



**Universidade de  
Aveiro/  
Universidade do  
Minho**  
Ano (2017)

Departamento de Línguas, Literaturas e  
Cultura da Universidade de Aveiro/  
Instituto Ciências Sociais  
da Universidade do Minho

**Ana Catarina  
Vitorino da Rocha**      **Mutualismo como resistência: pensamento,  
práticas e ética (1840-1940)**



**Universidade de Aveiro/**Departamento de Línguas, Literaturas e Cultura da  
**Universidade do Minho** Universidade de Aveiro/  
Ano (2017) Instituto Ciências Sociais  
da Universidade do Minho

**Ana Catarina Vitorino  
da Rocha**

**Mutualismo como resistência: pensamento, práticas  
e ética (1840-1940)**

Tese apresentada à Universidade de Aveiro/Universidade do Minho para cumprimento dos requisitos necessários à obtenção do grau de Doutora em Estudos Culturais, realizada sob a orientação científica da Doutora Maria Manuel Baptista, Professora Auxiliar c/ Agregação do Departamento de Línguas, Literaturas e Cultura da Universidade de Aveiro e do Doutor José Eduardo, Director da CIDH (Cátedra FCT/Infante Dom Henriques de Estudos Insulares e da Globalização (Universidade Aberta/Pólo do Centro de Literatura e Culturas Lusófonas e Europeias da Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa)).

Bolsa FCT com a referência  
SFRH/BD/81999/2011  
no âmbito do III Quadro Comunitário  
de Apoio.

Dedico este trabalho aos meus pais, aos meus orientadores,  
aos meus amigos, ao Ricardo,  
e àqueles que acreditam na fraternidade e a praticam.

**o júri**  
Presidente

**Doutor António Manuel Melo de S. Pereira** (Professor Catedrático, Universidade de Aveiro)

**Doutor Adão Moisés Lemos Martins** (Professor Catedrático, Instituto de Ciências Sociais, Universidade do Minho)

**Doutor Luís Machado de Abreu** (Professor Catedrático Aposentado, Universidade de Aveiro)

**Doutora Anabela de Carvalho Vicente Rita** (Professora Associada com Agregação, Faculdade de Letras, Universidade de Lisboa)

**Doutora Maria Manuel Rocha Teixeira Baptista** (Professora Auxiliar com Agregação, Universidade de Aveiro, (**Orientadora**))

**Doutora Maria Micaela Dias Pereira Ramon Moreira** (Professora Auxiliar, Instituto de Letras e Ciências Humanas, Universidade do Minho)

## **Agradecimentos**

Agradeço aos meus orientadores Professor Doutor José Eduardo Franco e Professora Doutora Maria Manuel Baptista, por terem acreditado em mim e por terem sido as tochas da temperança e do conhecimento que guiaram um caminho tão tortuoso quanto é sempre o caminho da investigação e da redacção de uma tese de doutoramento. Agradeço ao CLEPUL por ter sido a minha instituição de acolhimento e aos meus colegas do CLEPUL pelo companheirismo.

Agradeço ao Renato Pistola e à Maria João Nobre que, no início deste projecto de investigação, recolheram comigo informação presente nos arquivos do Montepio Geral.

Agradeço igualmente ao Montepio Geral pelo acesso aos seus arquivos.

Agradeço aos meus pais, por tudo. Para sempre.

Agradeço aos meus amigos (Zé, Tiago, Maria, David, Catarina, Carlos, Teresa, todos, enfim...) e ao Ricardo a força e o carinho que me deram durante estes anos.

Agradeço à FCT a possibilidade de poder trabalhar nesta investigação.

Agradeço a todos os membros do júri constituído para a defesa da tese, pelos reparos e comentários oportunos.

**palavras-chave**

mutualismo, associativismo, ética, práticas culturais, práticas de resistência, solidariedade, fraternidade, cuidado de si, bem-estar.

**resumo**

O presente trabalho propõe-se divulgar o pensamento e as práticas do mutualismo português entre os anos de 1840 e 1940 como forma de resistência aos problemas inerentes ao ciclo de vida criados pela sociedade capitalista industrializada, quer pela expressão ideológica quer pela expressão da prática associativa, interligadas nas políticas de vida.

**Keywords**

mutualism, associativism, ethics, cultural practices, resistance practices, solidarity, fraternity, care, welfare.

**Abstract**

Mutualism as an practice of resistance during the years between 1840 and 1940.

## **LISTA DE GRÁFICOS E TABELAS**



## ÍNDICE

O júri.....	4
Agradecimentos.....	5
Palavras-chave e Resumo.....	6
Keywords and Abstract.....	7
Lista de gráficos e tabelas.....	8
<b>Introdução.....</b>	<b>11</b>

### Parte I – Premissas

I.1. O Mutualismo.....	18
I.1.1. Desde os montes de piedade.....	18
I.1.2. Mutualismo associativo em Portugal.....	22
I.1.3. Fases do mutualismo português.....	27
I.1.4. Legislação das associações de socorros mútuos .....	29
I.1.5. Mutualismo associativo além-mar português.....	30
I.2. Mutualismo e Estudos Culturais.....	37
I.2.1. Entre a História e a ética.....	37
I.2.2. Objecto, objectivo e metodologia.....	53
I.2.3. Práticas e discursos culturais: o lado subjectivo das relações sociais.....	71
I.2.4. O exemplo de Max Weber.....	81
I.3. Ética e mutualismo.....	85
I.3.1. As grandes esperanças éticas.....	85
I.3.2. Ética, moral e práticas culturais.....	88
I.3.3. Ética e política do cuidado.....	90
I.3.4. Economia e ética do bem-estar.....	97
I.3.5. Ajuda mútua e solidariedade.....	99
I.3.6. Mutualismo e fraternidade.....	103

### Parte II – O movimento

II.1. O mutualismo de Pierre-Joseph Proudhon.....	110
---	-----

II.1.1. Sinon, non!.....	110
II.1.2. Filosofia, economia, política.....	112
II.1.3. Dialéctica proudhoniana.....	116
II.1.4. Sistema de trocas.....	121
II.1.5. Mutualismo sistemático.....	126
II.1.6. Crítica ao mutualismo integrado.....	130
II.2. Proudhonianos em Portugal.....	133
II.2.1. A fraternidade cristã: Antero de Quental.....	133
II.2.2. A solidariedade de todos: Sebastião Magalhães Lima.....	153
II.2.3. A conclusão moral: Joaquim Pedro Oliveira Martins.....	154
II.3. Anti-proudhonianos em Portugal.....	166
II.3.1. A solidariedade liberal.....	166
II.3.2. Uma outra miséria da filosofia: Pedro de Amorim Viana.....	167
II.3.3. O mutualismo liberal: J. J. Rodrigues de Freitas.....	172
 <b>Parte III – A Associação</b>	
III.1. Associações mutualistas operárias e industriais.....	181
III.1.1. O operário.....	181
III.1.2. A indústria portuguesa e o movimento operário.....	183
III.1.3. O exemplo da Sociedade dos Artistas Lisbonenses.....	189
III.1.4. Os montepios industriais.....	193
III.1.5. O socorro mútuo nas associações de classe.....	200
III.1.6. A sustentabilidade de uma ética.....	208
III.2. Instrução e beneficência: A Voz do Operário.....	213
III.2.1. Mutualismo e instrução.....	213
III.2.2. A classe dos tabaqueiros.....	219
III.2.3. A Voz do Operário.....	224
III.2.4. O jornal <i>A Voz do Operário</i> .....	226
III.2.5. Instrução como resistência.....	234
III. 3. Protecção, família e indivíduo: o Montepio Geral.....	237
III.3.1. Os funcionários públicos no século XIX.....	237
III.3.2. Mutualismo de sobrevivência: entre o indivíduo e a família.....	241
III.3.3. Dilatação dos socorros mútuos.....	245
III.3.4. O discurso das margens: Caixas das Actas da Assembleia Geral.....	256
 <b>Conclusão</b> .....	 269
 <b>Fontes/Bibliografia</b> .....	 275

## INTRODUÇÃO

O movimento mutualista português, entendido quer na sua vertente associativa, quer na sua vertente ideológica, não arranca muito mais tarde do que a onda mutualista ocorrida na restante Europa. Portugal não demorou muito mais tempo para além do que alguns anos sobre aquele que se considera o verdadeiro início deste movimento na Europa, em finais do século XVIII, indo acompanhá-lo ainda no decurso do século XIX.

Esta receptividade não será de estranhar, uma vez que havia, mundialmente até, uma forte lacuna a preencher na resposta previdencial às diferentes contingências inerentes ao ciclo de vida das classes trabalhadoras, mais não fosse porque o chamado Estado-Social se encontrava por criar e as corporações de artes e ofícios tinham sido abolidas em 1834, cujo funcionamento incomodava à monarquia constitucional por obedecer a uma lógica de previdência à Antigo Regime, incapaz de fazer face às novas vicissitudes da sociedade e, em particular, do mundo laboral, após as transformações operadas pela revolução industrial e pela revolução francesa, com o surgimento das noções de classe e de cidadão com direitos e deveres à conquista do bem-estar.

Caberão ainda nas diversas áreas das ciências humanas e sociais portuguesas vários estudos sobre o tema da previdência livre ou estatal, o qual, não apenas de uma perspectiva histórica, é um dos temas mais decisivos na compreensão e organização das sociedades e que se encontra nas primeiras páginas da filosofia política escrita hoje no panorama internacional, como em Harvard com os destacáveis Amartya Sen (Prémio Nobel da Economia em 1998), Rawls e Nozick, mas também Maffesoli sobre o mutualismo financeiro, embora já na área da sociologia. Não são de desconsiderar também os trabalhos de historiografia de Simon Cordery ou de André Gueslin, sobre os casos inglês e francês, respectivamente.

É verdade que do século XIX à primeira trintena do século XX muito material foi produzido no âmbito do mutualismo português, gerando inúmeras fontes. As próprias associações de socorros mútuos eram obrigadas a redigir o seu próprio material através de estatutos, regulamentos, actas e relatórios, providenciando uma fonte directa riquíssima, contudo dispersa ou fragmentária, em alguns casos. Foi também durante esse período que se organizou um substancial número de congressos expressamente sobre o mutualismo, expandindo-se o debate para algumas folhas de jornais e algumas brochuras, de maior ou menor significância, de autores vivamente filantropos, contrapondo-se a essa verbe apaixonada a legislação e resultados de inquéritos que

saíam das tutelas estatais ao longo dos diferentes regimes políticos por que Portugal passou.

Deve-se, no entanto, reconhecer que, apesar de existirem alguns estudos, alguns de qualidade incontestável, a começar pelas primeiras tentativas de se fazer sociologia em Portugal com Costa Godolfim, carece reforçar-se o esforço de estudo científico numa perspectiva englobante e crítica do fenómeno em Portugal no seu todo, como acreditamos que os Estudos Culturais poderão trazer. Pelo seu «todo» entenda-se também na sua vertente colonial e insular.

O presente projecto de investigação sobre o mutualismo português, entre os anos de 1840 e 1940, com via à obtenção de um grau de doutoramento em Estudos Culturais, deriva de uma procura das unidades éticas que presidiam ao fenómeno. Não tenta fazer uma historiografia da prática mutualista, daí abster-se de fazer um trabalho meramente historiográfico, confiando que as obras historiográficas já publicadas sobre o tema, e referidas na bibliografia, sirvam de contraponto e complemento a quem se sinta cativado a aprofundar sobre o fenómeno na sua dimensão historiográfica de que, de facto, vive.

Interessa mais recolher dos factos e dos textos a ética que presidiu aos discursos e às práticas culturais aí presentes do que o contexto em que sucederam ou o processo por que se realizaram. Não obstante o foco ser o foco ético, há que reconhecer qual o pano de fundo onde uma imensa discussão e práticas se debateram por condições de vida e de sociedades melhores.

Este trabalho tem como objecto de estudo o mutualismo filosófico e o mutualismo associativo em Portugal entre 1840 e 1940, através da análise das suas práticas culturais e dos seus discursos culturais. Problematiza, nas suas imensas formas, o conceito de mutualismo, que é deveras mais extenso do que a definição que mais correntemente é conhecida, embora seja adequada para grande parte dos casos.

Por regra, o mutualismo é definido como um movimento associativo previdencial protagonizado por indivíduos que, de forma livre e sobre um sistema de quotizações, subscrevem uma série de socorros mútuos que amenizem eventuais contrariedades inerentes ao ciclo da vida activa bem como garantam determinadas fases do ciclo de vida passiva, neste último caso, de forma directa (o sócio é o próprio beneficiário) ou indirecta (o sócio transmite um subsídio ou uma pensão a um beneficiário que não seja ele mesmo).

Os socorros são estipulados em tabelas nos estatutos e fazem-se depender da quota paga, do tempo de vida associativa e de uma cuidada análise probabilística, isto é, da quantidade de anos em que o sócio contribui para a associação, regulados por cálculos actuariais, ou seja, por cálculos matemáticos que possam determinar com o maior rigor possível não só a relação mais sustentável entre os contributos dos sócios e as compensações a serem distribuídas pelos beneficiários, que podem ser os sócios, mas também pela análise de variáveis como a esperança média de vida, a taxa de mortalidade, etc..

É uma das primeiras formas de previdência moderna por oposição às formas de assistência do Antigo Regime, de carácter corporativo. Por se tratar de um movimento associativo sem fins lucrativos, assente numa contratualidade eventual, no caso das associações mutualistas assistenciais, estabelecia à partida que alguém que se associasse e pagasse determinado socorro poderia vir a beneficiar ou não do socorro subscrito. O dinheiro que despendia na associação para acautelar determinada contingência, como subsídio em caso de falta de emprego ou de acidente laboral, era um dinheiro subtraído ao orçamento do presente, geralmente à custa de grandes esforços financeiros, apenas com a garantia de que o seu usufruto e aplicação futuros aconteceriam em caso de tal contingência vir a ocorrer. Era, por assim dizer, um dinheiro previdente e de aplicação com um certo grau de incerteza que, ao ser entregue aos fundos da associação, seria aplicado conforme o azar ou a velhice batesse à porta de cada associado. Era, assim, um contributo e um esforço financeiros feitos numa dinâmica solidária de entreajuda. Cada associado contribuía para si, visando o seu interesse e o seu bem-estar, em primeiro lugar, mas, mesmo que não num plano das intenções, estava certamente a acautelar o interesse e o bem-estar dos outros associados.

O facto de poderem passar a controlar no presente a incerteza do futuro foi uma conquista de poder sobre a vida e a morte que, dantes, era um poder das classes soberanas, como explica Foucault. A conquista do cuidado de si e do cuidado dos outros, retirado do lugar de poder onde estava habituado a estar, é uma das conquistas do mutualismo.

Para além deste carácter de eventualidade, o carácter não lucrativo é determinativo deste movimento que, se ao passado, se opõe às corporações de artes e ofícios, de que a Casa dos Vinte e Quatro é das mais representativas em Portugal (bastante atacada em alguma imprensa operária que surgiu em meados do século XIX), ao seu presente, se opõe com as companhias de seguros de vida, com fins lucrativos. O

mutualismo financeiro é um anátema à usura praticada quer sobre os empréstimos praticados sobre penhores, quando anexa a si caixas económicas, quer sobre os prémios praticados sobre a vida pelas seguradoras que surgiram mais ou menos pela mesma altura das associações de socorros mútuos. O único fim lucrativo do mutualismo era, nessa medida, qualitativo e, portanto, político e ético. O associado podia estar a hipotecar dinheiro do presente, mas estaria, desse modo, a aplicá-lo como valor de qualidade de vida no futuro, o que é um bem relativamente novo para as classes trabalhadoras. O futuro era um bem reservado às elites.

Como referimos, o movimento mutualista associativo é bastante rico e ramificado. Não é composto apenas por estas práticas de assistência e de sobrevivência dedicadas em exclusivo à melhoria das condições da vida particular dos indivíduos (saúde, reforma, pensões aos filhos, dotes de casamento para as filhas, etc.), mas também se dedica à melhoria das condições dos indivíduos em sociedade, ou seja, à melhoria das condições da vida pública dos indivíduos como a instrução, a habitação, a produção, o consumo ou a alimentação. Este movimento está associado à percepção da necessidade de resolver determinados problemas públicos levantados pelas sociedades industrializadas, às novas exigências e ao reconhecimento público ou ao auto-reconhecimento de direitos dos indivíduos.

Importa-nos determinar a ética mutualista nos seus vários aspectos, entre o pensamento e a prática, analisando textos sobre a temática e a prática mutualistas.

Tomaremos alguns casos mais de perto, analisados como casos de estudo privilegiados. No caso do mutualismo associativo das classes médias e de natureza substancialmente de sobrevivência (atribuição de pensões a familiares), analisaremos de perto o Montepio Geral, sendo que a sua data de fundação marca o início dos nossos limites cronológicos de análise, 1840, cujo arquivo foi gentilmente fornecido pela instituição para ser analisado. No caso do mutualismo associativo operário, e com propósitos de instrução, não apenas beneficência e assistência, estudaremos de perto o caso de A Voz do Operário, fundada em 1875, procurando, no jornal da instituição (fundado em 1879), chegar à voz daqueles que foram pela primeira vez ouvidos. Analisaremos, igualmente, um tipo de montepios muito curioso, muito pouco estudados, que nasceu dentro das próprias fábricas, por vontade dos industriais e, muitas vezes, contra a vontade dos operários. As duas primeiras instituições mencionadas ainda hoje estão em actividade.

A metodologia adoptada será a análise do discurso proposta por Michel Foucault na sua *Arqueologia do Saber* (1969). Mas, para além do recurso a essa estrutura de análise de discurso, recorreremos igualmente a um filão de análise filosófica, história comparada, sociologia da cultura, sociologia da economia e da política, coadunado dentro de um âmbito de estudos culturais, onde este trabalho se escreve e se propõe.

Interessa perceber o modo como o pensamento e as práticas, enquanto discursos, circularam e se entrecruzaram, formando em simbiose um determinado discurso com pontos comuns que determinaram, em conjunto, aquilo que durante séculos foi entendido, vivido e sentido como mutualismo. Ao nosso estudo interessa captar essa «frequência» no século XIX e começos do século XX, mas antes de surgir aquilo a que se chama mutualismo moderno (onde nos focaremos), já havia desde o princípio das sociedades estruturadas práticas relativamente semelhantes que, sem dúvida, contribuíram para construir o mutualismo moderno. Abordaremos, portanto, sempre que necessário, as experiências dos montes de piedade italianos, os montes de piedade portugueses, os compromissos, as várias formas de entreaajuda no Antigo Regime e a ética proto-mutualista, onde a fraternidade cristã desempenhou e continuou a desempenhar um papel de modelação de valores e práticas inerentes ao mutualismo, como assim a designámos numa conferência sobre as Ordens Religiosas em Portugal.

Este trabalho divide-se em três partes específicas.

A primeira parte estabelece as premissas necessárias para nos adentrarmos na análise dos discursos que seleccionámos pela sua pertinência. Nessa primeira parte, faremos uma incursão geral pela história e génese do movimento mutualista, na Europa e, dentro da Europa, em Portugal, mais em particular, inclusivamente no espaço ultramarino, que pouco foi estudado até hoje e que apresentou características muito próprias. Dedicaremos também um capítulo à relação entre os estudos culturais e o mutualismo, apresentando as fundamentações teóricas e as ferramentas metodológicas da análise cultural que toma como objecto de estudo o mutualismo como prática de resistência. Num terceiro capítulo, dedicar-nos-emos à relação entre a ética e o mutualismo, sistematizando as suas grandes unidades éticas como o cuidado de si, a solidariedade, o altruísmo e a fraternidade, quer tomando grandes linhas teóricas que as têm estudado, quer analisando textos mutualistas que espelhem tanto as práticas como os discursos sobre essas mesmas unidades.

Na segunda parte apresentaremos aquilo a que chamámos mutualismo sistemático, um mutualismo que é, em si, uma teoria filosófica com pretensões de se

aplicar e mudar a sociedade no seu todo. Sistematizamos a filosofia mutualista do seu iniciador, Pierre-Joseph Proudhon (1809-1865) e, nos capítulos seguintes, analisaremos o pensamento proudhoniano em Portugal, tanto na sua vertente positiva como na negativa, ou seja, quem se mostrou a favor ou contra esta filosofia.

A terceira, e última, parte estuda o fenómeno do mutualismo associativo. Retiraremos as principais linhas de pensamento extraídas de textos sobre a prática associativa de socorros mútuos, dentro das associações ou montepios industriais, associações livres, associações estatais, associações de classe, associações mistas.

Importa sublinhar que estas associações ou montepios industriais foram muito pouco mencionados ao longo de toda a historiografia mutualista. Encontrámos referências nos Inquéritos Industriais do século XIX e dão-nos uma outra faceta muito interessante das práticas mutualistas, pouco conhecida, na qual se pode observar que nem sempre eram os operários a associarem-se para criarem um fundo de socorros mútuos, mas também os industriais que criavam caixas de socorros dentro das fábricas, muitas vezes obrigando os seus operários a contribuírem involuntariamente para elas.

No final da terceira parte, faremos menção mais detalhada aos três casos de estudo: os montepios industriais, *A Voz do Operário* e o Montepio Geral que, em conjunto, mostram três pólos muito complexos e interessantes da dimensão cultural do mutualismo associativo português durante a época que propomos estudar, por um lado, as práticas e os valores assistências ou de beneficência, da parte das classes operárias como da parte das classes médias, e, por outro lado, o valor da instrução das classes operárias como resistência e poder.



## **PARTE I – PREMISSAS**

## **PARTE I – CAPÍTULO 1**

### **O MUTUALISMO**

#### **I.1.1. DESDE OS MONTES DE PIEDADE**

Foi dentro de uma lógica altruísta que os montes de piedade surgiram em Itália com o Monte di Pietà de Perusa, em 1462. Apontam-se outras datas para o primeiro monte de piedade fundado (1458 em Ascoli Piceno), contudo, esta parece ser a mais consensual entre a bibliografia consultada. Partem de uma iniciativa da Ordem dos Frades Menores. É, portanto, uma instituição financeira religiosa, com objectivos piedosos. Depois de Perusa, várias cidades e vários países europeus se renderam ao conceito do monte di pietà, cuja função se prendia em emprestar pequenas maquinas sobre penhores aos mais necessitados, pois, de outro modo, dificilmente teriam acesso a numerário ou, quando tinham, sujeitavam-se à prática de juros incomportáveis. Era uma instituição que se opunha à usura praticada pelos prestamistas, pelo que não cobrava juros sobre os empréstimos ou, cobrando, seriam sempre juros módicos. Essa determinação partia das bulas papais.

Embora não se possa classificar como uma experiência mutualista, no sentido do mutualismo moderno, o paradigma destas instituições de crédito franciscanas, na sua preocupação com o lugar social dos pobres, serviu como um exemplo para a complexa rede de instituições de socorros mútuos e de caixas económicas que, desde os finais do século XVIII até aos dias de hoje, se foi estendendo pela Europa e pelo mundo. A ligação entre os monti di pietà e os montepios modernos e caixas económicas, em Itália, é de tal ordem estreita que muitos dos monti di pietà, quando não desapareceram, transformaram-se em ou foram integrados nas cassas di risparmio (caixas económicas), como foi o caso do Monte di Pietà de Palermo, fundado em 1541, que, em 1929, passou para o domínio da Cassa di Risparmio da cidade. Noutros casos, os monte di pietà ficaram sujeitos à lei de 1862 que os transforma em opera pie, isto é, em instituições de assistência e beneficência a pobres, sofrendo uma metamorfose que os aproxima mais de associações de socorros mútuos.

O foco de tal preocupação dos montepios foi ganhando, regra geral, distintos contornos, não estando orientada propriamente para os pobres, enquanto população não activa, vítima de inultrapassáveis carências por próprio valimento, mas antes para as situações de possível pauperização a que as classes trabalhadoras poderiam estar

sujeitas e que urgia evitar com um sentido de entreajuda. No entanto, salvaguardadas essas distinções, procurar-se-á destringir, dentro da ética católica que esteja no fundamento dos montepios, as reminiscências de vertente franciscana. É de referir, a título de exemplo, a revalorização da austeridade, tão cara aos recoletos, implicada na ideia de poupança, essencial aos montepios e respectivas caixas económicas, como destaca Alexandre Herculano no seu opúsculo sobre as caixas económicas.

No aspecto da autonomização da previdência, como organismos associativistas que promovem a democracia, etimologicamente entendida, na medida em que fomenta o espírito de entreajuda e apela a um espírito participativo, André Gueslin denomina os montepios como «micro repúblicas» (GUESLIN, 1998). Neles, e mediante uma contribuição mensal, cada sócio assegura futuras contingências, a si e à sua família, por que venha a passar, tais como casos de desemprego, velhice, invalidez ou doença, orfandade e viuvez, ou ainda facultando um dote de casamento às pensionistas. Esta noção de «micro repúblicas» ganha de novo sentido quando se pensa na gestão das assembleias, órgãos directivos ou conselhos fiscais, constituídos por membros e não por sujeitos estranhos à instituição, sujeitos a eleições de incumbência geral.

Claude Humbert Piarron de Chamousset (1717-1773), filantropo francês, é apontado como o fundador da ideia modelo das sociedades de socorros mútuos. Em 1754 esperou criar um projecto chamado *Maison d'association*, cujos objectivos e funcionamento antecipavam a prática mutualista, neste caso, com preocupações na área da assistência à doença, que nunca chegou a abrir, mas que deixou um legado de inspiração filantrópica para a assistência mutual.

Foi, portanto, no Portugal de oitocentos, numa economia que se estava a adaptar aos ideais liberais e à revolução industrial – tendo sido a nossa coarctada pela revolução industrial inglesa, como aponta Jaime Reis (REIS, 1993) –, numa sociedade que começava a ver as suas classes sociais a ganharem peso nos sectores secundários e terciários, o que resultava numa distribuição de riqueza por via dos salários e consequentes novas formas de pobreza ou, simplesmente, de fragilidades sociais daí decorrentes, que se sentiu a necessidade de criar novas estruturas de previdência. Tal fez com que a mutualidade livre começasse a ganhar expressão. Os antigos organismos de beneficência, para além de se regerem por um princípio de solidariedade unilateral, não conseguiam cobrir todas as novas necessidades que se estavam a talhar nos mercados de trabalho. Desta forma, e com um sentido de classe com ecos das antigas confrarias de artes e ofícios, as classes, segundo os seus *métiers*, foram-se agrupando em montepios

para dar resposta ao sentimento de insegurança de futuro, num espírito de auxílio mútuo, no qual a ética católica também terá tido, salvas as excepções, o seu contributo. A título de exemplo, ainda no século XVIII, 1795, foi criado o Montepio do Exército e da Armada, em 1813 um Montepio Literário foi fundado pelos professores primários, que mais tarde abriu portas a outros profissionais, ou ainda o Montepio das Secretarias do Estado que funcionou durante trinta e dois anos desde 1855.

A criação do Montepio Geral, em 1840, partiu da iniciativa dos funcionários públicos, tanto que se denominou, inicialmente, Montepio dos Empregados Públicos. Teve como fundador Francisco Manuel Álvares Botelho, funcionário da Fazenda Pública, que, por sua vez, o concebeu, à partida, como Montepio Literário. Vingou, porém, o nome Montepio Geral para que fosse mais englobante e se consignasse uma ideia de abertura. Só foi possível criar a caixa económica em 1844, com a designação oficial de Caixa Económica de Lisboa, e que veio a constituir-se como um garante de estabilidade financeira do próprio Montepio.

As mutualidades, mal compreendido o benefício social que poderiam acarretar, foram aceites pela generalidade dos poderes políticos, independentemente dos regimes e das ideologias que propugnavam, não obstante exemplos contrários como o do Estado Novo, onde se sentiu uma restrição à sua liberdade. No mesmo ano em que o Montepio Geral foi fundado, fundou-se também o Montepio das Alfândegas do Reino. Ainda à semelhança do primeiro, apenas decorridos quatro anos é que os seus estatutos foram aprovados por alvará. Porém, a Carta de Lei, de 1855, passava a declarar obrigatória a inscrição para todos os seus empregados vitalícios que passariam a beneficiar de concessões provindas dos auferimentos e achados dos serviços aduaneiros. Em 1867, Fontes Pereira de Melo propôs às Cortes a criação de um montepio subsidiado pelo Estado. A 2 de Julho do mesmo ano foi fundado o Montepio Oficial que encerrou portas em 1933. Estes exemplos servem apenas para demonstrar que apesar do mutualismo associativo ter sido substancialmente de carácter livre, os poderes estatais começaram, desde cedo, a imitar o modelo, porém, conferindo-lhe obrigatoriedade ou, pelo menos, tutelando-o.

No plano internacional, temporalmente compreendido entre os referidos séculos, importa chamar a atenção da existência de uma complexa rede mutualista europeia. Por exemplo, importará problematizar as razões que levam os montepianos do sul europeu a adoptar uma orientação de sistema de protecção mais diversificado que, desde o início, envolvia concessão de direitos na saúde, no desemprego, na morte, na vida familiar e

académica, ao contrário dos países do norte europeu que, desde cedo, revelaram uma predisposição para assegurarem, com especial cuidado, a saúde, e de que modo o Montepio Geral ou A Voz do Operário se situam nesta conjuntura europeia.

Hobsbawm, um historiador trabalhista, fornece um estudo importante da época. Na *Era do Capital* (1848-1875) dedica um capítulo à análise do mundo burguês, partindo de uma perspectiva interessante ao estudar os fenómenos superficiais, a partir dos quais se pode encontrar os mais profundos. A certa altura, refere-se à família burguesa, na sua fase clássica, como a instituição mais misteriosa da época, onde o *pater familias* reinava. «O ponto crucial reside em que a estrutura da família burguesa estava em contradição com a da sociedade burguesa. Dentro da família não dominavam a liberdade, a oportunidade, a relação monetária e a procura do lucro individual» (HOBSBAWM, 1988: 319). Até que ponto a família mutualista do Montepio Geral era, no seu começo, um espelho destas relações de poder íntimas e, ao mesmo tempo, das relações de poder sociais que se viviam crispadamente na altura, uma altura em que sobreviviam os mais aptos, em que o trabalho e o capital permitiam com que alguém ascendesse ou caísse em desgraça?

O capitalismo era um sistema *inigualitário*, segundo a terminologia do historiador, e não apenas entre classes. A classe média tinha receio de descer a uma posição social inferior. A resposta mutualista era uma resposta adequada à prevenção de situações depauperantes. Terá sido, então, apenas por uma mera questão de interesse material ou persistiam, à semelhança dos montes de piedade, razões beneficentes e certas unidades éticas como a fraternidade e o sentimento de protecção dos seus familiares?

Filosoficamente, atribui-se a criação do conceito de mutualismo, numa lógica federalista e enquanto teoria económica baseada no trabalho e no seu pagamento justo, a Pierre-Joseph Proudhon. Refere-o como uma força de justiça pela qual os seus membros, independentemente da condição profissional, social ou financeira, se prometem e garantem de forma recíproca. Uns anos antes, tinham surgido nomes como Charles Fourier, Robert Owen e Saint Simon que advogavam o falansterianismo, o socialismo associacionista de sentido libertário, depondo o Estado por uma associação de cidadãos, e o industrialismo, respectivamente. Em que grau e em que medida o pensamento e a acção mutualistas portuguesas filtraram todo este leque de propostas, quer a face liberalista, quer a face socialista, compete analisar.

## I.1.2. MUTUALISMO ASSOCIATIVO EM PORTUGAL

O mutualismo, enquanto movimento que parte da liberdade de associação conquistada pelo liberalismo, compreende a fundação e o desenvolvimento de associações de socorros mútuos, isto é, de associações de carácter previdencial que visam concessionar pensões, subsídios ou outras formas de ajuda inerentes às contingências do ciclo de vida do seu sócio ou de sua família, mediante o pagamento de jóia e quotas, conforme já exposto.

A estas instituições podem ou não estar anexas caixas económicas – organismos que poderão ter igualmente existência autónoma –, cuja função, por sua vez, é a de auxiliar financeiramente a associação através de determinadas competências como a concessão de empréstimos a juros módicos ou a recollecção de pequenos depósitos, gerando, deste modo, um fundo de capitais que poderia ser aplicado e, posteriormente, aproveitado para dar uma maior estabilidade e uma maior margem de acção aos fins assistenciais da associação.

Este movimento teve uma origem centro-europeia, em finais do século XVIII, sobretudo em França e no Reino Unido. Tanto no campo da prática como depois no campo da produção e discussão teóricas teve diversos desenvolvimentos e facetas nos séculos consequentes nos vários países da Europa (mais tarde também nos Estados Unidos), como é o caso de Portugal, com especial expressão no século XIX e primeira trintena do século XX, mas que não deixa de continuar vivo até aos dias correntes.

As caixas económicas anexas aos montepios foram também de extrema importância e são uma componente a que poderemos destacar como sendo da competência do mutualismo financeiro, fomentando e sustentando a vertente mutualista da instituição, podendo assim facultar os meios para mudar a vida dos seus associados ou dos seus familiares que construíam e ganhavam, sobretudo, uma garantia de futuro, ideia por que se começou a propugnar a partir da Idade Moderna com a valorização do indivíduo e a consciencialização crescente do direito à melhoria das condições de vida por parte de todos. Um estudo sobre a protecção social dessa época a considerar é a de Maria Antónia Lopes, *Protecção social em Portugal na Idade Moderna* (2009), por indagar e estipular as diversas modalidades como esta foi postulada, reconhecendo o papel central que as misericórdias tiveram no labor assistencial sem dirimir o papel das

restantes instituições ou iniciativas de índole particular ou eclesiástica. É ainda essencial o seu preâmbulo para a clarificação terminológica nestes domínios.

O advento do liberalismo, que preconizou as ideias da liberdade e da cooperação espontânea, teve justamente como uma das suas consequências o desenvolvimento do associativismo mutualista pelas classes trabalhadoras. A acção do Estado liberal em Portugal estendeu-se a novos domínios da esfera social, anteriormente atribuídos a outros agentes sociais, como é o caso da assistência. Deu-se, pois, a «passagem da caridade privada para a beneficência pública, transferindo-se a obrigação de auxílio para a sociedade, encarada como uma entidade colectiva» (Quaresma, 1988: 26), passando a assistência não apenas de forma directa, mas sobretudo, durante este período, de forma indirecta, para as mãos do Estado, na medida em que delegava essa responsabilidade na própria sociedade, instituindo e fomentando o direito ao livre associativismo neste campo de intervenção social.

Porém, não apenas de ordem política são as circunstâncias que concorrem para o surgimento e desenvolvimento das ideias e práticas mutualistas em Portugal. Por um lado, sofrem de inspiração europeia, decorrendo, assim, do movimento gradual de desenvolvimento de estabelecimentos e práticas mutualistas pelo velho continente; e, por sua vez, sofrem dos constrangimentos das estruturas de protecção do Antigo Regime, as quais vêm sendo substituídas por novas formas de organização e protecção da classe trabalhadora, embora, neste sentido, se tenha de ter algum cuidado, não se podendo afirmar que tais formas de organização medievais sejam taxativamente as precursoras das formas de organização liberais.

Dos pensadores portugueses que se debruçaram sobre o mutualismo associativo, destacam-se Alexandre Herculano, Costa Godolfim, Domingos da Cruz e Manuel Anselmo, entre muitos outros que foram surgindo ao longo dos congressos ou encontros mutualistas.

O primeiro, liberal que acreditava no poder da propriedade como um elemento moralizante, pacificador e de prosperidade pública, a que as classes de assalariados deveriam igualmente aceder para garantirem uma existência independente, faz uma defesa destas instituições financeiras, em 1844, *Da Instituição das Caixas Económicas*. Segundo Herculano, tais caixas tenderiam a ascender os assalariados a uma pequena burguesia. Este opúsculo torna-se essencial por proporcionar uma relevante leitura do pensamento social católico e liberal do século XIX, crente nos benefícios do mutualismo, dado que através dele se incutiam valores como o da poupança.

No próprio modo como Herculano ajuíza sobre os comportamentos humanos, neste opúsculo, se revê toda uma modelação católica de pensamento moral, no que toca à aprovação e desaprovação de comportamentos. O trabalho, a parcimónia, a frugalidade, o sacrifício, o sentimento de abnegação pela família, a castidade nos lazeres e a avareza são endógenos ao espírito de poupança a que apela; enquanto faz um ataque severo ao consumo de bebidas espirituosas e aos hábitos de jogo, obrigando o trabalhador popular oitocentista a dispensar os raros momentos de ócio. Herculano preconiza, portanto, uma vitória do *negotium* sobre o *otium*, cuja associação é de imediato feita ao bem e ao mal, respectivamente, querendo-se esquecer aquilo a que mais tarde Delleuze veio a formalizar: os homens são, primeiramente, máquinas de desejo. Mas, não nos podemos esquecer, porém, que acima de todos eles, Herculano colocava o desejo de propriedade, instância última que as caixas económicas haviam de providenciar a quem depositasse fé e dinheiro nelas. O princípio da propriedade liberal mais não é do que um projecto político, social e moral monista, que acredita na regeneração do homem como o resultado da reunião das suas forças materiais e morais.

O republicano Gosta Godolfim foi um profícuo autor dos finais do século XIX dedicado estas matérias (associativismo, previdência, mutualismo, economia social), ele próprio empenhado em expandir a rede mutualista. Assumiu um papel preponderante no estabelecimento do rigor estatístico no tratamento de dados sobre as associações de socorros mútuos e na implementação de inquéritos. Em 1880 escreveu *As caixas económicas*, em 1889 *A Previdência* e participou no Congresso Nacional da Mutualidade de 1911, um ano antes de falecer, com a comunicação «Da acção da mutualidade na economia social: organização das caixas económicas e do serviço de empréstimos sobre penhores», entre outros textos legados e que importará considerar. Com a república foi-se dando uma maior proximidade entre o Estado e o mutualismo, ideal professado por Godolfim, com a proposta republicana de serem criados os seguros mútuos obrigatórios.

Em 1933, Domingos da Cruz, que pertenceu à assembleia-geral da Federação Nacional das Associações de Socorros Mútuos, escreve *A Mutualidade em Portugal*, contribuindo com um importante estudo sobre as divergências da proposta mutualista relativamente ao Estado-Previdente, numa altura em que já se podia fazer um balanço dos resultados (muito pouco relevantes, dado que esta proposta republicana ficou mais no papel do que passou à prática) da introdução dos seguros sociais obrigatórios pela Primeira República, em 1919, e que a ditadura militar manteve até 1928, bem como já



se fazia sentir os primeiros avanços do corporativismo. Qualquer um destes autores mencionados têm de ser lidos com o devido distanciamento crítico, porque a sua obra reveste-se de um carácter doutrinário, representando o espírito da época em que viviam.

Manuel Anselmo, um defensor do mutualismo associativo, mas também do corporativismo do Estado Novo, por sua vez, apresenta a mutualidade como uma reacção ao espírito enciclopedista da Revolução Francesa que, no sentido de valorizar o indivíduo, temia formas de organização gregária deste âmbito, pelo que o Monte de Piedade de Paris, fundado em 1777, foi guilhotinado pela Revolução, embora mais tarde tivesse sido reconhecida a sua utilidade e fosse, por conseguinte, reaberto. Enraíza, em paralelo, e já dentro de pressupostos filosóficos, o princípio da solidariedade social nos sentimentos de justiça, de amor e de fraternidade, tendo o mutualismo surgido, historicamente, segundo afirma, como um meio de defesa recíproca, utilizado pelos homens para a aproximação das suas faculdades.

A historiadora Miriam Halpern Pereira escreveu um breve mas importante texto sobre o «Mutualismo e a origem do seguro social». Enquadrado num colóquio dentro do tema da exclusão e integração social, traça uma genealogia da concepção do seguro social, produto das associações operárias de socorros mútuos que será desenvolvido pela previdência estatal. Ciente do papel preponderante do mutualismo neste campo, a autora faz a crítica que Michael Dreyfus, um estudioso francês da matéria, também faz: «[...] a experiência mutualista permaneceu longo tempo na penumbra, marginalizada pela historiografia» (DREYFUS, 2000: 202).

Vasco Rosendo, um dos historiadores que mais se tem dedicado ao estudo do mutualismo, faz a ligação entre mutualismo e solidariedade, que Miriam Halpern Pereira apenas mencionara, enquadrando-a numa tradição de formas de entreajuda das irmandades, confrarias, como meio de minorar os acidentes inerentes ao ciclo vital. Embora se deva fazer a devida separação das águas, o autor estabelece como princípio basilar a noção de solidariedade, na sua vertente de auxílio mútuo, tal como aparece estipulada no diploma legal de 28 de Fevereiro. Explora a ideia com base nos vários esquemas de protecção social, inclusivamente de algumas franjas da sociedade mais exclusas, como as viúvas e os órfãos.

No seu livro *O Mutualismo em Portugal* (1996), Rosendo percorre, num grande fôlego, a história dos dois séculos de existência do mutualismo e propõe uma explicação das suas origens, baseado no espírito da entreajuda, que faz remontar à pré-história. Tal critério cronológico é bastante discutível, mas o seu trabalho é um importante contributo

para a definição do campo teórico e prático do mutualismo, em geral, e, em particular, para a escrita da história da experiência mutualista portuguesa, ao compilar e trabalhar sobre dados, sobre as associações de socorros mútuos, extintas ou ainda em actividade, os congressos das associações mutualistas e os congressos nacionais das mutualidades, que até à data não tinham sido reunidos.

Mais recentemente, destaca-se o estudo de Álvaro Garrido, *Cooperação e solidariedade – uma história da Economia Social* (2016), sublinhando uma ideia essencial que liga as antigas tradições de ajuda mútua com o mutualismo associativo ou socialista (de Proudhon): «o mutualismo era uma herança de fundas raízes que a violência social da industrialização veio reanimar» (GARRIDO, 2016: 71). Foi também uma consequência da interdição das confrarias, no pós-revolução francesa, pela Lei de Chapelier, em 1791. Contudo, já antes, ainda dentro de um sistema próprio do Antigo Regime, já o ministro de Luís XVI procurou abolir o sistema de guildas.

Turgot serviu Luís XVI de França enquanto Ministro das Finanças, de 1774 a 1776, com uma grande sede por reformas administrativas, económicas e sociais, ainda dentro de um regime absolutista, claro. Turgot é um dos últimos representantes do iluminismo e da fisiocracia, corrente de pensamento económico-político fundada por François Quesnay, que em 1758 criou a famosa *tableau economique*, cuja ideia principal é a de que existe uma ordem natural que deverá, por princípios científicos, ser reposta na sociedade. É também um dos primeiros defensores do mercado livre. Esta França pré-revolucionária estava à beira de uma bancarrota. Turgot temia e parecia adivinhar a inevitabilidade de uma revolução popular. Por tal, tentou reformar o país em vários parâmetros, mexendo numa série de privilégios enraizados socialmente.

Um deles viria a influenciar o curso do associativismo mutualista determinantemente. Turgot foi o responsável por abolir, legalmente, o sistema de guildas, pelos Seis Éditos de 1776, os quais, na sua totalidade, tentaram modificar o regime monárquico francês. O que o incomodava mais era o facto de as guildas tenderem a reproduzir dinâmicas hierárquicas que, desde a Idade Média, faziam com que o acesso ao trabalho dependesse da permissão dos mestres, isto é, não fosse um mercado de trabalho livre, mas altamente corporativo. As associações mutualistas, mesmo as que eram apenas associações de classe, não reproduziram essas dinâmicas. O seu propósito era assistencial e não corporativo.

Existe igualmente uma dimensão de espírito comunitário e de convívio que acarretava a prática cultural do associativismo mutualista. Não era somente uma prática

de resistência, mas também uma prática cultural de convívio, a partir do qual poderia derivar num debate interno que aproximava uns dos outros, criando uma oportunidade de espaço de consciencialização e consolidação de classe ou de pertença de algum género: «desde a Associação Comercial, exercendo uma preponderância notável em todas as questões económicas do país, até à Sociedade Parturiente Fúnebre Familiar, cujo título arrepia as carnes e o cabelo, esse princípio, como árvore plantada em terreno próprio e fertilíssimo, tem adquirido uma expansão enorme, abrangendo na sombra benéfica dos seus ramos todas as ideias e todas as instituições. São numerosíssimas as sociedades de socorros mútuos, quase geralmente organizadas entre os membros da mesma classe; como são numerosas as sociedades recreativas, as de instrução, as de caridade» (BASTO, 1938: 22).

### I.1.3. FASES DO MUTUALISMO ASSOCIATIVO

Ao longo da historiografia do mutualismo português tem-se apontado as diferentes fases em que se pode dividir o processo de criação dos montepios, ou associações de socorros mútuos, em Portugal, a que nós acrescentámos designações para melhor compreendermos os seus fundamentos:

A primeira fase, proemial, vai do século XVIII até 1850. Foram constituídos pouquíssimos montepios, entre eles, o primeiro montepio operário, a Sociedade dos Artistas Lisbonenses, em 1838. Foi também nesta altura que foram criadas as primeiras caixas económicas: a do Montepio Geral (1844), a da Companhia União Comercial (1844) e a de Angra do Heroísmo (1845).

A segunda fase, exponencial, corresponde ao período da Regeneração, sobretudo marcada pelas políticas de índole progressista de Fontes Pereira de Melo. Vai de 1851 até cerca de 1870. Durante este período houve um crescimento exponencial destas instituições. Implementaram-se mais de três centenas de associações de socorros mútuos.

A terceira fase, legislativa, vai até ao final do século XIX. Existe uma preocupação de enquadramento legal destas associações com a publicação dos primeiros diplomas legais que as reconhecem e as regulamentam (1891 e 1896). O país sofre diversas crises económicas e políticas (o *Ultimatum* Inglês de 1890) que não deixam de atingir uma parte destas instituições, mas que, simultaneamente, também leva à procura de soluções

mutualistas. O Inquérito Industrial de 1890 vai mostrar uma realidade nova a que chamaremos montepios industriais, como já observámos.

A quarta fase, apogística e recessiva, corresponde aos primeiros trinta anos do século XX. Até 1910 continuavam-se a fundar, com pouca regra, associações de socorros mútuos, que tinham, normalmente, uma média de vida muito curta. Este caos de crescimento levou a uma recessão do movimento mutualista que, com a queda da Primeira República, ficou comprometido pelas novas políticas previdenciárias do Estado Novo, que não nos cabe aqui estudar. No entanto, o mutualismo, enquanto movimento, não deixou de ser equacionado e pensado. Em 1933, o jornal *O Século* dedica-se à «Semana do Mutualismo». Grande parte das associações de socorros mútuos extinguem-se, apenas as mais resistentes sobrevivem. O caso mais paradigmático é o do Montepio Geral. Não são raros os casos em que um significativo número de associações se funde numa só, como é exemplificativo o Montepio Vilanovense de socorro mútuo Costa Godolfim (fusão de 3 associações, em 1921).

A quinta fase, sobrevivente, vai do Estado Novo até aos dias de hoje, e compõe-se das associações de socorros mútuos que vêm das fases prévias, a par das que se foram fundando. O Estado Novo restringiu grandemente a liberdade associativa.

O balanço de associações existentes ao longo deste período de tempo demonstra bem estas flutuações de pujança e recessão do associativismo mutualista entre nós:

#### **N.º de associações de socorros mútuos em Portugal (1839-1941)**

<b>Ano</b>	<b>N.º Associações de Socorros Mútuos</b>
1839	1
1852	9
1870	166
1884	381
1900	721
1910	894
1926	558
1941	362

**Tabela 1**

(ROSENDO, 1996: 631-637)

#### I.1.4. LEGISLAÇÃO DAS ASSOCIAÇÕES DE SOCORROS MÚTUOS

Existe um nexo de causalidade entre as leis que aboliram as corporações de artes e ofícios, de origem e carácter medievais, e a subsequente criação de associações de socorros mútuos. Terá acontecido assim tanto em França como em Portugal. Fernando Emídio da Silva aponta esse nexo em *O operariado português na questão social*: «As associações de socorros mútuos filiam-se na antiguidade. Mas quando nitidamente caracterizadas, em França, só nasceram da Revolução, em virtude da lei de 14 de Junho de 1791, que suprimia as corporações de ofícios» (SILVA, 1905: 100). Segundo dados fornecidos por este autor, de 1794 a 1806 fundaram-se 13 sociedades de auxílio mútuo em França. De 1834 a 1846 o número ascende a 2000 (SILVA, 1905: 100).

O decreto de 7 de Maio de 1834 vai extinguir os grémios de ofícios em Portugal. Segundo as cortes de D. Pedro IV, estas corporações não se coadunavam com as disposições da Carta Constitucional nem com as necessidades de desenvolvimento da indústria. No fundo, eram consideradas antagónicas ao espírito liberal da época. Pese embora esta disposição, tal como refere José Lobo d'Ávila Lima, «este diploma extinguiu pois claramente as associações operárias de carácter e moldes arcaicos, ou sejam, os grémios de ofícios; mas, na verdade, e de então, ficou virtualmente criada a associação moderna, pois que embora a Carta Constitucional não especifique directamente o livre direito de associação, isso se contém em suas tolerantes disposições relativas ao respeito e fruição dos [...] direitos individuais» (LIMA, 1909: 172).

Foi num cenário de falta de um regime de protecção e de organização que os artistas e os operários sentiram a urgência de encontrar novas soluções, adoptando o associativismo previdente e moderno, conhecido em França e noutros países.

O decreto de Maio de 1891 vem estipular a regulamentação das associações de classe que podiam acumular funções de socorros mútuos. Estas associações de classe são aprovadas e reconhecidas na medida em que fossem compostas por «mais de vinte indivíduos, da mesma profissão ou de profissões correlativas, tendo por fim o estudo e a defesa dos interesses profissionais que lhe são comuns», embora se vissem obrigadas a «manterem-se alheias à política», como assim vem expresso no dito decreto.

Vai ser, porém, o decreto de 2 de Outubro de 1896 que vai reger, por mais tempo, as associações de socorros mútuos. Ainda nos inícios do século XX estará em vigência. O primeiro Congresso Nacional de Mutualidade, que decorreu de 18 a 22 de Junho de 1911, já em plena república, vai demonstrar um descontentamento geral por parte das

associações face a este diploma e a necessidade de o reformar, adequando-o aos novos tempos. Uma das críticas mais apontadas era a da excessiva dependência das instituições mutualistas de órgãos como os tribunais arbitrais dos governos civis. Nesse sentido, foi elaborado um questionário dirigido às associações de socorros mútuos para se auscultar as suas opiniões a propósito das remodelações que se deveriam operar no diploma de 1896.

### I.1.5. MUTUALISMO ASSOCIATIVO NO ALÉM-MAR PORTUGUÊS

O mutualismo associativo português tem vindo a ser objecto de estudo sobretudo nas suas diferentes ocorrências em território continental. Contudo, este movimento verificou-se igualmente nas então colónias portuguesas, o qual acompanhou desde as primícias o que se passava no rectângulo peninsular no que respeita à assistência mutualista, especialmente a partir de meados do período denominado por Terceiro Império (1825-1975, na cronologia estabelecida por Clarence-Smith), embora com especificidades muito próprias.

Esta continuidade do movimento além-mar revelará a preocupação que tanto os governos como os próprios residentes nas colónias terão tido em assegurar condições de vida em domínios extra-europeus, em particular para os europeus, ou seus descendentes, que lá se fixavam. Mas a previdência era uma matéria também ela aplicável aos então chamados indígenas (nomenclatura com uma grande conotação ideológica negativa), e ter-se-á regulado de modo distinto da dos outros, submetida mais a uma lógica de «missão civilizadora».

O olhar atento sobre o fenómeno mutualista nas colónias levanta, assim, uma bateria de problemáticas económicas, sociais e culturais no espaço colonial à luz da perspectiva da assistência e da previdência, a qual não escapou a uma demarcação entre colonizadores e colonizados, uma vez que o mutualismo associativo, também ele, é um fenómeno de origem europeia e partiria, na sua prática colonial, igualmente da iniciativa euro-portuguesa.

Consultando as fontes existentes, especialmente os estatutos das diferentes associações de socorros mútuos criadas em território colonial, é nos dado a perceber que terá havido um surto de criação deste género de instituições nos anos 30 do século XX,

não só como um reflexo da continuidade das políticas de previdência preconizadas pelos governos e regimes anteriores ao do Estado Novo, mas também como uma consequência da política de «ocupação efectiva» e de centralização integracionista do regime ditatorial. Por outro lado, este surto poderá ser, de igual modo, devedor do crescimento de população euro-portuguesa nas colónias.

A legislação de 1895, específica para as associações de socorros mútuos nas colónias, até à primeira década do Estado Novo, reforça a especificidade com que o mutualismo associativo foi, desde cedo, encarado nos territórios ultramarinos, que continuava uma acção do poder central dentro daquilo que acreditava ser o «espírito civilizador» e também como uma outra forma de clivagem entre os colonos e os colonizados.

Após a independência do Brasil, em 1822, Portugal demorou ainda um pouco para voltar as atenções da sua política colonial para África, mas acabou por fazê-lo, em particular em relação a Angola, mas também a Moçambique, que acabaram por ser encarados como os «novos Brasis» (RAMOS, 1994: 585).

Portugal não era o único país cujas atenções se centravam nos territórios africanos. Durante as últimas décadas de Oitocentos, o continente encontrava-se debaixo do fogo aberto das disputas das potências europeias. Tanto a Conferência de Berlim (1884-1885), o *Ultimatum* Inglês (1890) e o consequente Tratado Luso-britânico (1891), que coloca definitivamente de parte o sonho do mapa cor-de-rosa, como depois a crise económico-financeira de 1890-1893, aos quais se acrescentaram os movimentos independentistas que começavam a despontar, deram sinais claros de que o então império colonial português poderia estar em risco de desaparecer.

A Conferência de Berlim afectou Portugal, pois «perde[sse] os direitos ao estuário do Congo pela falta de apoio inglês» (TELO, 1994: 204). Esta Conferência mudará bruscamente a diplomacia colonial entre os diversos países interessados em África, e a «corrida à África» fica cada vez mais competitiva entre a Alemanha, a França, a Inglaterra e Portugal. Num discurso parlamentar sobre este assunto, um deputado, Vicente Pinheiro Pindella, dá conta desta viragem: «A Conferência de Berlim significa para mim, ou melhor, deve significar para todos nós, uma lição e o começo de um novo período de administração colonial» (PINDELLA, 1885: 4), concluindo que «se fomos à Conferência de Berlim como uma nação colonialmente decadente, a razão está, em muito, na nossa má administração financeira» (PINDELLA, 1885: 27). Desta Conferência decorrerá, também, uma galopante conflituosidade entre Portugal e a

Inglaterra nos assuntos coloniais, apesar dos esforços portugueses para manter boas relações.

Um certo desconhecimento das vicissitudes de África, o arrastado alheamento e o tardio interesse português face às questões africanas, faz com que se confunda este continente «com os Estados Unidos, com a Nova Orleães, com a Austrália; e julgando a todo o momento fazer a civilização do negro, com uma facilidade verdadeiramente miraculosa, ou povoar os trópicos africanos com correntes de emigração de europeus pobres, sem recursos e sem a compreensão do meio que vão habitar» (PINDELLA, 1885: 31). Era importante perceber que, ao contrário do Brasil, África estava periférica e muito parcialmente ocupada, não havendo infra-estruturas suficientes que permitissem receber mão-de-obra que não fosse igualmente capitalista, capaz de criar investimentos. Clarence-Smith aborda igualmente esta questão, concluindo que, desde a Primeira República, «o pequeno comércio constituiu [uma das únicas chaves] de êxito dos imigrantes portugueses pobres, mas as oportunidades no comércio tornaram-se mais limitadas» (CLARENCE-SMITH, 1990: 143).

Encontramo-nos num ponto charneira para a compreensão do movimento associativo mutualista nas colónias e que tem a ver com emigração e a presença de europeus para os diferentes territórios do ultramar, os quais se viam com a necessidade de assegurar uma série de riscos inerentes à vida e, também, inerentes à vida tropical. A criação destas associações, bem como a das caixas económicas, parte da sua iniciativa.

No fundo, o movimento das associações acompanha o movimento migratório dos portugueses de Portugal continental para as colónias, à semelhança de muitas outras instituições, como os bancos. Acompanha igualmente o movimento de crescimento administrativo e de obras públicas no ultramar, como o surgimento de companhias de caminhos-de-ferro ou de empresas como a Imprensa Nacional-Casa da Moeda, cujos trabalhadores tendem a juntar-se e a criar associações deste género para assegurar os seus interesses nas diferentes colónias.

A par da classe média, que acabou por ocupar os cargos administrativos do funcionalismo público aí presente, nos anos 20 do século XX, em plena ditadura militar, verifica-se que um determinado número de fortes grupos económicos familiares, os chamados «colonos capitalistas» (ROSAS, 1994: 135), com especial ligação a bancos como o Banco Nacional Ultramarino, Burnay, Totta, Espírito Santo, entre outros, ou ligações ao sector burguês industrial, se começam a estabelecer e a investir nas colónias (ROSAS, 1994: 135). Essas famílias acabariam também por criar mais condições para a



emigração de euro-portugueses para as colónias. A colonização branca vai crescer substancialmente, apesar de, em comparação com a população africana, continuar a ser bastante residual. Em Angola o número de habitantes brancos passa de cerca de 13.000 em 1918 para mais de 58.000 em 1930; o mesmo acontecendo em Moçambique que apresenta o número de 11.000 em 1918 e 20.000 em 1930 (ROSAS, 1994: 130).

«As frustrações dos colonos mais pobres originaram muitas vezes greves e acções violentas, embora seja uma questão que não valerá a pena aprofundar muito. A República liberalizou a legislação laboral e legalizou as greves, e a vaga de agitação política que invadiu a metrópole alargou-se às colónias, tal como tinha acontecido nas guerras civis dos princípios do século XIX. Em 1918, quando o Governo decidiu criar duas províncias no sul de Angola, como uma medida económica, os colonos barricaram as estradas, destruíram pontes e ameaçaram com uma revolta armada. A greve dos trabalhadores brancos do caminho de ferro do Lobito, em 1923, levou à intervenção do exército» (CLARENCE-SMITH, 1990: 145). A par do movimento assistencial mutualista, mais pacífico, também as ideias anarco-sindicalistas alargaram-se ao território colonial.

Assim sendo, ainda no decurso da Monarquia Constitucional, o Ministério dos Negócios da Marinha e Ultramar, tomando consciência do crescente interesse pelo associativismo mutualista por parte das colónias, viu-se na necessidade de legislar sobre estas instituições não só no espaço continental, mas também no espaço ultramarino. Produziu, para tal, um decreto em 9 de Março de 1895, introduzindo uma série de modificações ao decreto de 28 de Fevereiro de 1891, também ele dedicado ao assunto das associações de socorros mútuos, mas em vigor somente na metrópole.

Nesse documento de 1895 vem expresso o interesse das colónias em levar a previdência mutualista a seus territórios, a qual, segundo o próprio documento indica, já estaria em curso. Assim sendo, este decreto viria no decurso de se ter «desenvolvido ultimamente nas províncias ultramarinas, e sobretudo no Estado da Índia, o espírito associativo sob a forma de socorro mútuo, e sendo por isso conveniente favorecer esse civilizador movimento, regulando as suas legítimas manifestações no interesse da sociedade, e assegurando o seu útil funcionamento sem perturbações de ordem política e económica» (Decreto 9 de Março de 1895).

É a partir desse ano que se clarifica o interesse e a iniciativa do Estado na regulação do movimento mutualista nas colónias, ficando este de sobremaneira expresso durante o período do Estado Novo, o qual procura implementar uma forte política de

fusão de associações de socorros mútuos no espaço colonial, logo nos anos 30, tendo sido criada, para esse efeito, uma Comissão de Fusão das Caixas e Montepios da Colónia, por exemplo, em Moçambique, ao contrário do período inicial de expansão mutualista de iniciativa mais livre que ocorrera ainda em tempo da Monarquia Constitucional e da Primeira República.

Algumas associações de socorros mútuos da metrópole, como uma das mais antigas, o Montepio Geral, serão das primeiras a terem experiências nas colónias. Entre 1861 e 1874, o Montepio teve uma extensão em Goa, que começou por ser apenas uma delegação, mas que depois granjeou maior autonomia, passando a ser uma agência. O maior problema consistia na remessa de fundos, estabelecendo para tal um contrato com o Banco Nacional Ultramarino.

É importante sublinhar que havia algumas restrições impostas aos portugueses residentes nas colónias para serem admitidos como sócios nas diversas associações metropolitanas. Por um lado, a distância não favorecia o bom funcionamento das regras de administração das associações (por exemplo, esses sócios não seriam elegíveis para os diferentes cargos da direcção ou da assembleia geral) e dificultava, igualmente, as remessas de fundos para o pagamento das pensões, por outro, o clima equatorial ou tropical que entrava como carácter excepcional nas regras de admissão relativas à saúde dos candidatos. Essas razões terão igualmente contribuído para que se sentisse a necessidade de criar, de raiz, nas colónias as próprias instituições de assistência mutualista.

Em termos das classes profissionais mais dinâmicas na fundação de associações de socorros mútuos podemos destacar algumas, logo desde os finais do século XIX até à primeira década do Estado Novo: os trabalhadores ferroviários, os funcionários públicos, a classe militar ou os trabalhadores da Imprensa Nacional das colónias, como dão conta alguns dos estatutos que pudemos apurar. Os trabalhadores dos caminhos ferroviários irão desempenhar um importante papel na criação de montepios dedicados à classe, como é exemplo o Montepio Ferro-Viário de Lourenço Marques, fundado em 1914. Contudo, observa-se à parte desta especificidade profissional, uma outra tendência que é a da fundação de associações de carácter abrangente, muitas vezes dando origem à escolha do nome Montepio Geral, sem que no entanto nada tenha a ver com a antiga associação de Lisboa. É exemplo disso o Montepio Geral de Goa (fundado em 1902), o Montepio Geral de Angola (fundado em 1933). Em Moçambique também vamos encontrar uma associação, com caixa económica anexa, mais abrangente,

denominada Montepio de Moçambique; ou no caso de Macau, o Montepio Oficial de Macau (fundado em 1933).

A instauração da Constituição da República Unitária e Corporativa aprovada pelo Plebiscito a 19 de Março de 1933, e também o Acto Colonial do mesmo ano, darão início a uma nova fase da política imperial. No tocante à questão da assistência nas colónias, o artigo 16.º do Acto Colonial é bastante específico: «O Estado estabelece instituições públicas e promove a criação de instituições particulares, portuguesas umas e outras, em favor dos direitos dos indígenas, ou para sua assistência». Recorde-se que existe o 41.º artigo na Constituição, semelhante a este, aplicável aos cidadãos portugueses, residentes quer em Portugal continental quer nas colónias: «o Estado promove e favorece as instituições de solidariedade, previdência, cooperação e mutualidade».

Em termos do regime político e administrativo foi criado o cargo de Ministro das Colónias e o cargo de Governador-Geral para cada uma das colónia. As associações de socorros mútuos, bem como as caixas económicas ou outras instituições congéneres teriam de responder, primeiramente, ao Governador-Geral da Colónia correspondente. Estas encontravam-se sobre a sua alçada.

Este movimento associativo terá continuidade nas colónias ao longo do Estado Novo, como comprovam as fontes encontradas que indicam existirem associações deste cariz, como por exemplo, o Montepio Geral de Angola (fundado em 1933 e que renova os seus estatutos em 1962); bem como a própria documentação constitucional do regime. Em 1946 surge uma nova Carta Orgânica do Império Colonial Português, que irá reforçar o artigo 16.º do Acto Colonial de 1933, constante no seu artigo 238.º: «O Estado estabelece instituições públicas e promove a criação de instituições particulares, portuguesas umas e outras, em favor dos direitos dos indígenas ou para a sua assistência e educação». Acrescentando, portanto, a assistência na educação, no sentido em que o Estado se reservava «direito de os tutelar» (art. 244.º).

Embora o ano de 1946 esteja já fora do nosso alcance cronológico, serve a citação da Carta Orgânica para demonstrar a clivagem promovida entre o euro-português e o chamado indígena também no movimento associativo. Ficará para outros estudos a forma como os colonizados resistiram a tal tipo de assistência.



## PARTE I – CAPÍTULO 2

### MUTUALISMO E ESTUDOS CULTURAIS

#### I.2.1. ENTRE A HISTÓRIA E A ÉTICA

O mutualismo enquanto ideologia ou enquanto prática social e cultural associativa tem sido especialmente estudado numa perspectiva historiográfica, ramificando, e bem, para o campo da história económico-social. Muito pouco se pensou no mutualismo numa perspectiva filosófica ou numa perspectiva cultural. Fazê-lo, na junção de todas essas abordagens, sejam as mais usuais como as menos, ganha, a nosso ver, uma força de interesse renovada a que os estudos culturais poderão procurar dar novas respostas sobre o fenómeno no seu todo e nas suas partes.

Já fizemos a distinção entre mutualismo sistémico (ideologia que visa uma nova realidade social e o desejo de alterar o sistema) e entre mutualismo de sistema (prática associativa integrada no sistema vigente). Apesar de poderem diferenciar-se com extremo rigor e, de uma óptica historiográfica e menos holística, terem efectivamente de ser diferenciados, a possibilidade de serem articulados em vista a obter uma resposta específica torna-os mais próximos do que à partida poderá parecer que estão, com todas as diferenças ainda assim presentes.

Se a nossa pergunta for «qual a ética que preside aos discursos mutualistas e aos discursos das práticas culturais mutualistas?», teremos forçosamente de analisar tanto os discursos ideológicos como os discursos inerentes às práticas culturais pelas quais as diferentes fases dos movimentos associativos de socorros mútuos passaram ou os discursos que essas mesmas práticas poderão ser enquanto práticas analisadas como discursos.

E porquê a ética? Em que medida é que os estudos culturais poderão trabalhar com matéria tão cara à filosofia, ao ponto de se ter tornado numa área filosófica autónoma? Ser-lhe-á devido permitido apropriar-se de tal matéria? Existirá mesmo uma ética mutualista? Acreditamos que é possível encontrar uma resposta positiva para todas as perguntas e que tal trabalho não poderia ser feito, tal como o pretendemos, no campo estrito da filosofia.

Jennifer Daryl Slack e Laurie Anne Whitt escreveram precisamente sobre a relação da ética com os estudos culturais, «Ethics and cultural studies» (1992). Chamam a atenção para o facto de as questões éticas geradas ou implicadas nas investigações em

estudos culturais comecem a ganhar maior evidência e terem merecido um destaque cada vez mais central do debate interno dos estudos culturais, desde as últimas décadas até quando escreveram este artigo, e ainda hoje não deve ser muito diferente. As autoras apontam o facto de o engajamento inerente ao pós-modernismo sobre a constituição do sujeito e dos problemas e possibilidades de uma política ser a principal razão das questões éticas virem à superfície desse debate, ainda que o pós-modernismo, em todos os seus campos, tenha proposto uma impossibilidade da ética ou também uma morte da ideologia, proposta essa que foi perdendo substancialmente a sua força de argumentação.

Tanto a ética como a política, dentro dos estudos culturais, não podem ser encaradas meramente como um problema teórico, mas também como um problema político já que, como as próprias autoras lembram, os estudos culturais têm de estar à altura do desafio de providenciar uma crítica e uma base de intervenção política na sociedade e na cultura (SLACK e WHITT, 1992: 571). Não nos deixam igualmente esquecer que o próprio projecto dos estudos culturais nasceu com base numa crítica moral e política do capitalismo e, dito de forma mais genérica, numa crítica (também moral e política) das formações culturais e sociais opressoras (SLACK e WHITT, 1992: 572). Desde então, os estudos culturais têm ido muito mais para além do que esse projecto inicial, mas a componente de prática crítica não deixa nunca de estar presente.

Mas como poderia ser constituída uma ética em estudos culturais? Ao gerar-se pela determinação de uma prática crítica, não poderiam nunca deixar de aproveitar os recursos conceptuais da filosofia moral e da ética tradicional, não sem uma forte componente de problematização e adequação desses mesmos recursos, obviamente. Uma outra questão levantada é que em alguns campos de análise dos estudos culturais é impossível não haver um determinado ponto em que os estudos culturais não se tenham de confrontar com questões éticas. Um desses momentos com forte carga ilustrativa do nosso argumento é aquele que surge quando se trabalha sobre os lugares ou as práticas de resistência, como será aqui o caso: «a identificação desses lugares enquanto objectos de análise, e a própria designação como lugares de *resistência*, envolvem compromissos de base ética que se revelam de forma bastante explícita» (SLACK e WHITT, 1992: 573). Outro exemplo que dão são os trabalhos relacionados com o chamado *empowerment* ou com o facto de em estudos culturais se resistir, de forma mais ou menos generalizada, à redução dos indivíduos ou dos grupos, mesmo na forma como são descritos, em meros instrumentos para algum fim (SLACK e WHITT, 1992: 573).

Posto isto, Slack e Whitt propõem-se fazer um traçado geral e histórico dos compromissos em que os estudos culturais, desde o seu início, se vêem envolvidos para com aquilo a que chamam os diferentes «*loci of value*», isto é, lugares de valor ou unidades de análise moral, compromissos esses que também estiveram nas trincheiras das grandes campanhas de discussões teóricas dentro dos estudos culturais. Os próprios indivíduos foram designados desde os primeiros estudos culturais como *locus* de valor intrínseco como, por exemplo, os indivíduos membros da classe trabalhadora como *locus* de valor moral. Como exemplo é apresentado o conhecido trabalho de E. P. Thompson, *The making of the english working class* (1966), de quem mais adiante também falaremos.

Decorrente da natureza do que estipula, o mutualismo tem uma base de construção de valores éticos. A época em que começou a surgir o mutualismo moderno (o que aqui está em análise) foi também aquela a que Bauman chamou de a «passada grande época das esperanças éticas» (BAUMAN, 2007: 51). Todo o seu sistema de pensamento e de prática é motivado por valores éticos, especialmente no período que estudaremos, séculos XIX e XX (1840-1940). Certamente que por uma ética que, descendendo e imiscuindo-se constantemente na prática, acaba por vincular-se a interesses e aspectos económicos, sociais e também políticos, como não poderia deixar de ser, se pensarmos tanto na proposta de Proudhon como no movimento associativo. Trata-se de uma ética que visa imediatamente uma moral, que visa, digamos assim, materializar-se numa prática, embora tal ética se enraíze na prática e ambas se relacionem mutuamente.

A ética mutualista derivou num código moral específico que, vendo bem, não se alterou substancialmente de prática em prática ou de tempos em tempos, detendo, porém, nuances assinaláveis e que procuraremos apontar. Tal facto aponta para a hipótese de derivar de um núcleo ético relativamente circunscrito a ideias como a solidariedade, a dignidade da vida humana ou ainda o sacrifício ou a parcimónia (poupança). Tentaremos verificar a existência e a natureza desse núcleo ao longo deste trabalho. Poder-se-ia reflectir apenas sobre esse código, mas isso não seria ainda ir ao fundo da questão. O mutualismo, em todas as suas vertentes, trabalha na esfera das práticas sociais, económicas e culturais da vida, quer como prática de resistência, quer como prática de sobrevivência e de assistência. No fundo, uma ou outra acabam por ser também elas formas específicas de práticas de resistência, e explicaremos porquê no capítulo seguinte.

Deste modo, esta ética terá de ser uma ética política. Não apenas de política enquanto prática ideológica mas também política de vida, uma ética da política do cuidado e do metacuidado (ver capítulo seguinte). No fundo, não se poderá entender a cultura e as relações culturais sem ser também numa perspectiva política: «a cultura é política porque é expressiva das relações sociais de poder de classes de uma forma que naturaliza a ordem social como um facto inevitável, obscurecendo as relações de exploração que estão nas entrelinhas» (BARKER, 2000: 50). Se nos situarmos no contexto laboral do século XIX e XX, onde efectivamente o mutualismo moderno se situa, esta terminologia de relações de exploração e práticas de resistência faz ainda mais sentido mais não seja porque as relações entre as classes trabalhadoras e as classes do patronato eram assim referidas, enquadradas numa percepção do sistema social como campo de forças, de exploração e de domínio. É, portanto, inescapável fugirmos delas, mesmo que as trabalhemos de um ponto de vista crítico.

O mutualismo, nas suas diferentes dimensões, será talvez dos fenómenos ideológicos e sociais (culturais) em que a esfera pública e a esfera privada se implicam mais mutuamente nas relações de poder e de prática de resistência porque, na sua essência, o mutualismo moderno trata da relação do indivíduo, apercebido individual ou colectivamente, com a vida e o cuidado com a vida dentro das relações económicas e financeiras da sociedade e da cultura. Há uma proximidade forte entre o mutualismo e a economia, sendo que este se faz num constante confronto do entendimento da economia da vida em contexto laboral e, assim sendo, «quanto mais uma prática cultural está próxima do centro das relações económicas, mais serão determinadas por elas» (BARKER, 2000: 51). O prémio Nobel da Economia, Amartya Sen, propõe exactamente um estudo da economia do bem-estar e do qual falaremos durante este trabalho, afirmando ser «difícil de acreditar que as pessoas reais possam estar tão completamente apartadas do alcance do auto-exame induzido pela pergunta socrática “como devemos viver?”» (SEN, 2012: 20). O estudo do pensamento e das práticas mutualistas terá de deparar-se, assim, com o valor cultural da vida humana, que encerra em si também um valor económico, com o modo como foi mudando ao longo do tempo e como tal pensamento e tais práticas contribuíram para essa mudança ou foram também consequência dela. É, nessa altura, uma prática emancipatória, uma prática de resistência.

Anthony Giddens fala a propósito desta «re-moralização» da vida social nas políticas emancipatórias da modernidade (século XIX para diante, entenda-se), já que



ocorreu aquilo a que ele chama a «democratização da esfera privada» (GIDDENS, 2001: 129). Para Giddens, «a política emancipatória é [também] a dos sistemas referenciais internos da modernidade» (GIDDENS, 2001: 138). As políticas de vida e as políticas de estilo de vida estão preocupadas em serem remoralizadas. Embora esteja a tratar de temas que este trabalho não considera, algumas das conclusões a que chega leva-nos a colocar o mutualismo moderno associativo dentro deste processo de democratização e remoralização da esfera privada, dado que a maior parte da experiência associativa de socorros mútuos, ou seja, dentro do campo do associativismo livre, é também ela uma prática democrática concernente a aspectos da vida privada que, resumidamente, poderemos relacionar com aspectos da economia do bem-estar ou do valor da vida. A democratização da vida pessoal, porém, é um processo menos visível do que é a democratização na esfera pública, como bem indica Giddens. No entanto, o associativismo mutualista livre acaba por fazer uma síntese destas duas esferas, a pública e a privada. As práticas são públicas, dentro de «um dispositivo institucional» (a associação), mas os efeitos são privados, em primeiro lugar, para que, em conjunto, surtam posteriormente um efeito público também, oscilando, assim, entre um bem-estar privado e um bem-estar geral.

Há que aproveitar, portanto, as conclusões a que Michel Foucault chega quando apresentou a sua teoria de biopolítica: «Michel Foucault mostrou como é que, com a passagem da monarquia à burguesia, se formou uma administração biopolítica de Estado cujo objectivo era otimizar o desenvolvimento económico, investindo num cuidado à população entendida como massa viva, demográfica e estatisticamente gerida por intermédio das tecnologias de um poder racional, constituindo-se assim em biopoder e tornando-se o cuidado (*cura, therapeuma, epimeletai*), deste modo, gestão e administração» (STIEGLER, 2007: 146-147). A biopolítica não foi meramente protagonizada pelo Estado. As próprias pessoas passaram igualmente a investir no seu próprio cuidado, algo que dantes não era culturalmente praticado: o cuidado era mais corporativo ou caritativo. O cuidado de si mesmos surge como biopoder, exigência e resistência.

