta de tal forma com a ideia do Inferno que ela opta pelo afastamento de um sentimento culpabilizante. Com efeito, toda a carta XLIX, na qual Cécile escreve a Danceny para se despedir e romper os laços de um amor platónico, revela as influências conventuais e religiosas da educação moral da personagem, como nesta passagem: «[...] j'en ai promis le sacrifice à Dieu, jusqu'à ce que je puisse lui offrir aussi celui de mes sentiments pour vous, que l'état

Religieux dans lequel vous êtes rend plus criminels encore» (Carta XLIX, p.121). Numa segunda ocasião, ao negar a Valmont o acesso à chave do seu quarto por achar essa opção demasiado inconveniente, parece-se com alguém capaz de juízo crítico: «Et puis, il me semble aussi que ce serait bien mal; faire comme cela une double clef, c'est bien fort!» (Carta LXXXVIII, p.237). Contudo, quer numa quer na outra situação, Cécile deixa-se convencer com alguma facilidade, confirmando, por isso, uma falta de carácter e de autoconfiança que os libertinos já tinham denotado numa primeira abordagem.

À medida que Cécile é envolvida na trama de Valmont e da Marquesa, as suas cartas para a amiga de infância vão rareando até desaparecerem por completo. O leitor deixa de ter acesso às constantes dúvidas, alegrias ou angústias manifestadas pela jovem, dando a sensação de que a personagem, mais segura de si relativamente ao seu comportamento em sociedade, vai quebrando os laços que ainda a uniam ao seu anterior mundo de proteção e resguardo – o convento. Aliás, a partir do momento em que ocorre a sedução da rapariga, apenas voltamos a ler as cartas que ela escreve por um lado a Mme de Merteuil, com quem ela volta a aconselhar-se, por outro a Danceny, sendo uma delas ditada por Valmont. No caso da carta CIX, repare-se que, apesar de alguma estranheza face à argumentação de Mme de Merteuil, que pretende convencê-la a continuar a receber Valmont no seu quarto, Cécile parece mais querer convencer-se a si própria de que não pecou, de que não fez nada de mal, do que tentar assegurar-se da correção ou não das suas ações. Veja-se o que conclui acerca do seu futuro estado de mulher casada e da possibilidade de continuar a relacionar-se com outros homens, respondendo a uma observação de Mme de Merteuil que, anteriormente, tinha afirmado, precisamente, o oposto:

Il me semble qu'un jour à l'Opéra, vous me disiez au contraire qu'une fois mariée, je ne pourrais plus aimer que mon mari, et qu'il me faudrait même oublier Danceny: au reste, peut-être que j'avais mal entendu, et

j'aime bien mieux que cela soit autrement, parce qu'à présent, je ne craindrai plus tant le moment de mon mariage (*Liaisons*, Carta CIX, p.300).

Desta forma, Cécile abdica do seu próprio discernimento e, efetivamente, será esse o seu maior erro, o que a levará à perdição moral e social, terminando com o regresso ao convento, única solução possível para evitar a desonra total.

La Présidente de Tourvel – a esposa devota

A segunda vítima da obra, perseguida, em primeira instância, pelo sedutor Visconde de Valmont, e, posteriormente, objeto da vingança por ciúme da Marquesa de Merteuil, Mme de Tourvel, é designada pela sua posição social, adquirida pelo casamento, por Présidente de Tourvel. Mais do que a possível representação da classe burguesa⁹⁷, interessa-nos o carácter particularmente moral da personagem.

Estando associada, à semelhança de Cécile, a uma educação conventual, a doce Mme de Tourvel encerra nela, todavia, a imagem da mulher séria, honesta, virtuosa, tornando-se, por isso mesmo, uma presa muito apetecível para um libertino como Valmont: «Vous connaissez la Présidente Tourvel, sa dévotion, son amour conjugal, ses principes austères. Voilà ce que j'attaque, voilà l'ennemi digne de moi [...]» (Carta IV, p.22). A personagem é apresentada ao leitor através dos retratos traçados pelos dois libertinos que, apesar de não partilharem sentimentos comuns em relação à Présidente, não deixam de colocar a tónica sobre os seus traços mais marcantes, sobre a sua extrema devoção e o seu apreço pelo recato:

⁹⁷ Segundo Roger Vailland, posteriormente acusado de uma visão demasiado política de Laclos e da sua obra, «[...]le personnage «sympathique» des *Liaisons*, la Présidente de Tourvel, la femme sincère et tendre, le grand cœur, la victime, la persécutée, est le seul qui ne porte pas un grand nom. Présidente, femme de magistrat, noblesse de robe, c'est-à-dire bourgeoisie» (Vailland, 1953:8).

Une Messe chaque jour, quelques visites aux Pauvres du canton, des prières du matin et du soir, des promenades solitaires, de pieux entretiens avec ma vieille tante, et quelques fois un triste wisk, devaient être ses seules distractions (Carta IV, p.22).

Qu'est-ce donc que cette femme? des traits réguliers, si vous voulez, mais nulle expression: passablement faite, mais sans grâces: toujours mise à faire rire! avec ses paquets de fichus sur la gorge, et son corps qui remonte au menton! [...] votre prude est dévote et de cette dévotion de bonne femme qui condamne à une éternelle enfance (Carta V, p.24).

Com efeito, Mme de Tourvel apresenta-se, ao longo da obra, como uma mulher sempre preocupada com o respeito e o cumprimento dos preceitos da religião. Desde a sua primeira carta, dirigida a Mme de Volanges, o leitor toma conhecimento da pureza das suas intenções [«Il [Valmont] me parle avec beaucoup de confiance, et je le prêche avec beaucoup de sévérité. Vous qui le connaissez, vous conviendrez que ce serait une belle conversion à faire [...]» (Carta VIII, p.31)] que, à luz da sociedade em que vivia, pareceriam naturais e louváveis, mas que não deixavam de remeter para uma certa ingenuidade e até infantilidade, se fossem entendidas do ponto de vista racional e iluminista. Quem poderia crer que um homem de moral duvidosa, vivido e experiente no mundo, pudesse vir a ser convertido por uma jovem mulher que desse mundo pouco ou nada conhecia devido à forma recatada em que permanecia, apesar de casada? Efetivamente, as intenções de Valmont, no início da obra, obedecem apenas à sua única moral, a libertinagem, e o facto de se atacar então a uma mulher cuja imagem revela uma presa aparentemente inacessível só vai tornar o desafio mais estimulante e a glória do sucesso mais significativa:

Quel délice d'être tour à tour l'objet et le vainqueur de ses remords! Loin de moi l'idée de détruire les préjugés qui l'assiègent! ils ajouteront à mon bonheur et à ma gloire. Qu'elle croie à la vertu, mais qu'elle me la sacrifie [...]. Je serai vraiment le Dieu qu'elle aura préféré (*Liaisons*, Carta VI, p.27-28).

Por isso, Mme de Volanges não hesita em alertá-la⁹⁸ para o perigo a que a Présidente se expõe, ainda que aparentemente «armada» com a força da sua devoção e protegida pelo seu estatuto de mulher casada. São precisamente esses atributos que Valmont se deliciará a profanar.

Apesar de profundamente convicta⁹⁹ de que conseguirá com a sua força moral repelir os ataques ora subtis, ora mais violentos do Visconde, a partir do momento em que este declara os seus sentimentos, a Présidente de Tourvel irá progressiva e lentamente ceder às solicitações de Valmont. Veremos, com maior pormenor, no capítulo seguinte deste estudo, a forma como Laclos assemelha a conquista de Mme de Tourvel por Valmont a um assalto militarmente planeado a uma fortaleza.

De qualquer forma, esta personagem é, sem dúvida, a que melhor incarna as ideias de Laclos relativamente à sua conceção do ideal de mulher. Sob a influência de Rousseau, a Présidente de Tourvel é concebida como uma mulher naturalmente inclinada para a prática do bem, elevando o conceito de virtude ao seu expoente máximo. A sua queda e sedução dever-se-ão, claro, à intervenção bem calculada e engenhosamente montada de Valmont, mas também se devem às circunstâncias proporcionadas pelo meio social. A sociedade, dominada pelo jogo das aparências, pelo eterno dilema entre o ser e o parecer, não protege devidamente os seus membros mais frágeis e suscetíveis, deixando que os que já se deixaram previamente corromper aniquilem os primeiros pelo simples prazer do poder.

⁹⁸ Mme de Volanges começa por retratar Valmont:

Encore plus faux et dangereux qu'il n'est aimable et séduisant, jamais, depuis sa plus grande jeunesse, il n'a fait un pas ou dit une parole sans avoir un projet, et jamais il n'eut un projet qui ne fût malhonnête ou criminel (Carta IX, de Mme de Volanges à Présidente, p.32).

A mãe de Cécile acaba por desculpar a Présidente pela sua imprudência em relacionar-se com tal homem por esta ser adepta de uma vida retirada e pouco mundana: «Dans la vie sage et retirée que vous menez, ces scandaleuses aventures ne parviennent pas jusqu'à vous» (Carta IX, de Mme de Volanges à Présidente, p.33).

⁹⁹ Mais uma vez, Mme de Volanges, qual voz da consciência, alerta a Présidente para o seu excesso de confiança na sua determinação moral, na carta de resposta a uma defesa entusiasmada da devota relativamente a uma ação benfeitora de Valmont: «Ma belle amie, votre honnêteté même vous trahit, par la sécurité qu'elle vous inspire» (Carta XXXII, p.80).

A sinceridade e honestidade com que age constantemente fazem de Mme de Tourvel o exemplo da mulher natural, sacrificada pela sociedade por ter cedido aos impulsos do seu coração, ao domínio do sentimento, em vez de ter continuado a guiar-se pela razão e pelo discernimento, apoiado pela moral. A sua lenta agonia reforça o seu carácter excepcional, tornando-a numa heroína que, apesar de tudo, venceu os libertinos: foi amada por um, odiada pela outra precisamente por causa desse amor¹⁰⁰.

Voltamos a encontrar a temática do amor como sentimento dominante, ainda que, entre os jogos de poder disputados pelos libertinos, a palavra não seja pronunciada por mostrar fraqueza e rendição, sujeição e submissão de quem a ousaria pronunciar, aspetos estes que Valmont e Merteuil tanto abominavam. É, contudo, por amor que Mme de Tourvel se rende e sucumbe ao pecado que passa para segundo plano, já que a ideia de amar e, sobretudo, de deixar o amado feliz a deixa sobejamente satisfeita, ignorando os remorsos que apenas voltarão a surgir no momento do abandono¹⁰¹.

No final do seu percurso, a Présidente de Tourvel regressa ao convento onde foi, na adolescência, pensionista, para aí sucumbir em consequência da sua desgraça, mais pessoal e moral do que social. Com efeito, não é tanto o crime de adultério que a mata, mas antes um sacrifício dos seus princípios de virtude em nome de um amor ao qual se entregara por completo e que veio a revelar-se, pelo menos, em última instância, do seu ponto de vista, falso e maléfico. A sua última carta (CLXI), apenas ditada por ela e escrita pela criada de quarto que a acompanhou naquele último reduto, é uma prova eloquente, ainda que revelando um delírio constante, do amor por Valmont que se sobrepõe a

¹⁰⁰ John Pappas, numa análise feita sob o ponto de vista da moralidade da obra, observa relativamente ao trio Tourvel-Valmont-Merteuil:

Dès la Lettre IV, où Valmont lui annonce son projet de séduction contre la Présidente de Tourvel, la lutte est entamée. La Marquise flaire dans la Présidente une rivale dangereuse. C'est une lettre presque insultante que Valmont lui envoie pour lui annoncer son projet: il l'appelle une femme facile, tandis que la résistance de la Présidente, dit-il, lui inspire de la passion (Pappas, 1970:274).

¹⁰¹ «La funeste vérité m'éclaire, et ne me laisse voir qu'une mort assurée et prochaine, dont la route est tracée entre la honte et le remords» (Carta CXLIII, da Présidente para Mme de Rosemonde, p.392).

tudo e a todos. Assim, a desesperada devota começa por dirigir a carta ao: «Être cruel et malfaisant, ne te lasserai-tu point de me persécuter? [...] Quoi! dans ce séjour de ténèbres où l'ignominie m'a forcée de m'ensevelir, les peines sont-elles sans relâche [...]?» (Carta CLXI, p.429).

Parece então mostrar-se inteiramente dominada pelo remorso e pela dor de ter perdido a tranquilidade da consciência: «J'étais innocente et tranquille: c'est pour t'avoir vu que j'ai perdu le repos; c'est en t'écoutant que je suis devenue criminelle» (Carta CLXI, p.429).

Só ao fim de dois parágrafos é que, por fim, Mme de Tourvel se lembra de dirigir algumas palavras para aquela a quem mais devia respeito, o seu marido: «Et toi, que j'ai outragé; toi, dont l'estime ajoute à mon supplice; toi, qui seul enfin aurais le droit de te venger, que fais-tu loin de moi? Viens punir une femme infidèle» (Carta CLXI, da Présidente a..., p.429). Contudo, rapidamente, muda novamente de destinatário e, no seu delírio, imagina o amante [«Mais quoi! c'est lui... Je ne trompe pas; c'est lui que je revois» (Carta CLXI, p.430)] novamente diante de si. Tão depressa o descreve na terceira pessoa [«Mais qu'il est différent de lui-même! Ses yeux n'expriment plus que la haine et le mépris!» (Carta CLXI, p.430)], como lhe dirige apelos [«Ô! mon aimable ami! reçois-moi dans tes bras; cache-moi dans ton sein: oui, c'est toi, c'est bien toi!» (*Liaisons*, Carta CLXI, p.430)], tratando-o na segunda pessoa do singular, para que volte para ela, terminando, num rasgo de lucidez, por repeli-lo [«Laisse-moi donc, cruel! quelle nouvelle fureur t'anime? [...] N'attendez plus rien de moi. Adieu, Monsieur» (Carta CLXI, pp.430-431)].

Esta carta, em nosso entender, constitui um elemento fundamental para considerar a perda do amor de Valmont como principal responsável pelo sofrimento e, conseqüente morte, de Mme de Tourvel, aproximando-a, assim, de Mariana, já que a noção de remorsos e de culpa, inerentes à sua formação religiosa, apenas surge como «pano de fundo». Mas o amor-paixão de Mariana fora plenamente vivido enquanto a presença do amante o permitiu, deixando-lhe apenas amargas lembranças do tempo feliz e duras críticas ao facto de ter sido

abandonada; enquanto que o amor da Présidente, concretizado e partilhado na intimidade, nunca poderia ter sido assumido em pleno por parte de Valmont, pois seria essa a sua derrota como libertino; embora, decerto, tivesse tido mais força como amor-paixão do que o de Mariana e Chamilly, pela intensidade de parte a parte com que fora vivido e que faltou a Mariana que, segundo as suas lamentações argumentadas, concentrou nela toda essa intensidade.

Mme de Merteuil – a mulher libertina e libertada

Analisaremos esta personagem com maior pormenor no capítulo seguinte, quando abordarmos a questão do amor como jogo de estratégia. Porém, não quisemos deixar de mencionar a Marquesa de Merteuil como um claro exemplo da antítese da mulher devota, submissa aos códigos da sociedade e da religião, como o fora a sua rival, Mme de Tourvel.

Os seus princípios de libertina constituem o seu ponto de honra, ainda que, segundo alguns estudiosos como J. Pappas¹⁰², sejam apenas um meio que a Marquesa encontrou para se tornar livre numa sociedade antifeminista. Ao contrário das duas personagens anteriores, tornadas vítimas no romance, Mme de Merteuil não teve uma educação conventual e religiosa e a forma como ela própria se formou resulta de um contexto social, já anteriormente descrito, que lhe proporcionou os meios para agir com uma certa liberdade desde que não quebrassem as regras, quer da sociedade de aparências, quer da libertinagem. Eis o que a própria personagem confessa sobre a sua aprendizagem:

¹⁰² John Pappas defende que a personagem, contrariamente ao que ressalta da sua conduta, não está isenta de sentimentos e da sensibilidade própria de qualquer mulher, só não quer sequer deixá-los antever com receio de se tornar escrava dos próprios:

En devenant pour lui [Valmont] le «fruit défendu», elle pourra le retenir, car, malgré ses principes déclarés, qui au fond ne sont qu'une défense contre une société de mœurs antiféministes, Madame de Merteuil n'a pas pu arrêter son penchant pour son Vicomte («c'est le seul de mes goûts qui ait jamais pris un moment d'empire sur moi», avoue-t-elle [LXXXI].) Le pacte qu'elle fait avec lui le montre bien. Il révèle son aspiration pour une relation d'égalité et de sincère confiance entre homme et femme plutôt que cette guerre sociale qui les pousse à devenir ou maître ou esclave, et contre laquelle elle se récrie si souvent à travers le roman (Pappas, 1970:273).

Entrée dans le monde dans le temps où fille encore, j'étais vouée par état au silence et à l'inaction, j'ai su en profiter pour observer et réfléchir. Tandis qu'on me croyait étourdie ou distraite, écoutant peu à la vérité les discours qu'on s'empressait à me tenir, je recueillais avec soin ceux qu'on cherchait à me cacher [...]. J'étais bien jeune encore, et presque sans intérêt: mais je n'avais à moi que ma pensée, et je m'indignais qu'on pût me la ravir ou me la surprendre contre ma volonté [...]. Ce travail sur moi-même avait fixé mon attention sur l'expression des figures et le caractère des physionomies; et j'y gagnai ce coup d'œil pénétrant, auquel l'expérience m'a pourtant appris à ne pas me fier entièrement; mais qui, en tout, m'a rarement trompée (Carta LXXXI, pp. 205-206).

O percurso de aprendizagem do que era o amor já fora consequência de toda uma aprendizagem do domínio de si e de um estudo praticamente todo baseado no método científico: o rigor da observação, a experimentação, o retirar de conclusões, o complemento através das leituras e das reflexões sobre as relações humanas e os modelos literários.

Assim, para a Marquesa, as suas relações com outrem¹⁰³ foram sempre premeditadas no sentido de retirar informação para melhor moldar a sua obra: a sua própria pessoa¹⁰⁴. Ora tal domínio de si conduzia a uma conduta que lhe permitia gozar dos prazeres do amor sensual, sem, no entanto, ser acusada de desonesta e de mundana, equiparada a uma «fille de joie», como o era a Emílie com quem Valmont se relaciona ocasionalmente ao longo do romance, isto é, que lhe possibilitava ser livre de agir. Pelo contrário, Mme de Merteuil era tida entre a *bonne compagnie* como uma mulher respeitável, ou seja, condicionada pelas regras da moral¹⁰⁵. Este jogo duplo era, pois

¹⁰³ Com os homens, procurou instruir-se (o Confessor, o marido) ou retirar algum prazer (os amantes); com as mulheres, procurava forjar uma reputação irrepreensível que lhe permitia uma atuação segura.

¹⁰⁴ «[...] et je puis dire que je suis mon ouvrage» (Carta LXXXI, da Marquesa a Valmont, p.205).

¹⁰⁵ Veja-se a propósito deste duplo estatuto de Mme de Merteuil, a observação de R. Mauzi:

essencial para não ser rotulada de libertina, o que para uma mulher do seu estatuto seria equivalente a uma morte social. Mais uma vez, não notamos tal condição junto dos homens, uma vez que Valmont, cuja reputação é sobejamente conhecida para que todas as mulheres honestas se afastem dele, é recebido por toda a parte e até apreciado pelo seu espírito e aparência.

A libertinagem não era, portanto, uma desgraça social para o homem que soubesse contrapor a esse «pequeno» defeito comportamental um *savoir faire* e *savoir paraître* que tornariam suportável a sua presença. Entre os adeptos de tal grupo, havia, conseqüentemente, regras¹⁰⁶ que constituíam todo um código de pertença e de reconhecimento. A libertinagem não se resumia ao gozo do prazer por si só. Pressupunha, de facto, o respeito por certos preceitos de forma a não reduzir os seus adeptos a meros predadores sexuais. Assim, segundo a definição de R. Mauzi, «Le roué n'éprouve ni amour ni désir. Il ne travaille qu'à sa gloire et ne vit que pour le monde. Son libertinage est moins affaire de jouissance que de puissance» (Mauzi, 1994:32-33). É, portanto, nesta demanda por um certo tipo de poder, que os libertinos das *Liaisons* acabarão por se defrontar, quando, inicialmente, tinham prometido unir-se de acordo com os seus princípios. Para Mme de Merteuil, como mulher da sociedade, esse compromisso é tanto mais precioso que dele depende a sua reputação.

Poderíamos então interrogar-nos sobre o porquê de, sabendo o que daí adviria, a Marquesa ter declarado guerra a Valmont. Neste jogo de poder, onde até àquele momento ela revelara uma capacidade inegável para manter o cúmplice ao seu alcance, ela acaba por mostrar a sua única fraqueza – o amor verdadeiramente sentido, mas nunca

Mais il restait une idée à trouver: que le plus haut génie libertin pût s'incarner en une femme, alors que la femme est la traditionnelle victime du libertinage. La Merteuil réalise ce prodige, assumant avec la même rigueur la morale mondaine, qui rend la femme prisonnière, et la morale du roué, qui fait le libertin roi (Mauzi, 1994:33).

¹⁰⁶ «Il s'ensuit que l'attitude du libertin devant l'amour se définit surtout par des refus: refus de la passion (le libertin ne doit pas être amoureux), refus de l'obsession érotique (le libertin doit pouvoir choisir ses victimes), refus de l'immédiat sous toutes ses formes (le libertin néglige ce qui s'offre et ne séduit qu'après d'exactes préparations; surtout il ne devient ce qu'il est que par un long apprentissage). Le moment décisif d'une séduction méthodique n'est pas celui où l'on prend, mais celui où l'on quitte. Toute l'entreprise est dirigée vers cet instant précieux, éblouissant, de la rupture» (Mauzi, 1994:33).

confessado (nem a si própria) pelo Visconde. Mesmo quando Mme de Merteuil, na sua carta de cariz autobiográfico (LXXXI) revela a Valmont: «Séduite par votre réputation, il me semblait que vous manquiez à ma gloire; je brûlais de vous combattre corps à corps. *C'est le seul de mes goûts qui ait jamais pris un moment d'empire sur moi*¹⁰⁷» (Carta LXXXI, pp.210-211).

Note-se que não lhe confessa qualquer tipo de sentimento, apenas observa um momento de fraqueza em que o seu autodomínio se deixou ultrapassar por um gosto, como se de um capricho se tratasse. Não podemos esquecer que o libertino não pode permitir que se sujeite a um sentimento amoroso, o que o faria perder então esse domínio de si que a Marquesa tão bem aperfeiçoou ao longo da sua juventude. Esta regra primeira faz parte do já referido código de honra da libertinagem. Quebrá-la significaria atrair o ridículo sobre si e vemos esse perigo nas palavras amargas¹⁰⁸ da Marquesa quando critica o Visconde pela sua paixão em relação a Mme de Tourvel.

O amor não adquire, então, qualquer valor para os libertinos que o consideram um sinal de fraqueza. Da mesma forma, compreende-se facilmente que não tenham qualquer apreço pela religião ou pela moral que lhe é subjacente. Longe da ideia de um amor cristão, o libertino, sentindo-se aprisionado pelos ditames da religião, resolve libertar-se dos mesmos, daí a designação mesmo de «libertino». Há, portanto, uma estreita ligação, à partida, entre libertinagem e religião, ainda que esta surja pelo contraste. No que a este estudo diz respeito, esta ligação verifica-se com frequência através das personagens libertinas que, desta forma, assumem uma posição de total negação da religião, ridicularizando-a pelas palavras, atacando-a pelas ações. Começemos

¹⁰⁷ Itálicos nossos. Segundo J. Pappas, através desta confissão dissimulada, «Mme de Merteuil n'a pas pu arrêter son penchant pour son Vicomte» (Pappas, 1970:273).

¹⁰⁸ «Déjà vous voilà timide et esclave; autant vaudrait être amoureux. [...] Vous voilà donc vous conduisant sans principes, et donnant tout au hasard, ou plutôt au caprice. [...] Que cette ridicule distinction est bien un vrai déraisonnement de l'amour! Je dis de l'amour; car vous êtes amoureux. Vous parler autrement, ce serait vous trahir; ce serait vous cacher votre mal» (*Liaisons*, Carta X, pp.34-35).

«Or, est-il vrai, Vicomte, que vous vous faites illusion sur le sentiment qui vous attache à Mme Tourvel? C'est de l'amour, ou il n'en exista jamais; vous le niez bien de cent façons, mais vous le prouvez de mille» (*Liaisons*, Carta CXXXIV, p.372).

por destacar, a título de exemplo, a forma depreciativa com que a Marquesa avalia a consideração do noivo de Cécile pela educação conventual: «Vous connaissez ses ridicules préventions pour les éducations cloîtrées, et son préjugé, plus ridicule encore, en faveur de la retenue des blondes» (Carta II, p.18).

De facto, a Marquesa, ao invés de Cécile, não foi submetida a esse tipo de educação que, considera, apesar de tudo, como algo que poderia pelo menos trazer alguma formação às jovens, ainda que não fosse propriamente de índole moral:

Vous jugez bien que, comme toutes les jeunes filles, je cherchais à deviner l'amour et ses plaisirs: *mais n'ayant jamais été au Couvent, n'ayant point de bonne amie*¹⁰⁹, et surveillée par une mère vigilante, je n'avais que des idées vagues [...] (Carta LXXXI, p.206).

A Marquesa refere-se à educação de jovens como Cécile que, na realidade, foi educada no convento e a tinha a si como «bonne amie» para completar a sua formação sobre o mundo. Neste comentário, podemos observar que, para a Marquesa, o convento não era só um lugar de formação religiosa, apresentava-se como um qualquer espaço social, onde conviviam muitas pessoas que era necessário observar para com os seus comportamentos aprender algo sobre os relacionamentos.

Repare-se na forma como, na sequência desta última observação, a Marquesa usou um recurso da religião para seu benefício próprio, ou seja, para que lhe fornecessem informações que tanto desejava sobre o amor e o prazer, sem que parecesse idiota ou inconveniente:

Je sentis que le seul homme avec qui je pouvais parler sur cet objet sans me compromettre, était mon Confesseur. [...] et me vantant d'une faute que je n'avais pas commise, je m'accusai d'avoir fait *tout ce que font les femmes*. Ce fut mon expression; mais en parlant ainsi, je ne savais, en vérité, quelle idée j'exprimais. [...] la crainte de me trahir

¹⁰⁹ Itálicos nossos.

m'empêchait de m'éclairer: mais le bon Père me fit le mal si grand, que j'en conclus que le plaisir devait être extrême [...] (Carta LXXXI, p.206).

Aliás, a figura do confessor constitui-se, várias vezes, como interveniente na intriga, ora para adjuvar os vilões, ora para lhes colocar, ainda que involuntariamente, obstáculos aos seus projetos. Assim, o confessor de Cécile aconselha-a a romper imediatamente a ligação com Danceny, pondo em perigo o plano da Marquesa que, naquele momento, ainda acreditava que os jovens se envolveriam física e voluntariamente. Mas, por outro lado, a Marquesa consegue colocar a culpa de Mme de Volanges ter sido alertada para a existência da correspondência entre os jovens no mesmo confessor, já que afirma que não se pode confiar nesses homens, pois antes de confessores são, com efeito, homens com os seus defeitos, como qualquer ser humano. Da mesma forma, é o confessor de Mme de Tourvel (Père Anselme) que vai permitir que Valmont volte a encontrar-se com a devota num momento crucial que ditará a queda da Présidente. Os libertinos não só não confiam naquela função que, a não ser respeitada, coloca, de facto, os segredos dos penitentes em perigo, como a ridicularizam ao escolherem tais figuras como instrumentos ativos na execução dos seus planos.

Para além destas ações, é de notar o tom pejorativo com que os libertinos, mas sobretudo a Marquesa, usam alguns termos de natureza religiosa. Mme de Tourvel é constantemente chamada de «Dévote» ou «Prude» que, entre os libertinos, deviam ser motivo de chacota. O Visconde, descrevendo as suas atividades diárias, refere-se ao hábito da oração da Présidente, ao que a Marquesa responde ironicamente, no final da carta V, despedindo-se: «Adieu. Recommendez-moi aux prières de votre Présidente.» (Carta V, p.25). A oração também é um meio perfeitamente lícito, segundo a Marquesa, para incitar Cécile a não deixar de pensar em Danceny, já que «[...] elle [Cécile] a imaginé de prier Dieu de le lui faire oublier; et comme elle renouvelle cette prière à chaque instant du jour, elle trouve le moyen d'y penser sans cesse» (Carta LI, p. 128).

A Marquesa, sobretudo, aproveita com frequência a ocasião de criticar a esfera religiosa, como já vimos. Não se coíbe até de atacar ordens religiosas como a Ordem dos Cavaleiros de Malta¹¹⁰, à qual Danceny pertence. Por vezes, apenas se serve dos exemplos de educação conventual para repreender¹¹¹ Cécile e mostrar-lhe o seu lado mais infantil e imaturo.

Mme de Merteuil, por si só, encerra não só uma crítica à educação religiosa que, de forma insuficiente, pretendia preparar a mulher para o seu papel familiar e social, como também constitui uma visão antirreligiosa própria do iluminismo filosófico que Laclos abraçara. Enquanto libertina, reconhece-se-lhe a prática de certos atos, considerados imorais¹¹²; porém, Laclos eleva a personagem a um grau de libertinagem que ultrapassa a simples esfera do sensível para dominar o inteligível e chegar a comparar-se com o próprio divino: «Me voilà comme la Divinité; recevant les vœux opposés des aveugles mortels, et ne changeant rien à mes décrets immuables» (Carta LXIII, p.152).

Na nossa análise, iremos referir o aspeto da moral, inerente ao conceito de religião, ao observarmos como a educação feminina, imbuída dessa formação moral, se revela através da escrita das personagens. Como o tema de ambas as obras se centra no sentimento amoroso, será através da vivência ou da conceção desse mesmo

¹¹⁰ A Marquesa troça, mais uma vez de Cécile e, simultaneamente, de Danceny:

Il lui explique enfin qu'il n'est pas Moine, comme la petite le croyait; et c'est sans contredit ce qu'il fait de mieux: car pour faire tant que de se livrer à l'amour Monastique, assurément, MM. Les Chevaliers de Malte ne mériteraient pas la préférence (Carta LI, p. 129).

¹¹¹ A Marquesa repreende Cécile severamente, convencendo-a a pensar que é ainda muito imatura e submissa para estar no mundo, se achar que desprezar Valmont é a solução depois de ter acedido a que ele a violasse: «C'est comme cela qu'on acquiert une consistance dans le monde, et non pas à rougir et à pleurer, comme quand vos Religieuses vous faisaient dîner à genoux» (Carta CV, p. 288).

¹¹² Para além de outros momentos em que é descrita uma intimidade que vai para além da expressão da amizade entre a Marquesa e Cécile, a primeira reconhece, nesta passagem, a sua atração pela jovem (então) donzela:

Cependant si j'avais moins de mœurs, je crois qu'il [Chevalier de Belleruche, o amante em título, naquele momento, da Marquesa] aurait dans ce moment un rival dangereux; c'est la petite Volanges. Je raffole de cet enfant: c'est une vraie passion (Carta XX, p.54).

sentimento que veremos até que ponto se manifesta a educação religiosa recebida pelas personagens femininas.

Capítulo III – Diálogos epistolares sobre a educação religiosa da mulher

Só à cegueira com que me abandonei a ti posso atribuir tanta desgraça: não tinha obrigação de prever que as minhas alegrias acabariam antes do meu amor?

Mariana

On m'a bien dit que c'était mal d'aimer quelqu'un; mais pourquoi cela ?

Cécile Volanges

A breve análise que nos propusemos fazer das personagens femininas de Laclos e da personalidade expressa nas *Cartas* fornece-nos pistas sobre o objeto de estudo do nosso trabalho. O facto de os textos em análise serem obras epistolares também nos ajuda nesse sentido, pois, a pretexto de escreverem o que, ora sentem, ora querem fazer crer que sentem, as personagens transmitem uma visão particular de si mesmas, das relações que estabelecem umas com as outras e com a sociedade em que vivem. Estas perspetivas, escritas supostamente na esfera privada, mas tornadas públicas, voluntária ou involuntariamente, constituem um terreno privilegiado da análise, já que, consoante as condições da sua produção, fornecem ao leitor dados quase sociologicamente comprovados do pensamento de quem escreve através da pena de uma Mariana, de uma Présidente, de uma Marquesa, ou até de uma Cécile. Analisemos, então, de forma mais minuciosa, o que as próprias cartas nos revelam acerca do nosso tema: que traços da educação religiosa da mulher emergem afinal desses textos?

Ao voltarmos ao texto das *Cartas*, começamos por nos deparar com a problemática, já enunciada, da autoria. Como encarar as influências de um paradigma, neste caso da educação religiosa, num

texto do qual desconhecemos o autor e a partir do qual nos será mais difícil inferir sentidos implícitos?

Insistimos no facto de não ser o propósito deste estudo esclarecer esta problemática. Contudo, servir-nos-emos da mesma para analisarmos pontos de vista distintos. Acreditamos que, consoante o sexo do autor¹¹³, a sua perspetiva sobre uma questão de género como o é a da educação feminina deverá necessariamente ser diferente, bem como a própria percepção do amor. Como é através da vivência do amor que analisamos as marcas da influência da educação feminina, nomeadamente da vertente religiosa, não podemos desconsiderar a forma «sexuada» como é sentido esse sentimento. Assim, propusemos contribuir para a clarificação de possíveis marcas de género no texto das *Cartas*, dividindo a análise sob os pontos de vista feminino ou masculino.

3.1. O lirismo da paixão ou o ponto de vista feminino (Mariana Alcoforado)

Ao procurar as marcas de uma possível feminilidade na escrita das *Cartas*, devemos, em primeiro lugar, aceitar que possa haver características textuais próprias do género de quem escreve, seja ele o autor, o narrador ou, como nos textos que nos ocupam, o epistológrafo. Quando nos propomos analisar a questão da autoria das *Cartas*, encontrámos, por diversas vezes, o argumento baseado na questão

¹¹³ Baseamo-nos num interessante estudo de Isabel Allegro Magalhães e, partindo da sua mesma questão - «Poder-se-á dizer que os textos têm sexo? E se o têm, o que dizem sobre a identidade dos seus autores?» -, partilhamos a seguinte reflexão:

Para além do tecido linguístico em si mesmo, a utilização que da língua se faz – a linguagem escolhida, recriada por cada falante e por cada escritor/a – manifesta também ela, preferências diversas a nível morfológico, fonético, sintáctico, semântico, e também rítmico, rimático, etc., preferências essas que podem ser olhadas como espelhos, mais ou menos nítidos, dos universos de experiência de homens e de mulheres. E não apenas a linguagem expressa essa dualidade sexuada, como ainda as antenas de percepção do mundo, as sensibilidades, as lógicas (racional, afectiva, onírica); os pontos de vista, também eles, variam. E uma das variáveis a identificar, porque ela se repercute nos textos, é precisamente a do sexo de quem presta atenção, sente, pensa, ficciona, fala e escreve (Magalhães, 1995:9-10).

estilística para defender ora uma ora outra das teses. Da mesma forma, socorrer-nos-emos desses mesmos argumentos em prol da nossa análise.

É curioso, por isso, verificar que a análise estilística aponta mais para aspetos próprios da literatura nacional, para um lirismo sentimental lusitano, do que para características marcadamente femininas. Relembremos, a título de exemplo, o que é defendido por entusiastas da tese alcoforadista:

Precisamente uma das singularidades mais notadas [nas *Cartas*] é o contraste da sua linguagem banal, arrastada, incorrecta, quer com a forma *preciosa*, aos últimos lampejos da qual apparecem, quer com o estylo castiço, vivo, gracioso, na florescência do qual aquella publicação [*Lettres portugaises*] se faz (Cordeiro, 1891:26).

Para Luciano Cordeiro, o argumento do estilo adotado nas *Cartas* representa um dos pilares que deveria ter esclarecido a questão da autoria. Contudo, é precisamente esse mesmo argumento que constitui o fundamento da tese contrária!

Voltando ao âmago do nosso estudo, será interessante associar o que Dorat afirmou acerca do estilo das *Cartas*, citado por L. Cordeiro, e o que uma estudiosa defendeu sobre a escrita feminina:

Não se encontram nas *Cartas* de que nos occupamos nem esta metaphysica do amor que as nossas Mulherinhas (Femmelettes) fizeram moda, nem aquelles golpes officiosos de punhal que cortam a intriga em vez de a desatar, nem aquelles venenos lentos que deixam ás heroínas tagarelas o tempo de uma arrastada agonia, nem aquellas situações, em summa, em que o auctor se fatiga por metter em acção os caracteres que elle sonhou e dos quaes nenhum modelo existe no turbilhão que nos cerca; mas em compensação, tudo alli é verdadeiro, natural, d'esta simplicidade commovedora, primeiro encanto dos escriptos que se relêem e dos quaes a gente não se cança.

A dicção é arrastada, diffusa, incorrecta, algumas vezes maneirada, quasi sempre commum. Por pouco sensíveis que sejamos, havemos de

ler muitas vezes as Cartas portuguesas antes de percebermos que são mal escriptas. Que se julgue do prazer que nos causariam, se ao merecimento que teem já, juntassem ainda o encanto do estylo (*apud* Cordeiro, 1891:26-27).

Verificamos frequentemente a construção de um discurso que, apesar de claramente literário, integra aspectos próximos da fala, da linguagem oral. Aspectos como o inacabado da frase, o uso de elipses, de formas interrogativas, de orações substantivas, de uma sintaxe fluida, com frases interrompidas ou diálogos suspensos – por pausas, reticências, espaços em branco –, dão um ritmo próprio ao texto e são visíveis em diversos romances (*apud* Magalhães, 1995:42).

Retivemos, da leitura destes dois estudos, o aspeto oralizante do discurso das *Cartas* que, para uns, é um defeito estilístico, uma característica de algo «mal escrito», para outros, não afastando o pendor literário, permite dar «um ritmo próprio ao texto». Para Irma García (1981), aliás, essas marcas revelam-se em consonância com a própria natureza da mulher:

A sensação que nos dão muitos destes textos é a de um constante vaivém entre múltiplas coisas ao mesmo tempo, paralelo sem dúvida à forma como as mulheres vivem o seu quotidiano, respondendo a um sem-número de solicitações em simultâneo, uma escrita, esta, homóloga do policentrado viver feminino. Estamos perante narrativas que, na sua fragmentação, na sua errância e aparente desordem, manifestam a associação constante de várias redes semânticas não hierarquizadas na memória [...] (*apud* Magalhães, 1995:43).

Gostaríamos ainda de salientar outro aspeto que a mesma estudiosa apontou à escrita feminina e que nos propomos descobrir nas *Cartas*:

Outro aspecto que com este se relaciona é o da combinação da racionalidade com uma atitude emotiva e afectiva. Parece nítida a ausência de uma racionalidade que opere separada da emoção e dos

sentimentos. Deparamos antes com uma inteligência afectiva, mais preocupada com a força de correlações e de analogias do que com estruturas de coerência, ou com uma síntese, ou com a chegada a quaisquer conclusões. O *logos* não aparece aqui separável do *pathos*, na convicção talvez inconsciente de que o afecto é também instrumento epistemológico válido (*apud* Magalhães, 1995:44-45).

Partindo do que I. García chama de «inteligência afectiva», poderemos estabelecer um primeiro ponto de análise da personalidade de Mariana e, simultaneamente, compará-la, nesse âmbito, com algumas das personagens femininas de Laclos.

Um dos principais motivos de apreço pelas *Cartas* por parte dos leitores de todos os tempos reside na força expressiva do amor de Mariana. A voz feminina põe a nu, ao longo das cinco cartas, um sentimento amoroso que se revela em facetas diversas, mas sempre com uma intensidade tal que não deixa ao leitor um momento de sossego, como se a epistológrafa quisesse imprimir no seu destinatário, naquele amante cobarde, a força de um amor que é demasiado grande para ser vivido unilateralmente¹¹⁴.

Desde a primeira carta, Mariana apercebe-se de que o seu amor é superior ao do ser amado; confessa uma paixão que lhe exigiu sacrifícios, mas que, daquele momento em diante, só lhe causará sofrimento por já não ter acesso ao objeto desse amor¹¹⁵. A intensidade e a invulgaridade desse amor serão sempre muito sublinhados pela freira que, desde o início, é capaz de reconhecer que está subjugada àquele sentimento, mais até do que ao ser que o terá inspirado: «Parece-me, no entanto, que até ao sofrimento, de que és a única causa, já vou tendo afeição» (*Cartas*, Carta I, p.16).

Como já vimos, no segundo capítulo, a noção de sofrimento surge intimamente ligada ao sentimento amoroso. Deste modo, nesta primeira

¹¹⁴ «Trop grand pour un seul être», segundo Rainer Maria Rilke, citado por Eugénio de Andrade na tradução que propõe das *Cartas* e que nós adotámos como referência no nosso estudo.

¹¹⁵ «Uma paixão de que esperaste tanto prazer não é agora mais que desespero mortal, só comparável à crueldade da ausência que o causa» (*Cartas*, Carta I, p.16).

aceção, a freira parece assimilar o que seria aceitável no amor ao divino na concretização ou nos efeitos causados por um amor humano. O sacrifício da sua pessoa, não em nome de Deus ou de Cristo, mas precisamente contra eles e a favor do cavaleiro (ainda que não seja uma posição deliberada), surge surpreendentemente ligado à noção de prazer. Será, portanto, com alguma surpresa que o leitor se irá deparando com um campo lexical que poderá ter uma dupla leitura: a do léxico amoroso e a do de índole religiosa.

Voltando à primeira carta, ao *incipit*¹¹⁶, deparamo-nos com a primeira dificuldade de interpretação. No texto da primeira publicação (1669), Mariana inicia a epístola com a apóstrofe «Mon Amour», lamentando-se da frustração das suas expectativas e acusando esse «amor» de traição. Nas traduções de que dispomos (Eugénio de Andrade, 1998 e Nuno de Figueiredo, 2004), a referida apóstrofe é traduzida por «meu amor», sem maiúscula e aparentemente dando conta de uma interpelação ao homem amado. A forma de tratamento (a segunda pessoa do singular) que a voz das *Cartas* utiliza nas versões portuguesas mantém-se até à última carta, na qual a opção pela terceira pessoa do singular (o senhor) se coaduna com o tom formal da despedida e da rutura final. Não verificamos, no texto francês, essas opções. Há, de facto, uma descontinuidade no discurso entre o «tu» inicial, que se dirige precisamente a «mon Amour» e o «vous» que se lhe segue, quase de imediato, e que, indubitavelmente, se destina ao cavaleiro. Sem querermos esclarecer esta questão de leitura neste

¹¹⁶ O *incipit* já levou a análises que pretendiam esclarecer o verdadeiro pendor das *Cartas*: leia-se o artigo de J.M. Pelous (1972) que, à semelhança de F. Deloffre e J. Rougeot, defende a literariedade do texto e atribui a sua autoria a Guilleragues. Destacamos aqui apenas a questão da duplicidade de leitura que a apóstrofe inicial das *Cartas* suscitou tanto aos críticos literários do século XX como aos primeiros leitores desta obra e que, neste artigo, é objeto de análise. Reproduzimos apenas um excerto que nos ajudará a fundamentar a nossa análise:

Plus généralement, du sens donné à cette apostrophe initiale peut dépendre, pour une certaine part, le jugement que l'on portera sur l'ensemble de l'oeuvre. Si «mon amour» est un cri de passion à l'adresse du fugitif, l'unité de ton est sauvegardée: les *Lettres portugaises* traduisent naïvement le désarroi d'une amante délaissée. Si au contraire ce désespoir s'exprime d'abord par le biais de ce que M. Deloffre nomme, d'un mot sévère mais juste, un «concerto baroque», on ne peut que s'étonner de la présence de cette figure insolite au début d'une lettre passionnée. Il y a là une difficulté qui, si elle est fondée, appellerait de nouvelles recherches sur le langage de l'amour tel que le conçoit Guilleragues (Pelous, 1972:207).

momento e, por isso, remetemos para o artigo de J.M. Pelous que atrás citámos, salientamos, no entanto, a importância da linguagem e da sua leitura, tendo em conta um determinado prisma, para a interpretação da própria obra e para a caracterização da voz que agora analisamos.

No nosso entendimento, a interpelação inicial de Mariana ao seu «Amour» faz mais sentido se for considerada como um apelo ao Amor personificado e divinizado, constituindo-se como um questionamento interior (Porque é que o meu coração me enganou? Porque fui tão cega? Como me deixei levar pela ilusão? – seriam questões perfeitamente enquadráveis no contexto desta apóstrofe) da mulher que, tal como se verifica na carta IV¹¹⁷, escreve mais para ela do que para o amante. A vivência desse amor focalizado no sujeito e não mais no objeto, ainda que, por diversas vezes, ao longo das cinco epístolas, Mariana volte a sua atenção para o causador desse sentimento tão devastador, revelamos toda a intensidade que dele brota e que a voz da freira coloca no papel. O amor tornado paixão ganha uma força tal que ultrapassa todas as conveniências da religião, tal como a própria freira confessa:

Se me fosse possível sair deste malfadado convento, não esperaria em Portugal pelo cumprimento da tua promessa: iria eu, sem guardar nenhuma conveniência, procurar-te, e seguir-te, e amar-te em toda a parte (*Cartas*, Carta I, p.18).

Desesperada por já não ter o objeto amado ao alcance da sua vista, Mariana lamenta, por vezes, o ter cedido àquela inclinação sentimental, tal como se esperaria de qualquer freira que, dado o seu estado, deveria lembrar-se das suas obrigações e dos seus votos:

Só à cegueira com que me abandonei a ti posso atribuir tanta desgraça: *não tinha obrigação de prever*¹¹⁸ que as minhas alegrias acabariam antes do meu amor? (Carta II, p.22).

¹¹⁷ «Escrevo mais para mim do que para ti: não procuro senão alívio» (*Cartas*, IV, p.41).

¹¹⁸ Itálicos nossos.

E, contudo, lembro-me de te haver dito algumas vezes que farias de mim uma desgraçada; mas *tais temores depressa se desvaneciam*, e com alegria *tos sacrificava* para me entregar ao encanto, e à falsidade! (Carta II, p.23).

Mas quem, *como eu, se não deixaria enganar* por tantos cuidados, e a quem não pareceriam verdadeiros? (Carta IV, p.34).

Assim, Mariana, adotando uma compreensível natureza ingênua, atribui, com frequência, a responsabilidade exclusiva ao cavaleiro que veio ao seu convento desassossegá-la:

Atormentaste-me com a tua insistência, transtornaste-me com o teu ardor, encantaste-me com a tua delicadeza, confiei nas tuas juras, seduziu-me a minha inclinação violenta, e o que se seguiu a tão agradável e feliz começo não são mais que suspiros, lágrimas e uma tristíssima morte que julgo sem remédio (Carta IV, p.35).

Notamos igual acusação feita pela Présidente de Tourvel a Valmont, salientando-se, assim, a posição de vítima que ambas assumem aparentemente: são mulheres a quem é exigido, pela sua condição social, um modelo de comportamento que lhes garante a paz de espírito que, pela sucumbência ao amor proibido, é aniquilada¹¹⁹. Porém, é precisamente nos efeitos posteriores à tomada de consciência dessa perda de tranquilidade que as «devotas» Mariana e Mme de Tourvel divergem. Podemos verificar estas diferenças, bem como semelhanças noutros aspetos, através da observação da Tabela Comparativa nº 2 que, de seguida, propomos.

¹¹⁹ Vide os exemplos apresentados na alínea a) da Tabela Comparativa nº 2.