Tais práticas de resistência são, sem dúvida, um dos maiores cavalos de batalha dos estudos culturais, na sua vertente clássica de estudo das relações de poder ou o estudo das questões de classe (Marx, Luckás...). Contudo, a resistência, enquanto força de negação de uma forma dominante, antes de ser uma prática, de se exercer na realidade social e cultural, foi determinada por certos valores, e à partida, valores que se

opõem aos valores da força dominante contra a qual passam a dirigir a sua própria força emergente. Partimos da hipótese a verificar de que quanto mais oprimidos forem os grupos que praticam a resistência, mais universais serão os valores que justificam a prática de libertação da opressão. Quanto mais universais forem esses valores, mais legítima é a prática de resistência. Determinaremos o que se pode entender por universalidade dos valores em articulação com a especificidade que estes possam assumir dentro de um determinado quadro de valores associado a práticas sociais e culturais como seja o do mutualismo.

Importa, portanto, reportarmo-nos e problematizarmos o campo dos estudos culturais, no qual situamos este nosso estudo. Em *Culture: a reformer's science* (1998), T. Bennett diz que os estudos culturais se preocupam com as práticas, instituições e sistemas de classificação de uma população particular através dos quais se inculcam valores, crenças, competências, rotinas de vida e formas habituais de conduta (BENNETT, 1998: 28). Esta definição como que aparece feita à medida desta proposta de estudo, na medida em que partilha das nossas preocupações para com o nosso objecto de estudo.

Examinam, assim, substancialmente, as relações culturais e as relações de poder enquanto relações culturais, também elas. Não poderemos deixar de passar pela definição de um dos máximos representantes desta área, Stuart Hall. O *focus* destes estudos é a cultura, enquanto o *focus* da sociologia é a sociedade. Nem sempre é fácil traçar as linhas divisórias entre uma e outra, já que não haveria cultura sem sociedade, mas essa diferença tem de ser feita. Hall explica que por cultura entende o terreno das práticas, representações, linguagens e costumes de qualquer sociedade específica. Significa igualmente as formas de senso comum em que assenta e que também ajudaram a formar a vida popular. A cultura está preocupada com as questões da partilha de significados sociais, ou seja, com as várias formas de dar sentido ao mundo. Os significados são gerados através de signos ou símbolos, especialmente os da linguagem (HALL, XX: XX). Mais uma vez importa reforçar a ideia de que o *focus* é a cultura e não a linguagem. Estudos culturais não são linguística nem teoria textual, embora partilhem algumas das mesmas ferramentas de análise.

O importante a reter é que aqui a linguagem não é um meio neutro de formação de significados e conhecimento acerca de um objecto que exista fora da linguagem, mas é constitutiva desses mesmos significados e desse mesmo conhecimento. Assim sendo, a linguagem dá significado a objectos materiais e a práticas sociais e culturais que se

tornam visíveis e reconhecíveis através da linguagem, tornados, por ela, inteligíveis para nós. Estes processos de produção de significado são práticas significativas, e perceber a cultura é explorar como o significado é produzido simbolicamente na linguagem enquanto um sistema de significação (BARKER, 2000: 8).

Este estudo privilegia como fontes os discursos mutualistas de duas proveniências distintas. A primeira fonte, o discurso dos grandes pensadores do mutualismo enquanto ideologia, com especial destaque para a obra do francês Proudhon, o seu iniciador, e, já em Portugal, para Antero de Quental, Sebastião Magalhães Lima e Oliveira Martins, seus entusiastas e divulgadores no nosso país. Como contraponto, também o discurso de Amorim Viana e de J. J. Rodrigues de Freitas, opositores da proposta proudhoniana, pois permitirão analisar mais a fundo o impacto que tal proposta teve em Portugal, pelo menos na esfera de circulação de ideias entre os nossos intelectuais bem como permitirão apercebermo-nos, ainda que apenas pelos seus olhares, como tais ideias circularam na sociedade portuguesa em geral e como se imiscuíram nas práticas culturais.

A segunda fonte considerada será os discursos governamental, institucional, associativo e o dos próprios associados ou beneficiários da prática das associações de socorros mútuos portuguesas. Tivemos, necessariamente, de circunscrever um *corpus*, já que o da primeira fonte acaba por ser circunscrito por natureza à obra de cada um dos autores. É sobretudo a partir deste segundo tipo de fontes que poderemos observar e analisar não só as ideias mas também as práticas mutualistas em si, e, de igual modo, os textos que emanou ou dos quais derivou; as relações de poder e de resistência nas tensões entre o governo ou a mentalidade da sociedade e as associações; bem como as linhas principais em que o movimento associativista se estendeu em Portugal (sobrevivência, assistência, cristão, operário, socialista, industrial, livre, obrigatório...) se observarmos, sobretudo, a continuidade discursiva dos vários congressos e palestras em pequenos encontros associativos que cá tiveram lugar.

Em relação ao discurso associativo, acabámos por seleccionar apenas duas associações que servirão de modelos de análise, por um lado, do discurso institucional (os estatutos das associações são boas fontes de análise daquilo a que chamamos o código moral mutualista, por exemplo), por outro, do discurso do senso comum mutualista, isto é, da forma como as pessoas implicadas no fenómeno expressaram o modo de o viver e de o sentir. A escolha residiu substancialmente em dois critérios. O primeiro, o critério tempo; o segundo, o critério natureza associativa. Era necessário

encontrar associações que se enquadrassem na nossa baliza temporal de análise, isto é, que tivessem sido fundadas por altura dos começos do movimento mutualista moderno e continuassem durante os cem anos que nos propomos analisar. Era igualmente necessário que as associações fossem compostas por diferentes classes sociais para que nos permitisse observar similitudes e diferenças mediante essa categoria. Nesse sentido, optámos por uma associação composta maioritariamente por aquilo a que se veio a chamar classe média e outra maioritariamente pelo operariado, embora, como explicaremos, tratando-se de um associativismo livre, houve as devidas excepções. A diferença quanto à natureza associativa não se prende apenas à sua massa associativa, mas também à função associativa: uma cumpre os requisitos de uma associação mutualista de sobrevivência, a outra cumpre os requisitos de uma associação mutualista de assistência com propósitos culturais. Deste modo, chegámos ao Montepio Geral e à Voz do Operário. A primeira fundada em 1840, a segunda fundada em 1875. Ambas chegaram a 1940, aliás, ainda existem em 2017.

Trataremos os discursos dos intelectuais bem como os discursos institucionais e os discursos da «gente comum», atribuindo-lhes o mesmo «grau de importância», dado que todos eles representam uma facção das ideias e das práticas mutualistas, procurando os pontos em que se relacionam entre eles. Teremos, primeiramente, de ter uma parte mais descritiva tanto das ideias como das práticas, em separado, para estabelecer, por assim dizer, um ponto de partida, mas iremos sempre procurando o fio e o encaixe da agulha que os vá aproximando para serem percebidos em conjunto, em relação.

O método articulativo ou relacional foi, por exemplo, central no trabalho de Pierre Bourdieu. «O método relacional é um princípio cardinal da linguística estrutural que localiza o significado dos signos não em si mesmos mas nas suas relações contrastivas. Bourdieu vê o método relacional como um princípio fundacional de todo o conhecimento científico como demonstrado nas suas mais avançadas expressões: matemática e física. Bourdieu acredita que as ciências sociais deviam tratar as relações sociais e culturais tal e qual como a geometria moderna trata os seus objectos. Tal como os pontos e as linhas nas figuras geométricas obtêm a sua significação das relações que os ligam e não das formas intrínsecas dos elementos individuais, também os modelos da vida social deveriam ser construídos [desse modo] [...]. Em ciência, o real é o relacional» (SWARTZ, 1997: 61-62). Trata-se definitivamente de um ponto de mudança epistemológica que não deve ser perdido.

Sobre este método, é exemplificativa a forma como Bourdieu analisava as práticas culturais como estruturadas relacionalmente através de oposições binárias como erudita/popular, distinta/vulgar ou estética/útil, em que «valor de cada elemento de um sistema é definido em relação aos outros elementos do mesmo sistema. A legitimação ou dominação culturais não são pensadas em termos de estilos ou ideias particulares mas em termos de práticas contrastivas, assim como enquanto elementos de uma subcultura cujos elementos se subordinam a outros» (SWARTZ, 1997: 63). Não seguiremos, no particular, esse método. Não nos interessa, por exemplo, criar oposições binárias, porque não nos parece, para o nosso estudo, pertinente, mas interessou-nos os pressupostos em que tal método assenta: «o real é relacional».

O ponto de enfoque da análise discursiva é o de saber que ética preside à moral expressa através dos discursos e das práticas mutualistas, mais especificamente em Portugal, desde aproximadamente a origem do movimento até quase meados do século XX. Todas essas diferentes tipologias discursivas e tipologias de agentes do discurso e das práticas acabam por ter a mesma ética ou não? De que modo se pode afirmar a hipótese de haver uma ética mutualista e de que modo poderá ser ela inteligível através de uma análise em estudos culturais e qual o propósito de tentar responder-lhes?

Antes de chegarmos às respostas, estabeleçamos alguns pontos de partida sobre o nosso posicionamento dentro do universo dos estudos culturais, passando os olhos sobre alguma da sua história, especialmente a de uma determinada linha de análise em que um objecto de estudo como a natureza das relações culturais implicadas no mutualismo poderia ter, desde o princípio dos estudos culturais, cabimento.

Os estudos culturais são uma formação discursiva, no sentido que a entende Foucault, o que nos faz todo o sentido. Ainda assim, os estudos culturais têm múltiplos discursos, diferentes formações em diferentes conjunturas e diferentes momentos, diferentes metodologias e diferentes posições teóricas, todas em contenção. Nessa medida, os estudos culturais recusam ser um arqui-discurso ou um meta-discurso, dado que são um projecto aberto (HALL, 2004: 263). No entanto, Hall recusa a total arbitrariedade de que os estudos culturais podem ser acusados, opondo isso a uma tensão necessária entre a recusa do fechamento do campo de estudo ou do seu policiamento e a determinação da tomada de posições que caracteriza o aspecto político dos estudos culturais (HALL, 2004: 263-264). Essa tensão traz consigo também uma disposição para ligar os vários campos, mas sempre enquanto prática crítica.

Há alguns momentos charneira das posições teóricas dos estudos culturais. Um deles acontece com os estudos culturais britânicos que, de algum modo, ficaram conotados como sendo uma prática da teoria crítica marxista. O «incontornável» Stuart Hall entrou nos estudos culturais por via da *British New Left*, uma revista surgida em 1956, em pleno momento de uma desintegração de um certo tipo de marxismo. Contudo, a teoria crítica marxista influenciou profundamente os estudos culturais logo no seu início pelas questões que abordava: «o poder; o alcance global e as capacidades historiográficas do capital; a questão das classes; a complexidade de relações entre os poderes, mais fácil de estabelecer nos discursos da cultura do que propriamente nos da exploração; a questão de uma teoria geral que pudesse, num sentido crítico, relacionar através de uma reflexão crítica diferentes domínios da vida, da política e da teoria, relacionar teoria e prática, bem como questões económicas, políticas e ideológicas, entre outras; a noção de um conhecimento em si mesmo crítico e a produção de um conhecimento crítico como prática» (HALL, 2004: 265).

Estas questões que foram levantadas pela teoria crítica do marxismo levaram a que os estudos culturais as observassem de um modo ainda mais panóptico, avançando até às margens onde ainda subsistiam alguns silêncios. Assim, questões como cultura, ideologia, linguagem e simbólica tornaram-se objectos de estudos privilegiados, começando por ser uma crítica a um certo reducionismo e economicismo na abordagem das relações entre sociedade, economia e cultura por parte de um certo marxismo e ao seu eurocentrismo e ao seu superestruturalismo decorrente da teoria marxista mais clássica que a partir do próprio Marx se desenvolveu (HALL, 2004: 265). Os estudos culturais preconizam uma abertura desconstrutiva das superestruturas, bem como uma catábase às microestruturas da cultura. A escola britânica de estudos culturais deparou-se precisamente com este problema de debater-se com os limites de um modelo que, de algum modo, a inspirou.

Hall dá um bom exemplo: o do trabalho de Gramsci. Entende que as evasões presentes na obra de Gramsci foram apenas forçadas pela luta daquilo a que Hall chama de «quebra-cabeças da teoria», isto é, das coisas a que a teoria marxista não conseguia responder, as coisas a propósito do mundo moderno que Gramsci descobriu estarem por resolver dentro de um quadro teórico de uma grande teoria – o marxismo –, na qual ele continuou a trabalhar (HALL, 2004: 266).

A seguir à grande influência que Gramsci teve nos estudos culturais, surgiu um momento a que se costuma chamar de novo revisionismo. John Fiske é um dos seus

maiores representantes. «O novo revisionismo [...] tem como temas o prazer, o *empowerment*, a resistência e a discriminação popular» (STOREY, 1997: 206). As massas, no entanto, não são entendidas enquanto passivas. Embora a hermenêutica continuasse a ter um papel preponderante nas metodologias, os aspectos culturais da dita cultura popular não deixaram de ser vistos também pelo prisma económico e financeiro: «Os trabalhos da economia financeira não podem ser considerados adequados para todos os factores culturais, mas continuam a ter de ser tidos em conta para qualquer investigação... Mas o campo cultural também não pode ser adequadamente descrito somente em termos financeiros: a circulação que é crucial para [...] a economia paralela – a cultural» (STOREY, 1997: 206). Se a economia financeira está primeiramente preocupada em troca de valor, a cultura está primeiramente focada no uso – significados, prazeres e identidades sociais. Claro que há uma constante interacção entre todos estes elementos (STOREY, 1997: 207).

Para Fiske, a questão da resistência ao poder dos poderosos pode tomar duas formas específicas: semiótica e social. «A primeira diz respeito sobretudo aos significados, prazeres e identidades sociais, a segunda a transformações do sistema sócio-económico» (STOREY, 1997: 208). Segundo ele, a cultura popular opera sobretudo no campo do poder semiótico (STOREY, 1997: 208). Esse conflito implica confrontar as hegemonias pela resistência e pelas heterogeneidades. Também o campo cultural é caracterizado pela divisão entre cultura dominante ou oficial e cultura popular.

Aos críticos neo-gramscianos do novo revisionismo, bastante preocupados com uma análise que reposicione as práticas de resistência no campo ideológico e económico, Storey lança, por sua vez, uma crítica que levanta questões interessantes: «A ideia crítica de cariz político e económico de análise cultural parece envolver pouco mais do que aceder em detalhe, e em disponibilidade, a textos e a práticas culturais. Em nenhum lado advogam a consideração pelo que esses textos e essas práticas possam significar (textualmente) ou qual a sua intencionalidade de significado em uso (consumo)» (STOREY, 1997: 220). O principal enfoque da escola crítica político-económica dentro dos estudos culturais, segundo Storey, parece ter sido a de «procurar relacionar as variações das respostas das pessoas em função das suas posições no sistema económico» (STOREY, 1997: 221). Essa crítica é também dirigida ao facto de o argumento anti-capitalista que subjaz a essa escola neo-gramsciana da teoria hegemónica procurar a quantidade em detrimento da qualidade, considerando-a uma má

influência para os estudos culturais por poder ser redutora e ter uma perspectiva distorcida das relações culturais e da economia da cultura e, em último caso, poder fazer com que a investigação em estudos culturais se torne mais «stifed», isto é, rígida (STOREY, 1997: 222-225).

«Precisamos de nos ver – todas as pessoas, não apenas a vanguarda intelectual – como participantes activos na cultura: seleccionando, rejeitando, produzindo significados, atribuindo valor, resistindo e, sim, sendo induzidos e manipulados. Isto não significa que esquecemos as “políticas de significação”» (STOREY, 1997: 227), posto que as políticas de significação não se podem desenvolver fora das políticas de vida.

A relação dos estudos culturais com os «arquivos da cultura» é uma questão relevante quando abordamos um objecto de estudo que se situa no passado. Stuart Hall aborda-a numa perspectiva pessoal: «A questão dos arquivos é extremamente difícil para mim porque, no que respeita aos estudos culturais, por vezes sinto-os como um *tableau vivant*, um espírito do passado ressurrecto, que reclama a autoridade de uma origem» (HALL, 2004: 262). De uma forma relativamente sarcástica, Hall diz que os estudos culturais terão de algum modo nascido quando se encontrou pela primeira vez com Raymond Williams e depois o trocou por Richard Hoggart (HALL, 2004: 262), que aliaram, cada um à sua maneira, a crítica e os estudos literários à sociedade.

Já nos anos de 1980 os estudos culturais estavam a exercer uma grande influência noutras disciplinas académicas, entre elas a história (JOHNSON, 1995: 575). O crescente interesse da história pela cultura popular, isto é, pela «cultura das pessoas», especialmente no seu aspecto político, foi um dos sintomas dessas novas formas de apropriação (JOHNSON, 1995: 575). O Grupo de Historiadores do Partido Comunista dos anos 1940 e 1950 teve um papel preponderante para este desenvolvimento ao anglicizar e ao historiografar o antigo marxismo (JOHNSON, 1995: 575). A crítica ao antigo marxismo foi um ponto central para o surgimento dos estudos culturais que, paradoxalmente, podem ser entendidos no seu início como um revivalismo de um marxismo moderno (JOHNSON, 1995: 575). Contudo, há que reconhecer que os estudos culturais «produziram novos objectos de estudo e forçaram a repensar os antigos» (JOHNSON, 1995: 577).

Para o nosso trabalho em específico, esta segunda dimensão apontada por Richard Johnson é extremamente importante, ou seja, a capacidade que os estudos culturais também têm de se apropriarem e de repensarem objectos de estudo antigos, já



que, ao contrário do que a maior parte dos objectos de estudo de trabalhos em estudos culturais está presentemente a fazer, o nosso objecto não será estudado na actualidade mas sim num tempo passado (séculos XIX e XX, entre 1840 e 1940, mais propriamente). De imediato, este facto condiciona a nossa selecção de técnicas do universo metodológico em estudos culturais, já que não se direcciona a sujeitos de análise cultural vivos, impedindo, por exemplo, de nos servirmos de técnicas bastante usadas como as entrevistas, os questionários ou as histórias de vida. Em seguida, é inegável que esse mesmo facto arrasta consigo este trabalho para territórios à partida mais historiográficos, por um lado, bem como seja propenso a poder parecer, perante o binómio importantíssimo para estudos culturais teoria/prática, pender mais para a teoria.

O próprio Richard Johnson, autor e cultor dos estudos culturais que aborda os seus objectos de estudo no «tempo passado», confessa que coloca a si mesmo muitas vezes a questão do que será ele enquanto autor. Será um historiador? Resiste a esse rótulo, embora reconheça que nem sempre se encontra assim tão distante do trabalho de um historiador da idade contemporânea mas apenas em alguns momentos do seu trabalho que é, vinca, um trabalho em estudos culturais. «No entanto, algumas virtudes dos historiadores parecem úteis aos estudos culturais – a respeito do movimento, particularidade, complexidade e contexto» (JOHNSON, 1995: 579).

Os estudos culturais são uma formação discursiva, já se mencionou. Durante algum tempo resistiram, e talvez ainda alguns dos seus estudiosos continuem a resistir, a ser um discurso teórico. Hall confessa a ansiedade que esta luta provoca, dizendo que embora «não [podendo funcionar como] anti-teoria, tem a ver com as condições e os problemas de desenvolver um trabalho intelectual e teórico enquanto prática política. É um caminho extremamente difícil, que não resolve a tensão entre esses dois requisitos, mas que tem de viver com eles» (HALL, 2004: 268). Segundo Hall, Gramsci nunca pediu que se resolvesse esse problema, antes forneceu um exemplo prático de como viver com ele: produzindo intelectuais orgânicos, isto é, conectados com o nascimento de um movimento histórico.

O facto, portanto, de este trabalho situar o seu campo de análise temporal no passado e não no presente, levanta algumas questões de ordem epistemológica na exigência e no desejo que se mantêm de ser um trabalho dentro do âmbito dos estudos culturais. Carolyn Steedman, num artigo intitulado «Culture, cultural studies, and the historians», diz precisamente que a história do papel da história dentro dos estudos culturais está ainda por escrever (STEEDMAN, 1992: 620), referindo-se em especial

aos estudos culturais britânicos que têm uma tradição historiográfica assente em três autores, Richard Hoggart, Raymond Williams e E. P. Thompson, numa linha de análise cultural baseada em textos, diga-se (*text-based*). Steedman estabelece de imediato o princípio de que a história é a forma menos permanente de todas as formas de escrita, pois está sempre sujeita ao aparecimento de novos factos que poderão levar o trabalho historiográfico por novos caminhos. Nenhum trabalho historiográfico deveria ser levado a cabo sem ter essa consciencialização. O facto de o novo historicismo ter abandonado a primazia da interpretação dos factos históricos pelo paradigma do tempo em favor do paradigma da cultura, sob o qual a fragmentação e a disparidade dos elementos recolhidos podem ganhar alguma coerência (STEEDMAN, 1992: 617), acaba por aproximar o exercício historiográfico do exercício dos estudos culturais quando estes têm por objecto o passado, sublinhe-se novamente. Contudo, quando os estudos culturais se servem de fontes textuais à semelhança de um estudo em história jamais se poderão esquecer de que esses próprios textos e documentos são factos históricos e não apenas repositórios de factos, sendo imperioso que tenham em conta essa impermanência (inerente à historiografia) tanto no momento em que os lêem como no momento em que os analisam e sobre eles escrevem (STEEDMAN, 1992: 621).

Na altura em que a autora escreve este artigo (1992) parece ter havido uma reflexão sobre o que é que os estudos culturais britânicos deveriam e poderiam fazer com a história e qual o pensamento histórico a adoptar (STEEDMAN, 1992: 620) quando se debruçam sobre o passado. Sobre este assunto parece oscilar entre dois estados de espírito antagónicos. Tanto tem momentos em que revela um optimismo desarmante ao dizer que os estudos culturais «poderão fazer aquilo que a história não pode fazer» (STEEDMAN, 1992: 620) e, precisamente, porque a história parece deixar alguns espaços em branco, coloca os estudos culturais numa posição privilegiada para produzir (de uma forma crítica, sempre) a sua própria historiografia enquanto vai fazendo o seu caminho (STEEDMAN, 1992: 621). Noutros momentos, deixa-se vencer pelo pessimismo, ou melhor, por um profundo cepticismo, quando coloca uma série de perguntas: «por que razão os estudos culturais querem a história? Que significado poderemos retirar desse interesse? Que novos actos de transferência de factos do passado ajudarão ao desenvolvimento dos estudos culturais – ou como integrá-los em estudos culturais? Como será tudo isso feito? Que pensamento haverá subjacente? Haverá algum espaço dentro dos estudos culturais para o trabalho historiográfico detalhado [...] ou para assumirem casos de estudo históricos? Que bem fará tudo isto,

afinal? Provavelmente, bem nenhum...» (STEEDMAN, 1992: 621). Independentemente do estado de espírito de Steedman, esta série de questões é pertinente para um trabalho como o nosso, em estudos culturais, que se reporta a factos do passados e por factos, entenda-se, como a própria autora disse, a própria documentação de que nos servimos como fontes. No fundo, os estudos culturais servem-se da história (ciência), mas afastam-se dela quando dela se aproximam.

Este trabalho não constitui, porém, a primeira vez em que o mutualismo é assinalado em estudos culturais, de uma perspectiva histórica. Pode afirmar-se que E. P. Thompson, autor relevante para os estudos culturais britânicos, como há pouco mencionámos, já o fez de algum modo, ainda que de forma bastante discreta, e não se pode dizer que não tenha sido bem sucedido, embora tenhamos de confessar que o seu artigo não se distinguirá assim tanto de um artigo historiográfico corrente sobre mutualismo. Contudo, há aspectos que o poderão, de facto, distinguir.

E. P. Thompson, cuja obra se centra nas questões das classes trabalhadoras (*The making of the working class*, 1963), obra influente dentro dos estudos culturais britânicos, elabora um pequeno estudo sobre os rituais do mutualismo (THOMPSON, 1992: 173-182) mais tarde publicado num livro a várias mãos que poderá ser entendido como um livro em estudos culturais (*Culture and society – contemporary debates*, 1992). Interessante perceber que os editores deste livro, Jeffrey Alexander e Steven Seidman, integraram o estudo de Thompson num capítulo a que deram o nome de «Aproximações à cultura: marxista».

A organização do índice de estudos presentes em *Culture and society – contemporary debates* é, por si só, interessante para perceber a diáspora dos estudos culturais. Os editores dividem o livro em «debates analíticos» e em «debates substantivos». Nos primeiros, afectos à questão do entendimento da relativa autonomia da cultura, separa as diferentes aproximações a que a ela são feitas pelas escolas funcionalista, semiótica, dramaturgica, weberiana, durkheimiana, marxista e pós-estruturalista. Nos segundos, aos quais relaciona as questões da ordem moral e da crise social, distingue a corrente que tem debatido o fim da ideologia e a secularização e o modernismo e o pós-modernismo, questionando se introduzem dissolução ou reconstrução da ordem moral.

O texto de E. P. Thompson, em si, parte do facto de que o século XVIII inglês já tinha uma longa tradição de *trade unions* e de *friendly societies*. O primeiro Friendly Society Act foi de 1793. Antes de 1815 estas sociedades combinavam as funções de

seguro na saúde com clubes nocturnos de convívio e festas anuais (THOMPSON, 1992: 175). Assim, para além de ser uma forma de previdência, era também uma forma de vida comunitária. Dado todos os membros depositarem fundos para a sociedade, de estarem previstos apoios em caso de doença e de todos poderem participar na auto-gestão da sociedade conferia um sentido de estabilidade e de pertença. A maior parte dos membros das *friendly societies* não tinham um estatuto social alto: eram pequenos comerciantes ou artesões. A própria classe média tinha aderido muito pouco. A partir daqui, Thompson chega à interessante conclusão de que pelo facto de estas sociedades estarem, pela sua natureza e não por qualquer tipo de proibição, no seu seio, vedadas ao escrutínio das altas e até das classes médias, elas constituíram-se como «uma autêntica evidência do desenvolvimento de uma cultura e de formas de instituições da classe trabalhadora independentes» (THOMPSON, 1992: 176), participando no crescente fenómeno de consciência e emancipação de classe. No fundo, preconizaram uma subcultura da cultura das classes trabalhadoras emergente da revolução industrial.

Continua dizendo que estas «sociedades podem ser vistas como uma cristalização de um *ethos* da mutualidade muito mais difundida nas densas e concretas partículas das relações pessoais dos trabalhadores, em casa como no trabalho» (THOMPSON, 1992: 177), ou seja, estas sociedades acabavam por concentrar, em si mesmas, a representação de uma prática de ajuda mútua das comunidades trabalhadoras, de que tanto eram símbolo como veículo. Como se observa, já E. P. Thompson se referia a uma ética mutualista, propondo que estas associações mutualistas funcionavam como pontos de desenvolvimento e legitimação dessa mesma ética.

Bourdieu, a propósito do conceito de capital simbólico, disserta um pouco sobre as sociedades industriais e pós-industriais. A prática da filantropia por parte dos *robber baron* do século XIX comprova que os industriais não estavam apenas interessados em acumular capital económico mas também em acumular capital simbólico, isto é, em obter legitimação e reconhecimento do colectivo (SWARTZ, 1997: 91). Também em Portugal do século XIX vamos encontrar alguns destes exemplos de industriais que dentro das suas próprias fábricas estipulam socorros mútuos para os operários, de forma livre ou obrigatória, exemplos esses que fomos encontrar nos Inquéritos Industriais novecentistas e de que muito pouco ou nada se ouviu falar (ver capítulo X). Tal prática servia, na linguagem de Bordieu, para acumular capital simbólico. Vamos igualmente encontrar em algumas associações mutualistas livres, portanto, fora de fábricas já, a figura dos sócios honorários que, em termos de capital simbólico, resulta de uma troca

mútua: tanto a massa associativa queria ver o nome da sua associação afecta a pessoas «de renome» como esse tipo de pessoas gostava de ser conhecida pelos seus gestos filantrópicos. Com isto queremos dialogar com as conclusões a que chegou E. P. Thompson ao afirmar que essas associações estavam vedadas a altas e médias classes. Nem sempre era assim. O processo de resistência e de emancipação em que estas práticas associativas mutualistas entraram tornaram-se bem mais complexas e mesmo quando se deixavam assediadas pela filantropia das classes mais altas ou quando as próprias associações desejavam chamar esses filantropos a si, não deixavam de ser práticas de resistência.

O mutualismo associativo, na sua vertente financeira, é uma produção de um meio que pretende satisfazer necessidades futuras, mas que, sendo uma produção colectiva e não individual, implica também que seja uma relação social de produção de um bem de luxo: o futuro. Explique-se que este conceito de «relação social de produção» vem de Marx e implica as interacções em que os indivíduos entram em diversas disposições sociais nalguma fase do desenvolvimento das forças de produção. Trata-se, sem dúvida, de uma «novidade» social mas também cultural, na medida em que o futuro, isto é, a ideia de um futuro assegurado para si ou para os seus próximos, era um luxo a que apenas as classes detentoras de capital poderiam assegurar. O futuro passa, assim, a ser também um capital simbólico de extrema importância no mundo do trabalho e o seu valor não é destituído de implicações tanto éticas como económicas. É uma conquista desta prática emancipatória e de resistência. Amartya Sen, de quem já falámos, tem dedicado parte da sua vida a explicar porquê (ver capítulo seguinte).

## I.2.2. OBJECTO, OBJECTIVO E METODOLOGIA

Após algumas considerações, importa esclarecer que objecto, que objectivo e que metodologia estão na base deste trabalho sobre o pensamento e as práticas mutualistas portuguesas entre 1840 e 1940.

O *corpus* de enunciados seleccionado é de duas tipologias essenciais: 1) os chamados textos ideológicos do mutualismo (produzidos pelos filósofos ou intelectuais do mutualismo) e 2) os que chamaremos de textos utilitários do mutualismo (produzidos pelas instituições, pelo poder governativo e pelas pessoas comuns que participaram de algum modo na vida associativa mutualista).

Dessa análise confrontativa e contrastiva procuraremos extrair os elementos das forças éticas que presidem às práticas mutualistas, qual é a sua relação ou implicação nas práticas e vice-versa e de que modo existirá ou não um núcleo de forças e representações éticas comum à experiência e aos discursos mutualistas no período de tempo e no espaço que propomos estudar, dentro de uma abordagem de raiz clássica dentro dos estudos culturais, visto servirmo-nos sobretudo de quatro correntes, bem como das suas derivações mais contemporâneas, que fizeram grande escola dentro dos estudos culturais: 1) a corrente marxista, 2) a corrente bourdieuniana, 3) a corrente weberiana e 4) a corrente foucaultiana, tentando catapultá-las, dentro do possível, para uma análise que se opera no século XXI, actualizando-as, portanto, com consciência das novas abordagens que entretanto vão surgindo nos estudos culturais.

Refira-se que a nossa distinção entre textos ideológicos e textos utilitários mais não se atende do que ao carácter fragmentário, testemunhal ou utilitário dos segundos, assim como ao facto de não constituírem uma obra na acepção de uma obra de um autor determinado. A distinção não deixa de ser um artifício académico necessário para facilitar a análise, já que em termos qualitativos ambas as tipologias adquirem aqui o mesmo valor, na medida em que tanto a produção dita popular como a produção dita erudita fazem parte do mesmo cômputo cultural em análise: «Precisamos de nos ver – todas as pessoas, não apenas a vanguarda intelectual – como participantes activos na cultura: seleccionando, rejeitando, produzindo significados, atribuindo valor, resistindo e, sim, sendo induzidos e manipulados. Isto não significa que esquecemos as “políticas de significação”» (STOREY, 1997: 227), reiteramos.

Interessa-nos capturar e analisar criticamente essa significação, uma construção que parte de todas as pessoas envolvidas na vida em sociedade e na cultura, independentemente de serem intelectuais ou não. Rejeitamos uma diferenciação qualitativa. Aqui não nos interessa a qualidade dos textos, a excelência dos textos ou o estatuto dos agentes das práticas culturais mutualistas. Como vem sido bom hábito nos estudos culturais, a vida das pessoas ditas comuns interessa tanto quanto tudo o resto. As chamadas elites culturais representam apenas uma fracção da cultura e não são alienáveis das restantes fracções se se quiser analisar fenómenos culturais de uma perspectiva mais profunda e ampla que apercebam tanto o pensamento como as práticas.

Neste sentido, aceitamos por completo o postulado epistemológico de Marx e de Engels: «não se parte daquilo que os homens dizem, imaginam ou se representam, e também não dos homens narrados, pensados, imaginados, representados, para daí se

chegar aos homens em carne e osso; parte-se dos homens realmente activos, e com base no seu processo real de vida apresenta-se também o desenvolvimento dos reflexos e ecos ideológicos deste processo de vida. Também as fantasmagorias no cérebro dos homens são sublimados necessários do seu processo de vida material, empiricamente constatável e ligado a premissas materiais. A moral, a religião, a metafísica e a restante ideologia, e as formas da consciência que lhes correspondem, não conservam assim por mais tempo a aparência de autonomia» (MARX e ENGELS, 1982: 14).

O princípio de escolha que preside a esta selecção é facilmente enunciável. Para as obras ideológicas dos autores escolhidos é simples: Proudhon é o criador do mutualismo filosófico-político e Antero de Quental, Jaime Magalhães Lima e Oliveira Martins os seus principais divulgadores em Portugal, ao passo que Amorim Viana e Rodrigues de Freitas são alguns dos principais opositores. Se o critério de escolha que preside aos textos ideológicos do mutualismo é relativamente claro, o critério de escolha do *corpus* de textos a que chamamos textos utilitários do mutualismo encerra um pouco mais de dificuldade porque são bastante dispersos tanto na natureza como na quantidade, embora a ele presida sempre uma categoria essencial: a pertinência e a capacidade de revelarem, por si mesmos, as tais unidades éticas que procuramos.

No momento deste estudo em que nos debruçaremos sobre três casos de estudo de associações de socorros mútuos específicas, os montepios industriais, o Montepio Geral e A Voz do Operário, teremos ainda assim de nos cingir, dentro do universo de produção textual dessas mesmas associações, à pertinência dos textos para o nosso estudo. Essa pertinência parte sobretudo das referências e reflexões éticas que comportem, já que o objectivo do nosso estudo é precisamente o de encontrarmos a ética das práticas e dos discursos mutualistas enquanto práticas de resistência. O mesmo se passará para os momentos em que analisaremos num campo de análise mais vasto que não apenas o dessas duas associações mutualistas, estendendo-o aos discursos produzidos em Portugal por parte de entidades diferentes que poderemos agrupar em entidades individuais (pessoas que por algum motivo tenham escrito sobre o mutualismo em actas de congressos, em panfletos, em jornais) e entidades institucionais, sendo que estas duas se dividem necessariamente em produtores governamentais (leis, inquéritos nacionais, relatórios oficiais, etc.) e em produtores particulares (textos de associações mutualistas que não as mencionadas como casos de estudo desta análise). Porém, queremos colocar no mesmo patamar de análise Proudhon e a senhora que recebeu a pensão de sobrevivência quando enviuvou de um sócio do

Montepio Geral; Antero de Quental e o enrolador de tabaco da *Voz do Operário* que chegou a casa com os pulmões cansados. Queremos perceber, como diz Foucault, quais os seus valores não qualitativos mas quais os seus valores de circulação e de troca no mesmo campo de coexistência e o que é que eles dizem efectivamente quanto às unidades éticas que presidem às práticas que desejam instaurar (textos ideológicos) mas também às práticas que esses textos averiguam, descrevem ou pretendem legislar (textos utilitários).

Um pouco à maneira da dialéctica de Marx sobre a divisão do trabalho (intelectual e material), interessa-nos o «imaterial», o lado subjectivo que ambas produzem e de que são produzidas, assim como a resolução dialéctica a que chegou ao inferir que «os três momentos (as forças de produção, o estado da sociedade e a consciência) podem e têm de entrar em mútua contradição, porque a divisão do trabalho implica a possibilidade, ou melhor, o facto de a actividade intelectual e material – prazer e trabalho, produção e consumo – recair sobre indivíduos diferentes e de a única possibilidade de eles não entrarem em contradição residir, por sua vez, na negação da divisão do trabalho» (MARX, 1976: 76), ou seja, neste caso em concreto interessa-nos dividir os discursos dos intelectuais dos discursos das práticas culturais ordinárias para que entrem em mútua contradição para chegarmos a uma não-contradição entre eles pela negação dessa mesma divisão porque, enfim, formam ambos uma síntese. O nosso olhar recairá sobretudo aí, nesse ponto de síntese ao qual lançaremos uma bateria de questões, embora tenhamos de passar e de considerar as suas singularidades bem como as suas oposições.

Foucault chama, porém, a atenção para a necessidade de olharmos criticamente para os agrupamentos de discurso já feitos: «devemos também inquietar-nos perante esses recortes ou agrupamentos com que estamos familiarizados. Poderemos admitir, sem mais, a distinção dos grandes tipos de discurso, ou das formas ou dos géneros que ciência, literatura, filosofia, religião, história, ficção, etc., opõem umas às outras, e que transformam numa espécie de grandes individualidades históricas?» (FOUCAULT, 2005: 50). Responde a si próprio que «nós próprios não estamos seguros quanto ao uso destas distinções no mundo de discurso que é o nosso» (FOUCAULT, 2005: 50). O que esta tese propõe é um reagrupamento discursivo que faça um novo jogo de oposições e exercícios de aproximação entre os diferentes tipos de discursos mutualistas.

Na síntese das duas proveniências é que estará o núcleo das forças éticas dos discursos e das práticas mutualistas. A forma como essas práticas serão analisadas é a



de entendê-las também enquanto discursos, mas tendo sempre em atenção que o que interessa é fazer a história das coisas ditas, efectivamente ditas, segundo os ensinamentos foucaultianos. Esse lado subjectivo que nos interessa captar só poderá ser encontrado no espaço comum, num campo de coexistência, que ambas as proveniências partilham, embora se continuem necessariamente a constituir, na terminologia de Foucault, de singularidades.

Acreditamos que até à data o mutualismo foi analisado de forma ou consideravelmente factual, com dados empíricos sobre o número de associações, de associados ou de socorros prestados; descritivo, através da enunciação exaustiva das leis que saíram sobre associações de socorros mútuos; ou intelectual ou exegetico, atendendo apenas ao pensamento de obras ditas incontornáveis sobre o tema. De qualquer das formas, e com o devido respeito à necessidade e ao relevo que tais abordagens têm para a construção de um conhecimento científico sobre qualquer fenómeno que seja e sobre este em particular, a abordagem não deixa de ser parcial.

Os estudos culturais rasgaram sobretudo com o intelectualismo dos estudos disciplinares clássicos. A cultura dita ordinária passou a ser igualmente objecto de estudo, encontrou-se também nela uma voz que tem algo a dizer e a acrescentar à voz dos intelectuais e que também ela, e não só a dos intelectuais, «põem em causa as imagens, as narrativas oficiais e as justificações do poder» (SAID, 1994: 16), tanto pelas práticas como pelos discursos. Outras disciplinas acabaram por acompanhar um pouco esta nova tendência. Seja feita justiça ao movimento da nova história, que à maneira dos estudos culturais se tornou cada vez mais interdisciplinar e voltou também o seu olhar para a história do quotidiano e para outros agentes da história que não reis e heróis, de onde se destacam historiadores como Fernand Braudel ou José Mattoso, por exemplo.

Esta nova forma de reescrever a história é determinante para percebermos também o modelo de análise de discurso de Foucault, que sobre ela diz: «vemos então desdobrar-se todo um campo de questões, algumas já familiares, através das quais esta nova forma de história tenta elaborar a sua própria teoria: como especificar os diferentes conceitos que permitem pensar a descontinuidade (limiar, ruptura, corte, mutação, transformação)?», ao passo que «a história propriamente dita, a história pura e simples, parece apagar, em proveito das estruturas sem estabilidade, a irrupção dos acontecimentos» (FOUCAULT, 2005: 32). Para Foucault, o que mudou substancialmente na história foi a sua posição perante o documento, o qual deixa de ser

«matéria inerte através da qual ela tenta reconstruir o que os homens fizeram ou disseram» (FOUCAULT, 2005: 33), mas «dá-se por tarefa primeira, não interpretá-lo, não determinar se fala verdade e qual o seu valor expressivo, mas trabalhá-lo do interior e elaborá-lo: organiza-o, recorta-o, distribui-o, ordena-o, reparte-o em níveis, estabelece séries, distingue o que é pertinente do que o não é, detecta elementos, define unidades, descreve relações», «procura definir no próprio tecido documental unidades, conjuntos, séries, ligações» (FOUCAULT, 2005: 33).

Quanto à análise do discurso, Foucault propõe um projecto de «descrição dos acontecimentos discursivos» (FOUCAULT, 2005: 55). Em primeiro lugar é preciso estabelecer-se um *corpus* de enunciados ou uma colecção de factos de discurso. «Trata-se então de definir, a partir desse conjunto que tem um valor de amostra, regras que eventualmente permitam construir outros enunciados diferentes dos primeiros» (FOUCAULT, 2005: 55). Constituem, portanto, um conjunto finito.

Se parte do nosso *corpus* seleccionado corresponde à obra de determinados pensadores do mutualismo, é natural que o que queiramos extrair dela é primeiramente o seu sistema de pensamento sobre o tema para só depois chegarmos às categorias éticas que o sustentam. Nessa medida, tem de se admitir que «só podemos reconstruir um sistema de pensamento a partir de um conjunto definido de discursos» (FOUCAULT, 2005: 56). Foucault trata de distinguir claramente a história do pensamento (análise do pensamento) da análise de discurso. Diz-nos que «a análise de pensamento é sempre alegórica relativamente ao discurso que utiliza» (FOUCAULT, 2005: 56). Nesse sentido, o que a análise do pensamento faz é o de ir à procura, para além da análise dos próprios enunciados, da intenção do sujeito falante, a sua actividade consciente ou até mesmo a inconsciente, ou seja, «o texto miúdo e invisível que percorre o interstício das linhas escritas» (FOUCAULT, 2005: 56). No fundo, a análise de pensamento é uma reconstrução do discurso confrontado com outros discursos e com factos de discurso que lhe podem ser aparentemente alheios, à partida, como são os factos históricos de onde emergiram, ou seja, o texto com o seu contexto.

Para esta parte do *corpus* seleccionado não poderemos escapar, nem o desejamos, à análise do pensamento, daí procurarmos uma articulação com as propostas metodológicas de Foucault, de Bourdieu e de Thompson. Para podermos falar com alguma propriedade das categorias éticas presentes no discurso de Proudhon, de Antero de Quental e de Oliveira Martins, bem como dos seus opositores Amorim Viana ou Rodrigues de Freitas, para termos base de comparação com os discursos que não

constituem obra, que emergem das diferentes experiências do associativismo de socorros mútuos, e suas categorias éticas, temos necessariamente de apresentar os seus sistemas de pensamento, incluindo-os no curso e no discurso da história e no discurso das intenções e dos símbolos. No fundo, temos de expor o texto e o seu contexto, isto é, temos de estabelecer um ponto de partida fixo para o nosso trabalho, percebendo também que «o conceito de ideologia desempenhou um papel crucial de mediador entre o económico e o cultural» (BARKER, 2000: 54).

À teoria da ideologia de John B. Thompson iremos buscar as bases teóricas e técnicas para procedermos a essa primeira fase da análise do *corpus* mais filosófico e ideológico, digamos assim, tendo por princípio, sempre presente, a definição de ideologia enquanto «sistema de símbolos ou de valores vocacionado, de algum modo, para a acção social ou para a prática política» (THOMPSON, 1990: 76). A noção de ideologia, para Foucault, é que enquanto «ciência das ideias, a ideologia deve ser um conhecimento do mesmo tipo que aqueles que se dão por objecto os seres da natureza, ou as palavras da linguagem, ou as leis da sociedade», «a ideologia não interroga o fundamento, os limites ou a raiz da representação; percorre o domínio das representações em geral; fixa as sucessões necessárias que aí aparecem; define os liames que aí se travam; manifesta as leis de composição e de decomposição que aí podem reinar». Em síntese, a ideologia «aloja todo o saber no espaço das representações e, percorrendo esse espaço, formula o saber das leis que o organiza» (FOUCAULT, 1981: 255-256).

Para Althusser, em *Ideology and the ideological State apparatuses*, a ideologia tem um carácter duplo. Por um lado, constitui as condições reais das vidas das pessoas, constitui os pontos de vista pelos quais as pessoas vivem e experienciam o mundo. Nesse sentido, a ideologia não é falsa dado que forma as diferentes categorias e sistemas de representação pelos quais cada grupo social torna o mundo inteligível. Ideologia é experiência viva. Por outro lado, representa as relações imaginárias dos indivíduos com as suas reais condições de existência. É um discurso (BARKER, 2000: 57).

Com base nesse entendimento de ideologia também como discurso, Thompson diz que: «a teoria da ideologia e o estudo da linguagem são duas preocupações que aceitam facilmente uma aproximação forte entre si. Enquanto é comumente aceite que a teoria da ideologia examina as formas em que o “significado” ou as “ideias” afectam as concepções ou as actividades dos indivíduos e dos grupos que criam o mundo social e se entende que a natureza e as modalidades da ideologia têm sido analisadas de

diferentes modos, parece, de forma cada vez mais evidente, que o estudo da linguagem deve ocupar uma posição privilegiada em qualquer uma dessas análises. A análise da ideologia é, fundamentalmente, o estudo da linguagem no mundo social, dado que é primeiramente através da linguagem que o significado é mobilizado em função dos interesses de indivíduos, particulares ou em grupo» (THOMPSON, 1990: 73).

Thompson continua a demonstrar as razões pelas quais se deverá aprofundar cada vez mais a ligação entre a teoria da ideologia e o estudo da linguagem. Se, por um lado, essa ligação incrementou a descoberta de novas formas filosóficas respeitantes à natureza da própria linguagem e do próprio significado, por outro lado, e é o que aqui interessa realçar, proporcionou uma melhor percepção de formas linguísticas aplicadas às interacções sociais (THOMPSON, 1990: 73). Neste último caso, o estudo dessas interacções sociais e culturais alcança, sem dúvida, dimensões de estudo mais profundas, se observadas à luz da interacção entre as ideias e a linguagem que produzem ou por que são mobilizadas.

Da multiplicidade de teorias da ideologia que até à data do seu estudo tinham sido elaboradas, Thompson destaca três autores (Martin Seliger, Alvin Gouldner e Althusser), três linhas de entendimento de ideologia que se aproximam num aspecto crucial: todos eles partilham o conceito de ideologia enquanto um sistema de símbolos ou valores que presidem, de algum modo, à acção social ou à prática política (THOMPSON, 1990: 76). Embora esta concepção de ideologia seja, também por todos, dissolvida numa crítica à dominação, influenciados directamente pela noção de ideologia de Marx, não deixa Thompson de reconhecer a mais-valia que esse envolvimento crítico poderá ainda trazer a uma nova teoria da ideologia e à sua relação com a análise do discurso (THOMPSON, 1990: 76).

A Seliger vai buscar a clarividência na hora de reconhecer a necessidade de destrinçar as duas abordagens pelas quais se concebe a noção de ideologia. Terminologicamente chegou aos conceitos operativos de «concepção restritiva» e à «concepção inclusiva». A primeira diz respeito a um entendimento mais instantâneo de ideologia enquanto sistema de uma determinada convicção política, ao passo que o segundo, como o próprio termo indica, estende-se a uma noção mais ampla de política que considere qualquer sistema de valores orientado para preservar, destruir ou reconstruir a ordem social e cultural. É a «concepção inclusiva» que Seliger defende e trabalha (THOMPSON, 1990: 76) e aquela que adoptamos.

Uma das grandes contribuições do estudo de Seliger para a teoria da ideologia foi a de distinguir uma série de seis elementos universais que compõem a ideologia enquanto sistema de valores ou de símbolos, que são: a descrição, a análise, as prescrições técnicas, as implementações, as rejeições e as prescrições morais, sendo que este último elemento se encontra no centro do sistema, no centro de todos os outros. Tentaremos aplicar esta série à ideologia mutualista de Proudhon e, subsequentemente, de Antero de Quental, de Oliveira Martins, etc., prestando especial atenção à questão das prescrições morais e ao sistema ético no qual assentam. Como é que esta ética serviu como motor, mas também como justificação de uma prática de resistência? A análise da imprensa operária do século XIX demonstra vivamente como a circulação destas ideias se fazia sentir nas suas páginas como nas suas práticas, não apenas pelo nome destes autores ser relativamente mencionado como também porque as ideias patentes no jornal são, muitas vezes, comuns.

Sobre a relevância das prescrições morais Thompson acrescenta: «todas as ideologias misturam uma descrição factual e uma análise da situação com prescrições morais sobre o que é certo e o que é bom, assim como com considerações técnicas de prudência e eficiência. É esta mistura peculiar entre conteúdo factual e compromisso moral que dá à ideologia o seu carácter apelativo e a coloca na posição de guia da acção política. O papel de guia da acção política da ideologia é, para além disso, comprovado pelo elemento que Seliger chama de “implementações”, que mais não é do que regras que providenciam modos e meios de implementar os compromissos advogados e de adaptá-los aos requisitos circunstanciais. O elemento final das ideologias, descrito como “rejeições”, chama a atenção para o facto de as ideologias serem sempre definidas em oposição a outras e de incorporarem essa negação ou rejeição de certos princípios e valores; a separação de poderes na democracia constitucional, por exemplo, assenta na premissa da rejeição do direito divino dos reis» (THOMPSON, 1984: 78). De resto, não se poderia entender ideologia enquanto sistema de valores.

Não podemos esquecer igualmente o contributo de Pierre Bourdieu, que estudou bastante a questão do poder simbólico dentro da sociologia, debatendo-se com a relação das representações simbólicas com as estruturas sociais. Esta perspectiva distancia-se bastante de uma perspectiva estruturalista neo-kantiana que procura «apreender a lógica específica de cada uma das “formas simbólicas”, procedendo [...] a uma leitura propriamente *tautegórica* (por oposição a *alegórica*) que não refere o mito a algo de diferente dele mesmo», observando-se esta análise estrutural como uma análise que

«tem em vista isolar a estrutura imanente a cada produção simbólica» (BOURDIEU, 1989: 9). Para Bourdieu, «os “sistemas simbólicos”, como instrumentos de conhecimento e de comunicação, só podem exercer um poder estruturante porque são estruturados» (BOURDIEU, 1989: 9), ou seja, são meios para ordenar e entender o mundo social, mas são igualmente códigos com significados profundos e estruturais partilhados por todos os membros de uma cultura, servindo igualmente de instrumento político, instrumento de domínio ou de resistência a ele. Todos estes aspectos relacionam-se: «os símbolos são os instrumentos por excelência da “integração social”»: enquanto instrumentos de conhecimento e de comunicação [...], eles tornam possível o *consensus* acerca do sentido do mundo social que contribui fundamentalmente para a reprodução da ordem social: a integração “lógica” é a integração “moral”» (BOURDIEU, 1989: 10). Bourdieu dá o exemplo de Durkheim, e de Radcliffe-Brown, que vêm na solidariedade social, uma das categorias éticas inerentes ao mutualismo, o facto de «designar explicitamente a função social [...] do simbolismo, autêntica função política que não se reduz à função de comunicação dos estruturalistas» (BOURDIEU, 1989: 9-10). A solidariedade social, segundo esses autores, participa, portanto, no sistema simbólico designando uma função social simbólica por excelência que permite a passagem da integração lógica à integração moral, mesmo que através de um poder invisível, não apercebido na sua totalidade. «Bourdieu defende que os sistemas simbólicos acarretam simultaneamente três funções interligadas embora distintas: cognição, comunicação e diferenciação social» (SWARTZ, 1997: 82-83).

Os sistemas de pensamento ideológico encontram-se, assim, no campo da produção simbólica. «O poder simbólico é, com efeito, esse poder invisível o qual só pode ser exercido com a cumplicidade daqueles que não querem saber que lhe estão sujeitos ou mesmo que o exercem» (BOURDIEU, 1989: 7-8). Esta ideia de «não querer saber» é mais complexa em Bourdieu, explicando-se como um poder que se exerce «se for reconhecido, quer dizer, ignorado como arbitrário. Isto significa que o poder simbólico não reside nos “sistemas simbólicos” em forma de uma força elocutória mas que se define numa relação determinada – e por meio desta – entre os que exercem o poder e os que lhe estão sujeitos, quer dizer, isto é, na própria estrutura do campo em que se produz e se reproduz a crença. O que faz o poder das palavras e das palavras de ordem, poder de manter a ordem ou de a subverter, é a crença na legitimidade das palavras e daquele que as pronuncia, crença cuja produção é a da competência das palavras» (BOURDIEU, 1989: 14-15).

David Swartz sumariza um ponto fundamental a que queremos chegar: «ao argumentar que a lógica estruturalista das relações contrastivas se aplica não apenas aos sistemas simbólicos, como a linguagem (à la Saussure), ao mito (à la Levi-Strauss) ou ao discurso (à la Foucault), mas também às relações sociais de cujos sistemas simbólicos são mais ou menos expressão transformada, Bourdieu distingue a sua proposta de outros estruturalistas franceses» (SWARTZ, 1997: 86). Para além disso, para Bourdieu, o poder simbólico legitima os poderes económico e político mas não se reduz a eles. Isto marca a diferença, por exemplo, entre a noção de cultura de Bourdieu e a noção de superestrutura de Marx (SWARTZ, 1997: 89). Contudo, se pensarmos bem, a noção marxista de cultura não se reduz apenas à noção de superestrutura, não são totalmente equivalentes, mas decorre antes de uma síntese entre os conceitos de base e de superestrutura que se encontram sempre em constante jogo dialéctico (EAGLETON, 2000: 1).

Como se dizia, Foucault distingue então a análise do pensamento da análise do discurso. Também neste estudo teremos duas fases distintas de análise. «A análise no campo discursivo orienta-se em termos completamente diferentes; trata-se de apreender o enunciado na estreiteza e na singularidade do seu acontecimento; de determinar as condições da sua existência, de fixar com a máxima justeza os seus limites, de estabelecer as suas correlações com os outros enunciados que podem estar-lhe ligados, de mostrar que outras formas de enunciação o enunciado exclui. Não se procura, sob aquilo que é manifesto, o palavreado semi-silencioso de um outro discurso» (FOUCAULT, 2005: 56).

À revelia do que comumente os linguistas entendem por discurso, Foucault, para conseguir chegar ao conceito de «discurso clínico», «discurso económico», e por aí em diante, necessita de fixar uma nova definição para o termo «discurso»: «conjunto dos enunciados que relevam de um mesmo sistema de formação» (FOUCAULT, 2005: 149), isto é, de uma mesma «lei de uma série semelhante», aquilo a que chamou de formação discursiva (FOUCAULT, 2005: 149).

Assim, «descrever um enunciado não equivale a isolá-lo e a caracterizar um segmento horizontal; mas a definir as condições nas quais se exerceu a função que deu a uma série de signos (não sendo forçosamente esta última nem gramatical nem logicamente estruturada) uma existência, e uma existência específica. Existência que a faz aparecer como coisa diferente de um puro traço, e a mostra antes como ligação a um domínio de objectos; como coisa diferente do resultado de uma acção ou de uma

operação individual, e antes como um jogo de posições possíveis para um sujeito; como coisa diferente de uma totalidade orgânica, autónoma, fechada sobre si própria e susceptível por si só de formar sentido, mas antes como um elemento no interior de um campo de coexistência» (FOUCAULT, 2005: 150).

Foucault é contundente quanto às limitações a colocar à análise discursiva. Ela dirige-se apenas ao «estado patente da linguagem efectiva» e não ao estado latente, isto é, àquilo que as palavras possam esconder. Interessa, antes, «de que modo [as palavras] existem, o que significa para elas terem sido manifestadas, terem deixado traços [...]; o que é para elas terem aparecido» (FOUCAULT, 2005: 150). Nesse sentido, toda a análise discursiva é uma análise histórica, assim entendida: «o discurso é, de um extremo ao outro, histórico – fragmento da história, pondo o problema dos seus próprios limites, dos seus cortes, das suas transformações, dos modos específicos da sua temporalidade» (FOUCAULT, 2005: 159).

O enunciado requer, deste modo, um referencial (um princípio de diferenciação), um sujeito (uma posição que pode ser preenchida por indivíduos diferentes), um campo associado (um domínio de coexistência para outros enunciados) e uma materialidade (não apenas a substância ou o suporte da articulação, mas um estatuto, regras de transcrição, possibilidades de uso ou de reutilização) (FOUCAULT, 2005: 157). Quando analisarmos o nosso corpus discursivo teremos necessariamente de observar estes quatro aspectos dos enunciados, sendo que para se encontrar um fio de análise se terá de perceber as oposições contrastivas do referencial e do campo associado, ou seja, de que modo é que os enunciados se diferenciam e se aproximam uns face aos outros dentro do campo de coexistência mutualista.

Foucault chega a um ponto que nos interessa particularmente: a possibilidade de definição de um regime geral dos discursos ligados ao nível dos enunciados. A esse regime geral encontram-se submetidos «o estatuto dos enunciados em causa, a maneira como são institucionalizados, recebidos, usados, reutilizados, combinados entre si, o modo segundo o qual se tornam objectos de apropriação, instrumentos do desejo ou do interesse, elementos de uma estratégia» (FOUCAULT, 2005: 157). Nessa medida, «descrever enunciados, descrever a função enunciativa da qual são portadores, analisar as condições em que se exerce essa função, percorrer os diferentes domínios que supõe e a maneira como se articulam, é empreender a tarefa de trazer à luz do dia aquilo que poderá individualizar-se como formação discursiva» (FOUCAULT, 2005: 157-158). Para procedermos a uma articulação dos discursos com as práticas culturais e perceber



como uns determinam outros e são resultados uns dos outros. Por exemplo, quando analisarmos a obra mutualista de Proudhon e analisarmos as obras de Antero de Quental, Oliveira Martins, Magalhães Lima, Amorim Viana e Rodrigues de Freitas estaremos em posição de analisar a forma como essa obra foi recebida, usada e reutilizada primeiro, nas obras dos referidos pensadores, mas também em Portugal, mediante o que tais pensadores nos dizem, os quais se queixam muitas vezes de estarem a escrever apenas para um pequeno círculo de interessados, o que frustra a função enunciativa. A função enunciativa será analisada igualmente mediante as condições em que foi criada em França, mas também mediante as condições em que foi recebida em Portugal. Desse confronto, obteremos os resultados da análise. Para tal análise da função enunciativa é necessário, porém, atentar aos quatro domínios de exercício da função enunciativa foucaultiana: formação dos objectos, formação das posições subjectivas, formação dos conceitos, formação das escolhas estratégicas (FOUCAULT, 2005: 158).

Ao contrário da grande maioria das análises de discurso, que tentava extrair o que os autores tinham «querido dizer», formando assim uma espécie de hipótese de totalidade e de plethora (super abundância que produz um efeito nocivo), à procura da revelação do sentido implícito, a proposta de Foucault vai em sentido oposto ao considerar um efeito de raridade, dado que pressupõe apenas o dito e nunca o não-dito, aceitando, ainda assim, que nunca é dito tudo, o que faz com que os enunciados estejam sempre em défice (FOUCAULT, 2005: 161-162). Assim sendo, jamais as formações discursivas poderiam aqui ser entendidas como totalidades, mas antes como «uma repartição de lacunas, de vazios, de ausências, de limites, de recortes» (FOUCAULT, 2005: 162). O que importa a esta proposta de análise de discurso é descobrir a posição singular ocupada por cada formação discursiva, isto é, que lugar ocupa, «que conjunções no sistema das formações permitem determinar a sua localização, como se isola na dispersão geral dos enunciados» (FOUCAULT, 2005: 162).

Nesta perspectiva, a interpretação clássica de textos é para Foucault uma compensação daquilo a que chama a pobreza enunciativa inerente aos discursos, uma necessidade que os intérpretes sentem de compensar esse défice. Contudo, Foucault recusa categoricamente esse método. Para ele, «analisar uma formação discursiva é procurar a lei dessa pobreza, avaliar-lhe a medida e determinar a sua forma específica. É, em certo sentido, pesar o “valor” dos enunciados. Valor que não é definido pela sua verdade, que não é apreciado pela presença de um conteúdo secreto; mas que caracteriza

a sua posição, a sua capacidade de circulação e de troca, a sua possibilidade de transformação, não só na economia dos discursos, mas na administração, em geral, dos recursos raros. Assim concebido, o discurso deixa de ser aquilo que é para a atitude exegética: tesouro inesgotável de onde se podem sempre extrair novas riquezas, e sempre imprevisíveis; providência que sempre falou de antemão, e que faz ouvir, quando se sabe escutá-la, oráculos retrospectivos: aparece como um bem – finito, limitado, desejável, útil – que tem as suas regras de aparecimento, mas também as suas condições de apropriação e de utilização; um bem que põe por conseguinte, a partir da sua própria existência (e não simplesmente nas suas “aplicações práticas”), a questão do poder; um bem que é, por natureza, objecto de uma luta, e de uma luta política» (FOUCAULT, 2005: 163).

Quando Foucault entende os discursos como um bem que é, por natureza, um objecto de luta política e que ocupam uma determinada posição na circulação dos discursos, entende-os profundamente influenciado por Marx. Contudo, nesta fase foi-se afastando de tais pressupostos e chega a um ponto essencial de oposição face aos conceitos de consciência colectiva e de subjectividade (pelo menos «transcendental» ou «soberana»), ao supor «que este domínio enunciativo não seja referido a um sujeito individual, nem a qualquer coisa como uma consciência colectiva, nem a uma subjectividade transcendental; mas que o descrevamos como um campo anónimo cuja configuração define o lugar possível dos sujeitos falantes» (FOUCAULT, 2005: 165). A subjectividade é relativa às diferentes subjectividades dos sujeitos falantes e é entendida como um efeito próprio do campo enunciativo. Lembremo-nos que Foucault «matou» o autor. Um efeito, portanto, e não traço do campo enunciativo. Assim, a tarefa da análise dos discursos «supõe que o campo dos enunciados não seja descrito como uma “tradução” de operações ou de processos que se desenrolam noutra lugar (no pensamento dos homens, na sua consciência ou no seu inconsciente, na esfera das constituições transcendentais); mas que seja aceite, na sua modéstia empírica, como o lugar de acontecimentos, de regularidades, de relações, de modificações determinadas, de transformações sistemáticas; em suma, que o tratemos não como resultado ou rasto de outra coisa, mas como um domínio prático que é autónomo (embora dependente) e que podemos descrever no seu próprio nível (embora seja necessário articulá-lo noutra coisa que não ele próprio)» (FOUCAULT, 2005: 165).

Apesar desta renúncia, Foucault chegará, na sua proposta de modelo de análise de discurso, aos conceitos de *a priori* histórico e de arquivo que no nosso ver são

extremamente devedores do conceito de consciência colectiva de Marx e não se afastam dele tanto quanto Foucault gostaria que se afastassem, o qual, à semelhança do *a priori* histórico e do arquivo, tem uma base empírica obrigatória e está em constante formação. Falaremos melhor deste conceito de consciência colectiva que mais não é do que o arquivo dinâmico cultural de cada sociedade, em particular, e de todas as sociedades, no geral, ou seja, aquilo que nos é dado de antecedência e enforma a cultura de cada um e de todos nós mas também o que as nossas práticas e os nossos discursos acabarão por ajudar a determinar.

Um terceiro traço característico desta análise enunciativa é aquele a que Foucault chama acumulação, considerando os enunciados na sua remanescência (os enunciados «são conservados graças a um certo número de suportes e de técnicas materiais [...] e com certas modalidades estatutárias», mas também que «os enunciados são investidos em técnicas que os aplicam, em práticas que deles derivam, em relações sociais que se constituíram, ou modificaram, através deles»), na sua aditividade («agrupamento de enunciados sucessivos [que] não são em toda a parte os mesmos e nunca procedem por simples acumulação ou justaposição de elementos sucessivos») e na sua recorrência («todo o enunciado comporta um campo de elementos antecedentes por referência aos quais se situa, mas que ele tem o poder de reorganizar e de redistribuir segundo relações novas»), sobretudo se falamos de um discurso passado, arrancado da inércia (FOUCAULT, 2005: 166-168), tal como serão os que analisaremos.

Foucault procura, assim, instituir um tipo de análise que vise estabelecer aquilo que chama, de bom grado, diz ele, uma positividade: «analisar uma formação discursiva é tratar, pois, um conjunto de performances verbais, ao nível dos enunciados e da forma de positividade que as caracteriza; ou mais brevemente, definir o tipo de positividade de um discurso» (FOUCAULT, 2005: 169). E que é esta positividade do discurso para Foucault? A positividade do discurso, para começar, «caracteriza a sua unidade através do tempo» bem como «define um espaço limitado de comunicação» (FOUCAULT, 2005: 171).

Permite observar como é que vários discursos «falavam da “mesma coisa”, situando-se ao “mesmo nível” ou à “mesma distância”, desenrolando “o mesmo campo conceptual”, opondo-se no “mesmo campo de batalha”; e mostra, por contrapartida, por que não podemos dizer» o mesmo em relação a outros (FOUCAULT, 2005: 171). «Esta forma de positividade (e as condições de exercício da função enunciativa) define um

campo onde podem eventualmente desdobrar-se identidades formais, continuidades temáticas, translações de conceitos, jogos polémicos. Assim, a positividade desempenha o papel daquilo a que poderíamos chamar um *a priori histórico*» (FOUCAULT, 2005: 171-172), isto é, de «uma história que é dada, porque é das coisas efectivamente ditas» (FOUCAULT, 2005: 172).

É a partir da noção de que o «*a priori* das positivities não é apenas o sistema de uma dispersão temporal; é ele próprio um conjunto transformável» (FOUCAULT, 2005: 172), ou seja, entendido como uma dispersão de sistemas que instauram os enunciados como acontecimentos (com as suas condições e o seu domínio de aparecimento) e como coisas (comportando a sua possibilidade e o seu campo de utilização) que vamos chegar ao conceito de arquivo em Foucault, que nos diz: «é a todos estes sistemas de enunciados (acontecimentos por um lado, e coisas por outro) que me proponho chamar *arquivo*» (FOUCAULT, 2005: 174).

O arquivo de Foucault não é a soma total de textos que uma cultura conservou, «o arquivo é antes, é pelo contrário, aquilo que faz com que tantas coisas ditas, por tantos homens desde há tantos milénios, não tenham surgido apenas segundo as leis do pensamento, ou apenas segundo o jogo das circunstâncias, com que não sejam simplesmente a sinalização, ao nível das performances verbais, daquilo que pôde desenrolar-se na ordem do espírito ou na ordem das coisas; mas que tenham aparecido graças a todo um jogo de relações que são características próprias do nível discursivo; com que nasçam [...] segundo regularidades específicas; com que, em suma, se há coisas ditas – e só elas –, não devamos perguntar a razão imediata de assim ser às coisas que nelas se encontram ditas ou aos homens que as disseram, mas ao sistema de discursividade, às possibilidades e às impossibilidades enunciativas que esse sistema estabelece» (FOUCAULT, 2005: 174).

Em poucas palavras, «o arquivo é antes de mais a lei do que pode ser dito, o sistema que rege o aparecimento dos enunciados como acontecimentos singulares», mas é «também aquilo que faz com que nem todas as coisas ditas se acumulem indefinidamente numa multiplicidade amorfa, também não se inscrevam numa linearidade sem ruptura, e não desapareçam simplesmente devido ao acaso de acidentes externos», «é aquilo que faz com que algumas brilhem muito intensamente como estrelas próximas que chegam de facto até nós de muito longe, ao passo que outras bem contemporâneas exibem já uma extrema palidez» (FOUCAULT, 2005: 174). O arquivo tanto é o sistema da enunciabilidade de um enunciado como o sistema do seu

funcionamento, no fundo, é o sistema geral da formação e da transformação dos enunciados (FOUCAULT, 2005: 175). Os discursos são, então, «práticas especificadas no elemento do arquivo» (FOUCAULT, 2005: 177).

É com base neste modelo de análise de discurso proposto por Foucault que tentaremos, assim, colocar em relação todos os enunciados do *corpus* discursivo seleccionado, sejam eles da autoria de Proudhon, sejam eles da autoria do governo ou de um associado, percebendo, por um lado, o *a priori* histórico da mutualidade que neles esteja contido mas também a posição singular que cada um deles ocupa no jogo político que o mutualismo em si é e que na cultura portuguesa ao longo de cem anos (1840-1940) travou no campo dos discursos e das práticas culturais em Portugal.

Para além da análise de discurso do *corpus* delimitado, propomo-nos fazer e aplicar um único e mesmo inquérito a esse mesmo *corpus* cujas respostas se apresentem obviamente com uma natureza de «hipóteses retrospectivas» (FOUCAULT, 2005: 50) mas que poderão sustentar uma maior evidenciação de categorias éticas que presidam a esses discursos enquanto resistência quer às falhas das condições de vida que a sociedade industrializada do século XIX e XX apresentou de novo quer dentro das próprias práticas mutualistas como, por exemplo, o facto de as pensionistas do Montepio Geral lutarem, interinamente, contra as parcas pensões face à carestia de vida durante a I Guerra Mundial.

Se a Marx vamos buscar os conceitos de consciência e de subjectividade (trabalhando-os por cima da forma como Richard Johnson os recuperou), a Foucault o modelo de base da análise de discurso, a Bourdieu vamos buscar a sua teoria do poder simbólico para adjuvar na análise dos discursos ideológicos, que terão, como referimos, duas escalas de análise em articulação: a análise do pensamento e a análise do discurso, tendo por base as práticas. Há, no entanto, como se sabe, uma luta, senão mesmo uma incompatibilidade, entre Bourdieu e Marx quando se chega à fase da definição do espaço social e da génese das classes. Como o próprio Bourdieu afirma, «a construção de uma teoria do espaço social implica uma série de rupturas com a teoria marxista» (BOURDIEU, 1989: 133). Uma das principais rupturas desta teoria do espaço social e das classes de Bourdieu com a teoria de Marx é a ruptura com o economismo que, segundo ele, «leva a reduzir o campo social, espaço multidimensional, unicamente ao campo económico, às relações de produção económica constituídas assim em coordenadas da posição social» (BOURDIEU, 1989: 133). Ainda segundo Bourdieu, nem só o economismo era redutor para tal teoria mas também o objectivismo

(positivismo ou empirismo, como Marx preferiria) que «leva a ignorar as lutas simbólicas desenvolvidas nos diferentes campos e nas quais está em jogo a própria representação do mundo social e, sobretudo, a hierarquia no seio de cada um dos campos entre os diferentes campos» (BOURDIEU, 1989: 133).

O que Bourdieu entende pelo lado subjectivo da estruturação social é muito interessante para colocarmos em confronto com o conceito sobre o qual trabalharemos: «do lado “subjectivo”, ela está estruturada porque os esquemas de percepção e de apreciação susceptíveis de serem utilizados no momento considerado, e sobretudo os que estão sedimentados na linguagem, são produto das lutas simbólicas anteriores e exprimem, de forma mais ou menos transformada, o estado das relações de força simbólicas» (BOURDIEU, 1989: 140). Ainda: «mais chegado a um inconsciente de classe do que a uma “consciência de classe” no sentido marxista, o sentido da posição ocupada no espaço social [...] está no domínio prático da estrutura social no seu conjunto, o qual se descobre através do sentido da posição ocupada nessa estrutura» (BOURDIEU, 1989: 140-141). Bourdieu chega mesmo a pôr em causa o próprio conceito de classe: «a classe existe na medida em que – e só na medida em que – os mandatários dotados de *plena potentia agendi* podem ser e sentir-se autorizados a falar *em nome* dela» (BOURDIEU, 1989: 159-160).

Para Bourdieu, a classe mais não é do que um «grupo provável», com uma posição e uma série de outros elementos semelhantes no espaço social mas, para ser apercebida e entendida enquanto tal, tem de ser nomeada, quer pelos tais porta-vozes quer por si mesma, acrescentamos nós. Para Althusser, um dos grandes teóricos marxistas, as práticas e as instituições culturais podem assumir uma relativa autonomia face à economia, embora, em última análise, a economia seja sempre determinativa (SWARTZ, 1997: 65). Na teoria das bases e da superestrutura marxista, a que é absolutamente determinante é a base económica (as relações de produção), sem dúvida. No entanto, na nossa metodologia, temos de declarar radicalmente essa autonomia, com o novo pressuposto de que a base económica não determina, mas afecta, já que o fenómeno mutualista se encontra intimamente ligado à vida laboral, isto é, à vida activa, a qual acaba por servir como categoria central para todos os direitos contestados para o tempo de vida passivo.

Se é certo que o economismo marxista pode ser bastante redutor, o fenómeno mutualista não pode, no entanto, descorar os aspectos economicistas envolvidos tanto nos seus discursos como nas suas práticas, nem mesmo as circunstâncias históricas e

sociais em que o mutualismo moderno nasceu, ligado a questões de produção e de discussão das teorias do valor, em tempos de convulsões industriais e políticas e em que o corpo do trabalhador começa a ter efectivamente uma nova abordagem que não apenas a de ser visto enquanto força produtiva. Ou melhor, para que essa força produtiva fosse preservada, ele teria de ser humanizado e cuidado, mesmo que esse cuidado se revista de uma nova forma de controlo por parte das forças dominantes (ao longo deste trabalho este ponto estará em discussão). Esta nova abordagem é fruto de uma reflexão colectiva mas também fruto de uma auto-reflexão em que o mutualismo entrou. O valor cultural da vida passa a ser discutido num jogo político do domínio e da resistência.

### I. 2. 3. PRÁTICAS E DISCURSOS CULTURAIS: O LADO SUBJECTIVO DAS RELAÇÕES SOCIAIS

Para além de Stuart Hall, Richard Johnson é um dos nomes incontornáveis dos estudos culturais. De uma forma muito simples, entende os estudos culturais como uma tradição intelectual e política, nas suas relações com as disciplinas académicas, em termos de paradigmas teóricos ou pelos seus objectos de estudo característicos (JOHNSON, 1995: 578).

Johnson, no seu texto «What is cultural studies anyway?» (JOHNSON, 1995: 574-612), primeiramente publicado em 1983 através do Centre for Contemporary Cultural Studies de Birmingham, de que foi director durante essa década, substituindo precisamente Stuart Hall, levanta uma questão muito pertinente: qual é o objecto específico dos estudos culturais? Do que tratam afinal? Responder «a cultura» não deixaria de ser correcto, no entanto a cultura não pode funcionar como uma categoria precisa devido à sua polissemia irresolúvel (JOHNSON, 1995: 580).

Johnson propõe uma solução terminológica bastante cativante para o trabalho que nos propomos fazer. Em vez apenas de cultura, os seus termos principais passam a ser consciência e subjectividade, residindo algures na compreensão e articulação dos dois termos a sua noção de cultura: «os estudos culturais incidem sobre as formas históricas de consciência ou de subjectividade, ou sobre as formas subjectivas pelas quais vivemos, ou, ainda, dito de outra maneira, talvez até mesmo arriscando formular-se como uma redução, sobre o lado subjectivo das relações sociais» (JOHNSON, 1995:

580). Esta proposta recupera e glosa parte da arquitectura conceptual do modelo de análise social de Karl Marx, procurando nela, porém, uma ressonância contemporânea que beneficie de todos os avanços feitos em estudos culturais (JOHNSON, 1995: 580). Marx entenderia a consciência como uma categoria histórica geral, uma abstracção universal presente em toda a história e inerente à condição humana. Johnson explicita, assim, a sua fonte: «apesar de o uso ser menos claro, Marx também se referia habitualmente ao “lado subjectivo” ou ao “aspecto subjectivo” do processo social» (JOHNSON, 1995: 580).