Tabela Comparativa nº 2	
<i>Cartas portuguesas</i>	<i>Les Liaisons Dangereuses</i>
<p>a) A imagem da mulher inocente e resguardada</p> <p>«Eu era nova, ingénua; haviam-me encerrado neste convento desde pequena; não tinha visto senão gente desagradável; nunca ouvira as belas coisas que constantemente me dizia [...]» (Carta V, p.53).</p> <p>b) As acusações ao amante</p> <p>Em monólogo interior: «Cessa, pobre Mariana, [...] de procurar um amante que não voltará a ver, que atravessou mares para te fugir, que está em França rodeado de prazeres, que não pensa um só instante nas tuas mágoas, que dispensa todo este arrebato e nem sequer sabe agradecer-to» (Carta I, p.17).</p> <p>Em interrogações ao amante: «Suplico-te que me digas porque teimaste em me desvairar assim, sabendo, como sabias, que terminavas por me abandonar? Porque te empenhaste tanto em me desgraçar? Porque não me deixaste em sossego no meu convento?» (Carta I, p.19).</p> <p>Em acusações diretas: «Mas não posso confiar em ti, nem posso deixar de te dizer, embora sem a força com que o sinto, que não devias maltratar-me assim, com um esquecimento que me desvaira e chega a ser uma vergonha para ti» (Carta II, p.22). «Mas a tua disposição para me atraiçoar, afinal, sobre a justiça que devias a tudo quanto fiz por ti» (Carta II, p.22). «[...] e com alegria tos sacrificava para me entregar ao encanto, e à falsidade!, dos teus juramentos» (Carta II, p.23).</p>	<p>«J'étais innocente et tranquille: c'est pour t'avoir vu que j'ai perdu le repos; c'est en t'écoutant que je suis devenue criminelle» (Carta CLXI, p.429).</p> <p>b) Os apelos e súplicas ao amante</p> <p>Referindo-se aos prazeres que o homem poderá ter longe dela: «De retour à Paris, vous y trouverez assez d'occasions d'oublier un sentiment qui peut-être n'a dû sa naissance qu'à l'habitude où vous êtes de vous occuper de semblables objets, et sa force qu'au désœuvrement de la campagne» (Carta L, p.123).</p> <p>O desejo de tranquilidade, de sossego: «Cessez donc, je vous en conjure, cessez de vouloir troubler un cœur à qui la tranquillité est si nécessaire; ne me forcez pas à regretter de vous avoir connu» (Carta LVI, p.138).</p> <p>b1) As acusações de traição: «Valmont... Valmont ne m'aime plus. Il ne m'a jamais aimée; l'amour ne s'en va pas ainsi. Il me trompe, il me trahit, il m'outrage. Tout ce qu'on peut réunir d'infortunes, d'humiliations, je les éprouve; et c'est de lui qu'elles me viennent!» (Carta CXXXV, p. 375).</p>

Cartas Portuguesas	Les Liaisons Dangereuses
<p>«Sim, reconheço agora a falsidade do teu arrebatamento. Enganaste-me sempre que falaste do encantamento que sentias quando estavas a sós comigo. [...] Intentaste desvairar-me a sangue-frio; nunca olhaste a minha paixão senão como um troféu, o teu coração não foi verdadeiramente atingido por ela» (Carta III, p.29).</p> <p>«Atornaste-me com a tua insistência, transtornaste-me com o teu ardor, encantaste-me com a tua delicadeza, confiei nas tuas juras, seduziu-me a minha inclinação violenta, e o que se seguiu a tão agradável e feliz começo não são mais que suspiros, lágrimas e uma tristíssima morte que julgo sem remédio» (Carta IV, p.35).</p> <p>«Tu não estavas cego como eu, porque me deixaste então chegar ao estado a que cheguei?» (Carta IV, p.35).</p> <p>«O teu procedimento é mais de um tirano empenhado em perseguir, que de um amante preocupado apenas em agradar» (Carta IV, p.36).</p> <p>«Mas tu quiseste aproveitar os pretextos que encontraste para regressar a França» (Carta IV, p.36).</p> <p>«Como pudeste, conhecendo o meu coração e a minha ternura até ao fundo, decidir-te a deixar-me para sempre, e a expor-me ao tormento de que só venhas a lembrar-te de mim quando me sacrificas a nova paixão?» (Carta IV, pp.36-37).</p> <p>«Todos se comovem com o meu amor, só tu ficas profundamente indiferente, escrevendo-me apenas cartas frias, cheias de repetições, metade do papel em branco, dando grosseiramente a entender que estavas morto por acabá-las» (Carta IV, p.37).</p> <p>«Não esperava ser tratada assim por ninguém: devias lembrar-te do meu pudor, da minha confusão, da minha vergonha, mas tu não te lembras de nada que possa levar-te contra vontade a amar-me» (Carta IV, p.41).</p> <p>«Ai, suportei o seu desprezo, e teria suportado o ódio e o ciúme que me provocasse a sua inclinação por outra! Ao menos, teria qualquer paixão a combater. Mas a sua indiferença é intolerável [...]. Ingrato!» (Carta V, p.47).</p> <p>«Saiba que acabei por ver quanto é indigno dos meus sentimentos; conheço agora todas as suas detestáveis qualidades» (Carta V, p.48).</p> <p>«Porque me deu a conhecer a imperfeição e o desencanto de uma afeição que não deve durar eternamente, e a amargura que acompanha um amor violento, quando não é correspondido?» (Carta V, p.49).</p> <p>«O seu procedimento não é de um homem de bem» (Carta V, p.51).</p>	

<i>Cartas Portuguesas</i>	<i>Les Liaisons Dangereuses</i>
<p>c) O julgamento do amante: acusa-o, mas desculpa-o.</p> <p>«Mas não, não me resolvo a pensar tão mal de ti e estou por de mais empenhada em te justificar» (Carta I, p.17).</p> <p>«Mas perdoa-me; não te culpo de nada. Não me encontro em estado de pensar em vingança, e acuso somente o rigor do meu destino» (Carta I, p.19).</p> <p>«Enganei-te, és tu que deves queixar-te de mim. Ah, porque não te queixas? Vi-te partir, não tenho esperança de te ver regressar e no entanto respiro. Atraíçoei-te; peço-te perdão. Mas não, não me perdoes! Trata-me com dureza. [...] Ordena-me que morra de amor»</p>	<p>c) A confiança no respeito que o amante lhe deve a noção da sua própria culpa.</p> <p>«Je ne vous reproche rien; je sens trop par moi-même combien il est difficile de résister à un sentiment impérieux» (Carta XC, p.242).</p> <p>«Je reconnais et j'avoue que j'ai eu tort de prendre en vous une confiance, dont tant d'autres avant moi seule; mais je croyais au moins n'avoir pas mérité d'être livrée par vous au mépris et à l'insulte» (Carta CXXXVI, p.377).</p>
<p>d) A noção de amor (a entrega total, a abnegação)</p> <p>«Suporto contudo o meu mal sem me queixar, porque me vem de ti» (Carta I, p.18).</p> <p>«Não importa, estou resolvida a adorar-te toda a vida [...]» (Carta I, p.18).</p> <p>«[...] mas não encontrarias nunca tanto amor, e tudo o mais não é nada» (Carta I, p.18).</p> <p>«Resisto a tudo o que parece mostrar-me que já me não amas, e com mais facilidade me entrego cegamente à minha paixão do que às razões que tenho para lamentar o teu abandono» (Carta IV, p.34).</p> <p>«[...] o meu amor é tão fiel que só consente em culpar-te para ser maior o prazer em te justificar» (Carta IV, p.35).</p> <p>«[...] e já não poderia viver sem este prazer que vou descobrindo: amar-te entre tanta mágoa» (Carta III, p.37).</p> <p>«Ai!, que seria de mim sem tanto ódio e tanto amor a encher-me o coração? Conseguiria eu sobreviver ao que obsessivamente me preocupa, para levar uma existência tranquila e sem cuidados? Tal vazio e tal insensibilidade não me convém» (Carta III, p.37).</p>	<p>d) A noção do perigo de se entregar ao amor</p> <p>«Ce que vous appelez le bonheur n'est qu'un tumulte des sens, un orage des passions dont le spectacle est effrayant, même à le regarder du rivage. Eh ! comment affronter ces tempêtes ? Comment oser s'embarquer sur une mer couverte des débris de mille et mille naufrages?» (Carta LVI, p.139).</p> <p>«Déjà assaillie par la honte, à la veille des remords, je redoute, et les autres et moi-même; je rougis dans le cercle, et frémis dans la solitude; je n'ai plus qu'une vie de douleurs; je n'aurai de tranquillité que par votre consentement» (Carta XC, p.242).</p>

Cartas Portuguesas	Les Liaisons Dangereuses
<p>e) A noção de sacrifício por amor</p> <p>«Mal te vi minha vida foi tua e chego a ter prazer em sacrificar-ta» (Carta I, p.16).</p> <p>«Mas a tua disposição para me atraíçoar triunfou, afinal, sobre a justiça que devias a tudo quanto fiz por ti» (Carta II, p.22).</p> <p>«E, contudo, lembro-me de te haver dito algumas vezes que farias de mim uma desgraçada; mas tais temores depressa se desvaneciam, e com alegria tos sacrificava para me entregar ao encanto [...]» (Carta II, p.23).</p> <p>«Contra mim própria me indigno quando penso em tudo o que te sacrifiquei: perdi a reputação, expus-me à cólera de minha família, à severidade das leis deste país para com as freiras, e à tua ingratidão, que me parece o maior de todos os males» (Carta III, p.30).</p> <p>«[...] e sinto um prazer fatal por ter arriscado a vida e a honra por ti» (Carta III, p.30).</p>	<p>e) O sacrifício por amor</p> <p>«Ce n'est pas que je n'aie des moments cruels, mais quand mon cœur est le plus déchiré, quand je crains de ne pouvoir plus supporter mes tourments, je me dis: Valmont est heureux; et tout disparaît devant cette idée, ou plutôt elle change tout en plaisirs» (Carta CXXVIII, p.357).</p> <p>«Je croyais qu'en vous sacrifiant tout, et perdant pour vous seul mes droits à l'estime des autres et à la mienne, je pouvais m'attendre cependant à ne pas être jugée par vous plus sévèrement que par le public, dont l'opinion sépare encore, par un immense intervalle, la faible femme de la femme dépravée» (Carta CXXXVI, p.377).</p>
<p>f) A inocência do primeiro amor, o coração virgem.</p> <p>«Só à cegueira com que me abandonei a ti posso atribuir tanta desgraça: não tinha obrigação de prever que as minhas alegrias acabariam antes do meu amor?» (Carta II, p.22).</p> <p>«Não sendo, afinal, senão eu própria o meu inimigo, não podia suspeitar de toda a minha fraqueza, nem prever todo o sofrimento de agora» (Carta III, p.28).</p>	<p>f) A fraqueza de uma alma pura, a tentativa de domínio sobre os sentimentos.</p> <p>«Quel ravage effrayant ne ferait-il donc pas sur un cœur neuf et sensible, qui ajouterait encore à son empire par la grandeur des sacrifices qu'il serait obligé de lui faire?» (Carta L, p.122).</p> <p>«Vous le voyez, je vous dis tout ; je crains moins d'avouer ma faiblesse que d'y succomber : mais cet empire que j'ai perdu sur mes sentiments, je le conserverai sur mes actions; oui, je le conserverai, j'y suis résolue; fût-ce aux dépens de ma vie» (Carta XC, p.240).</p>

<i>Cartas Portuguesas</i>	<i>Les Liaisons Dangereuses</i>
<p>g) A ausência da noção de pecado</p> <p>«Nenhum alívio há para o meu mal, e se me lembro das minhas alegrias maior é ainda o meu desespero» (Carta II, p.23). «Mas de tal modo me entregava a ti, que era impossível pensar no que pudesse vir envenenar a minha alegria e impedir de me abandonar inteiramente às provas ardentes da tua paixão» (Carta II, p.23). «Mas, se era forçoso que uma cruel ausência nos separasse, creio que devo estar satisfeita por não ter sido infiel, e por nada do mundo querer ter cometido ação tão indigna» (Carta III, p.36).</p>	<p>g) A perfeita noção do pecado</p> <p>«Je m'y soumettrai, sans doute, il vaut mieux mourir que de vivre coupable. Déjà je le sens, je ne le suis que trop; je n'ai sauvé que ma sagesse, la vertu s'est évanouie» (Carta CII, p.276).</p>
<p>h) A consciência de uma solução para enfrentar a paixão</p> <p>«Sei bem qual é o remédio para o meu mal, e depressa me livraria dele se deixasse de te amar. Ai, mas que remédio... Não; prefiro sofrer ainda mais do que esquecer-te» (Carta II, p.23). O desejo de morte por amor: «Enfim, voltei, contra vontade, a ver a luz: agradava-me sentir que morria de amor, e, além do mais, era um alívio não voltar a ser posta em frente do meu coração despedaçado pela dor da tua ausência». (Carta I, pp. 17-18).</p>	<p>h) A consciência da sua própria fraqueza, a solução para evitar o pecado está nas mãos do homem.</p> <p>«Le Ciel a puni, cruellement puni cet orgueil: mais plein de miséricorde au moment même qu'il nous frappe, il m'avertit encore avant la chute, et je serais doublement coupable, si je continuais à manquer de prudence, déjà prévenue que je n'ai plus de force» (Carta XC, p.241). «Ô vous, dont l'âme sensible, même au milieu de ses erreurs, est restée amie de la vertu, vous aurez égard à ma situation douloureuse, vous ne rejetterez pas ma prière! [...] alors, respirant par vos bienfaits, je chérirai mon existence, et je dirai, dans la joie de mon cœur: ce calme que je ressens, je le dois à mon ami» (Carta XC, p.241). «Pourquoi n'ai-je pas redouté plutôt ce penchant que j'ai senti naître? Pourquoi me suis-je flattée de pouvoir à mon gré le maîtriser ou le vaincre? Insensée!» (Carta CII, p.277). «Être soi-même l'artisan de son malheur; se déchirer le cœur de ses propres mains; et tandis qu'on souffre ces douleurs insupportables, sentir à chaque instant qu'on peut les faire cesser d'un mot, et que ce mot soit un crime! ah! mon ami!» (Carta CVIII, p.297).</p>

<i>Cartas Portuguesas</i>	<i>Les Liaisons Dangereuses</i>
<p>i) Os remorsos ou a sua ausência</p>	<p>«[...] il ne m'appartient pas de sonder les décrets de Dieu: mais tandis que je lui demande sans cesse, et toujours vainement, la force de vaincre mon malheureux amour, il la prodigue à celui qui ne la lui demandait pas, et me laisse, sans secours, entièrement livrée à ma faiblesse» (Carta CXXIV, p.337).</p>
<p>i) Os remorsos ou a sua ausência</p> <p>«Apesar disso, creio que os meus remorsos não são verdadeiros [...]» (Carta III, p.30).</p>	<p>i) A presença de remorsos, a noção de culpa</p> <p>«Oh ! que la peine est douloureuse, quand elle s'appuie sur le remords ! Je sens mes tourments qui redoublent» (Carta CXXXV, p.375).</p> <p>«La funeste vérité m'éclaira, et ne me laisse voir qu'une mort assurée et prochaine, dont la route m'est tracée entre la honte et le remords» (Carta CXLIII, p.392)</p> <p>«Viens punir une femme infidèle. Que je souffre enfin des tourments mérités. [...] Que cette lettre au moins t'apprenne mon repentir» Carta CLXI, pp.429-430)</p>
<p>j) Sinais de loucura</p> <p>«Peço-te que me perdoes, e espero que tenhas ainda alguma indulgência com uma pobre insensata, que o não era, como sabes, antes de te amar. [...] mas agradeço-te, com toda a minha alma, o desespero que me causas, e odeio a tranquilidade em que vivi antes de te conhecer» (Carta III, p.31).</p>	<p>j) A agonia, a loucura</p> <p>«Qui me sauvera de sa barbare fureur? Mais quoi ! c'est lui... Je ne me trompe pas ; c'est lui que je revois. Ô ! mon aimable ami! reçois-moi dans tes bras; cache-moi dans ton sein: oui, c'est toi, c'est bien toi! [...] Quels sont les liens que tu cherches à rompre? pour qui prepares-tu cet appareil de mort ? qui peut altérer ainsi tes traits ? que fais-tu? laisse-moi: je frêmi ! Dieu! c'est ce monstre encore!» (Carta CLXI, p.430).</p>

<i>Cartas Portuguesas</i>	<i>Les Liaisons Dangereuses</i>
<p>k) A despedida</p> <p>«Creio mesmo que não voltarei a escrever-lhe. Que obrigação tenho eu de lhe dar conta de todos os meus sentimentos?» (Carta V, p.53).</p>	<p>k) A tentativa de despedida</p> <p>«Que m'importe, après tout? Pourquoi m'occuperais-je d'elles ou de vous? De quel droit venez-vous troubler ma tranquillité? Laissez-moi, ne me voyez plus, ne m'écrivez plus, je vous prie, je l'exige. Cette Lettre est la dernière que vous recevrez de moi» (Carta LVI, p.139)</p> <p>«Pourquoi me persécutez-vous? que pouvez-vous encore avoir à me dire? ne m'avez-vous pas mise dans l'impossibilité de vous écouter comme de vous répondre? N'attendez plus rien de moi. Adieu, Monsieur» (Carta CLXI, p.431).</p>
<p>l) O sofrimento por amor, a coita de amor</p> <p>«Não sei o que sou, nem o que faço, nem o que quero; estou despedaçada por mil sentimentos contrários. Pode imaginar-se estado mais deplorável? Amo-te de tal maneira que nem ouso sequer desejar que venhas a ser perturbado por igual arrebatamento» (Carta III, p.29).</p> <p>«Suporto contudo o meu mal sem me queixar, porque me vem de ti» (Carta I, p.18).I</p>	<p>«Vous avez pitié de mes maux ! Ah! si vous les connaissiez... ils sont affreux. Je croyais avoir éprouvé les peines de l'amour, mais le tourment inexprimable, celui qu'il faut avoir senti pour en avoir l'idée, c'est de se séparer de ce qu'on aime, de s'en séparer pour toujours!» (Carta CVIII, pp.296-297)</p> <p>«Non: mes souffrances me seront chères, si son bonheur en est le prix» (Carta CXXIV, p. 337)</p>

Antes de prosseguirmos com a comparação destas duas personagens, devemos lembrar que as circunstâncias de escrita de ambas diferem à partida. Com efeito, enquanto as cartas de Mariana surgem na sequência da ausência do amado e após a concretização do amor entre ambos, as epístolas de Mme de Tourvel dividem-se em dois conjuntos. O primeiro, maior, integra as cartas escritas antes da queda, enquanto o segundo junta as que se seguiram à sedução de Valmont.

Assim, compreende-se que o julgamento que é feito dos amantes também tenha sentidos diferentes. Mariana acusa repetidamente o amante; dirige-lhe críticas constantemente, quer de forma direta e incisiva [«Mas não posso confiar em ti, nem posso deixar de te dizer, embora sem a força com que o sinto, que *não devias maltratar-me assim*, com um esquecimento que me desvaira e *chega a ser uma vergonha para ti*¹²⁰» (Carta II, p.22)], quer de forma lamuriosa [«Suplico-te que me digas porque *teimaste em me desvairar* assim [...] Porque te *empenhaste* tanto em me *desgraçar?*» (Carta I, p.19)]. Relativamente a Mme de Tourvel, Laclos não a deixa expressar o seu desespero diretamente ao amante traidor, prefere dar a conhecer a intensidade dos sentimentos da devota através das cartas que esta dirige à sua confidente, Mme de Rosemonde (*Vide* o exemplo b1) da Tabela Comparativa nº 2). Esta circunstância revela a coerência do autor para com a sua visão do amor em correlação com o campo de batalha: Mme de Tourvel, derrotada, [«Il me trompe, il me trahit, il m'outrage [...] il m'a sacrifié, livrée même...» (Carta CXXXV, p.375)], não admitirá perante o seu vencedor a extensão dos danos que este provocou; tentará, pelo contrário, manter sempre o que lhe resta de dignidade.

Ambas as mulheres têm consciência de que são ou foram apreciadas e objetos de prazer durante um período limitado de tempo e que, «rodeado de prazeres» (Carta I, p.17), os amantes poderão facilmente «trouv[er] assez d'occasions d'oublier un sentiment» (*Liaisons*, p.123) que rapidamente os leva à monotonia (*Vide* os exemplos da alínea b) da Tabela Comparativa nº 2). Contudo, enquanto

¹²⁰ Itálicos nossos.

Mme de Tourvel se recrimina por ter cedido àquele amor e centra nela toda a culpa; Mariana descarrega todo o seu ressentimento nas inúmeras acusações que faz ao amante. Basta vermos a quantidade de exemplos dessas recriminações que podemos ler nas poucas cartas que a freira escreve ao cavaleiro, por oposição à atitude mais intimidada que a devota francesa manifesta, quer quando tenta escapar à perseguição de Valmont, quer no momento de se refugiar no convento para expiar o seu pecado.

Enquanto o medo domina constantemente a forma como Mme de Tourvel vive o sentimento amoroso, em Mariana brota uma força ímpar que a leva a defender intensamente esse mesmo sentimento. Primeiro, a devota receia (*Vide* o exemplo da alínea d) da Tabela Comparativa nº 2) esse sentimento, receia admiti-lo e receia sucumbir perante o amante, por motivos de ordem moral e social, como mulher casada que é. Após a sua queda, como lhe chamam os libertinos, Mme de Tourvel continua a recear, desta vez, receia perder o objeto do seu amor, receia ser enganada, receia a traição. O seu sofrimento advém da consciência da perda do amor de Valmont, enquanto o sofrimento de Mariana tem origem na ausência física de Chamilly, na noção de abandono do amante e na decepção amorosa. Mariana acusa Chamilly de não sentir por ela um amor ao nível do seu, acusa-o da vulgaridade do sentimento do francês que, pelo que lemos dos seus lamentos, não confessa que deixou de a amar. Ao mesmo tempo que se lamenta do abandono e que acusa o cavaleiro de a ter levado a viver todos os sobressaltos daquela relação, Mariana entusiasma-se e revela que tudo naquele amor é-lhe querido, até os efeitos negativos como o sofrimento, o desassossego, a inquietação permanente: «Apesar disso, não estou arrependida de te haver adorado. Ainda bem que me seduziste. A crueldade da tua ausência, talvez eterna, em nada diminuiu a exaltação do meu amor» (*Cartas*, Carta II, p. 24).

A intensidade do amor sentido por Mariana e que levou, conseqüentemente, ao sucesso editorial das *Cartas*, impele-a a adotar atitudes, como vimos através da apresentação da condição feminina

(Capítulo I, ponto 1.3.), que não seriam expectáveis numa mulher do século XVII e muito menos numa religiosa. Na sequência desta confissão, que implica a ausência de remorsos, Mariana ainda revela intenção de comunicar o seu amor a todos: «Quero que toda a gente o saiba, não faço disso nenhum segredo; estou encantada por ter feito tudo quanto fiz por ti, contra toda a espécie de conveniências» (*Cartas*, Carta II, pp.24-25).

Por fim e, se porventura restassem dúvidas ao cavaleiro ou a quem leria as *Cartas*, Mariana conclui, assumindo a importância vital que aquele amor havia tomado: «E já que comecei, a minha honra e a minha religião hão-de consistir só em amar-te perdidamente toda a vida» (*Cartas*, Carta II, p.25).

Com efeito, ao longo das quatro primeiras cartas, Mariana vai exprimindo as variações sentimentais que lhe causou o amor por Chamilly, analisando as fases da sua paixão. Desde as acusações que variam de tom e de objeto à expressão lírica de um amor irreprimível, passando pelos pedidos de desculpa por atormentar o amante ou ainda pelos apelos ao seu regresso e ao reatar de um amor pleno, a freira revela mais a sua natureza feminina e humana do que a sua condição social. Lembremos, a este propósito, o que já víamos no capítulo II (ponto 2.1.1.) e que nos apresentava as religiosas como mulheres em primeira instância, antes de se assumirem como freiras, sujeitas às necessidades e vicissitudes de qualquer outro ser humano.

Comparando a atitude de Mariana com a de Mme de Tourvel em termos da expressão da sua religiosidade, facilmente concluímos que, na última, as marcas da sua educação religiosa manifestam-se com mais clareza e com maior força do que as de Mariana que, recordemos, apenas era religiosa por imposição familiar e social. Desta forma se compreende que Mariana, apesar de ser freira, exprime os seus verdadeiros sentimentos, não dando importância a uma moral que ela não quis abraçar de livre vontade e contra a qual se revolta.

Pelo contrário, Mme de Tourvel evidencia uma atitude totalmente condizente, antes da sedução, com essa moral cristã, usando

constantemente, nas suas cartas, a linguagem típica dos manuais religiosos [«ce délire dangereux» (Carta L, p.122); «poison dangereux» (Carta CXXIV, p.338) – referindo-se ao sentimento que Valmont parece lhe manifestar; «Le Ciel a puni, cruellement puni cet orgueil [...]» (Carta XC, p.241); «Ah Dieu!» (Carta XC, p.242); «[...] il ne m'appartient pas de sonder les décrets de Dieu» (Carta CXXIV, p.337) – constituem exemplos das constantes referências ao divino e à divina providência na qual Mme de Tourvel deposita toda a confiança e fé]. O seu próprio comportamento, reconhecido na sociedade como o de uma mulher séria e honesta, colocando-a acima de qualquer suspeita será precisamente a origem do desafio que Valmont se impõe a ele próprio. Daí que os termos «vertu», «prudence», «sagesse», «tranquilité» abundem, quer no seu discurso, quer no dos outros relativamente a si. Os libertinos, em tom de paródia, mas denotando, ainda assim, um certo reconhecimento, referem-se, com frequência, à Présidente como a «celeste prude».

Generosa, Mme de Tourvel assume a sua parte de responsabilidade no processo de enamoramento e não culpabiliza inteiramente Valmont, como vemos nos exemplos da alínea c) da Tabela Comparativa nº 2: «Je ne vous reproche rien [...]» (Carta XC, p.242). Mariana, que começa por atribuir a inteira responsabilidade do seu envolvimento ao cavaleiro, acaba por desculpá-lo também: «Mas perdoame; não te culpo de nada» (Carta I, p.19).

Porém, Mme de Tourvel luta para manter a sua tranquilidade de espírito, recusando os efeitos apazíveis como os devastadores da paixão. Para ela, o que se entende (ou o que Valmont entende) por «bonheur» é, na realidade, definido numa súpula de vocábulos de carga semântica bastante negativa: «tumulte», «orage», «effrayant», «tempête», «débris» e «naufrages» (Carta LVI, p.139). Quanto a Mariana, já conhecedora dos «bons» e «maus» efeitos da paixão, não se importa de sentir esse «tumulte des sens», receado por Mme de Tourvel, recusando antes o «vazio» e a «insensibilidad» que, para ela, são características certas de uma vida desprovida de paixão (Carta III, p.37). Por isso, não

hesitou em sacrificar (o termo, usado por Mariana, como por Mme de Tourvel, é bastante significativo) a sua vida e a sua honra [«Mal te vi minha vida foi tua e chego a ter prazer em sacrificar-ta» (Carta I, p.16)]. Esta noção de sacrifício também está patente no discurso de Mme de Tourvel, mas revela-se num nível mais sentimental. Veja-se a forma como justifica o seu sacrifício, manifestando um certo altruísmo, em prol da realização da felicidade de Valmont [«[...] quando je crains de ne pouvoir plus supporter mēs tourments, je me dis: Valmont est heureux; et tout disparaît devant cette idée [...]» (Carta CXXVIII, p.357)]. Ambas referem esse sacrifício em tom acusatório, quando os amantes as desiludem: «Contra mim própria me indigno quando penso em tudo o que te sacrifiquei: perdi a minha reputação [...]» (Carta III, p.30)/«Je croyais qu'en vous sacrifiant tout, et perdant pour vous seul mes droits à l'estime des autres et à la mienne [...]» (Carta CXXXVI, p.377).