Johnson coloca-se, assim, numa corrida que há muito tempo já se havia iniciado para a proposta de uma possibilidade de uma sociologia marxista, mas agora numa pista ao lado, a dos estudos culturais, onde a meta não é também ela necessariamente a mesma, ou seja, o enfoque não está no estudo das relações sociais mas sim no estudo das relações culturais. Não nos referimos somente à corrente marxista, tão estruturante dos estudos culturais, especialmente em Birmingham, onde Johnson pertence, mas antes a uma proposta de modelo de análise cultural que se construa autonomamente e que se repense no seio do conceito de cultura, que nunca poderá deixar de estar presente.

Situa, portanto, o objecto de estudo dos estudos culturais não tanto na cultura, entendida de forma genérica, mas nas relações culturais dos indivíduos em sociedade, isto é, «no lado subjectivo das relações sociais», isto é, na forma como as vivem, como as sentem, como as representam, observando as suas práticas e os seus discursos e a profusão dos seus múltiplos entrecruzamentos e mútuas implicações. O lado objectivo seria talvez a análise das relações sociais em si e não o que culturalmente elas significam ou o que culturalmente elas produzem, sendo estas e não aquelas as que nos interessam.

A partir do momento em que o trabalho se divide entre material e espiritual, «a consciência pode realmente dar-se à fantasia de ser algo diferente da consciência da praxis existente, de representar realmente alguma coisa sem representar nada de real – a partir deste momento, a consciência é capaz de se emancipar do mundo e de passar à formação da teoria “pura”, da teologia, da filosofia, da moral, etc., “puras”» (MARX e ENGELS, 1982: 23).

Para Marx, «é na consciência social que o homem procura o seu saber, a sua cultura, as suas convicções, etc. É ela que cria o clima espiritual em que se situam todas as suas actividades, se desenrola a sua vida quotidiana e se reflectem os grandes e pequenos problemas postos às colectividades, às classes, às nações, a toda a sociedade.



O homem respira essa atmosfera, impregna-se dela. Assimila as tradições, as normas da moral dominante da sociedade ou do meio social mais restrito, as suas ideias, os seus hábitos e os seus gostos, que marcam profundamente o seu comportamento» (KELLE e KOVALZON, 1976: 382).

Como dissemos, propomo-nos estudar a ética inerente aos discursos e às práticas culturais mutualistas. Mas o que são, afinal, práticas culturais? O que é a cultura, ou melhor, qual a definição de cultura onde poderemos situar o nosso estudo do mutualismo?

«Onde os durkheimianos como Parsons percebem a cultura como um “*realm*” no qual as pessoas desenvolvem uma consciência colectiva ou valores comuns que os integra no corpo da vida política, marxistas como Debord argumentam que a cultura é a região das contestações na qual as pessoas lutam sobre definições de uma vida melhor assim como de justiça social. Para Marx, claro, a cultura é percebida como ideologia – um mal-entendido com a noção de dominação» (AGGER, 1992: 136). Neste trabalho, apesar de nos servirmos de alguns instrumentos de análise cultural e social de Marx como as ideias de consciência e de subjectividade, não deixamos de concordar com Bem Agger, dado que não entendemos a cultura como ideologia. A ideologia é apenas uma das partes integrantes da cultura funcionando como um sistema de símbolos e de valores que deriva da praxis ao mesmo tempo que a influencia.

No entanto, a definição de cultura debordiana é essencial para a localização dos discursos e das práticas mutualistas modernas como explica Agger: «a cultura é a região das contestações na qual as pessoas lutam sobre definições de uma vida melhor assim como de justiça social» (AGGER, 1992: 136), repetimos, decorrendo daí que o mutualismo, na sua essência, é uma prática de resistência, agenciada de uma forma mais ou menos simbólica (discursos) ou motivadas pela auto-preservação de si mesmo ou dos seus próximos na vida real (prática).

Uma das questões que se podem levantar ao nosso objectivo é a de aceitarmos ou não que é possível detectar motivações individuais na análise sociológica ou cultural. «Bourdieu assume, à semelhança de Durkheim, que nós não podemos realmente falar de motivações individuais na análise sociológica. Partilham antes a ideia de que todas as formas de acção estão orientadas em termos de interesse para aquilo que Alvin W. Gouldner (1970) chama de “o domínio da assumpção”. Ao usar um modelo ostensivamente económico da acção humana, Bourdieu coloca a assumpção “como se” os indivíduos e os grupos tentam otimizar – mesmo até a um nível inconsciente – a sua

acção pelo *status* assim como por razões económicas. Nesta base, consegue fazer previsões gerais de como certas classes se comportarão em certas situações» (SWARTZ, 1997: 70-71). Não nos podemos esquecer que Bourdieu define o interesse individual pela posição que cada actor representa na hierarquia social (SWARTZ, 1997: 71), portanto, longe de ser uma definição utilitarista, embora a terminologia pareça desembocar aí.

O modelo de análise cultural e o entendimento do que sejam os estudos culturais de Richard Johnson baseados em dois grandes conceitos marxistas, consciência e subjectividade, não é uma ideia realmente nova, nem mesmo tratando-se de um modelo de análise cultural, pois que, como já se disse, os estudos culturais tiveram na sua base de fundação uma grande dívida para com os estudos marxistas; logo, isso significa que já houve aproximações à cultura semelhantes antes de Johnson. Mas ainda antes de terem sido construídos estes modelos de análise cultural, a possibilidade de se conceber uma sociologia marxista esteve em debate há muitos anos. A própria ideia que da obra de Marx se podia extrair um modelo de análise cultural foi defendida e foi posta em causa.

Certo é que não poderemos pensar num modelo de análise cultural sem antes passarmos pelos fundamentos do modelo de análise social de Marx. Concordamos que é possível entender a obra de Marx não só como uma ideologia mas também como uma ciência ou teoria sociológicas que observa os fenómenos sociais em termos próprios através de um método dialéctico específico, a dialéctica materialista. Porém, ao contrário de outros estudiosos, como Comte, Marx nunca expôs de forma sistemática o seu método de análise social. Aquilo que ficou legado teve de ser reconfigurado por comentários dispersos, o que possibilitou uma diversidade considerável de interpretações subsequentes (BOTTOMORE, 1975: 11). O próprio Durkheim teria vislumbrado esta aproximação entre o marxismo e a sociologia: «Nos tempos mais recentes, o socialismo [materialismo histórico] tem assumido cada vez mais um determinado papel científico. É incontestável que ao fazer isso tem provavelmente ajudado mais as ciências sociais do que estas o têm ajudado. Assim, tem levantado uma reflexão séria; tem simulado uma actividade científica, tem instigado a investigação, colocado problemas, de tal modo que tem feito com que a história se tenha fundido com a sociologia» (DURKHEIM, 1928: 3-4).

É absolutamente indiscutível que a obra de Marx é ideológica, no entanto, é possível extrair dela um método de análise social e, conseqüentemente, de análise

cultural (a que nos interessa), servindo-nos dos seus conceitos e do seu método, aplicando-os e actualizando-os à análise dos discursos e das práticas culturais e práticas de resistência. Esta é também a proposta de Richard Johnson, que adoptamos, como já referimos. O próprio conceito de prática de resistência, tão importante para os estudos culturais, é, sem dúvida, um conceito devedor do conceito de conflito de classes tratado por Marx e seguidamente aprofundado por Lukács, entre outros. Bottomore não deixa, no entanto, de fazer essa ressalva. Uma sociologia marxista, tal como qualquer outro sistema sociológico, a que acrescentaremos uns estudos culturais que consigam ainda tirar algumas lições deste legado crítico, terão de ser desenvolvidos também eles de uma forma cada vez mais crítica.

As bases de análise da sociedade e da cultura desenvolvidas por Marx podem e devem ser ainda hoje em dia aproveitadas nos limites da sua pertinência para as ciências sociais, em geral, e para os estudos culturais, em particular; não de um ponto de vista ideológico, mas de um ponto de vista metodológico, especialmente quando o objecto de estudo em causa levante o mesmo tipo de imposições analíticas, isto é, quando o fenómeno cultural em causa se debata nos campos da economia, da política, da filosofia, da história e da vida em sociedade, como é o caso do mutualismo dos séculos XIX e XX. Não é, pois, de estranhar que Bottomore confesse que existem uma série de razões para que esta proposta de sistematização de uma teoria sociológica da obra de Marx seja feita com uma grande dose de cautela e até mesmo de cepticismo (BOTTOMORE, 1975: 65). Uma das razões principais é precisamente a de se poder argumentar que esta forma de analisar a sociedade está estritamente dependente do ponto de vista ideológico assumido, vinculado a um momento histórico já ultrapassado (BOTTOMORE, 1975: 65) e que por mais que se queira não haveria forma de isenção possível.

Trata-se, sem dúvida, de um argumento fortíssimo que funcionaria como uma crítica com um peso quase suficiente para se desistir de tal empreendimento. Porém, os estudos culturais não são isentos, têm um compromisso político, mais não seja porque deveriam ser e são estudos críticos. Isto não significa que se partilhe dos ideais e dos propósitos revolucionários de Marx, mas antes que se assume igualmente uma perspectiva crítica na abordagem do antagonismo estrutural da sociedade aplicado à análise das práticas de resistência. A influência não é estanque e tanto no campo artístico como no campo do conhecimento a influência deve ser tomada como uma fonte de inspiração mais do que como um código de regras a seguir acriticamente ou como um mero revivalismo.

Assim sendo, iremos um pouco mais longe do que Richard Johnson foi. Não nos serviremos apenas dos conceitos operativos de consciência e subjectividade para a nossa análise cultural, mas também nos serviremos de Marx para estabelecermos um ponto de partida na teoria das necessidades. Marx é um dos grandes teorizadores do conceito de necessidade, a qual se encontra no princípio das relações sociais, protagonizando o primeiro acto histórico do indivíduo, anterior até à consciência. No mutualismo, a necessidade encontra-se no princípio das relações sociais e culturais. O mutualismo existe porque existem necessidades inerentes ao ciclo de vida que, de um modo mais directo ou indirecto, se cumpre pelo trabalho. No entanto, quando nos socorreremos destes conceitos, aceitaremos uns aspectos e rejeitaremos outros, naturalmente. Basicamente, servir-nos-emos *alegoricamente* do dispositivo teórico de Marx. Rejeitamos, à partida, uma determinação exclusivamente economicista, embora reconheçamos que esta visão de determinismo económico nem sempre é tão patente em Marx quanto a tradição crítica o quis demonstrar. Marx tem em conta igualmente uma determinação individual, quando reconhece o conceito de consciência individual.

O indivíduo de Marx é um ser único e com um mundo espiritual próprio, não apenas um indivíduo social, embora a sua consciência seja sempre entendida como um produto social, fruto da necessidade de se comunicar com os outros. Indivíduo único e indivíduo social constituem o indivíduo de Marx e ambos se influenciam, apesar de o aspecto social ser o mais determinativo nessa relação de forças. «A consciência individual e a consciência social constituem um todo dialéctico. A consciência do indivíduo forma-se sob o efeito das suas condições de vida, no contexto das suas relações com o ambiente, esse meio social que é sujeito da consciência social» (KELLE e KOVALZON, 1976: 381).

Na análise do mutualismo numa perspectiva da teoria das necessidades, importa-nos encontrar um indivíduo que se encontre no equilíbrio do indivíduo de Marx e no indivíduo de Bachelard: «o homem é uma criação do desejo, não uma criação da necessidade» (BACHELARD, 1989: 21). O mutualismo vem trazer também a possibilidade, primeiro, de desejar um futuro (para si próprio ou para o outro próximo, ou seja, uma extensão de si), e, segundo, de satisfazer esse desejo, introduzindo-o no campo de uma economia bio-política, à maneira como Foucault pensou a medicina social na *Microfísica do poder*: «foi no biológico, no somático, no corporal que, antes de tudo, investiu a sociedade capitalista. O corpo é uma realidade bio-política» (FOUCAULT, 2010: 80).

Antes de falarmos de cultura e de relações culturais temos de compreender o conceito de sociedade e de relações sociais em Marx para delas partirmos para as outras. Em Marx, o conceito de sociedade como sistema social implica «a) que ele tenha mais do que uma unidade identificável e que estas unidades sejam de carácter social (em contraste com o carácter biológico e o físico); b) que estas unidades se encontrem em determinado tipo de relação consistente – ou “sistemática” – umas com as outras; c) que o sistema tenha alguma “integridade”, isto é, que as suas relações internas difiram das relações entre as suas unidades e as unidades externas ao sistema. De outra forma, o sistema não teria características distintivas» (SMELSER, 1976: 18).

E o que é a sociedade para Marx? Mais não é do que «o produto da actividade recíproca dos homens» (MARX, 1976: 63), «a soma total das relações de produção [que] constitui a estrutura económica da sociedade, a base real sobre a qual se ergue uma superestrutura legal e política e a que correspondem formas definidas de consciência social. O modo de produção da vida material condiciona de forma geral o processo da vida social, política e intelectual» (MARX, 1976: 66).

Contudo, parece haver uma unidade superior onde tudo acontece, que é a história que, aqui, mais não é do que o tempo. O próprio Marx o diz em *Sociedade e mudanças sociais*: «o tempo é o terreno do desenvolvimento humano» (MARX, 1975: 189). O desenvolvimento histórico em Marx apresenta quatro categorias fundamentais. O primeiro acto histórico da existência humana é a produção dos meios para satisfazer as suas necessidades, ou seja, a «produção da própria vida material» (MARX, 1976: 69). Contudo, mal uma necessidade seja satisfeita, novas necessidades se criam. Para Marx, o primeiro acto histórico é, assim, não apenas a produção de meios para satisfazer necessidades mas também a produção de novas necessidades, e eis a segunda categoria. Infere-se daí que a multiplicação de novas necessidades gera não apenas novas necessidades mas também novas relações sociais, tais como a família. A propagação da espécie poderá levar ou não à relação social que a família é. Estes três aspectos da actividade social existem simultaneamente, não podem, por essa razão, ser entendidos enquanto fases da produção da vida. O quarto ponto é o de que a conexão económica entre os três aspectos anteriores toma sempre novas formas e apresenta um desenvolvimento diferente dependendo da forma como os três aspectos se relacionam dentro de uma ordem económica. Tais são os quatro aspectos das relações históricas

fundamentais: meios de produção, novas necessidades; relações sociais e novas formas, sendo que tudo começa por haver alguma necessidade que precisa de ser satisfeita.

Só a partir deste desenvolvimento é que se chega à ideia de consciência ou à base da consciência do sistema social, que nos importa compreender. E o que é a consciência para Marx? Para além de ter necessidades, de se relacionar e de fazer história, o homem também possui consciência. Contudo, não a considera uma consciência inerente ou «pura» (MARX, 1976: 73). A consciência, tal como a linguagem (apercebida como consciência prática), «brota apenas da necessidade de comunicação com outros homens» (MARX, 1976: 73-74), ou seja, é «consciência constituída [e, nesse sentido,], portanto, desde o seu início, um produto social, e como tal se mantém enquanto os homens existirem» (MARX, 1976: 74). «A consciência que o homem tem da necessidade de se associar com os indivíduos que o rodeiam é o começo da consciência de que ele vive em sociedade» (MARX, 1976: 74). Neste aspecto, trata-se de um tipo de consciência instintiva a que dá o nome de «consciência gregária ou tribal» (MARX, 1976: 75).

O desenvolvimento desta noção de consciência gregária, ainda muito próxima do instinto animal gregário, só se dá através da intensificação da produtividade, do aumento das necessidades e do próprio aumento da população. Com eles, desenvolve-se necessariamente a divisão do trabalho, tornada apenas real, para Marx, quando se procede a uma divisão do trabalho material e trabalho mental. Só a partir dessa divisão é que «a consciência *pode* de facto lisonjear-se de ser algo diferente da consciência de uma prática existente, de estar realmente a conceber algo sem conceber algo *real*; a partir de então a consciência está em condições de se emancipar do mundo e de proceder à formação da “pura” teoria, teologia, filosofia, moral, etc.» (MARX, 1976: 75; itálicos e aspas do autor). Esse espaço de emancipação, integrado no sistema social, coincide com o tão famoso conceito de superestrutura.

A emancipação da consciência só ocorre quando se dá a divisão do trabalho em trabalho material e em trabalho intelectual. Este é um exemplo essencial em que a dialéctica de Marx opera. A produção mental entra em contradição com as relações sociais existentes que, por sua vez, entram em contradição com as forças de produção concretas. Esta contradição mútua (entre forças de produção, o estado da sociedade e a consciência) *pode e tem de* acontecer, segundo ele, na medida em que a divisão do trabalho faz com que as actividades materiais e intelectuais (como prazer e trabalho, produção e consumo) recaiam sobre indivíduos diferentes.

O que pode parecer um paradoxo é que somente o facto de se negar a divisão do trabalho faz com que os indivíduos não entrem em contradição. Isto é, é preciso que determinados factores humanos e sociais entrem em contradição, é preciso dividir o trabalho e negar essa mesma divisão para que os próprios indivíduos não entrem em contradição consigo próprios (MARX, 1976: 76). Há uma antítese entre trabalho mental e físico, mas, segundo o método, os contrários equilibram-se: «a fusão destes dois pensamentos contraditórios constitui um pensamento novo, que é a sua síntese» (MARX, 1975: 40).

Não é a consciência que determina a vida, é a vida que determina a consciência. No primeiro caso, parte-se da consciência como do indivíduo; no segundo caso, parte-se do indivíduo e considera-se a consciência como a sua consciência a qual se manifesta na prática e a qual decorre da prática (MARX, 1975: 66). Esta noção é fundamental para nos posicionarmos na análise do nosso *corpus* de discursos mutualistas: a de que eles estão correlacionados com a prática mutualista. Temos, porém, de ser críticos quando Marx afirmava que as classes operárias – conceito que não nos é suficiente para analisar os agentes do mutualismo proudhoniano nem associativo, precisando de inserir num conceito mais abrangente como o de classes trabalhadoras – eram aquelas cujos membros activos «têm pouco tempo para consagrarem ao fabrico das imagens e das ideias acerca de si próprios» (MARX, 1975: 93). Marx reconhece, portanto, duas figuras importantes para o fabrico da imagem de cada classe: os membros activos da classe e os pensadores dessa classe a que chama ideólogos activos. No plano da construção das ideias acerca de si próprios e da sua classe, os primeiros são passivos enquanto os segundos são activos, ainda que na relação dialéctica em que o trabalho físico e o trabalho mental entram, acaba por haver uma anulação do binómio activo/passivo. Já há pouco rebatemos, *avant la lettre*, esta condição passiva em que os membros das classes operárias eram vistos. Essa passividade não cabe no conceito de cultura que adoptámos. As práticas são também elas uma forma activa de construção de uma imagem cultural dos seus membros.

Quando, por exemplo, uma pensionista envia uma carta para ser lida em Assembleia Geral de uma determinada associação mutualista queixando-se da carestia de vida e apresentando as suas razões para requerer um aumento de pensão, isso é construir uma imagem acerca do grupo a que pertence, ou seja, participa para a construção da consciência social bem como cultural, para além de ser uma prática de resistência interina, ou seja, dentro de uma prática que já de si é de resistência. Contudo,

a forma ideológica é apenas uma das formas da consciência social, como a arte, a filosofia ou a moral. O que nós rebatemos é que as ideias (símbolos, imagens sociais e culturais de grupos, etc.) sejam construídas apenas pelos ideólogos activos e que quem não o seja não entre nesse jogo de construção da consciência social, enquanto consciência social e cultural, a qual armazena as formas de reflexo elaboradas ao longo do precedente desenvolvimento da humanidade, de uma forma bem mais activa do que a que primeiramente Marx supôs.

Para Marx, «é na consciência social que o homem procura o seu saber, a sua cultura, as suas convicções, etc. É ela que cria o clima espiritual em que se situam todas as suas actividades, se desenrola a sua vida quotidiana e se reflectem os grandes e pequenos problemas postos às colectividades, às classes, às nações, a toda a sociedade. O homem respira essa atmosfera, impregna-se dela. Assimila as tradições, as normas da moral dominante da sociedade ou do meio social mais restrito, as suas ideias, os seus hábitos e os seus gostos, que marcam profundamente o seu comportamento» (KELLE e KOVALZON, 1976: 382).

«A relação entre a consciência individual e a consciência social é sempre matizada por factores como a idade, o modo de vida e o carácter das actividades do indivíduo, as suas necessidades, os seus interesses, o seu nível de instrução, etc. A assimilação que o homem faz dos diversos elementos da consciência social é, pois, efectuada selectivamente e é nessa escolha que intervém a personalidade.

Paralelamente, a consciência social evolui e enriquece-se com o contributo dado pelas consciências individuais, concorrendo assim a consciência individual para o desenvolvimento da consciência social. Assim, e em certa medida, esta contém, na sua expressão concreta, o cunho das características individuais que participam na sua génese. No que se refere às formas e modos de participação dos indivíduos no desenvolvimento da consciência social, ao mecanismo da sua associação para esse desenvolvimento e à importância das massas que participam no processo, tudo depende das condições históricas e dos elementos estruturais em jogo (a ciência ou a arte, a ideologia ou a ciência banal, etc.). Porém, e em todos os casos, a condição de participação da consciência individual no desenvolvimento da consciência social reside na assimilação crítica do material mental acumulado, sistemas conceptuais e formas de pensamento elaborados no decurso da evolução anterior.

Podemos, pois, dizer que a realidade se reflecte na consciência individual através da consciência social, esta formando aquela, ao passo que o reflexo da realidade na



consciência social e a respectiva acção desta última se fazem por intermédio da consciência individual. É esta a dialéctica da sua acção» (KELLE e KOVALZON, 1976: 381-384).

«Não é a consciência dos homens que determina a sua existência, mas, pelo contrário, a sua existência social que determina a consciência» (MARX, 1976: 66). Esta forma de entendimento da consciência enquanto produto social é crucial para compreendermos o uso que Richard Johnson faz de consciência e subjectividade no âmbito dos estudos culturais e que nos interessa aplicar e desenvolver.

Tanto na sociedade humana, «como na natureza, age o acaso, não só porque em qualquer dos seus processos agem e se confundem ligações, relações, interacções, inumeráveis factores, mas também porque neste caso desempenham o seu papel, além da consciência dos homens, a sua vontade, as suas paixões, etc. Todos estes factores fazem com que o conhecimento da sociedade seja uma tarefa muito específica. Para se poderem conhecer os problemas sociais, “não se pode esquecer um só instante que tanto na realidade como no espírito o sujeito é determinado” [segundo Engels e Marx]. Aí residem, precisamente, a especificidade e a dificuldade do conhecimento da sociedade, dificuldade essa que não se pode vencer senão depois de solucionado o problema da *relação do objectivo e do subjectivo*» (KELLE e KOVALZON, 1976: 10; itálicos dos autores).

#### I.2.4. O EXEMPLO DE MAX WEBER

O mutualismo moderno nasceu no ventre do capitalismo, a maior parte das vezes como uma resistência e uma alternativa ao capitalismo mas também como uma resistência aos efeitos do capitalismo na vida dos trabalhadores querendo apenas melhorar esses efeitos dentro da própria sociedade capitalista, não se propondo, portanto, como uma alternativa. Neste último caso, não obstante não se formar como alternativa, mantinha traços de contestação das práticas e das forças capitalistas. O mutualismo moderno nasceu precisamente numa época de desenvolvimento capitalista, «na época da sua grande expansão, [quando o capitalismo] tinha as mãos livres para modificar a estratificação social e determinar a estrutura profissional da população segundo as suas necessidades» (WEBER, 1983: 25). Este ponto observado por Weber é essencial para se perceber que determinadas necessidades a suprir contestadas pelo mutualismo não existiriam, pelo menos tal e qual, se não fosse o capitalismo porque, de

facto, teve na sua fase de expansão um grande poder de transformação social e cultural. Há, assim, um diálogo de causa-efeito constante entre mutualismo e capitalismo.

Max Weber é substancialmente conhecido pela sua obra *A ética protestante e o espírito do capitalismo* (1905). No fundo, Weber procurou analisar o lado subjectivo do capitalismo e qual a sua relação da ética protestante, colocando a pergunta: «de que maneira certas crenças religiosas determinam o aparecimento de uma “mentalidade económica”, do *ethos* de uma forma de economia? Tomámos, no nosso exemplo, as correlações do *ethos* económico moderno com a ética racional do protestantismo ascético» (WEBER, 1983: 18), partindo do pressuposto de que serão observáveis relações causais entre as religiões, a economia e a estratificação social do meio em que surgiram, insistindo no efeito prático de uma ética religiosa e, portanto, afastando-se substancialmente de uma análise teológica. Explica com clareza esse afastamento: «ocupámo-nos aqui do que, do ponto de vista *religioso*, muitas vezes mais não constitui do que os aspectos superficiais e grosseiros da vida das religiões, embora eles indubitavelmente *existam* e, precisamente por serem superficiais e grosseiros, exerçam exteriormente uma influência profunda» (WEBER, 1983: 24).

A sua obra tornou-se paradigmática de estudos que se proponham procurar conexões entre a ética e a vida económica, mais precisamente o lado subjectivo da vida económica a que Weber preferiu chamar de «espírito», não sem deixar de reconhecer que se tratava de «uma expressão um tanto pretensiosa “espírito do capitalismo”» (WEBER, 1983: 32), a qual tenta definir como «um todo conceptual sob o ponto de vista do seu significado cultural» que só poderia tomar como objecto de forma pertinente um «indivíduo histórico, ou seja, um complexo de relações na realidade histórica congregadas num todo conceptual sob o ponto de vista do seu significado cultural» (WEBER, 1983: 32).

Este trabalho não se baseará neste livro de Weber mas acolhe-o como se ouvisse a lição de um mestre para que, enquanto discípulos, saibamos seguir o nosso próprio caminho.

A inspiração para este trabalho é, assim, devedor desse importante livro de Max Weber, *A Ética Protestante e o Espírito do Capitalismo*, publicado em 1904, que será útil enquanto espelho de contrários, mormente no respeitante à filiação religiosa e às consequências socioeconómicas que dessa diferença advêm para os países que historicamente se enraízam num paradigma protestante, ao promover neles um mais célere e forte desenvolvimento capitalista, ou, pelo contrário, num paradigma católico,

que tendeu a abrandá-lo por professar o desprendimento em relação aos bens materiais, segundo a tese de Weber.

As máximas do ascetismo protestante que preconizava uma vida santificada, baseada no trabalho como glorificação de Deus, a condenação do ócio – os ricos têm de trabalhar para permanecerem em estado de graça –, na avareza e no aproveitamento da possibilidade de obtenção de lucro sempre que Deus a coloca na vida de um indivíduo provariam, segundo Weber e os seus argumentos sócio-psicológicos, a utilidade económica da vocação protestante. A certa altura traz a lume uma passagem bastante ilustrativa de Richard Bexter, um teórico da ética puritana, que sintetiza a doutrina da predestinação: «Se Deus vos aponta um meio pelo qual legalmente obtiverdes mais do que por outro (sem perigo para a vossa alma ou para a de outrem), e se recusardes e escolherdes um caminho menos lucrativo, então estareis recusando um dos fins de vossa vocação, e recusareis a ser o servo de Deus, aceitando suas dádivas e usando-as para Ele, quando Ele assim o quis. Deveis trabalhar para serdes ricos para Deus, e, evidentemente, não para a carne ou para o pecado» (*apud* WEBER, 1981: 116).

Segundo Novak a teorização de Weber da relação entre a economia e a religião, ao equacionar uma dimensão moral e cultural no capitalismo, foi o seu maior feito, embora entenda que o argumento de supremacia protestante sobre o capital seja uma falácia. A sua contraproposta tenta comprovar que a “ética católica [pode] circunscrever, corrigir e alargar o espírito do capitalismo” (NOVAK, 2001: 27). Os seus contra-argumentos históricos remontam antes da Reforma, mas opta por centrá-los a partir da encíclica de Leão XIII, *Rerum Novarum* (1891), por esta ser responsável por colocar a preocupação social, que acompanha a nova era industrializada, no centro do pensamento moderno do papado. Novak recorda também um livro de Amintore Fanfani, esgrimindo não só a tese (o capitalismo é incompatível com o catolicismo, como comprovaria a economia dos países latinos da Europa, entenda-se, Itália, Espanha e Portugal) mas também a própria noção de capitalismo aí defendida, *Catolicismo, Protestantismo e Capitalismo*, de 1935. Fanfani, democrata cristão, não vê com bons olhos o capitalismo e atribuiu as *culpas* do seu surgimento e desenvolvimento – terminologia de Novak (NOVAK, 2001: 30) – aos protestantes.

A bibliografia sobre o tema, tratado conjunta ou separadamente – religião e capitalismo –, foi-se avolumando. Em 1926 é, porém, publicado uns dos mais importantes livros dentro destes estudos, a par dos já mencionados, pelo historiador inglês Richard Henry Tawney. *Religion and the rise of Capitalism*, nas palavras do

prefaciador Adam Seligman, não apresenta muitas diferenças na forma de análise da forma de análise de Weber no que diz respeito ao impacto da religião na esferas do social e do capital, dado Tawney ser um estudioso da sua obra, debalde uma substancial diferença se faça sentir no modo como entendem as relações da religião com o mundo. Essa diferença passa por estipular um princípio de influência do cristianismo desde a Idade Média, sem descurar o papel que a religião católica desempenha nas dinâmicas capitalistas, procurando desenvolver a sua ética económica (*wirtschaftsethik*), isto é, a sua orientação ético-religiosa em relação com a esfera institucional baseada em premissas religiosas de uma certa organização cósmica e, por conseguinte, com a organização da vida social (TAWNEY, 2015: XX).

## PARTE I – CAPÍTULO 3

### ÉTICA E MUTUALISMO

#### I.3.1. AS GRANDES ESPERANÇAS ÉTICAS

Não seria intelectualmente honesto avançar para um capítulo intitulado «Ética e mutualismo» sem respeitar a reiterada exigência de explanação de um conceito como o de ética obriga bem como a de expor a distinção entre ética e moral. Se «na linguagem corrente, um e outro são usados indiferentemente» (DELRUELLE, 2009: 16), um uso semelhante num contexto de um estudo desta natureza seria incorrecto porque, de facto, há uma diferença a ser estabelecida para a análise cultural do mutualismo.

Edouard Delruelle, filósofo belga contemporâneo, fornece-nos a melhor distinção por ser operativa para o nosso estudo: «O termo “ética” permite delimitar uma dimensão do comportamento que escapa à moral» (DELRUELLE, 2009: 16), tendo em conta que esta última é definida, e bem, por Delruelle como «o conjunto de regras de conduta tidas como válidas numa dada sociedade» (DELRUELLE, 2009: 15), ao que acrescentamos a possibilidade de circunscrição desse código um pouco mais ainda, operando num determinado grupo para estabelecimento das suas condutas no meio onde actuam. Por exemplo, nas instituições mutualistas era esperado de cada sócia ou sócio um determinado conjunto de comportamentos, o qual estava rigorosamente estipulado em estatutos, inclusivamente práticas democráticas de sufrágio interno, de participação em assembleia ou de exercício de cargos administrativos que, no século XIX, ainda não eram práticas tão comuns no exercício político público da relação do cidadão com o Estado. Estas regras foram criadas pelos próprios, já que o mutualismo associativo livre, como explicámos, é um regime de auto-gestão. Contudo, é observável que muitas dessas regras são devedoras das regras comumente aceites pela sociedade como as exemplares do bom comportamento. Muitos são os estatutos destas instituições, especialmente as do século XIX, que estatuem a necessidade de o sócio ser uma pessoa de honra ou da viúva que recebesse a pensão, legada por morte do sócio, fosse reputada de honrada também. São determinações que presidem à esfera da conduta desejável numa sociedade e foram aqui replicadas durante algum tempo nas normas das práticas de mutualidade.

A ética seria então «a dimensão subjectiva e ponderada dos valores e das normas; a forma como cada um se conduz, como cada um se define enquanto sujeito moral» (DELRUELLE, 2009: 16). Se em última instância essa dimensão ética se reduz a um diálogo do sujeito moral consigo mesmo, num âmbito cultural não deixa de poder afirmar-se que essa dimensão subjectiva não exista colectivamente, indo recuperar, assim, o conceito de consciência colectiva apresentada no capítulo anterior.

Apesar da distinção feita entre ética e moral, Delruelle chama a atenção para a permanente intercepção que existe entre ambas. «É evidente que as duas dimensões se confundem permanentemente: até a mais pessoal das condutas éticas mantém uma relação constante com códigos culturais e normativos colectivos e instituídos; pelo contrário, mesmo os aspectos mais codificados e regulamentados da vida social nunca deixam de integrar uma dimensão interior. Todavia, é preciso fazer uma distinção entre estas duas dimensões: a da moral enquanto código, sistema de regras incorporado por cada um de nós, e a da ética enquanto estilo de existência, prática de si» (DELRUELLE, 2009: 16).

Segundo Bauman, Nietzsche, na *Genealogia da moral*, tem uma concepção aristocrática do bem e do mal: «Mas a liberdade do nobre, permitam-nos fazê-lo notar, é a não liberdade do comum; a espontaneidade do superior e do poderoso tem como reflexo o destino estranho e incontrolado do inferior e do pobre. Não é surpreendente que a contra-moral do “humilde e vil” invoque leis: reclama as leis, leis coercivas, leis vinculativas – leis cuja força impositiva venha em socorro da impotência dos dominados. Nietzsche fareja em toda a moral legalmente vinculativa, em toda a ética, uma conspiração dos escravos» (BAUMAN, 2007: 48).

«Foi justamente o fraco, o comum, o desprovido de talento, o impotente que inventou a moral trazida pela lei e se serviu dela como de uma arma de guerra contra a verdadeira moral do nobre», ainda segundo Nietzsche (BAUMAN, 2007: 48). É impossível não partir daqui para a dialéctica do senhor e do escravo de Hegel, segundo Jacques d’Hont, impropriamente assim denominada, pois no original denomina-se “valete” e não “escravo” (cf. D’HONT, s/d: 18-19).

«A passagem do silogismo por analogia ao silogismo da necessidade – do silogismo indutivo ao silogismo por analogia – do silogismo do universal ao particular – do silogismo do particular ao universal – a exposição do encadeamento e das passagens: eis a tarefa de Hegel. Ele demonstrou realmente que as formas e as leis lógicas não são

um invólucro vazio e sim um reflexo do mundo objectivo. Ou, mais exactamente, não o demonstrou, mas pressentiu-o genialmente» (LÉNINE, 1975: 105-106).

Bauman descreve o século XIX e os princípios do século XX, nos quais o mutualismo moderno ganha as primeiras raízes, como a «passada grande época das esperanças éticas» (BAUMAN, 2007: 51).

«Em grande medida como outrora, os muitos são empurrados com mais frequência do que andam pelo seu pé – e até mesmo quando o fazem, encaminham-se para onde pensam que virão a ser a seguir empurrados. Em grande medida como outrora, raramente dispõem de tempo para se sentarem e reflectirem sobre os seus princípios: o jogo que jogam é o da sobrevivência e a sobrevivência impõe como regra ser garantida até ao fim do dia de hoje ou do dia seguinte. Aceitam-se as coisas como vão sendo, e esquecem-se à medida que vão passando. Para estes muitos, os princípios éticos não se desvaneceram, simplesmente nunca estiveram em primeiro lugar» (BAUMAN, 2007: 51).

O mutualismo é uma prática de resistência pela sobrevivência e por melhores condições de vida: «As pessoas mergulhadas até aos cabelos na luta quotidiana pela sobrevivência nunca foram capazes, nem sentiram essa necessidade, de codificar o seu entendimento do bem e do mal sob a forma de um código ético. Bem vistas as coisas, os princípios são sobre o futuro – sobre a questão de saber em que medida o futuro deferirá do presente. Por natureza, os princípios adequam-se bem ao indivíduo moderno emancipado, “desincorporado”, “não-preenchido”, que se auto-constrói e auto-aperfeiçoa, e tem o coração livre das preocupações ancilares com o que come, o que calça e com o que o abriga, podendo por isso dedicar o seu tempo a “superar” todas essas coisas; os princípios são necessários para (é pelo menos o que se espera) impedir a superação de escapar ao nosso controlo. A sobrevivência, pelo contrário, é essencialmente conservadora. O seu horizonte mostra as cores de ontem; continuar a viver hoje significa não perder seja o que for daquilo que ontem garantia a nossa existência – e não muito mais do que isso. A sobrevivência consiste em as coisas não ficarem agora piores do que antes» (BAUMAN, 2007: 51).

O facto de observarmos a mutualidade enquanto prática de resistência vem no seguimento de um entendimento de Maria Manuel Baptista do que são os estudos culturais: «Em síntese, trata-se de estudar aspectos culturais da sociedade, isto é, de tomar a cultura como prática central da sociedade e não como elemento exógeno ou separado, nem mesmo como uma dimensão mais importante do que outras sob

investigação, mas como algo que está presente em todas as práticas sociais e é ela própria o resultado daquelas interações» (BAPTISTA, 2009: 21).

### I.3.2. ÉTICA, MORAL E PRÁTICAS CULTURAIS

«As práticas podem circular e reproduzir cultura sem que os seus significados passem através do discurso ou da consciência. [Bordieu] distingue entre prática e discurso, e nota que é necessário que estudemos as práticas ao mesmo nível que estudamos o discurso, mas ao fazê-lo mudaremos o seu estatuto ontológico, porque uma prática não é um discurso» (FISKE, XX: 159), contudo pode e deve ser estudada como uma produção de significados, tal como o discurso o é.

A cultura do dia-a-dia (*culture of everyday life*) é um terreno onde as diferenças populares são praticadas e essas práticas não são apenas uma performance de diferença, mas produzem-na também. Para John Fiske a cultura do dia-a-dia é uma cultura de práticas concretas que incorporam e produzem diferenças. Segundo ele, essas diferenças são um espaço de luta no qual as próprias pessoas estendem o seu poder. Sem essas diferenças não poderia haver mudanças sociais nem culturais.

As práticas em si mesmas produzem, então, significados. São uma afirmação mais ou menos consciente de uma diferença que se opera no campo social. São também uma afirmação cultural numa luta pelo espaço político que a vida do dia-a-dia é, neste caso, num quadro de uma sociedade capitalista. Fiske chama a atenção para um aspecto importante que é o de, na abordagem das práticas culturais, ser necessário não polarizar tanto quanto o determinismo marxista, por exemplo, as diferenças clássicas entre burguesia e o proletariado. Na convulsão social que o século XIX desencadeou nem sempre foi fácil, nem seria analiticamente produtivo, estabelecer fronteiras irreduzíveis entre as duas classes, especialmente pensando nos pontos essenciais nos quais as práticas mutualistas se envolveram como forma de requisitar direitos nem sempre pré-existentes. O direito de um trabalhador de ser assistido, independentemente do seu estatuto dentro da própria profissão, caído em desgraça, era impensável sem ser numa lógica corporativa ou caritativa. O facto de um trabalhador agir em função de assumir para si mesmo esse direito é, em si, uma prática política e uma ética novas, mesmo que a universalidade dos princípios fundamentais éticos como a solidariedade pré-existissem: não existiam é nessa função do auto-reconhecimento e da capacidade de



fazê-lo por si mesmo, ainda que em conjunto, ou seja, associando-se aos seus semelhantes.

O mutualismo associativo criou-se e foi pugnado como solução para problemas inerentes à vida activa da massa trabalhadora, que ganhou contornos novos com a crescente urbanização e industrialização oitocentistas. Uma das panaceias do Antigo Regime era a de o Antigo Regime subsistir substancialmente de uma sociedade altamente ruralizada, isto é, na qual as pessoas da base piramidal social de algum modo sobreviviam com o acesso ao bens que o campo produzia com o seu trabalho. O êxodo rural retirou a pequena, às vezes mínima, fonte de riqueza alimentícia que essa base piramidal usufruía, ainda que sob um regime de acesso feudal a esses bens. Uma história engraçada que Thiers conta na sua *História da Revolução Francesa*, quando a catástrofe política colocou Paris em polvorosa e não era mais possível que recebesse pelo rio os bens alimentares para fornecer à população, as pessoas transformaram os jardins do Palácio de Versailles em campos hortícolas. Isto dirá mais culturalmente do que muitas páginas escritas de intelectuais que reflectiram sobre o assunto. Diz que as pessoas precisavam de encontrar novas soluções para os problemas que as cidades cada vez mais capitalistas, terciárias e de arredores industrializados lhes colocavam. Era uma questão de sobrevivência e de resistência.

Em Portugal não se ouviu história semelhante, mas lemos nos Inquéritos Industriais oitocentistas passagens curiosas sobre a possibilidade que alguns donos da fábricas consideravam de criar, à volta da mesma, espaços hortícolas como forma de os operários poderem superar a sua miséria. Entenda-se que havia um pensamento generalizado no século XIX em relação à prática cultural do pagamento de ordenados por parte dos patrões da fábrica de que os salários deviam ser os mais baixos possível (HOBSBAWM, 1988: 289). Daqui se percebe a importância do discurso sobre a prática: havia muitos «homens de negócios partidários da teoria económica do “fundo de salários”, que consideravam como uma demonstração científica da impossibilidade de elevar os salários e da consequente condenação dos sindicatos ao fracasso. A “ciência” tornou-se mais flexível por volta de 1870, data em que o trabalho organizado se instalou definitivamente no palco da indústria» (HOBSBAWM, 1988: 289-290).

Manuel da Fonseca, no seu romance *Cerromaior*, para o século XX retrata bem este sentimento, quase à americana, com que a massa rural encarava as fábricas como espaços que poderiam, como que por magia, melhorar as suas vidas, vendendo às vezes os seus pequenos hortos e indo à procura desse sonho nas fábricas na qual acabavam, a

maior parte das vezes, por definhar com ordenados miseráveis e jornadas intermináveis de trabalho e, no caso de sofrerem algum acidente, serem cuspidos de lá como uma qualquer peça velha de maquinaria ou então recebiam uma assistência com poucas condições dos cofres de socorros mútuos das fábricas, para os quais eram obrigados pelos patrões a descontar, prática, aliás, que falaremos no capítulo dedicado aos montepios industriais, um ponto pouco estudado até hoje.

### I.3.3. ÉTICA E POLÍTICA DO CUIDADO

A cultura do cuidado de si, formulada enquanto arte de viver, do cuidado com o seu corpo e com a sua alma, é antiquíssima. Vários foram os filósofos, gregos ou romanos da antiguidade, e outros de todas as épocas, que instruíram ao longo de séculos aqueles que procuravam a melhor forma de viver, de cuidar da sua alma e do seu bem-estar físico. Esta cultura foi um dos grandes focos de estudo de Foucault, presente no terceiro volume da sua *História da sexualidade*, no qual se diz: «pode caracterizar-se brevemente esta “cultura de si” pelo facto da arte da existência – a *technē tou biou*, nas suas diferentes formas – se achar aí dominada pelo princípio de que é necessário “ter cuidado consigo”; é este princípio do cuidado de si que fundamenta a sua necessidade, dirige o seu desenvolvimento e organiza a sua prática. Mas é necessário precisar o seguinte: a ideia de que as pessoas se devem aplicar a si próprias, ocupar-se de si mesmas (*heautou epimeleisthai*) é, com efeito, um tema muito antigo na cultura grega. Surgiu muito cedo como um imperativo largamente espalhado» (FOUCAULT, 1994b: 54).

Bernard Stiegler, num ensaio subsidiário da *História da sexualidade* foucaultiana, apresenta uma definição de cuidado simples mas eficaz: «o cuidado é sempre o que passa pelo cuidado que se tem consigo próprio, passando pelo cuidado que se tem com os outros que constituem esse “si”» (STIEGLER, 2007: 151). O humano é o único no reino animal que consegue este cuidado de si, daí Stiegler ir buscar o conceito de metacuidado (STIEGLER, 2007: 150), acrescentado à ideia foucaultiana de biopolítica, enquanto cuidado tido com a vitalidade e o bem-estar das populações. O metacuidado é um fenómeno que nasce na modernidade e que estende o «cuidado do corpo» ao «cuidado do corpo das populações» (STIEGLER, 2007: 150).

Cuidar significa igualmente prestar atenção, dar e tomar atenção de si mesmo e dos outros. O objecto ou o sujeito do cuidado passa a ter um enfoque de atenção que antes não tinha. Essa atenção passa a implicar, neste sentido, tanto uma capacidade psicológica e como uma capacidade social, ou seja, implica «a própria sociabilidade, o que, numa sociedade de saberes ensinados e politicamente transmitidos, se denomina civilidade» (STIEGLER, 2007: 153). O cuidado, enquanto atenção, passa a ser a base da sociabilidade, isto é, sendo que a educação como política do cuidado (familiar, colectiva, privada ou pública), como cuidado propriamente dito e que «constitui o social naquilo em que qualquer ser humano digno desse nome é, ele próprio, original e eticamente responsável» (STIEGLER, 2007: 150).

Esta base de cuidado onde o conceito de civilidade assenta reflecte-se nos códigos normativos da modernidade: as constituições, os códigos civis e as novas leis que emanam desses novos documentos. O indivíduo ganha o estatuto de cidadão, mas também o tem de conquistar. Uma lei não estabelece de imediato uma prática. As entidades públicas passam a ter outra espécie de atenção, reconhecendo-lhes o direito ao cuidado de si. O estatuto de cidadão só existe na medida em que para além de deveres o indivíduo passa a ter também direitos, e, mais importante, publicamente estatuídos e defensáveis caso sejam atacados, e é dessa tensão que a sociabilidade pode adquirir algum equilíbrio entre a esfera pública e a esfera privada e que o cidadão ganha mais algum espaço do cuidado de si para si próprio e para os seus outros. Falaremos mais adiante do conceito de espaço individual do cuidado de si.

Deleuze, a propósito de Foucault, explica bem esta ideia, por outras palavras, de como o estatuto de cidadão, o corpo individual, surge e abre um espaço do cuidado de si, entre outras singularidades: «O sujeito de direito, porquanto se faz, é a vida enquanto portadora de singularidades, “plenitude do possível”, e não o homem enquanto forma de eternidade. E, por certo, o homem apareceu no lugar da vida, no lugar do sujeito de direito, quando as forças vitais compuseram por um instante a sua figura, na idade política das Constituições» (DELEUZE, 2012: 122-123) que coincide, não ao acaso, com a idade em que surge o mutualismo moderno.

Isto não significa que antes do estatuto de cidadão ter existido não existisse o cuidado. O cuidado existe desde que se fundou a primeira sociedade. No entanto, se pensarmos nas idades média e moderna, esse cuidado não estava nas mãos dos indivíduos mas nas mãos do colectivo. Os indivíduos cuidavam de si colectivamente, mais propriamente corporativamente, através de corporações. Não nos esqueçamos que

o étimo latino de «corporação» (associação, conjunto de pessoas da sociedade de ordens) é precisamente «*corpus, corporis*» (corpo), o corpo colectivo.

À sociedade pré-democrática (ou a sociedade de soberania, na linguagem de Foucault) interessa cuidar do corpo colectivo, o corpo individualmente é pouco apercebido e parece afectar pouco a política do cuidado desse tipo de sociedade. Esta política do cuidado é, naturalmente, uma matéria da força, um ponto das relações de poder e que se alterará na transição para a sociedade moderna. Saiba-se que se usa aqui o termo matéria de poder na acepção foucaultiana, isto é, uma relação de forças, que depende tanto dos dominados como dos dominantes, que se consubstancia em determinadas práticas em relação: neste caso, a sociedade cuida do corpo colectivamente, ou melhor, corporativamente, havendo, portanto, muito pouco espaço do cuidado de si. O corpo individual dilui-se no corpo colectivo. A política do cuidado acaba por ser uma «aplicação de uma força» (DELEUZE, 2012: 101) por parte do Estado ou de outras instituições como as corporações ou a Igreja.

Nessa medida, Foucault reconhece «duas funções [de poder] puras nas sociedades modernas [que] serão a “anatômico-política” e a “biopolítica”, e duas matérias nuas, um corpo qualquer, uma população qualquer» (DELEUZE, 2012: 100). Para Foucault, o poder «é diagramático: mobiliza matérias e funções não-estratificadas e procede com uma segmentaridade muito flexível. Com efeito, não passa por formas, mas por pontos, pontos singulares que marcam sempre a aplicação de uma força, a acção ou a reacção de uma força relativamente a outras, ou seja, uma afectação enquanto “estado de poder sempre local e instável”» (DELEUZE, 2012: 101).

Dáí que entendamos que em termos de política do cuidado há que distinguir 1) a fase da assistência, 2) a fase da sobrevivência e 3) a fase da resistência, muito embora estejam intimamente articuladas e cada uma delas acaba por conter em si as outras duas, chegando mesmo a variar a tipologia de assistência, sobrevivência e resistência quando se muda do paradigma do corpo colectivo para o corpo individual a cuidar, bem como há a possibilidade, e é historicamente verificável, que estas fases coabitam na mesma sociedade mesmo após mudança de paradigmas de corpo a cuidar.

Há que observar uma necessidade imperiosa de especificar que a estratégia de assistência muda radicalmente de significado quando se refere à sociedade pré-democrática ou de soberania ou quando se refere à sociedade moderna. Ao longo do trabalho, faremos teremos sempre a meticulosidade de mencionar essa diferença, porque é enorme. A estratégia de assistência na sociedade de soberania não é uma prática de

resistência, muito pelo contrário, é uma prática do poder, ao passo que na sociedade moderna é já uma prática de resistência. Assim, exceptuando a estratégia de assistência em contexto de sociedade de soberania, todas estas estratégias são práticas de resistência na medida em que o mutualismo moderno recentra a vida nas mãos do indivíduo, abre o espaço vital do cuidado de si e, como não podia deixar de ser, «a vida torna-se resistência ao poder, quando o poder toma a vida como objecto» (DELEUZE, 2012: 125). Esta prática de resistência é uma causa e uma consequência de uma libertação: «é no próprio homem que se deve libertar a vida, porque o próprio homem é uma maneira de a aprisionar» (DELEUZE, 2012: 125). Esta ideia é essencial para a compreensão do mutualismo moderno.

Sendo a política do cuidado uma relação de poder terá de ser, segundo Foucault, necessariamente flexível: «simultaneamente locais, instáveis e difusas, as relações de poder não emanam de um ponto central ou de um centro único de soberania, mas vão em todos os instantes “de um ponto a outro” num campo de forças, marcando inflexões, retrocessos, reviravoltas, rodopios, mudanças de direcção, resistências. É por isso que não são “localizáveis” nesta ou naquela instância. Constituem uma estratégia, como exercício do não-estratificado, e “as estratégias anónimas” são quase mudas e cegas, porque escapam às formas estáveis do visível e do enunciável» (DELEUZE, 2012: 101).

Mesmo sendo tudo isso verdade, há que distinguir-se ainda assim as fases na medida em que dentro desse círculo de cooperação de relação de forças de cada uma das fases, uma delas torna-se preponderante face às outras, merecendo, assim, o destaque.

O mutualismo associativista livre tomou a vida como objecto de luta política, no seguimento daquilo que Foucault menciona como a entrada da vida na história e no campo das técnicas políticas (biopoder), sobretudo a partir do século XVIII, «quer dizer, a entrada dos fenómenos próprios da vida da espécie humana na ordem do saber e do poder» (FOUCAULT, 1994: 144). É Foucault que fala precisamente como a luta contra esse biopoder da soberania, ainda novo no século XIX, isto é, as práticas e os discursos de resistência, se apoiou «justamente naquilo que ele investe – isto é, na vida e no homem enquanto vivo [...]. O que é reivindicado e serve de objectivo é a vida, entendida como necessidades fundamentais, essência concreta do homem, realização das suas virtualidades, plenitude do possível. Não interessa se se trata ou não de utopia; temos aqui um processo muito real de luta; a vida como objecto político foi, de certo modo, tomada à letra e virada contra o sistema que queria controlá-la. Foi a vida, muito

mais do que o direito, que se tornou então o valor em jogo nas lutas políticas, ainda que estas se formulem através das afirmações de direito» (FOUCAULT, 1994: 147).

Essa força de resistência pela reivindicação de um domínio da política do cuidado faz com que seja natural que um panfleto publicitário, de 1934, da Associação de Socorros Mútuos da “Junqueira” (fundada em 1892), especializada no auxílio mútuo em caso de doença, apresente o seguinte *slogan*: «Seja previdente e faça-se, quanto antes, sócio da nossa Associação. Não só pelo seu corpo clínico como ainda pela sua situação desafogada, ela merece a sua confiança». Duas vezes por semana, todos os sócios tinham direito a ser consultados por dois médicos e a serem-lhe passados atestados, se em justa causa. É um direito inédito para a massa trabalhadora.

Como chegar à ética do cuidado através da política do cuidado? Qual delas tem primazia sobre a outra?

«Segundo Foucault, tudo é prática» (DELEUZE, 2012: 102). Foucault distingue uma diferença de natureza e de heterogeneidade entre o poder e o saber. Apesar do pragmatismo de Foucault, «há também pressuposição recíproca e capturas mútuas» (DELEUZE, 2012: 101) entre eles, ou seja, a diferença de natureza entre poder e saber não impede que haja uma «imanência mútua» (DELEUZE, 2012: 103). Para ele, poder e saber articulam-se a partir da sua diferença (DELEUZE, 2012: 103).

«Em que sentido há um primado do poder sobre o saber, das relações de poder sobre as relações de saber? Estas nada teriam a integrar, se não houvesse as relações diferenciais de poder. É verdade que as relações de poder seriam desvanecentes, embrionárias ou virtuais sem as operações que as integram; daí a pressuposição recíproca. Mas, se há primado, é porque as duas formas heterogêneas do saber se constituem por integração e entram numa relação indirecta, por cima do seu interstício ou da sua “não-relação”, em condições que pertencem apenas às forças. Do mesmo modo, a relação indirecta entre as duas formas do saber não implica qualquer forma comum, nem sequer uma correspondência, mas apenas o elemento informal das forças que banha ambas. O diagramatismo de Foucault, ou seja, a apresentação de puras relações de forças ou a emissão de puras singularidades, é portanto análogo ao esquematismo kantiano: é o diagramatismo que assegura a relação, de onde decorre o saber, entre as duas formas irreduzíveis de espontaneidade e receptividade. E isto porquanto a própria força goza de uma espontaneidade e de uma receptividade que lhe são próprias, embora não-formais, ou melhor, porque não-formais. Não há dúvida de que o poder, se o considerarmos abstractamente, não vê e não fala. É uma toupeira, que

apenas se reconhece pela sua rede de galerias, pela sua toca múltipla: o poder “exerce-se a partir de pontos inúmeros”, “vem de baixo”. Mas, precisamente, ao não falar e não ver, faz ver e falar» (DELEUZE, 2012: 111-112).

«Nunca é o composto, histórico e estratificado, arqueológico, que se transforma, mas as forças componentes, quando entram em relação com outras forças vindas do fora (estratégias). O devir, a mudança, a mutação dizem respeito às forças componentes e não às formas compostas» (DELEUZE, 2012: 118). Este fora é onde o pensamento se encontra: «Se ver e falar são formas de exterioridade, pensar remete para um fora que não tem forma» (DELEUZE, 2012: 117), sendo que, precisamente, «pensar faz-se no interstício, na disjunção de ver e falar» (DELEUZE, 2012: 117-118). No fundo, para Foucault, não é a realidade histórica que se transforma, mas sim as forças exteriores a ela que a transformam. O pensamento é uma das forças, sem forma, que opera nessa transformação.

No caso concreto do mutualismo, não se poderá observar as transformações históricas sem atender às forças de pensamento mas também da acção que as determinaram. Essas forças procurá-las-emos num *corpus* de enunciados que para elas remetam. É certo que essa determinação é recíproca, sendo que as relações de poder se passam nessa mesma exterioridade. «[...] Se não há, sobre o saber, uma experiência originária, livre e selvagem, como pretendia a fenomenologia, é porque o ver e o falar estão já sempre totalmente integrados em relações de poder que eles supõem e actualizam. Por exemplo, se procurarmos determinar um *corpus* de frases e de textos para dele extrair enunciados, só o podemos fazer assinalando os centros de poder (e de resistência) de que depende esse *corpus*. Isso é o essencial: se as relações de poder implicam as relações de saber, em contrapartida estas pressupõem aquelas. Se os enunciados só existem dispersos numa forma de exterioridade, se as visibilidades só existem disseminadas numa outra forma de exterioridade, é porque as próprias relações de poder são difusas, multipontuais, num elemento que já nem sequer tem forma. As relações de poder designam “a outra coisa” para que os enunciados (e também as visibilidades) remetam, mesmo que estes distingam muito pouco dela, devido à operação insensível e contínua dos integradores» (DELEUZE, 2012: 112-113).

Esse *corpus* de enunciados, como já explicado no capítulo anterior, é de duas tipologias essenciais: 1) os chamados grandes textos do mutualismo (produzidos pelos filósofos ou intelectuais do mutualismo) e 2) os que chamaremos de pequenos textos do mutualismo (produzidos pelas instituições, pelo poder governativo e pelas «pessoas

comuns» que participaram de algum modo na vida associativa mutualista). Dessa análise confrontativa procuraremos extrair os elementos das forças éticas que presidem às práticas mutualistas, qual é a sua relação ou implicação nas práticas e vice-versa e de que modo existirá ou não um núcleo de forças éticas, representações éticas comum à experiência e ao discurso mutualistas no período de tempo e no espaço que propomos estudar, dentro de uma abordagem de raiz clássica dentro dos estudos culturais, visto servirmo-nos de três correntes que fizeram grande escola dentro dos estudos culturais: 1) a corrente marxista, 2) a corrente weberiana e 3) a corrente foucaultiana, tentando catapultá-las, dentro do possível, para uma análise que se opera no século XXI, actualizando-as, portanto, com consciência das novas abordagens que entretanto vão surgindo nos estudos culturais.

Facilmente se poderia cair na tentação de procurar o universal e o eterno nesse núcleo de forças éticas. Contudo, à maneira de Foucault e Deleuze, entendemos que o universal e o eterno «são apenas efeitos maciços ou globais que vêm de determinadas repartições de singularidades, em tal formação histórica e segundo tal processo de formalização. Sob o universal, há jogos de singularidades, emissões de singularidades, e a universalidade ou a eternidade do homem são apenas a sombra de uma combinação singular e transitória conferida por um estrato histórico» (DELEUZE, 2012: 122), a excepção, segundo Foucault, seria a matemática. «Em qualquer outro lado, o universal é posterior» (DELEUZE, 2012: 122), ou seja, «o movimento de um *logos* que eleva as singularidades até ao conceito» (DELEUZE, 2012: 122), porque «este *logos*, de facto, é apenas um discurso já proferido» (DELEUZE, 2012: 122).

Bernard Stiegler, na sua análise das democracias industriais decorrentes do modelo industrial clássico do século XIX, apresenta uma oposição clássica dentro do conceito de «modos de vida»: «só podemos falar de novos modos de vida se essas vidas constituírem novos modos de existência: a vida humana é uma existência» (STIEGLER, 2006: 26), contudo, em grande medida a criação desses novos modos de existência foi «substituída por um processo adaptativo de sobrevivência, de onde desaparecem as próprias possibilidades de existir, rebaixadas para simples modalidades da subsistência» (STIEGLER, 2006: 26).



### I.3.4. ECONOMIA E ÉTICA DO BEM-ESTAR

O economista social Amartya Sen foi um dos teorizadores da filosofia económica do bem-estar no seu livro *Sobre ética e economia*. Conforme afirma John Letiche, o introdutor à obra, «a base dos argumentos de Sen assenta [...] na ideia de que a economia, tal como se apresenta, pode ser mais produtiva se dermos mais atenção às considerações éticas que moldam o comportamento e o discernimento humano» (*apud* SEN, 2012: 12).

O mutualismo é uma procura de bem-estar e uma resistência ao mal-estar que terá necessariamente de passar por determinações económicas, visto que se liga ao mundo do trabalho, às suas contingências e à superação das mesmas.

A relação da economia e da ética vem de longe. Sen é relativamente exaustivo em apontar que a sua obra não é inédita a estabelecer essenexo. Nos dias de hoje, o mutualismo, por exemplo, cabe perfeitamente naquilo a que se chama economia social. Explica que existem duas origens da economia: uma é a ética, a outra aquilo a que chama “engenharia”. A primeira remonta, pelo menos, segundo Sen, a Aristóteles, com a sua *Ética a Nicómaco*, onde «associa a matéria da economia às finalidades humanas, evocando a relação da economia com a riqueza» (SEN, 2012: 21). Esta relação da ética com a economia prende-se com uma questão essencial, a de como devemos viver, de que já falámos. Nesse sentido, está intimamente ligada «com a ética e com uma visão ética da política», apontando «assim para algumas tarefas incontornáveis da economia» (SEN, 2012: 22). Sen é um grande defensor desta linhagem, pois que nos diz que defende «que a natureza da economia moderna foi substancialmente empobrecida pelo abismo que se tem aprofundado entre a economia e a ética» (SEN, 2012: 25).

Sen discorre bastante sobre uma das escolas de economia com relação à ética mas de fundo utilitarista (de Adam Smith ou Jeremy Bentham, entre outros), apontando-lhe uma série de limitações, embora venha a trabalhar um dos conceitos-chave dessa escola, a «maximização do interesse pessoal» (SEN, 2012: 30), relacionado com o aspecto da racionalidade ético-económica utilitarista, a que poderá chegar àquilo que ele chama de uma «concepção moral exótica conhecida por “egoísmo ético”» (SEN, 2012: 33).

Um dos pontos interessantes para saber o que move as pessoas a associarem-se, por exemplo, no caso dos socorros mútuos de sobrevivência (em prol dos outros próximos, vulgo familiares) de assistência (em prol de si mesmos ou dos seus co-

associados) pode ter um misto de sentimentos de egoísmo bem como de altruísmo. Como Sen aponta, nem sempre a diferenciação extremada entre estes dois pólos é produtiva: «em muitos casos de obrigações familiares, a dimensão de sacrifício pode, de facto, ser muito grande. A mistura de comportamento egoísta e altruísta é uma das características mais importantes da lealdade de grupo, e esta mistura pode ser vista numa grande variedade de associações de grupo, que oscilam desde as relações de amabilidade e de comunidades, até aos sindicatos e aos grupos de pressão económica» (SEN, 2012:37).

Houve, por conseguinte, problemas na abordagem da economia do bem-estar. «À medida que a suspeição em relação ao uso da ética na economia foi aumentando, a economia do bem-estar tornou-se cada vez mais dúbia. Tem sido guardada numa caixa arbitrariamente estreita, separada do resto da economia» (SEN, 2012: 45), tendo vencido, por vezes, um anti-eticalismo economicista.

Para ter chegado, no entanto, ao conceito de bem-estarismo, tem de se passar pela compreensão dos três requisitos elementares do utilitarismo: bem-estarismo (ou *welfarism*), classificação por soma e consequencialismo (SEN, 2012: 54). Sobre o bem-estarismo utilitarista Sen resume: «requer que o carácter bom de um estado de coisas seja apenas função da informação de utilidade sobre esse estado» (SEN, 2012: 54).

Contudo, Sen estabelece que existe uma dualidade inerente à concepção de pessoa no cálculo ético. Por um lado, a pessoa tem de ser vista em termos de acção (que reconhece e respeita a sua capacidade de estabelecer objectivos, compromissos, valores, etc.), por outro, em termos de bem-estar. Reconhece, igualmente, e contra a perspectiva utilitarista, que nem sempre a pessoa se comporta dentro da economia do bem-estar por um comportamento interessado, isto é, egoísta. Ao longo da sua obra vai, então, colocar uma série de obstáculos ao teorema fundamental da economia do bem-estar, na medida em que se tem detectado que há desvios sistemáticos ao comportamento interessado, nomeadamente, acrescentamos nós, no caso do mutualismo, porque alguém que se associe e pague as suas quotas pode nunca vir a usufruir dos direitos que está a subscrever e somente os seus co-associados. É um exemplo.

### I.3.5. AJUDA MÚTUA E SOLIDARIEDADE

Richard Rorty (1931-2007) é um dos filósofos liberais, norte-americano, que pensou o conceito de solidariedade, dentro de um âmbito da contingência e da ironia, fazendo um périplo pela tradição filosófica ocidental que havia pensado o mesmo conceito, ao qual é difícil escapar uma ideia de essencialismo humano: «a maneira filosófica tradicional de explicar aquilo que entendemos por «solidariedade humana» é dizer que há algo dentro de cada um de nós – a nossa humanidade essencial – que ressoa com a presença dessa mesma coisa em outros seres humanos. Esta maneira de explicar a noção de solidariedade está de acordo com o nosso hábito de dizer que o público do Coliseu, Humbert, Kinbote, O'Brien, os guardas de Auschwitz e os belgas que observavam a Gestapo a arrastar os seus vizinhos judeus eram «desumanos». A ideia é a de que a todas essas pessoas faltava um componente essencial dos seres integralmente humanos» (RORTY, 1994: 235).

Contudo, Rorty nega peremptoriamente a ideia de um «eu central», fazendo opor a ideia de essência à ideia de contingência: «os filósofos que, tal como eu fiz no segundo capítulo, negam que haja tal componente, que haja algo como um «eu central», são incapazes de recorrer a essa ideia. A nossa insistência na contingência e a nossa consequente oposição a ideias como as de «essência», «natureza» e «fundamento» tornam impossível retermos a noção de que algumas acções e atitudes são naturalmente «desumanas». É que esta insistência implica que aquilo que conta como sendo um ser humano decente seja relativo às circunstâncias históricas, seja questão de um consenso passageiro quanto a saber que atitudes são normais e que práticas são justas ou injustas» (RORTY, 1994: 235).

À semelhança de Theodor Adorno, Rorty coloca no centro de uma ruptura de pensamento o fenómeno de Auschwitz, chegando, a partir daí, a uma definição primária do que entende por solidariedade: «No entanto, em alturas como a de Auschwitz, e que a história está em convulsão e as instituições e padrões de comportamento tradicionais estão em ruptura, queremos algo que se encontre para lá da história e das instituições. E que poderá haver, a não ser a solidariedade humana, o nosso reconhecimento da humanidade de outrem que nos é comum?» (RORTY, 1994: 235-236). Este reconhecimento é o primeiro passo que alguém poderá dar para se associar a outrem?

Rorty fala de uma ideia geral que está impregnada na cultura de que haverá uma espécie de obrigação moral para se ser solidário: «neste último capítulo direi algo de

mais geral sobre a tese de que temos uma obrigação moral de sentirmos um sentido de solidariedade para com todos os outros seres humanos. Parto de uma doutrina a que me referi de passagem no primeiro capítulo – a análise que Wilfrid Sellars faz da obrigação moral em termos de “intenções-nós”. Essa análise considera que a noção explicativa básica nesta área é a de “um de nós» (RORTY, 1994: 236-237). Mais abaixo explica o que entende pela noção «um de nós»: «a noção invocada em expressões como “o nosso tipo de pessoas” (por oposição a comerciantes e a criados), “um camarada do movimento [radical]”, “um grego como nós” (por oposição a um protestante, a um judeu ou a um ateu). Pretendendo negar que “um de nós, seres humanos” (por oposição a animais, vegetais e máquinas) possa ter o mesmo tipo de força que qualquer um dos exemplos que acabei de apresentar. Sustento que a força de “nós” é tipicamente contrastante no sentido em que contrasta com um “eles” que também é constituído por seres humanos – o tipo errado de seres humanos» (RORTY, 1994: 236-237).

Uma posição como a que Rorty defende aqui obrigaria a fazermos contrastar um mutualismo como o de Proudhon, universalista, de um mutualismo associativo livre, de tipo mais compartimentado, como tendencialmente o foi – organizado por classes, por profissões, por localidades, etc.. Segundo Rorty, a solidariedade implicada nestas duas práticas culturais seria mais forte na segunda categoria de mutualismo. Assim, «o que está em causa nestes exemplos é que o nosso sentido da solidariedade é mais forte quando se pensa naqueles relativamente aos quais se exprime solidariedade como se fossem “um de nós”, em que “nós” significa algo de mais pequeno e mais local do que a raça humana. É por isso que “porque ela é um ser humano” é uma explicação fraca e não convincente de uma acção generosa» (RORTY, 1994: 238).

Rorty continua a dissertar sobre as questões do conceito de comunidade de «um nós»: «É um facto conceptual que as pessoas constituem uma comunidade, um *nós*, em virtude de pensarem umas nas outras como sendo cada uma *um de nós*, e por quererem o bem comum não sob a espécie da benevolência, mas sim por o quererem enquanto um de nós, ou de um ponto de vista moral.» (Por razões quineanas, preferiria pôr entre parênteses na citação anterior “É um facto conceptual que”, mas esta diferença metafilosófica relativamente a Sellars é irrelevante para o presente assunto). O capítulo 7 do livro de Sellars expõe as implicações de tal tese. Noutros textos, Sellars identifica a “consciência-nós” com a *caritas* cristã e com a “lealdade” de Royce» (RORTY, 1994: 236-237).

Rorty deixa, então, bastante clara a sua posição: «a minha posição implica que os sentimentos de solidariedade dependam necessariamente das semelhanças e das diferenças que nos surjam com destaque e que tal destaque seja função de um vocabulário final historicamente contingente» (RORTY, 1994: 238), por oposição a uma atitude universalista religiosa ou secular, por exemplo Kant, de «corte natural».

Porém, a sua posição parece tornar-se incompatível com a ideia de que «tentemos alargar o nosso sentido de “nós” a pessoas em que anteriormente pensámos como sendo “eles”. Esta posição, característica de liberais, pessoas que têm mais medo de ser cruéis do que de qualquer outra coisa, não assenta em nada de mais profundo que as contingências históricas a que me referi no final do quarto capítulo. Trata-se das contingências que deram origem ao desenvolvimento de vocabulários morais e políticos típicos das sociedades democráticas secularizadas do Ocidente. À medida que esse vocabulário foi gradualmente tornado não teológico e não filosófico, a “solidariedade humana” emergiu como recurso retórico poderoso. Não é meu desejo diminuir o seu poder, mas apenas separá-la daquilo que muitas vezes se pensou serem os seus “pressupostos filosóficos”» (RORTY, 1994: 239).

Neste sentido, a ideia de progresso moral e de transformação das fronteiras do «nós» que, de facto, existiu no mutualismo, quer o proudhoniano quer o associativo, não é negada por Rorty: «na perspectiva que estou a apresentar, o progresso moral existe, e esse progresso vai efectivamente na direcção de uma maior solidariedade humana. Mas tal solidariedade não é pensada como sendo o reconhecimento de um eu central, da essência humana em todos os seres humanos. É antes pensada como sendo a capacidade de ver cada vez mais diferenças tradicionais (de tribo, religião, raça, costumes, etc.) como não importantes, em comparação com semelhanças no que respeita à dor e à humilhação – a capacidade de pensar em pessoas muito diferentes de nós como estando incluídas na esfera do “nós”. Foi por isso que no quarto capítulo afirmei que os principais contributos do intelectual moderno para o progresso moral eram descrições pormenorizadas de variedades particulares de dor e humilhação (em romances ou obras de etnografia, por exemplo) e não tratados filosóficos ou religiosos» (RORTY, 1994: 239).

Rorty sublinha, assim, o importante contributo que a filosofia moral kantiana deu às práticas culturais do cuidado e do metacuidado que implicam uma sustentabilidade com base no equilíbrio entre a solidariedade e o interesse individual ou comunitário: «Kant, movido pelas melhores razões possíveis, imprimiu à filosofia moral

uma direcção que tornou difícil aos filósofos morais ver a importância para o progresso moral dessas descrições empíricas pormenorizadas. Kant pretendia facilitar os tipos de evolução que de facto se deram então: a evolução das instituições democráticas e de uma consciência política cosmopolita. Mas pensou que a maneira de o conseguir era salientar não a piedade pela dor e o remorso pela crueldade, mas sim a racionalidade e a obrigação – a obrigação *moral*, especificamente. Viu no respeito da “razão”, centro comum da humanidade, o único motivo não “meramente empírico” – não dependente dos acidentes da atenção ou da história. Colocando em contraste o “respeito racional” e os sentimento de piedade e benevolência, fez estes parecerem motivos duvidosos e de segunda classe para não se ser cruel. Tornou a “moralidade” algo de distinto da capacidade de notarmos e de nos identificarmos com a dor e a humilhação» (RORTY, 1994: 239).

Contudo, aquilo que há a retirar de mais premente da filosofia da solidariedade de Rorty é a sua insistência na ideia de contingência histórica, já iniciada pela tese do carácter contingentemente histórico do nosso sentido de obrigação moral de Nietzsche, por oposição à ideia de essência, essa mais na linha de uma compreensão cristã de solidariedade. Chama à colação Sellars: «a ideia básica de Sellars é a de que a diferença entre a obrigação moral e a benevolência é a diferença entre acordo intersubjectivo actual ou potencial entre um grupo de interlocutores e a emoção idiossincrática (individual ou de grupo). Tal acordo não tem (*pace* Habermas) quaisquer condições de possibilidade a-históricas, sendo simplesmente um produto feliz de certas circunstâncias históricas» (RORTY, 1994: 243).

Como dizíamos no capítulo anterior, as práticas culturais do mutualismo vivem na fronteira dos lados público e privado. Esse facto, como Rorty menciona, dará sempre origem a dilemas: «a existência destes dois lados [o público e o privado] (como o facto de podermos pertencer a várias comunidades e, assim, termos várias obrigações *morais* em conflito, bem como conflitos entre obrigações morais e compromissos privados) dá origem a dilemas. Teremos esses dilemas sempre connosco, e nunca hão-de ser resolvidos através do recurso a outro conjunto, um conjunto mais elevado de obrigações que um tribunal filosófico poderá descobrir e aplicar. Tal como não há nada que valide o vocabulário final de uma pessoa ou de uma cultura, não há nada implícito nesse vocabulário que dite a forma de o tecer de novo uma vez que seja posto à prova. Tudo o que podemos fazer é trabalhar com o vocabulário final que temos, ficando de ouvidos

abertos, atentos a indicações quanto ao modo de o alargar ou rever» (RORTY, 1994: 244-245).

A conclusão a que Rorty chega é a de que a solidariedade nunca poderá ser trabalhada culturalmente como uma obrigação, mas antes como uma intenção: «*temos* de partir de onde *nós* estamos – e isto é parte da força da tese de Sellars, segundo a qual não estamos sujeitos a obrigações que não sejam as “intenções-nós” das comunidades com que nos identificamos» (RORTY, 1994: 245).

### I.3.6. MUTUALISMO E FRATERNIDADE

O mutualismo não foi apenas devedor de ideais laicos. O pensamento católico cristão fundou também uma determinada visão ética do mutualismo, a que chamaremos de mutualismo cristão ou, mesmo sendo laico, justifica-se por fundamentos de tradição cristã. Não nos esqueçamos, como chama a atenção José Eduardo Franco, que se pode «observar a evolução de uma Igreja do século XIX, ainda muito ligada a um modelo de sociedade de Antigo Regime e à corrente legitimista, para uma Igreja que vai fermentando ideias, correntes e projetos que fixam o seu olhar na dimensão social, especialmente com a emergência do chamado catolicismo social, da democracia cristã e do movimento do operariado católico. A *Rerum Novarum* (1891) e a política do *raliement* (1892) do Papa Leão XIII, na última década de Oitocentos, representaram oficialmente, a partir da cúpula, o reconhecimento dessa viragem que se veio a catalogar como “Doutrina Social da Igreja”. Com o lema “ide ao povo”, Leão XIII pediu aos padres para deixarem as sacristias e envolverem-se para regenerar a sociedade e erguer o homem novo à luz dos valores evangélicos. Aliás, a Igreja passou a intervir em concorrência direta com o que pretendiam as correntes laicas e anticatólicas, como o socialismo, o positivismo, o republicanismo secularista ou a maçonaria. Estas correntes tinham como escopo construir uma sociedade nova e um homem do futuro, mas à luz de outros pressupostos que não os da doutrina católica» (FRANCO, 2015: 12).

A conferência de Júlio de Castilho, *O cristianismo e o operariado* (1897), proferida na Associação Protectora do Operários, serve-nos de modelo do envolvimento da doutrina católica na questão social do operariado, bem como no movimento mutualista previdencial. Esta associação, criada em 1895, tem a particularidade de ser um dos exemplos de associação mutualista fundada por filantropos com o intuito de socorrer, educar e moralizar os operários, obrigando-os, por estatuto, ao culto religioso.

É uma associação que funde os ideais liberais, filantrópicos, morigeradores com as práticas mutualistas de assistência, de produção e de instrução e a doutrina católica.

Castilho, pressupondo uma desigualdade social natural e necessária, pressupondo um valor desigual entre trabalho intelectual e trabalho físico («o operário não emprega senão o resumido capital físico; por isso é resumido o seu juro» (CASTILHO, 1897: 21)), justifica o baixo rendimento do operariado, apelando, porém, ao espírito de poupança e de previdência providenciado pelo mutualismo, a partir do qual o proletariado poderia aspirar a ascender à burguesia, aquilo a que chama as «classes altas», após algumas gerações igualmente poupadas e previdentes.

Antes de chegarmos à ideia de fraternidade, importa perceber a forma como Castilho representa o operariado: «o operariado não é uma casta; é a matéria-prima das camadas superiores, e nelas se transforma quando é honesto, ordeiro e perseverante» (CASTILHO, 1897: 37). Para Castilho, é através da fraternidade cristã que se chega à igualdade perante Deus, mas também à possibilidade de igualdade perante a sociedade, embora, como há pouco referido, admita como natural e desejável a desigualdade social: «O cristianismo não admite castas. Todos os homens são irmãos perante o trabalho, contanto que se respeitem mutuamente» (CASTILHO, 1897: 38). O mutualismo seria, então, uma forma de elevação geracional das classes operárias pelo trabalho. O dever das classes ascendidas (para Castilho, as classes altas mais não eram do que classes que através do trabalho e de longas gerações acumularam capital financeiro e simbólico) seria o de protegerem e amarem as classes desvalidas (CASTILHO, 1897: 38), fundando associações de socorros mútuos para elas.

Trata-se de um modelo de fraternidade mutualista caritativa cristã, através da qual o operário nobilitaria o suor do seu rosto (CASTILHO, 1897: 62), portanto, esperando do operário o mesmo sacrifício que o sacrifício de Jesus Cristo ensinara, e contra a qual as associações de classes e associações mutualistas operárias se opunham, fundadas num regime de associativismo livre e de autogestão. O anti-caritativismo é um dos mais reiterados «*loci of value*» (lugares de valor ou unidades de análise moral) (SLACK e WHITT, 1992: 573) do associativismo mutualista livre, como é exemplificativo um artigo de um operário, António Zaroya, no jornal da associação mutualista A Voz do Operariado: «A caridade, dizeis, atende aos pobres; nas portas das igrejas, nos conventos, socorre-se o necessitado. Entrega-se-lhe, quando há para todos, um pedaço de pão ou uma moeda de cobre. Em troca desta mercê, que converte os povos em verdadeiras cortes dos milagres, que rebaixa a altivez própria, que exige a



submissão e a hipocrisia, que não resolve problema algum, as congregações vivem, reúnem capitais enormes, ajudam os governos ineptos, opõem-se a toda a reforma social e perpetuam a miséria, a exploração e a injustice. Não, os pobres não querem já a caridade à D. João dos Pobres» (Jornal *A Voz do Operariado*, 08/03/1908, n.º 1480).

Com o Estado Novo, que implantou um regime corporativista também no campo da previdência, e constringendo em muito a liberdade das associações mutualistas livres, o debate em torno do mutualismo parece ter ressurgido como forma de resistência à interferência estatal, por um lado, mas, também por outro, existiram aqueles que acreditavam que o mutualismo apenas poderia beneficiar de tal interferência. Manuel Anselmo é um dos pensadores do mutualismo português, com a particularidade de ser aquilo a que se costuma chamar de intelectual do regime. Era a favor do Estado Novo, tanto que proferiu e publicou uma conferência intitulada *As ideias sociais e filosóficas do Estado Novo* (1934), nela confessando a sua adesão à ideologia do regime.

Um dos conceitos basilares para a análise da ajuda mútua é o conceito de fraternidade, mais próximo de uma linguagem de tradição religiosa cristã do que o conceito de solidariedade, mais laico. Um dos autores da vaga pensadores do mutualismo de 1933 é Manuel Anselmo que deixou publicada a sua conferência sobre o tema proferida a 21 de Janeiro de 1933 na Associação Marítima, de Viana do Castelo, intitulada *O mutualismo como doutrina social*. Nela afirma que «o mutualismo é, afinal de contas, a verdadeira fraternidade organizada» (ANSELMO, 1933: 19). Anselmo determina a lógica da cooperação entre os homens, por via do mutualismo, «dentro da compreensão do amor fraterno que mutuamente se devem e do interesse que a vida individual deve merecer-lhes» (ANSELMO, 1933: 19-20). Continua dizendo que «a base do mutualismo está numa lei racional e justa: o homem encontra o seu próprio interesse apenas quando sabe unir-se com os seus semelhantes, mutuando o auxílio que deles recebe com o que lhes presta, seja através das suas associações de socorros mútuos, seja através das cooperativas e sindicatos» (ANSELMO, 1933: 20).

Manuel Anselmo proporciona também um pequeno retrato do estado das associações mutualistas no país nesse ano: «Em Portugal, o movimento pode dizer-se que ainda está embrionário. Se não fossem certos sócios benfeitores, a maior parte das nossas associações de socorros mútuos tinha já há muito morrido. Os nossos concidadãos, sem quererem atentar na vanidade e inutilidade do esforço individual desde que não acompanhado do esforço alheio, preferem encerrar-se entre as quatro

paredes do seu isolamento, esquecendo que, depois da Guerra, com essa doença que é um flagelo para o operário, desprevenido e que se chama o desemprego, ninguém pode contar só consigo para o dia de amanhã» (ANSELMO, 1933: 21-22).

Em 1933 o jornal *O Século* dedicou uma semana inteira ao mutualismo associativo, tendo ficado conhecida como a Semana do Mutualismo. Severino Costa profere a conferência sobre mutualismo e fraternidade humana na Associação Fraternal dos Artistas Vianenses durante precisamente a Semana do Mutualismo. Era habitual surgirem estas personagens ligadas de algum modo às práticas associativas mutualistas a discursarem sobre o tema. Uma das ideias essenciais que estava na base do mutualismo era a fraternidade, o espírito de associação e de entreaajuda.

Uma das características do movimento mutualista associativo era precisamente o de ter aberto dentro da sociedade um espaço de comunicação e de debate. A ideia de que todos poderiam falar parecia uma prática cultural inata ao espírito do mutualismo.

Não nos esqueçamos que a Europa estava a viver um clima de grande tensão. Já tinha passado por uma guerra mundial e em pouco avizinhava-se uma seguinte. Mais do que nunca, as pessoas gostariam de agarrar-se a ideias que unissem as pessoas e o mutualismo proporcionava um discurso cultural de união e de fraternidade, aliás, termos-chave desde sempre associados ao movimento.

Severino Costa, porém, remete essa ideia de fraternidade, e vejamos que opta pelo termo fraternidade em vez de solidariedade, para uma perspectiva cristã: «O mundo, o pequenino mundo de então, pressente que alguma coisa de novo aparece. Pressente naquele simples filho dum carpinteiro, um facho de luz e uma aurora de redenção. A sua silhueta de visionário, arrasta as multidões e leva-o ao alto de uma cruz. Ele falava de Fraternidade, dizia que todos éramos irmãos, e o que ele dizia pareciam loucuras, mas deslumbrava» (COSTA, 1933: 5-6).

Como outros, faz remontar as origens do mutualismo à Idade Média, aos compromissos e aos montes de piedade: «E todavia ele fica e perdurará como um dos movimentos e das aspirações mais altas da Humanidade contra a aridez dogmática da Idade Média. É que embora a Idade Média nos tenha dado embrionariamente os primórdios do mutualismo e, portanto, da fraternidade humana organizada, a verdade também é que o dogma encerrava o vasto pensamento da humanidade dentro de limites tão rasteiros, que esse pensamento humano estava reduzido a um exercício sem lógica, em cujo fundo residia apenas uma fé sem limites» (COSTA, 1933: 8-9).

O marco, porém, essencial para se chegar ao mutualismo moderno associativo é a Revolução Francesa e à emergência do individualismo e da democracia para, a partir daí, se redefinir a força da fraternidade: « não se vá pensar que eu condeno em bloco o individualismo. Se ele, de facto, contrariou o movimento associativo e de socorros mútuos, a verdade principal é que ele deu ao homem a sensação do seu poder pessoal e sobretudo a consciência do seu valor como unidade duma sociedade melhor. O individualismo, ousado mesmo afirmá-lo, era absolutamente necessário para a formação das futuras sociedades onde havia de florescer a ideia de associação, muito especialmente na preparação do grande século do mutualismo, o século XIX» (COSTA, 1933: 9).

Severino Costa coloca, portanto, a tónica do princípio de associação como princípio altruísta, embora com o reconhecimento de uma base também ela individualista. No entanto, opõe a Rousseau e junta-se a Spencer para afirmar que o homem nasce mau e a solidariedade não é um sentimento inato, mas algo que deve ser cultivado pelo espírito de associação: «a solidariedade cultiva-se» (COSTA, 1933: 11).

Mais à frente, estabelece fortes nexos entre a democracia e a fraternidade: «Bem-dita seja a democracia que deu consciência ao homem, e pôs em marcha a ideia da Fraternidade humana [...]. O homem tende para as sociedades pelo instinto de defesa e pelo convencimento da fraqueza. O que precisamos é dar-lhe, dentro dela, o sentimento de força e do altruísmo» (COSTA, 1933: 12).

À fraternidade opõe o sentimento do egoísmo: «Apelar para os sentimentos de fraternidade humana, ainda não basta. O egoísmo ainda está cá dentro doseado duma maneira que abafa todos os sentimentos generosos. O que temos é de lutar para o combater e para o matar. Olhemos em volta de nós. Os que temos saúde e aqueles que podem ganhar a sua vida, que atentem nos órfãos, nos velhos e nas viúvas. Que tenham o momento de contrição e que pensem que, inscrevendo-se numa associação de socorros mútuos como aquela onde estamos, ajudará não só a minorar muito o sofrimento, mas também a preparar um mundo melhor. Sejamos generosos e ensinemos os nossos filhos a sê-lo. Sem o sentimento de fraternidade, o homem é qualquer coisa de repulsivo.

Dominemos o espírito do mal, sejamos dignos da inteligência que nos dá, dentro do nosso agitado coração, a chama dignificadora que nos eleva.

Um dia virá – certamente – em que sobre a terra uma justiça melhor impere, e então o homem poderá viver e morrer tranquilamente [...]. Se todos nós pensássemos assim uma vez ou outra, se o sentimento da impotência nos desse o sentimento da

fraternidade, essa fogueira enorme e milenária que há infinitos anos queima na sua chama de tragédia o corpo e a alma da Humanidade, daria lugar a uma aurora deslumbradora de sossego – à felicidade sobre a terra, à paz entre os homens, à Fraternidade Universal» (COSTA, 1933: 19-20).

## **PARTE II – O MOVIMENTO**

## PARTE II – CAPÍTULO 1

### O MUTUALISMO DE PROUDHON

#### II.1.1. SINON, NON!

Pierre-Joseph Proudhon nasceu em Besançon a 15 de Janeiro de 1809 e faleceu em Paris a 19 de Janeiro de 1865. Era filho de um tanoeiro e de uma cozinheira. Tornou-se tipógrafo. Era de origens humildes e só podia estudar com apoio institucional. Obtém uma bolsa que lhe permite ir para Paris estudar no Collège de France e na École d'Arts et Métiers. Já tinha publicado, à data, a sua primeira obra, *Recherches sur les catégories grammaticales* (1836). Em 1839 publica a sua primeira obra política, *De la célébration du dimanche*. Com a publicação daquela que é a sua obra mais conhecida, *Qu'est-ce que la propriété?* (1840), a bolsa de estudo é-lhe retirada e os seus problemas com as instituições e o regime começam. Com a reputação de revolucionário que ganha com o *Qu'est-ce que la propriété?*, é-lhe muito difícil encontrar emprego e meios de subsistência, mas acaba por conseguir estabelecer-se como procurador numa empresa de transportes de Lion, dos irmãos Gauthier, para quem anteriormente já tinha trabalhado como tipógrafo.

Na altura desse emprego, publica duas das suas mais importantes obras políticas: *La création de l'ordre dans l'humanité* (1843) e o *Système des contradictions économiques – la philosophie de la misère* (1846). Em 1847 tenta ser jornalista em Paris e funda um jornal diário, *Le Peuple*, o qual mudará de nome, por ocasião da Revolução de 1848, passando a chamar-se *Le Représentant du Peuple*. Em 8 de Junho de 1848, Proudhon é eleito deputado da Assembleia Nacional, encontrando grande hostilidade por parte dos seus colegas deputados, pela forma como defendia o proletariado e a causa revolucionária nas sessões parlamentares, ao ponto de o alcunharem de «homem-terror» (cf. GURVITCH, 1983: 11).

Proudhon votou contra a constituição elaborada durante a presidência da república de Luís Napoleão Bonaparte, eleito a 10 de Dezembro de 1848, o qual, através de um golpe de estado, se auto-declara Imperador em Dezembro de 1851, como Napoleão III, dando-se início ao Segundo Império francês. Proudhon atacará repetida, violenta e publicamente Luís Napoleão Bonaparte e o regime imperial no seu jornal. Por tal, foi condenado a três anos de prisão, a 28 de Março de 1849, que cumpriu, depois de ter sido descoberto na Bélgica, até 4 de Junho de 1852 na prisão de Sainte-Pélagie, em

França. Escreve no cárcere duas importantes obras, a *L'idée générale de la révolution au XIX<sup>e</sup> siècle* (1851) e *La philosophie du progrès* (publicada em 1853).

Em liberdade, publica o *Manuel d'un spéculateur* (1854-1855-1856), em três volumes, tendo assinado apenas o terceiro, onde declara a autoria dos outros dois, mas, com a publicação de *De la justice dans la révolution et dans l'église* (1858), Proudhon é de imediato condenado a prisão novamente, para além do livro ser confiscado e proibido. Foge para a Bélgica, onde vive em exílio até 1862, ano em que lhe é concedida uma amnistia da sua pena. Durante o seu período de exílio redige o *Du principe fédératif et de la nécessité de reconstituer le parti de la révolution* (1863). A sua última obra publicada em vida, *De la capacité politique des classes ouvrières* (1865), uma feroz crítica ao «Manifesto dos 60 operários do Sena», documento de um grupo liderado pelo operário Tolain, um proudhoniano moderado, «foi, na época, a obra mais lida nos meios operários» (GURVITCH, 1983: 17). Nesse livro defendia, por oposição ao «Manifesto dos 60», a separação absoluta entre o proletariado e a burguesia, exortando à revolução e não à participação nas eleições legislativas, reafirmando a sua total oposição ao Segundo Império e ao sistema capitalista. *La théorie de la propriété* (1865) é publicada postumamente.

Marx aceita que os socialistas utópicos ingleses e franceses, onde incluía Proudhon, possam ter tido alguma validade mas apenas *antes* do surgimento do socialismo materialista dialéctico ou socialismo científico. O pensamento utópico que continuasse a construir-se depois da revelação da via materialista só poderia ser considerado tonto e reaccionário, segundo Marx.

Convém, porém, não esquecer que toda a rotulagem terminológica encerra em si mesma uma redução de sentido e, por essa mesma razão, encerra uma margem significativa de indução ao erro. É do senso comum arrumar, sem grandes dúvidas, o pensamento de Proudhon no rótulo do socialismo utópico, quando, na verdade, Proudhon criticou contundentemente o socialismo utópico. Gurvitch refere-se a este equívoco: «A expressão “socialismo científico”, realçado no *Premier Mémoire sur la Propriété*, mas raramente retomado depois, não tem o mesmo sentido que em Marx; este, depois de o ter tomado de Proudhon, voltou-o contra o seu inventor. Para o nosso autor, o socialismo científico combate tanto o utopismo dos fins como dos meios para os alcançar. É anticientífica e utópica toda a doutrina que preconiza o colectivismo centralizador, estatista ou não, uma vez que pressupõe a manunentação da propriedade e do Estado» (GURVITCH, 1983: 52). O socialismo que Proudhon propõe é, e assim o

denomina o próprio, um socialismo científico, baseado na sociologia, que o autor designa como «ciência social». Proudhon afirma, mesmo, que a maior inimiga do socialismo é a utopia (PROUDHON, 1982b: 85).

Proudhon e Marx eram peças que encabeçavam o tabuleiro político do século XIX. É relativamente conhecida a carta que Proudhon escreveu a Marx propondo-lhe que juntassem forças para liderar o movimento revolucionário. Proudhon exigia, porém, uma série de condições para essa aliança: uma procura conjunta das leis da sociedade; tornarem-se um modelo de tolerância onde entrassem em polémica; não se colocarem na posição de serem os apóstolos de uma nova religião, mesmo que fosse a religião da razão; nunca pensarem que os seus argumentos estavam esgotados, recomeçando sempre o debate com eloquência e ironia, se necessário. Se assim não fosse, não contasse com a sua colaboração. A frase de desfecho fala por si mesma: «*sinon, non!*». A carta é 17 de Maio de 1846, uns meses antes da redacção da *Miséria da filosofia*, de Marx. Prevaleceu o não, as relações azedaram e ficaram cortadas.

Muito mais do que o interesse picaresco que este corte possa ter, ele é realmente ilustrativo em termos das oposições teóricas das duas principais linhas do pensamento e do movimento revolucionários do século XIX. Não poderia ser mais adequada ao momento apercebermo-nos de que «a frente da luta teórica desloca-se do mesmo modo que a frente da luta política» (ALTHUSSER, 1976: 39). E, nesse sentido, tanto a «frente» de Proudhon como a de Marx desencontraram-se em definitivo e com repercussão histórica. Aliás, a Internacional é um dos palcos mais demonstrativos do conflito e da preponderância flutuante destas duas tendências.

## II.1.2. FILOSOFIA, ECONOMIA, POLÍTICA

Proudhon começou a publicar em 1837. Não era nenhuma obra de filosofia política. Era uma obra sobre gramática geral. Porém, não demorará muito a iniciar-se no tipo de obras pelas quais se tornou conhecido como um dos principais opositores da filosofia liberal, ou capitalista, se quisermos, mas também como um autor que quer contribuir diferentemente dentro da linha da filosofia socialista que já estava em curso. Aos primeiros acusava-os de egoístas e exploradores, aos segundos de fantasistas e inconsequentes.

A noção de propriedade enquanto roubo bem que podia já ter sido anteriormente enunciada por Brissot de Warville (1754-1793), mas foi Proudhon que a discutiu de



modo mais amplo e com intenções mais sistemazidas desde 1840. Aliás, é por essa fórmula que será talvez mais conhecido. Como se sabe, o direito à propriedade é das causas que mais movimentou e justificou toda a acção da sociedade burguesa, primeiro, e da sociedade industrializada, de contínuo. Seria, portanto, expectável que Proudhon partisse daqui para dar os seus primeiros passos na crítica das teorias e das práticas que a legitimavam.

Toda uma nova atmosfera social e cultural influenciou de sobremaneira a direcção dos seus escritos. O novo mundo industrializado, agonizando de problemas sociais, parecia que pesava cada vez mais aos ombros da economia, exigindo-se-lhe clara e rápida capacidade de resposta. A sua filosofia política não se quis fazer fora da economia. Trata-se antes de um ponto em que Proudhon vai contribuir. A filosofia política só se poderia fazer através de princípios económicos e era precisamente no não cumprimento desta nova regra que a filosofia socialista falhava, segundo ele. Se assim era a regra para a filosofia, também a economia política não se poderia fazer sem princípios filosóficos.

Dado que a economia era uma ciência que ainda estava a ganhar terreno no certame das ciências clássicas, há que esclarecer que o termo «economia política», nesta altura, variava entre duas acepções, uma engajada e outra, digamos, esterilizada de ordens ideológicas e, portanto, servindo como designativo da ciência enquanto tal.

A primeira acepção referia-se à corrente liberal que liderava a chamada economia clássica como a de Adam Smith ou de David Ricardo. Não obstante o seu posicionamento, este último será extremamente decisivo para a constituição da teoria do valor de Proudhon e não foi necessário que Marx revelasse essa filiação em 1847 para que se viesse a saber. O próprio Proudhon refere-o com regularidade nos seus escritos, embora se lhe oponha.

Enquanto ciência, Proudhon entende economia política como «a ciência das contas da sociedade, a ciência das leis gerais da produção, da distribuição e do consumo das riquezas» (PROUDHON, 1982: 124). No entanto, não a desencarna da filosofia. Continuando o esforço de definição, entusiasma-se com a ideia de «ciências das contas» para entender o conceito de economia política enquanto contabilidade como aplicação da metafísica. No fundo, a economia política exigiria uma metafísica aplicada.

Temos de ir à sua obra *De la création de l'ordre dans l'humanité ou principes d'organisation politique*, para percebermos um pouco melhor esta proposta de Proudhon. Nela, entende metafísica como «a teoria universal e suprema da ordem»

(PROUDHON, 1873: 6), a qual cumpria o propósito de demonstrar o critério absoluto da verdade, fornecer os métodos bem como as conclusões às diversas ciências, revelando o seu fim comum, o destino da humanidade. A ordem, para Proudhon, é toda a disposição seriada ou simétrica, a unidade dentro da multiplicidade, que necessita de leis e de fórmulas para ser compreensível, dado que a ordem é formal e não real – «a ordem é tudo aquilo que o homem pode saber do universo» (PROUDHON, 1873: 2) –, através da religião («a expressão instintiva, simbólica e sumária pela qual uma sociedade nascente manifesta a sua opinião sobre a ordem universal» (PROUDHON, 1873: 4)), da filosofia («a aspiração a conhecer, o movimento do espírito [...] que sucede à espontaneidade da religião [...], aspiração e movimento que não são ciência nem método, mais investigação de uma e de outro» (PROUDHON, 1873: 5)) e da ciência («compreensão, clara, completa, certa e razoável da ordem» (PROUDHON, 1873: 6), cuja característica principal é a especialização).

Alguns destes conceitos foram reformulados de Auguste Comte. O conceito de metafísica de Proudhon estaria próximo do conceito de filosofia positiva de Comte, ao passo que o conceito de filosofia de Proudhon dimanava do conceito de metafísica de Comte.

O conceito de ordem é essencial para Proudhon. Paralelamente ao reconhecimento de outros sistemas, como o sistema natural dos corpos celestes, demonstrado por Newton, Proudhon afirma a existência de um sistema natural de economia social, entrevisto ou pressentido pelos legisladores. Trata-se de um sistema apercebido pela humanidade e que o filósofo se propõe reconhecer e demonstrar (PROUDHON, 1873: 4).

Passa, então, a afirmar a necessidade da ciência económica. Afirma igualmente o seu carácter progressivo e considera ser aquela que traduz melhor os factos: «nova formulação que faz desta ciência uma lógica ou uma metafísica *in concreto*, e muda radicalmente as bases da antiga filosofia. Por outros termos, a ciência económica é para mim a forma objectiva e a realização da metafísica; é a metafísica em acção, a metafísica projectada sobre o plano fugaz da duração; e dado que se ocupa das leis do trabalho e das trocas, é verdadeiramente e especialmente metafísica (PROUDHON, 1982: 65-66).

A dicotomia instalada entre economia política e socialismo não satisfaz. A economia política clama estudar os factos da sociedade concernentes à produção e à distribuição da riqueza, enquanto o socialismo afirma as anomalias da constituição

presente da sociedade e, portanto, de todas as instituições anteriores. Contudo, para Proudhon, economia política e socialismo deveriam ser o mesmo, na medida em que uma das maiores falhas que Proudhon aponta aos economistas clássicos que estudou era, precisamente, a de lhe faltar justiça.

A política que se opera na esfera partidária é incapaz de proceder ao movimento revolucionário. No seu livro *A Solução do Problema Social*, Proudhon opõe-se à metodologia de respostas encontradas pela democracia para a Questão Social. Segundo Proudhon, a democracia tinha procurado dar resposta por três meios distintos: estabelecendo meios de emancipação; meios de igualdade e meios de fraternidade. Assim, tentou emancipar o proletariado, aumentando o salário e reduzindo a carga de horário laboral; tentou proporcionar maior equidade através de reformas de impostos, do rendimento proporcional progressivo, da intervenção no mercado e nos seus mecanismos de concorrência, bem como da aplicação do princípio electivo a todos os trabalhadores; tentou ainda estimular redes de fraternidade através da criação de caixas de socorros mútuos, atribuindo pensões, reformas, estimulando a criação de estabelecimentos filantrópicos. Essas soluções são encontradas ainda dentro de um sistema que seria necessário transformar.

Nesse sentido, torna-se claro que a reforma social jamais decorreria de uma reforma política, pois «toda a sociedade forma-se, reforma-se ou transforma-se por meio de uma ideia» (PROUDHON, 1982b: 127).

Não se pode reflectir sobre o pensamento político das sociedades pós-feudais sem ter presente um conceito essencial, o conceito de classe ou o conceito de consciência de classe. O grande teorizador foi Georg Lukacs com a sua *História e Consciência de Classe*.

Não se pode falar do pensamento proudhoniano sem estabelecer em concreto a noção de classes sociais. Na obra *Da capacidade política das classes operárias* Proudhon nota o antagonismo presente entre as classes. Contudo, o conceito de luta de classes para Proudhon não implica teoricamente uma noção de subversão social. Proudhon estipula uma colaboração entre classes operária e média. Não reivindica a greve como forma de luta de classes, antes pretere-a.

Admitindo a existência e até a legitimidade histórica da violência, não a teoriza nem a internaliza como categoria da revolução social. Enquanto observador, admite-a, enquanto teorizador não a ensina nem a instiga, como explica Maxime Leroy (*apud* PROUDHON, 1982b: 27). Preconiza o carácter progressivo e fatal da revolução. Propõe

uma aliança entre a classe operária e a classe média. A luta de classes para Proudhon é uma luta eminentemente conciliatória, pacificante. Proudhon entende toda a revolução social como uma transformação que se alcança espontaneamente. Trata-se de um sistema novo que substitui outro, um organismo que virá repor outro organismo decrépito. Contudo, não se fará num instante. Tem, antes, uma origem reveladora. Uma revelação por via universal.

É precisamente desta ideia que surgem muitas das críticas ao pensamento proudhoniano como um pensamento pequeno-burguês, quando, na verdade, Proudhon atacava a burguesia. Classe média (trabalhadora) não era o mesmo que burguesia, no seu pensamento.

O principal problema apontado aos economistas políticos era a falta de sensibilidade social, imbuídos num pensamento grosseiro, construindo os seus princípios económicos independentemente dos factos, defendendo o capital como produtivo e fundando a ordem social na lógica do monopólio. A economia política, para Proudhon, era «a ciência das contas da sociedade, a ciência das leis gerais da produção, da distribuição e do consumo da riqueza» (PROUDHON, 1982b: 124). Com grande aparato chega à sua formulação final: a economia política é a filosofia do comércio (PROUDHON, 1982b: 126).

### II.1.3. DIALÉCTICA PROUDHONIANA

A dialéctica não nasceu com Hegel. Apesar de o seu método ter influenciado grandemente o curso do pensamento filosófico, já desde Sócrates e Heraclito que a dialéctica se impôs como método de alcance da verdade. Ainda antes de Hegel, a dialéctica era cada vez mais uma arte da discussão científica, uma vertente da lógica. O que Hegel traz de novo é relacionar a lógica com a ontologia. A dialéctica do raciocínio é também a dialéctica do ser. A negação passa a estar no centro da dinâmica dialéctica como forma de solucionar o problema do uno e do múltiplo. Há um movimento conjunto de supressão e conservação do conteúdo. O positivo dissolve-se no negativo. A negação supera-se pela negação da negação. Nesse momento, o ser afirma-se, idêntico a si mesmo, elevado à realidade suprema, à perfeição ideal. Só pela dialéctica se atinge, assim, a totalidade.

A origem e originalidade do método dialéctico de Proudhon acabou por se ver envolvida nalgum mistério. Por um lado, Marx diz que tentou «injectar-lhe» a dialéctica hegeliana, mas sem sucesso. Acusa-o de a ter aplicado mal. Althusser, porém, não se coíbe de falar em catástrofe. A dialéctica não se «injecta» nem tão pouco se «aplica», como o próprio Hegel já tinha advertido. «Não se pode falar de injunção nem de aplicação da dialéctica. Tocamos aqui um ponto (assinalado por duas simples palavras) de alta sensibilidade filosófica. Em filosofia as “linhas de demarcação” encontram-se e cortam-se em *pontos*, que se tornam então pontos sensíveis: encontro na bifurcação» (ALTHUSSER, 1976: 44).

Por outro lado, correu o mito que Proudhon nem sequer teria lido Hegel, o que não é verdade. No capítulo dedicado à metafísica (entendida como a teoria da lei das séries), em *De la création de l'ordre dans l'humanité*, Proudhon disserta sobre a dialéctica de Hegel. Segundo ele, «Hegel, numa palavra, fez-se prisioneiro de uma série particular, e pretende, por ela, explicar a natureza, tão variável nas suas séries como nos seus elementos» (PROUDHON, 1873: 117). Proudhon entende o conceito de mundo, o universo-deus de Hegel, desenvolvendo-se em três momentos consecutivos, formando entre eles os termos e a periodicidade da evolução eterna: o eu, o não-eu e o absoluto. Esta classificação da natureza e das ideias em três grandes séries é criticada por Proudhon como uma réplica do dogma da Santíssima Trindade, tornando-se, assim, «um mistério cristão num axioma metafísico» (PROUDHON, 1873: 116). Para além dessa crítica, Proudhon não se escusa a enumerar duas das principais críticas que tinha escutado sobre o sistema dialéctico de Hegel: que este seria um artifício da linguagem, em desacordo com os factos; e que a oposição entre o primeiro e o segundo termos não era suficientemente marcada e nem o terceiro elemento era suficientemente sintetizador dos dois. Não o surpreendem, pois «Hegel, antecipando-se sobre os factos, em vez de os atender, força as suas fórmulas» (PROUDHON, 1873: 117).

Gurvitch fala precisamente das críticas violentas do filósofo francês ao alemão, feitas também nas *Contradições económicas* como em *De la justice dans la révolution et dans l'église*. Considera-o «prisioneiro de um círculo vicioso» (GURVITCH, 1983: 23). A teoria dos contrários não poderia ser a única forma de revelação da realidade ou da razão. «Hegel ignora tanto a experiência humana efectiva, múltipla e variada, como o pluralismo que ela permite descobrir. Assim, nas críticas a Hegel, Proudhon não só se aproxima do empirismo dialéctico, como ainda não está longe de descobrir a complexidade dos movimentos dialécticos reais, bem como a diversidade dos meios que

se impõem para seguir as suas sinuosidades (complementaridade, implicação mútua, polarização, reciprocidade de perspectivas)» (GURVITCH, 1983: 23).

Henri Lefebvre responde sucintamente à pergunta «o que traz de novo o método marxista, ao inspirar-se em Hegel?» (LEFEBVRE, 1974: 35). Por um lado, aprofunda as categorias de contraditórios em toda a realidade (o positivo e o negativo; o proletariado e a burguesia; o ser e o não-ser, apenas para exemplificar). Nem Descartes, nem Kant, nem Comte tinham evidenciado esta importância das contradições, apenas Hegel. Hegel já tinha fornecido uma dialéctica do senhor e do escravo, aliás, do senhor e do valete, em boa tradução (D'HONT, s/d: 102), que Marx e Engels recuperam. Marx aplica o método à realidade social e à economia política de forma bastante mais sistemática.

Por outro, insiste mais fortemente que a realidade a atingir pela análise e pela exposição ou síntese é uma realidade em movimento.

Por último, insiste na originalidade (qualitativa) de cada género de objectos estudados, em conjunto ou separadamente. Cada qual possui a sua qualidade, as suas diferenças e deve procurar-se a lei própria desse objecto, o seu devir.

Toda a substância da crítica de Marx na *Miséria da filosofia*, na famosa carta de 24 de Janeiro de 1865, publicada na *Social Democrite* (n.ºs 16, 17, 18 de 1865), consiste em dizer que Proudhon quis aplicar o método da filosofia alemã, e em particular o da filosofia hegeliana aos problemas da economia política e da ciência social, mas que não teria compreendido tanto a filosofia alemã em geral como a de Hegel em particular, pelo que a sua obra é consequentemente um vasto contra-senso.

Segundo Marx, toda a economia política de Proudhon consiste numa interpretação utópica da teoria do valor de Ricardo, conjugando com as confusões e erros sobre a noção de valor de troca.

Em 19 de Janeiro de 1845 Proudhon envia uma carta a Bergmann sobre as *Contradições*, que estavam em preparação ainda, que refuta as acusações de Marx a Proudhon sobre a aplicação do método hegeliano.

Para se entender o pensamento de Proudhon tem de se partir da sua premissa de que a contradição é a lei fundamental do universo e, por tal, também a lei fundamental da sociedade. A contradição mais não é, portanto, do que o antagonismo universal (PROUDHON, 1868: 92). É a partir dessa lei que se chega à segunda lei universal: a lei da reciprocidade, cujo sentido se define pela penetração mútua dos elementos antagónicos. Para Proudhon, a reciprocidade, na criação, é o princípio da existência. Na

ordem social, é o princípio da realidade, a fórmula da justiça, à qual a primeira lei apela. Assim sendo, a reciprocidade tem por base o eterno antagonismo das ideias, das opiniões, das paixões, das capacidades, dos temperamentos, dos interesses. «Ela é a condição do amor ele mesmo» (PROUDHON, 1868: 93).

A reciprocidade expressa o preceito «faz ao outro aquilo que gostarias que te fizessem a ti», traduzível na linguagem da economia política pela famosa fórmula «os produtos de troca contra os produtos» (PROUDHON, 1868: 93).

No seu livro *A solução do problema social*, Proudhon opõe-se à metodologia de respostas encontradas pela democracia para a Questão Social. Segundo Proudhon, a democracia tinha procurado dar resposta por três meios distintos: estabelecendo meios de emancipação; meios de igualdade e meios de fraternidade. Assim, tentou emancipar o proletariado, aumentando o salário e reduzindo a carga de horário laboral; tentou proporcionar maior equidade através de reformas de impostos, do rendimento proporcional progressivo, da intervenção no mercado e nos seus mecanismos de concorrência, bem como da aplicação do princípio electivo a todos os trabalhadores; tentou ainda estimular redes de fraternidade através da criação de caixas de socorros mútuos, atribuindo pensões, reformas, estimulando a criação de estabelecimentos filantrópicos.

Contudo, esta resposta, para Proudhon, era impraticável e a sua aplicação conduz à ruína da sociedade. (PROUDHON, 1868: 71). O século XIX não carecia de uma organização do trabalho, dado que é, para Proudhon, o objecto próprio da liberdade individual, mas, e em nome dos trabalhadores, de uma organização do crédito. É este o momento em que Proudhon introduz a sua proposta de reorganização social por via do mutualismo, o qual Alfred Darimon define do seguinte modo: «A teoria da mutualidade ou do *mutuum*, isto é, da troca por natureza, na sua forma mais simples é [...], do ponto de vista do ser colectivo, a síntese das duas ideias de propriedade e do comum, síntese tão antiga quanto os elementos que a constituem, pois que ela mais não é do que o retorno da sociedade à sua prática primitiva através de uma série de invenções e de sistemas, o resultado de uma meditação de seis mil anos sobre essa proposição fundamental: A é igual a A» (*apud* PROUDHON, 1868: 134).

A teoria da mutualidade proudhoniana visava gerar uma solidariedade entre os povos, uma igualdade das funções e uma equivalência das aptidões, assegurando, também, a harmonia entre as gerações. A via era deixar de viver da propriedade para passar a viver da troca, necessariamente directa, mútua e gratuita. Do seu livro *Sistema*

*de contradições económicas ou a filosofia da miséria*, retira-se a famosa frase: «Negar, eis o nosso método de construção em filosofia. É por este método negativo que propomos como princípios na religião, o ateísmo; em política, a anarquia; em economia política, a não-propriedade» (PROUDHON).

«Para estabelecer a justiça, objecto da ciência económica, é preciso pôr a “equação geral” de todas as contradições, toda uma série de antinomias que se encadeiam umas nas outras em série pelo movimento dialéctico: “ Deve ser uma lei de troca, uma teoria de mutualidade, um sistema de garantias que resolvam as formas antigas das nossas sociedades civis e comerciais e satisfaça a todas as condições de eficácia, de progresso e de justiça que a crítica assinalou; uma sociedade não mais apenas convencional, mas real; que substitua a divisão parcelar em instrumento de ciência; que abule a escravidão das máquinas e previna as crises do seu aparecimento; que faça da concorrência um benefício e do monopólio um penhor de segurança para todos; que, pela força do seu princípio, em lugar de procurar crédito no capital e protecção do Estado, submeta ao trabalho o capital e o Estado; que, pela lealdade da troca, crie uma verdadeira solidariedade entre os povos; que, sem impedir / a iniciativa individual, sem proibir a economia doméstica, reconduza incessantemente para a sociedade as riquezas que a apropriação desvia; que, por este movimento de saída e entrada de capitais, assegure a igualdade política e industrial dos cidadãos, e, por um vasto sistema de educação pública, procure, elevando sempre o seu nível, a igualdade das funções e a equivalência das aptidões; que, pela justiça, o bem-estar e a virtude, reformando a consciência humana, assegure a harmonia e o equilíbrio das gerações, numa palavra, uma sociedade que, sendo ao mesmo tempo organização e transição, escape ao provisório, garanta tudo e não comprometa nada”» (SÁ, 1960a: 17-18).

«A história económica da humanidade, na concepção de Proudhon, apresenta-se como uma série fatal de tentativas para adquirir por meio do trabalho o bem-estar e a riqueza. Cada uma dessas tentativas constitui uma época ou fase económica e contém em si necessariamente uma contradição que a malogra e dá lugar a uma revolução, a uma nova fase do trabalho social que é a síntese dos dois elementos antinómicos da precedente.

São dez as épocas consideradas por Proudhon na história económica: divisão do trabalho, máquinas, concorrência, monopólio, polícia ou imposto, balança de comércio, crédito, propriedade, comunismo, população» (SÁ, 196a: 19).



#### II.1.4. SISTEMA DE TROCAS

O crédito, surgindo já não como uma antinomia, mas como uma forma avançada, logo, sintética, aparece em Proudhon como a sétima fase das evoluções económicas e é, segundo o autor, de entre todas as questões relativas à economia política, aquela que é provavelmente a mais difícil de solucionar.

Porém, Proudhon demora-se numa longa observação das dinâmicas creditícias e chega à conclusão de que o crédito continha a solução do problema social, havia era que modificar radicalmente a sua forma de organização. Tal como funcionava, não resolvia o problema que a economia política demonstrara e que se propõe solucionar: «constituir todos os valores sociais ao seu estado natural e legítimo, em determinando a sua proporcionalidade» (PROUDHON, 1982b: 132).

Proudhon propõe creditar não o dinheiro, mas o trabalho. Contudo, para que exista mutualismo é necessário que o crédito seja gratuito. Este é o ponto essencial para se chegar à sua proposta de reformulação do crédito. Para que o crédito se transforme em solidariedade, mutualidade e associação é obrigatório que «desapareça o servilismo do juro (intérêt)» ((PROUDHON, 1982b: 133) criado pela «bancocracia» (aristocracia bancária).

Impunha-se o problema de como proporcionar a universalidade da troca directa. A forma era a de possibilitar um sistema de trocas directas universal através da criação de um banco de trocas, o qual emitia letras de troca, não sujeitas a depreciação, dado que o seu valor não repousava sobre os produtos fabricados mas sobre os produtos vendidos e livres, sendo que, para tal funcionar, todos os cidadãos, sem excepção, teriam de aderir a este banco. Aqui, o crédito seria bilateral, ou seja, procedia de tal modo a que cada trabalhador se dirigisse a todos os outros.

A definição proudhoniana de crédito é entendida como a libertação de valor comprometido, ou hipotecado, permitindo, assim, que passe de um estado inerte para um estado circulável. É um avanço de valor que é feito, contra um depósito de trocas difíceis, numa mercadoria que é, de entre todas, numa sociedade capitalista, considerada a mais susceptível de ser trocada, ou seja, um avanço feito em dinheiro (PROUDHON, 1982b: 94). Neste sentido, chega-se à importante diferenciação de «realização efectiva» e de «realização antecipada». O dinheiro é a realização efectiva da saída das mercadorias, das vendas, da riqueza e do bem-estar, ao passo que o crédito é a sua realização antecipada (PROUDHON, 1982b: 92). Nesse sentido, o dinheiro, enquanto

realização efectiva, favorece o consumo, ao passo que o crédito favorece, em teoria, a produção.

Chega-se a um ponto essencial para compreender a crítica de Proudhon ao modelo de organização de crédito e ao dinheiro, onde tal modelo se baseia. Se o crédito é a metamorfose dos capitais estáveis e hipotecados em capitais libertados e passíveis de entrar em circulação, seria necessário, para haver justiça, que o crédito se endossasse às realidades e não às expectativas. Proudhon vai buscar esta regra ao livro de Cieszkowski, *Do crédito e da circulação*.

No entanto, numa sociedade com sede de dinheiro, as expectativas superarão sempre as realidades, ou seja, o desejo de crédito será sempre superior à necessidade de crédito, por maior que ela possa ser. Quando o crédito se institui como um instrumento produtivo (ficção de crédito que gera ficção de crédito ou dinheiro gera dinheiro), torna-se num ciclo vicioso. O crédito é, igualmente, por natureza, desconfiado. Quem não tenha numerário, não terá crédito. O ciclo vicioso agrava-se, tendo-se estabelecido, na sociedade liberal, que a ascensão social se faz, sobretudo, por via do crédito, ao qual o trabalhador não tem acesso: «a hierarquia das coisas reproduz a hierarquia das pessoas» (PROUDHON, 1982b: 131).

Importa, porém, antes de mais, saber quais as instituições e os meios de crédito que compõem esse modelo, as quais Proudhon divide em três séries, ou seja, em modos de procurar a circulação dos valores não constituídos por intermédio do dinheiro. A primeira série reúne 1) A letra de câmbio; 2) o banco de depósitos; 3) a caixa económica; 4) o empréstimo sobre penhores ou hipoteca. Na segunda série encontravam-se 1) os bancos de circulação e de descontos; 2) os papéis de banco; 3) os papéis-moeda; 4) as cédulas; 5) e outros produtos creditícios semelhantes. A terceira série resolve, segundo ele, a oposição e a ambiguidade económica gerada pelas duas primeiras séries, e compõe-se pela 1) moeda e pelo 2) bilhete de banco (cédula). A moeda, para Proudhon, era «uma garantia perfeita, mas um símbolo imperfeito do crédito», enquanto o bilhete de banco era «uma garantia imperfeita, mas um símbolo perfeito do crédito» (PROUDHON, 1982b: 110).

Em seu entender, esta organização do crédito mais não era do que «a canonização do dinheiro» (PROUDHON, 1982b: 94). O principal problema do recurso ao dinheiro enquanto medida de troca era o de tornar todos os outros produtos insignificantes, dominando-os e subalternizando-os. Esse domínio gerava uma equivalência onnipotente, perniciosa e falsa, para Proudhon: o dinheiro é riqueza, a sua

privação é miséria, quando, na sua perspectiva, a miséria tem apenas uma raiz social. Neste ponto, Proudhon recorre a M. Cieszkowski, em *Contradições económicas*, que já afirmara a possibilidade dessa síntese através de um novo agente de circulação, contudo, mantendo ainda a moeda como avaliador comum de todos os produtos e trocas, ponto do seu sistema que rejeitará. Cieszkowski era a favor de um sistema de circulação onde agentes como os bilhetes de banco (geradores de abstracção e ficção extra-numerárias) ganham apenas um papel principal face à moeda, não a substituindo na totalidade.

Proudhon chega, então, à grande questão: e se não houvesse moeda? (PROUDHON, 1982b: 113). Coloca ainda a questão de outro modo: e se, ao contrário do que a sociedade capitalista industrial faz crer, a solução do problema da distribuição das riquezas não estiver na fabricação de quantidade de numerário? Ataca a linha principal dos estudos económicos: na génese económica, o culto do ouro deveria preceder o culto do trabalho, já que o crédito deveria ser, por oposição a uma efectivação de domínio, um dos princípios mais activos de emancipação do trabalho, do aumento de riqueza colectiva, mas, simultaneamente, do bem-estar individual. Contudo, face ao diagnóstico, não lhe restam dúvidas de que «a doença do nosso século [século XIX] é a sede de ouro, que é o mesmo que dizer o desejo do crédito» (PROUDHON, 1982b: 114).

Mais uma vez, aspira-se à síntese como forma de solução da contradição: «o que pretendemos abolir no capital é a separação do trabalhador e do capitalista em duas categorias de pessoas em que os interesses são contraditórios, em que um é necessariamente opressor do outro. O trabalhador e o capitalista são tão-só a mesma coisa: eles não poderão ser mais separados como a alma do corpo. Separá-los é truncar o homem» (PROUDHON, 1868: 226).

Para muitos economistas, esta solução passaria por tornar o Estado o organizador e o distribuidor do crédito. Deveria ser o Estado a conceder, a antecipar o dinheiro e não a recebê-lo. Contudo, substituir-se-ia, deste modo, a onnipotência do dinheiro pela onnipotência governamental, o que seria uma solução inviável para um acrata. A crítica proudhoniana ao princípio de organização do crédito público passa pela percepção de que 1) o Estado é improdutivo, e, por consequência, não oferece garantias de antecipação; 2) tal controlo revela uma tendência despótico-comunista inaceitável; 3) sendo o Estado improdutivo, sem receitas próprias, teria de recorrer a numerário dos seus administrados; 4) havendo controlo, perde-se a reciprocidade desejável nas trocas creditícias (PROUDHON, 1982b: 96-97). As consequências da adopção da

universalidade do crédito público seriam imediatamente a ruína da indústria livre, a supressão do capital privado e a estagnação económica (PROUDHON, 1982b: 99). Opõe-se, portanto, à nacionalização da banca e do crédito.

«A realeza, a propriedade e o numerário, eis a trindade que queremos abolir» (PROUDHON, 1868: 184). O crédito organizado numa sociedade capitalista industrial está preso à ideia de moeda, de numerário. O valor de troca é mensurável através do valor dos metais preciosos, método que conduz à criação de privilégios e de especulação, o que se constitui como um imenso poder na sociedade, a que Proudhon chama de religião do dinheiro. Contudo, sendo o numerário suprido, continua a subsistir a necessidade de haver uma medida de troca. A melhor forma de destruir esse poder não será destruir o seu órgão (o depositário), mas, antes, generalizar o seu princípio.

Assim, como é que se interligam as ideias de manutenção do crédito com a abolição da moeda? A própria banca, tal como já se encontrava organizada no século XIX, demonstrara que era possível organizar-se o crédito sem dinheiro, introduzindo meios como as letras de troca, fabricando aquilo a que o autor chama de ficção numerária ou ficções de crédito. Porém, tal como esses meios circulam nas instituições, podem dar origem a abusos. A própria invenção do juro, chama a atenção, criou-se numa base usurária, numa base de extorsão.

A ideia de justiça é essencial para perceber o pensamento proudhoniano. «Para Proudhon, a justiça é a lei da economia [...] A economia é, assim, digamos, também ela uma categoria “antinómica”, pois compreende a propriedade positiva das riquezas e a propriedade negativa da injustiça» (FERNANDES, 2009: 114).

No seu livro, *A guerra e a paz*, Proudhon define a sua ideia de justiça como «o respeito da dignidade humana considerada em si e em cada uma das suas manifestações. Este respeito é inato dentro de nós; é de todos os sentimentos o que mais se afasta da animalidade; de todos os afectos o mais constante; é aquele cuja acção predominando sobre qualquer outro móbil determina o carácter e a marcha da sociedade. Referido a mim, o respeito da dignidade humana constitui aquilo que eu chamo o meu direito; referido aos meus semelhantes constitui o meu dever. Por tal forma a Justiça não é simplesmente uma ideia de reflexão, uma noção metafísica, uma abstracção: é também um facto da consciência, por consequência uma faculdade orgânica, positiva, uma realidade da mesma forma que o amor, a ambição, a amizade, o gosto do belo, do luxo, etc. ... Para a humanidade é a força motriz e a causa final: isto resulta de que ela é, não simplesmente uma ideia, mas sim uma potência; de que toda a potência tende à

expansão de si própria e à custa das que a cercam; e de que a Justiça, como a primeira das potências, arrasta e subordina todas as outras... A consciência é no homem a força superior à qual todas as outras servem de instrumentos e de acólitos. Da mesma maneira que não é a religião quem faz o homem, nem o sistema político quem faz o cidadão, mas pelo contrário é o homem quem faz a sua religião, e o cidadão quem forma o seu governo; igualmente não é de uma metafísica, de um ideal, ou de uma teodiceia que podem deduzir-se as regras da vida e da sociedade: é ao contrário seguindo a consciência que deve reger-se o entendimento, é nas ordens dessa consciência que se encontra a garantia das ideias e o penhor da certeza. A Justiça julga o dogma da mesma forma que os interesses» (PROUDHON).

Para haver unidade social é necessária a ideia de «justiça sinalagmática», outra forma de dizer mutualidade (PROUDHON, 1982c: 128). Este princípio é caracterizado pelos termos da necessidade, da universalidade, do absoluto e do imanente. Nessa condição, é anterior e superior a toda a constituição social, por um lado, e aplicável a todas as relações humanas e a todas as circunstâncias da vida.

Proudhon não é um materialista à maneira de Marx. O seu pensamento económico-político assenta num certo grau de idealismo. O idealismo que remonta ao mundo das ideias de Platão, embora a ordenação hierárquica das ideias ter sido necessariamente reformulada. Não é a ideia de bem que preside a esse mundo, mas, sim, a ideia de justiça, definida nos termos como há pouco vimos. A reformulação poderia, então, proceder apenas de uma reorganização hierárquica. Proudhon não considera o mundo das ideias descarnado do homem e da sociedade. O mundo das ideias é imanente, não transcendente, posto que a justiça é «a fórmula mesma da sociedade» (PROUDHON, 1982b: 129). Há em Proudhon uma combinação de idealismo e positivismo, uma síntese alcançada dialecticamente. Aliás, o próprio princípio mutualista é nada mais do que uma dedução dialéctica.

Para os economistas da escola puramente liberal, a liberdade é a primeira das forças económicas. Contudo, a liberdade não gera justiça, pelo contrário. No entanto, na hierarquia proudhoniana das ideias, a justiça depreende a liberdade. Nas *Contradições económicas* vamos encontrar uma passagem que ilustra bem esta dimanação: «A liberdade individual é garantida. O trabalhador não acredita mais que o mestre deva disputar o seu rendimento; cada um dispõe livremente dos produtos do seu trabalho e da sua indústria. A justiça é a mesma para todos». (PROUDHON, 1982b: 118).

## II.1.5. MUTUALISMO SISTEMÁTICO

Depois de 1789, a França tornou-se uma democracia. O advento, o progresso democrático das sociedades, em geral, e da França, em particular, é um primeiro passo para a constituição mutualista das mesmas. A revolução francesa é, dentro deste pensamento, um argumento de grande força, um argumento de demonstração histórica de que infere a chegada do mutualismo. Proudhon concebe um «destino histórico da ideia de mutualismo», pela qual se alcançará a unidade social (PROUDHON, 1982c: 127).

A revolução francesa trouxe a declaração dos direitos e o sufrágio universal. Trouxe, portanto, direitos novos.

As livres transacções entre os cidadãos, torná-los-ão iguais. Parte do pressuposto de que todos possuem o direito à propriedade, o direito ao empreendimento, o direito à concorrência, o direito à coligação e o direito à greve.

Mas que tipo de igualdade é esta? A igualdade das pessoas é a primeira condição do nivelamento das fortunas. Uma vez atingido esse nivelamento, daí resultará a mutualidade ou a liberdade, a mesma coisa (PROUDHON, 1982b: 142). O nivelamento é de âmbito económico, não político. Se político, apenas em termos de reconhecimento da lei: que a todos favoreça igualmente.

Toda a resposta que interessa a Proudhon dentro dos movimentos sociais é a sua ideia de espontaneidade. Antero de Quental trabalhará bem este conceito de Proudhon. Mas, dentro dos movimentos colectivos, a ideia prioritária, que deve prevalecer em todo o acto do espírito, é a ideia de individualidade. Deste pressuposto iremos encontrar o fundamento dado ao pensamento de Proudhon enquanto «anarquismo individualista». A liberdade do indivíduo deve estar sempre em proporção contínua com a ideia de comunidade. Um conceito não vive sem o outro.

A ideia de mutualidade parte da ideia de comunidade. Ela é mais antiga do que a ideia de Estado Social (PROUDHON, 1982b: 119). Consubstancia-se com uma elevação filosófica e uma intenção reformativa de uma acção que se faça sempre na medida de uma acção desejada para si mesmo, isto é, de fazer o bem que se deseja receber. Esta filosofia não se vê distanciada de um movimento de direitos humanos e afirmação da dignidade humana que começou a ganhar expressão no ocidente desde a revolução de 1789. Aliás, trata-se de uma filosofia que encontra nessa revolução um certo ponto de produção de pensamento mas, também, e sobretudo, uma justificação de

realização possível para a proposta que ele acarreta. Não é uma filosofia do direito como parte da filosofia de Hegel é. É uma filosofia que se desenvolve da consciencialização dos direitos a uma escala universal numa forte oposição à ideia de privilégios.

O princípio da acção reciprocamente desejável pressupõe de imediato dois aspectos face ao sujeito que a pratica. O primeiro é que esse sujeito é livre; o segundo é que ele terá de discernir entre o bem e o mal (numa linguagem mais tradicional e maniqueísta, não própria de Proudhon mas, por exemplo, expressa na Declaração dos Direitos e Deveres do Homem e dos Cidadãos, que, aliás, cita), ou seja, que o sujeito da acção terá de estar na posse de um sentido de justiça (termo verdadeiramente central do pensamento proudhoniano). Em suma, à acção mútua terão de presidir forçosamente as ideias de liberdade e de justiça para que daí se proceda a consecução de ideia de direito.

Transposto isto para uma reestruturação da sociedade, a ideia de autogestão implica que ela seja entendida não como um sistema de hierarquia de funções e de faculdades, isto é, uma sociedade da lógica do privilégio à qual é inerente uma ideia de desequilíbrio e de opressão de forças, mas antes como um sistema de equilíbrio de forças livres, dentro da qual se assegura que todos usufruem dos mesmos direitos na condição própria de cumprirem os mesmos deveres, bem como se assegura que todos obtêm as mesmas vantagens em troca dos mesmos serviços.

Trata-se de um sistema igualitário e livre que exclui a aceitação de fortunas, de ordens e de classes, de formulação anti-autoritária. A ideia de igualdade, porém, difere de Proudhon face a outras propostas, anteriores a ela, do chamado socialismo utópico. Proudhon é inclusivamente bastante crítico face à ideia de igualdade tal como vinha a ser tratada. A sua ideia é formulada a partir da teoria do valor que propõe, e que já vimos, entendida à luz de todo o produto ser um signo representativo do trabalho e, como tal, é o trabalho o padrão de medida dos valores em troca. Acima da igualdade coloca a ideia de justiça. Assim, «na sociedade, a ideia de justiça nada mais é do que a proporcionalidade dos valores» (PROUDHON, 1982a: 109). Não nos esqueçamos que, para Proudhon, a categoria fundamental da economia é, precisamente, o valor.

O princípio mutualista é a lei do serviço por serviço, produto por produto, seguro por seguro, crédito por crédito, caução por caução, garantia por garantia. O Estado deve desaparecer na medida em que se entende a autoridade como uma antítese da liberdade, na medida em que a propriedade deve ser detida por quem dela extrai os seus produtos,

já que a entende como um direito natural (PROUDHON, 1982b: 407). Caso contrário, a propriedade é, para Proudhon, um roubo.

Dentro de uma ideia de auto-gestão, este equilíbrio garante ao trabalhador, enquanto sujeito activo, de livre iniciativa, responsabilizado por si mesmo, um preço justo pelos seus produtos e serviços. Essa solidariedade de produção encontraria equivalente na solidariedade do consumo. O resultado provocado seria a unidade social apenas através da identidade e da solidariedade dos interesses particulares.

A mutualidade pressupõe, portanto, a partilha da terra, a divisão das propriedades, a independência do trabalho, a separação das indústrias, a especialidade das funções, a responsabilidade individual e colectiva, dependendo de o trabalho estar organizado individualmente ou em grupo, a supressão dos grandes gastos, do parasitismo (associado aos grandes proprietários) e da miséria. Opõe-se às ideias de hierarquia, indivisão e centralização (PROUDHON, 1982c: 126).

O mutualismo propõe corrigir a lei da oferta e da procura através do direito económico. O carácter convencional, ficcional e arbitrário da constituição dos preços corrompe esse direito. Para Proudhon, o que os mercados haviam demonstrado era que o preço exacto de um produto é uma quantidade indeterminável que varia de minuto a minuto. Esta arbitrariedade é, assim, a causa das desigualdades, sendo possível e prática comum o *surfaire* ou o *rabattre*, ou seja, o encarecimento exagerado do preço ou, pelo contrário, a sua diminuição, também ela exagerada, chegando mesmo a poder trocar-se o produto abaixo do seu preço de produção. As novas teorias do mercado têm um nome para isso: *dumping*. Uma sociedade onde as coisas fossem trocadas pelo que valem, sem procura do ágio, resolveria, para Proudhon, o duplo problema do valor e da igualdade (PROUDHON, 1982c: 138).

O mutualismo aplica-se ao trabalho e ao salário, em vista a resolver o problema do trabalho livre e do salário justo. Já na época de Proudhon era prática comum entre os industriais não elevar os salários, como regra. Chamava-se a teoria económica do «fundo de salários» e era, para além de prática comum, legal. Essa teoria considerava como uma demonstração científica a impossibilidade de elevar os salários. O problema dos salários apresentava-se de diferentes formas, mas este é um dos exemplos mais drásticos da instrumentalização do salário como objecto de poder.

O trabalho faz-se em comum, em associação, através de uma reunião de esforços e a fusão, por uns tempos, de todos os interesses. Esta seria uma medida temporária. A «mutualidade perfeita» pressupõe que cada produtor, embora em constantes interligação



com os outros e os outros com ele, conserve plena e inteiramente a sua independência de acção, toda a sua liberdade de andamento, toda a sua personalidade de operação. Contudo, a mutualidade constitui-se num plano superior ao da liberdade apercebida do ponto de vista da escola económica liberal. Num sistema mutualista, os hábitos de comércio, como assim lhes chama, teriam de ser objecto de uma reforma, a qual seria entendida como um ataque à liberdade comercial, tal como ela funcionava. Porém, essa reforma nunca poderia ser alcançada senão por meio de «uma iniciativa superior a toda a individualidade» (PROUDHON, 1982c: 138), isto é, por meio da entreaajuda mútua.

Se o trabalho constitui o valor, Proudhon fala também do valor íntimo do trabalho. Esse meta-valor do trabalho terá de cumprir cinco requisitos de reciprocidade absoluta: a) a utilidade vale a utilidade; b) a função vale a função; c) o serviço paga o serviço; d) a jornada de trabalho balança a jornada de trabalho; e) todo o produto será pago pelo produto que resulte da mesma soma de esforço e de encargos (PROUDHON, 1982c: 146). Mais, os produtos do trabalho deverão pressupor sempre a livre transacção entre todos os cidadãos, tornados iguais. O conceito de igualdade é um conceito escorregadio e enganador. A primeira crítica que é usual apontar-se a este conceito é o da perda de individualidade, isto é, de subjectividade. O indivíduo, tornado igual, perder-se-ia para uma espécie de identidade comum. Contudo, Proudhon afasta-se radicalmente dessa possibilidade crítica, declarando a personalidade humana como inviolável (PROUDHON, 1982c: 149).

A igualdade proudhoniana é um conceito que se restringe a dois aspectos: 1) a abolição de classes e dos privilégios que estas acarretariam; 2) todo o indivíduo tem a mesma dignidade moral.

Para além da formulação moral, este conceito abre, precisamente, um ponto-chave do pensamento económico proudhoniano: a igualdade é a primeira condição do nivelamento das fortunas (PROUDHON, 1982c: 142), o principal meio de terminar com aquilo a que chama as «bacanais do mercantilismo» (PROUDHON, 1982c: 153). No fundo, o mutualismo industrial e económico passaria a ser o direito económico, fundado nos princípios da reciprocidade e da igualdade económicas (PROUDHON, 1982c: 171).

## II. 1.6. CRÍTICA AO MUTUALISMO INTEGRADO

Quando Proudhon começou a difundir as suas ideias mutualistas já existia um movimento mutualista em curso há muito tempo, o movimento das associações de socorros mútuos, de seguros mútuos, as caixas económicas e outro tipo de instituições de previdência ou de cooperação, a que nós chamaremos de mutualismo integrado, ou seja, integrado no sistema de sociedade vigente, sem intenção de o mudar. França era um país abundante neste movimento.

Hobsbawm lembra precisamente que a associação, enquanto constituição livre e consciente de sociedades democráticas voluntárias para a defesa e promoção sociais, tinha sido a fórmula mágica da era liberal, por onde Proudhon, e todos os pensadores seus contemporâneos, transitavam. Foi através dela que se constituíram, inclusive, os movimentos de trabalhadores que abominariam o liberalismo, continua Hobsbawm. Até que ponto este tipo de associações não foi uma fonte de inspiração para Proudhon também?

A ideia de associação preside ao pensamento de Proudhon, não enquanto instituição mas como conceito. O crédito, praticado desde os montes de piedade, que Proudhon conhecia e sobre os quais fala, é outro dos seus conceitos centrais, desenvolvido em formas muito distantes, certo, contudo não é possível não ver certas semelhanças entre montes de piedade, caixas económicas e o seu banco de trocas ou banco do povo.

Para fazer a devida diferenciação entre a mutualidade que defende e o movimento mutualista associativo livre, Proudhon escreve que «há mutualidade e mutualidade» (PROUDHON, 1982c: 132). Considera as associações de socorros mútuos como «transições para o regime mutualista», contudo, ainda próximas de um conceito de fundações caritativas, colocando na mesma categoria os montes de piedade, as lotarias de beneficência, as caixas económicas e de reforma, os seguros de vida, as creches, os asilos, os orfanatos, os hospitais, entre outros (PROUDHON, 1982c: 132).

A sua opinião sofre alterações ao longo da sua obra, passando de um total antagonismo inicial para uma aceitação crescente, mas começa efectivamente por opor, em particular às associações de seguros mútuos e às caixas económicas. Pode até considerar que se trata de uma «simples transição ao regime mutualista» (PROUDHON, 1982c: 132), como vimos, uma transição entre a fórmula caritativa proveniente das sociedades de ordens e o regime mutualista. Chega mesmo a dedicar um estudo a essas

associações de seguros mútuos: o *Manual do Especulador*. Quanto às instituições caritativas não as vê senão como monumentos de miséria. Replica com uma passagem do Manifesto dos Sessenta: «repelimos a esmola; exigimos a justiça» (PROUDHON, 1982c: 132).

Se se trata de uma transição, é necessário que Proudhon reconheça certos princípios comuns, reconheça um certo avanço desde a caridade até ao mutualismo associativo. Contudo, não deixa de encontrar mecanismos de exploração das pequenas poupanças das massas trabalhadoras nos esquemas mutualistas associativos, entendido como uma exploração da pobreza, chegando mesmo a afirmar que vive uma época de «regime de *insolidariedade* mútua» (PROUDHON, 1982c: 134).

Nas suas *Contradições económicas*, tece críticas severas às caixas económicas. Encontra nestas instituições financeiras dois efeitos subversivos. Um articulado à sociedade, outro ao indivíduo. Por um lado, a ideia de caixa económica, que repousaria sobre a ficção da produtividade do trabalho, seria, para o autor, um dos efeitos mais demonstrativos dessa ficção, explorando as pequenas poupanças dos trabalhadores, funcionando como um agente de miséria, exigindo grandes sacrifícios do bem presente, daquilo a que chama de «bem real» (PROUDHON, 1982b: 151), em favor de um bem hipotético. Trata-se de uma crítica contundente à ideia liberal de poupança. No fundo, o pensamento filantrópico das caixas económicas compactuaria com a arbitrariedade mercantil e com a opressão capitalista, mesmo que esta, fundada na escola económica liberal, compreendesse a liberdade como primeira força económica. Porém, Proudhon não vê com bons olhos esta fórmula de liberdade económica, dado que não contempla nem a justiça, nem o interesse geral, ou seja, a mutualidade (PROUDHON, 1982c: 134).

O mutualismo associativo liberal não se tratava, assim, de uma solução, mas de uma panaceia, ocultando uma série de armadilhas. Reconhece que poderia existir boas intenções, mas não resolveriam o problema inerente às más condições de vida dos trabalhadores, apenas exigiam ainda mais sacrifícios, perpetuando a miséria. Em termos sociais, as caixas económicas acolhiam, segundo Proudhon, um objectivo secreto que era o da subordinação do trabalhador ao poder da indústria, acalmando as práticas de contestação dos trabalhadores, como greves, gerando neles um sentimento fictício de acesso ao crédito e ao numerário, de estabilidade, de excitação do egoísmo e da capacidade de acumulação (PROUDHON, 1982b: 152).

O mesmo se passaria com as caixas de aposentações ou com os seguros de vida ou seguros sociais, que mais não eram do que outra forma de taxar os pobres, repartindo

o mal-estar presente como garantia do mal-estar. Proudhon não reconhece legitimidade, sequer, na lógica do sacrifício geracional: um trabalhador economizar para os seus herdeiros receberem pensões de sobrevivência. A previdência deste tipo de associações e instituições mais não é, para o autor, do que uma ironia cruel para as classes desfavorecidas, já que a segurança que elas oferecem não seria mais do que uma mercadoria que se vende como qualquer outra (PROUDHON, 1982b: 154).

## PARTE II – CAPÍTULO 2

### PROUDHONIANOS EM PORTUGAL

#### II.2.1. A FRATERNIDADE CRISTÃ: ANTERO DE QUENTAL

Dentro do sistema ético mutualista, a fraternidade talvez seja aquele conceito que mais se destaca entre todos os outros. Dentro do seu pensamento político pode dizer-se que a fraternidade é o elemento de solução para aquilo que ele considera ser a «base injusta» em que a sociedade está assente, dado que «o egoísmo preside às relações sociais em vez da fraternidade» (QUENTAL, 1926: 172). Não é de estranhar, porém, que o imaginário simbólico de Antero penda muito para a fraternidade cristã e os seus modelos que a exemplificam são retirados do acervo religioso cristão. A sua leitura da sociedade capitalista é feita à luz da história bíblica do Génesis de Abel (trabalhador) e Caim (capitalista), cometendo-se aquilo a que ele chama de «fratricídio social» (QUENTAL, 1926: 175).

O pensamento socialista de Antero de Quental não foi exposto de forma sistemática em livro, ao contrário de outros autores, como Oliveira Martins, por exemplo. Antero confessou nas suas cartas a tristeza que tal carácter fragmentário da exposição do seu pensamento lhe provocava. No entanto, Antero foi escrevendo uma série de textos, opúsculos e artigos, que publicou dispersamente por periódicos nacionais e até internacionais entre 1859 e 1890. Houve um esforço da academia para reuni-los mais tarde, ganhando o seu pensamento uma certa força de conjunto que lhe faltou em vida. É nas *Prosas* que vamos encontrar os seus principais textos doutrinários ou panfletários sobre socialismo.

O pensamento socialista de Antero foi uma síntese original entre o socialismo mutualista de Proudhon e o socialismo cristão de Jules Michelet, filósofo e historiador do século XIX que Antero de Quental tomara, pela leitura das suas obras, um mestre seu, com quem chegou a trocar correspondência e a escrever sobre a sua obra, em particular a *Bíblia da humanidade*. Para além de ter produzido obra historiográfica sobre França e até mesmo ter arriscado a produzir uma história universal, aquelas que sumarizam mais o seu pensamento político e ético são *Do padre, da mulher e da família* (1844), *O povo* (1845) e a referida *Bíblia da humanidade* (1864).

«O outro aspecto da obra anterior da mesma época, que é a dos 18 aos 23 anos – o da elaboração ou crítica das ideias de altura filosófica ou metafísica – é então que igualmente se revela, no ensaio sobre *A Bíblia da Humanidade*, livro do seu grande Mestre Michelet. Antero confessa-se discípulo do historiador francês. Declara ter sido em seus livros que tem compreendido a significação, o pensamento, o sentir das idades primitivas. Ensina como a história pode ser uma ressurreição. Assimila e faz sua a concepção de Michelet sobre a Humanidade. Exalta a unidade desta e a convergência para a sua evolução, das raças em sua autonomia – a umas a ciência, a outras o pensamento religioso; a esta o Direito, e a Arte àquela. Uma trabalha, enquanto a outra medita. O génio das raças arianas alia-se ao dos povos semitas, na mesma harmoniosa conjugação. O deus da Humanidade é o mesmo Homem: o seu Ideal, a religião da Vida. *O homem é um deus que se ignora*. No transcendente de tal doutrina, deveria Antero sentir a mística alegria que a fé cristã, perdida já lhe não podia dar. Michelet humanizava a religião» (CIDADE, 1978: 66).

Antero partilhava muitas características com Proudhon. Entre elas, eram ambos substancialmente moralistas: mesmo as questões económicas eram abordadas de um ponto de vista essencialmente moral, como aponta António Sérgio, baseando a ideia de progresso social num esforço moral para atingir-se a fraternidade. Se a base dialéctica de Proudhon era a ideia de Deus, embora apenas colocado enquanto hipótese esclarecedora de uma ordem ética e social, também a ideia de igualdade presidia a ambos os pensadores: «a ideia mestra que preside ao seu pensamento político e social é a ideia de igualdade. Por isso toda a sua construção é essencialmente moral, dominada pela preocupação da justiça e do bem. A sua raiz, pode dizer-se, é fundamentalmente cristã» (SOUSA, 1942: 77). Como em Proudhon, as ideias de igualdade e de justiça obrigam a uma sustentação moral da sociedade em que todos gozassem de uma universalidade de direitos. Antero aponta quais as funcionalidades da economia e da justiça nos seguintes termos: «a justiça expõe que isto não pode ser e a ciência económica expõe que isto não deve ser» (QUENTAL, 1926: 173).

A grande preocupação dos pensadores políticos desta época vai ser a disparidade de direitos gerada na sociedade industrial: o operário. Antero sente a necessidade de chegar à prática, de compreender na prática qual era a vida de um operário. Em «O que é a Internacional» (1871), Antero sistematiza parte da teoria do valor do trabalho de Proudhon, com o qual concorda, considerando que o salário é uma pequena esmola,

sendo que «esse pequeno salário condena a classe trabalhadora a uma menoridade perpétua» (QUENTAL, 1926: 175).

Assim, à semelhança de Michelet e de Proudhon, ambos tipógrafos, Antero tentou trabalhar em França como tipógrafo. Em Paris, onde esteve de 1866 a 1867, deve ter conhecido mais de perto ainda a obra de Joseph Proudhon, que falecera em 1865. Hernâni Cidade conta a história dessa ida de Antero para Paris como tipógrafo: Antero «[...] resolve aprender em Lisboa, na Imprensa Nacional, o ofício de tipógrafo – em que Michelet e Proudhon haviam trabalhado – para o ir exercer em Paris, em mais largo contacto com a massa operária mais consciente. Em tal experiência pessoal sentiria mais em concreto, para mais eficiente actuação, o anseio de justiça social, cujo apostolado lhe daria à vida mais alta razão de ser. A tentativa, ao cabo de uns oito meses, por completo se lhe frustrou. Podiam prevê-lo os amigos que lessem estas palavras com que ele se despede de Alberto Sampaio: “Eu por mim vou mais com o ânimo sossegado de quem cumpre um dever, do que com o coração alegre de quem segue uma esperança. Mas por tanto tempo desesperei sem fundamento e me cansei sem ter trabalhado, que quero, enfim, comprar com este supremo esforço o direito formidável da desesperação com plena consciência. Quero que os factos dêem razão ao cansaço do meu coração ou que o façam ressurgir por uma vez”» (CIDADE, 1978: 21). O temperamento nervoso de Quental não lhe permitiu ficar muito tempo por Paris como tipógrafo. Mesmo os poucos meses que lá esteve foram interrompidos com vindas a Portugal para descansar. «A sua experiência de operário foi um duro golpe no seu idealismo, mas ele continuou sem vacilar a luta pelo seu ideal socialista, isto é, pela doutrina e pela ordem moral» (ALMEIDA, s/d: 18). Seja como for, o facto de ter ido para Paris nessa época, bastante conturbada, serviu-lhe para fazer um diagnóstico mais preciso da situação social, política e cultural do coração da Europa.

Como nos conta Hernâni Cidade, o ano de 1867 foi marcado em França por uma aguda crise económica que originou imensos conflitos de trabalho, tendo as associações operárias crescido de importância e número. A “sociedade de tipografia parisiense” que em 1862 contava com 1600 membros, tinha em 1866 2500. O tipógrafo parisiense Antero de Quental devia pertencer ao número dos novos filiados, tanto mais que ele se fizera tipógrafo simplesmente para viver e experimentar as reivindicações do proletariado. É ainda em 1867 que se efectuam as grandes greves de Paris e Roubaix, sendo daquelas em que o proletariado saiu com algumas das suas prerrogativas alcançadas.

Antero em face desta acção violenta fica aturdido. Ele, que tinha partido da pacatez do nosso país, não sabe nem atina com os resultados e os motivos da luta. Sofre dolorosamente de incompatibilidade com o meio, não sente os problemas que arrastam os seus companheiros para as greves e para as barricadas. Pensa-os com clareza, mas não compreende a luta que travam. O seu socialismo vinha dos livros de Proudhon, e ele em Paris estava diante de uma realidade que o sufocava. Em França, o proletariado já era outro, a luta socialista tinha outro significado e um outro sentido.

Para além de ser um dos autores que deu a conhecer a obra de Proudhon e de Michelet em Portugal, Antero foi também um dos responsáveis por espalhar em Portugal a notícia da existência da Associação Internacional dos Trabalhadores. Apesar de proudhoniano, a obra de Antero revela ter lido Marx e Engels, no opúsculo, publicado em 1871, «O que é a Internacional». Nele revela um conhecimento bastante detalhado sobre todo o processo de constituição, programa e congressos de que a Associação Internacional dos Trabalhadores tinha tido até então.

Em «O que é a Internacional», Antero resume também as suas posições proudhonianas. Procede a uma distinção fundamental entre propriedade individual, e aqui chega a distinguir-se de Proudhon por não ser contra a propriedade individual, e a propriedade colectiva, «que, sendo património da humanidade, o indivíduo tem o direito de usar mas não tem o direito de dispor» (QUENTAL, 1926: 176-177), embora tenha de estar ao dispor de todos os trabalhadores. Dentro de uma lógica de que o capital é essencial para a produção, distingue dois aspectos essenciais que terão de se equilibrar dentro de uma sociedade que, conforme deseja, integra a propriedade colectiva: 1) o direito individual que mais não é do que o produto que a actividade de cada indivíduo legitima e que, portanto, lhe pertence; e 2) a justiça social, ou seja, tem de haver gratuitidade dos instrumentos de trabalho para que estes estejam ao dispor de todos.