Refletindo sobre os acontecimentos, ambas as vítimas do amor admitem que a concretização desse sentimento teve, em grande parte, origem na sua inexperiência nesse campo (*Vide* os exemplos da alínea f) da Tabela Comparativa nº 2). Compreendemos que a religiosa não teria tido hipóteses de experimentar o amor senão para com o divino, visto que, como a própria refere, «[...] nunca ouvira as belas coisas que constantemente [lhe] dizia; parecia-[lhe] que só a [ele] devia o encanto e a beleza que descobrira [nela], e na qual [lhe] fez reparar [...]» (Carta V, p.53). Do mesmo modo, atendendo ao que referimos no capítulo I, sobre a condição feminina e o contexto histórico-social dos matrimónios do século XVIII, facilmente verificamos que Mme de Tourvel poderia sentir simpatia e até uma amizade profunda para com o marido, mas não o amava, talvez, justamente, por se tratar de um casamento de conveniência. Descobriu esse sentimento intenso com Valmont que imprimiu num «coeur neuf et sensible» (Carta L, p.122) uma marca à qual ela não resistiu, apesar de toda a sua prudência e devoção. Em Laclos, percebemos uma crítica subjacente à falta de liberdade de homens e mulheres em escolher os seus esposos, casando sem amor, cumprindo apenas contratos sociais e patrimoniais – contrariamente ao

que ocorreu com o próprio, embora a sua relação com Marie-Soulangue Duperré tivesse sido muito difícil de oficializar. Verificamos, por outro lado, o insucesso incontestado da religião e, mormente, do isolamento da mulher que esta preconiza em fornecer meios aos crentes para se protegerem de semelhantes situações. Mariana abandona a fé para se entregar ao amor, Mme de Tourvel relega-a para segundo plano para concretizar a felicidade do homem que ama e, por conseguinte, a sua.

A solução para «escapar» aos efeitos destes sentimentos intensos são diferentes nas duas obras e, paradoxalmente, é Mme de Tourvel quem mais apela ao Céu e a Deus para a socorrerem da sua fraqueza [«Dieu... ô mon Dieu, sauvez-moi» (Carta XCIX, p.267)], mas é nas mãos de Valmont que ela entrega, nestes momentos de grande fragilidade, o seu destino¹²¹ [«Ô vous, dont l'âme sensible, [...] est restée amie de la vertu, vous aurez égard à ma situation douloureuse, vous ne rejetterez pas ma prière [...] et je dirai, dans la joie de mon cœur: ce calme que je ressens, je le dois à mon ami» (Carta XC, p.241); «Vous ne voulez pas ma mort; laissez-moi; sauvez-moi; laissez-moi; au nom de Dieu, laissez-moi!» (Carta XCIX, p.267)]. Mariana, que apenas vê na morte ou no esquecimento, as possíveis escapatórias, apercebe-se, porém, que não as deseja, preferindo sofrer e sentir do que passar a gozar de uma paz sem sabor.

A dificuldade em conciliar os desejos de felicidade com a dura realidade vivida causa nas mulheres estados próximos da loucura, concretizando-se, no caso de Mme de Tourvel, conforme atesta toda a carta CLXI, como já tivemos oportunidade de verificar, aquando da

¹²¹ Tal como Julie (*La Nouvelle Héloïse*, Carta IV, p.29) o declarara para Saint-Preux, uns anos antes, consolidando a imagem da mulher frágil e dependente da boa vontade e da própria moral do homem, sempre superior à dela:

Tel est l'état affreux où je me vois, que je ne puis plus avoir recours qu'à celui qui m'y a réduite, et que, pour me garantir de ma perte, tu dois être mon unique défenseur contre toi [...]. Tes vertus sont le dernier refuge de mon innocence; mon honneur s'ose confier au tien, tu ne peux conserver l'un sans l'autre. Ame généreuse, ah! conserve-les tous deux ; et, du moins pour l'amour de toi-même, daigne prendre pitié de moi. Ô Dieu! suis-je assez humiliée? Je t'écris à genoux; je baigne mon papier de mes pleurs; j'élève à toi mes timides supplications.

apresentação da personagem no capítulo II (*Vide* também os exemplos da alínea j) da Tabela Comparativa nº 2).

O desejo de finalizar a troca epistolar e, por conseguinte, a própria relação amorosa, também difere entre ambas as personagens. Assim, num primeiro momento, Mme de Tourvel tenta terminar a incomodativa correspondência de cada vez que responde a Valmont, enquanto Mariana se queixa precisamente da falta de respostas do cavaleiro. No desenlace, as diferenças também são notórias: Mariana revela-se forte, determinada e racional [«Creio mesmo que não voltarei a escrever-lhe. Que obrigação tenho eu de lhe dar conta de todos os meus sentimentos?» (Carta V, p.53)], enquanto que Mme de Tourvel, na sua agonia, despede-se da vida e do amor, tal como o faria uma heroína romântica [«N’attendez plus rien de moi. Adieu, Monsieur» (Carta CLXII, p.431)].

Relativamente a Mariana, a razão, que triunfará, finalmente, na última carta só é devolvida à freira bejense pelo próprio Chamilly¹²² que, aparentemente, pelas respostas enviadas, nas quais tenta desculpar-se de forma pouco delicada, desfaz qualquer ilusão da mulher que teimava em nutrir as fantasias de um amor feliz mas irremediavelmente terminado.

Termina também a hipotética possibilidade de Mariana voltar a amar intensamente, nomeadamente o próprio Chamilly, que incendiara, pela primeira vez, aquele coração virgem. Por isso mesmo, o amor da religiosa é exigente, não se contenta com a mediocridade e, após a primeira consumação, demanda mais ao homem que, infelizmente para ambos, se mostra sob a sua verdadeira condição: a de um homem comum, regido pelas suas necessidades e ambições próprias, que não comportavam um amor desse tipo. É na aliança entre o físico e o espiritual, já referida por I. Magalhães, que se enquadra o tipo de amor professado por Mariana, tal como observamos com Rita Maia (2001) que analisa, primeiro, por contraste, o comportamento de Chamilly:

¹²² «Detesto a sua franqueza. Pedi-lhe eu para me dizer pura e simplesmente a verdade? Porque me não deixou com a minha paixão? Bastava não me ter escrito: eu não procurava ser esclarecida» (*Cartas*, Carta V, p.48).

[...] O cavaleiro parece ter seguido as regras do “amor-jogo”, inspirado nas normas de convivência e galanteio de um amor cortês renovado já que, nesse jogo, a conquista da mulher desejada se realiza (Maia, 2001:89).

Observa, de seguida, a superioridade da expressão do amor em Mariana, integrando-a na estética clássica:

[...] Pode-se, diante disso, entender que o amor do cavaleiro de Chamilly, com base nas cartas, seria definido por Diotima como o “baixo amor” porque seu sentimento se submeteria apenas ao corpo. Mariana, por sua vez, mais que conciliar a experiência do espírito com a carne, da mesma forma que Camões as conciliara em sua lírica, celebrou o espírito na carne, pois como assinalou Helder Macedo, a visão camoniana do amor trouxe *uma nova dimensão à escala platônica*. A vivência amorosa de Mariana seria a do “amor misto”, que deseja o corpo e seus prazeres, sem rejeitar a totalização e a entrega do espírito (Maia, 2001:91).

Atendendo a esta análise, podemos, desde já afirmar que há um total contraste com o amor libertino evidenciado em *Liaisons*, não só através das personagens assumidamente libertinas como Valmont ou Merteuil, mas também no retrato da donzela inexperiente e ingênua que é Cécile Volanges. Esta rapariga, educada num convento como Mariana ou Mme de Tourvel, não tem discernimento suficiente para escapar a uma realização apenas sensual do amor; nem sequer se questiona sobre uma dimensão mais elevada. Opõe-se, portanto, a Mariana por ser pouco exigente, mas também à própria Mme de Tourvel que, conhecendo um pouco mais o mundo e sendo casada, tem expectativas diferentes e que ultrapassam, evidentemente, a esfera puramente sensual.

Já referimos a *quasi* ausência da expressão de um arrependimento (*Vide* os exemplos da alínea g) da Tabela Comparativa nº 2), no sentido da consciência do pecado; verificámos a clara

indicação de um sacrifício total a esse amor e, por extensão, ao homem que o provocou, vejamos agora que significado poderia ter para Mariana afirmar, no mundo, um sentimento tão contrário aos seus votos.

Os adeptos da tese das cartas forjadas por Guilleragues apontaram, com frequência, o total despudor de Mariana como um aspeto irrealista e inadequado à sua condição de religiosa. O facto de Mariana se atrever a fixar por escrito todos os seus sentimentos, os seus desabafos e os seus desejos, pondo a nu a sua alma perante um simples mortal, que, para além disso, era o responsável pelo seu maior pecado (a infração aos votos de freira) revelava, para muitos estudiosos, uma prova de que as *Cartas* nunca poderiam ter sido escritas por uma freira¹²³.

A interpretação desses mesmos aspetos, por parte de outros estudiosos, não necessariamente partidários de uma ou de outra tese, leva-os a analisar o conteúdo das *Cartas* sob um outro ponto de vista: o de um grito de uma mulher presa, em todos os sentidos da palavra, e que apenas quis expressar¹²⁴ a sua revolta perante tal condição. Para Rita Maia (2001), por exemplo, a intenção comunicativa de Mariana ultrapassa a expectável função da carta de amor; situa-se, pois, através da expressão aparentemente confessional de sentimentos e anseios, na esfera da reivindicação ainda que surja disfarçada pelo recurso àquilo que Michel Beaujour chamou de «miroirs d'encre»:

O texto constitui-se, doravante, fundador, tanto em literatura portuguesa quanto ocidental, de uma escrita surpreendente e insurrecta, onde a mulher se inscreve e se descreve no mundo das violentas paixões, sem máscaras, sem vestes, com corpo e com alma. Nua, inteira, sem interdições. O espaço em branco do papel não possuía

¹²³ Vide a citação de C. Aveline p.27 (Capítulo I) sobre este assunto.

¹²⁴ É, aliás, o pilar da reescrita da história de Mariana na versão do século XX, *Novas Cartas Portuguesas* (1972), segundo E. T. Dubois:

O papel da mulher [em *Cartas*] é revalorizado: repudiada pelo amante, adquire a sua verdadeira personalidade na abnegação – e isto faculta-lhe uma certa independência perante o homem. Este ponto de vista [de Rilke, citado por Dubois] não contradiz inteiramente o das autoras modernas, que afirmam também o seu desejo de independência da mulher. Mas, para elas, a personalidade feminina manifesta-se na sensualidade por forma idêntica à do homem (Dubois, 1988:36).

as grades de um convento, nem a estreita dimensão de uma cela. Abria-se-lhe para um outro espaço onde poderia registrar sua história. A escrita era seu gesto de insurreição. A paixão, sua vitória contra os estreitos limites de uma geografia permitida e limitada. O claustro, Portugal (Maia, 2001:83).

Sob este ponto de vista, Mariana perseguiria, *malgré elle*, os mesmos objetivos de Mme de Merteuil. Com efeito, também a vilã de Laclos ambicionou libertar-se da tutela da sociedade, essencialmente masculina, não através da vivência de um amor intenso e da paixão dele decorrente, como Mariana, mas assumindo um comportamento dependente do domínio de si e de outrem, de total controlo das suas emoções para o gozo de um poder absoluto sobre a sua vida. O *modus vivendi* de Mme de Merteuil – uma mulher que pauta a sua vida através da razão, por oposição ao coração (contrariamente a Cécile Volanges e a Mme de Tourvel) - assemelha-se e compete com o que o seu cúmplice Valmont adota. Contudo, Valmont é um homem livre, criticado, decerto, pela sua libertinagem, mas aceite na sociedade e apenas temido pelas mulheres devotas e honestas. Mme de Merteuil é uma mulher criada por um autor masculino, acusado¹²⁵ de ter pintado uma personalidade hedionda e, sobretudo, irrealista; mas Mariana, sob a pena feminina, terá tido a coragem e a ousadia de pretender reclamar a liberdade de amar, sendo, para além disso ou por causa disso mesmo¹²⁶, uma religiosa?

Poderíamos apresentar uma possível resposta a esta questão, baseando-nos na observação de R. Maia:

De qualquer modo, nas clausuras, a escrita feminina germina, fecunda e floresce. Junto dela os amores proibidos que dominam o imaginário

¹²⁵ Segundo Mme Riccoboni, na primeira carta que dirige a Laclos após a publicação das *Liaisons* e da sua leitura, «On n'a pas besoin de mettre en garde contre des caractères qui ne peuvent exister, et j'invite M. de Laclos à ne jamais orner le vice, des agréments qu'il a prêtés à Mme de Merteuil» (*Liaisons*, p.463).

¹²⁶ Na última carta, Mariana defende o seu direito a amar livremente, argumentando que as freiras são, aliás, as mulheres que mais disponibilidade têm para se entregarem ao sentimento amoroso, pois «[...] nada as impede de pensar constantemente na sua paixão, nem são desviadas por mil coisas com que as outras se distraem e ocupam» (*Cartas*, Carta V, p.50).

das que sonham além dos seus próprios limites e de sua realidade cotidiana. A escrita é confiança, expressão intimista de uma realidade onde o proibido é viável (Maia, 2001:86).

3.2. A fraqueza sentimental ou o ponto de vista masculino (Guilleragues)

Para um homem da sociedade do Antigo Regime, na qual a noção de liberdade individual apenas existia para o Rei, uma possível expressão da revolta feminina através de uma pena enclausurada não teria, decerto, grande significado, não constituindo, por isso, uma preocupação na construção da personagem de Mariana. As lamúrias da freira, os seus desabafos ou até as suas acusações, ora suplicantes, ora veementes, poderiam perfeitamente enquadrar-se na imagem da mulher abandonada após ter sido seduzida e que, por isso mesmo, passava por estados de espírito, por vezes contraditórios, que a levavam a um discurso ora estruturado e encadeado, quando deixava a sua mente interrogar-se e procurar respostas, ora totalmente incoerente, se permitisse que o devaneio a submergisse.

Para propormos um ponto de vista masculino, sob o qual poderíamos vislumbrar a escrita de um homem como Guilleragues, teremos que procurar características atribuídas comumente às mulheres por homens do século XVII. Não sendo este um estudo de cariz sociológico, procuraremos basear-nos na imagem feminina produzida pela estética clássica do *Grand Siècle*.

Se atendermos aos críticos franceses que deram como provada a autoria de Guilleragues, F. Deloffre e J. Rougeot (1962 e 1972), o conde, secretário de Luís XIV e amigo de Racine e de Molière, um homem culto, dotado de talento para a escrita e *beau parleur*, não terá feito mais do que compor a personagem de Mariana a partir de modelos como Elvire de *Don Juan* (Molière), Andromaque (Racine) ou respeitando ainda os temas das *Héroïdes* de Ovídio, por exemplo. Terá, portanto, imitado os autores clássicos como qualquer escritor da sua época.

Começemos, então, por analisar alguns dos aspetos mais caros aos autores clássicos, cruzando-os com a imagem da mulher que os homens daquela época idealizariam.

Na linha dos modelos da Antiguidade Clássica, a mulher era idealizada, retratando-se como uma entidade divinizada, inatingível, superior, a quem o homem apaixonado prestava uma verdadeira vassalagem. Enquanto perdura esta imagem no género lírico, o teatro, que adquire uma dimensão superior, no decorrer do século XVII com autores como Corneille, Molière e Racine, contribui para criar uma variação da imagética das personagens femininas. A mulher ganha então o estatuto de heroína, alcançando, tal como o homem, uma posição de grande elevação moral, ainda que essa mesma moral não abrace inteiramente os pressupostos da religião cristã que, embora se encontre em declínio nos meios intelectuais, continua a dominar a sociedade do Antigo Regime. Na prosa, a mulher continua a assumir as qualidades¹²⁷ que, nos outros géneros, já lhe eram atribuídas: a compostura, o decoro, a tranquilidade, a paz, o amor...

Citando o romance que influenciou, indubitavelmente, os prosadores seiscentistas, *L'Astrée* de Honoré d'Urfé, observamos que a teoria platónica do amor, grande pilar da estética literária clássica, «trouve sa pleine expression» na maioria das narrativas dessa época, como analisa Philippe Van Tieghem¹²⁸ (Queneau, 1978). Contudo, a falta de verosimilhança, que muitas obras denotavam e que era causada, entre outros aspetos, por inúmeras anacronias, incompreensíveis para a maioria dos leitores, acaba por centrar a atenção dos mesmos na moral sentimental que se delineava a partir das

¹²⁷ Baseamo-nos em Poullain de la Barre (1647-1725) para afirmar:

Les valeurs les plus hautes de l'humanité sont celles que les femmes, spontanément, réalisent: la politesse, la raison, la paix, le repos, l'amour aussi. Toutes valeurs que Poullain oppose aux vains titres dont se pare l'héroïsme guerrier, afin de glorifier l'amour qui est le signe de notre filiation divine (Hoffmann, 1977:308).

¹²⁸ Este estudioso ainda acrescenta:

Cette conception intellectualiste, qui fonde l'amour sur la connaissance et l'estime, est cependant corrigée par la reconnaissance de ce qui sera le «je ne sais quoi», et du mystère de la fatalité amoureuse. En même temps, elle est animée par le rôle de l'héroïsme, nécessaire dans l'amour, et qui y prend la forme du sacrifice (Queneau, 1978:408-409).

relações entre as personagens. Assim, o público ambiciona imitar o comportamento dos heróis, pois vê nesses romances um código da vida amorosa (Cf. P. Van Tieghem).

Quelle leçon donne donc Mlle de Scudéry au lecteur, aux lectrices surtout? Elle leur enseigne que les passions ne sont que de la raison vivante, de la raison dirigée vers un objet et vivifiée par l'élan du cœur; enfin, que la passion est signe de vertu, tandis que l'indifférence est signe de médiocrité d'âme, ou même de bassesse morale (P. Van Tieghem, *apud* Queneau, 1978:410).

Esta curiosa aliança entre conceitos que, aparentemente, se excluíam (paixão/razão) leva-nos de imediato a regressar ao texto e à própria estrutura (considerando que existe, de facto, uma estrutura, como defendem Deloffre e Rougeot) das *Cartas*. O relato, em monofonia, da paixão de Mariana é entrecortado, constantemente, por momentos em que a razão transparece [«Não sendo, afinal, senão eu própria o meu inimigo, não podia suspeitar de toda a minha fraqueza, nem prever todo o sofrimento de agora» (Carta III, p.28)] para, subitamente, voltar a centrar-se no objeto dessa paixão [«Ai, como sou digna de piedade por não partilhar contigo as minha mágoas, e ser só minha a desventura!» (Carta III, p.29)]. As quatro primeiras cartas manifestam este aspeto curioso que, numa primeira leitura, poderia sugerir um certo conflito interior, característica tão valorizada pelos autores clássicos. No entanto, a voz de Mariana surge constantemente para derrubar o suposto equívoco: o sentimento amoroso, quer seja paixão plenamente abraçada [«O meu amor aumenta a cada momento» (Carta III, p.31)], quer seja sofrimento e dor [«prefiro sofrer ainda mais do que esquecer-te» (Carta II, p.23)], invade corpo e mente da religiosa que não deixa margem para reflexões que levassem ao arrependimento e aos remorsos [«agradeço-te, com toda a minha alma, o desespero que me causas, e odeio a tranquilidade em que vivi antes de te conhecer» (Carta III, p.31)]. Mariana ama, sem pudor, primeiro o cavaleiro, depois o próprio amor e só na última carta encerra o assunto, deixando então a razão vencer o

sentimento, ainda que este último não seja aniquilado; é apenas domado com um argumento que nos remete para Mlle de Scudéry: a indiferença [«Mas a sua indiferença é intolerável» (Carta V, p.47)] e a falta de paixão de Chamilly [«Os impertinentes protestos de amizade e a ridícula correcção da sua última carta provaram-me ter recebido todas as que lhe escrevi e que, apesar de as ter lido, não perturbaram o seu coração. Ingrato!» (Carta V, p.47)], finalmente evidentes para Mariana, impelem-na a desconsiderar aquela baixeza de alma. Compreenderíamos, então, que face à análise de P. Van Tieghem, a paixão de Mariana pode ser considerada uma virtude, pois ela ama verdadeiramente, entrega-se aos seus sentimentos, mas não perde totalmente a lucidez, pois toma uma última resolução, baseada na razão. Pelo contrário, o cavaleiro poderá ser acusado, como o é por Mariana, de mediocridade pela sua incapacidade em ser verdadeiro, em submeter-se ao maior dos valores - ao amor.

Muitos foram os críticos que viram nas *Cartas* um modelo da estrutura da tragédia clássica¹²⁹, como F. Deloffre e J. Rougeot (1962 e 1972), e que comparavam as missivas com algumas das famosas tragédias de Racine. A nível temático, nomeadamente da conceção de amor presente nesses textos, observamos a visão pessimista da relação amorosa:

Tout amour racinien est aveugle, et se trompe. Ou bien l'objet aimé aime ailleurs, ou bien il est précisément celui qui est interdit. Cet amour ne doit pas s'accomplir. Mais un abîme est ouvert devant ses héroïnes qui s'y précipitent (Queneau, 1978:379).

¹²⁹ Segundo os críticos citados :

Ajoutons que cette influence de la tragédie se retrouve dans le détail de la composition. Ainsi le début de la première Lettre est une exposition digne de Racine [...]. On pourrait montrer de même que chaque Lettre correspond à un moment de ce drame. Dans la seconde, il est encore en suspens: Mariane flotte entre une lucidité amère et quelque reste d'espérance. Le début de la troisième Lettre est une délibération à la façon des stances cornéliennes: «*Qu'est-ce que je deviendrai, et qu'est-ce que vous voulez que je fasse?*». La quatrième annonce la catastrophe et, ne serait-ce que pour cette raison, il est absurde de vouloir, comme on l'a fait, la faire permuter avec la seconde. Enfin, la cinquième Lettre marque la purification des passions [...]. Le drame s'achève en s'éteignant (Deloffre, 1962:20-21).

Na história dramática do amor de Mariana e de Chamilly, reencontramos exatamente os aspetos supracitados. Assim, Mariana afirma, com frequência, a cegueira provocada pelo amor e que a impedia de raciocinar [«Só à cegueira com que me abandonei a ti posso atribuir tanta desgraça [...]» (Carta II, p.22); «[...] e com mais facilidade me entrego cegamente à minha paixão do que às razões que tenho para lamentar o teu abandono» (Carta IV, p.34); «Tu não estavas cego como eu [...]» (Carta IV, p.35)]. A referência ao engano também está omnipresente ao longo das *Cartas*. Mariana faz-lhe referência desde o *incipit* [«Desgraçado!, foste enganado e enganaste-me com falsas esperanças» (Carta I, p.16)], ainda que, neste caso, ela se referisse ao seu próprio sentimento amoroso, no nosso ver. Noutras ocasiões, mais frequentes, o engano surge como motivo da acusação dirigida ao amante [«Esta ideia mata-me, e morro de terror ao pensar que nunca te houvesse entregado completamente aos nossos prazeres [...]. Enganaste-me sempre que falaste do encantamento que sentias quando estavas a sós comigo» (Carta III, p.29)]. O objeto amado é também acusado de, eventualmente, se entregar a outras paixões [«sei por experiência que és incapaz de fidelidade e não precisas de ajuda para me esqueceres, nem a isso seres levado por nova paixão» (Carta IV, p. 39)] ou, então, deixa de ser acessível, pois partiu, de livre vontade, deixando de ser possível aquele amor que, à partida seria impossível, já que envolvia, como sujeito, uma freira, ou seja, uma pessoa a quem é negado o direito de amar do ponto de vista sensual. O amor entre Mariana e Chamilly não deveria ser possível, efetivamente, se estes tivessem respeitado as convenções sociais. Mas, ao infringirem essas regras, desafiaram o próprio destino e a heroína – Mariana, neste caso – cai num abismo de onde nunca poderia sair incólume. Até este ponto de análise, conseguimos verificar as características da estética clássica e encaixar as *Cartas* no que era expectável das histórias de amor trágicas, bem como do destino das suas heroínas. Poder-se-á afirmar que, a ser Guilleragues o autor, a visão pessimista do amor que apresenta aos leitores é digna de um modelo clássico ou de um autor como Racine.

No entanto, certos aspetos nas *Cartas* escapam à grandiosidade das relações amorosas da tragédia clássica. Com efeito, Mariana não é arrastada para aquele amor por qualquer força exterior irreprimível. Chamilly nem precisa de se esforçar muito para a conquistar, ao contrário de Valmont com Mme de Tourvel. Mariana estava sedenta de amor e de atenção, nunca tinha beneficiado da ternura que o cavaleiro francês lhe proporcionava e, por isso mesmo, não tendo, provavelmente, qualquer vocação religiosa, deixou o que havia de mais humano em si brotar e levá-la à concretização de uma necessidade que, do ponto de vista antropológico, se explica perfeitamente: a necessidade de amar e de ser amado. Não houve, na «queda» de Mariana, nenhuma fatalidade; a concretização do amor que, do seu ponto vista, não foi meramente sensual aconteceu quase naturalmente, satisfazendo uma necessidade individual. Existe, portanto, na personagem de Mariana, um lado profundamente humano que escapa à grandiosidade quase divina das personagens racinianas.

Da mesma forma, Mariana, após a desilusão daquele amor que, note-se, não foi contrariado por qualquer fator externo, como o Destino, mas antes pela vontade – novamente individual – de Chamilly em regressar a França, não morre de desespero, nem enlouquece, nem comete qualquer ato de loucura, como acontece irremediavelmente às heroínas trágicas. Ela própria se revolta contra essa ausência de final trágico, que conviria mais à natureza do amor que ela quis viver tão intensamente como as já referidas heroínas.