Antero de Quental professa, assim, o colectivismo e o crédito mútuo dentro desta doutrina colectivista. Somente o colectivismo, entendido segundo ele como «o direito económico na sua realidade» (QUENTAL, 1926: 179), permitiria a fusão harmónica dos dois elementos rivais, como ele chama, ou antagónicos, como chama Proudhon: o capital e o trabalho. O colectivismo concretizar-se-ia, portanto, pela associação universal de todos os trabalhadores, pela colectivização dos instrumentos de trabalho, pela propriedade colectiva entendida enquanto direito universal de todos os trabalhadores, pela constituição de corporações livres e pelo sistema de crédito mútuo.



Mais do que em qualquer outro texto seu, Antero fala aqui no conceito-chave proudhoniano de troca mútua, reconhecendo igualmente a hipótese de se criar um «sistema universal de bancos de circulação e troca para se permutarem os produtos com a venda a preço de custo, suprimindo-se os intermediários e a agiotagem» (QUENTAL, 1926: 180). Antero não poderia estar mais de acordo e mais entusiasmado com o modelo de sociedade de Proudhon quando afirma que este sistema de crédito mútuo é «o que realiza natural e quase fatalmente o colectivismo, por meio da solidariedade entre todas as associações, que são ao mesmo tempo produtoras e consumidoras. É a este vasto sistema de crédito mútuo e gratuito que se chama a Federação agrícola-industrial. É nela que está o futuro económico do mundo e, por ele, o seu futuro político, intelectual e moral» (QUENTAL, 1926: 181).

A consequência de uma sociedade como esta seria a abolição de classes, objectivo geral da luta ideológica dos socialistas. Numa sociedade de troca mútua e de autogestão, passaria a haver apenas produtores livres e solidários, «iguais perante a lei e a organização social, desiguais somente no grau do esforço e persistência que dedicarem ao trabalho» (QUENTAL, 1926: 181). Verdade seja dita que Antero não divulgou a obra de Proudhon num plano económico. Este opúsculo é das poucas passagens em que Antero se esforça por fazer certas elucidaciones económicas. A forma como trabalhou a obra do filósofo francês foi mais num plano nem tanto ideológico mas cultural, moral e simbólico, vincando certas ideias como a ideia de revolução pacífica, solidariedade e fraternidade, embora dando um cunho próprio, mais substancialmente religioso numa perspectiva cristã e mística.

Nesse sentido, é ainda neste opúsculo «O que é a Internacional», que Antero apela a um método revolucionário social pacífico, no qual acredita que a Internacional pode desempenhar um papel essencial. Em 1871 Antero de Quental acreditava seriamente que o programa e a acção da Internacional devia chegar a Portugal e que Portugal devia e podia participar mais proximamente neste movimento revolucionário. Não nos esqueçamos que nesta fase a Internacional estava ainda mais voltada às ideias de Proudhon do que as de Marx e de Engels. Assim, escreve Antero: «preparar, desenvolver, ajudar este vasto movimento tal é o fim da Internacional, e é em conformidade com este plano pacífico e metódico que está organizada» (QUENTAL, 1926: 183).

Antero vê também com bons olhos aquilo a que chama de «instituições parciais», as cooperativas e as instituições mutualistas livres (associações), as quais

passam a fazer parte da constituição económica de uma sociedade cada vez mais receptiva à melhoria de condições dos trabalhadores. Tal como Proudhon, Antero reconhece a legitimidade das associações mutualistas livres como instituições que fazem a passagem ao verdadeiro mutualismo, isto é, a uma sociedade totalmente reorganizada pela colectivização dos meios de produção, pela autogestão dos trabalhadores e pelo crédito mútuo.

Antero não era por natureza um político, mas por razões de consciência e de vontade (um esforço para colocar em prática o seu pensamento), esteve à frente do movimento socialista em alguns momentos. Em Outubro de 1874 regressa a Lisboa, vindo de S. Miguel, e participa no movimento socialista. Filia-se no Partido dos Operários Socialistas de Portugal (CIDADE, 1978: 31). «Tudo isto seria de funestas consequências, senão fora aquele vital impulso de generosidade, que era a mais forte afirmação da sua natureza, a explicação principal dos rasgos mais pessoais da sua vida, o motivo essencial da aceitação, ainda em 1878, embora condicionada, de uma candidatura socialista, a elaboração, em 1880, do Manifesto eleitoral do partido, e mais tarde, em 1891, a presidência da Liga Patriótica do Norte» (CIDADE, 1978: 36).

Ramos de Almeida dedica precisamente um estudo sobre *O socialismo proudhoniano de Antero de Quental*, onde confirma este posicionamento ideológico de Antero entre Proudhon e Michelet: «Quando agiu, ou quando pensou sobre a realidade, Antero foi um proudhoniano. Foi Proudhon o principal agente da sua libertação ideológica, seguiu sempre com ele na acção e no pensamento, mesmo quando a síntese hegeliana se lhe ofereceu como um “deslumbramento”. Daí poderemos concluir que no campo político nunca houve o embate de Hegel com Proudhon, o primeiro apologista do estado prussiano, o segundo do radicalismo e do socialismo realizados pela Federação Democrática» (ALMEIDA, s/d: 7), «mas desde o início dessa luta de consciência que Proudhon esteve presente, embora seja Michelet quem mais o influenciou. É na presença de Proudhon que o arrasta para fora das angústias religiosas e das perplexidades especulativas, que brotam dos seus primeiros contactos com a filosofia» (ALMEIDA, s/d: 11-12).

Em 1860, Antero publica n' *O Cisne do Mondego* um dos seus primeiros artigos, «A ilustração e o operário», onde posiciona as suas preocupações políticas nas condições da classe operária e na falta de instrução da maioria da população portuguesa. Tinha 18 anos, mas «nesse artigo vê-se que o socialismo de Antero é de ordem cultural e de feição idealista, tanto assim que o que mais o escandalizou – como já o tinha

demonstrado na série de artigos “Leituras Populares”, quase toda dedicada ao “Sistema das Bibliotecas Rurais Ambulantes de Cormenim” e publicada no mesmo ano de 1860, nos *Prelúdios Literários* –, foi precisamente o abandono cultural a que eram votadas as classes trabalhadoras. Nesses escritos a presença de Proudhon ainda não existe com positividade e a de Michelet é também longínqua, ainda sem verdadeira consciência», contudo, o pensamento socialista de Antero já ganhava forma. (ALMEIDA, s/d: 12).

Contudo, Antero de Quental não é anarquista. «[...] não ataca o Estado, pois lhe repugna o anarquismo, mas combate um exagerado estatismo, preconizando a descentralização política e económica; não defende o individualismo exagerado e egoísta, mas exige uma organização que não seja inimiga da liberdade, que permita a iniciativa privada e, dentro de certos limites, a própria concorrência; não repudia a propriedade privada, cuja instituição considera fundamental, mas pretende a colectivização dos instrumentos de produção [a parte mais socialista do seu pensamento], a abolição do capital privado que percebe lucros sem trabalho; crê que a renovação social surgirá não de uma revolução violenta, mas de uma transformação da própria sociedade, transformação esta que será obra do próprio espírito, do esforço da consciência, e não do jogo cego das forças naturais» (SOUSA, 1942: 76-77). «A atitude social de Antero de Quental é, pois, fundamentalmente a de um reformador» (SOUSA, 1942: 78).

Mostra o socialismo de Antero a feição «do amor da liberdade e da iniciativa dos indivíduos, como socialismo proudhoniano que é, fundado no conceito da federação dos grupos (tanto políticos como económicos) e da gradual efectuação do colectivismo pela federação agrícola e industrial; em terceiro, a de que busca realizar-se por meios pacíficos; e em quarto, finalmente, a de que o podemos considerar como uma aplicação – ou um corolário – de concepções religiosas e cristãs», diz António Sérgio nos seus *Ensaio*s (vol. IV).

A posição de Antero de Quental não deixa margem para dúvidas: «O estado autoritário e capitalista é o nosso inimigo, e desejamos vê-lo destruído. O estado mutualista, a federação livre do trabalho de todos, esse é o nosso ideal, amamo-lo como a expressão da verdade no meio da sociedade, e não só desejamos vê-lo realizado, mas trabalharemos para essa realização com a perseverança e a fé que nascem duma crença indestrutível» (QUENTAL, 1982: 373).

Em 1896 Antero de Quental escreve um brevíssimo artigo intitulado *Socialismo e Filantropia*, uma publicação autónoma de um artigo que Antero tinha escrito para o

jornal *Beja Creche*, cujo único número se dedicava à celebração da inauguração de uma creche em Beja, em 1855. Neste ensaio, Antero procura encontrar o significado de filantropia. Por oposição a uma ideia corrente, Antero não julga tratar-se de uma secularização do sentimento de caridade (QUENTAL, 1896: 14), mas antes um termo análogo ao socialismo (QUENTAL, 1896: 16). Se este artigo, por seu tamanho, se torna bastante insuficiente para adiantar o seu pensamento sobre estas questões, dá-nos, pelo menos, um ponto de partida importante. No fundo, a filantropia era um *locus* social e cultural com o qual Antero se identificava: o lugar daqueles que produziam pensamento e desse modo, mais do que na prática efectiva, procuravam assim provocar mudanças na cultura e na sociedade.

Apesar de Antero de Quental se ter candidatado pelo Partido Socialista nas eleições de 1879 e 1880, Antero era apertado. O próprio pedira, numa carta a Faria e Maia, para que não levasse tais candidaturas a sério, caso viesse a saber delas, assumindo-se como independente o que, de facto, o era. Nunca pretendeu ser deputado, nem nunca o foi. O que Antero procurava alcançar só poderia ser atingido por meio de uma revolução moral, termo que o próprio usava constantemente na sua correspondência com amigos. Essa revolução, contudo, necessitava de um tempo de que muitos dos socialistas e republicanos da época sentiam não dispor. O problema do socialismo, para Antero, era da ordem da organização do trabalho – questão profundamente trabalhada quer pelo socialismo mutualista de Proudhon quer pelo socialismo científico de Marx e Engels. Contudo, Antero entendia que a organização do trabalho depende antes de tudo da capacidade moral dos trabalhadores, isto é, da sua capacidade de ordem, de disciplina, justiça e fraternidade.

Antero foi, sobretudo, um teórico. Mais do que um teórico, um filósofo político idealista. Sant’Anna Dionísio resume bem esta síntese do carácter da obra de Antero: «A verdade é esta: se Antero, no fim da vida, deplorou o talento dispendido na actividade “revolucionária” foi porque reconheceu, e com profunda razão, que a melhor acção que poderia exercer seria a acção à distância e não a acção de circunstância, na qual consumira o melhor dos seus dias. O pensador viu, enfim, que, se em vez de ter gasto esse “talento” em “escritinhos de ocasião”, tivesse erguido e sazoad discretamente uma obra de esclarecimento – uma verdadeira obra unificada e orgânica – , o seu espírito poderia ter outra acção radiante, incomparavelmente mais eficaz e extensa» (DIONÍSIO, 1949: 43-44).

Antero de Quental reúne em 1894 uma série de artigos que escrevera sobre Oliveira Martins. Em particular sobre *Teoria do Socialismo*, num texto escrito um mês após a publicação do livro do amigo, Antero congratula-se por ver nele «um sintoma animador de franca e séria adopção da ideia nova pelo espírito português» (QUENTAL, 1894: 29), saudando fraternalmente a publicação desta obra. Pelo comentário à obra martiniana, vamos aceder privilegiadamente à visão socialista de Antero, também ela enquadrada pela perspectiva evolucionista, progressista e imanente de Oliveira Martins, portanto, proudhoniana:

«Socialismo é para muitas pessoas uma palavra aterradora, exactamente porque não é para essas pessoas mais do que uma palavra. [...] O socialismo não é nem a subversão violenta das instituições e dos costumes, nem a palingenesia messiânica milagrosamente revelada, para acabar para sempre com os males humanos, por este ou aquele inspirado profeta de tal ou qual cenáculo de crentes: e não é uma coisa, exactamente porque não é a outra. Não há nisto paradoxo. Quero dizer que o socialismo não ameaça as instituições e os costumes, que constituem o organismo e a tradição da humanidade, precisamente porque não é uma invenção do pensamento individual, um sistema sem raízes históricas, exterior à realidade social, mas sai, pelo contrário, da tradição e da história, é a própria história e tradição num período das suas transformações contínuas, um parto da razão colectiva e um fruto natural do mesmo desenvolvimento da sociedade. É por isso que a não ameaça, porque a sociedade não se destrói a si mesma: desenvolve-se e transforma-se; o socialismo não é mais do que a palavra que quadra ao grau de transformação e desenvolvimento actual. O que foi no primeiro quartel deste século o liberalismo, o que três ou quatro séculos antes havia sido a monarquia, e antes cinco ou seis comunas e o feudalismo, é o que será amanhã (e já hoje começa a ser) o socialismo: um novo período e uma nova forma no organismo das sociedades europeias. Tão inevitável como aqueles, será como eles tão benéfico e tão pouco subversivo, sendo, como eles foram, não um resultado fortuito de opiniões e interesses de indivíduos, mas um facto necessário da Providência imanente na história» (QUENTAL, 1894: 29-31).

Antero ataca precisamente a falta de rigor de Oliveira Martins na sua afirmação «a teoria do socialismo é a evolução». Em bom rigor, diz Antero, não se poderia dizer aqui evolução, mas antes progresso.

«Ora, qual é o termo actual do Progresso? O socialismo, responde o sr. Martins, com a história na mão. Mas que socialismo? O de Babeuf, o de Fourier, de Saint-Simon,

desta escola, daquela seita? Não: simplesmente o da humanidade. É nesta resposta que está a originalidade e a segura verdade do livro. O socialismo não sai de uma escola ou de uma seita: sai do mais fundo da consciência humana, afeiçoada por três mil anos de progresso. Não é uma experiência; é um resultado.

Resultado de quê? Do triplo movimento moral, político e económico das sociedades. Abraça o homem todo, e corresponde a uma nova concepção sistemática (uma *afirmação sintética*, como dizem os positivistas) do Universo, da vida humana e das relações sociais. Neste momento, a evolução das doutrinas filosóficas, morais e jurídicas, da ciência económica, dos fenómenos políticos e dos fenómenos económicos, converge para um ponto central. A esse ponto chamamos nós Socialismo, não porque coincida com este ou aquele sistema dos que inventaram a palavra, mas simplesmente porque vem satisfazer a aspiração comum a todos eles, que os produziu e de que eram meros sintomas: de tal sorte que até com alguns desses sistemas pode estar em completa oposição o Socialismo positivo, como está, por exemplo, com o Comunismo.

Desta tripla evolução moral, política e económica resultam três grandes conclusões. Da evolução no mundo moral resulta a autonomia absoluta da consciência humana, independente das pretendidas revelações sobrenaturais para descobrir a verdade e determinar a justiça; independente de qualquer autoridade, além da sua própria, para conhecer e praticar a lei moral. Da evolução no mundo político resulta a concepção da liberdade como o único agente organizador e director da sociedade, com exclusão de qualquer princípio anterior ou exterior ao direito individual, de qualquer autoridade que não seja a da própria liberdade sobre si mesma. Da evolução no mundo económico resulta a afirmação do trabalho como a base única justa do valor, tendo por consequências, de um lado a igualdade dos trabalhadores perante o capital, mero instrumento do trabalho e a ele subordinado e garantido pelo crédito e a mutualidade, do outro lado a igualdade dos trabalhadores entre si, pela divisão do trabalho, que os torna solidários e substitui à anarquia da concorrência individual a organização das forças colectivas de produção – e tendo como resultados, com a anulação dos privilégios capitalista e proprietário, a consagração da propriedade e do capital individuais, e a extinção da luta das duas classes actuais, pela conversão de ambas numa única, de trabalhadores iguais e livres.

São estas as três grandes conclusões, que desentranhando-se de um lento progresso secular, começam a patentear-se no estado actual das doutrinas e dos

fenómenos morais, políticos e económicos das sociedades contemporâneas» (QUENTAL, 1894: 32-34).

«Não sois vós, conservadores, que tendes por vós a tradição da humanidade, somos nós revolucionários, que temos, com o futuro, o passado por nosso lado, o passado no que ele teve de melhor: a aspiração da liberdade, da igualdade, da justiça» (QUENTAL, 1894: 36).

Por fim, resume: «numa palavra se encerra o socialismo: organização espontânea. Livre organização da indústria, do trabalho, do crédito, do capital, do estado; federação jurídica e económica, tudo pela liberdade e tudo para a igualdade; ou como diz, com expressiva concisão, o sr. Oliveira Martins “uma única lei, o trabalho, e uma única norma, a justiça; eis aí como à luz da filosofia da história se deve compreender o socialismo”» (QUENTAL, 1894: 36).

Neste artigo dedicado a analisar a *Teoria do Socialismo* de Oliveira Martins, Antero quer deixar bem clara a sua tomada de posição no campo das teorias socialistas. «Terei depois disto logrado fazer perceber ao leitor a essencial diferença que existe entre a teoria histórica e positiva do socialismo e o socialismo utopista das seitas?» (QUENTAL, 1894: 36). Também aqui Antero entra em defesa do ataque clássico feito à teoria socialista de Proudhon como um socialismo utópico. Socialismo utópico era, tanto para Proudhon como para Antero, aquele socialismo anterior a Proudhon que não tinha tido qualquer, segundo eles, de bases sustentáveis, de bases económicas.

Fernando Catroga dedicou um estudo intensivo às ideias socialistas e políticas de Antero, *Antero de Quental – história, socialismo, política* (2001), dentro do âmbito da História das Ideias. Diz-nos Catroga que «na década de 70, Antero se interrogava acerca do sentido da história no contexto de uma dada filosofia da natureza, mormente quando, no Programa dos Trabalhos para as Gerações Novas, se propunha relacionar as ideias de revolução e de evolução. De facto, sob o impacte da biologia e da antropologia, algumas correntes filosóficas de pendor naturalista e materialista reivindicavam para o evolucionismo uma capacidade explicitativa de dimensão universal e homogénea. E ele próprio reconheceu que tal perspectiva, que começou a reinar nas ciências naturais, estaria a invadir os domínios das novas ciências sociais. Todavia, já nesta conjuntura, não se satisfazia com a redução do devir a um processo exclusivamente mecanicista e punha em dúvida a vocação totalizadora da lei de evolução assim definida. Contra estas pretensões, urgia encontrar uma nova teoria que conseguisse irmanar, ao mesmo tempo, as lições das ciências com as da metafísica. Para isso, seguia o curso indicado por

Hegel, combinando-o, porém, com «a ideia da série proudhoniana» [Antero de Quental, Cartas I, p. 231]. Na verdade, mesmo antes de se encontrar com Leibniz, defendeu que a pluridimensionalidade do real constituía um obstáculo ao proclamado universalismo daquela lei, sendo errado partir-se do ponto de vista de uma ciência e concluir-se «para todas», pois esquecia-se que a descontinuidade do mundo era condição ontológica que possibilitava o próprio conhecimento científico» (CATROGA, 2001: 49).

Antero de Quental leu a *Teologia Germânica* (*Theologie deutsche*), escrita por um cavaleiro anónimo teutónico, exaltação dos valores de abnegação, obediência e humildade, defende o abandono a Deus, numa atitude aparentemente passiva, mas também convida à pobreza espiritual e à realização do bem segundo o ensinamento de Cristo. «Na opinião de Orcibal, estas teses traduziam o conceito de «vida comum» defendido por Ruysbroeck e almejavam – tal como Antero, num plano filosófico imanentista e não teocêntrico – conciliar a distinção entre o eu e o uno, a contemplação e a acção. Já R. Otto tinha reconhecido no pensamento de Mestre Eckhart um ideal de obediência e de serviço livre, que apresenta como precursor do «amor prático» de Kant, característica que, segundo Orcibal, seria ainda mais nítida na *Theologie deutsche*, nomeadamente quando este texto procura demonstrar, contra o quietismo, que seria possível retirar do misticismo da essência uma lição activa. Com efeito, o seu autor definia Deus como o bem, pelo que a iluminação que guia para o aperfeiçoamento é centelha e sindérese» (CATROGA, 2001: 60).

«Perante isto, Antero tentou uma solução conciliatória: Espinosa fornecia-lhe uma teoria da substância passível de dispensar o recurso a um Deus transcendente, embora o seu necessitarismo pudesse desaguar no panteísmo naturalista, em que se anulava a especificidade dos indivíduos e a sua capacidade de autodeterminação livre. Leibniz ensinou-lhe a perspectivar de um modo gradativo a realização da liberdade. E Espinosa, Hegel e a *Theologie deutsche*, no contexto próprio das suas especulações, mostravam-lhe ainda que a liberdade exigia a espontaneidade e a autoconsciência, ou melhor, a «renúncia a todo o egoísmo». Mas a diversidade das mónades, bem como o modo diversificado como concretizam a sua «vocação», obrigavam a reconhecer-se, em Leibniz, que somente existe liberdade nas que são inteligentes e, entre todas, em Deus. Em suma: só a mónade com potência para agir de um modo deliberado e decidido (e não meramente mecânico), isto é, com espontaneidade física e, simultaneamente, com espontaneidade mental, poderia subir à suprema realização liberdade. Daí que somente



Deus, mónade das mónades e ser espontâneo e incondicionado, fosse livre em plenitude. Estas ideias sensibilizaram Antero» (CATROGA, 2001: 63).

«Significa isto que a assimilação do ideário de Proudhon por jovens como Antero – e Oliveira Martins – se deu em coexistência com o debate à volta destas questões e com a gradual penetração do pensamento de Herbert Spencer e da influência do positivismo francês mais heterodoxo (Littré), correntes que vieram dar um cariz mais organicista-naturalista a toda esta problemática. Ora o ideário do socialista francês também se compaginava com as intrepertações orgânicas, pois aceitava que a sociedade era um ser colectivo (dotada de uma razão colectiva), fruto da reciprocidade dos seres colectivos menos gerais que a constituem, ou melhor, “un être sui generis, soit de la nation, constitué par le rapport fluidique et la solidarité économique de tous les individus, soit de la nation, soit de la localité ou corporation, soit de l’espèce entière”» (CATROGA, 2001: 155).

Como mencionámos, é na reunião da sua obra de pensamento político, as *Prosas*, que vamos encontrar a maior parte da sistematização das suas ideias sociais para Portugal.

No seu artigo, «A indiferença em política», Antero coloca a seguinte questão: «e qual é, entre todos, o meio principal, o essencial para que chegue um povo ao termo do seu destino? Qual será a primeira condição para que alcance esse bem, a ordem, a justiça, o ideal, finalmente, das nações? Não errará quem disser que é a liberdade» (QUENTAL, 1923: 150). À semelhança de Proudhon, que opunha o seu sistema ao do comunismo, dado que segundo ele privava o indivíduo da liberdade, também Antero sublinha a necessidade da liberdade individual e dos povos como fundamento essencial para se alcançar uma sociedade socialista. Continua, portanto, que «assim, sem liberdade não se concebe uma nação inteligente e generosa, que se possuiu da sua missão no mundo e quer do coração cumprir esse decreto da providência. Não é tudo a liberdade, mas é o primeiro passo para que tudo se alcance, é a primeira condição de tudo que é justo e santo» (QUENTAL, 1923: 151).

Antero partilha o anti-partidarismo de Proudhon, entendendo a nação como um «grande indivíduo moral»: «[...] uma nação é um grande indivíduo moral que tem sempre em vista um fim elevado e por isso não pode deixar-se levar atrás da bandeira que desenrolar ao vento da fortuna uma facção qualquer, vós ou outra, não importa o nome. Um partido é sempre uma memória que pugna por um interesse particular; um povo a maioria que caminha nas vias do interesse geral» (QUENTAL, 1923: 154). Mais

uma vez, entende que faltava a Portugal que chegasse aquilo a que chamava o «espírito moderno»: «o fim da nação é o progresso, o progresso que se executa por meio das acções sucessivas e continuadas» (QUENTAL, 1923: 154).

Não sendo um activista político dentro dos quadros dos partidos, Antero, para além de filósofo e de missionário político, digamos assim, era um poeta e entendia que a poesia tinha igualmente uma missão de morigeração social. A primeira edição das suas *Odes Modernas* (1865) vinha acompanhada de um texto seu, «Nota – sobre a missão revolucionária da poesia», onde pretendia precisamente introduzir na poesia sua contemporânea uma mudança drástica contra o ultra-romantismo, conotando-a com propósitos sociais e morais: «Este livro é uma tentativa, em muitos pontos imperfeita, seguramente, mas sempre sincera, para dar à poesia contemporânea a cor moral, a feição espiritual da sociedade moderna, fazendo-a assim corresponder à alta missão que foi sempre a da poesia em todos os tempos, no Rigg-Védá ou nos Lusíadas, em Tyrtheu como em Rouget de L’Isle – isto é, a forma mais pura daquelas partes soberanas da alma colectiva de uma época, a crença e a inspiração. Partindo deste princípio, a poesia é a confissão sincera do pensamento mais íntimo de uma idade – o autor, na rectidão imparcial da sua lógica, havia de necessariamente concluir com esta outra afirmação – a poesia moderna é a voz da revolução – porque a revolução é o nome que o sacerdote da história, o tempo, deixou cair sobre a fronte fatídica do nosso século» (QUENTAL, 1923: 306).

Para além da sua conferência mais conhecida onde faz um diagnóstico negro da sociedade portuguesa da sua altura, «Causas da decadência dos povos peninsulares», também nesta «Nota» às suas *Odes Modernas*, não deixa de fazer a mesma crítica mas com laivos de esperança que, na sua idade mais avançada, acaba por ir perdendo: «o ar que a nossa sociedade respira, a atmosfera turva e agitada, mas vivificante, em que vai penetrando dia a dia, não é já composta, não, de boas e pacíficas crenças velhas, de resignação, de obediência, de fé sublime... e cega. Outro é o ar!» (QUENTAL, 1923: 307).

Acredita que Portugal é permeável às ideias revolucionárias, assim como confere uma função revolucionária à poesia, à semelhança dos pressupostos teóricos de Proudhon sobre a arte em geral, aliás: «Esta voz, se é a mais alta, deve também ser a mais poética. A poesia que quiser corresponder ao sentir mais fundo do seu tempo, hoje, tem forçosamente de ser uma poesia revolucionária. Que importa que a palavra não pareça poética às vestes literárias do culto da arte pela arte? No ruído espantoso do

desabar dos impérios e das religiões há ainda uma harmonia grave e profunda para quem a escutar com a alma penetrada do terror santo deste mistério que é o destino das sociedades! Está dada a razão deste livro. Coimbra, Julho de 1865» (QUENTAL, 1923: 314-315).

Na mesma «Nota» faz uma crítica acérrima à classe média que, era, afinal, a classe que provavelmente leria os seus textos: «que provam todas estas contradições, esta hipocrisia do tempo, este maquiavelismo inconsciente da nossa sociedade, senão o triunfo da revolução que domina, penetra, arrasta os seus próprios inimigos e até lhes fornece as mesmas armas com que cuidam feri-la de morte nos seus combates grotescos de pigmeus? Prova uma outra coisa ainda, e mais grave, e tristíssima, porque envolve uma ruína moral. É a desorganização, o esfacelamento espiritual de uma classe que foi grande e viva enquanto soube conservar dentro em si a fé e o calor das ideias revolucionárias e que, em menos de cinquenta anos, jaz caída por toda a parte, vacilando à mercê de todos os ventos; e, aí mesmo onde ainda triunfa, perdeu a coragem, a inteligência, a consciência do tempo, de si e da situação actual da sociedade. Descreu das ideias que a fizeram grande e forte; atraiçoou a causa por que fora heróica e nobre: e para logo o espírito da vida a abandonou e a onda santa, retirando-se, lhe deixou nua a sua praia. Ei-la aí está agora, sem abrigo entre as tormentas do passado e do futuro, sem coragem em face dos inimigos que surgem de cada lado, e – o que pior é – sem inteligência, sem dignidade, ignorante e corrupta. Não há já mão que a possa salvar. O seu nome é contradição. Contradição de origens e de tendências. Contradição de desejos e de condições. Contradição de palavras e de obras. Crê-se reaccionária, é-o pela vontade, mas, sem o querer, estorcendo-se a cada passo, as suas acções são revolucionárias! Com os olhos no passado, caminhando como quem recua, é ela todavia quem abre as estradas por onde a sociedade, que em vão tenta suster, se há-de precipitar para o mundo desconhecido do futuro. [...] Metade do corpo quer ir, forceja, precipita-se: mas a outra metade, como sob a influência de um sortilégio mortal, recusa-se ao menor movimento. São as forças contraditórias, desencadeadas pela doença final, que se combatem já sobre esse miserável corpo votado à morte! Daí a cegueira, a banalidade, o medo, a dilaceração interior que caracterizam hoje a classe média – a sua condenação» (QUENTAL, 1923: 308-309).

A trama ética que Antero articula está em perfeita sintonia com os valores éticos preconizados na obra de Proudhon – justiça, razão e verdade: «Reconstrução do mundo humano sobre as bases eternas da Justiça, da Razão e da Verdade, com exclusão dos reis

e dos governos tirânicos, dos deuses e das religiões inúteis e ilusórias – é este o mais alto desejo, a aspiração mais santa desta sociedade tumultuosa que uma força irresistível vai arrastando, ainda contra vontade, em demanda do mistério tremendo do seu futuro» (QUENTAL, 1923: 314-315).

Sobre a razão, Antero explica melhor no seu opúsculo «Espontaneidade», termo e teoria que Antero vai buscar a Victor Cousin (na história), Max Muller (na linguística e religião comparada), Michelet (o seu mestre Michelet) e Joseph Renan (na filologia e história), segundo a qual há uma força histórica natural. «[...] É a hora solene da razão. [...] A lei da razão é o razoável. Quer isto dizer que o resultado desse exame universal da natureza, do espírito e da história, foi o desaparecimento do vocabulário humano de uma pequena palavra, pequena em verdade, mas pesada para a inteligência como vinte séculos de ignorância e escravidão – o sobrenatural. Foi o acto de abdicação do maravilhoso: na história, o milagre; no espírito, o mistério. Esta desentronização é a grande obra do século XVIII. Na ordem das ideias abstractas é o triunfo completo da lei. Este princípio realizado nos factos do mundo material chama-se lei natural ou força. Nos sucessos humanos toma o nome de consciência e liberdade» (QUENTAL, 1926: 15). «A história, as sociedades, as religiões, os governos nascem, crescem e declinam por uma força própria no seio da humanidade, como as árvores no seio da terra» (QUENTAL, 1926: 17).

Uma das obras mais importantes de Antero, mas pouco conhecida, é a sua *Tendências gerais da filosofia na segunda metade do século XIX* (1890). Antero era um profundo conhecedor dos autores e das correntes filosóficas não só do seu tempo, mas também das que chegaram até ele. Dentro dos pensadores socialistas portugueses, Antero ocupará o lugar daquele que terá sido o mais «filosófico» de todos. O impacto da sua obra nem sempre chegou às grandes massas trabalhadoras mas teve uma influência considerável dentro do meio intelectual, sobretudo entre aqueles que foram seus colegas de Direito em Coimbra. O próprio auto-justifica-se do seguinte modo: «para a filosofia política, que vive de ideias, é no ponto de vista das ideias que o problema tem de ser formulado» (QUENTAL, 1926: 49). Assim sendo, seria natural que Antero aprofundasse as suas ideias de um ponto de vista não só político mas filosófico. O seu opúsculo «Espontaneidade» é bastante denso. Segundo Antero, a conquista da filosofia do século XIX foi a de conseguir revolucionar a metafísica. Proudhon desejara criar uma ciência que unisse economia e metafísica. «A reacção filosófica do princípio do século XIX, revolucionando a metafísica, tornou possível a

crítica das origens da humanidade. Viu-se que a consciência é o termo último, a mais enérgica expansão da força espiritual, mas não o mesmo espírito» (QUENTAL, 1926: 22).

«Assim resolveu a filosofia do nosso século este velho pleito das origens espirituais da humanidade. [...] Se, pois, as primeiras criações humanas não são nem uma invenção artificial e consciente, nem a sublime lição de um pedagogo divino, não podemos senão atribuí-las às faculdades humanas, obrando espontaneamente sob a influência de suas forças próprias e imanentes. É esta exactamente a explicação da crítica moderna, a teoria da Espontaneidade. Só ela tem um cunho de verdade, porque, longe de ser exclusiva, abraça, modificando-as, as outras duas, na sua síntese larga e generosa. “Sem dúvida, diz Renan [*Origine du langage*], o homem produz tudo o que sai da sua natureza. Concorre com a sua actividade; fornece a força bruta que produz o resultado. Mas a direcção, porém, vem de outra parte. O verdadeiro autor das obras espontâneas é a natureza humana, ou, se se quiser, a causa superior da natureza. Neste ponto torna-se indiferente atribuir a causalidade a Deus ou ao Homem. O espontâneo é à uma humano e divino. Está nisto a conciliação de opiniões, antes incompletas do que contraditórias, que, segundo dizem respeito a uma ou outra face do fenómeno, têm igualmente uma parte de verdade”. Estas conclusões, como se vê, em nada invalidam o grande princípio de Vico – o homem é o seu mesmo criador. Completam-no porque o explicam. As primeiras obras, cujo berço quase se confunde na imaginação com o mesmo berço do tempo, aparecem-nos claras e naturais e, o que é mais, seguras e revestidas de um divino carácter de eternidade. A sua espontaneidade é uma garantia de verdade absoluta que têm em si. Ligadas, por sua origem, com as forças mais vivas da natureza, são, como ela, reais e eternas. Vê-se que a obra do homem tem por fundamento os mesmos fundamentos do universo. A alma sente-se irmã no meio de todas as forças do mundo, e segue crente e confiada nos destinos comuns da família universal. Isto basta para a segurança do espírito como para a paz do coração» (QUENTAL, 1926: 23-25). Esta última passagem expõe com clareza o conceito de fraternidade de Antero, que admite a humanidade como uma família universal.

Em 1868 chegou de Espanha um exemplo de revolução sobre a qual Antero escreveu o texto «Portugal perante a revolução de Espanha – considerações sobre o futuro da política portuguesa no ponto de vista da democracia ibérica (Revolução de 1868)», a qual resume do seguinte modo: «reduzido aos seus termos mais simples, o problema que a nação espanhola acaba de escrever nas páginas da história do século

XIX pode formular-se deste modo: “menos um trono em Espanha; mais uma mulher em França; mais um povo livre no mundo”» (QUENTAL, 1926: 47-48).

Mais uma vez, aproveita o momento para reflectir à luz dos ensinamentos de Proudhon: «tomar nota de cada um destes gritos supremos, dar o seu lugar, na constituição futura, a cada uma destas forças, pôr em harmonia, como diz Proudhon, a política com a economia, criar uma forma à imagem da substância social revelada, um governo, enfim, que seja a expressão completa da vida íntima da nação – eis a alta, a verdadeira missão do revolucionário, a missão das gerações revolucionárias» (QUENTAL, 1926: 51).

«[...] o sufrágio universal acaba de colocar a Espanha numa das situações mais francas, mais lógicas, mais decididas, entre os actores do grande drama democrático da Europa ocidental. Facto sobretudo indestrutível. A soberania popular tornada agora instrumento ou condição de tudo em Espanha, todas as eventualidades são possíveis, menos a queda dessa soberania, fora da qual não se concebe já um movimento, uma vontade, uma ideia sequer» (QUENTAL, 1926: 54). «Aqui, a proclamação da soberania popular não é um fenómeno fantástico e imprevisto: é, pelo contrário, o termo último e naturalíssimo de uma série de movimentos acidentados mas progressivos, que durante meio século constituem a história social da Espanha no século XIX» (QUENTAL, 1926: 55).

A Constituição de Cadiz, de 1812, já trazia muitos princípios democráticos: soberania da nação; liberdade de imprensa; abolição dos privilégios em matéria de imposto, mas não era ainda suficiente. Antero bendiz a revolução espanhola de 1868 que dará lugar a uma república: «quem diz democracia diz naturalmente república. Se a democracia é uma ideia, a república é a sua palavra; se é uma vontade, a república é a sua acção; se é um sentimento, a república é o seu poema» (QUENTAL, 1926: 59).

Antero critica a república pensada por Rousseau, a república una e indivisível; o sufrágio universal que, segundo ele, pode tornar-se tirânico. «O mundo, entretanto, seguiu Rousseau. Ninguém viu que a unidade matava a liberdade, a delegação a iniciativa, a organização republicana a república democrática. Ninguém viu que era esta contradição, e só ela, que explicava o fenómeno extraordinário da decadência rápida das instituições republicanas, criadas para serem eternas pelo entusiasmo das multidões, e abandonadas em poucos anos pelas mesmas multidões, cépticas e desmoralizadas» (QUENTAL, 1926: 61).

Aproveita, mais uma vez, para defender o princípio proudhoniano de Federação, o qual gostaria que também em Portugal fosse implementado: «Na uniformidade, na homogeneidade de composição das sociedades democráticas é que está o perigo todo. Como já não há grupos, classes, variedade de interesses e de individualidades, que equilibrem o poder central e lhe oponham resistência, a pressão do governo não encontra obstáculos, comunica-se, entende-se, com rapidez e força incalculáveis, naquela massa homogénea. [...] A questão hoje, para a filosofia política, reduz-se a isto: criar na sociedade esses diversos grupos, por onde se reparta a autoridade e se equilibre a força expansiva do centro, sem que por isso se altere a simplicidade íntima do meio social, a igualdade absoluta de direitos, filha da revolução democrática do século XIX. Noutros termos: trata-se de conciliar a igualdade e a liberdade, cujo divórcio tem causado a ruína das mais heróicas repúblicas, o abatimento das mais florescentes democracias. Para isso o que é preciso? Criar tantos centros de autoridade local quantos forem os centros naturais da vida nacional. Somente esses grupos devem estar uns para os outros na mesma razão jurídica, possuir os mesmos direitos, ser semelhantes ainda que independentes, e formando outras tantas individualidades, devem essas individualidades ser uniformes e iguais. Por outras palavras: trata-se de criar a diversidade (garantia única da liberdade) na massa da nação, fundando-a desta vez, não sobre o privilégio odioso e além disso instável, mas sobre a base mais sólida e natural, a igualdade.

Dito isto, o nome da coisa sai de todas as bocas: chama-se federação. Conciliação para todos os interesses, garantia para todas as liberdades, campo aberto para todas as actividades, equilíbrio para todas as forças, templo para todos os cultos, a federação é a única forma de governo digna de homens verdadeiramente iguais, porque é a única forma de governo verdadeiramente livre. Ela extingue os velhos ódios, suprime os velhos partidos, não destruindo-os violentamente, mas, ao contrário, fazendo-os viver em comum, conciliando-os, mostrando que podem coexistir no seu vasto seio, no seu espírito compreensivo e amplíssimo. Estas palavras federação democrática resumem hoje o credo revolucionário, como há oitenta anos as de república indivisível resumiam aspirações da geração heróica, mas pouco experiente, que criou na história a grande data de 1793. Quem hoje percorrer com a vista as legiões do grande exército revolucionário europeu, raro topará com uma bandeira em que se não leia a mágica legenda república democrática federativa. Estes pendões são hasteados por mãos que têm feito, já no mundo dos factos, já no mundo das ideias, um trabalho formidável.

São homens que se chamam Proudhon, Schultz-Delitz, Gladstone, Vacherot, Motin, Simon, Littré, Bright, Langlois e que são para o drama final a que se encaminha o século XIX o mesmo que Rousseau, Sieyès, Condorcet, Volney, foram para a tragédia dos últimos anos do século XVIII. O sonho unitário dissipou-se. Uma amarga experiência lhes mostrou que a existência dessa entidade puramente geográfica de uma grande nacionalidade compacta não compensa a falta daquela outra entidade realíssima, necessária, vital, o cidadão livre» (QUENTAL, 1926: 63-65).

Antero, tal como Proudhon, reconhece, assim o mutualismo democrático e federativo como lei social, como um resultado espontâneo das forças humanas e o reino da fraternidade cristã. Hernâni Cidade expõe melhor esta oposição dos antigos revolucionários com este novo tipo de revolucionário de que ambos faziam parte: «aqui não se invoca nenhuma analogia com o mundo orgânico, mas está implícito o reconhecimento da lei social como invencível pela vontade dos indivíduos e como só modificável por surdas autodeterminações da consciência colectiva. Como esta atitude diverge da normal no revolucionarismo contemporâneo, patenteia-o a sua crítica ao livro de João Bonança – *Da reorganização social – aos trabalhadores e proprietários* – publicado em 1875, na *Revista Ocidental*. Ali opunha ao antigo tipo revolucionário, hirto, sistemático, intratável e quimérico, o revolucionário moderno, homem de ciências e crítica» (CIDADE, 1978: 55).

Proudhon e os proudhonianos acreditavam, portanto, no evolucionismo, no progresso: «esta plácida esperança na evolução e correspondente repulsa de todo o frenesi revolucionário que, por exemplo, aos republicanos seus contemporâneos inspirava panfletos e pasquins caluniosos, implicava um sentimento tocado do misticismo, que mais tarde havia de ter sua clara e definitiva expressão no ensaio *Tendências gerais da filosofia na segunda metade do século XIX*» (CIDADE, 1978: 56-57).

Mais uma vez, Hernâni Cidade sublinha a imperiosidade da moral na construção do pensamento social de Antero: «nenhum apóstolo do socialismo insistiu mais na necessidade de tudo subordinar à ordem moral: “O problema do socialismo é essencialmente o problema da organização do trabalho: ora a organização do trabalho depende, antes de tudo, da capacidade moral dos trabalhadores: isto é, da sua capacidade de ordem, disciplina e justiça”. E citava seu mestre Proudhon: “o mundo só pela moral será libertado e salvo”. Nenhum sacerdote cristão teria palavras mais inspiradas pelo espírito do Evangelho do que este socialista» (CIDADE, 1978: 57).



## II.2.2. A SOLIDARIEDADE DE TODOS: SEBASTIÃO MAGALHÃES LIMA

Sebastião Magalhães Lima era proudhoniano, era um fervoroso admirador das doutrinas políticas de Tolstoi, a quem dedicou um livro, *As doutrinas do Conde Leão de Tolstoi* (1892), mas também da fraternidade de Francisco de Assis, a quem dedicou igualmente um livro, *S. Francisco de Assis e seus evangelhos* (1908).

Era, tal como Antero de Quental, um federalista socialista convicto: «pode bem dizer-se que unificação e federação representam dois graus profundamente distintos da sociabilidade humana: o primeiro deriva de um empirismo cego, da intervenção irracional de uma poderosa individualidade, ao passo que o segundo é a obra consciente de uma colectividade que procura, nas condições da sua própria existência, a garantia perpétua da sua independência» (LIMA, 1898: 7). Continua distinguindo os conceitos de união e de anexação: «união e anexação são coisas bem diferentes de federação. A anexação indica sempre uma ideia de força e de violência. A federação, pelo contrário, assenta sobre a ideia de um acordo recíproco, de uma mutualidade, de uma ideia baseada sobre o direito e a garantia mútuas» (LIMA, 1898: 7-8).

«O federalismo é o sistema de governo que consiste em reunir diferentes Estados numa só nação, conservando a cada um deles a sua autonomia, sobretudo no que diz respeito aos interesses comuns» (LIMA, 1898: 9). «Em nosso juízo a ideia federalista é a ideia republicana completada, alargada e aperfeiçoada. Somos federalistas, socialistas e livre pensadores, por isso mesmo que somos republicanos. A liberdade de consciência é a base de todas as liberdades e a República consagra a liberdade. O socialismo é a expressão da igualdade e a República consagra a igualdade. Federalismo significa fraternidade e a República consagra a fraternidade humana. De estranhar é pois que republicanos, como tais considerados, tenham ainda receio de se declararem federalistas nos tempos que vão correndo, como se para uma propaganda honesta e séria fosse preciso deturpar e inverter princípios» (LIMA, 1898: 12-13).

«[...] Os federalistas são os inimigos irreconciliáveis e os adversários mais intransigentes da união ibérica, quer esta se apresente sob a forma monárquica, quer se manifeste sob a forma republicana» (LIMA, 1898: 43). «A federação hispânica é o ideal generoso e imperecível de todos os espíritos ilustrados, incapazes de se deixarem corromper pelos sórdidos interesses ou pelas ambições mesquinhas de uma política gananciosa e vil. Ao passo que a união ibérica, em todos os seus aspectos, é ilógica,

irracional, contrária à evolução, anti-científica, e uma traição de lesa nacionalidade, que fere profundamente as nossas tradições e pretende expungir a nossa autonomia, e dilacerar a nossa existência como nação. O sr. Teófilo Braga no seu notável estudo acerca das Modernas Ideias na Literatura Portuguesa dá-nos a noção perfeita e clara dos destinos futuros e da missão histórica que está reservada aos povos que habitam a península hispânica» (LIMA, 1898: 44).

Magalhães Lima propõe uma união federal da Europa, com orientação pacifista, pois «que a paz na Europa é uma condição indispensável da civilização e que não é possível sem a justiça e, por conseguinte, sem a união; a conferência [conferência interparlamentar de 1892] faz votos para que a ideia de uma confederação de Estados, tendente a definir o direito internacional e a favorecer a fraternidade dos povos possa conquistar o maior número de simpatias e de adesões» (LIMA, 1898: 62).

A sua ideia de solidariedade tinha uma raiz profundamente humanista: «somos solidários uns com os outros. Solidários todos os homens de uma mesma nação. Solidárias igualmente as nações que formam uma só e grande família – o mundo civilizado, a humanidade. A era pacífica só poderá ser definitivamente inaugurada pela prática do federalismo. A federação é o fim, o ideal supremo da Europa, escreve Strada [*L'Europe sauvée et la fédération*]. Como chegar até lá? – eis a questão. Com a federação, a Europa tornar-se-ia uma América podorosíssima» (LIMA, 1898: 63-64).

Preocupou-se igualmente com questões relacionadas com aquilo a que podemos chamar de mutualismo financeiro. Escreveu *O crédito agrícola em Portugal* (1899). Nele elogia a Caixa Económica de Aveiro, fundada em 1858, a qual chegou a administrar.

### II.2.3. A CONCLUSÃO MORAL: JOAQUIM PEDRO OLIVEIRA MARTINS

Antero de Quental, em 1884, faz o retrato ideológico de Oliveira Martins nestas brevíssimas palavras: «On voit, par ce rapide aperçu, que M. Oliveira Martins se rattache à l'école appelé en Allemagne des *Katheder-Socialisten*: il doit beaucoup aussi à ce puissant penseur, si mal compris encore aujourd'hui, P.-J. Proudhon» (QUENTAL, 1894: 42). Não poderia ver com melhor olhos o seu companheiro de ideais: «En dehors

de la littérature proprement dite, le Portugal ne possède aujourd'hui qu'un seul écrivain réellement supérieur: c'est M. Oliveira Martins» (QUENTAL, 1894: 39).

A par de Antero de Quental, Oliveira Martins foi um dos mais vincados pensadores proudhonianos portugueses, embora a defesa das teorias de Proudhon fique limitada àquela que é considerada a sua primeira fase, patente nas suas duas obras doutrinárias *Teoria do socialismo* (1872) e *Portugal e o socialismo* (1873). Apesar de mais tarde vir a abandonar – contudo, não necessariamente a recusar – essa defesa, pode considerar-se que se encontra em Oliveira Martins uma sistematização do proudhonianismo como nunca antes se tinha feito em Portugal, nem mesmo por Antero de Quental, cujo pensamento foi, nesta vertente, bastante mais disperso, como vimos.

A *Teoria do socialismo* começa com um esclarecimento prévio sobre o que Oliveira Martins entende, de uma perspectiva teórica e bastante sintética, por socialismo. Esse entendimento é profundamente influenciado pela óptica proudhoniana, de raiz moral e imanente. Tece-se à volta de três conceitos complementares, de força universal: evolução, justiça e trabalho. O ponto de partida é taxativo: «A teoria do Socialismo é a Evolução» (MARTINS, 1974: 3). A evolução mais não é do que «o movimento natural e fatal executado segundo uma lei do universo», «a definitiva conclusão moral da nossa era» (MARTINS, 1974: 3). Oliveira Martins, descartando a regência providencialista do universo, compreendendo-a antes como uma regência imanentista, não deixa, ainda assim, de ter uma perspectiva fatalista, à maneira de Proudhon (fatalismo histórico). Tanto para Proudhon como para o seu discípulo, a sociedade encaminhar-se-á fatalmente para o socialismo. Esta crença, chamemos-lhe assim, na fatalidade dos movimentos sociais é crucial para justificar, por exemplo, o facto de Oliveira Martins não chamar as massas populares para o desempenho dessa mudança, ao contrário da visão marxista, por exemplo. Esta oposição é expressamente nítida quando Oliveira Martins afirma que «o mundo, natureza e espírito, força e matéria, não é o resultado de uma revolução, ou de um combate constante; é o resultado de uma lei, norma absoluta, expressão da unidade e da harmonia. O mundo não é um equilíbrio de forças, é uma força. A sociedade não pode ser portanto um equilíbrio de forças, porque tem de ser uma força, como o universo de que é um dos aspectos superiores» (MARTINS, 1974: 68). Marx não poderia estar em maior desacordo.

Se teoricamente se pode explicar assim este agenciamento passivo das massas em Oliveira Martins, em termos históricos não nos podemos esquecer que, de facto, faltou a Portugal uma suficiente expressividade numérica de classe à qual caberia

desempenhar, por excelência, tal papel, mas também o sector no qual ela se forma: a classe operária e a indústria. Esta lacuna estrutural teria, necessariamente, e de forma mais ou menos inconsciente, de modelar o pensamento dos socialistas portugueses que se viam desprovidos do seu agente histórico clássico. Augusto Santos Silva, no perspicaz ensaio *Oliveira Martins e o socialismo*, já havia entendido como Oliveira Martins não reconhece às massas a sua condição de sujeito autónomo da mudança, pelo menos não em Portugal, sendo que «esta ausência de aceitação do papel activo e dirigente das massas [...] explica e configura os limites da análise social martiniana, assim como irá condicionar a sua estratégia interventiva» (SILVA, 1979: 34).

Oliveira Martins não reconhece esse papel às massas antes que as massas sejam sujeitas a um desenvolvimento pela via da educação e do trabalho que as faça convergir para uma determinada noção de indivíduo martiniano (inspirado no indivíduo proudhoniano): «esta noção do indivíduo, moral e naturalmente livre, resolve-se no termo superior e definitivo da educação humana que se chama harmonia na consciência, solidariedade na economia» (MARTINS, 1974: 4-5).

Continuando nas suas «Teses gerais» da *Teoria do Socialismo* será, então, natural encontrar esse papel determinante atribuído não às massas mas à evolução como, relembre-se, «movimento natural e fatal executado segundo uma lei do universo» (MARTINS, 1974: 3). Essa lei é a do imanentismo compreendido como «a afirmação da humanidade como objecto da sua própria existência» (MARTINS, 1974: 3). No curso natural (e fatal) da evolução, à liberdade moral de que viverá o indivíduo «importa o conhecimento duma norma universal existente na consciência humana; [à] liberdade natural importa a realização duma lei existente na natureza. Essa norma chama-se Justiça. Essa lei chama-se Trabalho» (MARTINS, 1974: 5).

«A Justiça funciona como síntese de duas ideias, antitéticas entre si, cuja história nos irá ser traçada: a liberdade e a autoridade. Ela é, pois, aquilo que permite a ultrapassagem do ponto de ruptura entre linhas políticas e que realiza a sua integração numa só, mais ampla. Para tal, é necessário determinar a Justiça de forma a demarcá-la das tentativas anteriores de unificação, que haviam redundando sempre na supremacia de um sobre o outro termo. Ora, para o socialista, em teoria, o que justifica uma nova relação política e moral é a primazia concedida ao económico. [...] A Justiça é, portanto, a resultante da conjugação da liberdade, eixo central de um discurso político, com o trabalho, pilar de uma prática económica» (SILVA, 1979: 45).

«O ponto de união entre os dois termos, cada qual produto de evolução própria, é dada pelo conceito de Solidariedade, simultaneamente consequência e causa da Justiça. A solidariedade é, até, aquilo que concretiza a ideia moral, que a exercita, na prática, no contacto entre os homens; por isso ela, no socialismo, há-de ser de um novo tipo, não apenas política ou civil, mas total, humanitária» (SILVA, 1979: 45-46). Oliveira Martins adjectiva este novo tipo de solidariedade: «O momento actual, pelo Socialismo, é aquele em que a civilização moderna cede o passo a uma civilização nova, porque no espírito humano à ideia de nação se substituiu a ideia de humanidade; porque a solidariedade, civil na antiguidade, nacional na história moderna, é humanitária no Socialismo» (MARTINS, 1974: 104).

«[...] O proudhoniano corresponde, a nível estratégico, à emergência política deste substrato analítico que Oliveira Martins sempre defenderá: a inevitabilidade e a necessidade da transformação progressiva. A primeira fase da sua intervenção distingue-se, em suma, quanto aos pressupostos teóricos, pela estreita relação e dependência face ao entendimento da história e pela predominância concedida à marcha global da evolução e ao irreversível progresso secular, sobre a acção pessoal e subjectiva. O discípulo de Proudhon lê na História a fatalidade da mudança – e, subalternizando com isso o papel do indivíduo, diminui também a importância activa da prática política» (SILVA, 1979: 48).

«Na economia, como na política, o ideal é a Federação. [...] É pois uma exigência de ordem ética – a aspiração à igualdade, realizada através da liberdade – que implica a apresentação das reformas. E aqui o jovem Martins segue a par e passo o seu mestre teórico» (SILVA, 1979: 49). Mas, «como em Proudhon, de resto, nada se encontra que possibilite reunir todo o conjunto de propostas numa rede coerente que nos mostre: é isto que resulta. Pelo contrário, o que se encontra presente nestes projectos de reforma é mais o clamor de um ideal, indeterminado em termos científicos, mas plenamente justificado de um ponto de vista moral» (SILVA, 1979: 50).

«[...] O Martins proudhoniano é um divulgador e não, no sentido restrito, um activista político» (SILVA, 1979: 53). Somente numa fase posterior da sua vida, quando abraça o socialismo de Estado, bastante diferente do socialismo mutualista de Proudhon, é que Oliveira Martins entra na esfera da vida política nacional. Oliveira Martins acabará por abandonar o proudhonismo, utópico, para defender o socialismo de Estado, científico. «Sob esta base – tecida pelo axioma filosófico do valor da acção humana,

fornecido por Hegel, e pela certeza científica da eficácia dos meios a utilizar, garantida pelo socialismo de Estado – se elabora a alternativa política» (SILVA, 1979: 55-56).

«Diremos então que o plano martiniano se orienta segundo duas coordenadas fundamentais: em primeiro lugar, o abandono dos projectos abstractos e universalizantes que recheavam não poucas páginas das obras proudhonianas; e, em coerência, o sublinhado da referência à realidade portuguesa» (SILVA, 1979: 60).

«A isto, a Teoria do Socialismo respondia mais ou menos claramente: a História encarregar-se-á do assunto, caminhamos fatalmente para o paraíso da livre troca, do crédito gratuito, da federação. Mas, quando a análise – ela também – se *nacionalizar*, as coisas não vão aparecer assim tão fáceis, porque é ao concreto que é preciso atender. E, gradualmente, vai-se caminhando para uma outra posição, a posição central de Oliveira Martins, visível na década de 80: a revolução já não é possível, contentemo-nos com reformas pontuais» (SILVA, 1979: 62-63).

«O socialismo é aqui, de imediato, um projecto sem seguidores. E não é esta a constatação final de quem estuda a intervenção política do homem e as suas sucessivas derrotas, mas, se o lermos devidamente, é antes a *condição* dessa própria actuação e das formas de que se revestiu. As obras de Oliveira Martins, que se pretendem socialistas, são contudo obras sem leitor socialista. E, na medida em que o autor se afirmava sobretudo um doutrinador, era bem preciso que emissor e receptor pertencessem a um corpo social e político mais ou menos comum. Ora, os livros só tiveram uma espécie de auditório: e essa camada instruída da população nacional era burguesa na origem de classe, e intelectual quanto ao lugar ocupado nos aparelhos de Estado. Havia de ser diminuta a difusão dos textos entre as massas populares. O próprio Martins o compreendeu – e tentou que a sua Biblioteca das Ciências Sociais fosse a explanação dos espaços e das correntes teóricas que haveriam de formar o novo e culto português. Face aos problemas de limitação do público leitor e, logo, da opinião apoiante, uma mesma saída se entreabre sempre: o alargamento do número de seguidores viria na sequência lógica de um melhoramento massivo do nível de educação. Daí que a instrução fosse, em todos os momentos, uma exigência primacial do pensamento martiniano, como o era das correntes progressistas em geral. Um sistema educativo inovador e democrático provocaria certamente abalos profundos nas estruturas mentais do povo» (SILVA, 1979: 71-72).

Já Antero de Quental quis sublinhar precisamente que Oliveira Martins não abandonou o socialismo, por mais convulsões pelas quais a sua obra tenha passado e

por mais apropriações que dela tenham feito, mais tarde, escolas como a do integralismo lusitano, ultra-conservadora: «verás também que ele não renegou, nem se desdiz. A bandeira que desfralda é a do Socialismo, como até aqui» (QUENTAL, 1894: 50) em carta a Sebastião da Costa Botelho, em 1885, que, em sua opinião, «continua sendo tão bom socialista e republicano como era dantes» (QUENTAL, 1894: 52).

Como bom socialista, Oliveira Martins defende a abolição de classes. «Como tem sido mais de uma vez indicado aqui, a civilização moderna pode exprimir-se objectivamente por esta fórmula: eliminação de classes. Toda a evolução histórica, desde a queda do Império até ao século XIX, significa a eliminação da classe aristocrática. Nos nossos dias abre-se uma nova era: é a eliminação da classe burguesa» (MARTINS, 1974: 154-155).

Nesse seguimento, «o sentido da História – e logo o objectivo do socialismo – é pois o fim da burguesia. Em correspondência o exigem as reformas económicas: o crédito gratuito, o fomento cooperativo, as nacionalizações, o banco sem lucro individual, tudo isso aponta para a abolição do capital e, conseqüentemente, para o desaparecimento dos grupos sociais que o detêm. É muito clara a finalidade do socialismo» (SILVA, 1979: 75-76).

«Contudo, o mesmo processo que garante a necessidade da mudança impede pensar o sujeito o sujeito dela. A estratégia de transformação tem por si a História – mas isso, se lhe fornece um halo de certeza irrefutável, torna-a um pouco inócua, já que lhe não permite desembocar directamente numa luta pelo Poder, antes a amarra à espera de que a marcha irreversível das coisas mude, por si só, as sociedades. Se é esta que irá concretizar a morte da burguesia, fica imediatamente excluída a intervenção de outras forças: não é uma outra classe social que destrói a burguesia, *na* História, mas *a* História que de tal se encarrega.

Como sair da abstracção do conceito? Assim, os milhares de anos que temos por detrás de nós, para além de conforto ou certeza moral, serviriam apenas para castrar a nossa acção. A Evolução concretiza-se, decerto, na Revolução. Mas que é esta?

“Portanto a Revolução não pode ser a obra de uma classe contra as outras classes; não pode ser um verbo de destruição e luta, porque é a luz da ciência e da paz; não pode ser o predomínio das classes fabris, mas sim o concurso fértil dos operários e dos camponeses com a pequena burguesia, lojistas, foreiros, rendeiros, pequenos proprietários agrícolas, industriais, com os operários da ciência, médicos, legistas, economistas, matemáticos, arquitectos, engenheiros, publicistas, etc.; – com o fim de

cortar o nó de aliança apertado entre o Estado e o Capital, de aniquilar a oligarquia banco-burocrática, de demitir os *condottieri* privados; – e de, por estes meios, encaminhar a Sociedade na estrada que leva à Justiça, à Liberdade, ao Direito e ao Trabalho”» (MARTINS, 1990: XX).

Este excerto um pouco estranho de *Portugal e o socialismo*, espelha a trama do pensamento martiniano: «em meia dúzia de linhas se conjugam três elementos centrais de uma estratégia: a fixação do inimigo, a determinação do bloco social que o há-de derrotar, e a finalidade desse combate. Ao mesmo tempo, o postulado de princípio de que se parte invalida a possibilidade de êxito da acção. O muro está aí: nessa primeira frase em que se recusa a luta de classe. Há um conjunto de camadas sociais que pode apoiar uma política de profundas transformações estruturais – Martins evidencia-se, até, como um fino analista ao incluir, num só leque, operariado, campesinato e pequena burguesia. Mas nenhuma dessas classes pode assumir a direcção do processo de ruptura, e muito menos o proletariado fabril; não há mesmo ocasião para tal ruptura – a oligarquia não morre às mãos de ninguém; ela morre, por inanição, às mãos da História: e não são as lutas sociais que fazem mover as civilizações, antes sim a evolução lenta e irreversível da razão humana. Para falar verdade, e brevemente: em Oliveira Martins, a revolução não tem lugar.

É este mecanismo de substituição da revolução pela História que marca todo o caminho doravante seguido. Se é herdeiro dos mais altos valores da civilização ocidental, o socialismo há-de forçosamente respeitar e escolher para espaço englobante da sua acção o quadro institucional que a Europa produziu: a democracia liberal, a hierarquização de funções sociais, entre as elites e as massas, as formas e os modelos culturais modernos. Por isso mesmo, a sua intervenção é sempre dramática, porque quer jogar num terreno que a limita: como se a transformação se pudesse fazer *dentro* daquilo – a sociedade, os valores – que se pretende mudar» (SILVA, 1979: 76-77).

«[...] O socialismo recusa tomar parte na luta de classes e reserva para si o papel de imparcial juiz dela» (SILVA, 1979: 79).

«Face a este panorama, em que a transformação se fará guiada por uma ideia ela mesma síntese de toda a evolução moderna, o intelectual detém uma função primacial: operar a convergência da cultura libertadora e das massas a libertar. É o sentido da *doutrinação*, pela qual o socialismo se tornará o objectivo e a estratégia das camadas populares exploradas. Oliveira Martins designa esse como seu espaço próprio e



determina como tarefa da conjuntura trazer, do exterior, ao povo, o ideal da nova sociedade. [...]

O intelectual assume-se assim como mediador da interiorização do socialismo pelas massas. Ele é pois, em rigor, o verdadeiro socialista – o que, pela doutrinação, arma ideologicamente os transformadores de Portugal. A sua mediação faz-se nos dois sentidos: de um lado, dotando os operários do sistema cultural baluarte da mudança; do outro, traduzindo os anseios e aspirações deles em estratégia política – sabendo nós que esta – estratégia – e aquele – sistema – vêm, ao fim e ao cabo, dar no mesmo. [...] O pensador combate com aquilo que lhe é próprio: o texto.» (SILVA, 1979: 80).

Também no campo do pensamento proudhoniano se vê que, mais uma vez, tal como em Antero de Quental, pouco saiu do papel e a sua influência nas práticas culturais mais não se fazia esperar do que pela transmissão das ideias, pela crescente consciencialização da massa trabalhadora, estas pudessem afectá-las.

Ao contrário de Antero, Oliveira Martins parece mais conhecedor da economia social e discorre sobre autores a ela relativos: «É mister não confundir a renovação da economia social, produzida com e pelo movimento científico há vinte ou trinta anos, não a confundir com os frutos da imaginação que em todos os tempos têm produzido os poetas. Da não-distinção entre os sistemas idealistas que desde Platão e por Morus, Campanella, Harrington, Hall, Bacon, Bruno, Cardan, Telesio, Nicolau de Munster, Savonarola, Muratori, o abade S. Pierre, Fenelon, Morelly, Babeuf, até Saint-Simon, Fourier e Owen, têm nascido das grandes imaginações; da não-distinção entre o idealismo cuja realidade é somente lógica, e o movimento económico positivo inaugurado por Proudhon, resulta, ou por ignorância ou por má-fé, o anátema comum com que as escolas conservadoras pretendem fulminar aquilo que indistintamente chamam socialismo. Os poetas organizadores marcam porém na sociedade, não monstruosidades sem nexos, mas sim, pelo poder da imaginação, o ideal dos tempos» (MARTINS, 1974: 270).

Distingue igualmente as diversas posições que foram tomadas dentro dos «socialismos» sobre a organização do trabalho: «[...] quando dentro da liberdade se organiza na Europa o mundo da grande indústria, Saint-Simon e Fourier repetem Babeuf, a igualdade, absoluta ou relativa, a harmonia enfim, mas o seu objecto, como a face da sociedade é outra, é também diferente. Mobilizou-se a propriedade, a agricultura entrou no regime comum das indústrias, os fisiocratas pertencem já à história: Saint-Simon, Fourier e Owen propõem-se a realizar a organização do trabalho e o

regulamento do exercício do crédito. [...] o seu carácter fundamental é este: a harmonia, como no cristianismo, como nos italianos, como na Convenção; mas, em vez de ser pelo comunismo religioso, ou pela autoridade civil, ou pela distribuição da propriedade, é pela organização do trabalho. Este é o mote que assume a revolução de 1848, nascida da propaganda reformadora e da desorganização económica. Dentro dela se forma e vêm à luz da prova pública as tentativas dos sectários: Luís Blanc e as oficinas nacionais; Considerant e os falanstérios; Cabet, Blanqui (não o economista, é claro) e outros. Na América, Owen faz a experiência de New-Harmony, e em Paris Proudhon a do Banco do Povo. As oficinas nacionais, os falanstérios, Menilmontant, New-Harmony e o Banco do Povo, caem todos igualmente, não diante da contra-revolução, mas sim diante da lei fatal de Evolução» (MARTINS, 1974: 271-272).

Oliveira Martins, porém, reserva um lugar de destaque para Proudhon e Owen: «industrialmente porém Proudhon e Owen, embora arrastados pela corrente da lógica, são os únicos que abrem o novo período científico à economia social. Compreendem a liberdade, vivem dentro dela e por ela, despidos do misticismo saint-simoneano e da autoridade fourierista. Cerram revolucionariamente a antiga era e, enquanto Owen funda em Inglaterra as trade's-unions, Proudhon, assimilando o idealismo germânico ao naturalismo latino, lança os alicerces de uma nova economia política. Tais são as origens do movimento operário contemporâneo; tal é o aparecimento do socialismo moderno, filho directo da história, irmãos inseparável da liberdade e da natureza» (MARTINS, 1974: 272).

Apresenta um quadro interessante a que chama de «Esquema da história do direito público na civilização moderna»:

Esquema da história do direito público na civilização moderna		
3.º termo		
IL MONDO È FATTO DAGLI UOMINI		
<b>Iniciação</b>		
(VICO, Scienza Nuova)		
<b>Evolução</b>		
(NATURALISMO)		(IDEALISMO)
<b>A</b> História	<b>B</b> Economia	<b>C</b> Psicologia
a) sensualista:		

(MONTESQUIEU)	(SMITH)	a) individualista (FICHTE)
b) idealista:		b) panteísta (SCHELLING)
(SAVIGNY)	(BENTHAM)	c) absoluto (HEGEL)
c) fusão:		
(OS CONSTITUCIONAIS)		
<b>Conclusão</b>		
Pela história, pela economia, pela psicologia		
<b>A B C O SOCIALISMO (PROUDHON)</b>		
Caracteres	Liberdade	moral pela Consciência
		natural pela Equivalência
	Solidariedade	moral pela Justiça
		natural pelo Trabalho
realização social pela Federação		

(Fonte: MARTINS, 1974: 97)

Entra em defesa do sistema proudhoniano: «tais são em resumo as fontes pelas quais Proudhon recebe as duas correntes filosóficas: o indivíduo, essencialmente livre pela razão, é naturalmente livre pela faculdade produtora, pelo trabalho. Mas esta teoria do indivíduo não é nova; o indivíduo de Kant, de Fichte, de Rosseau são igualmente livres. Como se realiza a agremiação? É pela unidade do *eu* como em Fichte? É pela autoridade repressiva como em Rosseau? É neste ponto que consiste toda a verdade do sistema proudhoniano. Ele não irá buscar à inconsciência das forças naturais a teoria cega da força, nem irá pela especulação fantástica determinar o absoluto transcendente. Apoiado às ciências naturais, à história, à economia, ele nos diz como, sendo o mundo uma criação do homem, os princípios metafísicos da nossa existência se encontram em nós mesmos, não fora de nós; como, pela unidade da força e pela unidade da natureza e pela identidade de ambas, essa norma encontrada na consciência humana é uma e a mesma, invariável e constante. Por esta forma se realiza a unidade; mas como a razão dela, a sua objectivação se encontra no homem, a unidade é a pluralidade, o homem é humanidade, o indivíduo é colecção e vice-versa. Essa norma que se encontra em nós e que determina cientificamente a nossa solidariedade, pela nossa igualdade essencial, chama-se Justiça» (MARTINS, 1974: 84-85).

Oliveira Martins entende que é da teoria da justiça em Proudhon que nasce a sua teoria da igualdade: «É desta doutrina que emana a teoria da Igualdade. Se todos os homens nascessem exactamente semelhantes, iguais em cada uma das suas faculdades ou capacidades, não poderia existir a sociedade. É das diferenças que ela nasce, porque é por elas que os homens afirmam a sua realidade natural e moral. Mas o serem desiguais não quer dizer que não seja equivalentes, quando considerados na soma das suas faculdades. Pelo contrário: da ideia de unidade e identidade da força emana necessariamente a ideia de equivalência. A civilização é porém educação: o homem é um fruto do seu próprio trabalho; é por isso que a igualdade, fenómeno moral que emana da lei natural da equivalência, se realiza gradual e progressivamente na civilização, pela coordenação das forças económicas e das instituições civis. Liberdade e Igualdade são termos correlativos e correspondentes; sem a primeira não existe a segunda, sem a segunda não se realiza a primeira. Assim como a civilização se define a formação da Liberdade, define-se também e necessariamente a formação da Igualdade, isto é, a realização objectiva da lei natural da equivalência. Tal é a doutrina que Proudhon professa quando, agredindo os jacobinos-comunistas de 1848, exclama (*Idée gen.* p. 96): «A Igualdade! Eu acreditei sempre que ela era o fruto natural da Liberdade, que não carecia de teoria nem de autoridade. Acreditava, digo, que era a organização das forças económicas, a divisão do trabalho, a concorrência, o crédito, a reciprocidade, a educação sobretudo!» (MARTINS, 1974: 86).

«No século XVI já Bodin escrevera: “dividir a economia e a política é coisa que não pode fazer-se sem desmembrar o todo: é fabricar uma cidade sem casas”. Proudhon no século XIX vem afirmar que a política é só e unicamente a economia» (MARTINS, 1974: 86-87). Oliveira Martins afirma que tal afirmação nasce naturalmente da evolução. Sobre direito público: «da ideia de autoridade nasce a ideia de Estado; determinar pela origem da primeira a natureza do segundo, tal é o objectivo do direito público. A natureza do Estado emana necessariamente da ideia de autoridade. Autoridade transcendente e religiosa, estado de teocracia; autoridade transcendente e filosófica, estado imperial; autoridade filosófica e naturalista, estado monárquico. Mas quando a autoridade, eliminada a base ou filosófica ou naturalista, é trazida pela constituição da ciência aos limites de nós homens, indivíduos animais e morais, a ideia de estado desaparece, isto é, realiza-se em nós mesmos. O estado religioso é um sacerdócio; o estado imperial é um exército; o estado monárquico é uma polícia. O que somos nós, e o Estado é nós mesmos?

A Justiça é a norma comum encontrada na nossa consciência; o Trabalho é a lei universal encontrada na nossa natureza. Sem a compreensão da Justiça não existimos moralmente, bem como sem o exercício do Trabalho não podemos alcançar uma existência real. Se o Estado pois somos nós, se nós somos Justiça e Trabalho, qual será o princípio fundamental em que assenta o direito público científico e humano? Esse princípio diz Proudhon (*Idée gen.* p. 177): «Consiste em substituir o regime económico ou industrial ao regime governamental, feudal e militar; da mesma maneira que este tinha substituído o regime teocrático ou sacerdotal. Regime industrial não quer dizer uma forma de governo em que os homens que trabalham na agricultura ou na indústria, empresários, proprietários, operários, se tornassem por sua vez casta dominante como outrora o foram a nobreza e o clero; mas sim uma constituição social que tenha por base, em lugar da hierarquia dos poderes políticos, a organização das forças económicas; organização que tem de resultar da natureza das coisas» (MARTINS, 1974: 87-88).

Toda a sua defesa e publicitação dos ideias mutualistas de Proudhon estão nas suas obras *Teoria do socialismo – evolução política e económica das sociedades na Europa* (1872) e *Portugal e o socialismo* (1873). Aí se torna evidente a influência de Proudhon, modelo da evolução geral do pensamento europeu a caminho duma justiça social que não excluísse a pura liberdade individual. «Todavia, a esta influência vem, de certo modo, sobrepor-se a influência germânica, sobretudo a do pensamento filosófico de Hegel e de Hartmann, a partir da publicação de *O Helenismo e a Civilização Cristã* (1878)» (MACHADO, 1987: 32).

## PARTE II – CAPÍTULO 3

### ANTI-PROUDHONIANOS EM PORTUGAL

#### II.3.1. A SOLIDARIEDADE LIBERAL

De todos os anarquistas, Proudhon foi o escritor com mais influência na Europa e, mais tarde, nos Estados Unidos. Era um moralista que atacou a ideia liberal essencial de propriedade individual. A propriedade, para os liberais, era a grande conquista dos liberais, assim como a grande aspiração de todo o indivíduo: o de poder um dia ter a sua propriedade. O pensamento liberal é, por definição, o pensamento burguês clássico, ao qual Proudhon se opôs, muito embora ter sido acusado por Marx de também ele ser, no fundo, burguês, na medida em que Proudhon não descartara para a revolução social que desejava que acontecesse a classe média, considerada, em sentido amplo pelo marxismo, como uma classe burguesa. A obra proudhoniana mais contundente quanto à propriedade é *O que é a propriedade?*. Os burgueses, os liberais naturalmente que ficaram com receio que os proletários roubem as suas propriedades, que chegasse mesmo a haver uma colectivização da propriedade e uma auto-gestão dos meios de produção. O que para Proudhon era um roubo, para os liberais, o contrário é que era um roubo. A ideia de propriedade enquanto roubo teve e tem eco no pensamento anarquista. Proudhon combateu a plutocracia e a sua sociedade capitalista no seu estado económico e desintegração moral, mas também se voltou contra os sistemas que pretendiam restabelecer uma nova ordem – os socialistas, os comunistas e muitas outras doutrinas de associação em voga nos anos 1840.

No século XIX nem sempre chegaram a Portugal os ecos das propostas de Proudhon, a maior parte do movimento mutualista que entusiasmou a sociedade e a cultura portuguesas foi o movimento associativista mutualista livre ou, mais tarde, com uma parcela a ser adoptada pelo Estado num âmbito relativamente obrigatório.

O século XIX português vivia ainda muito dos ideais liberais ou, já mais para o fim, dos ideais republicanos, não necessariamente socialistas como Proudhon o entendia. O liberalismo não podia ser mais oposto ao socialismo, à colectivização da propriedade ou ao estabelecimento do crédito mutualista livre. Alguns pensadores liberais ou republicanos, quando não faziam silêncio sobre as propostas, por desconhecimento ou simplesmente por desconsideração, acabaram por reflectir e fazer uma crítica acérrima ao pensamento proudhoniano. Dois deles destacam-se, pelo valor e

profundidade do seu empreendimento crítico: Pedro de Amorim Viana e J. J. Rodrigues de Freitas.

### II.3.2. UMA OUTRA MISÉRIA DA FILOSOFIA: PEDRO DE AMORIM VIANA

Pedro de Amorim Viana nasceu em 1822 e faleceu em 1901. Era matemático e um filósofo metafísico cristão, amplamente devoto a Leibniz. Apesar de «a sua “atmosfera” [ser] leibniziana, a sua reflexão é independente», escreve Vieira de Almeida na «Nota Prefacial» à sua obra principal, *Defesa do racionalismo ou análise da fé* (1866). Era conhecido como o Newton português.

Se Karl Marx ficou desde logo conhecido pela mais virulenta crítica à *Filosofia da miséria*, de Proudhon, com a sua *Miséria da filosofia*, também o português Amorim Viana não ficou atrás naquela que foi uma das análises críticas mais aprofundadas da teoria mutualista de Proudhon com o seu ensaio «Análise das contradições económicas de Proudhon». Foi publicado entre 1852 e 1853, em folhetins sucessivos, numa revista do Porto, *A Península*. Victor de Sá chama a atenção para o facto de para além deste texto funcionar como uma crítica à teoria mutualista de Proudhon serve também como «contribuição para um estudo a fazer sobre os problemas económicos e sociais decorrentes entre nós da revolução do liberalismo» (SÁ, 1960: 10).

Além de um primeiro capítulo de introdução, o estudo divide-se em três partes – Lógica, Metafísica e Economia Social –, para além da conclusão.

Joaquim de Araújo, numa memória bibliográfica impressa em 1901, afirma que esta série de artigos “foi publicada em alemão e, ao que se diz, impressa neste idioma, em volume”. Rodolfo Guimarães, por sua vez, referindo-se ao “grande sucesso” que obteve desta série de artigos, diz que “foi publicada em volume e em seguida traduzida em alemão”. Fran Paxeco regista que “o livro movimentou os centros científicos da Europa – e os juízos de Amorim Viana “causaram no meio mental do Porto profunda impressão”.

Que os juízos expendidos neste estudo tenham impressionado profundamente a mentalidade indígena não surpreende, dada a grande actualização de conhecimentos económicos, sociológicos e filosóficos nele demonstrada, a par dos problemas mais candentes das sociedades industrialmente evoluídas, o que estava longe de ser compreendido nos pátrios lares, de economia rural e comercial pouco evoluída e ainda

quase completamente estranha aos problemas derivados da industrialização. Quanto à publicação em volume, quer em Portugal/ quer na Alemanha é que não encontramos qualquer confirmação, a despeito de todas as buscas que efectuámos em Portugal através de diversas bibliotecas públicas e particulares e das informações de pessoa amiga que consultou na Alemanha os mais perfeitos e completos ficheiros bibliográficos.

Em 1906, Sampaio Bruno refere-se a este estudo sobre Proudhon [n'Os *Modernos Publicistas Portugueses*], comentando a propósito das citações que Viana nele faz de autores alemães como Feuerbach e Max Stirner (pseudónimo de Gaspar Schmidt): “Honra a ilustração nacional que, ainda de datas remotas, se tivesse vindo manifestado aqui o conhecimento de personalidades bizarras...” – o que bem atesta como as raízes germânicas da cultura de Amorim Viana se apresentavam com feição exótica para o meio intelectual português mais afeiçoado à influência francesa.

No mesmo ano de 1852, mas começando posteriormente, Oliveira Pinto desenvolveu na revista coimbrã *O Instituto* outra crítica a Proudhon, com aspectos similares à de Amorim Viana (chegando mesmo a aludir aos seus “belíssimos artigos”), mas menos profunda e, sobretudo, sem uma fundamentação filosófica, como empreendeu o crítico portuense» (SÁ, 1960 b): 22-23).

Um dos livros mais importantes de Amorim Viana é o seu *Escritos Filosóficos*. Pensou arduamente no conceito de moral e de fraternidade. O seu ataque a Proudhon é um ataque ao qual contrapõe uma outra moral, de raiz metafísica e cristã, com base nos seus estudos também de Leibniz. Diz-nos Amorim Viana: «Leibniz replicava: – Se tudo no mundo físico se produz mecanicamente, as leis do mecanismo explicam-se pelo princípio da conveniência; supõem uma providência obrando em vista de um fim. Este princípio da conveniência conduziu Leibniz ao misticismo racional que é a parte mais bela do seu sistema. Dissemos que a física era uma ciência inesgotável, porque as ideias do átomo e do vácuo eram meras ideias de aproximação; acrescentamos agora que repugnam à razão, e que a comunicação do movimento pelo contacto é incompreensível, porque dois corpos em contacto rigoroso tornam-se em um só. O conhecimento do mundo físico não só ficará, portanto, sempre incompleto, mas nunca se poderá de todo racionalizar. A concepção do mundo, segundo as causas eficientes, nunca poderá satisfazer a razão plenamente e tem de ceder à concepção segundo as causas finais, em que ele aparece como produzido pela bondade divina em vista da felicidade da criatura. Por meio desta noção, a humanidade entra em comunicação com a divindade e atinge a



perfeição moral, porque o sentimento de gratidão de que nos penetramos para com a providência é independente do nosso grau de cultura intelectual. Se o físico, na sua luta incessante com a natureza, não cansa e progride, o homem que se entrega ao amor que o criador lhe inspira descansa, desde já, na paz da bem-aventurança» (VIANA, 1993. 370-371).

Porém, o seu livro mais conhecido, e que causou bastante celeuma dentro do meio dos intelectuais católicos, foi o livro *Defesa do racionalismo ou análise da fé*, publicado primeiramente em 1866. Nele concebe a ideia de homem religioso e de homem bom como base para a reorganização social e como solução dos problemas sociais: «Sejamos pois religiosos e bons, acatemos estes sentimentos como inspirações do Céu. Mas aclaremo-los pela razão, faculdade também divina. Marquemos o nosso lugar no mundo material, na família e no Estado. Perscrutemos as leis do trabalho, quer físico, quer social. Definamos o sentimento pelo dever, pela missão que temos a cumprir. É esta a mais bela tarefa que nos há imposto a Providência, pois nela reside a prerrogativa da espécie humana. Ora é esta prerrogativa que todos os inimigos do racionalismo querem cercear; porque todos brandam unânimes que se submeta a razão à fé, que a fé deve preceder a razão e regulá-la. Examinemos pois a tese: “A magnitude de Deus excede a nossa compreensão; humilhe-se, submeta-se o entendimento à fé”. Por ser trivial, a sentença não é mais clara por isso. Não é um preceito moral, é uma regra puramente lógica. A fé é um estado do espírito, não um afecto da alma; repute-se embora uma graça divina; será uma iluminação superior do entendimento, nunca uma inspiração dirigida ao coração. Não devemos portanto ultrapassar as raias da razão pura investigando os estados diversos da alma relativamente à fé» (VIANA, 1982: 38-39).

Não era possível conceber, para Amorim Viana, uma sociedade racional sem fé. A fé precede à razão e somente pela fé e pela providência divina é que a fraternidade se poderia consubstanciar primeiro no indivíduo e depois na sociedade: «ora essa fé de que precisamos será a fé implícita, tal como a define a teologia? Isto é, a adesão do nosso espírito a todos os dogmas da Igreja, sem que esta adesão importe o conhecimento deles? É claro que não» (VIANA, 1982: 42).

Amorim Viana, apesar de reconhecer brilhantismo ao intelecto de Proudhon, não se contém nas críticas que lhe faz. Começa logo por lhe retirar os direitos de autor do aforismo a que imediatamente se associa o seu pensamento político: «a propriedade é um roubo». A originalidade do aforismo pertence antes a Brissot de Warville que, em 1872, publicou *Recherches sur le droit de propriété et sur le vol* (1782).

Amorim Viana critica a Proudhon sobretudo a doutrina da série, de influência positivista: «A lógica de Proudhon funda-se toda na *antinomia* e na *série*; admitindo a antinomia como instrumento dialéctico, Proudhon fez-se discípulo de Hegel; introduzindo a série no seu sistema, vai ligar-se ao materialismo da escola positiva de Comte e de Littré» (VIANA, 1961: 17). Viana explica o que pretende fazer: «Dois meios se apresentam de avaliar as doutrinas do filósofo francês. O primeiro consiste em expor e criticar as definições que dá de antinomia e de série, para depois examinar as consequências, que tira dessas definições, e o modo porque usa do seu processo dialéctico nas aplicações que dele faz à metafísica e à economia política. O segundo meio reduz-se a indicar sucintamente os princípios fundamentais da ciência tal qual julgo a deve indicar o tempo presente, e investigar até que ponto Proudhon se conforma com estes princípios. Eu dou a preferência a este último modo de análise, por ser mais curto e racional, porque nos mostra com mais facilidade o modo porque o seu sistema se filiou nos que o precederam e nos dá assim melhor a razão da sua existência» (VIANA, 1961: 17).

Uma das maiores críticas apontadas por Marx a Proudhon é o da sua incapacidade para entender e aplicar a dialéctica de Hegel. Amorim Viana faz a mesma crítica e, como um bom professor, expõe a lógica dialéctica de Hegel, bem como a de Proudhon, pondo-se, contudo, do lado do filósofo francês por também ele entender Deus como um postulado da razão por onde a dialéctica pode encontrar o seu nó górdio: «Todo o homem, que tem concentrado a atenção sobre o que se passa no seu entendimento, há-de concordar facilmente que, no momento primitivo em que um objecto se põe em contacto com a sua consciência, adquire só uma intuição confusa; para que essa intuição se esclareça é necessário que possa nomear o objecto que o tocou; ora nomear é definir, porque o nome não é senão uma palavra que nos suscita ideias de diferentes atributos que julgamos pertencer ao objecto; esses atributos são outras tantas classes em que o julgamos incluído. A ideia, assim definida, é sempre abstracta e nunca pode corresponder à realidade completa do objecto individual. Essa impotência deve expressar-se em um mecanismo dialéctico, para que ele seja eficaz; é o que não consegue a lógica silogística; é o que atinge a antinomia, supondo a ideia completa de um objecto real produzida por dois elementos distintos; A face interna da ideia, isto é, a ideia definida, e portanto, abstracta. A face exterior ou antinómica, que lhe dá realidade, ligando-a ao resto do mundo. Para que percebamos claramente o que é a face antinómica de uma ideia, examinemos o que, na realidade, se passa relativamente

a um qualquer objecto que existe. Mil circunstâncias o cercam, umas lhe deram origem, outras actuam sobre ele, e o fazem variar; outras, em breve, o virão destruir. Se a definição fosse completa, cada uma dessas circunstâncias exprimir-se-ia por um atributo e a ideia se tornaria inteiramente adequada, concreta e idêntica com a realidade mesma do objecto; mas como o mundo é um todo, cujas partes estão em uma recíproca dependência entre si, a ideia concreta de qualquer objecto importa o perfeito conhecimento de todo o universo, e como um tal conhecimento só pode dar-se em uma inteligência infinita, a ideia definida é necessariamente abstracta e opõe-se-lhe sempre uma antinomia, que é o sentimento confuso do universo, considerado como realizando e limitando esse objecto. Os esforços da ciência tendem a tornar de mais em mais concretas as ideias pela adunção de novos atributos; ora cada atributo não é senão a ligação do objecto com o resto do mundo; portanto, é evidente, que cada momento da ideia, determinada pela aquisição de um atributo, pode considerar-se como a síntese do precedente com a sua respectiva antinomia, e assim a ideia tem de se envolver em uma série de antíteses e de sínteses ou de oposições e composições. O ponto de partida da intuição ou o momento primitivo da ideia é perfeitamente indiferente. Se as ideias pudessem tornar-se completamente concretas, todas elas fundir-se-iam na ideia do Ser Supremo ou do mundo; como, porém, essa plenitude de ciência é impossível, haverá diferentes ciências, segundo os pontos de vista diversos sob os quais consideramos o universo; mas a tentativa de classificá-las é uma pretensão pueril que não traz vantagem alguma para o progresso da espécie humana, porque todas estas ciências tendem a um único fim – a compreensão da realidade ou de Deus. A lógica antinómica, considerada do modo porque o fazemos, explica com clareza o problema que instintivamente a metafísica se propunha, e produz um sistema filosófico que é a tentativa de o resolver. A variedade e a unidade serão as duas fases antinómicas de duas ideias sintéticas supremas que se nos revelam como espírito e matéria, mas como o espírito só aparece à consciência nas sensações e, portanto, em contacto com o mundo material, e a matéria só se manifesta como objecto da sensação, vê-se que o espírito e a matéria são de per si incompletos e se devem considerar como as duas faces antinómicas de uma ideia superior, a do Ser absoluto, a do verdadeiro Deus. Neste sistema de metafísica Deus é um postulado da nossa razão. Deus é a síntese do espírito e da matéria, a sua completa identificação; é a unidade suprema» (VIANA, 1961: 22-24).

### II.3.3. O MUTUALISMO LIBERAL: J. J. RODRIGUES DE FREITAS

Como seria expectável, nem só Amorim Viana criticou ferozmente as teorias de Proudhon em Portugal. Em 1872, J. J. Rodrigues de Freitas faz uma crítica contundente à teoria mutualista do filósofo francês. Divide o seu texto em três partes: «Doutrina mutualista de Proudhon», onde expõe uma síntese da sua compreensão da teoria tal como a defende Proudhon para passar depois à objecção em si em «Erros do mutualismo no tocante à organização económica» e em «Erros do mutualismo no tocante à organização política» de forma bastante acutilante, talvez tanto quanto Marx fez na *Miséria da Filosofia*.

Começa-se por apresentar um debate que aconteceu no Congresso de Genebra da Associação Internacional avançado pela Secção Francesa. Os delegados franceses opuseram a cooperação, pensada sistematicamente por Proudhon, à associação, preconizada, entre outros, por Owen, Fourier, Louis Blanc, Cabet, dado que esta última, segundo eles, padecia de uma ligação que absorvia a iniciativa e a liberdade da esfera do individual. Segundo os delegados (e Proudhon), a associação não preserva a iniciativa e a esfera do individual, absorvendo-a, muitas vezes sujeitando-a ao poder dos elementos que a gerem, enquanto a cooperação, ao contrário, preserva essa esfera por via contratual. O problema da associação reside nesta absorção limitativa da liberdade do indivíduo. Por cooperação entenda-se mutualismo.

Parte de uma definição elaborada pelo próprio Proudhon sobre o seu sistema mutualista: «A ideia fundamental é a de um contrato pelo qual muitos indivíduos concertam entre si organizar em certa escala e por tempo determinado a circulação, a troca ou a produção; portanto obrigam-se mutuamente, e entre si garantem, certa soma de produtos, serviços, vantagens, deveres, etc., que podem efectuar ou cumprir e dar, considerando-se em tudo o mais totalmente independentes, quer na produção, quer no consumo. É, pois, essencialmente sinalagmático este contrato; aos que o realizam somente impõe as obrigações que derivam de suas recíprocas promessas; não está sujeito a nenhuma autoridade externa; de *per si* faz lei entre as partes; da iniciativa delas espera o cumprimento» (PROUDHON).

Serve-se, igualmente, da base definitiva de associação de Proudhon para mais tarde lhe opor o conceito de associação liberal: «Até agora a associação, conforme a entenderam e praticaram, exprimia: – sujeição do indivíduo à colectividade, produzindo

quase infalivelmente a aniquilação da liberdade e da iniciativa individual. Cooperação quer dizer – contrato livremente consentido para um fim único, antecipadamente determinado e definido. Na associação o interesse geral era o princípio superior diante do qual se inclinava o indivíduo; na cooperação se organiza a colectividade, a fim de fornecer o indivíduo de todos os meios de aumentar-lhe a liberdade de acção e desenvolver-lhe a iniciativa individual. Finalmente a associação parece visar a unir pessoas; pelo contrário, a cooperação cremos que indica a união das coisas e não das pessoas» (PROUDHON).

Rodrigues de Freitas entende que esta visão apropriada pelos delegados franceses da Internacional padecia de uma filtragem ideológica, procedentes das ideias socialistas e comunistas, e que poderia não corresponder necessariamente à realidade das associações, as quais, segundo Freitas, ao contrário de inibirem manifestam precisamente essa liberdade individual, contrapondo à ideia da absorção a vitalidade da solidariedade de que a associação vive (FREITAS, s/d: 9).

Freitas acredita que na exaltação destas ideias socialistas e comunistas germina uma «funesta convicção» de que apenas por elas se poderá praticar a fraternidade, provocando nos seus defensores um ódio a todas as outras formas dessa prática: «é, portanto, assaz necessário conhecer o que é e o que vale a cooperação, o mutualismo, para compreender a importância que pode ter, os bens que lhe será dado realizar e as decepções com que tem de punir aqueles que o idolatram» (FREITAS, s/d: 10). Para Freitas, o moderno socialismo desconhece a associação.

Freitas vai opondo uma série de instituições de carácter associativo para fazer o cotejo com as propostas cooperativistas ou mutualistas. Começa por opor a sociedade cooperativa de crédito (bancos populares) com a sociedade anónima (bancos privados). Freitas considera que ambas não poderão auto-excluírem-se. A proposta mutualista é substituir os primeiros pelos segundos, como se sabe. Freitas não encontra conflito: «A sociedade cooperativa exclui a sociedade anónima? Aquela é adversa a esta? De modo algum; ambas podem coexistir e cooperar honradamente no melhoramento da humanidade; uma e outra associam capitais ao trabalho, remuneram a economia, estimulam portanto a realizá-la; recolhendo as pequenas somas que ficariam inertes em muitas casas, se não fora o atractivo do juro –, colaboram para a multiplicação do capital, isto é, para a concorrência dos capitais e para a diminuição da taxa; a sociedade anónima servirá a uns, a cooperativa a outros» (FREITAS, s/d: 11).

Não encontra conflito na medida em que ambas rentabilizam diferentes tipos de capitais: a sociedade anónima os grandes, a cooperativa de crédito os pequenos. Para além disso, rentabilizam igualmente de forma distinta: a cooperativa de crédito apenas facilita a inversão das entradas de capital em acções, mas é sobretudo instrumento de união de salário a dividendo bancário, aumentando o primeiro. A sociedade anónima pode inverter imediatamente a entrada de capital em acções, não serve como instrumento de aumento de salários, dado que não é essa a sua fonte de entradas. «Qualquer delas é fundada para interesse dos associados, e nenhuma tende a estabelecer monopólios, ou escravizar o trabalho» (FREITAS, s/d: 11).

Para além do cotejo feito entre sociedade anónima e cooperativa de crédito, Freitas chama a atenção que se poderia opor a primeira a outros tipos de cooperativas mutualistas, como as de consumo ou de produção.

Neste exercício de cotejo, Freitas lança a questão essencial de se a perspectiva mutualista deve ser encarada apenas ao domínio económico ou será doutrina política. Esta divisão proceder-se-ia de forma bastante distinta. Se o sistema mutualista se aplicasse somente ao domínio económico, poderia conviver com outras formas de organização económica já providenciadas pelo sistema (capitalista) vigente, tais como as sociedades anónimas. Contudo, se a proposta mutualista se pretende implementar universalmente numa revisão e substituição do sistema, as outras formas seriam igualmente substituídas pelas novas. Freitas faz-se responder a si mesmo nas palavras de Proudhon: para Proudhon o sistema mutualista é o modo mais racional de substituir a constituição dos Estado, portanto, de subsistir todo o sistema ou até ecossistema político e económico. «No domínio económico, Proudhon ataca a lei da concorrência, a qual considera causa das grandes desarmonias e expressão do egoísmo; a contenda que se dá entre o comprador e o vendedor capitula-a de desleal e desonrosa; o remédio deste mal gravíssimo encontra-o no mutualismo. Examina a organização das companhias de seguros e julga-a também imoral; as empresas, no dizer dele, ganham enormemente; só o seguro mútuo permitiria reduzir o prémio ao preço mínimo» (FREITAS, s/d: 13-14).

Na visão de Freitas, Proudhon pretende substituir a lei da oferta e da procura pelo mutualismo. No entanto, para Freitas, as propostas que Proudhon apresenta não são plausíveis (FREITAS, s/d: 14). Mais do que isso, Freitas considera que Proudhon propõe um sistema novo, o mutualismo, mas não propõe a forma como se organiza. O seu modelo de organização careceria de uma apresentação mais sistemática. O que Proudhon fez, assim, foi apenas a de apresentar umas meras observações triviais nesse

sentido, no aspecto da organização económica. É aqui que, a um nível teórico, Freitas encontra uma grande falta. «O compêndio para o uso dos mutualistas não está ali» (FREITAS, s/d: 15), ou seja, a teoria proudhoniana pode até sobreviver enquanto teoria, não obstante ele opor-se a ela não em si mesma mas no que ela há de querer substituir-se a tudo, mas não se revela na substância, na possibilidade da prática no plano de uma reforma de sistema económico mundial.

Deixa, por um momento, a economia política de Proudhon de parte para analisar o respeitante à organização dos Estados. Cita-o:

«Que pretende o mutualismo e quais as suas ideias sobre o governo? Quer fundar uma ordem de coisas na qual seja rigorosamente aplicado o princípio da soberania do povo, do homem e do cidadão; cada membro do Estado, conservando independência, governar-se-ia a si próprio, enquanto a autoridade superior tão somente se ocuparia dos negócios do grupo; conseguintemente, haveria certas coisas comuns sem haver centralização; vamos à conclusão final: haveria um Estado, a cujas fracções, tidas como soberanas, seria reconhecida a faculdade de sair do grupo e quebrar o pacto, *ad libitum*; nem o dissimulemos: para ser lógica e fiel a seus princípios, a federação deve ir até aí, sob pena de ser ilusão e mentira» (PROUDHON).

Antecipando a possibilidade de crítica à aparência demasiado dissoluta da proposta federalista, Proudhon usa como argumento de autoridade ao direito federativo e a toda a ordem política o direito económico. Acrescenta: «Para tornar indestrutível a federação, cumpre dar-lhe como sanção, como base do direito federativo e de toda a ordem política, o direito económico» (PROUDHON).

Freitas sistematiza os órgãos presentes à organização política federativa de Proudhon, respeitando, contudo, as soberanias nacionais: «Este direito realiza-se em instituições mutualistas, cujo fim seja principalmente a organização da caridade, dos seguros, do crédito, dos transportes, dos mercados e docas, a exploração de minas, as obras públicas, os arroteamentos, as edificações, a instrução e o imposto. As instituições políticas seriam: 1.<sup>a</sup> um corpo eleitoral, reunindo-se na sua espontaneidade, policiando as operações, revendo e sancionando seus próprios actos; 2.<sup>a</sup> uma delegação, corpo legislativo, ou conselho de Estado, nomeado pelos grupos federais; 3.<sup>a</sup> uma comissão executiva eleita pelos representantes do povo em seu próprio seio, podendo ser substituída» (FREITAS, s/d: 16). Esta é a expressão do mutualismo em direito público, da mesma sorte que a cooperativa o era na esfera económica.

A uma dada altura, Freitas é bastante contundente a apresentar aqueles que são, para ele, os erros do mutualismo no que respeita à organização económica. Para Freitas, Proudhon quer «estabelecer sobre novas leis o mundo económico» (FREITAS, s/d: 17), abolindo a lei da oferta e da procura como forma de cessar a exploração do homem sobre o homem, a miséria e como forma de implementar uma distribuição mais equitativa dos lucros por via da prática da fraternidade. É este o objectivo do modelo económico de Proudhon.

Uma primeira objecção partindo da proposta de criação de sociedades de seguros mútuos: «A sociedade de seguros mútuos, por exemplo, não alteraria as leis económicas e poderia dar grandes prejuízos, ao passo que outras lucrariam; o mutualismo aparente, essa fraternidade com que tanto argumentam visionários, não seria mais feliz do que a associação anónima; nenhuma delas seria capaz de destruir os ricos, e por isso nenhuma tornaria impossíveis as perdas» (FREITAS, s/d: 18). O erro detectado por Freitas consiste em três pontos que convergem para a premissa de que tal sociedade nunca poderia ser universal: primeiro, porque obriga naturalmente a uma desigualdade de sacrifícios entre os homens; segundo, porque é impossível escapar ao carácter aleatório e imprevisível dos acidentes assegurados; terceiro, porque ninguém domina as leis naturais. Tais sociedades provocam, em si mesmas, segundo Freitas, um prejuízo e uma desigualdade sociais que levariam a novas contendas.

Mais uma vez sublinha que este tipo de organização económica poderia coexistir com outras já existente no sistema vigente de oferta-procura. «O mutualismo de Proudhon, com aspirações a grande liberdade, condena uma daquelas vontades e só à outra consente que se organize; viola o direito jactando-se de o restaurar» (FREITAS, s/d: 21).

Os argumentos proudhonianos são simples: «queremos suprimir os intermédios; não necessitamos companhias que segurem por prémios pagos pelos proprietários; não carecemos de comerciantes que nos vendam os produtos muito mais caros do que os compram; o mutualismo extinguirá todas as classes que assim vivem à custa do pobre consumidor» (FREITAS, s/d: 23).

O objectivo proudhoniano de extinguir a classe dos intermediários é contundentemente atacada por Freitas: «Todos, quantos trabalhamos, somos permutadores, e todos sujeitos a lucrar e perder; suprimir o lucro seria extinguir o efeito económico da constituição do espírito humano que é essencialmente progressivo; quebrarmos relações com os nossos semelhantes somente porque, ao darem-nos os seus



serviços, levam parte dos nossos haveres, seria não só esquecer o benefício desses mesmos serviços, mas também considerar a perda universal, a decadência da humanidade, como ideal económico» (FREITAS, s/d: 23). Freitas é a favor do lucro, da concorrência, da intermediação económica. «A liberdade do trabalho é considerada como um dos máximos braços da moderna civilização; pois bem: a concorrência é a expressão económica dessa liberdade» (FREITAS, s/d: 24).

Freitas chega a um ponto essencial: «as teorias mutualistas, como tantas outras, partem de um ponto insustentável; e a sua condenação plena está na própria organização do homem; as formas políticas e económicas não podem transformar o indivíduo; pelo contrário, representam-no, exprimem-no, são obra dele; o mutualismo inverte a questão; cuida que a forma é tudo, e que a essência alterará com ele» (FREITAS, s/d: 26). «Não pretendemos negar a influência da forma económica ou política sobre o melhoramento individual; é, porém, infinita a distância entre a influência que exerce, e a faculdade de santificar imediatamente o homem» (FREITAS, s/d: 26).

«Os antigos déspotas agrilhoavam-nos ao passado; os utopistas querem tratar-nos como se todos fôssemos já muitas centenas de séculos além da época em que vivemos». «É, com efeito, evidentemente inaceitável toda a proposta de organização social que não contar com os defeitos humanos; a melhor de todas será aquela que, atendendo a eles, não esquecer nenhuma virtude adquirida e lhe der o lugar de trabalho que lhe compete sob o domínio da liberdade, isto é, da concorrência.

Obedecendo a este princípio, não podemos admitir o mutualismo que vai até pedir instituições que supõem o homem inteiramente aperfeiçoado; mas, por isso mesmo, aceitamos todas as formas de associação que contribuirão para fortalecer no homem o espírito de economia, tornar-lhe mais fáceis os gozos da família, e segurá-lo contra a adversidade. Estas associações em nada contrariam as leis económicas, antes são subordinadas a elas» (FREITAS, s/d: 27-28).

Não deixa passar impune aqueles que são, para si, os substanciais erros do mutualismo no tocante à organização política. No geral, Freitas vê que tanto os vários socialismos como o comunismo instrumentalizam o Estado e o seu papel é indispensável para a reforma a que pretendem dar cumprimento. Reconhece, porém, que «o mutualismo de Proudhon [...] não se limita a olhar o governo como simples instrumento; visa à organização nacional como prática de uma parte de suas teorias» (FREITAS, s/d: 30).

«Não basta, porém, demonstrar que o sistema anti-proudhoniano, isto é, o da livre concorrência económica, pode conciliar-se com a descentralização administrativa; é indispensável provar também que a doutrina mutualista, qual a pretendia aquele escritor, é adversa ao espírito da descentralização» (FREITAS, s/d: 31). E quais são os argumentos de Rodrigues de Freitas? O sistema da livre-concorrência, diz Freitas, deixa ao homem o livre exercício das suas faculdades, tornando-o por ele responsável, dado que, para ele, «a descentralização inspira-se totalmente na liberdade de pensar, de discutir e, o que é mais importante, de organizar» (FREITAS, s/d: 32). Ao contrário disso, para Freitas «a descentralização pelo socialismo seria a liberdade nominal e o despotismo prático» (FREITAS, s/d: 32), especialmente se atentar no ataque à ideia propriedade.

Continua: «Descentralizar pode ser o acto de tirar certas funções ao Estado, e incumbi-las ao distrito, ou ao município; mas se tais funções fossem adversas à liberdade individual, a reforma agravaria o dano, pois que haveria muitas corporações que violassem o direito, em vez de uma só que, por estar no centro, não poderia tão facilmente impedir as manifestações da actividade humana» (FREITAS, s/d: 33).

Ninguém desejou tanto levar a descentralização tão longe quanto Proudhon, «contudo, estamos firmemente convencidos de que a máxima liberdade administrativa ou política não necessita instituições mutualistas para substituir, antes a prejudicam consideravelmente» (FREITAS, s/d: 33).

Freitas acredita que ficou demonstrada «a inteira harmonia entre as leis que a economia política ensina e as mais amplas aspirações da descentralização; e, a tornar-se preciso acrescentar algumas palavras, ser-nos-ia eficaz auxílio o exame dos progressos do direito» (FREITAS, s/d: 33-34). Tece alguns considerandos sobre direito público que considera enformador também dos direitos individuais:

«[...] o governo geral e o particular foram considerados como resultantes da lei, que é o contrato feito por todos quanto a aceitam para norma de suas relações. Esta concepção da esfera política e administrativa está de total conformidade com a plena liberdade de indústria, que não subordina um trabalhador a outro; pelo contrário, a todos recebe igualmente, reconhecendo o direito de se entregarem à profissão que mais harmonizar suas vocações com as necessidades sociais» (FREITAS, s/d: 34).

«Olhando assim o direito público, é possível que os corolários dele vão muito mais longe do que até agora tem suposto quase todos os publicistas; é natural que, muito mais correctamente do que Proudhon, se demonstre que a livre formação de Estados há-

de ser um dos direitos individuais; que, onde houver maioria capaz de organizar associação para serviços públicos, nenhum obstáculo seja posto ao seu estabelecimento; que o município, o distrito e o Estado procedem todos da liberdade individual, em vez de se considerarem tutores de mais ou menos vasto grupo de cidadãos; que, finalmente, esses três elementos da vida pública possam entre si concorrer na prestação de serviços.

Actualmente, as leis políticas e administrativas ainda não atingiram esta forma; as nações estão constituídas de sorte que forçosamente a maioria subordina a minoria» (FREITAS, s/d: 34-35).

Freitas regozija-se porque «a ciência económica vai por caminho inabalável quando, em vez de se extasiar com o mutualismo, demonstra a lei da concorrência» (FREITAS, s/d: 35).

«Não pudemos expor completamente a teoria da livre formação dos governos, como expressão da concorrência no mundo político; os que sabem dos graves defeitos naturalmente inerentes aos serviços públicos, e atentarem nas prodigiosas vantagens obtidas pela passagem de antigas funções do Estado para a indústria particular, acharão neste incontestável facto mais uma prova do erro do mutualismo, que não poderia prescindir de numerosa e vexatória regulamentação» (FREITAS, s/d: 35).

## **PARTE III – A ASSOCIAÇÃO**

## **PARTE III – CAPÍTULO 1**

### **AS ASSOCIAÇÕES MUTUALISTAS OPERÁRIAS E INDUSTRIAIS**

#### **III.1.1. O OPERÁRIO**

Em 1838, Lisboa vê nascer aquela que é considerada a primeira associação mutualista moderna. Para além desta Sociedade dos Artistas Lisbonenses, assim se chamava, a preocupação pelo melhoramento das condições laborais e de vida do operário, pelo próprio e pela sociedade em geral, dá origem a novas associações mutualistas, como a Associação dos Operários (1850) ou o Centro Promotor do Melhoramento das Classes Laboriosas (1852), um importantíssimo órgão para o desenvolvimento do próprio movimento operário e para a produção de reflexão de um problema que a passagem dos arquétipos do mundo do trabalho do Antigo Regime aos da indústria colocava à sociedade portuguesa do século XIX. A data da sua criação inicia uma fase em que o movimento se apoia grandemente na ajuda mútua para dar resposta à carestia de vida e a problemas relacionados com contingências como o desemprego ou acidentes laborais, que de nenhum outro modo estariam asseguradas. Até 1872 são fundadas inúmeras associações de socorro mútuo por e para operários. A diferença entre estas preposições é extremamente operativa quanto ao significado que o mutualismo teve na sociedade.

Não obstante esta fase inicial em que o mutualismo é bastante expressivo dentro do movimento operário, vai gradualmente perdendo força em detrimento de organizações mais reivindicativas inseridas no movimento sindical. Não nos esqueçamos, todavia, de que as associações mutualistas são igualmente práticas de resistência, embora o movimento sindical seja imediatamente conotado com uma posição clara de resistência e reivindicação dentro do campo ideológico, em particular, e da sociedade, em geral.

As sucessivas crises pela qual a própria indústria foi passando, as convulsivas mudanças ideológicas que se fizeram sentir em todo o mundo consolidadas nesta emergente e cada vez mais representativa classe social, a do proletariado, o encarecimento da vida como o ágio do ouro (desde 1890-1891), a crescente política de mecanização da indústria por parte dos industriais, as mudanças políticas pelas quais Portugal chegou até à República fizeram com que o relativo malogro do mutualismo operário no longo curso fosse parte da fortuna do sindicalismo no que toca às lutas do

movimento operário, à semelhança, aliás, do que acontecia nos principais países industrializados, especialmente França e Inglaterra.

Dos variadíssimos acontecimentos que à indústria portuguesa dizem respeito, o surgimento de instituições de socorros mútuos a ela associado é um dos que melhor poderá representar a sua própria natureza oscilatória entre a fortuna e o malogro. Tal acontecimento foi já retratado com justeza por diversos historiadores ou interessados na matéria na altura em que eles foram sendo criados ou depois.

Cabe-nos, porém, apresentar um retrato um pouco mais amplo e, esperançosamente, mais focado em aspectos que hoje nos parecem ainda à míngua de estudo em relação ao caso dos montepios operários, bem como centrar-nos na questão ética que os terá movido. Por exemplo, nem sempre ficaram bem claras as delimitações da propriedade de tais montepios; se estes seriam de iniciativa dos operários, do patronato ou de intelectuais filantropos socialmente empenhados; quais os seus préstimos, com que propósitos, qual a sua eficácia e, numa perspectiva de prática cultural, quais as unidades morais implicadas a uma ética mutualista.

A muitos desses montepios se perdeu o rasto e nem sempre, durante o processo de recolha de dados, foi trigo limpo a separação do joio. Há casos em que se prestam socorros fora de um enquadramento institucional: assim sendo, não se poderá, com certeza, chamar a essa ajuda montepio, mas ela acabava por funcionar como tal. Outros casos ainda obedecem à necessidade de clarificar a razoavelmente vasta nomenclatura à época concernente aos montepios e às caixas de socorros mútuos de modo a fixar com precisão o universo a ter e a não ter em consideração. São estas e muitas outras as questões que à medida da investigação e da análise se foram colocando sobre o assunto.

O nosso espaço de análise centra-se em Portugal durante um período de 88 anos que compreende a criação do dito primeiro montepio operário, a Associação dos Artistas Lisbonenses, e o término da I República, indo, portanto, de 1838 a 1926. O critério de selecção não se prende somente a uma imprescindível leitura política (a necessidade de ver de que modo o fenómeno mutualista operário se terá comportado em regimes diferentes), esta cronologia é ela própria o período no qual os montepios operários tiveram a sua vida e conheceram a sua morte, ainda que alguns possam ter sobrevivido a ela.

Na opinião de Costa Godolfim, a associação era verdadeiramente necessária para o operário (GODOLFIM, 1974: 22). Esta visão é reveladora de um problema social detectado e da procura de uma solução para ele: de todos os documentos analisados

sobre o assunto, de todos os livros consultados sobre a matéria (de José Pacheco Pereira, de Armando de Castro, entre outros), o diagnóstico é transversal: as condições de vida dos operários, dentro do período em que situamos este estudo, eram muito funestas. Os seus rendimentos mal davam para garantir o presente, muito menos dariam garantias de um melhor futuro. Não havia assistência que protegesse esta classe laboral quando privada de trabalho. Muito do trabalho era instável e incerto, porque era feito e pago por empreitadas, sobretudo até ao período do inquérito industrial de 1881.

O cenário só piorou depois da abolição das antigas confrarias de artes e ofícios. A média de salários era muito baixa e aquelas fábricas ou companhias industriais que pagavam um salário acima da média tendiam a baixá-lo e não a mantê-lo, de forma a adequá-los aos salários da concorrência. O operário mais desprotegido era o operário residente em zonas urbanas, pois via-se igualmente privado do usufruto da agricultura de subsistência de que a maioria dos operários residentes em zonas rurais ainda dispunha.

### III.1.2. A INDÚSTRIA PORTUGUESA E O MOVIMENTO OPERÁRIO

O processo de industrialização do país não foi simples. São consensuais as conclusões dos vários historiadores que se debruçaram sobre ela: a industrialização portuguesa foi tardia, assentou fortemente na prevalência do trabalho manual em detrimento do trabalho mecanizado, afirmava-se com um papel complementar face à agricultura e, segundo Pedro Lains, teve uma protecção mal canalizada, tendo Portugal permanecido um «país predominantemente agrícola até meados do século XX» (PEREIRA, 2001: 64).

Miriam Halpern Pereira chama a atenção para um fenómeno de transformação sociológica muito importante, dentro do mundo laboral, a «proletarização em família». Falando da necessidade de olharmos para o processo industrial aceitando o seu carácter múltiplo e não monoindustrial, a historiadora explica tratar-se de «um crescimento moderado em todos os aspectos, em que a ruralização da indústria, em lugar de ocasionar uma expulsão da população agrícola à inglesa, deu origem à “proletarização em família” preparada lentamente ao longo do século pelo trabalho fabril que se integrou neste contexto» (PEREIRA, 2001: 22). A autora referia-se ao caso italiano, em comparação com o caso inglês, embora esse caso possa ser igualmente aplicado ao nosso país.

Lembre-mo-nos, a título de curiosidade, do livro *Engrenagem*, de Soeiro Pereira Gomes. Embora se reporte a meados do século XX, retrata precisamente a situação da implementação de uma fábrica numa zona agrária e da forma como os trabalhadores agrícolas deixaram os seus campos, venderam os seus campos, para passarem a ser trabalhadores fabris. Isto é, a industrialização do país, deu origem ao aparecimento de uma nova classe laboral: o proletariado. Este grupo social vai, à medida dos avanços e recuos do desenvolvimento industrial, ganhando consciência de classe, organizando-se e tentando proteger os seus direitos.

Foi, portanto, o movimento operário português, sobretudo operários instruídos e com consciência social e política, juntamente com os intelectuais envolvidos nesta causa, que esteve na base da formação de uma consciência de uma nova classe que, por sua vez, impelida por um espírito de associativismo bastante presente na época, esteve na base da criação de associações de socorros mútuos especificamente pensadas para fazerem face às múltiplas adversidades inerentes à vida laboral do sector secundário.

Os dados sobre o analfabetismo do proletariado, desde o começo da nossa revolução industrial, são desoladores. O proletário é pouco ou nada instruído e, à medida que a indústria se vai mecanizando e complexificando, este mostra-se impreparado tecnicamente para lidar com as novas exigências do trabalho fabril: tal é o perfil geral do proletário do século XIX e princípios do século XX. É porém nesse século, a partir da sua segunda metade e, em especial, da sua última trintena, que se vai atendera este factor como um problema social a resolver e que será um porta-estandarte da Iª República com as suas políticas de instrução pública.

Não admira, assim, que o movimento operário, enquanto forma organizada, nos seus particulares (nos quais se encontra o associativismo mutualista operário), se deva àqueles que, não sendo operários, tinham consciência da gravidade da condição social em que estes viviam. Deste modo o descreve um dos autores que mais contribui para a sistematização do conhecimento a que hoje podemos aceder sobre os diversos aspectos do mutualismo português. Falamos de José Cipriano da Costa Godolfim (1844-1910).

Quem foram, então, os principais pensadores e doutrinas que influenciaram o pensamento associativo português?

Numa primeira fase, o socialismo utópico (pelas suas diferentes propostas de organização social baseada na associação e no trabalho), o liberalismo (pela defesa do direito à associação) e o republicanismo (pelas ideias de democracia e bem-estar social) lideraram o pensamento e a acção associativa portuguesa.



Muitos pensadores e activistas do mutualismo serviram-se de vários instrumentos para difundirem os ideais mutualistas, como sejam, os livros, os panfletos, as teses apresentadas em congressos, os jornais e, até mesmo, a tradução de livros de activistas e pensadores das diferentes correntes que tratavam destes assuntos ou mesmo estudos sobre esses autores.

Ainda que tais traduções e estudos fossem residuais, importam para a perceber a forma como o pensamento de fora sobre recebido, incorporado e adaptado ao caso português. No século XIX, os principais autores são Saint-Simon, Lamennais, Robert Owen, Philippe Buchez, Fourier, Proudhon, Marx. Os filósofos, por assim dizer, por um lado. Por outro, outros autores mais pragmáticos, protagonistas da história das associações de socorros mútuos pela Europa, vão ser tomados como exemplos a seguir por muitos mutualistas portugueses. Apenas para apontar alguns nomes, temos Hermann Schulze (n. 1808, de Delitzsch, Alemanha) ou Adolphe Thiers (n. 1797, França). Em 1840, fez-se uma tradução de Lamennais, *O livro do povo ou direitos e deveres do cidadão*. Em 1845, João Maria Nogueira, traduz *A escravidão moderna*, também de Félicité Lamennais.

Em 1856, Clemente José de Mello publica Saint-Simon considerado como reformador religioso ou reflexões filosóficas sobre Saint-Simon e sua doutrina, no que respeita ao sistema de religião. Ambos preconizavam o espírito associativo de uma perspectiva religiosa. Muitas vezes relaciona-se, de imediato, o mutualismo a um movimento secular. Existem, porém, correntes associativistas que não se afastam da religião, sobretudo do cristianismo.

Portugal não foi excepção. A década de 40 do século XIX foi uma década bastante marcante para o movimento mutualista associativo português e uma década na qual o foco de atenção para as questões da melhoria da vida dos operários começa a ter maior impacto público. Enquanto a consciência de classe começa aos poucos a formar-se, começam a ganhar raízes os primeiros projectos consistentes para a fundação de associações. O filósofo português Silvestre Pinheiro Ferreira, profundamente conhecedor dos variadíssimos pensadores do associativismo da voga (Fourier, Owen, Simon, entre outros) redige, precisamente em 1840, o *Projecto d'associação para o melhoramento da sorte das classes industriais*, com o intuito de ser aprovado pelo governo e, a partir da aprovação, subsistir pelos próprios meios. A intenção de Pinheiro Ferreira era a de «coordenar um plano de associação daquelas classes que, prescindindo do princípio político, pudesse ser adoptado por toda e qualquer nação; embora o seu

governo seja absoluto ou representativo» (FERREIRA, 1840: XII). Esta associação tinha, assim, uma intenção de ser implantada, embora de forma livre, num âmbito nacional, como proposta de reforma da própria organização social: «a associação das classes industriosas será composta de todas as pessoas que quiserem assegurar-se mutuamente um auxílio fraternal para os casos em que acidentes naturais, a maldade dos homens, ou o abuso do poder, houverem causado prejuízos inevitáveis» (Disposições Gerais, art. 1) (FERREIRA, 1840: 1). Esta associação compunha-se de grémios industriosos (I. agricultura e artes agrícolas; II. artes mecânicas; III. artes químicas; IV. belas-artes; V. ciências gerais; VI. ciências aplicadas ao serviço do Estado) e de respectivas secções, com direcção, assembleia geral e corpos síndicos. Todos os fundos e capitais da associação seriam depositados num banco, para o qual todos os associados devem «contribuir *pro rata* de seus rendimentos, para as despesas gerais da associação, assim como para as particulares do grémio, ou da secção, de que cada um faz parte» (Capítulo V, art. 85) (FERREIRA, 1840: 51).

Pinheiro Ferreira pertence, então, a um determinado grupo de pensadores preocupados com as questões sociais levantadas pela classe emergente do proletariado e que tentaram criar planos de solução para os mesmos problemas, à maneira de um Fourier, de um Owen ou de um Simon, isto é, que impliquem uma reforma social. Reporta uma síntese daquelas que considera ser as necessidades mais emergentes das classes trabalhadoras, em particular a industrial: «1. Assegurar aos homens industriosos os meios de ganharem sua vida procurando proporcionar a produção ao consumo. 2. Emprestar aos empresários os capitais de que carecerem para suas especulações, tomando-se as necessárias cautelas contra quaisquer sortes de abusos. 3. Adiantar os meios indispensáveis de subsistência aos indivíduos que se acharem desocupados por falta de saúde, ou por não acharem trabalho em que se ocupem. 4. Prover a que os inválidos destituídos de bens próprios recebam da sociedade os socorros correspondentes à consideração que lhes for devida, segundo o seu procedimento, e graduação. 5. Premiar a virtude, e punir o vício. 6. Criar meios de recreação tendentes a desenvolver as faculdades físicas e morais, em vez de divertimentos ineptos ou viciosos a que aquelas classes costumam entregar-se. 7. Prover à educação das crianças, principalmente dos órfãos, e expostos, começando da mais tenra idade que for possível, até que cada um possa exercer a profissão para que for mais apto» (FERREIRA, 1840: XII-XIII). Segundo Pinheiro Ferreira, ainda nenhum plano de reforma social prestou atenção a todos estes aspectos «senão o da sociedade dos Herrn-hutas ou irmãos

Moravos, existente na Alemanha, e nos Estados Unidos da América setentrional» (FERREIRA, 1840: XIII).

Segundo Pinheiro Ferreira, «a classe industriosa, ou que vive do seu trabalho, bem que seja a mais numerosa e útil da sociedade, tem sido infelizmente até agora, em toda a parte, menos contemplada e favorecida do que podia, e devia ser. Milhares de indivíduos perecem vítimas da miséria e da enfermidade, ou jazem no desprezo e nulidade do vício ou da incapacidade, por falta de educação, e de adequadas providências, com que poderiam tornar-se úteis a si mesmos e à sociedade. Ocorrer pois aos graves danos, que deste abandono e descuido provem à humanidade, procurando a conservação e aproveitamento de uma classe tão numerosa, é um objecto que, interessando ao mesmo tempo a virtude e o saber, excita a simpatia dos corações sensíveis e generosos, ocupa a atenção dos governos, e a meditação dos homens de Estado; isto é, daqueles que, por vocação ou ofício, se dedicam a promover o melhoramento ou a reforma do estado social» (FERREIRA, 1840: VII-VIII).

Júlio de Castilho, filho de António Feliciano de Castilho, vai pronunciar em sessão de conferência da Associação Protectora dos Operários, a 27 de Abril de 1897, uma comunicação sobre «O cristianismo e o operariado». Procura na Bíblia os fundamentos para a melhoria das condições de vida do operário, citando, por exemplo, a 1ª Epístola a Timóteo: «bem merecida é para quem trabalha a sua retribuição» (S. Paulo), bem como na fraternidade cristã o princípio fundador da entre-ajuda. Justifica, assim, o papel da religião: «o trabalho dá-lhe o pão e o conducto; a religião dá-lhe a esperança, o pão da alma» (CASTILHO, 1897: 31), entendendo o trabalho igualmente como «uma instituição de origem divina, para aperfeiçoamento do homem» (CASTILHO, 1897: 60).

Contudo, um dos principais e mais eficazes órgãos difusores do espírito do associativismo, do mutualismo e da consciencialização de classe operária foi, sem dúvida, o jornal. Muitos jornais foram fundados na senda do movimento operário que se estava a começar a organizar e que estes impulsionaram. Os jornais destinavam-se, sobretudo, aos trabalhadores e alguns operários contribuíram, inclusive, na sua redacção. Destinavam-se também a instigar os operários a associarem-se, criando associações de socorros mútuos próprias, expondo, no seu entender, as suas vantagens e benefícios.

Entre estes, encontramos o *Ecco dos Operários (revista social e literária)*, que foi publicado entre os anos 1850 e 1851, pela iniciativa de Lopes de Mendonça e Francisco

de Sousa Brandão, e integrando-se na ideologia social-utópica. Não deixou de ter um carácter panfletário, por essa razão. Ainda assim, jornais como este, faziam um retrato das condições de vida do operário, das diversas soluções que no estrangeiro se encontravam para as desenvolver e fazer prosperar, discutindo-se diferentes correntes relacionadas sobretudo com a solução associativista. Para além dessa discussão sociológica e ideológica, iam dando também importantes referências sobre o desenrolar da vida associativa dos montepios operários no país.

Sousa Brandão, a 7 de Maio de 1850, fornece uma importante informação sobre o balanço das associações de operários em França, que foi retirado do jornal *Nouveau Monde*, de Louis-Blanc. Por essa altura, existiriam apenas 200 associações desse género em Paris, número que Sousa Brandão considera ainda pequeno pois há muito mais tempo do que os portugueses as conheciam os franceses. No nosso país, em 1852, apontavam-se apenas 9 associações mutualistas (nem sequer eram todas montepios operários). Estes autores como Sousa Brandão, almejavam que toda a sociedade laboral estivesse protegida por associações de auxílio mútuo, associando-se livremente. Por essa razão, tais números deixavam ainda muito a almejar.

É ainda Sousa Brandão que vai proceder à fundação e elaboração dos primeiros estatutos de um importante órgão de difusão do pensamento sobre as condições do operário, o Centro Promotor dos Melhoramentos das Classes Laboriosas (de Lisboa), em 1853, por altura em que Fontes Pereira de Melo era Ministro das Obras Públicas, Comércio e Indústria.

Tinha como objectivos criar associações, difundir o ensino elementar e técnico, organizar presépios e asilos para os inválidos, estabelecer depósitos e bazares, propagar por escrito os conhecimentos de economia industrial e doméstica, aperfeiçoar os métodos de trabalho. Em termos específicos de previdência mutualista, tinha como objectivo «criar associações de socorros mútuos em todos os mesteres» (*Estatutos do Centro Promotor dos Melhoramentos das Classes Laboriosas de 1853*, art. 3.º, § 1.º).

De facto, a propagação de temas relacionados com o operariado foi levado a cabo com a publicação do jornal do centro. Em 1870 quiseram reformular os seus estatutos, promovendo também o estabelecimento de comissões, a criação de associações de classe e incentivando a instrução dos trabalhadores, mas estes estatutos não foram aprovados pelo governo.

Como bem afirma Miriam Halpern Pereira, «a Primeira República de início viu com bons olhos o movimento mutualista» (PEREIRA, 2012: 243). E, até mais do que

ver com bons olhos, lutou bastante para o seu desenvolvimento: remodelando os diplomas que legislavam as associações de socorros mútuos, promovendo congressos onde o tema era aprofundadamente discutido, criando órgãos de supervisão e regulação das associações. Os republicanos acreditavam que o mutualismo era uma das vias do melhoramento das condições sócio-económicas do país. Foi, portanto, logo nos alvares da Primeira República que nasceu a Federação Nacional das Associações de Socorros Mútuos. Inicialmente, a proposta da sua constituição foi apresentada por José Ernesto Dias da Silva, no Primeiro Congresso Nacional de Mutualidade, tendo sido aprovados os seus estatutos com alvará do Ministério do Fomento a 9 de Dezembro de 1911. Procurando a união de todas as instituições de previdência, os seus fins destinavam-se à «1º defesa de todos os direitos consignados nas leis e que digam respeito às agremiações federadas» e ao «estudo de todas as questões que interessam à mutualidade no nosso país» (SILVA, 1911: 298).

De entre os mais dedicados republicanos a esta causa, vamos encontrar Costa Godolfim, com uma consistente bibliografia sobre o mutualismo: *A Associação, A Previdência*, entre outros.

Não se efectuou até à data de hoje nenhum balanço do número de montepios operários criados em Portugal, pela simples razão de que para além daqueles que serão mais facilmente contabilizáveis, os montepios de associação livre, fundaram-se outros anexos às associações de classe e outros ainda sob a alçada das companhias industriais. Compreendemos, então, a existência de três tipos diferentes de montepios operários: 1) os montepios operários livres; 2) os montepios operários das associações de classe; 3) os montepios industriais.

### III.1.3. O EXEMPLO DA SOCIEDADE DOS ARTISTAS LISBONSES

A Sociedade dos Artistas Lisbonenses foi a primeira associação operária de socorros mútuos em Portugal. Dados oficiais, como aqueles que podemos encontrar no Anuário Estatístico de Portugal, de 1884, apresentam esta sociedade como a única associação de socorros mútuos em todo o país no ano da sua fundação (p. 225).

Sublinhe-se que «artista», à maneira medieval, tinha o significado lato de «operário», aquele que tinha uma arte, um mester, um ofício manual ou mecânico, quer seja numa oficina domiciliária, quer seja numa linha de montagem de uma grande fábrica. Embora se tenha formado em 1838, com 19 artistas, entre eles Alexandre

Fernandes da Fonseca, apontado como o seu fundador, esta associação foi aprovada pela portaria de 17 de Janeiro de 1839, tendo-se instalado a sua sede em Lisboa, a 3 de Fevereiro desse ano.

O seu fundador foi, portanto, um operário. Segundo Costa Godolfim, «era [...] um problema difícil de explicar» como um homem «de posição modesta, e não possuindo um talento notável, nem ilustração superior, erguera uma instituição» (GODOLFIM, 1889: 73) desta natureza. Godolfim coloca uma questão muito pertinente: «teria, porventura, conhecimento do que existia em França ou na Inglaterra?» (GODOLFIM, 1889: 73) ou dever-se-ia apenas a «um espírito intuitivo?». O autor argumenta, enfim, que não se pode efectivamente afirmar que esta associação de Fernandes da Fosseca tivesse sido a primeira associação portuguesa e que, por conseguinte, o seu fundador foi buscar inspiração às suas antecedentes. Antes dela, existiram outros montepios com bases estatutárias muito semelhantes a uma associação de socorros mútuos. Faz, então, referência a esses montepios: Montepio do Senhor do Bonfim (1807), Montepio de Jesus Maria José (1822) e Montepio da Associação Filarmónica (1834). No entanto, a substancial diferença entre estes e a Associação dos Artistas Lisbonenses era a de que os primeiros eram, no fundo, congregações e confrarias de artes e ofícios, que prestavam, sim, socorro aos seus congregados, mas que, ao contrário desta, não eram associações de socorros mútuos, conforme os preceitos mutualistas científicos da época. Embora nos mantenhamos no âmbito da suposição, seria de estranhar que o seu fundador, ou outros sócios, não soubessem da existência deste género de associações noutros países da Europa e tivessem fundado, precisamente, uma igual.

Nos mais antigos estatutos que encontrámos, de 1870, as condições de admissão dos sócios são: «1º ser artista, ou já ter exercido qualquer arte; 2º ter menos de quarenta e cinco anos de idade; ser inspeccionado pelo facultativo; ter boa e provada conduta; 5º não residir além de três quilómetros fora das portas da cidade, incluindo a vila de Almada; 6º finalmente, ser proposto por escrito à direcção, por qualquer sócio, notando se o nome, ocupação, estado, morada, e declarando igualmente a que grau quer pertencer» (Capítulo IV, artigo 8º). O candidato a sócio tinha de ser, portanto, um operário ou antigo operário residente em Lisboa, de boa saúde, física e moral, recomendado por um sócio já inscrito.

Decorridos sete anos sobre este documento (1877), há uma reforma estatutária que pouco vem alterar as condições de admissão, a não ser clarificar a questão da entrada dos menores de idade, sabendo-se que ainda havia um grande número de menores a

trabalhar no ramo oficial e industrial, como são demonstrativos os Inquéritos Industriais do século XIX. Neste caso, limitou-se a entrada a partir dos dezoito anos, sendo que os ainda menores de idade e não emancipados eram obrigados a apresentar uma autorização legal dos seus pais para garantirem a sua admissibilidade.

Os estatutos de 1894 estabelecem uma maior abrangência para a classe profissional aceite, alargando a admissibilidade àqueles que têm emprego no comércio e na indústria.

A questão da tabelamento de preços para quotas e jóias é um parâmetro importante para percebermos até que ponto, por comparação com as orçamentações possíveis dos rendimentos dos operários ou das famílias de operários, se tornava ou não viável associarem-se.

A sociedade dos artistas lisboenses diferenciam os seus sócios, dividindo-os em dois graus. Conforme pertencem ao 1º ou a 2º grau, assim terão deveres pecuniários e direitos distintos. Nos estatutos de 1870 (Capítulo V, artigo 9º) estabelece-se a seguinte tabela:

Jóia e Quotas em 1870 e 1877	
Sócio 1º grau	Sócio 2º grau
Jóia – 5\$000 réis (ou em cinco prestações mensais de 1\$000 réis)	Jóia – 5\$000 réis (ou em cinco prestações mensais de 1\$000 réis)
Quota – 400 réis	Quota – 240 réis

Os estatutos de 1877 não a alteram. Curiosamente, ou não tanto assim, os estatutos de 1894 vão baixar o valor da jóia, embora aumente as quotas, especificando a quantia destinada ao fundo de socorros na doença e a quantia destinada ao fundo de inabilidade. Justifica-se muito provavelmente o decréscimo do valor da jóia ao aumento das associações de socorros mútuos. Relativamente às quotas, ao todo, o sócio de 1º grau tinha de pagar 600 réis mensais e o sócio de 2º grau tinha de pagar 360 réis mensais.

Jóia e Quotas em 1894	
Sócio 1º grau	Sócio 2º grau
Jóia – 1\$000 réis (ou em cinco prestações mensais de 200 réis)	Jóia – 1\$000 réis (ou em cinco prestações mensais de 200 réis)
Quota para fundo de socorros na doença – 500 réis	Quota para fundo de socorros na doença – 300 réis
Quota para fundo de inabilidade – 100 réis	Quota para fundo de inabilidade – 60 réis

Em 1870 a associação preconizava uma «protecção geral aos sócios», permitindo-o assim o fundo. Apesar da referência a uma «protecção geral», especificava-se que tipo de serviços prestavam: subsídio de inabilidade, subsídio de funeral, pensões a viúvas de sócios finados, protecção aos órfãos de sócios finados. Para além destes serviços, tinha igualmente uma finalidade mais estruturante das próprias classes profissionais dos operários. A associação propunha «tratar, quanto possível, do desenvolvimento, progresso e melhoramento das artes, organizando-se para esse fim grémios das diversas classes» (Capítulo III dos Estatutos de 1870).

Os estatutos de 1877 retiram a prestação de pensões a viúvas. Acrescentam, contudo, uma preocupação de apoio ao ensino para os órfãos que, sem descurar a instrução pública, este é direccionado, sobretudo, para profissões industriais.

Em 1894 os fins da associação começam-se a definir com maior precisão, ao retirar-se a alínea de «protecção geral ao sócio». Acrescenta-se o auxílio médico ao sócio que, temporariamente, se encontra inabilitado para o trabalho por motivos de doença ou de prisão. Assim sendo, os serviços de auxílio mútuo prendem-se com o socorro à inabilidade (temporária ou permanente), subsídios de funeral, e protecção aos órfãos, encaminhando-os para a via profissional operária.

A sociedade vai pedir um empréstimo ao Montepio Geral em 1892/1893 para o seu fundo de socorros na doença (Estatutos de 1894, Capítulo XI, artigos transitórios).

Este pedido de crédito revela, pelo menos, uma incapacidade de ser auto-subsistente no que toca à prestação de socorros na doença, aqueles que serão talvez dos mais dispendiosos para todas as associações que os concedem, passados mais de cinquenta anos de existência.



### III.1. 4. OS MONTEPIOS INDUSTRIAIS

Ao analisarmos os Inquérito Industriais de 1881 e de 1890, deparámo-nos com uma realidade que vem acrescentar um novo tipo ao todo das sociedades mutualistas.

Optámos por chamar, então, montepios industriais aos montepios operários criados no seio das companhias industriais e fábricas por iniciativa do patronato, de inscrição obrigatória ou facultativa. Não que não existisse previamente uma denominação própria para montepios que admitissem tanto operários como patrões. São eles os montepios mistos. Porém, não se trata apenas do caso de admitir ambos, mas sim da especificidade da iniciativa partir das direcções industriais e, por estas, dirigida ou, pelo menos, supervisionada. O seu fundo é, regra geral, composto por um desconto da jorna ou do salário dos operários, por multas fabris que lhes sejam descontadas por alguma arbitrariedade em que tenham incorrido e, simultaneamente, por contributos da própria fábrica ou contributos espontâneos dos próprios operários.

Na década (ou quase uma década) que espaça o primeiro do segundo inquérito industrial ocorre uma evolução relativamente forte dentro da indústria portuguesa no tocante à preocupação com as condições de vida dos seus operários. Mesmo que a percentagem de fábricas, minas ou outras sedes industriais que têm montepios industriais face às que não têm seja mínima (aproximadamente 21%, a calcular pelo universo das indústrias extractivas, apenas), as que não tendem a responder sobre a matéria, lamentando-se, por norma, por não existir tal instituição de previdência. Isto é, o mutualismo é um assunto que é também do interesse do patronato, não apenas do operariado.

Do leque variado de respostas ao inquérito de 1881, apenas uma fábrica se refere à existência de um montepio para operários, mais especificamente, a um projecto de fundação de um montepio: a Companhia da Real Fábrica de Fiação de Tomar, com sede em Lisboa e com fábrica em Tomar. A fábrica foi fundada em 1789 e a companhia que a dirigia apenas em 1873. Produzia algodão. Sobre este projecto de montepio, enquadrado num projecto mais amplo de melhoramento da condição de vida do operário, escreveram os directores da companhia, José Joaquim da Silva Amado e Luís Eugénio Leitão Delfim da Silva Guimarães, o seguinte:

«A indústria da fiação e principalmente a de tecelagem do algodão pode dizer-se nascente no nosso país.

A nossa fábrica foi criada em 1789, mas apenas começou a tecer em 1877, possuindo então só 120 teares; actualmente tem 220, dos quais estão apenas prontos a trabalhar 160, e os restantes estão-se afinando para se aumentar a produção, a fim de ter interesses, que remunerem devidamente o capital.

Uma das maiores dificuldades com que lutamos provém da falta de habilitação do pessoal. A falta de instrução geral, e a carência quase absoluta de instrução técnica faz com que tenhamos muitas dificuldades, não só para adquirir bons operários, mas também para alcançar mestres competentes.

Raríssimas vezes conseguimos que os operários trabalhem com mais de dois teares, enquanto que nas fábricas estrangeiras é comum trabalharem com três e quatro.

A falta de bons mestres força-nos a mandar vir estrangeiros, com grande sacrifício de dinheiro e muitas dificuldades práticas.

Parece-nos que assim como a lei estabeleceu a instrução primária obrigatória, aplicando muitas disposições utilíssimas que estão em exercício nos países mais adiantados, deverá ensinar-se também na escola primária a destreza manual, por meio de exercícios mecânicos, como se faz hoje em muitas cidades de França e dos Estados Unidos, e além disso pedimos que se organizem boas escolas industriais que habilitem bons mestres com conhecimentos teóricos e práticos, para dirigirem as oficinas.

A fim de conciliar quanto possível as comodidades e interesses dos operários com as conveniências da empresa, e os bons princípios sociais e humanitários, tem a direcção um plano feito, e em parte já em execução. Consta ele em primeiro lugar da edificação de casas em boas condições de conforto e higiene, das quais o primeiro grupo deve ficar concluído antes do fim do ano; realizada esta parte do plano e logo que junto da fábrica haja um certo núcleo de população operária, criar-se-á um monte pio, para o qual deverão concorrer os operários da fábrica com uma pequeníssima quota cada semana.

O principal auxílio do monte pio deverá ser uma percentagem estabelecida e aprovada em assembleia geral sobre os lucros líquidos da companhia, interessando por esta forma o operário na prosperidade da empresa. O produto das multas estabelecidas pelos regulamentos será igualmente destinado ao fundo do monte pio. Os prémios estabelecidos pelos mesmos regulamentos são e continuam a ser dados da caixa da companhia.

O monte pio garantirá, além de tratamento de médico e botica, ao operário que tenha estabilidade e nunca menos de seis meses de frequência e trabalho na fábrica, o

seu salário por inteiro, durante a doença e impossibilidade de trabalho temporária; ou no caso de completa impossibilidade ser-lhe-á garantido além do tratamento médico e botica, um certo socorro pecuniário.

O projectado monte pio será administrado por uma direcção eleita pelos interessados, dentre os mestres e principais operários da fábrica, presidida pelo administrador, fiscalizada pela direcção da companhia.

Logo que o primeiro grupo de casas esteja concluído, tenciona a direcção estabelecer uma escola de instrução primária para adolescentes e adultos, devendo ser frequentada por todos os operários que carecem daquele ensino, que devem ser bastantes, por ser a maior parte deles analfabetos.

Igualmente deverá ser estabelecida uma creche, para permitir que as operárias da fábrica continuem no trabalho sem terem de abandonar os filhos em casa.

Pensa a direcção que por meio de tais medidas tendentes todas a melhorar as condições de vida do nosso operário, facilitando o conforto e a instrução no presente, e garantindo-lhes um futuro sem miséria, não só resultarão vantagens para a empresa que administra, mas que satisfará ao mesmo tempo a um dever, como é o de auxiliar e ajudar quem nos auxilia e ajuda a tirar a justa remuneração do emprego dos nossos capitais» (Inquérito Industrial de 1881, 2ª parte, Livro Terceiro).

A direcção aponta diversos problemas que eram transversais à indústria portuguesa e, pelo menos a contar apenas pelo inquérito, foi a única que expressou a vontade de levar a cabo um projecto de índole mutualista e de responsabilização social. Esta passagem esclarece-nos em relação ao modelo para estes montepios industriais, no fundo, montepios operários fundados pelos industriais para auxílio dos seus trabalhadores, para os quais ambos contribuíam. Os industriais com uma parcela dos lucros líquidos da fábrica ou da companhia e os trabalhadores com uma parte dos seus ordenados ou das multas que iam directamente para o fundo do montepio. [ACRESCENTAR AQUI UMAS IDEIAS SOBRE A OBRIGATORIEDADE]

O Inquérito de 1890 revela novas nuances a ter em consideração. Em Lisboa é de destacar a importante Companhia de Fiação e Tecidos Lisbonense de fiação, tecelagem e tinturaria de algodão, com fábricas a funcionar desde 1845, pela escusa que esta apresenta para não ter constituído até à data do inquérito um montepio ou uma tabela fixa de socorros: a idade avançada dos seus operários, mestres e contramestres. Isto é, se comessem a contribuir com socorros dentro de um enquadramento institucional mutualista, o encargo com os seus trabalhadores seria muito pesado, e a companhia não

queria arcar com esse peso, deixando assim a responsabilidade da previdência na velhice à responsabilidade dos próprios. Mas, verdade seja dita que do ponto de vista estatutário das associações de socorros mútuos, sejam elas de que tipo forem, de facto, houve sempre uma idade máxima para a admissão de sócios (por regra, menos de quarenta e cinco anos). Assim sendo, a direcção explica que «por enquanto só recebe dos operários para a caixa instituída de socorros, ou antes no intuito de os poder estender a maior número, o produto das multas fabris, e o que cada um quer dar na mais rigorosa espontaneidade, depositando o seu óbolo pelo seu próprio punho nos mealheiros que para esse efeito estão patentes nas casas de pagamento das férias todas as vezes que ele se efectua» (Inquérito Industrial de 1890, Volume IV). Fica assim patente em como uma das mais importantes companhias industriais portuguesas, com uma população operária muito avultada (mais de 1200 pessoas), tinha um método tão arcaico de socorros como seja o do recurso a mealheiros. Contudo, ficou registado o interesse e a disponibilidade de «estabelecer socorros definidos e seguros», para os quais contribuirá com 2% dos lucros anuais.

É, então, no volume I do inquérito, dedicado às indústrias extractivas, que vamos encontrar um núcleo de respostas mais consistentes que nos permitem avançar com alguns números. Das 14 minas que mencionaram os socorros mútuos, apenas 2 delas dizem ter criado uma associação de socorros mútuos (14%, portanto): a Mina do Pejão – do concelho de Castelo de Paiva – e a Mina de S. Domingos – do concelho de Mértola. A Mina de Terramonte – do mesmo concelho de Castelo de Paiva – afirma ter existido, mas já não existir associação de socorros mútuos. As duas minas de Castelo de Paiva

estabeleceram a entrada obrigatória, ao contrário da de Mértola, que estabeleceu uma entrada facultativa.

Das 11 minas que afirmaram não ter uma associação de socorros mútuos própria, 6 delas dizem, porém, ter prestado auxílio aos seus operários em casos de necessidade e em casos de acidentes de trabalho, de forma não regulamentada.

Os casos das 3 minas referidas que tinham montepios industriais são importantes até pela forma bastante descritiva como se referiram aos seus montepios. Por tal, iremos transcrever as suas respostas.

A da mina do Pejão respondeu da seguinte forma: «Existe uma caixa de socorros para operários de ambos os sexos feridos no trabalho, porém não para doentes. A organização desta caixa de socorros é a seguinte: Cada operário concorre mensalmente com meio dia de trabalho, concorrendo a companhia com uma verba igual à soma das

quotas dos operários. Os empregados superiores concorrem como os operários, mas sem direito ao auxílio da caixa. A entrada é obrigatória, e a administração exercida pela companhia, sob a fiscalização dos operários mais instruídos tomam conhecimento no fim de cada mês das contas apresentadas pela companhia, sendo por essa ocasião afixado o balancete na porta do escritório. A caixa fornece médico e botica aos operários feridos, ou em casos de doença acompanhada de miséria extrema, não por falta de trabalho nem por inabilidade. Concederia pensões a viúvas de operários mortos em serviço, se os tivesse havido, nos limites dos recursos de que dispõe. O subsídio do operário ferido é o jornal por inteiro durante os dias em que estiver inutilizado, dias estes marcados pelo médico. O estado da caixa, em 30 de Junho de 1890, era de 380\$490 réis activos.

Nos anos precedentes os estados da caixa foram os seguintes:

1887

Saldo de 1886	228\$330	
Dinheiro Recebido	347\$955	576\$285
Dinheiro Pago		366\$785
Saldo para 1888		209\$500

1888

Saldo de 1887	209\$500	
Dinheiro Recebido	170\$000	379\$500
Dinheiro Pago		94\$720
Saldo para 1889		284\$780

A alimentação dos operários é a daqueles povos em geral, e consiste principalmente em caldo verde, legumes, borra e algum porco.

A companhia abre crédito aos operários em um armazém particular quando eles o exigem, até três quartas partes do jornal. O armazém está instalado em casa independente da companhia, como de resto em tudo é independente dela. A companhia impõe-lhe porém a condição de vender os géneros pelos preços correntes no Porto e de boa qualidade. Não existem cantinas na localidade.

Os feridos e contusos que constam do mapa n.º 6 foram tratados à custa da caixa de socorros, ficando perfeitamente válidos. Receberam durante o tratamento a fêria por

completo, além dos socorros médicos e farmacêuticos» (Inquérito Industrial de 1890, volume I).

A mina de S. Domingos o seguinte: «Existe um montepio, ou caixa de socorro mútuo particular, onde a admissão de qualquer operário é facultativa e donde, nos casos de doença, recebem um pequeno subsídio diário, enquanto dura a impossibilidade de trabalhar. Quando esta impossibilidade é, porém, resultado de acidente sobrevindo no serviço da empresa, o doente é alojado e sustentado no hospital, à custa da mesma. O tratamento clínico e cirúrgico, e os medicamentos de qualquer espécie, são gratuitos para todo o pessoal em serviço da empresa, seja qual for a classe, na mina e suas dependências, incluindo as famílias. As congruas aos párocos das duas freguesias, da Corte do Pinto e Sant'Anna de Cambas, por todo o pessoal em serviço da empresa na mina e suas dependências, são pagas por esta, por avença com os respectivos párocos. A diversos mineiros, permanentemente impossibilitados de trabalhar por acidentes ocorridos no trabalho, são pagos uns pequenos subsídios, que variam de 3\$000 a 4\$500 réis por mês. Dão-se socorros pecuniários às famílias das vítimas de acidentes, em harmonia com o número de indivíduos de família. Os que, ainda que impossibilitados para serviços violentos, podem entregar-se a trabalhos leves, ou os já muito idosos que aqui assistem, empregam-se em recolher ferro, em limpezas, em atender às mudas nas vias férreas, e outras ocupações semelhantes» (Inquérito Industrial de 1890, volume I).

A mina de Terramonte: «Existia uma caixa de socorros com entrada forçada dos operários, administrada pelo director técnico da mina. A companhia concorria com 4\$500 réis mensais. A receita da caixa era constituída por:

Contribuição da companhia	4\$500
Contribuição do director técnico	1\$000
Contribuição do dono do armazém de víveres	1\$000
Contribuição do armazenista de Ribeiro da Lomba	0\$500
Contribuição do armazenista de Terramonte	0\$300

O resto do pessoal pagava mensalmente:

Homens e rapazes uma quota igual ao seu jornal, não podendo ser superior a 300 réis; mulheres e raparigas 50 por cento do jornal. Constituía ainda receita as multas e os juros de alguns empréstimos feitos pela caixa aos seus associados, à razão de 5 por cento ao ano, e, finalmente, donativos de visitantes, ou da companhia e direcção.

A caixa tinha por fim prestar socorros médicos e farmacêuticos a todos os associados e a suas famílias; socorros pecuniários aos feridos no serviço, o subsídio diário nunca podendo ser superior à quota mensal; pagar as despesas feitas com funerais e enterros qualquer que tivesse sido a causa da morte; dar pensões às viúvas e aos órfãos dos operários mortos em serviço. A falta de trabalho não dava direito a subsídio; quanto a inabilidade, nunca se apresentou, nem o caso estava previsto.

Aos doentes era entregue uma papeleta (bilhete de consulta) que, depois de preenchida pelo médico, voltava à direcção e constituía auto. Os honorários do médico, pagos pela caixa de socorros, eram de 20 libras por ano.

Existia um armazém, para com o qual a companhia era fiadora dos operários em uma importância nunca superior a três quartos do vencimento mensal, salvo consentimento do operário, para ser entregue todo o vencimento ao armazém. Este armazém estava em casa fornecida gratuitamente pela companhia, sem que esta tivesse algum lucro nos ganhos do dito armazém. Uma das condições imposta pela companhia, para dar a casa ao armazém, era que os géneros fossem vendidos pelos preços correntes do Porto.

Não havia cantinas.

Em 1887 houve onze ferimentos ligeiros, resultantes de diversas causas. O mais grave de todos exigiu dezasseis dias de tratamento. Nesse ano foram abonados pela caixa de socorros subsídios no valor de..... 34\$950

Mais despesa de farmácia..... 113\$410

Mais honorários do médico.....90\$410

Mais pensão a uma viúva..... 36\$000

Total da despesa.....274\$770

A viúva que recebeu a pensão supracitada era a mulher de um safreiro falecido no hospital do Porto em 1886, em consequência de um ferimento recebido em serviço (queda de uma pedra). A viúva recebe 3\$000 réis mensais, desde a morte do marido.

Em 1888 foram abonados a feridos os subsídios de	55\$420
Mais despesa de farmácia	107\$310
Mais honorários do médico	90\$000
Mais pensão a uma viúva	36\$000
Total da despesa	288\$730

Neste ano houve vinte e três ferimentos ligeiros, devidos a causas diversas. O mais grave exigiu vinte dias de tratamento.