Vivo – que infidelidade! – e faço tanto por conservar a vida como por perdê-la! Morro de vergonha! Então o meu desespero está só nas minhas cartas? Se te amasse tanto como já mil vezes disse, não teria morrido há muito tempo? (*Cartas*, Carta III, p.30).

Não podemos deixar de nos interrogar se, no ponto de vista de um homem como Guilleragues, esta passagem não seria uma paródia ao destino dos amores contrariados. A própria Mariana surpreende-se com

a incoerência da expressão de um amor tão forte e a falta de consequências igualmente intensas, quando este não se pode concretizar mais. Poderíamos vislumbrar, nestas palavras, as de um homem para quem tanto sentimentalismo seria dificilmente compreendido e que poderia criticar, baseando-se na racionalidade descartiana, a ausência da relação causa/efeito que, pelo menos do ponto de vista literário, se queria verificar quando findava uma relação como a de Mariana. Em síntese, para o homem racional, o ser humano, dominado pelos sentimentos, deixava de se guiar pela razão, deixando-se arrastar para um abismo que o levaria ou à loucura, ou à morte. Se Mariana amava tanto e de forma tão extraordinária, porque é que não enlouqueceu ou porque não morreu de amor? Porque o Destino assim não quis, pois seria uma forma de castigar a mulher pecadora, estando sempre ciente do que havia perdido (quer o amor, em primeiro lugar, quer a paz de espírito, quando o amor foi sufocado pela razão)? Ou porque o autor perseguiu a sua visão da vivência feminina do amor e dos sentimentos?

Com efeito, como já aferimos, por várias ocasiões, a condição feminina de Mariana está omnipresente nas *Cartas* ou não fosse o texto a expressão de uma só voz, assumidamente feminina, ainda que o autor possa ser um homem. Admitindo esta premissa, não deixa de ser a exposição da sua visão masculina dos sentimentos femininos¹³⁰. E que visão é essa?

¹³⁰ Num estudo bastante interessante sobre a função do autor na literatura epistolar do século XVII em França, a autora, Susan Padden, afirma acerca da expressão de uma voz feminina:

Unlike other anonymously published works, *Lettres portugaises* has provoked significant speculation and debate about its authorship, chiefly because of the strength and apparent authenticity of its female narrative voice. The letters, written from the perspective of a young woman lamenting the loss of her lover, are passionate to the point that they quickly came to define what it meant to write a letter of lost love, a style referred to as “le type portugais” or “à la portugaise” and has contributed to the epistolary genre’s status as an *écriture féminine* (Padden, 2010:11).

Considerando o caso das *Cartas* e da autoria de Guilleragues, aponta então para o que, nesta análise, nos interessa mais particularmente:

In this way, the text fools the reader about what it means for a woman to disclose her most heart-felt thoughts if the letters are believed to be authentic but were in fact written by a man. In so doing, the letters are not an example of female writing but rather a man’s interpretation of feminine writing and potentially her emotional instability, perhaps even to the point of parody (Padden, 2010:16).

Começamos por notar a insistência na referência, direta ou indireta, à fraqueza da mulher, fraqueza essa que surge sempre associada à questão de género (o sexo fraco) [«Suplico-te que me ajudes a vencer a fraqueza própria de uma mulher [...]» (Carta III, p.31)]. Mariana assume a sua fraqueza ao ceder ao amor por um homem, desistindo não só da sua pureza de mulher solteira como dos seus princípios religiosos. Contudo, nunca, no texto, se refere a estes aspetos, pois o arrependimento não é verdadeiro e quando se arrepende, fá-lo no sentido de se ter envolvido num sentimento tão intenso em relação a alguém que não foi capaz de lhe corresponder com igual intensidade.

A fraqueza sentimental da mulher leva-a a uma entrega total ao amor e à paixão demonstrados pelo homem amado: «Tão deslumbrada fiquei com os teus cuidados, que bem ingrata seria se não te quisesse com desvario igual ao que me levava a minha paixão, quando me davas provas da tua» (*Cartas*, Carta I, p.17).

De tal modo Mariana se abandona à sua paixão que se esquece de quem é, como mulher e como religiosa, e apronta-se a seguir o amado, se este estivesse disposto a tal. Não poderíamos imaginar escândalo maior naquela época. Mariana parece ignorar qualquer regra de decoro e, como afirma, a sua «honra e a [sua] religião hão-de consistir só em amar-[o cavaleiro] perdidamente toda a vida» (*Cartas*, Carta II, p.25).

Este abandono total em prol da paixão e dos efeitos dos sentimentos derivam, por vezes, em manifestações de insensatez e frisam a loucura, deixando, pelo menos, a impressão do devaneio, como se, de facto, Mariana estivesse a sonhar alto enquanto escreve:

Tão ciosa sou da minha paixão que julgo dizerem-te respeito todas as minhas ações e todas as minhas obrigações. Sim, tenho escrúpulo de não serem para ti todos os momentos da minha vida. Ai! Que seria de mim sem tanto ódio e tanto amor a encher-me o coração? Conseguiria eu sobreviver ao que obsessivamente me preocupa, para levar uma existência tranquila e sem cuidados? Tal vazio e tal insensibilidade não me convêm (*Cartas*, Carta IV, p.37).

As interrogações e as exclamações constantes que remetem para uma expressão espontânea dos sentimentos convêm perfeitamente à imagem da mulher lastimosa e sofredora, que fixa no papel o que choraria em pessoa, com a mesma fluidez e de forma contínua como convém à mulher inconsolável e desesperada.

Tal desespero surge também na última carta de Mme de Tourvel que nem sequer é escrita por ela, limitando-se a ser ditada à criada. A verosimilhança, neste caso, é bem melhor conseguida, pois Mme de Tourvel já não se encontra em condições de pegar na pena e aí verter as suas lágrimas. Contudo reencontramos a mesma tendência para o devaneio e para a loucura, pois toda a carta CLXI constitui a expressão da desordem do espírito quando este é levado a considerar a paixão. A carta começa por dirigir-se ao «Être cruel et malfaisant», que entendemos ser Valmont, acusando-o de a ter desgraçado e de atormentar até à morte, para deslizar para um «Et toi, que j'ai outragé [...]», que é o marido ofendido, ao qual ela finalmente faz referência, e a quem expressa o seu arrependimento. Pouco depois, volta a dirigir-se ao homem verdadeiramente amado, «mon aimable ami», lembrando-se dos doces momentos de felicidade que com ele viveu. Esse instante fugaz, tal como na realidade, desaparece para deixar espaço às amigas, a quem apela para que a consolem. Mas a amizade de nada vale contra a intensidade da paixão, ainda que esta seja destrutiva; e, de facto, a carta termina como começou, destinando-se a Valmont de quem se despede para sempre: «N'attendez plus rien de moi. Adieu, Monsieur.» Esta carta só por si contém quase tantos pontos comuns com as cinco cartas de Mariana como o restante romance, conforme já verificámos no primeiro ponto deste capítulo e através da análise comparativa realizada através dos exemplos referidos na tabela comparativa nº2. A grande diferença situa-se a nível do desenlace destas duas personagens, vítimas do seu amor, já que Mme de Tourvel acaba por morrer, depois de uma lenta agonia em que grassam os momentos de loucura, - note-

se que este tipo de morte era o desejado por Mariana¹³¹ -, enquanto Mariana rende-se à razão e rompe definitivamente com um amor que lhe preenchia a vida e a alma. O que sucedeu com a voz feminina das *Cartas* depois da última carta não é do conhecimento do leitor, mas deixa-o imaginar um retorno à vida que a personagem levava antes de ter conhecido a paixão. Conheceria, então, um estado de maior tranquilidade, talvez de purificação, o que no contexto da condição religiosa da personagem se enquadraria perfeitamente, ou seja, um final digno da estética clássica.

O final das *Cartas*, no qual a razão domina o coração, tal como seria expectável na corrente clássica, levou os adeptos da história ficcionada a apontar este aspeto como mais uma prova do que afirmavam. Quem poderia, aliás, acreditar que uma simples freira, que vivera desde os doze anos na clausura, pudesse ter o arrojamento suficiente e a superioridade de espírito necessária para colocar um ponto final a uma paixão que, afinal, não merecia a sua dedicação, dada a natureza inferior do seu objeto, pela sua incapacidade em corresponder a um sentimento tão nobre e absoluto como o que ela demonstrava? Compreendemos, pois, que, como Rousseau, muitos viram em semelhante atitude um comportamento tipicamente masculino. Eram os homens quem, com efeito, mostravam a natural tendência para tomar decisões como bem lhes aprouvesse e não uma mulher, ou pior, uma religiosa. Assim, em vez de entender as *Cartas* como um grito de libertação da mulher, pode-se ver nelas a expressão do natural comportamento livre do homem: decide com quem se relaciona, independentemente dos seus compromissos sociais, como se relaciona e quando termina esse mesmo relacionamento!

Desta forma, também podemos entender uma certa crítica velada, presente nas palavras de Mariana, quando se interroga sobre a forma como vive aquela paixão. Vemo-la, de facto, admirar-se, com algum desgosto, de não morrer por amor (se amasse tão intensamente e

¹³¹ «Ordena-me que morra de amor por ti! [...] Um fim trágico obrigar-te-ia, sem dúvida, a pensar mais em mim; talvez fosses sensível a uma morte extraordinária, e a minha memória seria amada» (*Cartas*, Carta III, p.31).

estivesse realmente desesperada com o abandono do seu amante, não teria morrido, como aconteceu com Mme de Tourvel?); surpreendemo-nos quando tenta convencer o cavaleiro de que não há melhores amantes do que as religiosas (poder-se-á entender esta passagem como uma crítica à falta de vocação das mesmas religiosas ou à superficialidade das mulheres seculares, incapazes de se entregarem completamente ao amor...); por fim, lembramo-nos de Mme de Merteuil e dos seus pérfidos cálculos nas relações interpessoais quando Mariana dá conta a Chamilly de uma das suas conclusões sobre a arte de amar - «é necessário algum artifício para nos fazermos amar» (*Cartas*, Carta V, p.52). Assim, a espontaneidade e o lirismo da paixão exposta nas quatro primeiras cartas desmoronam-se na última, deixando um gosto amargo de derrota.

Enquanto Mariana amava, estava disposta a tudo para continuar a alimentar esse sentimento, até a perdoar constantemente o amante. O amor e o ódio coexistiam como convém a qualquer paixão, mas a intensidade sentimental predominava. Assim que a religiosa se deixa conduzir pela razão, o único sentimento que resta é a amargura que ameaça concretizar-se em vingança¹³², se porventura o infeliz cavaleiro tivesse alguma pretensão em regressar e em voltar a desassossegar o coração martirizado de Mariana. Mme de Merteuil, ao invés de Mariana, nunca se permitiu amar, nunca se deixou dominar pelos sentimentos ternurentos e, dessa forma, assegurou sempre (ou quase) um domínio sobre as suas ações. É precisamente quando, inconscientemente, se submete a um desses sentimentos que ela sempre tentou dominar, que assina a sua desgraça no mundo. Mariana mostra a sua superioridade ao amante, mostrando-lhe a força dos seus sentimentos perante a fraqueza dos dele; Mme de Merteuil quer mostrar a sua superioridade controlando os outros a partir do controlo de si mesma, dos seus sentimentos e das suas ações perfeitamente calculadas. Contudo,

¹³² «Se por acaso voltar a este país, declaro-lhe que o entregarei à vingança da minha família» (*Cartas*, Carta V, p.52).

ambas são derrotadas por esses mesmos sentimentos, que uma abraçou totalmente e que a outra combateu ferozmente.

O que pretendia um homem do classicismo como Guilleragues ao mostrar ao mundo um amor tão intenso como o de Mariana, relegando sempre para segundo plano a sua condição de religiosa? Se tivesse vivido um século mais tarde, teria partilhado com Diderot a sua causa em prol da defesa das vocações forçadas? Teria pretendido mostrar, como Laclos, a inutilidade de uma instrução monástica contra a natureza humana e os perigos do amor?

Guiando a pena de Mariana, estará realmente dissimulado um homem, mostrando o que vê dos sentimentos femininos: algo descontrolado, fraco e que só uma profunda indiferença de outrem consegue recolocar na ordem? Se aceitarmos olhar para as *Cartas* sob esse ponto de vista, parece-nos possível tal cenário.

3.3. Amor, religião e libertinagem: o jogo de sedução em Laclos – o ponto de vista de um autor-militar.

Em 1782, aquando da primeira publicação de *Liaisons*, chegava ao seu fim o século das luzes, o século dos filósofos e do iluminismo. Os ideais veiculados então pela Enciclopédia de Diderot e dos seus companheiros já se encontravam bem longínquos dos valores do classicismo e iriam culminar no início do processo da Revolução de 1789. A par de uma crescente tomada de consciência dos valores que se consagrariam pelo meio da Declaração dos Direitos do Homem e do Cidadão (1789), como a liberdade sob todas as suas formas, assistia-se ao declínio da supremacia da religião.

A procura do ideal de felicidade¹³³ empreendia-se mais no mundo do que na expectativa de uma vida *post mortem* que a religião garantia e

¹³³ R. Mauzi sintetiza perfeitamente a evolução que se verificara entre os séculos XVII e XVIII no tocante à procura de um equilíbrio que permitisse viver em consonância com a procura desse ideal de felicidade:

para a qual era necessário seguir uma vida regrada e contida. Porém, atendendo, ainda assim, à tendência evolutiva dos costumes que qualquer época observa, mais uma vez, podemos verificar que o que era preconizado pelos pensadores e filósofos nesta matéria dizia respeito essencialmente ao homem. Relativamente à mulher, a eterna questão da moralidade não era vista de forma equitativa. Continuava-se, com efeito, a manter a mulher sob um domínio muito apertado e, evidentemente, baseado nos preceitos da honra e da defesa da sua fragilidade, onde todas as regras de conduta preconizadas pela religião se encaixavam na perfeição. Encontramos um interessante exemplo do que acabamos de afirmar numa outra correspondência (real e tida como tal): Mme de Lambert (1748)¹³⁴, nas suas cartas destinadas ora ao filho, ora à filha, dá conta dessa diferenciação vivencial:

Vous arrivez dans le monde; venez-y, ma fille, avec des principes: vous ne sauriez trop vous fortifiez contre ce qui vous attend. Apportez-y toute

Le XVIII^e siècle n'avait cessé d'approuver et de manifester l'acuité de leur divorce [entre morale mondaine et morale chrétienne], tandis que les moralistes chrétiens anathématisaient l'esprit du monde, les moralistes engagés dans le siècle donnaient toute leur attention à l'analyse du cœur humain, sans se référer jamais aux normes du christianisme. À partir de 1680, on commence à chercher une sorte de terrain d'entente qui permette de saisir en un système d'explication unique l'homme de la Nature et l'homme de la Grâce [...].

Aussi va-t-on assister, jusque vers 1735, à de multiples tentatives pour harmoniser, dans un style de vie unique, le bonheur mondain et la vie chrétienne. D'une part, les moralistes chrétiens s'emploient à montrer que seul le chrétien peut être véritablement «honnête homme», à décrire «les charmes de la société du chrétien» ou à détailler «l'art d'allier la piété avec la politesse». De l'autre, les moralistes mondains s'attachent à ménager une assez large place dans «la science du monde» aux vertus proprement chrétiennes [...].

Désormais l'honnête homme, qui est aussi homme de bien, pourra sans mauvaise conscience se délecter des joies terrestres, qu'il sait pures lorsqu'elles sont convenablement réglées, en attendant le bonheur parfait de l'autre monde, qu'une vertueuse existence lui aura mérité [...].

Mais, peu avant le milieu du siècle, le divorce redevient éclatant [a propósito das duas moralidades] (Mauzi, 1994:180-181).

¹³⁴ Sobre esta dama da sociedade setecentista francesa e sobre a sua distinção na forma como se dirige aos filhos e aconselha-os, R. Mauzi esclarece:

En revanche, Mme de Lambert parle beaucoup de religion, lorsqu'elle s'adresse à sa fille. Il semble que le partage se fasse ainsi: pour l'homme, une morale héroïque et sociale, d'essence purement profane, l'humilité chrétienne étant trop incompatible avec la «grandeur»; pour la femme, une morale mi-mondaine, mi-chrétienne, où le christianisme ne constitue pas une fin en soi, mais un certain mode d'adaptation au monde, ainsi qu'un recours contre le malheur. La religion n'est en somme, qu'une précaution contre les dangers de la société. Celle-ci est ambiguë et redoutable, on ne peut y pénétrer que revêtu d'une armure. Ou la religion ne compte pour rien ou elle n'intervient qu'à titre accessoire, pour atténuer les risques et pallier les manques de la vie mondaine (Mauzi, 1994:203).

votre religion ; nourrissez-la dans votre cœur par des sentiments ; soutenez-la dans votre esprit par des réflexions et par des lectures convenables. Rien n'est plus heureux et plus nécessaire que de conserver un sentiment qui nous fait aimer et espérer, qui nous donne un avenir agréable, qui accorde tous les temps, qui assure tous les devoirs, qui répond de nous-mêmes et qui est notre garant envers les autres. De quel secours la Religion ne sera-t-elle pas contre les disgrâces qui vous menacent ? Car un certain nombre de malheurs vous est destiné...*Enveloppez-vous du manteau de votre religion*¹³⁵; elle vous sera d'un grand secours contre les faiblesses de la jeunesse et un asile assuré dans un âge plus avancé (*apud* Mauzi, 1994:203).

Nesta última recomendação de Mme de Lambert, vislumbramos duas das personagens que Laclos retratou nas *Liaisons*: Mme de Tourvel, que bem tenta proteger-se das suas fraquezas de mulher jovem, usando todas as armas que conhece através da sua educação religiosa e conventual, e Mme de Rosemonde, que, na sua idade avançada, apenas vive espiritual e sentimentalmente no conforto da sua religião.

Frequentemente acusado de ser ele próprio um libertino¹³⁶, avesso à religião e aos seus ditames, com que intenção terá Laclos, um autor-militar, produzido uma obra tão controversa como as *Liaisons*? Terá sido efetivamente para prestar um serviço à moral e aos bons costumes, como afirma (para alguns, de forma cínica) no *Préface du rédacteur*? Poderá ter-se servido das suas personagens para marcar a sua posição perante questões sociais como a denúncia dos vícios da alta sociedade, da aristocracia da qual não fazia parte? Ou terá sido a obra uma ilustração das suas ideias relativamente à condição feminina,

¹³⁵ Itálicos do autor, R. Mauzi, que partilhamos, uma vez que acentuam a visão que então se manifestava da religião: um manto protetor para a vivência na sociedade, no mundo.

¹³⁶ Segundo Étienne Pariset, «On insinua qu'un peintre si habile de mœurs si corrompues, les connaissait trop bien pour ne les avoir pas lui-même; et ce sophisme mille fois répété, établit enfin l'opinion que M. de la Clos avait plutôt révélé sa propre perversité que celle du monde, et que son livre était moins un roman qu'une confession» (*apud* Seth, 2011:594).

questão essa que viria a ocupá-lo, por diversas vezes, posteriormente, embora nunca de forma completamente conclusiva?

No nosso estudo concentrar-nos-emos nesta última questão por estar intimamente relacionada com o objeto de análise. Para entendermos a possível posição de Laclos, pela forma como trata o assunto através do enredo tecido nas *Liaisons* e do emaranhado relacional das personagens, devemos esclarecer a relação religião/libertinagem. Encontramos esse esclarecimento no pequeno estudo de Roger Vailland, quando este autor conclui que um dos principais retratos elaborados por Laclos é o do Vicomte de Valmont (com o qual Laclos fora repetidamente comparado): «Laclos entreprit donc de peindre un roué dans toute sa hideur» (Vailland, 1953:59).

«Mais qu'est-ce qu'un roué?» - pergunta, logo de seguida, R. Vailland e dá-nos uma definição bastante esclarecedora da origem do termo que, como veremos, se ligará automaticamente à designação de libertino e terá, evidentemente, pela causa do seu surgimento, um ponto de contacto com o âmbito da religião:

[...] Le dictionnaire étymologique de Dauzat nous répond: «Roué : proprement «digne de supplice de la roue» (XVIIIe siècle, désigna d'abord les compagnons du Régent), d'où rouerie (fin du XVIIIe siècle).»

Mais pourquoi les compagnons du Régent méritaient-ils la roue? Parce qu'ils étaient des libertins. Et qu'est-ce qu'un libertin? C'est, nous rapporte Littré, l'homme «qui ne s'assujettit ni aux croyances ni aux pratiques de la religion». Le mot désigna d'abord, au XVIe siècle, une secte protestante, venue des Flandres, qui professait que l'âme meurt avec le corps, et qui entra en lutte à Genève avec Jean Calvin.

Dans ce temps-là, on rouait les libertins; on les a encore roués, un peu partout dans le monde, tout au long du XVIIe siècle.

Même si son matérialisme, comme il arriva plus tard, ne se manifeste que dans la liberté de ses mœurs, le libertin risque gros: il met délibérément en jeu le salut de son âme (Vailland, 1953:49-50).

Assim, os libertinos desdenhavam, deliberadamente, a religião. A sua libertação era sobretudo realizada ao nível dos costumes e da moral, daí se afirmarem livres e desejarem mostrar ao mundo a sua superioridade¹³⁷ face ao que eles consideravam os grilhões da moral e da religião, «corrompendo» o que esta se esforçava por preservar. Compreendemos, então, que, ao «pintar» um libertino, Laclos lhe tivesse dado como missão, digna da sua condição de sedutor reconhecido, a conquista de uma mulher que, por sua vez, era uma digna e sincera representante da classe devota. Como qualquer sedutor assumido, a dificuldade da conquista eleva-lhe o mérito do seu hipotético sucesso. Do ponto vista sensorial e humano, é sabido que os objetivos mais difíceis de alcançar oferecem, na sua concretização, um prazer maior. Não resistimos, neste ponto, a uma comparação com a outra obra em estudo, sublinhando que a escolha de Chamilly por uma freira também poderá ter seguido este ponto de vista. Da mesma forma que Valmont desafia Deus ao atacar uma das suas criaturas mais fiéis, Chamilly fá-lo ao profanar uma das suas «esposas».

Evidentemente, não podemos afirmar (ou sequer desconfiar) que Chamilly era um libertino. Os contextos em que ambas as relações se desenrolam são demasiadamente diferentes e não temos qualquer indício de uma vida libertina e desregrada do cavaleiro, nem sequer pelas palavras de Mariana. Os objetivos de ambos os sedutores seriam certamente diferentes, mas apontámos um ponto comum e essencial naquilo que nos interessa: as mulheres seduzidas apresentam ligações profundas à religião e à educação ministrada numa instituição religiosa.

O quadro realizado por Laclos, sob forma de romance epistolar, não suscita qualquer dúvida sobre o seu conteúdo:

¹³⁷ Citamos novamente uma análise de R. Vailland para comprovar a posição de superioridade que os libertinos defendiam a todo o custo:

L'Église, c'est bien connu, a toutes les indulgences pour les «faiblesses» de la chair. Mais le libertin ne cède pas à la chair, il choisit délibérément de la satisfaire, il proclame bien haut la légitimité de ses désirs. Il n'y a pas un mot de repentir tout au long des *Liaisons dangereuses*. Le séducteur par système, le libertin, compromet sa vie éternelle exactement au même titre que le matérialiste, parce que comme lui il s'insurge, défie, nie l'autorité, jure qu'il ne demandera jamais pardon (Vailland, 1953:49-50).

Ce roman est une peinture des mœurs de la bonne compagnie, telles qu'elles étaient alors. Assurément ces mœurs sont révoltantes, mais malheureusement elles existaient, et le tableau n'était que trop fidèle (Étienne Pariset, *apud* Seth, 2011:594).

O próprio Laclos, na sua correspondência com Mme Riccoboni, admite a crueza da sua «pintura» dos costumes, mas, ao mesmo tempo, confessa um dos motivos pelos quais a realizou: «Peut-être ces mêmes *Liaisons dangereuses*, tant reprochées aujourd'hui par les femmes, sont une preuve assez forte que je me suis beaucoup occupé d'elles; et comment s'en occuper et ne les aimer pas?» (*apud* Seth, 2011:468).

Continua, pouco depois, a argumentar sobre a sua intenção de mostrar o vício para melhor informar as mulheres, permitindo-lhes que dele se defendessem:

Si aucune femme ne s'est livrée à la débauche en feignant de se rendre à l'amour; si jamais une autre n'a facilité, provoqué même, la séduction de sa compagne, de *son amie*; [...] si enfin ce mot de *gaieté* n'a pas été profané, indistinctement par les hommes et par les femmes¹³⁸, pour exprimer des horreurs qui doivent révolter tout âme honnête; si tout cela n'est point, j'ai eu tort d'écrire... Mais qui osera nier ces vérités de tous les jours ? (*apud* Seth, pp.469-470).

Laclos escolhe, portanto, uma forma diferente, mas controversa, de formar as consciências, nomeadamente as femininas. Fiel seguidor e apoiante rousseauísta, Laclos mostra como a sociedade corrompe a natureza, originalmente pura, dos seres humanos. Como é que o fez? Usando os conhecimentos e táticas que a sua própria vida lhe forneceu, este militar de carreira sintetizou as regras da libertinagem com os procedimentos de ataque militar para mostrar como se quebrava a fortaleza defensiva de uma mulher honesta.