Em 1889 foram abonados a feridos os subsídios de	29\$890
Mais despesa de farmácia	131\$160
Mais honorários do médico	90\$000
Mais pensão a uma viúva	36\$000
Mais expediente	1\$000
Total da despesa	288\$050

Neste ano houve dezoito ferimentos ligeiros por causas diversas. O mais grave exigiu vinte dias de tratamento. Nenhum dos ferimentos citados teve por resultado inutilização do operário. Despedidos os operários em Maio do corrente (1890), por cessarem os trabalhos, liquidou a caixa, ficando com um saldo de 272\$780 réis, que se distribuiu proporcionalmente por todos os associados existentes em 31 de Maio, data da cessação. O sr. Valente, director técnico, cedeu a sua parte, 13\$000 réis, a favor da viúva supracitada» (Inquérito Industrial de 1890, volume I).

Sendo impossível de momento termos um panorama completo dos socorros mútuos dentro das fábricas e das companhias industriais em Portugal no ano de 1890, consoante as respostas prestadas por estas no Inquérito Industrial desse ano, é, no entanto, possível retirar algumas conclusões e exemplos dos socorros prestados a operários pela direcção das fábricas e companhias.

Esses socorros prestam-se de dois modos específicos: através de associações e caixas de socorros montadas para esse efeito (de inscrição obrigatória ou voluntária), portanto, de forma organizada e regulamentada; ou através de gratificações pontuais em casos de inabilidade e doença também elas temporárias e, maioritariamente, quando decorrentes do trabalho. Neste caso, a forma de socorros não é organizada nem regulamentada.

O socorro no caso de acidentes de trabalho começa a ser uma prática mais corrente do que há uma década atrás.

### III.1. 5. O SOCORRO MÚTUO NAS ASSOCIAÇÕES DE CLASSE

Fernando Emídio da Silva chama a atenção para a fácil confusão que se pode estabelecer entre associações de classe e associações de classe: «as associações de socorros mútuos confundem-se até certo ponto com as associações de classe em virtude



de serem as primeiras uma modalidade, que revestem as segundas. Há associações de socorros mútuos que não são, contudo, constituídas por associações de classe e que não apresentam um aspecto socialista nem operário, permitindo-se que as suas caixas estejam abertas para as subscrições de indivíduos de todas as categorias sociais» (SILVA, 1905: 102).

Em 1910 as associações de classe foram auscultadas com o objectivo de se apurar a sua opinião, fundada na experiência, sobre a situação do operariado. J. de Oliveira Simões, chefe da Repartição do Trabalho Industrial, fez o apuramento das respostas. Esta inquirição está publicada no Boletim do Trabalho Industrial, n.º 49.

A inquirição foi feita por método indirecto, através de questionários enviados às respectivas associações, obtendo destas apenas 135 respostas, pois uma representativa parte das associações não respondeu, por já não existirem, ou não quis responder.

Oliveira Simões retira um leque de conclusões que têm relevo para o estudo a que nos incumbimos, sobretudo no que respeita às condições de vida dos operários, que são, no geral, bastante precárias. A família operária é composta em média, em princípios do século XX, por 5 pessoas. Os filhos dos operários vêm-se obrigados a ajudar a engrossar o pecúlio, trabalhando desde muito cedo. Mesmo assim, o rendimento familiar fica aquém das expectativas de garantir uma vida em condições. Os operários queixam-se do exagerado custo dos alimentos e bens correntes (como o carvão, o petróleo), para além do preço das rendas de casa e do estado insalubre em que estas se encontram. Fazem, nesta inquirição, um apelo à abolição dos impostos sobre os bens de consumo de primeira de necessidade e à baixa de preços de rendas de habitação.

Não nos podendo de momento dedicar aos diferentes aspectos desta inquirição, cingimo-nos às respostas às perguntas do 16º grupo do questionário, «Instituições de previdência», a saber:

«1 – Associações de socorros mútuos constituídas entre o pessoal operário para acorrer à incapacidade

temporária de trabalho, para criação de pensões de aposentação ou de sobrevivência?

2 – Modo como têm funcionado?

3 – Situação financeira?

4 – Resultados obtidos?

- 5 – Caixas de socorros, de reforma ou de pensões de sobrevivência criadas pelos patrões ou empresas industriais para o respectivo pessoal?
- 6 – Sua organização, modo como são administradas?
- 7 – Situação financeira?
- 8 – Resultados obtidos?
- 9 – Caixas económicas instituídas por associações operárias, sua organização, capital, situação financeira, resultados obtidos?
- 10 – Os operários utilizam a Caixa Económica do Estado ou qualquer outra não instituída por associações operárias?
- 11 – Utilizam os serviços de companhias de seguros contra incêndio ou invalidez ou de vida?» (Boletim do Trabalho Industrial nº 49, 1910: 8).

Este grupo de perguntas demonstra uma preocupação com 1) as associações de socorros mútuos, 2) as caixas económicas, e, por fim, 3) as companhias de seguros de que os operários possam dispor.

A conclusão a que Oliveira Simões chega sobre as respostas dadas a este grupo de perguntas contribui para uma análise qualitativa das mesmas, que mais à frente iremos apresentar. O recurso às instituições de previdência é escasso ou quase nulo, descrevendo um cenário desolador, no qual o Estado, segundo o analista, deve intervir mais eficazmente:

«Há uma triste concordância nas respostas quanto às instituições de carácter económico-social, fundadas ou dependentes das associações de classe, ou que aproveitem aos seus sócios. Responde-se, quase sempre pela negativa, às perguntas do questionário a tal respeito.

Os pequenos recursos das associações explicam tais deficiências. Também as explicam a orientação destas associações e os seus propósitos, mais geralmente combativos do que económicos.

O espírito associativo é escasso, e não se poderá desenvolver enquanto as próprias instituições não provarem a sua utilidade prática, exercendo funções que contribuam para levantar o nível material e moral dos seus sócios, nível que não muda de cota só

por se afiar mais vivamente o gume das armas na luta entre capital e o trabalho, mas a pugnar lealmente pelo direito, sem desfalecimento e sem ódios, e a conquistar vantagens económicas pela cooperação e pela previdência.

Daqui se tiram conclusões que convém fixar.

Visto que a acção das associações é tão frouxa, tão pequenos os seus recursos, tão limitada a sua extensão, tão divergentes as suas tendências, o Estado será forçado a exercer a sua acção de tutela de uma maneira mais efectiva, protegendo de modo mais directo os que não podem, os que não sabem, ou que se não lembram de proteger-se a si mesmos, pelas instituições de previdência ou de assistência, acautelando-os contra as misérias da sua condição, pelos seguros que decreta e organize, ou cuja criação promova» (Boletim do Trabalho Industrial nº 49, 1910: XVII).

Contabilizámos as associações de classe que tinham ou não tinham socorros mútuos em 1910. Os resultados foram os seguintes:

Associações de Classe com Associação de Socorros Mútuos			
1910			
	<u>Tem Socorros Mútuos</u>	<u>Não tem Socorros Mútuos</u>	<u>Não respondeu</u>
<b>Classe III</b> Indústrias Metalúrgicas	1	1	1
<b>Classe IV</b> Indústrias Químicas	1	-	-
<b>Classe VII</b> Indústrias de Alimentação	-	7	1
<b>Classe IX</b> Indústrias Têxteis	1*	6	-
<b>Classe X</b> Indústrias do Vestuário e Anexos	-	5	1
<b>Classe XI</b> Indústria do Calçado	2	2	1
<b>Classe XII</b> Indústria	-	2	-

das Peles e Anexos			
<b>Classe XIII</b> Indústria das Edificações	-	4	4
<b>Classe XIV</b> Indústria da Madeira e do Mobiliário	1	9	1
<b>Classe XVI</b> Indústria Gráficas e Anexas	2	6	2
<b>Classe XVIII</b> Indústria do Tabaco	-	-	1
<b>Classe XIX</b> Indústrias Eléctricas	-	1	-
<b>Classe XX</b> Carroçaria	-	1	1

	<u>Tem Socorros Mútuos</u>	<u>Não tem Socorros Mútuos</u>	<u>Não respondeu</u>
<b>Classe XXI</b> Pequenas Indústrias e Indústrias Especiais	1	4	1
<b>Classe XXII</b> Indústrias de Espectáculos	-	-	1
<b>Classe XXII</b> Indústria de Transportes Terrestres	1	-	1
<b>Classe XXIV</b> Indústria de Navegação	-	2	-
<b>Classe XXV</b> Lavoura e Indústria Anexas	1	1	-
<b>Classe XXVI</b> Indústria da Pesca e do Sal	1	-	1
<b>Classe XXVII</b> Indústria da Hospedagem	-	1	2
<b>Classe XXVIII</b> Indústrias	-	1	1

Mercantis			
<b>TOTALIDADE</b>	12	53	20

Dentro de um universo de 135 associações de classe que responderam ao questionário, apenas 85 se pronunciaram sobre a existência ou não de associações de socorros mútuos. Podemos aferir que 14% responderam positivamente à questão, ou seja, somente 14% das associações de classe dispunham de uma associação de socorros mútuos própria. Trata-se de uma percentagem muito residual. 62% responderam a essa mesma questão negativamente, enquanto 23,5% não respondeu, o que leva a crer que também não teriam tais instituições de previdência. Concluimos, assim, que o universo de associações de classe com associações de socorros mútuos próprias era muito residual e pouco expressivo. As razões para tal fenómeno são, nalgumas respostas, apresentadas: por um lado, muitos dos sócios das associações de classe já é sócio de uma associação livre de socorros mútuos da sua área de residência e, portanto, torna, a ver da direcção da associação, desnecessária a sua fundação; e, por outro lado, alega-se

que os salários dos associados é de tal modo baixo que a criação ou não de uma associação de socorros mútuos dentro da associação de classe iria dar ao mesmo e, seria, por conseguinte, um órgão inútil para o funcionamento da sua instituição.

Mas, querendo ser mais minuciosos, podemos chegar a outras conclusões. Entre as associações de classe que não têm associação de socorros mútuos própria, umas poucas responderam que, embora essa situação de ausência de assistência, os seus operários previnem-se, associando-se a instituições de socorro mútuo existentes na cidade onde residem. Tal é o caso dos alfaiates e costureiras do Porto (BTI 49, 1910: 190).

Algumas associações que responderam negativamente, relatam, porém, que existe uma espécie de fundo de socorros, sem que estes constituam, ainda assim, uma associação. Trata-se de uma subscrição particular que associados da associação de classe pagam para que este os possa ocorrer na inabilidade (BTI 49, 1910: 102).

Alguns exemplos de associações de socorros mútuos criadas pelas associações de classe podem ser encontrados em diferentes classes industriais.

Muito embora tenham indicado a existência de uma associação de socorro mútuo agregada à sua associação de classe, aquela funciona, muitas vezes, de forma elementar, fornecendo produtos mutuais de forma pontual ou escassa. Dá-se esse caso na Associação de Classe dos Operários Fabricantes de Calçado, do Porto, cujos socorros se cinge à prestação de apoio pecuniário àqueles que estão temporariamente impedidos de trabalhar (BTI 49, 1910: 237).

Na classe metalúrgica, a Associação de Classe dos Lojistas Latoeiros de Folha Branca de Lisboa (com 46 sócios) fundou uma associação de socorros mútuos em 1862, mista (para operários e patrões que trabalhem em latão de folha branca), com um fundo especial de pensões temporárias para os sócios que se invalidam, dando igualmente pensões de sobrevivência permanentes para os inabilitados, ajuda médica e medicamentosa e ajuda de custos para funerais. Em 1910, esta instituição de previdência apresentava um maior número de sócios do que a da associação de classe que a originou, mais precisamente, 125 sócios. Apresentaram em 31 de Dezembro de 1909 um fundo de socorros na doença de 7:300\$000 (em inscrições) e 578\$151 (em metal) e um fundo de pensões na invalidez de 2:800\$000 (em inscrições) e 263\$361 (em metal). Os resultados obtidos são positivos, no entanto, a classe dos latoeiros não deixa de apontar o peso do custo de inscrição e manutenção de quotas nesta associação de socorros, dado que «o salário mal chega para viver» (BTI 49, 1910: 42).

A classe dos tipógrafos sempre teve uma tradição mutualista forte. Assim sendo, seria de esperar que esta fosse uma das classes que tivesse uma associação de socorros mútuos. Com o nome Associação de Socorros Mútuos da Classe Tipográfica e Artes

Correlativas foi fundada logo em 1852, «para socorro médico e subsídio de 200 réis aos seus sócios quando doentes ou inválidos» (BTI 49, 1910: 448). Queixam-se de que o fundo de invalidez sobrecarrega muito a associação e que, por essa razão, tiveram de enfrentar períodos de alguma instabilidade financeira. A par desse argumento de natureza financeira, apresentam ainda um argumento de natureza social, ao afirmarem «não ser ainda bem compreendido pelo povo o elevado fim social do mutualismo» (BTI 49, 1910: 448), ou seja, não deviam ter tantos sócios quanto seria desejável para o pleno funcionamento da associação. Em 1910 apresentam um fundo de reserva considerável, porém, de 13300\$000 réis. Neste caso, a Associação Benéfica e de Socorros Mútuos dos Ourives do Porto (BTI 49, 1910: 501).

Algumas associações de classe serviam-se de maiores associações de socorros mútuos para depositarem nela o seu fundo de auxílio aos seus sócios, como é o caso da Liga das Artes Gráficas de Braga que tinha um depósito, feito para esse objectivo, no Montepio Geral (BTI 49, 1910: 471).

Existem ainda respostas inconclusivas. Não tem associação de socorros mútuos, mas têm uma caixa de auxílio anexa à associação de classe que fornece subsídios de «inlavor» (desemprego, entenda-se) da duração de um mês (BTI 49, 1910: 496).

Os operários propõem algumas soluções para a falta de assistência no seu sector. Uma das propostas, vindas da classe dos trabalhadores industriais têxteis, prende-se com a proposta de intervenção do Estado na criação de uma caixa de socorros de inscrição obrigatória para a doença, para o desemprego, para a invalidez e para a velhice. Para tal caixa, deveria o Estado contribuir parcelarmente, de forma a garantir a sua sustentabilidade (BTI 49, 1910: 156). Outra associação propõe uma medida mais radical, de se eliminarem todas as associações de socorros mútuos em Portugal, criar apenas duas grandes associações, as quais receberiam os fundos das associações extinguidas (BTI 49, 1910: 251) .

Outras associações de classe, porém, contrariam esta opinião que o Estado deveria intervir com maior efectividade no âmbito da previdência. Para tal, as associações da classe das indústrias do vestuário dão o exemplo da reforma que o Estado dispensa, acusando-o de cobrar uma jóia insustentável e que, portanto, ainda assim, os operários,

a terem de optar entre a assistência do Estado e a das associações de socorros mútuos, optariam por esta, em detrimento da outra (BTI 49, 1910: 183).

### III.1. 6. A SUSTENTABILIDADE DE UMA ÉTICA

Em 1910, Bernardino Vareta faz um importante estudo sobre a acção municipal na questão das subsistências dentro do concelho do Porto, dando à estampa dados importantes para os estudos do custo de vida de então. Afirmar ainda que «a importância da questão do custo da vida aparece então a toda a luz no quadro do conjunto da produção nacional e influi sugestivamente na avaliação de muitos factos morais e sociais que nos parecem estranhos» (Vareta, 1910: 78-79).

Antes de passar à análise propriamente dita, faz referência a alguns estudos semelhantes praticados no estrangeiro, nomeadamente em Inglaterra, retirados dos inquéritos efectuados pelo Board of Trade desde 1903 a 1908 à situação do trabalho em Inglaterra, em comparação com outras nações concorrentes.

Assim sendo, pela análise dos orçamentos de 1944 famílias de operários, verificou-se a seguinte relação entre o rendimento semanal e o custo da alimentação:

Rendimen to médio	Custo da alimentação				
	Shillings	Pence	Réis	Shillings	Pence
21	4 ½	5\$340	14	4 ¾	3\$590
26	11 ¾	6\$740	17	10 ¼	4\$460
31	11 ¼	7\$980	20	9 ¼	5\$190
36	6 ¼	9\$130	22	3 ½	5\$570
52	0 ½	13\$010	29	8	7\$410

(VARETA, 1910: 69)

Vareta faz a leitura do quadro. Vejamos algumas das conclusões a que o autor chegou: a proporção do rendimento gasto em alimentos diminui sempre em razão inversa do aumento do salário. Ou seja, «no caso de rendimentos inferiores a 30 shillings, dois terços são para alimentos; para os que excedem a 40 shillings essa proporção é de cerca de 57 %. Quando o rendimento baixa de 25 shillings, o consumo de pão e farinha representa cerca de 21 % da alimentação total; o consumo médio semanal de pão de farinha é de 14,500 gramas por família [cerca de 6 membros – três adultos e três menores]» (Vareta, 1910: 69-70).



Continua: «[...] os economistas filantropos na ideia persistente de determinarem o mínimo do rendimento para o mínimo dispêndio de subsistências chegaram para este último factor ao limite teórico de 12sh 9pce

ou 3\$200 réis para Inglaterra, que corresponderia a cerca de 2\$600 réis para a Alemanha e a maior parte dos países europeus, num regime de preços equivalentes. Dada a proporção de dois terços para alimentação, isto daria um salário mínimo de 650 réis diários, nossa moeda, sem interrupções de trabalho» (VARETA, 1910: 73).

Portugal estava ainda longe de chegar a esse salário mínimo e o custo de vida era bastante alto, questionando-se, então: «tem o custo das subsistências em Portugal mantido proporção normal com o rendimento familiar? Não pode haver hesitações na resposta e esta é desoladora: – não tem, antes a desproporção tem sido grande e crescente» (VARETA, 1910: 77).

Vareta faz ainda referência ao papel essencial que o auxílio mútuo, mesmo instituído pelo patronato, pode representar, chamando a atenção, porém, de que este não pode substituir a necessidade do aumento salarial e a adequação do custo de vida à média salarial da classe laboral: «é certo que muitas empresas industriais têm com justiça auxiliado instituições de previdência e socorros ao seu pessoal, mas esta função humanitária é distinta do regime do salariado que tem, como vimos, causas económicas que lhe determinam o valor» (VARETA, 1910: 77).

Nesse âmbito, traça um importante fresco da indústria portuguesa nos princípios do século XX e da sua relação com a produtividade do proletariado português, que importa sublinhar:

«[...] como as classes indigentes conseguem resolver a questão pessoal de acomodar a razão familiar à sua situação económica. Questão pessoal que em mais do que um sentido é nacional [...].

É difícil conceber como a vida seja possível em tais condições e fácil explicar como a nossa capacidade produtiva seja tão exígua, tão palpável a nossa inferioridade na concorrência com a indústria estrangeira. Sem dúvida que para este facto concorrem muitas causas: a menor amplitude das explorações fabris e de mercados, a dificuldade e carestia de capitais, em parte o maior custo das matérias-primas, o custo da aprendizagem, mas para todos os que conhecem praticamente a extensão desta relatividade de condições, não é segredo que tais diferenças se têm reduzido muito, especialmente para as indústrias já solidamente constituídas entre nós.

A própria desigualdade no abastecimento de matérias-primas, em muitos casos não é um facto, porque algumas delas, como o algodão, vendem-se por vezes mais barato em Portugal do que nos grandes centros industriais, e todos sabem que o carvão e o ferro são exportados de Inglaterra, de Espanha, etc., em larga escala para os centros manufactureiros.

Mas quando se prova que um operário inglês, belga ou alemão pode trabalhar e produzir o duplo ou o triplo de/ um português, explica-se bem então essa inferioridade de condições.

A importância da questão do custo da vida aparece então a toda a luz no quadro do conjunto da produção nacional e influi sugestivamente na avaliação de muitos factos morais e sociais que nos parecem estranhos» (VARETA, 1910: 78-79).

Fazendo referência ao estudo de Basílio Telles, *Carestia de vida nos campos*, Vareta procede a uma estimativa orçamental do custo de vida de uma família operária do Porto, que nos importa para este nosso estudo.

**Tipo de um orçamento semanal de um casal de trabalhadores,  
com seis filhos, sendo um de peito  
(Arredores do Porto – 1910)**

Rendimento semanal	
Trabalho do homem – 6 dias a 400 réis	2\$400
Trabalho de dois menores – 6 dias a 150 réis	900
	<u>3\$300</u>

Despesa		
Milho – duas rasas de 17,5 litros – 35 litros a 720 réis	1\$440	
Centeio – mistura – 4 litros	170	
Moagem	70	
Caldo	Ralada, 1 kilo	110
	Unto, ¼ kilo	100
	Feijão, 1 ½ litro	70
	Hortaliça	120
Dias alternados	Bacalhau 1 ½ kilo	200
	Arroz 1 kilo	100
	Batatas 5 kilos	200
Azeite, acessórios, petróleo, etc.	70	
	<u>2\$650</u>	
Renda de casa, 1\$000 réis por mês	250	
Roupas, alfaias, despesas gerais e extraordinárias, 20\$000 réis por ano	400	
	<u>3\$300</u>	

(VARETA, 1910: 117)

O autor faz duas chamadas de atenção: 1ª) «O preço do milho nos depósitos dos subúrbios é feito ainda geralmente pela medida antiga e sobrecarregado com lucro sobre o preço dos depósitos da cidade, em que a venda se faz por 20 litros»; 2ª) Em muitos casos, o salário do homem é inferior a 400 réis, mas geralmente concorre o da mulher, que é incerto e intermitente, assim como o das crianças» (Vareta, 1910: 117-118).

Como se pode verificar, o rendimento semanal da família coincide com os seus gastos semanais. A pergunta que colocamos é apenas uma: teria esta família capacidade para se filiar a uma associação de socorros mútuos? A resposta parece conclusiva: não. Chegados a este ponto, fica claro que muitos dos proletários não tinham capacidade financeira para entrarem nas associações de socorros mútuos e os que tinham faziam-no à custa de muito esforço.

São vários os motivos que podemos apontar como estando na base do malogro de grande parte das associações de socorros mútuos operárias, para além da mais óbvia que é a de termos um fraco tecido industrial.

A razão substancial da crescente falta de adesão a estas associações de socorros mútuos por parte dos operários é inequívoca: o operário não tem condições financeiras para mais esse esforço material, mesmo que acarrete uma consciente falta de previdência para assegurar situações de precariedade e desgraça futuras. A sua vida já é de carestia, o que o impede de sair dela, quer seja por via de associações mutualistas ou outras de outras soluções. Contudo, mais razões se podem acrescentar como os baixos salários dos operários; o baixo rendimento familiar das famílias operárias; o custo de vida elevado em comparação com esses rendimentos; o facto das famílias operárias serem tendencialmente numerosas (em 1910, a média é de 5 pessoas por agregado); a constante fundação de novas associações de socorros mútuos (BTI 49, 1910: 135) como causa apontada pela Associação de classe dos operários fiandeiros, do Porto; Associação de classe dos operários têxteis de ambos os sexos, do Porto; e Operários tecelões mecânicos, do Porto, em 1911, dado que a constante fundação origina um crescimento desorganizado das associações, estabelecendo uma tensão de competitividade e excedente de associações para a parca procura e criando um crescimento desorganizado que leva a uma instabilidade das associações que resulta numa falta de confiança do operário para se inscrever e confiar nelas o seu futuro; o surgimento de sindicatos; o encaminhamento para um Estado-Providência e a o facto de ser apontada amiúde a má gestão das associações para servir interesses pessoais e de terceiros. A Associação de Classe dos Fabricantes de Calçado de Coimbra faz a crítica do mau funcionamento deste tipo de instituições em Coimbra: «O seu funcionamento tem sido péssimo porque a ambição de determinados indivíduos para servir interesses pessoais e de amigos levou-os a um tal desdobramento destas instituições, que raro é o dia em que se não anuncia a fundação de novas associações» (BTI 49, 1910: 251).

## PARTE III – CAPÍTULO 2

### INSTRUÇÃO E BENEFICÊNCIA: A VOZ DO OPERÁRIO

#### III.2.1. MUTUALISMO E INSTRUÇÃO

Uma importante componente da acção do associativismo mutualista era a da procura da melhoria das condições de vida dos seus associados, entendidos à luz de uma perspectiva de melhoramento das condições das classes e com o objectivo de se instruírem.

Dentro do vasto campo de acção mutualista, um dos objectivos era o prestar serviços de literacia, instrução, educação às classes trabalhadoras, que mais do que apenas os intelectuais com preocupações sociais apontarem essa lacuna, as próprias classes começam a lutar pelo direito à educação e o mutualismo associativo deu a resposta com a criação de bibliotecas populares, cooperativas de ensino e outro tipo de estruturas de ensino e trocas de saber dentro da própria associação.

Nos Inquéritos Industriais oitocentistas os donos das fábricas queixavam-se de o operariado português, em comparação com o inglês, o francês ou o alemão, estar pouco qualificado. Havia uma grande franja populacional analfabeta. Com a lei de 1834 o sistema de transmissão de saberes de mestre para aprendiz desapareceu. As fábricas industriais não tinham, de longe, a mesma função. As fábricas eram locais de produção, não de ensino nem de aprendizagem. A educação era um território de direitos por reivindicar. O mutualismo associativo foi uma das frentes da democratização da educação, uma das frentes da reivindicação e da autogestão de meios educativos e de tomada de poder (*empowerment*) por parte de classes que não o detinham, sendo que «a ordem social constrange e oprime as pessoas, mas ao mesmo tempo oferece-lhes recursos para lutar contra esses constrangimentos» (FISKE, XX: 157).

«Entre 1859 e 1870 viveu-se um período de altas expectativas quanto ao efeito da instrução na valorização da sociedade. A inspecção escolar era geralmente associada à indispensável obtenção de êxito no ensino [...]. A inspecção do ensino primário – a mais comum – teve então avanços significativos» (CARNEIRO, 2003: 522).

A 27 de Junho de 1866 publica-se uma carta de lei que visa promover a ampliação das redes de escolas públicas primárias. Este esforço estatal iniciado na década de 60 parece obter alguns frutos a médio prazo. Um estudo elaborado por José Horta, de 1881, informa que em 1880 funcionavam em Portugal 3240 escolas primárias,

das quais 820 eram escolas privativas do sexo feminino (HORTA, 1881: 16). De 1870 a 1880 tinham sido criadas acima de duas mil escolas primárias no continente e ilhas do reino (HORTA, 1881: 16), facto assinalável. Diz o autor do estudo: «Uma escola primária para cada sexo em cada freguesia, quando seja frequentada com assiduidade e aproveitamento, é sem dúvida uma perspectiva consoladora, para os que fazem do ensino de todos e para todos a pedra angular das sociedades modernas» (HORTA, 1881: 16). No entanto, o entusiasmo perante esta curva ascensional mostra-se moderado porque ainda está muito aquém do que se passa noutros países europeus em que o sistema de ensino estava muito mais adiantado do que em Portugal, na época.

No capítulo anterior, mencionámos um autor mutualista importante, embora a sua importância tenha ficado pelo papel no que toca ao movimento mutualista, Silvestre Pinheiro Ferreira. O seu *Projecto d'associação para o melhoramento da sorte das classes industriais* (1840) era talvez bastante ambicioso para ser posto em prática e apresentava ainda várias características do auxílio mútuo do Antigo Regime, apesar dos seus esforços para integrar o que de novo se passava nos países onde o mutualismo moderno já estava mais avançado. Dentro das suas diversas ambições, uma delas era a da instrução regular e profissional. O Capítulo VI deste projecto intitula-se «Da organização das escolas, e oficinas de instrução». Estipulava que cada grémio de que a associação se compunha abrisse «um número suficiente de estabelecimentos para a instrução dos filhos e filhas dos membros dos grémios» (Cap. VI, art. 146) (FERREIRA, 1840: 71), as quais estariam divididas em três classes: primária, secundária e preparatória.

As condições para a administração da instrução revelam uma moralidade da época novecentista face ao casamento e à honra de que Pinheiro Ferreira não abdica: «Os directores das escolas devem ser casados, e as suas mulheres possuir as qualidades requeridas para ajudarem seus maridos nas funções de seus empregos, e tomarem, quer na instrução, quer na educação dos alunos, a parte que será determinada nos regulamentos» (Cap. VI, art. 147) (FERREIRA, 1840: 71).

Não só o corpo directivo e o corpo docente, bem como suas respectivas esposas, estariam sujeitos à passagem de um exame moral para exercer os seus cargos, os alunos também. A qualificação dos alunos dividia-se entre distintos, medíocres e inadmissíveis (Cap. VI, art. 194). Estipulavam-se meios de «recompensa do bom comportamento» (Cap. VI, art. 153) (FERREIRA, 1840: 72), bem como «na escola secundária de segunda ordem entrarão unicamente aqueles, que nos últimos exames da primeira

ordem, tiverem obtido a qualificação de distintos. Os outros serão enviados para a agricultura, ou oficinas industriosas, segundo a aptidão que se lhes tiver reconhecido» (Cap. VI, art. 156) (FERREIRA, 1840: 73), o mesmo se passando para o caso da entrada nas escolas preparatórias (Cap. VI, art. 157). Por fim, aqueles que tiverem tido um percurso constante de distinção «poderão seguir os estudos superiores, quer nas escolas de tecnologia, agricultura e belas-artes; quer nas carreiras de belas-letras, ou das ciências» (Cap. VI, art. 158) (FERREIRA, 1840: 74), na qualidade de pensionários da Associação Industriosa e, após os estudos superiores, não encontrando outro emprego, seriam admitidos na Associação como funcionários.

Quanto à instrução profissional, o sexo feminino era representado à luz de uma moralidade novecentista ainda dominante que encarava a mulher como sexo fraco tanto física como moralmente: «no ensino das diversas profissões ter-se-á em vista preferir as mulheres no exercício de artes e ofícios para que elas parecerem mais próprias, devendo-se reservar os homens para os empregos que a fraqueza ou a decência do outro sexo lhe não permitir exercer» (Cap. VI, art. 163) (FERREIRA, 1840: 77).

A instrução tinha ainda um carácter religioso: «cumpre habituar os alunos a recitar, e a cantar hinos em louvor do Criador, ensinando-lhes sucessivamente por este meio fácil, e agradável, os princípios religiosos, que forem acomodados a cada idade» (Cap. VI, art. 173) (FERREIRA, 1840: 80). Trata-se, definitivamente, de um ponto que aproxima mais a proposta associativa de Pinheiro Ferreira das instituições de auxílio mútuo do Antigo Regime do que das modernas, substancialmente laicas.

O artigo 174 é uma síntese perfeita da posição dos filantropos mutualistas e higienistas do século XIX face ao problema das classes trabalhadoras: «deve-se-lhes fazer aprender e repetir contos e apólogos, assim em prosa como em verso, que sejam próprios a desenvolver em suas almas, não só os sentimentos de uma boa moral, mas também os do bom gosto, e da decência; que lhe inspirem o espírito de moderação e de sobriedade, e lhes ensinem um certo número de princípios de higiene» (Cap. VI, art. 174) (FERREIRA, 1840: 80). Neste caso, o mutualismo associativo não era uma prática de resistência das próprias classes trabalhadoras, mas antes um meio que lhes era colocado à disposição, detalhadamente organizado nas suas bases de assistência, funcionamento e regras que acreditavam serem morigeradoras da sociedade, por interposta sugestão e até mesmo acção.

Em 1860 Antero de Quental publica «Leituras Populares» nos *Prelúdios Literários*, periódico de Coimbra. Considera que a preocupação pelo melhoramento e

instrução das massas como um dos grandes sintomas de regeneração e progresso moral do seu século. Dá como exemplo nomes como Kossuth e Mazzini. Dá o exemplo do resto da Europa: «por toda a parte, nomeadamente na França, na Itália, na Alemanha e até na inculta Rússia, se vêem a cada passo escolas para o pobre, e não é raro topar o trabalhador, pela hora da sesta, entretendo-se a folhear, ler e entender livrinhos, que, apesar de muito comezinhos e de popular expressão, nem por isso deixam de o iniciar no saber» (QUENTAL, 1923: 9-10).

Dos momentos que proporcionaram um debate maior sobre a vida mutualista foram os congressos mutualistas. O primeiro congresso nacional de mutualidade português aconteceu entre 18 a 22 de Junho de 1911 na sala Portugal da Sociedade de Geografia e no Salão Nobre do Teatro Nacional Almeida Garrett. Das várias comunicações, destaca-se a de Carneiro Moura, que relaciona o mutualismo com a instrução, «Da acção da mutualidade escolar – Cantinas escolares – Do papel da previdência nas escolas – As caixas económicas», da qual se sublinha a seguinte passagem:

«É pelo mutualismo que os deserdados da fortuna capitalista conseguem *segurar* a vida, assegurar a subsistência nos casos de doença e de velhice, fazer economias de hábil capitalização, por complicados processos que o moderno mutualismo tornou práticos e úteis. Mas a urdidura económica do mutualismo exige por parte dos interessados grande educação cívica e económica, amor ao trabalho, disciplina social, brio moral, e amor da personalidade e da independência. Por isso a organização mutualista das modernas sociedades cultas procura introduzir nas escolas primárias o espírito do mutualismo, não só para ir educando as crianças no sentimento da solidariedade social pelo sentimento mutualista, mas ainda para as habituar à economia, à disciplina do trabalho e da ordem económica, com a vantagem de criar receitas socializadas que tornem possível a existência de cantinas escolares, as quais tendem principalmente à assistência dos filhos dos desgraçados» (MOURA, 1911: 108).

Nesta ordem de ideias é possível detectarmos duas coisas distintas: por um lado, o mutualismo serve como forma de proporcionar meios de formação dos mais desprotegidos, mas quer-se também como matéria a ser instruída a eles para sustentar hábitos de práticas culturais. Os requisitos morais que Carneiro Moura delineia como sendo obrigatórios fazem parte de uma corrente de pensamento que defendia o mutualismo, mormente na sua vertente financeira (as caixas económicas), como forma de morigeração da sociedade, da qual Alexandre Herculano se destaca como o maior



interlocutor dessa doutrina duríssima da morigeração através da poupança, da disciplina laboral e do «brio moral».

Mas nem todas as correntes do mutualismo que pugnaram pela instrução se fizeram nesta linha. A Voz do Operário foi criada com base na vontade dos próprios de poderem aceder a meios de instrução e de proporcionarem esses mesmos meios. Foi, do ponto de vista cultural, uma resistência à carestia dos meios educativos para as ditas «massas». Já antes um importante órgão do movimento operário, o Centro Promotor do Melhoramento das Classes Laboriosas, já referido, tinha a mesma posição, chegando mesmo a pretender ter uma vocação de conglutinar esforços semelhantes de instituições congéneres, funcionando como uma casa-mãe. Assim sendo, estabeleciam como prioridade «difundir tanto o ensino elementar, como o ensino geral e técnico das artes e ofícios, com especialidade a leitura, os princípios de cálculo e a geometria prática» ou «promover o aperfeiçoamento moral e intelectual das pessoas pertencentes às classes laboriosas, que por falta de meios não possam cuidar de sua educação» (*Estatutos do Centro Promotor dos Melhoramentos das Classes Laboriosas de 1853*, art. 3.º, §§ 2.ª e 4.ª).

António da Costa, um autor novecentista que se dedicou ao estudo da instrução popular, faz uma nota sobre a iniciativa das associações mutualistas (montepios) enveredarem pela vertente educativa: «Associações de montepios que adicionam a si instituições de instrução: em Lisboa a Associação da Indústria Fabril possui um gabinete de leitura; na Sociedade de Socorros Mútuos dos Artistas Lisbonenses lastimam as direcções que a escola não desse os resultados que desejavam. Em Odemira, a escola do montepio é letra morta; a sociedade Montepio de Castelo Branco prometeu durante vinte anos estabelecer escolas nocturnas para quando tivesse meios; a Associação dos Artistas de Coimbra (também sociedade de socorros mútuos) despende apenas anualmente 15\$000 réis com a instrução (não mencionando o auxílio municipal). Outras associações de socorros mútuos em Lisboa e nas províncias acham-se em circunstâncias idênticas, sem poderem realizar a missão do ensino» (COSTA, 1885: 189).

O cenário que António Costa descreve é, portanto, desolador. As associações de socorros mútuos, ainda no final do século XIX, parecem serem incapazes de levar a cabo os seus propósitos educativos de criarem escolas, bibliotecas e conferências populares. Tentou apurar as causas deste défice de cumprimento dos meios de instrução e, se por um lado, a falta de recursos parece vencer, aparece também a relutância do

operário como outra das principais causas. Dá dois exemplos: «Da Associação dos Melhoramentos das Classes Laboriosas respondia-me um dos seus membros mais respeitáveis: “A nossa associação, no ramo do ensino, tem lutado até agora com a indiferença dos operários”. É também lastimoso exemplo a associação da ilha de S. Miguel, Centro Protector das Classes Laboriosas, fundada em 1860 pela honrosa iniciativa do sr. Francisco Maria Supico, centro crismado depois em recreativo, recrismado ainda depois em promotor do progresso; e apesar de todas estas transformações para nele se reacender o ensino: «Foram-lhe pouco duradouros os cursos (relata-me a localidade) pela relutância dos operários à instrução, vindo a fechar-se a própria escola nocturna por falta de frequência!» (COSTA, 1885: 190).

Na sua *História da instrução popular* (1871), António da Costa constata mais uma vez que a instrução do país tem, como «excepção única no mundo», sido organizada na base de uma centralização do Estado e que a iniciativa particular, na qual se insere as iniciativas das associações, têm sido, quando funcionam, «tentativas proveitosas, mas não como elementos nacionais de educação pública» (COSTA, 1900: 218).

No entanto, naquilo a que chama os últimos tempos, isto é, até 1871, data da primeira edição desta sua obra, reconhece que tinham surgido uma série de instituições que concorreram para a educação popular, decorrendo da constatação a que chega de que «a fundação da liberdade alterou a sociedade portuguesa» (COSTA, 1900: 233). Dessa liberdade brotaram novas manifestações sociais, de entre elas a liberdade de associação, a liberdade de indústria e a liberdade de ensino, muitas vezes ocorrendo em simultâneo, sendo, por exemplo, um dos meios próprios da indústria, o ensino profissional. «O ensino profissional, agrícola e industrial estreou-se verdadeiramente em 1852, devido à Regeneração» (COSTA, 1900: 234). Passou a existir a Academia Politécnica. Para o ensino industrial havia institutos em Lisboa e Porto, bem como escolas industriais em Guimarães, Covilhã e Portalegre. Em Lisboa, em particular, havia um Instituto Industrial (COSTA, 1900: 235).

É necessário traçar um panorama da liberdade de ensino em Portugal à data da abertura de instituições como A Voz do Operário. António Costa providencia-o de uma forma sintética: «Proclamada a liberdade do ensino pelas cortes de 1821, suspensa pela restauração, concedida pela reforma de 1835, ampliada pela de 1836, limitada pela de 1844, foi decretada finalmente na sua expressão mais ampla pelo governo ditatorial de 1870, e hoje é lei do reino [...]. Tem ganho terreno entre nós o desenvolvimento da

liberdade de ensino. Em 1854 havia 270 escolas e colégios. Actualmente há 1500. Sextuplicaram em vinte e cinco anos. O que outrora se reputou perigo social é hoje na organização educativa uma conquista do progresso» (COSTA, 1900: 236-237).

António Costa lamenta que em Portugal não existissem à época (1871) tantas associações dedicadas à instrução, dado que o associativismo mutualista português tinha pendido mais para os socorros mútuos na doença e na falta de trabalho: «pena foi que se não estendesse ao ensino o espírito das associações, e que, à semelhança dos povos alemães, não se fundassem as sociedades operárias para a instrução popular, que são um dos meios mais eficazes dela» (COSTA, 1900: 238).

O quadro do ensino oficial obteve maior atenção desde a revolução de 1820: «A revolução de 1820 proclama princípios regeneradores, sobreluzindo pela primeira vez a garantia da instrução a todos os portugueses e a liberdade ampla do ensino. Os governos seguintes extinguem estes princípios até que se consolida a nova forma política. A liberdade produz as reformas da instrução primária de 35, 36 e de 44, a criação em 1870 do Ministério da Instrução Pública, a reforma da educação e instrução popular de 16 de Agosto e outras» (COSTA, 1900: 244). Apesar destes investimentos, a realidade no começo da década de 70 do século XIX afigurava-se bastante negra aos olhos deste historiador liberal: «Por fatalidade, além das leis de instrução primária serem actualmente insuficientes, muitos dos seus princípios não se têm chegado a aplicar. Tais são: as escolas de segundo grau, as escolas normais do reino, o ensino obrigatório, a publicação dos compêndios, a edificação das casas escolares e outros. Isto, sem que o espírito público se aterre diante da pavorosa ignorância popular» (COSTA, 1900: 246).

Interessante ver o apelo que este liberal faz às próprias classes trabalhadoras para se associarem e instruírem-se a si mesmas: «Como ponto fundamental, interessem-se as classes populares directamente nesta questão, que é a sua questão, e tomem com arrojo a iniciativa: a associação das classes populares para o ensino dos próprios associados e das suas famílias tem feito prodígios nos povos alemães e americanos, ministrando o ensino primário, profissional, conferências, discussões, todos os meios de desenvolvimento» (COSTA, 1900: 249).

### III.2.2. A CLASSE DOS TABAQUEIROS

Não foi uma pura coincidência a classe profissional dos manipuladores de tabaco ter sido uma das que mais se debateu pela melhoria das suas condições de trabalho e de

vida junto dos poderes soberanos (a indústria, as companhias industriais ou os governos) e que com mais paixão e consistência parecem ter aproveitado as múltiplas facetas da liberdade de associação (inclusive a mutualista), a liberdade de expressão, a liberdade de ensino e o direito de greve. Não nos esqueçamos que a primeira greve em Portugal realizou-se em 1872, mas que apenas com a Primeira República é que o direito de greve é assegurado pela lei. Muitas associações mutualistas operárias, quando tinham os seus próprios órgãos de imprensa, debateram-se ao longo de anos pelo reconhecimento estatal deste direito que lhes parecia, na altura, um dos instrumentos mais eficazes na luta pelas melhorias de condições de trabalho.

Chegam-nos retratos do século XIX tenebrosos, na própria voz ou na voz daqueles que se debruçaram sobre a questão operária.

A oposição entre a opulência financeira do sector industrial dos tabacos e a fragilidade salarial a que os trabalhadores eram sujeitos parece estar para além de qualquer sombra de parcialidade, assim como a relativa arbitrariedade com que esse sector parecia decidir sem consulta governativa: o declive está historicamente documentado e a partir do momento em que a classe tabaqueira cria e domina autonomamente os seus meios de comunicação é-nos relatada uma história de uma persistente e resistente luta de poder entre a classe e a Companhia de Tabacos de Portugal, cujo outro lado, o institucional, vai sendo documentado nas próprias fontes da Companhia, nas actas da assembleia da câmara dos pares quando havia necessidade de estabelecerem-se relações entre a Companhia, o Ministério da Fazenda ou a própria classe que, muitas vezes, se dirige ao governo com diligências diplomáticas chamando-o a atenção para o seu papel que deveria ser regulador e zelador das boas práticas da Companhia e de si próprios, e em decretos-lei, minutas e outras tipologias burocráticas congêneres.

Esta classe foi também das mais permeáveis aos ideais socialistas, mesmo quando no periódico que irão ter, o jornal *A Voz do Operário*, abram com um editorial que descarta qualquer filiação política. Porém, o Partido Socialista está sempre por perto e as suas actividades são noticiadas para conhecimento da classe; o periódico vai publicando em fascículos traduções de obras socialistas ou, ainda, mesmo que não existe uma referência directa à ideologia socialista, a linguagem de que se servem para exporem os assuntos relativos à classe serve-se abundantemente do código clássico socialista, por exemplo, socorrendo-se de termos como «justiça», «união» ou fazendo uma crítica feroz aos circuitos do poder capitalista.

Esta classe profissional foi desde cedo bastante engajada e consistente nas suas práticas de resistência. Filiaram-se na Fraternidade Operária, na Associação Internacional dos Trabalhadores (SANTOS, 1932: 11) e formaram uma Associação dos Manipuladores de Tabaco, em Portugal, com filiações em Lisboa e no Porto. Não conseguimos ter acesso aos primeiros anos do jornal, contudo, ainda em 1908 a luta com a Companhia de Tabacos de Portugal, que era responsável por determinar as suas tabelas salariais e regular todos os processos de trabalho envolvidos entre as fábricas e os trabalhadores, durava e parecia não ter fim.

A relação entre a Companhia de Tabacos de Portugal e os tabaqueiros é, portanto, um dos tópicos de assunto mais tratados no jornal, os quais a classificam nestes termos: «por estes e outros factos semelhantes que se têm dado se poderá facilmente avaliar a forma como os operários são considerados pela Companhia, que se julga um Estado dentro do Estado, sem o menor respeito nem consideração pelas leis que é obrigada a cumprir, nem pelas atitudes oficiais que têm de se estender com ela, relativamente aos assuntos que se suscitem» (Jornal *A Voz do Operário*, 05/01/1908, n.º 1471).

Os operários tabaqueiros escreviam que a classe «só reclama quando vê os seus interesses prejudicados ou ameaçados de o serem. Ela só reclama quando a pretendem esmagar, arrancando-lhe garantias que as leis do país lhe consignam e procurando-a reduzir à miséria e à fome, que durante tantos anos foi a sua companheira inseparável – nos tempos jamais esquecidos em que nós arrastávamos uma vida miserável, enquanto à sombra dos lucros dos tabacos se faziam fortunas colossais. Ela só reclama que a atendam, em nome dos princípios de humanidade, que todos devem acatar e respeitar» (Jornal *A Voz do Operário*, 05/01/1908, n.º 1471).

A 5 de Julho de 1895 a própria Companhia de Tabacos de Portugal funda uma caixa de reformas e de socorros para os operários, mas estes, ao longo dos tempos, tomam diligências junto da Companhia com propostas de emendas aos regulamentos dessa caixa. Porém, «a Companhia não se mostra muito resolvida a atender às reclamações que estão pendentes» (Jornal *A Voz do Operário*, 12/01/1908, n.º 1472).

Nesse sentido, tanto o conceito de previdência mutualista como o de instrução que adoptaram, e sobretudo este último, vem no seguimento de uma ideia de afirmação de autonomia de poder, de autogestão das técnicas e instrumentos de poder e conquista de espaço público do poder, à maneira socialista, mais do que no seguimento de uma ideia de regeneração liberal, capitalista ou democrato-cristã das bases menos abastadas

da sociedade em que a ideia de progresso que derivaria dessa mesma previdência e dessa mesma instrução pudesse racionalizar e tornar mais eficientes as forças de trabalho que as classes trabalhadores poderiam oferecer aos poderes soberanos se as suas condições de vida e de instrução melhorassem.

Ao contrário das associações mutualistas que emergiram das classes médias, que procuravam também melhorar o seu estatuto e a sua posição sociais, embora mantendo o mesmo lugar dentro das relações de poder, esta classe, entre outras de outros sectores industriais, procurou não apenas melhorá-los, mas alterá-los não meramente para si, enquanto classe profissional, mas para as classes trabalhadoras no seu todo.

Embora ao nosso trabalho não caiba fazer essa historiografia, cabe ainda assim apresentar o contexto no qual as práticas de resistência desta classe se operaram para podermos efectuar a nossa análise cultural com maior propriedade. No fundo, é necessário apresentar em traços largos «ao quê» que resistiram e de que modo os poderes soberanos, no seu entender, lesavam as suas condições de vida.

Raúl Esteves dos Santos esteve ligado à associação A Voz do Operário e foi, por assim dizer, o seu historiador oficial. Em duas páginas traça, então, o retrato das condições de vida e de trabalho em que a classe dos tabaqueiros vivia no século XIX:

«A classe dos tabaqueiros era uma das mais infortunadas. Trabalhadores duma indústria rica – tão rica que os seus detentores puderam oferecer canhões para as lutas fratricidas que enlutaram o país – eles atravessaram dificuldades horríveis, devido à exploração da indústria ser feita pela forma mais atrabilária que é possível supor, não pensando os industriais noutra coisa que não fosse devorarem-se mutuamente; as percentagens aos revendedores eram constantemente aumentadas, sendo para isso diminuídos os salários aos operários, tendo-se mesmo chegado ao cúmulo de dar 50 p. c. aos revendedores em algumas manufacturas, ao mesmo tempo que se pagava a manipulação trabalhosa de 140 cigarros por 10 réis!

Costa Goodolfim escrevia em referência a estes deserdados da sorte: “A classe dos operários dos tabacos é de todas, assim como a dos operários das minas, a mais desgraçada. Os salários são pequeníssimos, a matéria em que trabalham danifica-lhes horrorosamente a saúde. Contemple-se a cara desses míseros e ver-se-á a sombra pálida da morte debuxada nas suas faces”.

Era, com efeito, assim.

O estabelecimento das fábricas não obedecia ao mínimo critério; ora abriam admitindo centenas de operários e um sem número de aprendizes, ora fechavam ou

laboravam com enormes dificuldades, estabelecendo graves crises de trabalho. – Assim se formara um verdadeiro exército de manipuladores, os quais se encontravam a maior parte do ano sem trabalho ou quase sem trabalho algum.

Junte-se a isto tudo, para melhor compreensão do caso, uma série de jamais igualadas prepotências e vexames: o dinheiro que faltava nas férias em algumas fábricas; as bichas a que os operários de ambos os sexos eram sujeitos, aguardando o momento de serem apalpadados, descobertos e descalços sobre o lagedo; limpeza de oficina depois de findo o trabalho; má qualidade do rancho na fábrica de Xabregas; horário de trabalho que chegava a ser de 14 a 15 horas por dia e, ainda, as péssimas condições de salubridade em que algumas dessas fábricas se achavam instaladas.

Dava-se, porém, a circunstância destes homens humildes possuírem uma virtude de incomensurável valia – lutavam! E assim é que vamos encontrar os seus elementos mais preponderantes, à frente dos quais se destacava, pelas suas qualidades de orientador, Custódio Brás Pacheco, envolvidos nas lutas associativas sob o influxo de José Fontana e Antero de Quental, os ídolos de então» (SANTOS, 1932: 10-11).

O facto de qualificar José Fontana ou Antero de Quental como «ídolos» é da responsabilidade do historiador. Contudo, esta qualificação permite-nos perceber que havia, de facto, uma relação entre os textos teóricos, doutrinários ou propagandísticos dos intelectuais e a prática de alguns associativistas mais letrados que retiraram delas ideias para sustentar as suas práticas. Não precisaríamos de ter esta confirmação por parte de um historiador que foi, também ele, um associado de *A Voz do Operário*, para confirmar essas trocas culturais. Uma leitura atenta do jornal da associação revela essa ligação e atenção à literatura doutrinária, a qual também acompanhava os passos do movimento no terreno. Algumas vezes, esses intelectuais eram chamados a escrever no jornal, como foi o caso do mutualista Costa Godolfim que em 31 de Maio de 1908 fez publicar um artigo sobre os problemas da alimentação pública, reafirmando, mais uma vez, como o fez nas suas obras, que tais problemas poderiam ser resolvidos por via de instituições mutualistas e cooperativas: «é necessário que o povo trabalhador tenha a plena consciência da sua missão social. Se no cooperativismo se pode encontrar a forma de debelar a questão da alimentação pública, porque não vamos todos aumentar as suas fileiras? Mais obras e menos discursos» (*Jornal A Voz do Operário*, 31/05/1908, n.º 1492).

### III.2.3. A VOZ DO OPERÁRIO

Um dos importantes instrumentos de instrução da massa associativa e da classe operária, em geral, para além das escolas foi, e ainda antes delas, a criação de uma biblioteca que disponibilizasse o acesso ao livro.

«Como há-de ir o operário instruir-se para a biblioteca, caso ela se institua, chegando à noite com o braço profundamente cansado do malho, da serra ou da enxada? E muitas vezes sobre isto, ver pairar sobre o lar a miséria?», escrevia um redactor de *A Voz do Operário* em 1880 num artigo intitulado «Breves reflexões sobre a instrução popular».

Apesar de todas as dúvidas, a sociedade continua a cumprir os seus propósitos de instrução e a Comissão Administrativa de 1888, composta por Miguel José Mendes, António Alexandre Madeira, Agostinho Alves de Sousa, Vicente Ribeiro da Silva, Lourenço Antunes de Faria, Augusto Vitorino de Oliveira e José Cândido Izidro, todos tabaqueiros, tomou a iniciativa de instaurar a biblioteca.

A 14 de Outubro de 1888 inaugura-se, então, a biblioteca d'A Voz do Operário, na sede da redacção do jornal. Nessa altura, o único exemplo condigno e conhecido de biblioteca popular anexa a uma associação operária tinha sido o do Centro Promotor para o Melhoramento das Classes Laboriosas. A biblioteca desse Centro tinha sido inaugurada a 14 de Janeiro de 1871, cujo acervo era composto por «mais de 2000 volumes, dos quais 500 eram pertença do Estado» (BROCAS, 1938: 47). Essa biblioteca estava aberta não apenas a sócios mas ao grande público. O horário, durante os dias úteis, era bastante flexível, estando aberta das 07:00 às 23:00. Aos domingos e feriados santos também se encontrava aberta, das 10:00 às 14:00 (BROCAS, 1938: 48). Uma boa parte dos frequentadores da biblioteca do Centro Promotor do Melhoramento das Classes Laboriosas era precisamente a classe dos tabaqueiros (BROCAS, 1938: 48), contudo, o Centro acabará por desaparecer.

Passados dezassete anos sobre a inauguração da biblioteca do Centro, também A Voz do Operário ganha uma biblioteca popular. Seria natural que ao início não fosse muito frequentada, porque a massa associativa não era toda alfabetizada. Manuel de Araújo Brocas, que fora o bibliotecário na década de 30 do século XX, conta que decorridos seis anos da abertura da biblioteca, em 1894 tinha sido frequentada apenas por 160 leitores, o que dava uma média de 13 leitores por mês, explicando que «talvez devido à grande percentagem de analfabetos, à miséria que predominava na massa



associativa e também à deficiente propaganda, o facto é que a frequência era diminuta» (BROCAS, 1938: 20).

Em 12 de Fevereiro de 1926 são aprovados novos estatutos d'A Voz do Operário. Os seus fins são: 1.º continuar a publicação do jornal *A Voz do Operário*, fundado em 1879; 2.º adquirir casa para sede da sociedade e suas dependências; 3.º estabelecer uma ou mais bibliotecas e aulas diurnas e nocturnas; 4.º auxiliar os associados e suas famílias com os funerais e subsídios consignados nos presentes estatutos; 5.º prestar, tanto quanto possível, toda a assistência aos seus associados e a seus filhos.

Podiam fazer parte da sociedade indivíduos de ambos os sexos e de todas as nacionalidades entre os 10 e os 50 anos de idade. Os sócios dividiam-se em três categorias: efectivos, auxiliares e protectores. Independentemente da sua categoria, todo o sócio era obrigado a pagar \$30 de quota semanal, 1\$50 de mensalidade quando tivesse algum filho nas escolas da sociedade ou de contrato, adquirir um exemplar dos estatutos por \$40 e a pagar a quota anual de \$15 para o fundo de beneficência (*Estatutos de A Voz do Operário de 1926*, Capítulo IV, Art. 12.º).

Eram considerados sócios efectivos «todos os indivíduos, de maior idade, do sexo masculino, que façam parte do pessoal operário e não operário, quando exerçam quaisquer funções, serviços ou misteres, dentro das fábricas de tabacos, suas secções e dependências, quer o seu salário ou vencimento seja mensal, perdendo esse direito logo que deixem de exercer qualquer dos referidos lugares, exceptuando desta última disposição os reformados» (*Estatutos de A Voz do Operário de 1926*, Capítulo II, Art. 3.º, § 1.º). Os sócios auxiliares eram «os indivíduos de ambos os sexos e de qualquer nacionalidade que contribuírem com uma quota semanal de \$30, tendo direito a todas as garantias que esta sociedade dispensa aos seus associados, excepto votar ou ser votado» (*Estatutos de A Voz do Operário de 1926*, Capítulo II, Art. 7.º). Os sócios protectores são aqueles que «no acto da sua admissão, declararem prescindir de qualquer auxílio da sociedade, tendo, no entanto, direito a tomar parte nas Assembleias Gerais, entrar em todas as discussões, mas não tendo senão voto consultivo, da mesma forma que os sócios auxiliares» (*Estatutos de A Voz do Operário de 1926*, Capítulo II, Art. 9.º). No entanto, «quando faleça qualquer sócio protector deixando filhos menores em precárias circunstâncias e que tenham a idade precisa para poder frequentar as escolas da sociedade, poderão estes ser admitidos nas ditas escolas, nas mesmas condições

estipuladas para os filhos órfãos dos demais sócios» (*Estatutos de A Voz do Operário de 1926*, Capítulo II, Art. 9.º, § único).

Os sócios têm direito a: 1) receber o jornal *A Voz do Operário* e a frequentar as bibliotecas da sociedade; 2) a frequentar as aulas nocturnas a partir dos 12 anos de idade; 3) admitirem um filho, de qualquer sexo, nas escolas da sociedade ou de contrato, quando conte pelo menos dois anos de associado; 4) a sua família ou outros responsáveis poderão receber um subsídio de funeral por altura da sua morte, bem como lhe é garantido que o seu filho ou filha, passando ao estado de órfão, poderá continuar nas escolas até conclusão dos seus estudos; 4) tendo o sócio um familiar menor órfão, que não filho, a seu cargo, também poderá admiti-lo nas escolas da sociedade (*Estatutos de A Voz do Operário de 1926*, Capítulo IV, Artigos 15.º a 17.º).

Os sócios eram escusados de pagar quotas por ocasião de ficar «doente, preso ou que temporariamente não tenha trabalho» (*Estatutos de A Voz do Operário de 1926*, Capítulo IV, Art. 28.º).

Competia aos corpos gerentes, eleitos de entre os sócios pelos sócios todos os anos, «manter um cofre especial de beneficência, cuja receita será aplicada em fornecer todo o serviço de assistência aos filhos dos sócios que frequentarem as escolas da sociedade, quando se reconheça que os pais não têm os meios necessários para tal fim, bem como aos órfãos de sócios falecidos, quando estes careçam do auxílio da sociedade» (*Estatutos de A Voz do Operário de 1926*, Capítulo V, Art. 32.º, § 2). O fundo deste cofre era «constituído por uma quota suplementar de \$15 por cada sócio, a qual será cobrada todos os anos – em Dezembro – e também pelo adicional de 5 % sobre o saldo líquido de cada ano e sobre qualquer legado ou donativo» (*Estatutos de A Voz do Operário de 1926*, Capítulo V, Art. 33.º).

#### III.2.4. O JORNAL A VOZ DO OPERÁRIO

O jornal *A Voz do Operário* é fundado a 11 de Outubro de 1879, em Alfama, pela iniciativa de um grupo de manipuladores de tabaco, quando esta classe profissional atravessava uma crise. É a segunda tentativa da classe tabaqueira ter um órgão próprio de comunicação. Teve a primeira tentativa, porém, curta duração, tendo sido publicado de 4 de Junho a 31 de Dezembro de 1863. Também intitulado a *Voz do Operário*, apresentava, contudo, uma dimensão vincadamente política, com o propósito de fazer

propaganda dos ideais socialistas. Nesse mesmo ano (1863) tinha sido fundada a Associação Fraternal dos Operários das Fábricas de Tabaco, também com a participação de Custódio Brás Pacheco. Nessa altura, duas das principais causas da união da classe eram a de se oporem à mecanização industrial e à importação de tabaco manufacturado.

Um dos motivos que levou a que voltassem a criar um jornal foi o de não encontrarem receptividade da imprensa para publicarem artigos visando os seus assuntos, como explica Esteves dos Santos: «pensaram então os inabaláveis lutadores em reclamar, perante a imprensa, contra os atropelos de que eram vítimas; mas a imprensa nesses tempos recuados era quase exclusivamente burguesa. Negava-se sistematicamente a servir de intermediária aos desprotegidos proletários; e quando, em última instância, esses linguados em que a mão nervosa de um tabaqueiro vincava a razão da sua justiça, eram publicados, inútil será dizer que vinham profundamente alterados na sua essência... Estes assuntos eram discutidos, com entusiasmo febril, nas fábricas, e num dia em que certo jornal se tinha negado terminantemente a publicar uma justificada reclamação da classe, ouviu-se uma voz enérgica bradar: – “Soubesse eu escrever que não estava com demoras. Já há muito que tínhamos um jornal; bem ou mal, o que lá se disser é o que é verdade. Amanhã reúne a nossa Associação e hei-de propor que se publique um periódico que nos defenda a todos e mesmo aos nossos companheiros de outras classes”» (SANTOS, 1932: 12).

Esta frase é, em si, um programa: «soubesse eu escrever que não estava com demoras. Já há muito que tínhamos um jornal». Conta a história que quem o disse foi um tabaqueiro analfabeto chamado Custódio Gomes. «Pedi a um amigo mais feliz do que ele, porque sabia escrever, que transmitisse ao papel o seu pensamento, logo depois apresentado na Associação de Socorros Mútuos União Fraternal dos Operários de Tabaco: a proposta para que se fundasse o sonhado jornal proletário, que seria órgão da sua classe» (SANTOS, 1932: 13).

Um dos mais graves problemas do operariado e da população portuguesa, em geral, era, de facto, o analfabetismo. O jornal incide, portanto, na necessidade de a classe trabalhadora se instruir e de ter órgãos de comunicação próprios. Alguns dos seus artigos visam, precisamente, sobre a imprensa operária. Em 1908 queixam-se ainda de haver muita falta de jornais operários e de instrução, apesar dos esforços de algumas associações para tal: «Aqui, nada, absolutamente nada. Nem bibliotecas de vulgarização científica, nem tratados de sociologia. Não lê o povo e não lêem mesmo as chamadas classes dirigentes, pois que as revistas estrangeiras de valor que vêm ao nosso mercado,

ninguém as compra. Além disso, nem existe sequer uma imprensa operária que acompanhe a passo e passo, dia a dia, o caminhar da humanidade e faça brotar no espírito ignorante da nossa classe trabalhadora centelhas de luz» (Jornal *A Voz do Operário*, 16/02/1908, n.º 1477).

Ainda neste artigo, «Imprensa operária», saúdam, portanto, o surgimento de um novo jornal operário no país: «Enfim, um jornal operário, livre de pressões de qualquer ordem, tendo em mira acima de tudo a emancipação dos que trabalham, pode exercer uma acção salutar na classe trabalhadora e contribuir muito para o desenvolvimento da sua mentalidade». A seguir, indicam quais os moldes por que se deve reger a imprensa operária, por oposição à imprensa burguesa: «O que é preciso é que esse jornal, se deseja corresponder à sua missão, se afaste quanto possível dos velhos e gastos moldes em que assenta a imprensa burguesa e procure acima de tudo doutrinar e sempre doutrinar, pois que a classe trabalhadora, no nosso país, estacionou por uma forma tal que desconhece tudo, absolutamente tudo, que se passa no mundo inteiro, desconhece que a humanidade caminha a passos agigantados para uma aurora de luz e de liberdade, e está, pela sua cegueira, pelo seu indiferentismo, lavrando a sua própria sentença de morte» (Jornal *A Voz do Operário*, 16/02/1908, n.º 1477). O artigo não está assinado, o que faz com que não possamos pesquisar se o nome do seu autor não seria o de alguém filiado no Partido Socialista, porém, trata-se de um artigo doutrinário de ideologia socialista marxista.

O primeiro número do jornal sai a 11 de Outubro de 1897. Na folha de rosto Custódio Brás Pacheco assina o programa do jornal, reforçando a importância da Associação dos Manipuladores de Tabaco de Portugal passar a deter um órgão de comunicação próprio, de tiragem semanal. A função da comunicação social está, para ele, intimamente ligada à «civilização» e ao «progresso». A denúncia dos problemas associados à classe que a associação representa apresenta-se na primeira voz, isto é, numa voz autónoma que resista contra a representação dos seus assuntos por quaisquer outros poderes. Apresenta-se, assim, como um «jornal autónomo» que não se encontra ligado nem se ligará a nenhum partido político. A necessidade que esta classe dos manipuladores de tabaco sentia fazia com que se tivesse tornado «indispensável ter na imprensa quem com inteiro conhecimento advogasse a sua justíssima causa» (*A Voz do Operário*, n.º 1, 11 de Outubro de 1897).

Os objectivos do jornal são: «pugnar denodadamente pelos interesses materiais e morais da classe que representa; concorrer quanto possível para a educação profissional

e moral da classe operária e instrução do povo; defender os que sofrem de injustiças, vexames e violências; promover o desenvolvimento da agricultura, da indústria e do comércio; e trabalhar incessantemente para o bem-estar social em harmonia com o presente programa» (*A Voz do Operário*, n.º 1, 11 de Outubro de 1897).

Apesar de a publicação não ter uma filiação partidária, o jornal beneficiava do pagamento de uma quota de 316 benfeitores, grande parte deles filiados no Partido Socialista. O jornal lutou contra dificuldades financeiras. Entre 3 a 24 de Junho de 1883 viram-se forçados a interromper a tiragem, uns meses após a criação da sociedade cooperativa *A Voz do Operário*, no mesmo local onde o jornal funcionava.

Em 1926 estava estipulado que todos os sócios poderiam fazer a publicação na *Voz do Operário*, «de qualquer notícia de interesse geral, bem como de agradecimentos de interesse particular, ao preço de \$05 as primeiras 50 linhas e \$10 as linhas seguintes» (Estatutos de *A Voz do Operário* de 1926, Capítulo IV, Art. 27.º). Os mesmos estatutos indicam que competia aos corpos gerentes da sociedade «escolher o corpo de redacção da *Voz do Operário*, composto de três membros, devendo haver sempre entre eles um manipulador de tabaco» (*Estatutos de A Voz do Operário de 1926*, Capítulo V, Art. 32.º, § 6).

Tivemos de seleccionar apenas um ano de publicação do jornal *A Voz do Operário* para análise de conteúdo. Preferiríamos ter conseguido ter acesso ao primeiro ano da publicação, isto é, ao ano de 1879, contudo nos locais onde poderíamos consultá-lo, o jornal estava com acesso impedido por estar em processo de tratamento e de digitalização. Contudo, satisfizemo-nos por ver a riqueza, a amplitude e o carácter representativo do conteúdo do ano de 1908, que se encontrava microfilmado.

Para começar, destacamos o artigo «A vida do operário». Como o próprio título indica, faz-se uma descrição da vida, neste caso íntima, do operário fabril. O texto não vem assinado. Quando assim é, trata-se dos elementos da redacção, que são da associação a que o jornal pertence e que são, por regra, operários tabaqueiros. Dado o teor deste artigo, trata-se de um desabafo de um operário, de um discurso em directo sobre a vida de um operário: «Em resumo: trabalhar todos os dias demasiado, em prejuízo da saúde, da alegria, da cultura, do enobrecimento próprio; começar a jornada demasiado cedo, terminá-la demasiado tarde, interrompê-la com descansos demasiado curtos; viver o mais amiúde numa atmosfera insuportável; arrastar uma existência de fadigas e de extenuações; não ter nas poucas horas de repouso mais do que um espírito adormecido, indiferente; não gozar de um momento de liberdade durante toda a semana;

não ter a inteligência bastante viva para se distrair e para se expandir, lendo e conversando com os companheiros, e tudo isso por um salário de fome e de miséria: eis aí a vida dos operários das fábricas. E é isto a vida de homens?» (Jornal *A Voz do Operário*, 27/12/1908, n.º 1522).

Desse ano pudemos retirar a percepção que estes operários tinham do movimento mutualista. No artigo «Os bastidores do mutualismo» indica divergências entre o mutualismo operário, por um lado, e o mutualismo filantrópico ou o mutualismo de classe média, por outro: «que certos meninos bonitos do mutualismo assediam o governo, procurando levá-lo a criar uma burocracia mutualista, largamente sustentada pelas associações mutualistas, sobre as quais incidiria um imposto por associado. Que, enfim, há muito se trabalha ocultamente para, à sombra do mutualismo, se criarem mais nichos do que aqueles que actualmente existem – alguns dos quais, digamos em boa verdade, são bastante escandalosos» (Jornal *A Voz do Operário*, 26/01/1908, n.º 1474).

No mesmo artigo, faz-se outra crítica à Protectora Popular sobre um caso particular de atribuição de um subsídio por doença. Essa crítica sustenta-se na acusação de que alguns membros dos corpos gerentes de associações mutualistas se estariam a aproveitar do analfabetismo e da desinformação dos seus associados, cometendo abusos. Muitos associados não sabiam ler nem escrever, como nesta história narrada, o que os tornava dependentes da confiança que depositavam nos funcionários da associação para cumprirem as regras estatutárias de atribuição de socorros. «O facto que hoje vamos narrar aos nossos leitores é realmente curioso, mas indigna em extremo pela forma como se cometem certas acções para com uns desgraçados que, não sabendo destrinçar o bom do mau, se deixam iludir com uma facilidade espantosa por uns determinados espertalhões, que abandonando os seus ofícios, vivem à barba longa do mutualismo e têm conseguido tudo quanto lhes apraz, não sabemos porque bulas» (Jornal *A Voz do Operário*, 26/01/1908, n.º 1474). Esta crítica à gestão danosa e ao abuso de poder por parte de certas associações permanece no tempo e reaparece nas respostas ao Inquérito às Associações de Classe de 1910.

Por regra, o jornal mantém ao longo dos seus números uma coluna dedicada a notícias sobre as associações mutualistas. Era um dos temas mais abordados, nem sempre num registo reflexivo, mas, pelo menos, num registo informativo surgia com bastante regularidade. Dentro dessa linguagem noticiava, por vezes surgiam algumas passagens onde os redactores de se demoram com algumas reflexões proficientes para a

análise do pensamento mutualista presente nas suas páginas, produzido pelos próprios operários mutualizados.

Por exemplo, quando se louva a actividade da Fraternal Lisbonense dos Serralheiros: «Esta útil e prestimosa associação, que conta 56 anos de existência, destinada à classe metalúrgica, conta actualmente com 234 sócios, número realmente pequeno, se se atender que é esta classe que mais sujeita está às crises de trabalho, e dada essa circunstância, o sócio não paga quota enquanto essa crise durar, tendo direito a todos os subsídios, além de que na velhice, quando inabilitado, tem um subsídio diário apenas pagando uma quota de 80 réis semanais. É pena que, instituições formadas com pensamentos tão altruístas, não sejam bem compreendidas por uma classe tão numerosa como é a metalúrgica, que por dever de solidariedade a deviam auxiliar» (Jornal *A Voz do Operário*, 15/03/1908, n.º 1481). Haveria ainda uma fraca adesão da classe trabalhadora nas associações mutualistas face às vantagens que estas lhe poderiam oferecer.

Artigos analisados do jornal <i>A Voz do Operário</i> (ano de 1908)				
Artigo n.º	Data	N.º do jornal	Autor	Título ou <i>incipit</i> do artigo
	05/01/1908	1471	Delegados da Associação de Manipuladores de Tabaco	«Manipuladores de Tabaco – Assuntos importantes»
	12/01/1908	1472	Delegados da Associação de Manipuladores de Tabaco	«Manipuladores de Tabaco – Assuntos importantes»
	12/01/1908	1472	Sem autor	«Sociedade de Instrução e Beneficência A Voz do Operário – Aviso»
	26/01/1908	1474	Sem autor	«Os bastidores do mutualismo»

	02/02/1908	1476	Sem autor	«A propriedade e a espoliação»
	09/02/1908	1476	Sem autor	«Os últimos acontecimentos»
	09/02/1908	1476	José de Arriaga	«A luta pela existência»
	16/02/1908	1477	Sem autor	«A imprensa operária»
	16/02/1908	1477	Sem autor	«Manipuladores de tabaco»
	16/02/1908	1477	Sem autor	«A Federação Geral do Trabalho»
	16/02/1908	1477	Sem autor	«O movimento geral, que em 1 de Janeiro»
	16/02/1908	1477	Gomes Leal	«A mulher e a criança exploradas pelo clero»
	23/02/1908	1478	Sem autor	«Reclamações operárias»
	23/02/1908	1478	Ana de Castro Osório	«Literatura infantil»
	08/03/1908	1480	António Zoroya	«A caridade»
	08/03/1908	1480	Sem autor	«Liga Nacional de Instrução»
	08/03/1908	1480	Sem autor	«A Fraternal»
	08/03/1908	1480	Lynce	«A moralidade»
	15/03/1908	1481	João Ricardo	«18 de Março»
	15/03/1908	1481	Sem autor	«Associações mutualistas»
	22/03/1908	1482	Mayer Garção	«A mãe, o filho e a sociedade»
	22/03/1908	1482	Lynce	«A miséria na velhice»
	22/03/1908	1482	Sem autor	«Sociedade Protectora de Asilos, Creches e Escolas»
	29/03/1908	1483	Sem autor	«Uma instituição modelo»
	05/04/1908	1484	Sem autor	«Cremos e esperamos...»
	12/04/1908	1485	Sem autor	«A questão da Companhia dos Tabacos»
	17/05/1908	1490	Sem autor	«O ensino primário»
	24/05/1908	1491	Sem autor	«O ensino primário (cont.)»



	31/05/1908	1492	Costa Godolfim	«A alimentação pública»
	31/05/1908	1492	Sem autor	«Cooperativa de pão A Persistente»
	07/06/1908	1493	Sem autor	«A Voz do Proletariado»
	07/06/1908	1493	Sem autor	«Caixa Económica Operária»
	14/06/1908	1494	Feio Terenas	«As questões operárias no parlamento»
	21/06/1908	1495	Sem autor	«Sejamos poupados!»
	21/06/1908	1495	Lynce	«As habitações das classes pobres»
	21/06/1908	1495	César Nogueira	«Casas Baratas I»
	21/06/1908	1495	Ana de Castro Osório	«Histórias para crianças»
	05/07/1908	1497	Sem autor	«Uma instituição modelar»
	12/07/1908	1498	Sem autor	«A criança na oficina»
	12/07/1908	1498	Sem autor	«A Refinadora»
	12/07/1908	1498	César Nogueira	«Casas Baratas II»
	26/07/1908	1500	Associação de Escolas Móveis	«Em prol da instrução»
	02/08/1908	1501	Sem autor	«O cooperativismo na Bélgica»
	02/08/1908	1501	José Salazar	«Modelo de caixa escolar»
	09/08/1908	1502	Angelina Vidal	«Decadências»
	06/09/1908	1506	Sem autor	«A nossa nova sede»
	04/10/1908	1510	Sem autor	«Aos nossos consócios»
	04/10/1908	1510	João Branco	«Feminismo»
	15/10/1908	1513	Sem autor	«Aposentações operárias I»
	01/11/1908	1514	Sem autor	«Aposentações operárias II»
	01/11/1908	1514	Sem autor	«O analfabetismo em Portugal»
	16/11/1908	1516	Sem autor	«Aposentações operárias III»
	27/12/1908	1522	Sem autor	«A vida do operário»

### III.2.5. INSTRUÇÃO COMO RESISTÊNCIA

A 11 de Outubro de 1891 é criada a primeira de várias escolas para instrução dos filhos dos associados.

«A Voz do Operário é maciçamente uma casa de trabalhadores, e nestas circunstâncias compreende-se que um dos problemas de mais interesse para a grande maioria dos seus associados seja o do ensino técnico e profissional» (SANTOS, 1948: 7).

Pascal Paulus, na sua tese de doutoramento em sociologia da educação dedicada à escola da Voz do Operário da Ajuda, detém-se, a páginas tantas, sobre a escola e as relações com o poder. Lembra que na mesma época das *écoles chrétiennes* de La Salle, surgiram as escolas de Démiá, conhecido como fundador das escolas dos pobres. Estas escolas tinham um objectivo claro com base numa certa visão do aluno pobre como um vagabundo que era necessário ocupar, retirar das ruas, dar-lhe uma profissão e torná-lo social e religiosamente competente. Eram uma forma de «fazer frente à dificuldade de encontrar servidores fiéis e bons operários» (PAULUS, 2013: 52) para continuar a alimentar a necessidade de mão-de-obra obediente, especializada e produtiva para as indústrias.