¹³⁸ Sublinhados nossos, de modo a distinguir dos itálicos que provêm do autor. Chamamos a atenção para o facto de Laclos englobar homens e mulheres indistintamente quando os acusa de desonestidade. Enquanto Mme Riccoboni apenas lamentava o descrédito em que Laclos lançava as mulheres, o autor das *Liaisons* sublinha o carácter universal e assexuado do mal que ele pretende denunciar.

É, com efeito, a partir da conquista de Mme de Tourvel que melhor vemos a aplicação de técnicas rigorosas e quase matemáticas ao jogo da sedução. O que poderia parecer ao leitor um objetivo inalcançável pelo carácter daquela mulher-anjo, que lhe é dado a conhecer direta e indiretamente, acaba por concretizar-se ao fim de uma estratégia cuidadosamente planeada por Valmont e codirigida por Mme de Merteuil.

Como é que um reconhecido libertino acaba por derrubar todas as defesas de uma mulher honesta e avisada, conhecedora do mundo (contrariamente a Cécile de Volanges) e perfeitamente convicta da sua moral?

Laclos coloca na estrutura do seu romance epistolar toda a sua visão estratégica, de modo a criar a ação que os leitores verão desenrolar-se a partir de perspetivas diversas. Começa, no caso da sedução de Mme de Tourvel, por mostrar as intenções de Valmont que apenas as desvendará à sua antiga amante, agora amiga e cúmplice. Já abordámos, no segundo capítulo deste estudo, essas intenções e os seus motivos, bem como o resultado daí decorrente. Resta-nos analisar o processo que conduziu à ação.

Valmont partiu para a província, deixando Paris, o seu palco de atuação, a sua sociedade, para perseguir algo que, segundo o próprio, lhe trará mais fama ainda. O facto de a sua tia, Mme de Rosemonde, uma respeitável e idosa senhora, lhe pedir para lhe sacrificar um tempo para lhe fazer companhia aquando da estada da sua jovem amiga, Mme de Tourvel, que aí se alojou enquanto o marido se encontra retido, por motivos profissionais, longe de Paris, traz a Valmont a ocasião ideal para dar início à conquista. A proximidade desejada, não só do ponto de vista espacial, como também relacional, estabelece-se progressivamente pela rotina da vida no *Château* de Mme de Rosemonde. Valmont começa, então, por mostrar, através das suas atitudes, hábitos que não lhe são próprios, mas que ele sabe serem observados e apreciados pelas duas damas:

[...] Vous n' imaginez pas combien elle [Mme de Rosemonde] me cajole depuis ce moment [a aceitação do convite e a chegada de Valmont], combien surtout elle est édifíée de me voir régulièrément à ses prières et à sa Messe. Elle ne se doute pas de la Divinité [Mme de Tourvel] que j' adore (*Liaisons*, Carta IV, Valmont a Merteuil, p. 23).

A ligação ao domínio da religião realiza-se desde o início da conquista: a adesão de Valmont aos hábitos religiosos da tia e da mulher que pretende seduzir pretende convencer ambas de uma mudança de vida que lhes causa um bom impacto e que lhe permite observar, sem atrair qualquer desconfiança. O visconde põe a máscara da devoção como se pretendesse infiltrar-se, como se fosse um espião, na esfera de confiança destas mulheres. Evidentemente, a tia, pelos laços afetivos que a ligam a Valmont, não desconfiará de nada, ficará encantada e o libertino terá nela, sem que esta se aperceba, a primeira aliada para chegar à confiança de Mme de Tourvel.

Ao fim de alguns dias de observação, Valmont empreende uma experiência que lhe mostrará que o seu projeto não é irrealizável:

J'ai dirigé sa promenade de manière qu'il s'est trouvé un fossé à franchir; et, quoique fort leste, elle [Mme de Tourvel] est encore plus timide: vous jugez bien qu'une prude craint de sauter le fossé¹³⁹! Il a fallu se confier à moi. [...] par une adroite gaucherie, nos bras s'enlacèrent mutuellement; je pressai son sein contre le mien; et dans ce court intervalle, je sentis son cœur battre plus vite [...] et son modeste embarras m'apprit assez *que son cœur avait palpité d'amour, et non de crainte*. Ma Tante cependant s'y trompa comme vous, et se mit à dire: «L'enfant a eu peur»; mais la charmante candeur de l'enfant ne lui permit pas le mensonge, et elle répondit naïvement: «Oh non, mais...» Ce seul mot m'a éclairé. Dès ce moment, le doux espoir a remplacé la cruelle inquiétude.» (*Liaisons*, Carta VI, Valmont a Merteuil, p. 27)

¹³⁹ Reproduzimos a nota de Laclos a propósito deste jogo de palavras: «On reconnaît ici le mauvais goût des Calembours, qui commençait à prendre, et qui depuis a tant fait de progrès». Com ironia, a nosso ver, Laclos coloca, logo no início do romance, a imagem metafórica do que acabará por acontecer: Mme de Tourvel «saltará» de uma margem (uma vida tranquila) para outra (uma vida de sensações) com a ajuda de Valmont e sob o olhar complacente de Mme de Rosemonde que foi quem potenciou, involuntariamente, o encontro inicial de ambos.

Este pequeno sinal de perturbação por parte de Mme de Tourvel não passa despercebido ao poder de observação de um mundano como Valmont que, para além disso, está disposto a captar esses sinais em prol do seu plano. Deste momento em diante, o libertino passará à ação. Já sabemos que a bela vítima não desconfia de tais intenções e, em duas cartas dirigidas à amiga, Mme de Volanges, defende Valmont e até lhe tece elogios. Tal atitude motivará, por parte da mesma amiga, comentários de preocupação e conselhos de alerta:

[...] c'est qu'on commence à s'apercevoir dans le monde de l'absence de Valmont ; et que si on sait qu'il soit resté quelque temps en tiers entre sa tante et vous, votre réputation sera entre ses mains; malheur le plus grand qui puisse arriver à une femme. Je vous conseille donc d'engager sa tante à ne pas le retenir davantage [...] (*Liaisons*, Carta IX, Mme de Volanges a Mme de Tourvel, p. 33).

Vemos, com efeito, que a mera presença do libertino seria motivo de comprometimento de uma mulher honesta, podendo atingi-la de qualquer forma, ainda que se mantivesse totalmente isenta de culpa. Perante tal perspectiva, a própria Mme de Tourvel, querendo convencer a amiga, mostra-nos até que ponto está iludida pelo comportamento de Valmont:

Ce redoutable M. de Valmont, qui doit être la terreur de toutes les femmes, paraît avoir déposé ses armes meurtrières, avant d'entrer dans ce Château [...]. Ce que je puis vous assurer, c'est qu'étant sans cesse avec moi, paraissant même s'y plaire, il ne lui est pas échappé un mot qui ressemble à l'amour [...] (*Liaisons*, Carta XI, de Mme de Tourvel a Mme de Volanges, p. 39).

Mme de Tourvel julga – erradamente, mas sem o saber ainda – que Valmont se transformou num «bon enfant» e que essa mudança

seria certamente «l'air de la campagne qui a produit ce miracle» (*Liaisons*, p.39). Laclos deixa transparecer, neste retrato de Valmont, a influência de Rousseau e do mito do bom selvagem, reforçado por ser escrito pela mulher que é uma imagem da mulher natural que ele descreve no tratado *De l'éducation des femmes* (1783). Acresce ainda salientar o léxico de índole militar, «déposé ses armes meurtrières», natural nas palavras de um Valmont e que, na pena de uma mulher prestes a ser atacada na sua honra, só reforça o que sabemos do autor, militar de carreira, que encararia a mulher como um território a dominar. Notamos, quer pelas palavras («sans cesse», «paraissant s'y plaire») de Mme de Tourvel, que já traem uma inconsciente conveniência perante a corte disfarçada de Valmont, quer pela sua intensa e convicta defesa, que o libertino já conquistara a confiança da mulher desejada, o que lhe permite ter, com efeito, esperança no sucesso dos seus projetos.

Ao aceder a um conselho de Mme de Volanges, Mme de Tourvel revela, quer ao leitor, quer a Valmont que se interessa pelo que o visconde faz quando se ausenta do castelo. Tal intenção é notada por um dos fiéis criados de Valmont que, de imediato, o alerta e permite que o libertino vire a situação em seu proveito. Resolve então proceder a uma encenação de generosidade ao socorrer uns camponeses à beira do despejo, cena esta que é testemunhada pelo espião enviado por Mme de Tourvel. Estamos perante uma tática de contraespionagem, funcionando como mais um engodo destinado a iludir a vítima sobre os propósitos do atacante. Na carta XXII, que Mme de Tourvel escreve a Mme de Volanges para lhe dar conta do resultado da espionagem, assistimos a uma verdadeira defesa de Valmont por parte da devota que faz parecer o libertino com um anjo, recriminando-se por ter suspeitado dele: a expectativa de Valmont cumpriu-se e, pouco a pouco, a fervorosa dama vai baixando a guarda:

Heureusement pour lui, et surtout heureusement pour nous, puisque cela nous sauve d'être injustes, un de mes gens devait aller du même

côté que lui¹⁴⁰; et c'est par là que ma curiosité répréhensible, mais heureuse, a été satisfaite [...]. [C]'est le projet formé de faire du bien; c'est la sollicitude de la bienfaisance; c'est la plus belle vertu des plus belles âmes: mais, soit hasard ou projet, c'est toujours une action honnête et louable, et dont le seul récit m'a attendrie jusqu'aux larmes [...]. À présent, dites-moi, ma respectable amie, si M. de Valmont est en effet un libertin sans retour, s'il n'est que cela et se conduit ainsi, que restera-t-il aux gens honnêtes? Quoi! les méchants partageraient-ils avec les bons le plaisir sacré de la bienfaisance? Dieu permettrait-il qu'une famille vertueuse reçût, de la main d'un scélérat, des secours dont elle rendrait grâce à sa divine Providence? (*Liaisons*, Carta XXII, p.59).

Mme de Tourvel mostra-se realmente preocupada com a questão moral, revelando o seu pendor religioso, quer pelo léxico escolhido, quer pela conclusão a que quer chegar quando coloca as interrogações retóricas à amiga: Valmont não podia ser tão mau como o descreviam. Mme de Tourvel encontra-se, então, no ponto desejado e previsto pelo libertino. Valmont preparou o terreno onde iria exercer a declaração com o método de um estratega, tal como nos é possível comprovar pelo relato da carta XXIII. A estratégia das personagens, assemelhada à da tática militar, é frequentemente destacada, tal como em R. Pomeau que citamos a título de exemplo:

On a souvent considéré comme une empreinte professionnelle l'usage et parfois l'abus des métaphores militaires qu'on peut constater dans les *Liaisons*. Il est, de fait, assez surprenant que Valmont cite Turenne, Frédéric II, et même Hannibal, à propos de l'ottomane judicieusement choisie pour la chute de la présidente. Le métier de Laclos se trahit sans doute aussi dans l'intelligence combinatrice qu'il prête à la Merteuil et à son complice, l'un et l'autre stratèges et tacticiens. Mais il faut noter

¹⁴⁰ Reproduzimos a mesma nota que Laclos introduziu neste ponto do texto: «Mme de Tourvel n'ose donc pas dire que c'était par son ordre?». Esta pequena mentira que Mme de Tourvel dirige mais a si própria do que à sua correspondente traduz algum peso na consciência pelo ato realizado. De certa forma, a Présidente apercebe-se do seu interesse, um pouco mais entusiasmado do que conviria, pelo visconde e pelas suas ações.

que le problème de Laclos fortifiant l'île d'Aix était celui de la défensive : non pas par conséquent, le problème de Valmont, mais celui des personnages féminins. Ses prévisions le portent alors à supposer une de ces attaques «vives et bien faites, où tout se succède avec ordre quoique avec rapidité», dont la marquise de Merteuil avoue qu'elles lui procurent beaucoup de plaisir (Pomeau, 1964:5).

Valmont continua a adotar um tom irónico quando relata os acontecimentos que sucedem com a desejada mulher, ligando as intenções libertinas ao domínio religioso. Certo de ser já amado, embora inconscientemente [«[...] mais qui pourrait arrêter une femme qui fait, sans s'en douter, l'éloge de ce qu'elle aime?»], refere a Mme de Merteuil a eloquência com que Mme de Tourvel contou o episódio do ato de generosidade: «On eût dit qu'elle prêchait le panégyrique d'un Saint» (*Liaisons*, p.61). No seu relato, é visível a forma como planeia tudo: os gestos, olhares e até as próprias reações que certos atos desencadeiam: «Je sentis¹⁴¹ aussitôt que la jolie Prêcheuse ne pourrait se défendre d'être embrassée à son tour [...] mais moi, je m'aperçus bien que sa main tremblante [depois de um breve contacto físico entre ela e Valmont, com o pretexto de ser felicitado] ne lui permettait pas de continuer son ouvrage [...]. Nous dûmes l'ennuyer [a Mme de Rosemonde]: j'en avais le projet et il réussit» (*Liaisons*, p. 61).

Aproveitando a disposição favorável de Mme de Tourvel, Valmont passa ao primeiro ataque: a confissão dos seus sentimentos. «Je n'eus pas la peine de diriger la conversation où je voulais la conduire.» - afirma Valmont e, com efeito, todo o seu discurso, magistralmente encadeado, leva-o a entrelaçar uma «sinceridade» dissimulada, provocada pelo exemplo da bela devota, com uma confissão velada e plena de sentidos implícitos:

Séduit de même ici par l'exemple des vertus, sans espérer de vous atteindre, j'ai au moins essayé de vous suivre. Eh! peut-être l'action dont vous me louez aujourd'hui perdrait-elle tout son prix à vos yeux, si

¹⁴¹ Itálicos nossos, salientando o carácter estratega de Valmont.

vous en connaissiez le véritable motif (vous voyez, ma belle amie [Mme de Merteuil a quem Valmont relata este discurso], combien j'étais près de la vérité)! (*Liaisons*, Carta XXIII, p.62).

Valmont consegue, pois, colocar a responsabilidade¹⁴² daquela situação desconfortável para ambos no encanto espiritual de Mme de Tourvel. Pondo a tônica nos sentimentos mais puros, o libertino pretende despertá-los também na mulher visada. Não hesita em dar conta da infelicidade ligada a um amor impossível, não querendo, desde logo, convencê-la da sua pretendida reciprocidade. Neste momento, Valmont recorre a um tópico da expressão amorosa, que já havíamos encontrado nas *Cartas*:

Je serai malheureux, je le sais; mais mes souffrances me seront chères: elles me prouveront l'excès de mon amour. C'est à vos pieds, c'est dans votre sein que je déposerai mes peines. J'y puiserai des forces pour souffrir de nouveau; j'y trouverai la bonté compatissante, et je me croirai consolé, parce que vous m'aurez plaint (*Liaisons*, p.63).

Este final de confissão, acompanhado de lágrimas, arrancou, então, de Mme de Tourvel uma exclamação¹⁴³ que, juntando-se à atitude de fuga e de desespero que Valmont conseguiu espiar através da fechadura da porta dos aposentos da mulher, lhe provou o quão fragilizada já se encontrava:

J'eus l'heureuse et simple idée de tenter de voir à travers la serrure, et je vis en effet cette femme adorable à genoux, baignée de larmes, et priant avec ferveur. Quel Dieu osait-elle invoquer? En est-il d'assez puissant contre l'amour? (*Liaisons*, p.64).

¹⁴² Também este aspeto decorre da estratégia de conquista de Valmont. Assume os seus «sentimentos», mas não a responsabilidade do seu despertar: trata-se de uma forma de culpabilizar a mulher amada e de a colocar na posição oposta à que, na realidade, ela ocupa, pois sendo vítima do sedutor, é apontada como culpada.

¹⁴³ «Ah! Malheureuse!» - é a expressão em causa que Valmont também notou e apontou pela sua relevância, assim como o atesta na Carta XXIV: «[...] depuis que j'ai entendu ce cruel *Ah malheureuse!* Madame, ces deux mots retentiront longtemps dans mon coeur» (p.65).

Mme de Tourvel foge da declaração de amor de Valmont e refugia-se na sua privacidade, apelando, com todas as suas forças, à sua fé, à sua religião, ao que faz dela uma mulher virtuosa. Mas haveria necessidade de o fazer com o fervor notado por Valmont se ela fosse simplesmente indiferente ao sujeito que acabava de se declarar? A impotência da religião e da moral perante a força da natureza – a atração entre os seres humanos – revela-se, desde este momento, na personagem de Mme de Tourvel. Valmont reconhece esses sinais e age em conformidade com o que observa e o que pretende.

O libertino admite ainda que ele próprio sofreu um lampejo de fraqueza, deitando quase tudo a perder, quando a viu assim tão atingível. Porém, esse não era o objetivo: uma vitória demasiado precipitada retiraria todo o prazer do sucesso devido a uma dura e longa batalha. O libertino teve consciência desse percalço e, habituado a dominar os impulsos para melhor os aproveitar no final, deixou-se guiar pelo frio raciocínio:

Ah! qu'elle se rende, mais qu'elle combatte; que, sans avoir la force de vaincre, elle ait celle de résister; qu'elle savoure à loisir le sentiment de sa faiblesse, et soit contrainte d'avouer sa défaite [...]. Ce projet est sublime, n'est-ce pas? (*Liaisons*, p.63).

A questão, dirigida à cúmplice, não encontra a resposta elogiosa que Valmont esperava; em primeiro lugar, porque, segundo a Marquesa, Valmont cometeu o erro de escrever à Présidente. Expressar sentimentos pela escrita é algo que não se compadece com o fingimento, segundo a libertina que afirma «[...] c'est qu'il n'y a rien de si difficile en amour, que d'écrire ce qu'on ne sent pas» (Carta XXXIII, p. 82). A carta de amor do visconde não é verosímil¹⁴⁴, para Mme de Merteuil, é demasiadamente estruturada, revelando ordem e expressões estudadas,

¹⁴⁴ «Je dis écrire d'une façon vraisemblable: ce n'est pas qu'on ne se serve pas des mêmes mots ; mais on ne les arrange pas de même, ou plutôt on les arrange, et cela suffit. Relisez votre Lettre: il y règne un ordre qui vous décèle à chaque phrase» (*Liaisons*, Carta XXXIII, Mme de Merteuil à Valmont, p. 82).

o que poderíamos opor ao que afirmámos sobre as cartas de Mariana que lhe conferiam, precisamente, esse aspeto de verosimilhança.

Por outro lado, a Marquesa, mais clarividente do que Valmont (porque ainda não está envolvida sentimentalmente), reconhece que, neste início de guerra, a primeira batalha foi ganha pela devota, pela força demonstrada na resposta que concedeu ao visconde. Contudo, também prevê, como Valmont, a inevitabilidade da queda da Présidente, já que, pela sua inexperiência nestas questões mundanas¹⁴⁵, pela mesma via com que se defende, desvenda o seu envolvimento sentimental:

Savez-vous que cette femme a plus de force que je ne croyais? sa défense est bonne, et sans la longueur de sa Lettre, et le prétexte qu'elle vous donne pour rentrer en matière dans sa phrase de reconnaissance, elle ne se serait pas du tout trahie. Ce qui me paraît encore devoir vous rassurer sur le succès, c'est qu'elle use trop de forces à la fois; je prévois qu'elle les épuisera pour la défense du mot, et qu'il ne lui en restera plus pour celle de la chose (*Liaisons*, Carta XXXIII, p.83).

O início da conquista declarada, assinalado pela confissão do sentimento amoroso, assemelha-se, então, ao cerco que o inimigo (Valmont, o símbolo da libertinagem) imporia a uma fortaleza (Mme de Tourvel, símbolo da honestidade e da virtude, amparadas pela força da moral e da religião) para a derrotar e vencer a guerra (a libertação do jugo do coração e dos sentimentos) ou, pelo menos, uma batalha (a queda de uma mulher séria nas malhas de uns projetos maquiavélicos). A partir desse momento, o leitor assiste aos confrontos que parecem dar a vitória ora ao partido dos libertinos, ora ao das devotas, mas que não deixam de nos recordar os típicos avanços e recuos no campo de batalha.

¹⁴⁵ Já Mme de Volanges alerta a amiga não só para a sua inexperiência como para o excesso de confiança na sua virtude: «Ma belle amie, votre honnêteté même vous trahit, par la sécurité qu'elle vous inspire» (Carta XXXII, p. 80). Foi, aliás, esta segurança que proporcionou a Valmont a conquista da confiança da devota.

Assim, quando Mme de Tourvel exige a Valmont que parta (Carta XLI), numa autêntica postura de contra-ataque, este concede-lhe a «retirada» mas com condições. Estas mesmas condições¹⁴⁶ são apresentadas de modo a que, pelo menos, uma delas seja concedida, o que, na realidade, acontece e permite a continuação do conflito.

As cartas de Mme de Tourvel, que ela nunca quer escrever espontaneamente e que declara ser, em cada ocasião, a última que concede a Valmont, vão revelando a lenta mas segura capitulação da determinação desta personagem. A primeira retirada de Valmont causa-lhe mais desgosto do que ela própria admite: «[...] j'ai été vraiment peinée de la douleur de ma respectable amie; elle m'a touchée au point que j'aurais volontiers mêlé mes larmes aux siennes» (Carta XLV, p.114) – estas lágrimas teriam surgido apenas por compaixão pela amiga ou porque, desde logo, sentia a dor da ausência de Valmont? Como continua a receber correspondência de Valmont, apesar de o tentar desencorajar, em vez de não alimentar tais trocas epistolares, prossegue na sua tentativa de convencer o libertino de que não cederá e que o único sentimento que jamais os poderá unir é a amizade:

Cependant je ne veux vous laissez aucun sujet de plainte contre moi; je veux vous convaincre que j'ai fait tout ce que je pouvais faire [...]. Quittez donc un langage que je ne puis ni ne veux entendre; renoncez à un sentiment qui m'offense et m'effraie [...] Si, comme vous le dites, vous êtes *revenu de vos erreurs*, n'aimeriez-vous pas mieux être l'objet de l'amitié d'une femme honnête, que celui des remords d'une femme coupable? Adieu, Monsieur; vous sentez qu'après avoir parlé ainsi, je ne puis plus rien dire que vous ne m'ayez répondu (Carta LXVII, pp.162-163).

¹⁴⁶ «[...] j'ose me flatter qu'à mon tour, vous me permettrez de vous faire quelques demandes, bien plus faciles à accorder que les vôtres [...]. L'une [...] est de me nommer enfin mes accusateurs auprès de vous [...]: l'autre [...] est de vouloir bien me permettre de renouveler quelquefois l'hommage d'un amour qui va plus que jamais mériter votre pitié (*Liaisons*, Carta XLII, p. 102).

Repare-se, no entanto, que, com frequência, Mme de Tourvel usa em primeiro lugar, na construção das suas frases, os argumentos baseados no dever e na honra [«um sentiment qui m'offense»] mas não exclui os verdadeiros argumentos que derivam dos seus sentimentos [«et m'effraie»]. Assim, não será o facto de ser uma mulher casada que a impedirá de ceder ao amor de Valmont, mas antes a evidência de que não amava verdadeiramente o marido, dando lugar ao amor por Valmont para preencher esse vazio. O facto de ela própria se considerar indulgente¹⁴⁷ face aos pedidos insistentes do visconde e de lhe revelar a forma como concebe a sua relação conjugal¹⁴⁸ são outros tantos indícios de que desconhece o poder dos seus sentimentos ou teria, no momento em que Valmont regressa ao castelo da tia, tomada a decisão de partir, contrariando qualquer possibilidade de encontro entre ambos. Atrasa esse momento, o que dará a hipótese a Valmont de ganhar uma importante batalha.

Já assegurado do amor de Mme de Tourvel¹⁴⁹, Valmont não deseja, como no início do projeto de conquista, precipitar o acontecimento ambicionado. Como reconhecido libertino que é, compara-se a Deus na forma como determina o destino dos simples mortais, neste caso, da mulher desejada:

Oui, j'aime à voir, à considérer cette femme prudente, engagée, sans s'en être aperçue, dans un sentier qui ne permet plus de retour, et dont la pente rapide et dangereuse l'entraîne malgré elle, et la force à me suivre [...] dans son effroi mortel, elle veut tenter encore de retourner en arrière; elle épuise ses forces pour gravir péniblement un court espace [...] Alors n'ayant plus que moi pour guide et pour appui, sans songer à me reprocher davantage une chute inévitable, elle m'implore pour la retarder. Les ferventes prières, les humbles supplications, tout ce que

¹⁴⁷ «[...] mais vous faisant un droit de mon indulgence, vous en profitâtes pour me demander une permission que, sans doute, je n'aurais pas dû accorder, et que pourtant vous avez obtenue» (Carta LXXVIII, p.190).

¹⁴⁸ «Non, je n'oublie point, je n'oublierai jamais ce que je me dois, ce que je dois à des nœuds que j'ai formés, que je respecte et que je chéris [...]» (Carta LXXVIII, p.191).

¹⁴⁹ A carta XC que Mme de Tourvel dirige a Valmont atesta a natureza dos seus sentimentos para com ele: «[...] effrayée de mes sentiments, de mes pensées, je crains également de m'occuper de vous et de moi; votre idée même m'épouvante: je ne peux la fuir, je la combats; je ne l'éloigne pas, mais je la repousse» (Carta XC, p.241).

les mortels, dans leur crainte, offrent à la Divinité, c'est moi qui le reçois d'elle, et vous voulez que sourd à ses vœux, et détruisant moi-même le culte qu'elle me rend, j'emploie à la précipiter [...] ah! Laissez-moi du moins le temps d'observer ces touchants combats entre l'amour et la vertu (Carta XCVI, pp. 251-252).

Tentado a concretizar o seu desejo num momento bastante favorável, Valmont reconta à Marquesa esse importante sucesso¹⁵⁰, marca inegável do poder que adquirira sobre Mme de Tourvel. Fá-lo recorrendo ao discurso direto, o que reforça o carácter dramático da cena, repleta, como citamos, de apelos ao divino, indícios do desespero da Présidente que luta mais contra ela própria do que contra o sedutor:

Ma belle amie, les beaux yeux se sont enfin levés sur moi; la bouche céleste a même prononcé: «Eh bien! oui, je...» Mais tout à coup le regard s'est éteint, la voix a manqué, et cette femme adorable est tombée dans mes bras. À peine avais-je eu le temps de l'y recevoir, que se dégageant avec une force compulsive, la vue égarée, et les mains élevées vers le Ciel... «Dieu... ô mon Dieu, sauvez-moi», s'est-elle écriée; [...] Je me suis avancé pour la secourir: mais elle, prenant mes mains qu'elle baignait de pleurs, quelquefois même embrassant mes genoux: «Oui, ce sera vous, disait-elle, ce sera vous qui me sauverez! Vous ne voulez pas ma mort; laissez-moi; sauvez-moi; laissez-moi; au nom de Dieu, laissez-moi!» Et ces discours peu suivis, s'échappaient à peine à travers des sanglots redoublés (Carta XCIX, p.267).

A única peripécia nos planos de Valmont segue-se de imediato a este momento patético: trata-se da fuga de Mme de Tourvel que, sentindo-se próxima da queda, prefere afastar-se, sem mais demoras, do objeto da sua culpa. Furioso, o libertino terá que fazer apelo a todo o seu sangue-frio para melhor recalcular a estratégia a adotar. Contudo, é precisamente nesse momento que melhor dá conta ao leitor e à Marquesa a quem se confia dos verdadeiros sentimentos que o

¹⁵⁰ «[...] car je puis enfin prédire, avec certitude, le moment de la chute de mon austère dévot. J'ai assisté ce soir à l'agonie de la vertu. La douce faiblesse va régner à sa place» (Carta XCIX, p.263).

dominam e que se concentram num só que, no entanto, ele não quer reconhecer: o amor.

Mais quelle fatalité m'attache à cette femme? [...]

Il n'est plus pour moi de bonheur, de repos, que par la possession de cette femme que je hais et que j'aime avec une égale fureur (Carta C, pp.270-271).

Por fim, Valmont empreende a derradeira fase do ataque. Após recolher informações a partir do seu espião, Azolan, que fora enviado para junto do pessoal de serviço de Mme de Tourvel, Valmont, que continua junto de Mme de Rosemonde e de Cécile, a quem continua a «instruir», finge uma doença e, para melhor atrair a atenção da mulher que deseja, adota um comportamento digno de um fervoroso devoto. Estas atitudes, estudadas como sempre ao pormenor, serão transmitidas pela própria Mme de Rosemonde¹⁵¹ a quem, entretanto, Mme de Tourvel confessou a verdade. Valmont joga os últimos trunfos, esperando alcançar a ocasião necessária à finalização do projeto, e consegue que um religioso, um conhecido padre da confiança de Mme de Tourvel, lhe facilite o tão desejado encontro, a pretexto de lhe entregar uns papéis comprometedores e com a promessa de se deixar guiar espiritualmente pelo dito padre. Desta forma, o visconde socorre-se da confiança que estas personagens (Mme de Rosemonde e Père Anselme) têm junto de Mme de Tourvel para penetrar na fortaleza defensiva que esta tinha erguido em sua volta. Recordamos a importância que o estatuto destas personagens, coadjuvantes involuntárias do libertino, acarreta no âmbito do nosso tema, tal como já o fizéramos no capítulo II, ao analisarmos o carácter de Mme de Merteuil.

¹⁵¹ Mme de Rosemonde escreve a Mme de Tourvel, correspondendo, sem o saber, às expetativas de Valmont e dando conta à amiga de uma nova mudança no comportamento do sobrinho que, pelas aparências, revela algum arrependimento:

Je l'ai pourtant rencontré ce matin, là où je ne l'attendais guère. C'est dans ma Chapelle, où je suis descendue pour la première fois depuis ma douloureuse incommodité. J'ai appris aujourd'hui, que depuis quatre jours il y va régulièrement entendre la messe. Dieu veuille que cela dure! (Carta CXIX, p.327).

Uma vez que acede ao espaço íntimo da vivência quotidiana, Valmont derruba as derradeiras barreiras, já bem frágeis, como se pode ler em toda a carta CXXIV que Mme de Tourvel dirige a Mme de Rosemonde e cuja resposta, já tardia face ao acontecimento fatal, provoca efeitos quer paródicos, atendendo a que o socorro moral chega já tarde demais, quer dramáticos para a mulher seduzida que, desde logo, poderia deslizar para o remorso e para a culpabilidade, o que, na verdade, não acontece, pois a entrega de Mme de Tourvel é total e absoluta (tal como o foi a de Mariana em relação a Chamilly) e a sua única preocupação¹⁵² doravante é assegurar a felicidade do homem amado.

Será interessante, para finalizarmos esta trajetória da conquista de Mme de Tourvel, transcrever o resumo da ação que Valmont escreve a Mme de Merteuil, usando, novamente, o léxico próprio do domínio militar:

Jugez-moi donc comme Turenne ou Frédéric. J'ai forcé à combattre l'ennemi qui ne voulait que temporiser; je me suis donné, par de savantes manœuvres, le choix du terrain et celui des dispositions; j'ai su inspirer la sécurité à l'ennemi, pour le joindre plus facilement dans sa retraite; j'ai su y faire succéder la terreur, avant d'en venir au combat; je n'ai rien mis au hasard, que par la considération d'un grand avantage en cas de succès, et la certitude des ressources en cas de défaite; enfin je n'ai engagé l'action qu'avec une retraite assurée, par où je puisse couvrir et conserver tout ce que j'avais conquis précédemment (Carta CXXV, pp.349-350).

Assim, após uma longa e difícil batalha, a guerra é vencida pelo libertino, ou melhor, pelos libertinos, pois Mme de Merteuil manteve-se sempre informada e foi orientando, de certa forma, algumas ações do cúmplice pelos desafios que, continuamente, lhe lançava e as críticas que lhe tecia com a finalidade de o provocar. A virtude capitulou e Mme

¹⁵² «Ce n'est pas que je n'aie des moments cruels, mais quand mon cœur est le plus déchiré, quand je crains de ne pouvoir plus supporter mes tourments, je me dis: Valmont est heureux; et tout disparaît devant cette idée, ou plutôt elle change tout en plaisirs» (Carta CXXVIII, p.357).

de Tourvel não foi derrotada por causa da religião, mas apesar da religião e dos princípios morais que a caracterizavam. Terá sido esta a moralidade das *Liaisons*? Para muitos críticos¹⁵³, deve-se responder afirmativamente a esta questão, sublinhando que Laclos não faria a crítica da religião em si, mas mais exatamente dos efeitos perigosos da falta da sua aplicação nas ações humanas. Algo deve orientar a conduta dos homens em função do bem e da virtude para que estes alcancem a verdadeira felicidade, sem os entraves e os perigos dos excessos das paixões. Se esse «algo» deve ser a religião, que seja, já que os seus fundamentos retomam a natural inclinação do homem para o bem e regulamentam as ações para restringir os efeitos da corrupção do mundo.

Todavia, o homem e, sobretudo no contexto da obra em estudo, a mulher não podem «descansar» as suas consciências no seguimento e na aplicação tácita de tudo o que a religião preconiza. Naturalmente influenciado pelas ideias filosóficas do iluminismo, Laclos mostra, no seu romance, que o ser humano deve ter consciência das suas limitações e da sua natural imperfeição e que, ainda que se socorra de tudo o que pode aprender através da religião e da sua vivência no mundo (como Mme de Tourvel), não deve descurar o complemento da sua própria inteligência e razão para julgar criticamente as situações sem deixar-se suplantado pelo orgulho ou pela vaidade.

Mme de Tourvel era uma mulher avisada e sensata, rodeada de pessoas igualmente cuidadosas com a moral e a ordem vigentes, mas

¹⁵³ Citamos, por exemplo, John Pappas (1970) que se deteve neste aspeto num artigo já citado (*Le moralisme des Liaisons dangereuses*):

Doit-on être vertueux parce qu'on trouve du plaisir à accomplir son devoir, ou fait-on son devoir parce qu'on est convaincu que c'est ce que Dieu demande de nous? Le XVIIIe siècle, parmi les fidèles, tend à rejeter l'idée du sacrifice et du contrôle des passions pour souligner les récompenses de la vertu. Depuis les condamnations du quiétisme et du jansénisme, on se méfie du mysticisme et d'une vision trop sévère de la religion. Il y a aussi l'influence des «philosophes» qui, afin de séparer la morale de la religion, fondent une morale «naturelle» qui peut se déduire empiriquement ce qui donne du plaisir s'appelle le «bien», ce qui donne de la douleur devient le «mal». Les déistes tels Voltaire et Rousseau insistèrent sur une loi naturelle une conscience gravée dans le cœur de l'homme qui rendait superflues les restrictions d'une religion doctrinale. Rousseau n'a fait que développer logiquement cette dernière idée en affirmant que la raison pouvait égarer l'homme, tandis que ce «sentiment interne», la voix de la nature, était un guide plus sûr (Pappas, 1970:289).

que não soube reconhecer sinais de perigo por ter sido orgulhosa e demasiadamente confiante nos seus princípios. Mme de Merteuil, apesar de surgir como a antítese moral de Mme de Tourvel, perde o seu lugar na sociedade por ter sido ferida no seu orgulho e na sua vaidade pelo único homem que amou e que a relega para o grupo das mulheres ordinárias, quando ela se crê absolutamente extraordinária pelo domínio que alcançou das suas emoções e das suas conquistas. Apesar de apresentarem, de uma forma inata, as capacidades para serem felizes, ambas as personagens erram na gestão dessas mesmas capacidades: Mme de Tourvel defende-se apenas com os seus princípios morais, sem se socorrer da sua inteligência e capacidade de julgamento, acabando por deixar vencer totalmente os seus sentimentos; Mme de Merteuil coloca também os seus princípios e a sua vontade acima de tudo, guiando-se pela inteligência, mas sufocando totalmente os sentimentos que, enfim, virão transtornar a sua capacidade crítica e a levarão a cometer o erro fatal. Já nem analisamos Cécile a quem tudo falta – princípios, inteligência e sentimentos – e a quem Laclos reserva o pior dos destinos: a depravação física e moral.

Voltamos então à questão primordial deste estudo: a educação feminina e, sobretudo, a vertente religiosa dessa educação. Nas personagens de Laclos torna-se claro o falhanço desse tipo de educação: não preencheu a sua função e foi insuficiente para que estas mulheres fossem felizes no mundo. Porém, Laclos também não apresenta nenhuma solução para este problema.

Por muito bem-intencionado que se tivesse mostrado no tocante à educação feminina, levando-o a dissertar na sequência da questão colocada pela Academia de Châlons-sur-Marne - «Quels seraient les meilleurs moyens de perfectionner l'éducation des femmes ?», Laclos conclui, neste discurso inacabado, qu'«il n'est aucun moyen de perfectionner l'éducation des femmes» (Laclos, 1903:12). Pelo menos naquela sociedade de então onde, afirma o autor, reina a escravatura social dos seres, a mulher, tal como o homem, está sujeita às expectativas sociais que para ela se criaram. O que fazer então? Uma

revolução – responde Laclos. Essa revolução, que então se preparava, não afetaria apenas a questão feminina, voltamos a insistir e neste ponto concordamos com M. Moser Verrey¹⁵⁴, mas toda a estrutura da sociedade que, como burguês e militar que era, Laclos criticava e ansiava por mudar.

A educação religiosa, ministrada, no caso das obras que nos ocupam, no espaço conventual, constitui-se como um inegável falhanço no seu contributo para uma formação eficaz da mulher. Em ambos os romances epistolares, é-nos revelada a incapacidade deste tipo de educação para fornecer às suas alunas os meios para viverem na sociedade onde se integram e, conseqüentemente, alcançarem a desejável felicidade que todo o ser humano procura.

A religião, criticada por Laclos e presente nas *Cartas*, que deveria dar aos fiéis as bases para uma vida orientada pela virtude, preceito indispensável à verdadeira felicidade, revela-se fraca perante a força da corrupção da sociedade e, sobretudo, perante o natural pendor irracional dos sentidos e dos sentimentos. Vivida de forma forçada, como no caso de Mariana, funciona apenas como mero pano de fundo, sem exercer qualquer influência na forma como a freira vive o seu amor, enquanto este dura, ou na expressão do seu sofrimento, onde predomina a dor da ausência e não o peso da culpa ou do remorso. Adquirida para o bem das mulheres na sociedade aristocrática do Antigo Regime, revela-se perfeitamente inútil, já que nada ensina nem na esfera do pragmático, nem no domínio do exercício espiritual.

¹⁵⁴ No seu artigo sobre o poder da carta, Monique Moser-Verrey finaliza dando uma perspectiva um pouco diferente do que a crítica nos habituara a considerar sobre o feminismo de Laclos:

En somme le féminisme de Laclos est circonscrit par les limites que lui impose la différence sexuelle. S'il écarte de son oeuvre la parole des puissants selon l'ordre patriarcal, il n'en bannit pas pour autant la masculinité. Elle se glorifie dans la lettre XLVIII, elle s'impose par la quantité des lettres émanant de la plume de Valmont, elle envahit le discours amoureux de ses métaphores martiales ou encore relatives à la chasse, mais elle succombe pour avoir voulu démontrer sa supériorité et a besoin de l'indulgence d'une Madame de Rosemonde pour que sa trace soit conservée quelque part (Moser-Verrey, 1988:87).

Se em *Les Liaisons dangereuses* está bem patente a intencionalidade crítica em relação a este tipo de educação, nas *Cartas Portuguesas* apenas deduzimos a ineficácia da mesma, quer seja através da expressão sincera de uma voz feminina, quer através da pena feminina guiada por um homem. Em ambos os romances, a falha educativa não permite aos sujeitos o alcance duradouro de uma vida feliz, nem sequer lhes concede qualquer consolo, como finaliza Mme de Volanges:

Je vois bien dans tout cela les méchants punis; mais je n'y trouve nulle consolation pour leurs malheureuses victimes (Carta CLXXIV, p.455).
[...] j'éprouve en ce moment que notre raison, déjà si insuffisante pour prévenir nos malheurs, l'est encore davantage pour nous en consoler (Carta CLXXV, p.459).

Para Mariana, a razão de nada lhe serve, pois ilumina-a de forma ainda mais cruel do que a própria consciência moral sobre a inevitabilidade do seu infeliz destino, obrigando-a a refugiar-se numa semi-loucura, já que não tem a felicidade de morrer como Mme de Tourvel para escapar à sua dor: «A sangue-frio, como vê, reconheço que podia ser ainda mais digna de piedade do que sou. Ao menos uma vez na vida falo-lhe ponderadamente» (Carta V, p. 51).

Em ambos os finais, a ordem social é reposta, à custa da utopia sentimental e malgrado o insucesso dos pressupostos da religião. Mariana, concluindo que o amor intenso que sente por Chamilly não é correspondido, volta, resignada, a viver a sua vida de religiosa conventual, encerrada em si mesma até ao fim dos seus dias, estando «morta» para o mundo e para si, já que o que a faria viver (o gozo de um amor extraordinário) também morreu. Não houve consequências, pelo menos o leitor não tem acesso a essa informação, daquele tempo de transgressão e a freira real, tal como era anunciado na última carta, vive ainda longos anos, submetendo-se a penitências e rigores que

remetem, logicamente, para uma relação com um grande pecado que deve expiar.

Mme de Tourvel morre, longe do mundo, no espaço muito simbólico do seu antigo quarto de pensionista conventual, de onde, segundo a própria, nunca deveria ter saído. Apesar de um amor igualmente intenso, em relação ao de Mariana, cuja vivência não lhe foi permitida, não só por se ter envolvido com um libertino, ou seja, um ser incapaz de amor verdadeiro (embora este ser o tenha conseguido com ela, precisamente), mas também por estar sujeita a uma posição social e moral, a de mulher casada, que lhe interditava qualquer outro relacionamento amoroso que não fosse com o próprio marido, Mme de Tourvel, transgressora moral de uma sociedade de aparências, desaparece e o marido, viúvo, é naturalmente vingado, ficando livre do escândalo e do opróbrio da situação em que se envolveu a esposa.

Mme de Merteuil, transgressora por não seguir qualquer regra moral senão a sua, morre socialmente, sendo rejeitada e humilhada em público e perdendo todo o seu bem-estar patrimonial e financeiro, que lhe permitia, ainda assim, subsistir só numa sociedade onde a mulher depende sempre dos recursos financeiros de um homem. A sociedade, também neste caso, regulou as disfunções, julgando pública e judicialmente aquela mulher marginal.

Por fim, Cécile também conhece uma morte: a dos sentimentos e a da vivência secular. Perde o seu verdadeiro amor, Danceny, que acaba por nutrir por ela apenas uma vaga compaixão e algum repúdio, ao tomar conhecimento do conteúdo das cartas reveladoras de toda a trama libertina. Perde o direito a uma vida plena em sociedade, onde cumpriria o seu papel de esposa e mãe, casando, como estava planeado, desde o início, com o conde Gercourt. Encerra-se, voluntariamente – porque finalmente percebe a extensão da sua desgraça e da da sua família –, tal como Mme de Tourvel, no espaço conventual para aí professar, não por verdadeira vocação, mas para escapar aos rigores da sociedade, como única via de escape para uma mulher que tudo perdeu: o amor, a honra, o amor-próprio.

O espaço religioso, o convento, funciona então para Mariana, Mme de Tourvel e Cécile, como o último reduto onde podem escapar à rejeição social. Cumpre, por isso, pelo menos uma função: a de um refúgio social, mais do que uma ajuda moral ou um consolo espiritual. Esta conclusão enquadra-se, perfeitamente, na realidade dos séculos que serviram de cenário a ambas as obras, revelando, desta forma, as razões pelas quais as mulheres se apresentavam como seres frágeis, condicionados pela sociedade e pela família, que só poderiam evoluir se delas partisse a iniciativa de contrariar a própria fatalidade de terem nascido mulheres.

Conclusão

Ler, através das epístolas, reais ou ficcionadas, as marcas de uma possível educação religiosa dirigida à mulher da época clássica ou do período iluminista constituiu o objetivo central deste estudo. Escolher as *Cartas portuguesas* e *Les Liaisons dangereuses* como as obras onde tal leitura se iria realizar decorreu também da escolha de um género – o epistolar – que propiciava um maior grau de verosimilhança, isto é, uma maior proximidade entre o texto e o contexto histórico-social de onde surgiu. As condições de receção de ambos os textos – o êxito do escândalo – também foram fatores decisivos na aproximação que quisemos realizar entre eles, verificando a ligação entre o sucesso editorial, a curiosidade e o interesse pelos interditos sociais e a imagem da condição feminina.

Assim, num primeiro momento, procurámos enquadrar o género epistolar na história da literatura, focando a nossa atenção nos períodos de maior produção do mesmo e delimitando as condições de criação das obras em estudo. Foi nossa preocupação apresentar, dentro desses condicionalismos, os quadros de receção das obras escolhidas de Mariana Alcoforado (ou a ela atribuídas) e de Laclos. Verificámos que autores, bem como tradutores e editores, usaram subterfúgios de modo a não assumirem, por inteiro, as suas criações/publicações, obedecendo a expectativas do público e garantindo, dessa forma, um sucesso que chegou a ser fulgurante no caso de ambas as obras estudadas. Era necessário enquadrar essas condições de produção e de receção no seu contexto histórico-social para melhor entendermos as implicações do que era revelado nas cartas de Mariana, de Mme de Tourvel, de Cécile ou de Mme de Merteuil. Não pudemos deixar de considerar, na relação autor/texto, o facto comprovado (no caso das *Liaisons*) de ter sido um homem a escrever cartas em nome de uma ou várias mulheres. No tocante às *Cartas*, preferimos considerar ambas as hipóteses apresentadas pelas teses da questão autoral, de modo a não nos deixarmos influenciar por uma ou outra, evitando, assim, o

afastamento de influências que, possivelmente, não serviriam uma ou outra das posições. Concluimos, ainda nesta primeira parte da dissertação, que as condições de produção das obras escolhidas em nada se assemelhavam. Embora nenhum dos autores se assumia como tal à partida, Sórora Mariana Alcoforado – sendo ela a autora das Cartas - nunca as teria escrito para serem publicadas; Guilleragues, ao fazê-lo, como autor ou como mero tradutor, pretendia, porventura, uma notoriedade velada ao fornecer aos nobres salões parisienses um entretenimento muito apreciado, bem como um meio rentável de apagar algumas dívidas incômodas; Laclos terá ambicionado a criação de uma obra-prima que o tornaria inesquecível no panorama das Letras, além de lhe permitir a exemplificação das suas ideias feministas ou simplesmente liberais. Chegámos, então, no final do primeiro capítulo desta dissertação, à reflexão sobre a consequente condição feminina nas épocas em causa; ponto essencial do nosso trabalho, uma vez que cruzava vértices da nossa análise: mulher, sociedade e religião. Dessa reflexão, retivemos que, decorridos uns cem anos entre a publicação de uma e de outra, as obras não nos revelam uma condição feminina significativamente diferente. Entre a freira enclausurada num convento de um recôndito espaço no território português e as mulheres, supostamente livres, da nobre e iluminada sociedade parisiense não encontrámos diferenças notórias no seu *modus vivendi*.

Passámos, num segundo momento, à reflexão sobre outro dos aspetos primordiais deste estudo: o da educação feminina, nomeadamente, a educação religiosa. Dividimos essa reflexão em duas partes. Contextualizámos, pois, o que se verificou nessa matéria em Portugal, no século XVII, enquadrando a forma como Mariana Alcoforado poderá ter sido educada e abordando, nessa sequência, as condições de vida nos conventos seiscentistas portugueses, o que nos permitiu, posteriormente, verificá-las através das cartas da freira bejense. Da mesma forma, procurámos mostrar a forma como a França iluminista concebia a educação, em particular, feminina, privilegiando, desde logo, as ideias manifestadas por alguns autores que

influenciaram o pensamento manifestado por Laclos nos seus ensaios e refletido na sua obra-prima. Centrámos, então, a nossa apresentação da educação religiosa da mulher na análise de personagens femininas das *Liaisons* que melhor serviam os nossos objetivos: Cécile de Volanges, Mme de Tourvel e Mme de Merteuil.

O terceiro e último capítulo encerra, por fim, a análise comparativa do tema nas obras escolhidas. Aí, através da reflexão sobre a questão da perspetiva do epistológrafo, tentámos verificar semelhanças e diferenças na manifestação da influência da educação religiosa das personagens femininas, nomeadamente na forma como expressam a vivência do sentimento amoroso. Neste âmbito, levantámos algumas questões sobre as influências das próprias estéticas literárias vigentes nas épocas em questão, que poderiam, no caso das *Cartas* contribuir para uma melhor perceção da polémica da autoria, bem como para um melhor entendimento da finalidade do discurso contido nas *Liaisons*.

Procurando, ao longo do nosso trabalho de análise comparativa, desvendar marcas da influência de uma educação religiosa na mulher, tecemos as seguintes conclusões:

Em primeiro lugar, há que destacar a importância que o convento como espaço de formação e de educação adquire, quer numa, quer na outra obra. Nas *Cartas*, Mariana, além de ter professado, entrou no convento muito nova e aí recebeu toda a educação literária e religiosa que lhe era permitida. Nas *Liaisons*, Cécile e a Présidente também receberam uma educação conventual que, supostamente, as iria preparar para viver em sociedade.

De seguida, observamos que o amor constitui o leitmotiv, por vezes camuflado, da escrita de todas as cartas. Nas *Cartas*, o amor, que devia ser reservado ao divino, concretizou-se e materializou-se num homem. Nas *Liaisons*, o amor é aniquilado porque deixou de ser vivido à imagem do divino para ser conspurcado pelo desejo dos libertinos.

Por fim, esse sentimento, que permitiu aos cristãos encontrarem uma salvação neste mundo de perdição, é derrotado pela realidade. Nas

Cartas, Mariana é abandonada, mas, ainda que não o tivesse sido, o seu amor não era totalmente correspondido. Nas *Liaisons*, Cécile, que amava Danceny de forma inocente, é sujeita à depravação; a Présidente, que cede perante a sua devoção para viver um amor intenso, é sacrificada pelos desejos de poder dos libertinos; e até Mme de Merteuil, que afinal amava Valmont, é incapaz de ceder à sua natureza feminina e humana, arrastando para o abismo todos os que estão implicados no seu último plano de vingança ou no seu último ato de rebeldia e de libertação, conforme os níveis de interpretação que se queiram dar às decisões finais desta personagem.

O convento, entendido como espaço e instrumento de educação feminina, não cumpriu a sua função. Esta conclusão torna-se válida para ambas as obras de referência. Funcionava, contudo, como «remédio» social para as mulheres que nele se refugiavam ou aí eram deixadas por famílias que consciente ou inconscientemente se livravam de um «problema». O que claramente se destaca de ambos os textos é a visão da mulher como um ser socialmente frágil, que apenas sobrevivia quando devidamente enquadrado pela sociedade e pela família e cuja hipotética liberdade de ação dependia de uma vontade intrínseca que era constantemente reprimida por esses mesmos meios que se pretendiam protetores. Se os «rasgos de um sentimentalismo revoltado»¹⁵⁵ de Mariana não foram suficientes para que realizasse essa imposição da sua vontade, dado o contexto em que vivia e a sua condição de freira enclausurada, manifestaram, todavia, uma ânsia de libertação da sua condição enquanto ser humano, permitindo-lhe um direito natural à felicidade. Foi curioso verificar que esse desejo se exprimia com maior veemência no texto do século XVII, assumindo a voz de uma religiosa, do que nas diversas vozes de mulheres do século das Luzes. Poderíamos até ousar afirmar que Mariana, sendo freira, é, contudo, a menos religiosa das mulheres analisadas na proclamação da sua liberdade de sentimentos!

¹⁵⁵ Vide a entrada «ALCOFORADO, Mariana» in *Dicionário Cronológico de Autores Portugueses*, coord. Eugénio Lisboa: 1991, vol.I, Lisboa, Publicações Europa-América, p.452.

Em suma, verificámos influências da educação religiosa no discurso das personagens femininas analisadas – em ambas as obras –, mais do que nas atitudes que revelam através dos seus escritos. Terão os autores pretendido demonstrar algo com estas revelações? Sabemos que com Laclos essa intenção seria muito possível, ainda que se revestisse de pressupostos mais complexos do que o simples retrato de educações falhadas. Aceitando as cartas como autênticas, poderíamos ler na história de Mariana uma tentativa de libertação, como o terão visto as autoras de *Novas Cartas portuguesas* (1972). E ainda que Guilleragues lhes tivesse dado uma forma mais clássica, não apagou das cinco cartas o que prevalece acima de qualquer formação ou educação: a espontaneidade do sentimento humano.

Je ne sçay ny ce que je suis, ny ce que je fais, ny ce que je désire. Je suis déchirée par mille mouvements contraires.

Mariana
(Carta III, p.76)

Bibliografia

Bibliografia ativa

ALCOFORADO, Soror Mariana: 1998, *Cartas portuguesas atribuídas a Mariana Alcoforado*. Edição bilingue. Prefácio e tradução de Eugénio de Andrade. Pinturas de Ilda David. Lisboa, Assírio & Alvim.

LACLOS, Choderlos de: 2011, *Les Liaisons dangereuses* [édition établie, commentée et annotée par Catriona Seth], Paris, Gallimard, col. «Bibliothèque de la Pléiade».

Bibliografia passiva

A.A.V.V.: 1983, *Lettres Portugaises, Lettres d'une péruvienne et autres romans d'amour par lettres*, textes établis, présentés et annotés par Bernard Bray et Isabelle Landy-Houillon, Paris, Flammarion.

ABENSOUR, Léon: 1921, *Histoire Générale du Féminisme, Des origines à nos jours*, Paris, Librairie Delagrave.

AIRES, Cristóvão: 1897, *Um capítulo da guerra da Restauração (1660-1668). O conde Schönberg em Portugal*, Lisboa, Imprensa Nacional.

ARIÈS, Philippe, Duby, Georges (dir.): 1986, *Histoire de la vie privée, De la Renaissance aux Lumières*, vol. 3, Paris, Seuil.

AVELINE, Claude: 1951, *Et tout le reste n'est rien*, Paris, Mercure de France.

BAKHTINE, Mikhaïl: 1970, *La poétique de Dostoïevski*, Paris, éditions du Seuil.

BARGUILLET, Françoise: 1981, *Le Roman au XVIII^e siècle*, Paris, PUF.

BELLINI, Lígia, PACHECO, Morena Laborda: 2009, *Experiência e ideais de vida religiosa em mosteiros portugueses clarianos, nos séculos XVII e XVIII*, in *Revista de História*, 160, p. 147-167.

BRAGA, Isabel M. R. Mendes Drumond: 2010, *Vaidades nos Conventos Femininos ou das Dificuldades em deixar a Vida Mundana (séculos XVII-XVIII)*, in *Revista de História da Sociedade e da Cultura*, 10, Tomo I, Coimbra.

CARDIM, Luís: 1927, *Novos documentos sobre as Lettres Portugaises*, Porto, Emp. Industrial Gráfica do Porto.

CARDIM, Luís: 1936, *Em volta das "Lettres Portugaises": (Cartas de Soror Mariana)*, Tip. A Libertada.

CARDOSO, Adelaide: 2003, *As Religiosas e a Inquisição no século XVII, Quadros de vida e espiritualidade*, Dissertação de Mestrado em História Moderna, Faculdade de Letras da Universidade do Porto.

CHODERLOS de LACLOS, Pierre-Ambroise: 1903, *De l'éducation des femmes*, Paris, Librairie Léon Vanier.

CHODERLOS de LACLOS, Pierre-Ambroise: 2002, *Da educação das mulheres*, trad. Luís Leitão, Pref. Teresa Sousa de Almeida, ed. Antígona, Lisboa.

- COELHO, Jacinto do Prado (dir.): 1992, *Dicionário de Literatura*, Porto, Figueirinhas.
- CORDEIRO, Luciano: 1891, *Soror Mariana - A Freira Portuguesa*, 2. Ed. Lisboa, Ferin.
- COULET, Henri: 1985, « Le style imitatif dans le roman épistolaire français des siècles classiques » in *Revue d'histoire littéraire de la France*, 85^e année, n°1, jan/fév.
- COULET, Henri: 2000, *Le roman jusqu'à la Révolution*, 9^a ed., Paris, Armand Colin.
- COULET, Henri: 1982, «Les lettres occultées des «Liaisons dangereuses»», in *Revue d'Histoire Littéraire de la France*, 82^{ème} année, juillet-août, Paris.
- CRUZ, D. Fernando da: 1698, *Despertador do Amor Divino*, Officina de Joam Antunes, Coimbra.
- DELOFFRE, F. et Rougeot, J.: 1962, *Lettres Portugaises, Valentins et Autres France de Guilleragues*, Paris, Garnier Frères.
- DUBOIS, E. T.:
- ESPÍRITO SANTO, Gabriel: 2009, *A Grande Estratégia de Portugal na Restauração 1640-1668*, s/1, Caleidoscopo.
- FONSECA, António Belard da.: 1966, *Mariana Alcoforado, A Freira de Beja e as Lettres Portugaises*, (lugar, editora a confirmar)
- FONSECA, Fernando Taveira da: 1986, *Notas acerca do pensamento religioso sobre a mulher: um sermão do século XVII*, separata de *A mulher na sociedade portuguesa*, Actas do Colóquio, Coimbra, 20 a 22 de Março de 1985.
- FONSECA, Teresa: 2009, “O impacto social da Guerra da Restauração. Elvas entre 1641 e 1668” in *A Cidade de Évora*, Évora, Boletim de Cultura da Câmara Municipal, II série, n°8.
- FRÈCHES, Claude-Henri: 1983, *Une vision française de la féminité portugaise: les Lettres portugaises avec les Responces traduites en français*, Fondation Calouste Gulbenkian, Centre Culturel Portugais in *Les rapports culturels et littéraires entre le Portugal et la France*, Actes du Colloque, Paris, 11-16 octobre 1982.
- GOMES, Saúl António: 2009, *Doces obrigações – o exercício abacial no Mosteiro de Jesus de Setúbal – Séculos XVI a XVIII*, in *Revista de História da Sociedade e da Cultura*, n°9, Universidade de Coimbra.
- GONCOURT, Edmond et Jules: 1982, *La Femme au XVIII^e siècle*, Paris, Flammarion.
- HAROCHE-BOUZINAC, Geneviève: 1999, «La lettre, genre mineur?», in *Revue d'Histoire Littéraire de la France*, 99^{ème} année, mars-avril, Paris.
- HOFFMANN, Paul: 1977, *La Femme dans la pensée des Lumières*, Paris, éditions Ophrys.
- KLOBUCKA, Anna: 2006, *Mariana Alcoforado: formação de um mito cultural*, Lisboa, Imprensa Nacional Casa da Moeda.
- LANDY-HOUILLON Isabelle e Bray Bernard: 1983, *Lettres Portugaises, Lettres d'une péruvienne et autres romans d'amour par lettres*, textes établis, présentés et annotés par, Paris, Flammarion.
- LUHMANN, Niklas: 1991, *O amor como paixão: para a codificação da intimidade*, trad. Fernando Ribeiro, Lisboa, Difel.

- MAGALHÃES, Isabel Allegro: 1995, *O sexo dos textos*, Lisboa, Ed. Caminho.
- MAIA, Rita de Abreu: 2001, *O amor e a pena feminina*, Rio de Janeiro.
- MATTOSO, José (dir. de): 2011, *História da Vida Privada em Portugal, A Idade Moderna*, Círculo de Leitores, Lisboa.
- MATTOSO, José (dir.): 1993, *História de Portugal*, vol. 4, Círculo de Leitores, Lisboa.
- MAUZI, Robert: 1990, *Précis de Littérature Française du XVIIIe Siècle*, Paris, PUF.
- MAUZI, Robert: 1994 *L'idée du bonheur dans la littérature et la pensée françaises au XVIIIe siècle*, Bibliothèque de «L'Évolution de l'Humanité», éditions Albin Michel.
- MELO, Francisco Manuel de: 1965, *Carta de Guia de Casados*, ed. organizada por João Gaspar Simões, Lisboa, Editorial Presença.
- MORUJÃO, Isabel: 2005, *Por trás da grade: Poesia conventual feminina em Portugal (Sécs. XVII – XVIII)*, Tese de Doutoramento em Letras, Faculdade de Letras do Porto, Porto.
- MOSER-VERREY, Monique: 1988, *Le pouvoir de la lettre – le cas des Liaisons dangereuses de Laclos*, IIe colloque *La Naissance du roman en France: Topique romanesque de «L'Astrée» à «Justine»*, Toronto, Actes édités par Nicole Boursier et David Trott, BIBLIO 17-54, Paris/Seattle/Tübingen, 1990.
- OLIVEIRA, Alice d': 1944, *Vida amorosa de Soror Mariana*, Lisboa.
- PACHECO, Moreno Laborda: 2007, *Vida monástica feminina, Escrita e Poder no Portugal Moderno (Séculos XVII e XVIII)*, Colóquio de História da Universidade Federal Rural de Pernambuco UFRPE “Brasil e Portugal: nossa história ontem e hoje”, Recife, Pernambuco.
- PADDEN, Susan: 2010, *Conceptions of the function of the author in seventeenth century French epistolary literature: The Cases of the Comte de Guilleragues and Mme de Villedieu*, Tese de Mestrado, Universidade de Carolina do Norte, Chapel Hill.
- PAGEAUX, Daniel-Henri: 1983, *Imagens de Portugal na Cultura Francesa*, ICALP, Lisboa.
- PAPPAS, John: 1970, «Le moralisme des *Liaisons dangereuses*», in *Dix-Huitième Siècle*, n°2, Paris.
- PARADINHA, Maribel: 2003, «A Recepção das *Lettres Portugaises* em Portugal», in *Ler Educação*, S. 2, n°3, pp. 71-93.
- PARADINHA, Maribel: 2006, *As Cartas de Soror Mariana Alcoforado: manipulação e identidade nacional*, Lisboa, Caleidoscópio.
- PELOUS, J.M.: 1972, «À propos des «Lettres Portugaises»: comment interpréter l'apostrophe initiale «Considère, mon amour...?»», in *Revue d'Histoire Littéraire de la France*, 72^{ème} année, mars-avril, Paris.
- PELOUS, Jean-Michel: 1977, «Une héroïne romanesque entre le naturel et la rhétorique: le langage des passions dans les *Lettres portugaises*», in *Revue d'Histoire Littéraire de la France*, 77^{ème} année, mai-août, Paris.
- PEREIRA, Leonardo: 1941, *As Cartas de Sórora Mariana – Histórias de viagens na Europa*, Lisboa, Portugália Editora.
- PIAU, Colette: 1984, «L'écriture féminine? à propos de Marie-Jeanne Riccoboni», in *Dix-Huitième Siècle*, Paris.

- POMEAU, René: 1964, «Le mariage de Laclos», in *Revue d'Histoire Littéraire de la France*, 64^{ème} année, janvier-mars, Paris.
- POMEAU, René: 1968, «D'«Ernestine» aux «Liaisons dangereuses» : le dessein de Laclos», in *Revue d'Histoire Littéraire de la France*, 68^{ème} année, mai-août, Paris.
- QUENEAU, Raymond (dir.): 1978, *Histoire des littératures* 3, Encyclopédie de la Pléiade, Paris, Gallimard.
- ROCHA, Andrée Crabbé: 1985, *A epistolografia em Portugal*, 2^a ed., Lisboa, Imprensa Nacional – Casa da Moeda.
- RODRIGUES, António Gonçalves: 1944, *Mariana Alcoforado- História de uma fraude literária*, Coimbra.
- ROSBOTTOM, Ronald: 1982, «Roman et secret : le cas des «Liaisons dangereuses»», in *Revue d'Histoire Littéraire de la France*, 82^{ème} année, juillet-août, Paris.
- ROUSSEAU, Jean-Jacques: 1966, *Émile ou De l'éducation*, Paris, Librairie Garnier.
- SAMPAIO, Albino Forjaz de: 1936 *As melhores páginas da prosa feminina*. Lisboa, Livraria Popular de Francisco Franco.
- SARAIVA, António José, Lopes, Óscar: 1976, *História da Literatura Portuguesa*, 9^a ed., Porto.
- SARAMAGO, Alfredo: 1994, *Convento de Soror Mariana Alcoforado - Real Mosteiro de Nossa Senhora da Conceição*, Sintra, Colares Editores.
- SERRÃO, Joaquim Veríssimo: 1980, *História de Portugal*, vol. 5, Lisboa, Verbo.
- SEYLAZ, Jean-Luc: 1982, «Les mots et la chose : sur l'emploi des mots «amour», «aimer» chez Mme de Merteuil et Valmont», in *Revue d'Histoire Littéraire de la France*, 82^{ème} année, juillet-août, Paris.
- SILVA, Vítor Manuel de Aguiar e: 1990, *Teoria da Literatura*, 8^a ed., Coimbra, Livraria Almedina.
- SONNET, Martine: 1991, «Une fille à éduquer», in DUBY, Georges, Perrot Michelle (dir), *Histoire des Femmes en Occident*, vol.3, Paris, Plon.
- STOECKLIN, Christophe: 1976, «Laclos jugé par le Journal Helvétique », in *Revue d'histoire littéraire de la France*, 76^e année, nov/déc., Paris.
- VAILLAND, Roger: 1953, *Laclos par lui-même*, éditions du Seuil, Paris.
- VERSINI, Laurent: 1979, *Le Roman Épistolaire*, Paris, PUF.

Netografia

Discours d'ouverture Laurent Versini Colloque 14 octobre 2005 (consultado em 02/01/2012)

<http://www.academie-stanislas.uhp-nancy.fr/Education/02-Ouverture%20du%20colloque.pdf>

Artigo Monique Moser-Verrey (consultado online em 02/01/2012)

[http://www.satorbase.org/Docs/Le%20pouvoir%20de%20la%20lettre%20\(Monique%20Moser-Verrey\).pdf](http://www.satorbase.org/Docs/Le%20pouvoir%20de%20la%20lettre%20(Monique%20Moser-Verrey).pdf)

Artigo sobre a receção das *Liaisons* (consultado em 01/01/2012)

<file:///G:/MLPC/webgrafia/La%20r%C3%A9ception%20des%20Liaisons%20Dangereuses%20depuis%201782%20ou%20plus%20de%20deux%20si%C3%A>

[8cles%20de%20%C2%AB%C2%A0d%C3%A9sirs%20palimpsestueux%C2%A0%C2%BB.htm](#)

Site de apoio à preparação do exame nacional de Francês (Baccalauréat)
(consultado em 01/01/2012)

[file:///G:/MLPC/webgrafia/Lettre%20portugaises%20-%20Guilleragues%20-%201669.htm](#)

Índice remissivo**A**

Abensour, Léon · 44, 59, 61, 105
 Almeida, Teresa Sousa de · 39, 44
 Alorna, Marquesa de · 2, 7, 69, 72
 Andrade, Eugénio de · 18, 133, 134
 Ariès, Philippe · 45, 47, 55
 Aveline, Claude · 20, 24, 25, 53

B

Bakhtine, Mickaïl · 16
 Barbey d'Aurevilly · 25
 Barguillet, Françoise · 14, 15
 Baudelaire, Charles · 38
 Belaval, Yvon · 11, 12, 13
 Bellini, Ligia · 80, 89, 90, 101
 Braga, Isabel · 83
 Braga, Teófilo · 31

C

Cardoso, Adelaide · 72, 77, 78, 81, 83, 84, 86, 91,
 92, 93, 95
 Castelo Branco, Camilo · 25, 26
 Chamilly, Marquês de · 20, 21, 23, 85, 121, 145,
 146, 158, 164, 169, 184
 Coelho, Jacinto do Prado · 5, 24, 53
 Cordeiro, Luciano · 18, 21, 23, 26, 73, 74, 77, 78,
 84, 131, 132
 Coulet, Henri · 13, 14, 16, 17, 28, 31
 Cruz, D. Fernando da · 97, 98, 100

D

Deloffre, Frédéric · 18, 23, 24, 134, 154, 156, 157
 Dubois, E. T. · 152

E

Elisio, Filinto · 26, 30

F

Fonseca, Belard da · 18, 26, 77, 84
 Fonseca, Fernando · 65
 Fonseca, Teresa · 50

G

Gomes, Saúl António · 88, 93

Goncourt, Edmond et Jules · 54, 55, 58, 61
 Green, F. C. · 18, 24
 Guilleragues, Gabriel-Joseph de · 14, 15, 23,
 24, 134, 152, 154, 158, 159, 160, 165, 193

H

Haroche-Bouzinac, Geneviève · 1
 Hoffmann, Paul · 43, 57, 103, 106, 108, 109

K

Klobucka, Anna · 22, 26, 31

L

Laclos, Choderlos de · 2, 3, 10, 13, 14, 15, 32, 33,
 34, 35, 36, 37, 38, 39, 45, 59, 102, 109, 110, 111,
 112, 116, 118, 129, 133, 144, 148, 153, 165, 167,
 168, 169, 170, 171, 172, 174, 185, 186, 187, 191
 Landy-Houillon, Isabelle · 12, 17, 56

M

Magalhães, Isabel · 130, 132, 150
 Maia, Rita · 150, 151, 152, 153
 Malraux, André · 109
 Mattoso, José · 41, 42, 44, 48, 49, 64, 65, 66, 67,
 69, 70, 74, 75, 76, 80, 85, 87, 90, 94
 Mauzi, Robert · 37, 60, 123, 165, 166, 167
 Melo, D. Francisco Manuel de · 7, 53, 70, 71
 Moisés, Massaud · 5, 7
 Morgado de Mateus · 26
 Morujão, Isabel · 67, 68, 73, 94
 Moser-Verrey, Monique · 187

O

Oliveira, Alice d' · 101

P

Pacheco, Moreno Laborda · 82
 Padden, Susan · 160
 Pageaux, Daniel-Henri · 51
 Pappas, John · 119, 121, 124, 185
 Paradinha, Maribel · 23, 25, 26, 29, 30
 Pelous, Jean-Michel · 3, 134, 135
 Pereira, Leonardo · 92
 Pomeau, René · 109, 110, 176
 Poulain de la Barre · 44, 56, 57, 102

Q

Queneau, Raymond · 11, 12, 155, 157

R

Rocha, Andrée Crabbé · 5, 6

Rodrigues, António Gonçalves · 18, 24

Rougeot, Jacques · 18, 23, 24, 134, 154, 156, 157

Rousseau, Jean-Jacques · 13, 14, 15, 24, 34, 35, 38, 39, 106, 108, 119, 163

S

Sampaio, Albino Forjaz de · 21, 23

Saraiva, António José · 91

Saramago, Alfredo · 27, 76, 84, 93

Serrão, Joaquim Verissimo · 20, 51, 52

Seth, Catriona · 32, 34, 35, 37, 38, 110, 170

Silva, Vítor Aguiar e · 8, 10

Sonnet, Martine · 72, 103, 104, 105, 106

Sóror Mariana Alcoforado · 1, 2, 16, 18, 20, 21,

23, 25, 26, 30, 31, 39, 50, 53, 73, 74, 75, 77, 78,

79, 84, 86, 89, 94, 95, 100, 101, 121, 144, 146,

158, 184, 191

Spitzer, Leo · 24

Stoecklin, Christophe · 38

V

Vailland, Roger · 116, 168

Van Tieghem, Philippe · 155, 156, 157

Versini, Laurent · 15, 16, 35, 37, 110

Resumos

Resumo

Este trabalho visa a análise comparativa de dois romances epistolares dos séculos XVII português e XVIII francês, do ponto de vista da educação religiosa da mulher e da sua influência no comportamento das personagens femininas. Pretende-se, através da releitura das *Cartas Portuguesas* e de *Les Liaisons Dangereuses*, estabelecer pontos comuns e realçar diferenças na forma como as personagens evoluem na ação, atendendo, sobretudo, à educação religiosa que receberam. Para além de uma breve contextualização histórico-social das obras em análise e de uma reflexão sobre a natureza do romance epistolar, ocupar-nos-emos da génese dos romances analisados. Enquadrada a condição feminina como aspeto predominante, o segundo capítulo abordará a questão cerne da análise textual em ambas as obras – a educação religiosa da mulher. Por fim, o terceiro capítulo encerrará a análise comparativa propriamente dita entre as duas obras, chegando a conclusões sobre a influência da educação religiosa da mulher nas personagens analisadas.

Palavras-chave: romance epistolar, mulher, educação feminina, educação religiosa.

Résumé – Influences de l'éducation religieuse de la femme dans les œuvres de Sœur Mariana Alcoforado et de Pierre-Ambroise Choderlos de Laclos: Passion, Religion et Libertinage.

Cette étude vise l'analyse comparative de deux romans épistolaires du XVII^e siècle portugais et du XVIII^e siècle français, du point de vue de l'éducation religieuse de la femme et de son influence sur le comportement de celle-ci. Par le biais d'une relecture de *Cartas portuguesas* et de *Les Liaisons dangereuses*, on a pour but de mettre en évidence les similitudes et les différences dans la façon dont les personnages évoluent dans l'action, en ayant une attention particulière envers les effets de l'éducation reçue. Il s'agira donc, dans un premier temps, d'encadrer le contexte historique et social des œuvres en cause, de faire une brève réflexion sur le roman épistolaire et de présenter la genèse des œuvres analysées. Dans le deuxième chapitre, il s'ensuivra l'abordage du thème central de l'étude – l'éducation religieuse de la femme. Enfin, le dernier chapitre s'occupera de l'analyse comparative en soi des deux œuvres pour dégager les conclusions sur l'influence de l'éducation religieuse de la femme à partir des personnages féminins analysés.

Mots-clé: roman épistolaire, femme, éducation féminine, éducation religieuse.

Abstract – Influences of the religious and female education in Mariana Alcoforado and Pierre-Ambroise Choderlos de Laclos: Passion, Religion and Libertinage.

This work aims at a comparative analysis of two epistolary novels of the seventeenth Portuguese and eighteenth French centuries, based on religious education of women and their influence on the behavior of the female characters. We intend, through the reading of *Cartas Portuguesas* and *Les Liaisons Dangereuses*, to establish commonalities as well as highlight the differences in the way the characters evolve in the action, especially through the religious education they received. We begin with a brief historical and social context of the works in the question, as well as a reflection on the nature of the epistolary novel as a narrative subgenre and the presentation of the genesis of the novels analyzed. The second chapter will approach the core of textual analysis in both works - the religious education of women. Finally, the third chapter will close itself to comparative analysis between the two works, drawing conclusions about the influence of the religious education of women in the characters analyzed.

Keywords: epistolary novel, woman, female education, religious education.

Índice

Introdução	1
Capítulo I – Olhares sobre a condição feminina no romance epistolar	6
1. Breve contextualização do romance epistolar nos séculos XVII e XVIII	6
1.1. A génese dos romances epistolares Cartas portuguesas e Les Liaisons dangereuses.....	20
1.1.1. A génese do romance epistolar de Sórora Mariana Alcoforado.....	20
1.1.2. A génese do romance epistolar de Pierre-Ambroise Choderlos de Laclos	34
1.2. Abordagem histórico-social da mulher na sociedade portuguesa do século XVII e na sociedade francesa do século XVIII	42
1.3. A condição feminina nos séculos XVII e XVIII.....	56
Capítulo II – A educação religiosa da mulher	64
2.1. Educação e Religião no século XVII em Portugal.....	64
2.1.1. Sórora Mariana Alcoforado.....	74
2.2. Educação e Religião no século XVIII em França.....	103
2.2.1. As mulheres de Les Liaisons dangereuses	111
Capítulo III – Diálogos epistolares sobre a educação religiosa da mulher	130
3.1. O lirismo da paixão ou o ponto de vista feminino (Mariana Alcoforado)	131
3.2. A fraqueza sentimental ou o ponto de vista masculino (Guilleragues)	155
3.3. Amor, religião e libertinagem: o jogo de sedução em Laclos – o ponto de vista de um autor-militar.....	166
Conclusão	192
Bibliografia	197
Índice remissivo.....	202
Resumos	204