É impossível não aproveitar as ideias desenvolvidas sobre Foucault sobre a escola como uma das instituições disciplinadoras. Pascal Paulus também o refere para chegar à ideia de forma escolar hegemónica, na qual o poder realiza o controlo e garante a sua utilização (PAULUS, 2013: 52), ou seja, a escola tem em vista uma utilização específica de quem forma, o que, portanto, faz com que se compreenda que «a época industrial só reforçou uma lógica de instrução para a execução de tarefas simples em obediência total» (PAULUS, 2013: 53). Outro ponto interessante que Paulus sugere é o de que as escolas dos pobres estariam na origem da escola de massas (PAULUS, 2013: 54).

Escolas como as d'A Voz do Operário vão, precisamente, resistir a este condicionamento. Há uma rejeição da escola como um local de subordinação no qual o poder aperfeiçoa os corpos para a produção social de que necessita.

Para ser ter uma ideia do panorama do número de escolas primárias oficiais, dados oficiais indicam que em Lisboa (concelho), em 31 de Dezembro de 1899, havia no total 65 escolas, sendo que 26 eram destinadas ao sexo masculino, 37 eram

destinadas ao sexo feminino e apenas 2 eram mistas (*Instrução pública em Portugal – Ensino primário: escolas oficiais, escolas particulares, estatística*, vol. 2, 1900: 60). No mesmo documento indicado, mais à frente surge um mapa que compara dados conjuntos de escolas oficiais e particulares primárias, «Número de escolas de ensino primário comparado com a população (ano lectivo de 1899-1900)». Nesse ano lectivo, contavam-se 4492 escolas primárias oficiais e 1579 particulares em Portugal. Indo buscar o censo de 1890, a população portuguesa era constituída por cerca de cinco milhões de habitantes (5.049,729), o que dava uma média de 1,20 escolas (oficiais e particulares) por mil habitantes (*Instrução pública em Portugal – Ensino primário: escolas oficiais, escolas particulares, estatística*, vol. 2, 1900: 118-119), ou seja, cerca de uma escola por mil habitantes.

O ensino popular gratuito, associativo ou de outra natureza particular desenvolve-se no final do século XIX. Apesar de haver um interesse comum por parte dos poderes soberanos e da iniciativa popular para que o país fosse alfabetizado, os governos emitem leis para o seu controlo e restrições. A 24 de Dezembro de 1901 sai um decreto que torna obrigatório o diploma das escolas normais primárias para ensinar gratuitamente a população. A Liga Nacional de Instrução reage contra a imposição deste decreto, ainda em vigor em 1908, alegando que «é prejudicial à instrução do povo, porque não é fácil encontrar em todas as localidades diplomados normalistas que possam e queiram ensinar gratuitamente, sendo geralmente pobres e relativamente poucos para as necessidades do ensino popular gratuito que se está desenvolvendo muito e é urgente que se desenvolva cada dia mais para a salvação da pátria portuguesa. E a iniciativa do ensino popular gratuito é exercida frequentemente por pessoas ilustradas e de boa vontade que, fora das horas da sua labutação, e mesmo roubando algumas a ela, se dedicam a esse patriótico mister» (*Jornal A Voz do Operário*, 08/03/1908, n.º 1480).

«É de toda a conveniência que se promova a criação de associações mutualistas entres os alunos de todas as escolas primárias» (*Jornal A Voz do Operário*, 24/05/1908, n.º 1491). Propõe-se que estas práticas associativas mutualistas comecem desde muito cedo e sejam implantadas em todas as escolas primárias, tanto as caixas económicas escolares como cooperativas de produção agrícola, sendo que desde o decreto de 24 de Dezembro de 1901 que o ensino agrícola integrou os programas de ensino primário. Para tal, todas as ajudas institucionais seriam bem-vindas para a extensão destas práticas nas escolas do Estado como nas escolas particulares: «O Estado, as câmaras municipais

e as juntas de paróquias muito poderão auxiliar a formação destas associações, cedendo terrenos e dando subsídios» (Jornal *A Voz do Operário*, 24/05/1908, n.º 1491). Os benefícios são descritos: «estas associações poderão ter o carácter de verdadeiros sindicatos, fornecendo aos seus consócios os livros e miudezas de que na escola necessitam, mas a forma mais simpática e útil é a de cooperativas de produção, de utilidade longínqua, como se dá com as mutualidades escolares florestais, ou de utilidade mais imediata, ocupando-se da exploração em pequena escala de certas culturas, como flores e legumes, e sendo como que o esboço de futura cultura em comum» (Jornal *A Voz do Operário*, 24/05/1908, n.º 1491).

No jornal defende-se «a necessidade do operário ser instruído, de forma a ter a compreensão nítida dos seus direitos e deveres cívicos, porque só assim poderá melhor cooperar para a transformação social e libertar-se da escravidão económica em que tem vivido», assim como «a necessidade das cooperativas fundarem escolas de instrução elementar, especialmente para analfabetos, a exemplo do que fazem as cooperativas no estrangeiro como na Inglaterra e Bélgica, porque só assim se conseguirá diminuir a vergonhosa estatística do analfabetismo no nosso país» (Jornal *A Voz do Operário*, 07/06/1908, n.º 1493).

### PARTE III – CAPÍTULO 3

## PROTECÇÃO, FAMÍLIA E INDIVÍDUO: O MONTEPIO GERAL

### III.3.1. OS FUNCIONÁRIOS PÚBLICOS NO SÉCULO XIX

Uma perspectiva interessante para refazer, ou recontar, a história do Montepio Geral pode ser a da análise da situação social e financeira dos funcionários públicos na viragem da primeira para a segunda metade de Oitocentos, sendo que este montepio começou por intitular-se, precisamente, Montepio dos Funcionários Públicos e teve como protagonista um, Francisco Álvares Botelho. Até que ponto a situação desta classe terá influenciado a sua criação é um ponto que pouco ou nada foi abordado até aos dias coevos, não por falta de argúcia científica ou histórica dos antecessores estudiosos, mas porque, de facto, existem poucos dados que encorajem o rumar-se nessa direcção. Carece fazer-se uma história sistemática desta classe em Portugal que, ao contrário do que o senso comum tem construído como imagem de uma classe privilegiada, terá padecido, pelo menos desde o regime liberal, de severos constrangimentos financeiros, especialmente na camada mais baixa dos seus quadros, como era o caso de Álvares Botelho.

Desde o primeiro governo liberal, os oficiais subalternos e funcionários menores do reino manifestaram o seu descontentamento face à política de remuneração praticada pelo Estado para os seus servidores. Para além de se apontarem discrepâncias salariais, apontavam-se os atrasos nas remunerações, gerando um sentimento de insegurança, tal como se queixa A. F. Reixa, major do Exército Libertador, logo em 1834 (*Plano sobre o aumento dos soldos e gratificações dos senhores oficiais e praças de prêto do Exército constitucional em tempo de paz*). A questão dos descontos dos vencimentos era, portanto, um ponto importante para assegurar uma maior estabilidade financeira aos funcionários públicos que se inscrevessem neste montepio; medida que o Montepio dos Criados, Criadas e mais Empregados da Casa Real também iriam prever em 1844. O sentimento de protecção de classe terá, muito provavelmente, pesado grandemente na criação deste montepio. Ainda numa sessão da Assembleia Geral de 22 de Julho de 1842 o assunto era abordado pelo sócio Custódio Manuel Gomes, e motivo de discussão.

Um deputado da altura do surgimento do Montepio Geral, Almeida Coutinho, queixando-se sobre a sobrecarga tributária de Costa Cabral (que apostara grandemente nas bases de receitas do Estado através de impostos directos, ao contrário do que irá fazer Fontes Pereira de Melo, que se socorrerá especialmente dos impostos indirectos, isto é, sobre bens de produção e de consumo) na sua *Memoria sobre as Unicas Bases da Verdadeira Regeneração Financeira de Portugal*, de 1849, apresenta dados estimativos cruciais para traçar um retrato das condições financeiras do empregado público àquela época:

«A lei actual exige a um empregado, por exemplo, do vencimento de 1:000:000 rs., o sacrificio de 25 por cento de abatimento – 250:000 rs.. Do rebate de 187:500 rs., em notas, a 20 por cento (que não asseguramos)..... 37:500

Total das reduções..... 287:500

Que deve receber..... 712:500

Eis o saldo que deve receber este empregado, pelos sacrificios que a lei lhe marca.

Recapitulação – vencimento..... 1:000:000

Décimas..... 250:000

Desconto de 187:500 a 20 por cento..... 37:500

Soma..... 287:500

Líquido em seu favor..... 712:500

E quanto recebe? Metade, ou pouco mais, da quantia líquida dos descontos legalizados, porque não é regular que entre nós se paguem mais de seis meses em cada ano. Quero, porém, que ele receba 400:000 rs., que é muito mais de metade; esse pobre empregado está sempre na mais terrível incerteza: em muitas ocasiões não acha quem lhe dê um seutil pelo seu recibo; de ordinário, se o quiser rebater, há-de perder metade, e mais, e o seu futuro vai-se complicando cada vez mais, porque o cancroso mal vai despedaçando todo o fio da vitalidade social.

É um imenso sacrificio, uma gravíssima injustiça, um grande escândalo! O governo falta *ao que deve* – não poderá com boas razões, exigir *o que se lhe deve!* Estabelece ele mesmo o princípio da imoralidade; não pode moralizar! Absolvendo-se do cumprimento dos seus mais sagrados deveres, sanciona implicitamente a absolvição pela falta dos deveres dos seus subordinados. Nem pode, obrando assim, fazer renascer

a moralidade, princípio vital de toda a sociedade; e tão pouco conseguirá remediar o presente, ou dar algum passo para conseguir melhorar o futuro!

Já se vê, pois, que o sacrifício actual do *infeliz empregado público*, imenso, injustíssimo, imoral, é, de todo o ponto, improfícuo para o seu melhor futuro!» (Coutinho, 1849: 6-8)

Continua Almeida Coutinho, sobre outro problema que devastava a classe, o atraso no pagamento dos vencimentos do funcionário público:

«O governo deve pôr ponto em todos os pagamentos do Estado (excepto férias e pretos), previamente habilitado com meios para principiar a pagar um mês adiantado, da data do ponto; de sorte que não continue a dar-se, no futuro, a mesma má fé, que se tem seguido em todos pontos, até agora praticados – que desde o ponto proposto sejam impreterivelmente pago *adiantado* o mês vincendo. No antigo regime, que tinha inquestionavelmente, a par de muitos defeitos, muitas coisas mil vezes melhores do que o que por aí vemos, seguia-se, em quase todas as repartições do Estado, a prática da paga dos ordenados adiantada. Em verdade era justíssima.» (Coutinho, 1849: 17)

O autor faz, por fim, uma descrição das discrepâncias de ordenados entre o alto e o baixo funcionário público, propondo:

«Que os ordenados, soldos, gratificações e pensões de 300:000 rs. até 600:000 rs. fiquem todos reduzidos a metade, satisfeitos pela forma porque actualmente se verificam quanto à moeda: que os ordenados, soldos, gratificações e pensões de 300:000 rs. até 300:000 rs. fiquem todos reduzidos a 300:000 rs.; que todos os vencimentos do Estado de 200:000 rs. a 300:000 rs. inclusivamente sejam sujeitos a uma décima *tão somente*; e que, dos de 200:000 rs. para baixo só sejam deduzidos 5 por 100 de desconto – que, nas gratificações de soldos, ordenados (quando neles as hajam), ou quaisquer outros vencimentos, para o computo da redução, se reúnam as somas vencidas, embora por forma diferente, qualquer que ela seja, e se deduza de sua totalidade, como se fora proveniente de uma só verba, a correspondente dedução, na forma que fica marcada.

Que esta dedução, em todos os vencimentos do Estado, seja declarada provisória, devendo terminar dois anos depois da lei, que a decretar; findo o qual prazo, eles serão, ou elevados à sua efectividade, ou à melhoria que as circunstâncias da fazenda pública permitirem» (Coutinho, 1849: 17-18).

Havia interrupções no pagamento dos ordenados públicos, como, por exemplo, em Outubro de 1847, por altura do ministério Franzini. O pagamento não estava regularizado, devido ao estado lastimoso das finanças (um Estado sobre endividado), o

que criava uma situação de extrema precariedade e um sentimento de insegurança na classe. «Desde essa lacuna até Julho de 1848 pagaram-se nove quinzenas, e ficaram em débito outras nove, isto é, quatro meses» (Coutinho, 1849: 20).

Decorridos cerca de quarenta anos sobre este documento, a situação não parece ter sido muito mais abonatória para a classe. No primeiro número do jornal *Os Funcionarios Publicos* [sic], de 5 de Julho de 1885 – segunda série do *Jornal dos Funcionarios Publicos*, que tinha publicado 52 números no ano de 1882 (publicou até 5 de Agosto de 1882) –, surge um artigo que dá conta do descontentamento dentro da classe, destacando-se as disparidades de remuneração entre o funcionário mandante e o executante, ou seja, entre o alto e o pequeno funcionalismo, assim como a resistência em corrigir tal desequilíbrio e o indiferentismo dos sucessivos governos perante as más condições de vida em que o pequeno funcionário público subsistia durante décadas. Essa disparidade sentia-se igualmente no acesso a associações de socorros mútuos da classe, como era o caso do Montepio Oficial dos Servidores do Estado, especialmente criado para os altos funcionários. Este jornal tinha como objectivo pugnar pela emancipação das classes menos protegidas da função pública, nas quais se encontravam os professores da Instrução Primária.

O período de implementação do regime liberal-mercantilista, a transição para uma monarquia constitucional, a instabilidade das Cortes com constantes mudanças de governo, adicionando-se a um período de volubilidade de relações político-económicas sobretudo com Espanha e com Inglaterra (país que procurava renovar o Tratado aduaneiro e comercial de 1810 com Portugal) viriam necessariamente a destabilizar a vida do país. Um dos aspectos programáticos da revolução parlamentar setembrista de 1836 foi a de normalizar a administração pública. Porém, a instabilidade política, e a subsequente carestia, subjogavam a harmonia social, financeira e económica do país e, necessariamente, de todos os portugueses que dependessem directamente do Estado.

Não tendo sido de imediato instituída a Caixa Económica, o carácter mutualista da associação, mais do que o financeiro, é aquele que mais sobrepuja no alicerço do Montepio. São discutidos e apresentados os valores orientadores da associação nas primeiras sessões da Assembleia Geral, embora não com tanta frequência quanto poderia ser de esperar, especialmente por um dos seus membros que já tinha estado envolvido na anterior experiência mutualista do Montepio Literário. António Pretextato, à altura Presidente da Mesa da Assembleia Geral, parece ser bastante susceptível a estes aspectos da vinculação ética ao mutualismo, sublinhando que esta era «uma instituição



*filantrópica, que as famílias dos empregados públicos hão-de bendizer»* (16 de Janeiro de 1842).

### III.3.2. MUTUALISMO DE SOBREVIVÊNCIA: ENTRE O INDIVÍDUO E A FAMÍLIA

As associações de socorros mútuos podiam dividir-se em determinadas tipologias de acordo com o tipo de benefícios que propunham e quais os seus beneficiários e os fins que sustentavam. Havia associações que prestavam auxílio aos próprios sócios, ao contrário de outras que prestavam a pessoas designadas pelo sócio, em particular, a familiares. Estas últimas consideram-se associações de sobrevivência: legavam pensões monetárias ao sócio ou a outrem por ele designado por períodos limitados de tempo ou durante a existência do pensionista, ou seja, pensões temporárias ou vitalícias). Em relação às modalidades, a inscrição nas associações de socorros mútuos eram livres, facultativas ou obrigatórias.

O Montepio Geral, primeiramente designado Montepio dos Empregados Públicos, fundado em 1840 em Lisboa, é um dos raros casos de associações de socorros mútuos de sobrevivência, com caixa económica anexa (a Caixa Económica de Lisboa, assim denominada quando foi aberta em 1844), de regime livre e geral. Embora fosse, como acabámos de indicar, de regime geral, era composta nos seus primeiros tempos sobretudo pela classe do funcionalismo público de Lisboa, embora contasse com sócios de outras cidades. Uma análise feita às matrículas de inscrição dos primeiros anos da instituição, as quais fornecem esse tipo de informação como a profissão do sócio, a sua naturalidade e a sua residência, entre outras informações relativas ao inscrito, revela a predominância dos funcionários públicos, mas também dos profissionais liberais ou comerciantes sobre outras profissões, o que não era de estranhar porque os seus estatutos, até 1843, diferenciavam a natureza dos sócios.

Distinguiam-se entre sócios natos e sócios admissíveis. A primeira classe contemplava os empregados públicos e a segunda aqueles que, não tendo essa profissão, tivessem à data de admissão entre 18 a 60 anos de idade. Aos sócios cabiam os deveres de pagar a jóia e contribuição anual; satisfazer as dívidas por que fossem responsáveis ao cofre e servirem gratuitamente os cargos para que fossem eleitos, sob pena de uma multa de 10\$000 réis, salvo excepções estipuladas pela direcção. Uma segunda classificação era de ordem cronológica, diferenciando-se os sócios instaladores ou

fundadores dos sócios comuns (natos ou admissíveis). Logo no começo de 1843, começa-se a tentar facilitar a admissão de novos sócios.

O Montepio Geral instala-se, então, em 1840, com 128 sócios. Nos seus primeiros estatutos enunciavam-se os fins da associação: prestar socorros (aos sócios, a parentes dos sócios em certos graus e a estranhos, na falta de parentes; dar dotes a pensionistas solteiras); fazer empréstimos sobre penhores; descontar vencimentos aos sócios e, por fim, fundar uma caixa económica.

Este montepio era sobretudo uma associação de auxílio mútuo com o propósito final de prover pensões de sobrevivência aos familiares dos sócios, ou seja, estabelecer um compromisso de conceder determinados pagamentos de regularidade mensal, sujeitas a determinados graus – inicialmente onze graus, estabelecidos em tabela anexa aos estatutos –, mediante determinadas contribuições dos sócios, numa lógica de cálculo correspondente. Cada sócio legava uma pensão proporcional, independentemente do número de beneficiários que esta contemplasse.

Embora as pensões fossem sobretudo direccionadas para a família, logo desde os primeiros estatutos criou-se um artigo que dispunha a possibilidade de os sócios natos, e apenas os sócios natos, poderem gozar de metade da pensão, em caso de perda involuntária de emprego não temporário. Na morte deste sócio, os legatários receberiam a outra metade da pensão. Da análise dos Relatórios da Direcção do Montepio Geral durante cem anos, pode apurar-se que estes casos raramente aconteceram. As pensões eram usufruídas sobretudo pela família e poucos sócios requeriam a metade da pensão.

O sócio que não tivesse pago pelo menos um ano de contribuição não poderia transmitir pensão.

Tirando esta excepção, os estatutos de 1840 preconizam que a pensão transmitida seria anual e igual à quarta parte da quantia com que subscreveu. Aquele que tivesse contribuído durante mais anos transmite o direito à mesma pensão com o aumento de 10% ao ano, até que a pensão perfaça metade da quantia subscrita. Esta seria, pois, a maior pensão convencionada pelo Montepio nos seus primeiros tempos.

A tabela inicial que regulava os cálculos das pensões era a seguinte:

ANOS DE CONTRIBUIÇÃO	PENSÃO CORRESPONDENTE	
	POR CENTO	POR CADA 100\$ RÉIS
1	25 %	25\$000

2	27,5 %	27\$500
3	30 %	30\$000
4	32,5%	32\$500
5	35%	35\$000
6	37,5%	37\$500
7	40%	40\$000
8	42,5%	42\$500
9	45%	45\$000
10	47,5%	47\$500
11	50%	50\$000

Pelos primeiros Estatutos, eram habilitados às pensões dois tipos de pessoas beneficiáveis: as familiares e as que, como sublinhou Craveiro Lopes de Oliveira, em termos platónicos se consideravam «credoras de gratidão», desde que fazendo-se constar em testamento ou documento autenticado para semelhante fim. Das pessoas familiares reconhecia-se o direito à consorte viúva, aos filhos, ou na falta destes, netos, órfãos de pai, e, por fim, ao pai com mais de 70 anos de idade ou mãe viúva. O segundo tipo capacitável de pensionistas gerou alguma celeuma entre os sócios do Montepio, uma vez que as irmãs dos sócios, mesmo em caso de falta de meios de subsistência na sua morte, não estavam habilitadas a receber pensão. Na reforma dos Estatutos de 1843, os netos deixam de estar contemplados no direito à obtenção da pensão.

Foram discutidas, sobretudo a partir de 1845, outras formas de socorros, existentes comumente noutras associações de auxílio mútuo, tanto para despesas com enterros como para despesas de saúde em caso de doença, como na sessão da Assembleia Geral de 23 de Novembro de 1845, porém, durante muito tempo a maioria dos sócios considerava que o melhor uso desses meios continuaria a ser nas pensões de sobrevivência, já estipuladas e praticadas, para a «manutenção dos sucessores» (Acta da Assembleia Geral de 9 de Fevereiro de 1846).

Ao contrário do que tinha sido estipulado pelos primitivos Estatutos, o primeiro dote a pensionistas solteiras só foi pago em 1852, na quantia de 400\$00 réis.

Segundo os primeiros Estatutos, as pessoas que estavam habilitadas para receber pensão, eram: 1) a viúva do subscritor ou o viúvo da subscritora, neste último caso com algumas restrições; 2) filhos do subscritor ou subscritora, segundo determinados

critérios (menores de 18 anos, ou estudantes com aproveitamento até 21 anos, ou com incapacidades físicas ou mentais). O cônjuge terá metade da pensão e os filhos a outra metade; 3) O pai (maior de 70 anos) e a mãe (viúva) do sócio falecido sem lhe sobreviver cônjuge ou filhos; 4) A pessoa ou pessoas que o sócio designar, desde que sendo do sexo feminino, seja viúva ou solteira, e sendo do sexo masculino, correspondam aos mesmos critérios das anteriormente mencionadas habilitações a pensionistas do sexo masculino. Abriu-se uma discussão se as irmãs solteiras dos sócios deveriam ou não estar habilitadas a receber pensão. Na sessão da Assembleia Geral de 23 de Novembro de 1845 João Teotónio de Matos propõe que estas sejam admitidas.

Sempre associadas à ideia de mutualidade são apresentadas, ao longo dos primeiros textos produzidos pela instituição (Actas da Assembleia Geral ou Relatórios da Direcção), as ideias de filantropia e de utilidade, largamente presentes no ideário oitocentista europeu. Nesse sentido, havia ainda um sentimento de simpatia para com instituições parecidas nos seus fins benéficos, sobretudo aquela que há mais tempo havia representado esse papel, a Misericórdia. Em sessão de 23 de Janeiro de 1848 da Assembleia Geral foi aprovado um contrato com a Comissão da Misericórdia de Lisboa para facilitar os descontos das liquidações das Amas dos Expostos, sabendo-se que tal actividade estaria apenas estatuída para os sócios do Montepio. Ainda em 1852, o sócio Couvreur era um dos principais defensores de que os fundos do Montepio deveriam continuar a serem empregues, para além dos outros fins, na liquidação dos títulos das Amas dos Expostos.

Apercebendo-se do crescente interesse público pelo Montepio Geral, nasceu desde cedo a vontade de divulgar a sua existência e actividade a outros pontos do país, bem como do Ultramar, como forma de captação de mais sócios. A partir de 6 de Abril de 1846 a Direcção começa a tomar as primeiras diligências nesse sentido, comunicando-se com sócios do Porto, de Coimbra e de Beja, auscultando sobre a possibilidade de lá se abrirem delegações, restringidas à função de captação de sócios, ou seja, sem quaisquer responsabilidades financeiras a seu cargo.

Entre 1846 e 1850 o intuito de ramificação do Montepio começa a tomar forma. Para além da nomeação de delegados em várias zonas do país, a Assembleia Geral apercebe-se de que seria uma decisão acertada conferir um estatuto diferente à delegação a abrir no Porto, vendo assim representada a sua actividade não só na primeira mas também naquela que é considerada a segunda capital do país. Assim

sendo, a Direcção, dando ouvidos à Assembleia Geral, nomeia uma Comissão Filial da Direcção da Cidade do Porto, colocando grande interesse na sua regulamentação do seu funcionamento.

### III.3.3. DILATAÇÃO DOS SOCORROS MÚTUOS

O Montepio Geral foi uma das poucas associações mutualistas que conseguiu resistir financeiramente e ser sustentável com mais consistência. Ultrapassou certas crises financeiras como as de 1890-1891.

Existem razões para tal resistência. Os primeiros anos da sua História demonstram bem que a maioria das suas decisões foi sempre tomada dentro de um espírito de extrema prevenção e tentativa de antecipação e resolução de problemas. Lendo em revista todos os documentos produzidos no seio do Montepio Geral podemos aperceber de que, de facto, existe um espírito reinante que exigia de todos os seus órgãos decisores precaução, aliando sempre ao risco, inerente às suas actividades de capitalização, o próprio medo em arriscar. Grande parte das discussões das Assembleias Gerais era sempre a de medir as consequências a tudo o que respeitasse alterações das actividades do montepio, em boa parte porque os sócios mais implicados na causa da instituição estavam cientes da fragilidade financeira a que as associações de socorros mútuos estavam sujeitas pela sua própria natureza e a que não faltavam exemplos de falência.

Um pequeno considerando encontrado no *Relatório da Direcção de 1890*, chama-nos a atenção para a imagem que o MG vai construindo desde o seu começo, e consolidando no decorrer dos tempos, na sociedade portuguesa. A imagem de que, apesar de ser uma associação de socorros mútuos com caixa económica, instituições comumente destinadas a uma faixa social mais precária, o Montepio Geral estabiliza-se mais como uma instituição para as classes médias, a que também às classes mais apossadas não é indiferente.

Diz a então Direcção, a propósito da diminuição sentida no ramo dos pequenos empréstimos sobre papéis de crédito e sobre objectos de ouro e prata, que esta se prenderia com uma transformação por que tinha passado o Montepio Geral nos últimos tempos, a qual tinha feito «desaparecer o seu antigo aspecto mais popular, mais acessível; [posto que] com a maior riqueza, a feição do estabelecimento tornou-se

menos compatível com a timidez natural dos que o procuram para pequenas transacções» (*Relatório e Contas da Direcção*, 1890).

Em termos de população activa, em 1890 Portugal distribuía-se entre 61% pelo sector primário, 18,4% pelo sector secundário e 20,6% pelo sector terciário (cf. Matos, 1998: 51). Estes dados apresentam duas leituras fundamentais: primeira, que Portugal continuava a ser um país predominantemente rural; segunda, que o sector terciário era, ainda assim, mais expressivo do que o secundário, ou seja, os serviços administrativos (*latu sensus*) tinham um peso maior do que a indústria.

Com a passagem para a República os dados não se alterariam muito. Em 1911, o sector primário pesaria 57%, o secundário 21% e o terciário 22% (cf. Matos, 1998: 51).

Em 1912 lêem-se estas palavras que corroboram esta espécie de impermeabilidade do MG às convulsões sociais e políticas do país: «Os *guichets* do Montepio não sentiram a menor influência dos acontecimentos políticos que por vezes agitaram o país e tudo dentro destas paredes se manteve na mais perfeita normalidade como se elas fossem muralhas que nos isolassem de qualquer perturbação externa» (*Parecer do Conselho Fiscal* de 1912).

Certo é também que com a passagem para o novo regime político, talvez devido à instabilidade social sentida, o movimento descensional no aumento efectivo do número de sócios no fim de cada ano passara de 200 (em 1904) para 89 (em 1911) (*Relatório da Direcção* de 1911). Foi sobretudo a partir da época republicana que se começou a temer, novamente após a década de 60 e 70 do século anterior, pelo aumento dos encargos sociais (pensões e dotes) para o qual não se verificava uma significativa reciclagem na massa e contribuição associativas a que lhe fizesse face.

É também a partir de 1911 que se começa verdadeiramente a pensar numa reformulação das tabelas de quotas e pensões de acordo com os mais recentes e rigorosos princípios científicos actuariais confirmados por instituições estrangeiras, «pois que não há no nosso [país] instituição similar que nos sirva de termo de comparação» (*Relatório da Direcção* de 1911).

O envolvimento de Portugal na Primeira Guerra Mundial acarretou um encarecimento da vida. A Direcção de 1916 fica bastante reticente em relação à proposta de atribuição de uma taxa ou bónus pelo encarecimento de vida aos pensionistas, mas este acaba por ser concedido em 1917 no valor total de 29:679\$65.

Tendo em conta as dificuldades de vida sentidas no primeiro vinténio do século XX, substancialmente devido ao agravamento dos câmbios e à desvalorização da

moeda, o MG decide atribuir um bónus, também denominado subvenção, aos pensionistas. Em 1920 foi de 25% da pensão, tendo chegado a 50% da pensão em 1921 (*Relatório da Direcção de 1921*). Nesse mesmo ano prevê-se que se possa atribuir em 1922 uma subvenção de 100% face à pensão. Esta previsão justifica-se pelo facto de o MG lucrar com a situação cambial do país e, por isso, estar capacitado para fazer face às dificuldades por que os pensionistas estariam a passar.

No entanto, esta prática não sera consensual entre os sócios do MG, na medida em que os benefícios que o MG poderia estar a obter pela instabilidade cambial não eram entendidos por todos como garante de lucro, mas antes como uma ilusão de lucro e que, assim, mereceria mais parcimónia por parte do MG no que respeitasse às subvenções.

O seguinte mapa fornece-nos uma visão mais descritiva tanto do número de pensionistas, como do montante das pensões atribuídas, bem como dos bonus de 1891a 1921:

**Número de Pensionistas, Soma das Pensões e Soma dos bónus do MG  
1891-1921**

Data	N.º de Pensionistas	Soma das pensões	Soma do bónus
31.12.1891	2.106	148:936\$185 réis	-
31.12.1892	2.186	152:588\$675 réis	-
31.12.1893	2.307	162:866\$055 réis	-
31.12.1894	2.441	171:781\$465 réis	-
31.12.1895	2.564	184:004\$190 réis	-
31.12.1896	2.662	197:771\$245 réis	-
31.12.1897	2.870	210:056\$155 réis	-
31.12.1898	2.995	223:870\$865 réis	-
31.12.1899	3.069	231:844\$425 réis	-
31.12.1900	3.121	247:645\$815 réis	-
31.12.1901	3.262	259:387\$690 réis	-
31.12.1902	3.454	276:325\$665 réis	-
31.12.1903	3.616	309:583\$195 réis	-
31.12.1904	3.716	331:395\$550 réis	-
31.12.1905	3.869	353:932\$330 réis	-
31.12.1906	4.015	383:641\$475 réis	-
31.12.1907	4.230	413:126\$475 réis	-
31.12.1908	4.334	421:523\$405 réis	-
31.12.1909	4.520	458:439\$380 réis	-
31.12.1910	4.608	481:552\$805 réis	-
31.12.1911	4.778	493:843\$54,5 escudos	-
31.12.1912	4.822	527.183\$00 escudos	-
31.12.1913	4.952	545.600\$31,5 escudos	-
31.12.1914	5.063	566.872\$97 escudos	-
31.12.1915	5.217	588.403\$63 escudos	-
31.12.1916	5.476	637:569\$31 escudos	-
31.12.1917	5.647	642:059\$61,5 escudos	29:679\$65
31.12.1918	5.864	674:262\$20 escudos	60:914\$57
31.12.1919	6.111	731:037\$25 escudos	111:703\$01

31.12.1920	6.329	733:904\$22 escudos	147:938\$92
31.12.1921	6.511	794:326\$28 escudos	346:013\$47

(Relatórios da Direcção do MG de 1891 a 1921)

Podemos observar o movimento de atribuição de dotes para o período de 1891-1921, sabendo que até 31 de Dezembro de 1891 tinham-se gasto, no total de todos os anos, 45:409\$045 réis (*Relatório da Direcção de 1891*).

**Dotes às pensionistas do MG que casaram  
1891-1921**

Data	Soma Dotes
31.12.1891	2:352\$200
31.12.1892	2:433\$455
31.12.1893	4:388\$385
31.12.1894	3:907\$670
31.12.1895	3:547\$595
31.12.1896	3:236\$705
31.12.1897	4:771\$380
31.12.1898	4:928\$905
31.12.1899	9:116\$425
31.12.1900	2:872\$950
31.12.1901	5:293\$765
31.12.1902	4:659\$975
31.12.1903	3:265\$440
31.12.1904	5:669\$805
31.12.1905	9:234\$560
31.12.1906	6:738\$490
31.12.1907	6:530\$640
31.12.1908	7:168\$105
31.12.1909	6:841\$750
31.12.1910	8:601\$880
31.12.1911	7:685\$290
31.12.1912	6:941\$285
31.12.1913	9:952\$79,5
31.12.1914	9:890\$94
31.12.1915	7:686\$00,5
31.12.1916	6:720\$63
31.12.1917	9:125\$11
31.12.1918	10:880\$33
31.12.1919	14:361\$80
31.12.1920	14:516\$06
31.12.1921	12:705\$10

(Relatórios da Direcção do MG de 1891 a 1921)

Por outro lado, neste outro mapa podemos aferir o número de sócios e suas respectivas contribuições anuais durante o mesmo período (1891 a 1921), percebendo que em ambos os casos (sócios como pensionistas) o movimento é regularmente ascensional:



**Número de Sócios do MG e suas Contribuições  
1891-1921**

Data	N.º de Sócios	Total jóias, quotas, indenizações
31.12.1891	4.304	133:292\$260 réis
31.12.1892	4.397	130:886\$795 réis
31.12.1893	4.586	138:687\$345 réis
31.12.1894	4.838	148:174\$485 réis
31.12.1895	4.977	151:748\$675 réis
31.12.1896	5.179	160:083\$355 réis
31.12.1897	5.355	164:587\$430 réis
31.12.1898	5.546	172:927\$605 réis
31.12.1899	5.632	178:134\$810 réis
31.12.1900	5.886	187:040\$415 réis
31.12.1901	6.162	206:840\$745 réis
31.12.1902	6.403	234:649\$730 réis
31.12.1903	6.643	237:333\$780 réis
31.12.1904	6.843	243:951\$520 réis
31.12.1905	7.032	250:826\$260 réis
31.12.1906	7.173	246:604\$220 réis
31.12.1907	7.320	257:713\$660 réis
31.12.1908	7.453	258:846\$365 réis
31.12.1909	7.553	259:091\$600 réis
31.12.1910	7.675	276:079\$845 réis
31.12.1911	7.764	269:924\$14 escudos
31.12.1912	7.998	279:530\$95 escudos
31.12.1913	8.184	293:013\$10 escudos
31.12.1914	8.365	293:761\$20 escudos
31.12.1915	8.676	321:417\$81,5 escudos
31.12.1916	8.934	328:039\$31,5 escudos
31.12.1917	9.068	313:476\$22,5 escudos
31.12.1918	9.296	330:539\$44,5 escudos
31.12.1919	9.622	344:213\$87 escudos
31.12.1920	9.977	415:097\$53,5 escudos
31.12.1921	10.361	500:326\$84 escudos

(Relatórios da Direcção do MG de 1891 a 1921)

O *Relatório da Direcção* de 1922 oferece uma série de listagens quer de sócios, quer de pensionistas presentes no MG até à data. Indica igualmente que a duração média das pensões completamente vagas até 31 de Dezembro de 1922 era de 14 anos, 7 meses e 4 dias (*Anexos ao Relatório da Direcção* de 1922).

O ano de 1922 marca uma dilatação e, por isso mesmo, complexificação da vertente mutualista do MG. Era algo que já vinha a ser discutido ao longo dos quase cem anos da sua existência, de forma mais ou menos evidente nas Assembleias Gerais.

Com a reforma dos estatutos em 1922 são introduzidos cinco novos produtos, imediatamente apresentados no capítulo atinente aos fins da associação: pensões especiais de invalidez, pensões de reforma, pensões vitalícias de sobrevivência a pessoas certas e determinadas, subsídio para funeral e bolsas de estudo.

Numa discussão da Assembleia Geral, mais propriamente na sessão de 14 de Maio de 1922, um sócio, Martins de Carvalho explica que a razão principal por que se estabeleceu esta pensão de reforma deve-se ao facto de haver até então muitas classes profissionais que ainda não eram abrangidas pela reforma.

As pensões vitalícias de sobrevivência a pessoas certas não invalidam as pensões que o MG sempre atribuiu e que se passaram a chamar agora, com esta reforma estatutária, de pensões ordinárias. As pensões vitalícias de sobrevivência a pessoas certas podiam ser subscritas por sócios com idade não superior a 60 anos e destinavam-se a beneficiários designados que fossem do sexo feminino (de qualquer idade ou estado) ou do sexo masculino (sendo, pelo menos, septuagenário ou que se encontre impossibilitado de adquirir meios de subsistência), não indo a pensão para além dos 1200\$00 anuais por cada beneficiário, paga em duodécimos mensais.

As grandes diferenças entre estas pensões e as pensões ordinárias diziam respeito ao facto de as novas pensões não poderem ser usufruídas pelos sócios que as subscreveram, ao contrário das pensões ordinárias que, em casos especiais, poderiam ser num quarto ou em metade. Os critérios de constituição de legatários para as pensões ordinárias obedeciam a uma série de critérios mais condicionantes, especialmente para as beneficiárias do sexo feminino, que nesta novas pensões de sobrevivência poderiam ser de qualquer idade ou encontrarem-se em qualquer estado civil. No entanto, apesar desse benefício, uma vez designados os beneficiários das novas pensões, estes não poderiam ser alterados. O MG encontrou nesta solução uma forma de rendimento extraordinário, e os sócios uma outra alternativa à pensão ordinária.

Todo o sócio que não tivesse ainda ultrapassado os 60 anos de idade poderia, a partir de 1922, constituir um subsídio de funeral até 1000\$00, calculado pela tabela n.º 6 dos Estatutos. Quanto menor fosse a idade do sócio, menor seria a quota mensal a pagar. Por ocasião do seu falecimento, seria então entregue o subsídio para acorrer às despesas fúnebres, mediante apresentação de certidão de óbito ou declaração de dois sócios que se responsabilizassem pela fidelidade da notícia necrológica.

As bolsas de estudo passaram também a existir entre os produtos oferecidos pelo MG. Ambos sócios e pensionistas tinham o direito de contratar bolsas de estudo a favor de pessoas de ambos os sexos, desde que estas fossem de idade inferior a 25 anos.

Em 1923 dá-se precisamente conta do impacto em termos da massa associativa e em termos financeiros desta dilatação: «muitos dos nossos consócios, aproveitando-se das novas disposições estatutárias, inscreveram-se para as pensões de invalidez,

reforma, sobrevivência e subsídio para funeral, e aumentaram até ao máximo o capital subscrito. Além disso, muitos novos sócios foram admitidos, tendo subscrito também com o máximo do capital. Foram estas as razões porque a verba da contribuição de sócios, durante o ano, teve um acréscimo excepcional» (*Relatório da Direcção de 1923*). Em 1922 havia 10796 sócios, averbando-se daí 561:682\$83 de receita anual, contra 11.141 sócios (mais 345 do que no ano anterior) para 1.843:920\$78 anuais (uma impressionante quantia de mais 1.228:2237\$95).

Em 1928 volta a haver uma reforma dos Estatutos, que dão continuação aos produtos mutualistas inaugurados em 1922. A quantia máxima paga pelas pensões é actualizada. Passando a pensão especial de invalidez a ter agora um máximo de 2700\$00, o mesmo acontecendo com a pensão de reforma que chega ao mesmo valor. A pensão vitalícia de sobrevivência a pessoas certas sobe para a quantia máxima de 4:200\$00, enquanto o subsídio de funeral passa a não poder exceder até 3:000\$00.

O subsídio de funeral era a modalidade de socorros introduzidos em 1922 com mais procura, mas também aquela que tinha sido, até então, criticada por não dar «para mais que um modesto funeral», por ser insuficiente, segundo algumas propostas de aumento da modalidade por parte de alguns sócios, em 1925 e 1926. Um desses sócios chega mesmo a propor que, para além do subsídio para funeral, fosse criado um Fundo de Previdência, pagável por morte dos seus associados até à quantia de 15:000\$00 (Proposta do sócio n.º 17562 de 23 de Dezembro de 1926), a qual não foi aprovada. No entanto, o subsídio para funeral foi efectivamente aumentado aquando a Reforma dos Estatutos de 1928.

Foi apenas em 1926 que se habilitou o primeiro pensionista da pensão de reforma, creditando-se ao pensionista, até 31 de Dezembro de 1926, 1:350\$00, tendo sido o encargo com a pensão até à mesma data de 1:800\$00. O montante de subsídios para funeral pago até 31 de Dezembro do mesmo ano fora de 8:000\$00, tendo o MG recebido com inscrições e quotas, até à ocasião, 121:583\$15, montante que corrobora a ideia de que a criação de novos socorros poderia ser uma boa fonte de receita associativa para o MG e que, dada a procura por parte dos sócios, especialmente no que respeita aos subsídios para funeral, a sua oferta correspondia a uma procura de mercado mutualista efectiva.

As bolsas de estudo foram os socorros que tiveram menos sucesso entre os sócios do MG. Foi necessário esperar oito anos para que se inscrevessem os dois primeiros sócios nesta modalidade. A sua contribuição foi de 39:180\$40, subscrevendo

um pelo capital de 1:800\$00 e de 6:000\$00, ambos destinados a beneficiários varões (*Relatório da Direcção* de 1931). Em 1932 voltam a inscrever-se mais três sócios, subscrevendo pelo capital de 1:200\$00, 2:400\$00 e 6:000\$00, respectivamente, também eles destinados a beneficiários varões (*Relatório da Direcção* de 1932).

A reforma dos Estatutos de 1933 irá abolir a modalidade de bolsas de estudo, contudo, sem prejuízo de pagamento das bolsas inicialmente subscritas.

**Número de sócios inscritos nas diferentes modalidades  
de socorros mútuos instituídos em 1922**

Anos	Pensões de Sobrevivência	Pensões de Invalidez	Pensões de Reforma	Subsídio para Funeral	Bolsas de Estudo
	N.º de inscritos	N.º de inscritos	N.º de inscritos	N.º de inscritos	N.º de inscritos
1923	31	23	33	757	-
1924	47	35	43	885	-
1925	54	44	49	991	-
1926	59	50	58	1.089	-
1927	61	51	65	1.316	-
1928	62	61	75	1.456	-
1929	67	72	75	1.522	-
1930	67	90	75	1.720	2
1931	73	104	76	1:766	2
1932	75	125	79	1:840	6

(*Relatórios da Direcção* do MG de 1922 a 1932)

A reforma de Estatutos de 1928 aumenta o limite máximo de subscrição de 1:200\$00 (limite determinado nos Estatutos de 1922) para 1:800\$00 (art.º 7.º), sem que se actualizassem os valores das pensões ordinárias atribuídos por graus, atendendo assim ao apelo de uma série de vozes dentro do MG, inclusive, do responsável pelo Actuariado, Beirão da Veiga.

Com este preceito estatutário, acabariam as receitas associativas para as pensões ordinárias em formação por contribuir para o equilíbrio das despesas com as pensões em

curso, tentando harmonizar um pouco mais as quotizações feitas ainda sob a moeda forte, antes de 1914, e as correntes, feitas já sob a moeda enfraquecida.

Das pensões a cuja transmissão adquire direito o sócio subscritor do capital de 60\$00 esc. que tiver cumprido com as disposições destes estatutos		
Pagamentos feitos pelos sócios	Grau de pensão	Importância da pensão
Jóia e um ano de cotas	1.º	6\$00
Jóia e dois anos de cotas	2.º	12\$00
Jóia e três anos de cotas	3.º	18\$00
Jóia e quatro anos de cotas	4.º	24\$00
Jóia e cinco anos de cotas	5.º	30\$00
Jóia e seis anos de cotas	6.º	36\$00
Jóia e sete anos de cotas	7.º	42\$00
Jóia e oito anos de cotas	8.º	48\$00
Jóia e nove anos de cotas	9.º	54\$00
Jóia e dez anos de cotas	10.º e último	60\$00

(Estatutos do MG de 1922 e 1928, respectivamente)

A perda de força do escudo em 1914 vem criar um problema interno ao MG. A desvalorização da moeda produziu automaticamente a desvalorização das pensões que esta moeda distribuía, criando um abismo entre as pensões subscritas antes e depois de da I.<sup>a</sup> Guerra Mundial e distribuídas a partir de 1919. Este problema é profusamente discutido pelos sócios do MG durante a década de 20 e ainda um pouco durante os primeiros anos da década de 30.

Com a renovação começa a sentir-se alguma tensão entre os «sócios antigos» e os «sócios modernos», ou melhor, alguns sócios mais antigos, alegando terem contribuído com uma «quotização forte», isto é, dado que tinham contribuído há muito mais tempo do que os «sócios modernos», gostariam de ver isso traduzido num aumento da pensão a legar, «10% paga em ouro», motivados pela quintuplicação do Fundo de Reserva, que mais não era, afinal, do que uma ilusão numérica. Essa quintuplicação devia-se simplesmente à desvalorização da moeda, como explica Sines de Cordes em Assembleia Geral de 24 de Março de 1923.

Esta proposta de atribuição de uma percentagem paga em ouro aos pensionistas legatários dos «sócios antigos» é apresentada, em carta anexa à sessão da Assembleia

Geral, pelo sócio Alberto da Silva Barros, datada de 12 de Julho de 1922. O proponente expõe um exemplo: «Um sócio que tivesse entrado em 1899 e tivesse falecido em 1929, teria contribuído com 20 anos de quotização forte nos 30 anos de vida social. Neste caso os 10% ouro seriam contados na proporção de 2/3». O Parecer da Comissão encarregue de estudar o assunto foi obviamente negativo, alegando que «a doutrina proposta é contrária aos princípios da mutualidade» e que a solução para esta desigualdade teria de passar por outros meios.

Numa outra proposta de Romano Vital Gomes, apresentada na Assembleia Geral de 29 de Março de 1926, expõe que seria, pois, necessário concorrer para a actualização da pensão, visto que tal medida era um direito do sócio, em vez de se tentar solucionar o problema apenas com subvenções, mesmo que estas fossem a 200%, dado que uma subvenção não era um direito do sócio mas uma prática de boa administração e dos lucros da Caixa Económica, não dando garantias de ser ou não aplicada todos os anos. Propõe, assim, que seja nomeada uma Comissão para estudar o assunto e que as pensões antigas, isto é, as pensões em curso fossem aumentadas até 8 contos.

Este sócio chegou mesmo a apresentar em 27 de Fevereiro de 1929 um longo e algo controverso documento em que estuda a questão das pensões intitulado *Breve Memória sobre a orientação a seguir para a solução do problema das pensões do Montepio Geral*.

Esteve, assim, sempre presente no MG o objectivo de fazer face ao problema das desigualdades das pensões e da carestia de vida, conquanto não pusesse em causa a capacidade financeira do MG para fazer colmatar esse mesmo problema.

Ainda em 1924, mais precisamente no dia 9 de Junho, o Presidente da Direcção do MG, envia uma carta ao Presidente do Ministério e Ministro das Finanças a propósito do impacto que o decreto n.º 9761, que prescrevia a obrigação do pagamento dos juros da dívida portuguesa em escudos ao câmbio de Lisboa sobre Paris e que os juros da dívida externa portuguesa, bem como os da dívida contraída em 1912, fossem pagos, de futuro, em escudos ao câmbio de Lisboa sobre Londres, na qual afirmava o impacto negativo que este decreto tivera nas receitas do MG, «tendo como consequência natural a necessidade [...] de reduzir as subvenções concedidas a milhares de pensionistas», dado que a regulação das subvenções era feita em função do saldo da instituição e tendo em conta que o prejuízo causado pelo decreto correspondia à soma dedicada às subvenções (2.800 contos). Nessa carta, o Presidente sublinha que o MG tem por objectivo «melhorar as condições de vida das actuais pensionistas, sem recorrer

ao auxílio dos governos, como sucede com os Montepios de carácter oficial». Solicita, então que o MG «seja colocado em pé de igualdade com a Caixa Geral de Depósitos e o Banco de Portugal» no respeitante ao decreto mencionado.

Beirão da Veiga explica que a reforma de estatutos operada em 1928, e também das sucessivas alterações em 1929 (como consequência do parecer da Comissão eleita em Assembleia Geral de 1 de Julho de 1928 para estudar algumas alterações a resolver nos Estatutos de 1928 e, sobretudo, o problema da melhoria das condições de vida dos pensionistas instituídos a partir de 1919), fez-se à luz da necessidade sentida de responder «à desigualdade de situações em que se encontravam os pensionistas dentro do Montepio, conforme as datas da instituição das suas pensões. Problema difícil, problema que tinha de ver-se a braços com os espinhos económicos e sociais que a guerra criou em virtude da rápida e formidável desvalorização da moeda» (*Relatório Actuarial* de 1930).

A 18 de Janeiro de 1933 são aprovados, assim, novos estatutos. No âmbito das modalidades de socorros vamos encontrar as seguintes alterações: as pensões de invalidez e reforma vão ser unidas numa só modalidade; as pensões vitalícias passam a denominar-se rendas vitalícias e ao subsídio de funeral adiciona-se o luto, passando assim a chamar-se subsídio de funeral e luto. Por sua vez, dada a residual adesão à modalidade, as bolsas de estudo são extintas.

Os estatutos de 1938 vêm extinguir a modalidade de pensões de invalidez e reforma, passando a estatuir apenas as pensões de sobrevivência e dotes (aumentando a subscrição máxima para 3.600\$00), as rendas vitalícias a favor de pessoas certas e os subsídios para funeral e luto (que vêm também o limite máximo de subscrição aumentado para 10.000\$00).

Estes estatutos decretam uma solução para um problema que vinha ainda no decurso do constante dilema da quotização forte e quotização fraca, problema que vinha por arrasto das variações de valor da moeda, que dividia os «sócios antigos» dos «sócios modernos». A questão mantinha-se, mas respeitava agora às pensões de sobrevivência subscritas tanto ao abrigo dos Estatutos de 1933, cujas cotas tinham sido reguladas pela tabela mais alta desses mesmos Estatutos, como às pensões subscritas efectuadas até 31 de Dezembro de 1900, ou que assim deveriam ser consideradas para efeito de retroacção. A partir dos Estatutos de 1938 estas pensões eram valorizadas em 100%, sem necessitarem de alteração de quota, estipulando-se igualmente uma valorização de pensão entre 90% a 50% para pensões subscritas nas datas que iam de 1 de Janeiro de

1901 a 31 de Dezembro de 1908, respectivamente. Acontecia, porém, prever-se uma redução de 50% das quotas das pensões subscritas ao abrigo da tabela mais alta dos Estatutos de 1933, no caso específico de se readquirirem direitos (*Estatutos do MG* de 1938, cap. XVII, art.º 110.º).

### III.3.4. O DISCURSO DAS MARGENS: CAIXAS DAS ACTAS DA ASSEMBLEIA GERAL

O Montepio Geral tem ainda hoje em sua posse um arquivo que nunca antes foi trabalhado e que está guardado numas caixas de madeira. Trata-se dos vários papéis, cartas, propostas, críticas, queixas, elogios, abaixo-assinados, requerimentos, desabafos, etc., que vários sócios ou várias ou vários pensionistas fizeram chegar às reuniões das Assembleias Gerais e que eram lidos mas nem sempre eram mencionados ou transcritos nas Actas da Assembleia Geral. É documentação, na sua essência, inédita e que foi gentilmente facultada à equipa, de que fizemos parte, que elaborou a história do Montepio Geral, *Sob o Signo do Pelicano* (INCM, 2015), a saber: José Eduardo Franco, António Castro Henriques (ambos na coordenação) e Renato Pistola, para além de nós. É uma fonte muito entusiasmante que permite ler um certo lado mais oculto do Montepio Geral nos seus primeiros anos.

Interessa-nos, para o nosso estudo em concreto, sobretudo o discurso das e dos pensionistas, que raramente passou para a história a não ser de forma indirecta, pela voz dos sócios, mas também alguns textos de sócios, de comissões ou de empregados/funcionários acarretam um substancial interesse, pelo que recorreremos igualmente a eles. De facto, foram poucas as pensionistas que se fizeram ouvir por cartas a serem lidas em Assembleia Geral, mas há algumas, inclusivamente um abaixo-assinado só de pensionistas em 1934.

Destacamos a lista dos textos que mais nos interessa analisar. Colocaremos números à nossa listagem para tornar a referência aos textos mais fácil ao longo da nossa análise:

NÚMERO DO TEXTO	ANO	BREVE DESCRIÇÃO DO TEXTO
1	1926	Proposta de Jordão Portela para se baratear os



		serviços mutualistas dada a situação próspera do montepio.
2	1926	Proposta denunciando insuficiência do valor do subsídio de funeral e respectivo parecer da direcção.
3	1926	Proposta de Romano Vital Gomes sobre necessidade de actualização do valor das pensões.
4	1926	Mais uma carta de Romano Vital Gomes sobre necessidade de actualizar pensões e a desproporção das coevas em relação às legadas em 1914.
5	1927	Requisição do sócio Joaquim Costa para eliminar alínea c do artigo 59º dos estatutos sobre pensionistas e o problema da legitimação da pensão. Termina a carta com a fórmula “saúde e fraternidade”. Proposta negada.
6	1927	Carta de sócio anónimo dirigida ao Presidente da Direcção do MG sobre o problema da pensão média antes e depois da I.ª Guerra Mundial, de 12 de Dezembro de 1926.
7	1929	Longa Declaração de Voto de José Maria Freire com considerações sobre o estado económico do país, a difícil situação das famílias e o montepio geral.
8	1930	Carta de Carlos Ferreira sobre o mutualismo em Portugal e o papel do Montepio Geral.
9	1930	Petição para receber pensão de Rosa Dolores Ornellas Paim das Neves, viúva de um antigo sócio do Montepio Geral que, por motivo de doença e desemprego, não pagou as quotas devidas.
10	1931	Carta de uma pensionista, Elisa Maria Moreira de Sá e Sousa, inconformada por lhe ter sido retirada a pensão legada por seu falecido pai.
11	1931	Proposta de um sócio, Costa Cabral Quadros, sobre os dotes de casamento.

12	1932	Carta do sócio Cândido da Rocha Gomes contra o facto de se continuarem a tratar os consócios pelos seus títulos (eclesiásticos, militares, nobiliárquicos, etc.).
13	1932	Abaixo-assinado de sócios sobre «o sagrado direito de voto» e a base profissional da massa associada.
14	1934	Reclamação de Azevedo Rodrigues sobre o distanciamento dos interesses do montepio relativamente ao bem-estar das pensionistas.
15	1934	Abaixo-assinado de pensionistas contra a carestia das pensões (exemplo de 65\$00 e 70\$) que «envilecem quem as recebe e aviltam quem as dá» e pedido de aumento das mesmas, «dentro das possibilidades do Montepio».
16	1936	Moção de Virgílio Fonseca preocupando-se com o estado financeiro do montepio – aumento das pensões e diminuição de sócios.

Texto 1 – «Sendo a situação do Montepio Geral muito próspera [...], tudo aconselha a baratear os services de mútuo deste montepio, no que muito pode beneficiar a população da capital, que também não lhe regateia a primazia das suas economias e à qual o Montepio Geral como estabelecimento altruísta e de socorro mútuo que é, não pode tratar ~~com usura~~ sem falsear a sua benéfica missão. *Sala das sessões do Montepio Geral, 4 de Dezembro de 1926. Sócio Jordão Portela*».

Transcrevemos, conscientemente, a rasura da expressão «com usura». A lógica do socorro mútuo foi sempre um anátema à usura. Muitos sócios policiavam estas práticas, de modo a não se «falsear» os fins da instituição mutualista.

Texto 2 – «Atendendo à insuficiência da importância máxima fixada pelos Estatutos em vigor como subsídio para funeral, tenho a honra de propor que seja

atendida pela Assembleia tal insuficiência e conseqüentemente elevada a esc. 3.000\$00 [...]. *Lisboa, 22 de Março de 1925. Sócio Manuel Moreira da Cunha*».

Os subsídios de funeral foram um tópico bastante discutido no Montepio Geral desde os seus primeiros anos. Muitos sócios, à semelhança deste, pugnaram por um subsídio mais elevado de modo a que a família pudesse custear o funeral.

Texto 3 – «[...] É manifesta a desproporção que há ainda, entre o valor de uma pensão que um sócio em 1914 transmitia aos seus herdeiros ou família em caso de falecimento, e a que presentemente transmite apesar das alterações introduzidas há pouco tempo nos Estatutos, e do estabelecimento da subvenção que permite acrescentar a pensão de 200%.

A razão está certamente na grande desvalorização do nosso dinheiro e possivelmente na dificuldade que o Montepio teve para arcar com a responsabilidade de tentar actualizar as pensões então, isto é, quando da última reforma estatutária.

Mas é facto que o intuito desta Associação na sua expressão mais nítida é “a de proporcionar às famílias dos seus associados, meios (pensões) com que possam acudir às suas necessidades mais instantes no caso do falecimento do sócio”.

Ora, ninguém dirá que esc. 100\$00, que é a pensão máxima que pode legar um sócio, seja quantia que se possa comparar já não digo com a máxima congénere de antes da guerra, mas com os 33\$33 esc. que deixava outrora o sócio que modestamente subscrevia com o capital de 800 escudos? Portanto, para que ainda modestamente se possa considerar actualizada a pensão, será preciso facultar ao sócio meio de elevá-la até 20 vezes aquela quantia, ou sejam, 666\$66 esc. mensais ou 8 contos anuais representando por 20 o coeficiente de desvalorização da nossa moeda.

Actualizar a pensão eis portanto o intuito a que visa a proposta que acompanha estas, cõscio de que ela merecerá da vossa parte, dignos consócios, a devida atenção [...]. *Lisboa, 29 de Março de 1926. Sócio Romano Vital Gomes*».

Sublinha-se, neste excerto, a vocação do Montepio Geral para o socorro à família, mais do que ao indivíduo do sócio.

Texto 4 – «[...] Analisando o movimento da caixa económica e a sua importância no serviço das pensões se constata que as conclusões a que chegara o digno

consócio Pedro Álvares, de ser de 3,6, num total de 8,2, o auxílio prestado pela caixa, é praticamente nulo sendo os fundos do Montepio que por si só garantem as pensões e as subvenções, de tal modo que permite elevar a 5 vezes as pensões em curso; e, por isso, propomos que seja ainda esse rendimento da caixa económica que nos fica livre, aplicado a manter esse nível. Será exagero? Não, porque a desvalorização do dinheiro é superior a 200% e os sócios que faleceram não podem sanear as quantias e o crédito que nos deixaram, tarefa que nos cumpre a nós realizar [...]. *Lisboa, 16 de Julho de 1926. Sócio Romano Vital Gomes*».

Discute-se aqui o papel da Caixa Económica do Montepio Geral quanto à sua função de socorro e coadjuvação dos fundos da componente mutualista, devendo, segundo este sócio (e tantos outros ao longo do discurso institucional) ser reforçado para os fins com que foi constituída, podendo-se aplicar uma maior quantia do seu capital no reforço das pensões, de modo a fazer-se face ao desfazamento destas em relação à carestia de vida decorrente do pós-I.<sup>a</sup> Guerra Mundial.

Texto 5 – «[...] Como houve uma candidata a pensionista que só ao cabo de 6 longos meses conseguiu encontrar dois sócios que lhe fizessem o favor de assinar o referido e indispensável documento [atestado de legitimação de beneficiário/beneficiária da pensão por dois sócios] pode até suceder que no futuro outra deixe passar o prazo regulamentar de habilitação sem o ter conseguido.

Ora, as viúvas e herdeiros dos sócios do Montepio Geral não devem ter a efectivação das suas pensões condicionada pelo favor ou acaso de 2 sócios que queiram passar um atestado.

Ainda na sessão desta noite se fez outra afirmação interessante: qual foi a seguinte: “Nunca em 84 anos de existência do Montepio Geral nenhuma pensionista deixou de receber pensão por falta do atestado exigido pela alínea c) do art. 59.º”.

Responderei: isso ainda não aconteceu mas pode suceder [...]. *Lisboa, 22 de Dezembro de 1927. Sócio Joaquim Costa*».

Contesta-se aqui a prática que vinha já do século XIX da dependência do atestado de honra e de palavra por parte de, pelo menos, dois sócios, para confirmarem determinada veracidade relativa à vida mutualista das pensionistas, propondo-se que se

torne numa prática mais oficial e menos particular, libertando as pensionistas da boa vontade dos sócios para tratarem dos seus próprios assuntos institucionais.

Texto 6 – «[...] E, quanto ao altruísmo, lembrarei a V. Ex.<sup>a</sup> que o Pelicano, símbolo heráldico da nossa nobre instituição, arranca do peito o próprio sangue para alimentar os seus treze filhos, mas não o faz em benefício de filhos alheios. O nosso caso é absolutamente idêntico e, por isso, bem está de acordo com o nosso símbolo o facto de fecharmos para todos os sócios actuais as vantagens incomparáveis que o Montepio oferece aos seus herdeiros, mas não se explica que ponhamos em risco o futuro dos nossos próprios filhos em benefício dos filhos daqueles que possam vir ainda a ser nossos consócios. O nosso altruísmo de hoje consiste no egoísmo da colectividade [...]. Ora, ser previdente não é preparar um futuro risonho mas ilusório, é antes, pelo contrário, preparar um futuro modesto mas seguro [...]. 1927. *Sócio anónimo*».

Este excerto demonstra duas características essenciais do Montepio Geral: trata-se de um mutualismo associativo vocacionado para a solidariedade familiar, bem como a tendência para a atribuição de direitos que visem a melhoria das condições de vida dos beneficiários numa lógica de contenção financeira por se preferir a segurança de poder manter essas concessões para todas as gerações de beneficiários e não apenas para os beneficiários do momento.

Texto 7 – «[...] O que eu não consinto, pelo menos sem o meu protesto, é que nesta casa não se cultivem, por completo e no mais elevado grau, os sentimentos de caridade, de amor e de amparo por todos aqueles que têm direito a um pouco da prosperidade que tem bafejado esta instituição, tanto mais que, quanto às pensionistas, encontrando-se elas, na sua maioria, numa situação precária e lancinante, que deve comover os nossos corações, lhes assistem direitos incontestáveis em compartilhar um pouco mais da boa fortuna do Montepio, pois lhe foram legitimamente legados e devidamente pagos pelos sócios falecidos [...]. Esta casa foi fundada e destinada à prática sincera e efectiva do socorro mútuo. Trabalhar ou lutar para que os altos e nobres desígnios dos seus beneméritos fundadores tenham a sua mais comovente expressão na prática daquele objectivo sublime, em favor principalmente das nossas decrépitas e infelizes pensionistas, é uma missão gratíssima aos meus sentimentos [...]. Lisboa, 18 de Dezembro de 1929. *Sócio José Maria Freire*».

Deste fragmento discursivo destaca-se um dos valores universais do mutualismo associativo de influência cristã, neste caso: «os sentimentos de caridade, de amor e de amparo». De reconhecer a premência desta influência, apesar do mutualismo ter um carácter sobretudo laico.

Texto 8 – «Sendo essa Instituição uma das primeiras, senão a primeira, no mutualismo português, e tornando-se urgente dar ao nosso país a mutualidade organizada sob a protecção da lei, mas tornada obrigatória para todos os que trabalham, doutrina que todos os países puseram em prática, menos Portugal, onde o problema lamentavelmente continua sem solução, apesar das instantes diligências efectuadas para este fim e dos estudos profundos que se têm feito sobre o assunto, ocorreu-me que muito poderia esse Montepio, junto dos poderes constituídos, auxiliar a solução do problema, ou directamente ou por meio de uma representação nesse sentido, finalidade que está na mente de todos os sinceros mutualistas. Seria um acto de mais levantado altruísmo para o Montepio Geral, a acrescentar a tantos benefícios que essa instituição tem prodigalizado. *Com elevada consideração. Lisboa, 25 de Junho de 1930. Carlos Ferreira*».

Carta de um mutualista, mas que provavelmente não seria sócio do Montepio Geral, dirigida ao Presidente da Mesa da Assembleia Geral de 1930 solicitando a ajuda do Montepio em que a mutualidade se tornasse obrigatória em Portugal, sabendo que o Montepio Geral era um caso paradigmático de associativismo livre, mantendo-se assim.

Texto 9 – «Rosa Dolores Ornellas Paim das Neves, residente nesta cidade, viúva de Jeremias Paim das Neves, sócio que foi desse Montepio, n.º 9618 – admitido em sessão de 12 de Setembro de 1902, conforme se prova com o adjunto diploma, vem mui respeitosamente expor à ilustre Assembleia a que V. Ex.<sup>a</sup> distintamente preside, o seguinte:

A suplicante que é extremamente pobre, residindo na casa de caridade desta cidade denominada Recolhimento de Jesus Maria José, luta com grande dificuldade para a sua manutenção.

Sucede, Exmo. Senhor, que o falecido marido da suplicante que nos últimos tempos adquiriu doença grave, pelo que não podia auferir pelo seu trabalho o suficiente

para o sustento de sua família, viu-se obrigado a deixar de pagar a certa altura por diante as cotas relativas à sua qualidade de sócio, vindo a falecer com as mencionadas cotas em bastante atraso.

Vem, por isso, a suplicante confiada no espírito humanitário e altruísta como o Montepio Geral tem atendido petições justas, implorar [que] lhe seja concedida a pensão relativa ao tempo em que seu falecido marido pagou as cotas devidas. *Ilha Terceira, Angra do Heroísmo, 15 de Maio de 1930. Rosa Dolores Ornellas Paim das Neves*».

A acompanhar esta petição segue uma declaração de dois sócios que atestam a veracidade da história narrada por Rosa Dolores das Neves, bem como consideram justa a petição. O falecido sócio Jeremias Paim das Neves ingressara no Montepio Geral a 12 de Setembro de 1902 e foi, em sessão da Direcção de 23 de Dezembro de 1910, eliminado por ter as quotas em atraso. Segundo os Estatutos de 1901, em vigor nesse ano, o sócio perde todos os direitos, isto é, inclusive o direito de legar pensão, caso se atrase no pagamento a partir de seis meses e, caso queira voltar a ingressar, se recuse ao pagamento de multa. A Direcção, por este motivo, indeferiu o requerimento da proponente a pensionista.

Texto 10 – «Não me conformando com a resolução da Ex.<sup>a</sup> Direcção do Montepio Geral, relativa ao meu pedido de voltar a receber a pensão que meu pai me legou, a que se referem as minhas cartas de 20 do corrente e a do Montepio Geral de 4 também do corrente, rogo a V. Ex.<sup>a</sup> se digne a submeter o assunto à apreciação da Assembleia Geral, para o que serei representada por meu genro, Sr. Álvaro Duarte de Sousa Marques, sócio do Montepio n.º 20849. *Lisboa, 14 de Fevereiro de 1931. Filha do sócio fundador Joaquim Apolinário Moreira de Sá, Elisa Maria Moreira de Sá e Sousa*».

A década de 30 do século XX é das primeiras décadas em que as pensionistas mulheres começam a dirigir-se às Assembleias Gerais para contestarem os seus direitos, sem ser somente por intermédio dos sócios seus familiares. Contudo, a coadjuvação destes ainda parece ser necessária para que a sua voz tenha um maior reconhecimento dentro das práticas mutualistas.

Texto 11 – «O artigo 23.º dos nossos estatutos determinam que, às pensionistas, quando casarem, sejam dados dotes iguais a 5 anos de pensão, não podendo em caso algum esse dote ser inferior a 3 anos de pensão [...]. Os dotes, que actualmente se dão, são os correspondentes ao tal mínimo de 3 anos de pensão, mas só a pensão sem lhes abonar as subvenções correspondentes [...]. Proponho que o art. 23.º dos estatutos passe a ter a seguinte redacção: “A pensionista, logo que apresente a certidão de seu casamento, receberá um dote igual à importância da sua pensão de 3 a 5 anos, aumentada com a subvenção que [...] lhe pertencer, e calculada na sua totalidade pela desse ano [...]. Se se der aos 2 citados artigos dos estatutos a interpretação, que se me afigura ser a de quem legislou, pratica-se não só um acto de justiça, como principalmente um acto de alta moralidade [...]. *Lisboa, 21 de Fevereiro de 1931. Sócio Costa Cabral Quadros*».

Para além de demonstrar que a prática de concessão de dotes ainda estava activa no Montepio Geral na década de 30 do século XX, determina que esta deve ser respeitada como um «acto de alta moralidade».

Texto 12 – «[...] Tendo em vista que o Montepio Geral é uma instituição de socorro mútuo que, não obstante ter a sua lei estatutária aprovada pelo Governo, não tem carácter algum oficial nem militarizado; considerando que é de todo o ponto inconveniente o uso que parece já ir tomando foros, adoptado na associação, de se indicarem alguns casos e para com determinados consócios – em referência a cada um deles, os seus títulos ou graus de hierarquia, como sejam: o Sr. Dr. Fulano; o Sr. Coronel Fulano; o Senhor Engenheiro Fulano; o Sr. Professor Fulano; o Sr. Comandante, General, Capitão, etc., etc., etc., como se, (especialmente tratando-se da classe militar), se estivesse v. g. num aquartelamento de tropas ou numa formatura, e não numa assembleia geral desta associação, ou numa outra reunião de sócios do Montepio [...]. Alvitro, Sr. Presidente, que, invariavelmente, os nossos consócios, nesta associação, quer tratando-se por escrito, quer de viva voz, quando se lhes faça referência se indiquem pelos seus nomes ou apelidos precedidos, esses, somente daquela fórmula polida e correntemente civil e portuguesa que é “Snr.”. *Lisboa, 29 de Abril de 1932. Sócio Cândido da Rocha Gomes*».



Este sócio dá voz a um dos valores preconizados no discurso mutualista: a igualdade entre pares mutuários, independentemente da classe social ou profissional que ocupassem. As estruturas organizativas das associações mutualistas eram estruturas que, por princípio, não podiam, nem desejavam, distinguir a qualidade dos sócios, fazendo depender de todos a responsabilidade do seu pleno funcionamento.

Texto 13 – «[...] Os abaixo-assinados, sócios deste Montepio, no pleno uso dos seus direitos [...], não podem deixar de vir manifestar a V. Exa. o seu mais veemente protesto, contra a forma como se coarta o sagrado direito de voto, à maioria dos sócios, que somente o exercem e assistem às Assembleias para fiscalizarem a boa marcha dessa Instituição [...].

Não deve, portanto, V. Exa., em harmonia com as suas ideias liberais e as também liberais tradições desse Montepio, ir contra a vontade, duma grande maioria, dos seus consócios, marcando Assembleias para dia e hora a que eles não podem assistir.

Não são os sócios do Montepio capitalistas ou accionistas de qualquer Banco ou Companhia, para poderem dispor das suas pessoas durante o dia, quando precisem de vir às Assembleias cumprirem o seu dever.

São, sim, na sua quase totalidade, empregados no comércio, funcionários públicos e pequenos comerciantes, agarrados durante o dia às suas obrigações profissionais [...]. *Lisboa, 15 de Dezembro de 1932. Assinaturas de 35 sócios».*

Trata-se de um exemplo, entre vários, de abaixo-assinados perante a marcação de reuniões da Assembleia Geral durante as horas de expediente, impedindo que a maioria da base associativa, profissionais da função pública ou do comércio, em geral, não possa, deste modo, exercer a prática democrática de que vivem as associações mutualistas livres, como o Montepio Geral, através do direito do voto. Vem confirmar dados presentes nas Actas da Direcção e da Assembleia Geral sobre a tipologia profissional da base associativa, característica da classe média, a qual, através da prática cultural associativa procurava resistir, à semelhança da classe operária, contra as vicissitudes da vida e a precariedade a que poderiam estar sujeitos.

Texto 14 – «[...] Refiro-me às pensionistas. Não é justo nem humano que, tendo sido fundado o Montepio Geral para, por morte dos seus associados, suas famílias

ficarem, tanto quanto possível, ao abrigo de privações, essa intenção não tenha preocupado as gerências e a maior parte dos associados, com cujo abandono estão sofrendo as pensionistas.

Teriam sido estes os pensamentos dos organizadores? Decerto que não. E para respeitar os intuitos dos seus fundadores, necessário se torna, distribuir pelas pensionistas o que as necessidades da vida exigem, pois só assim continuarão mantendo o fim altruísta desta importante Instituição [...]. *Lisboa, 11 de Abril de 1934. Sócio Azevedo Rodrigues*».

Deste excerto destaca-se alguns dos valores comuns ao discurso mutualista, como a humanidade, a justiça e o altruísmo. Este tipo de valores serve como base de argumentação para as práticas culturais do mutualismo associativo.

Texto 15 – «As abaixo-assinadas, pensionistas deste Montepio, vêm, muito respeitosamente, solicitar de V. Exa. o aumento das pensões que actualmente recebem, para, assim, de algum modo, lhes minorar a miséria em que muitas se debatem, em virtude da exiguidade das pensões que lhes estão estabelecidas.

Há pensões que são irrisórias e que nem sequer chegam para uma alimentação diária, exclusivamente, de pão, mas disso não são culpadas as pensionistas, nem tão pouco, na maioria, os entes queridos que lhas legaram, pois que, uns inscreveram-se para sócios com pensões que seriam, senão boas, pelo menos razoáveis, antes do encarecimento da vida e ao abrigo das disposições dos estatutos, então, vigentes; outros pretenderam, mais tarde, quando da elaboração de novas tabelas, aumentarem as suas cotas, mas, destes, alguns não o puderam fazer por excederem o limite de idade, outros por não permitir a sua, já abalada, saúde e outros, ainda, por não lho permitirem os seus vencimentos.

É para estes factos, principalmente, e por estarem certas de que as disponibilidades do Montepio permitem o aumento das mesquinhas pensões, que as abaixo assinadas tomam a liberdade de chamar a esclarecida atenção de V. Exa., certas de que baseando-se V. Exa. no princípio de solidariedade em que assentam a base de todas as instituições de carácter idêntico ao Montepio, em que impera o espírito associativo para mútuo auxílio de todos e não de determinado número, crenes de que V. Exa. procurará um pouco dar um pouco conforto a muitos lares que se debatem com a mais excruciante miséria, onde abundam as mais saudosas lágrimas, das pensionistas,

por aqueles que à custa de sacrifícios procuraram garantir o futuro dos seus entes queridos, sem pensarem (porque não o poderiam prever) que o agravamento do custo de vida as lançaria na mais dolorosa das misérias.

Quando muito desses sócios se inscreveram, a libra estava a esc. 4\$50, hoje está a esc. 176\$00, isto é, 39,1 vezes mais alta e, analogamente, o custo da vida se agrava de dia para dia.

Várias vezes se tem visto nos jornais as *dèmarches* feitas em prol das pensionistas do Montepio Oficial, para que lhes sejam aumentadas as suas pensões, o que é patrocinado por algumas entidades oficiais, alegando-se que as pensões (sendo as mínimas de esc. 150\$00) são escassíssimas, originando a miséria em muitos lares.

Como não deverão pedir e não deverão ser atendidas as pensionistas deste Montpio, se algumas delas recebem pensões de esc. 65\$00 e de 70\$00, que envilecem quem as recebe e aviltam quem as dá?

Pelo exposto, esperam as abaixo assinadas que V. Exa. lhes fará justiça, aumentando-lhes, dentro das possibilidades do Montepio, as irrisórias pensões. *Lisboa, 21 de Maio de 1934. Nove Pensionistas: Inês Conceição Pereira de Vellasco; Carolina das Dores Pereira da Silva; Luísa Amaral de Vellasco; Zulmira de Campos Gonzaga Marques; Otília Gonzaga Marques; Adelina Varela Romano; [?] Monteverde Bastos; [?] Monteverde e Elvira Augusta de Vellasco Martins».*

Transcrevemos, na íntegra, este documento, por ser o primeiro abaixo-assinado de pensionistas do Montepio encontrado no arquivo de documentação entregue às Assembleias Gerais desde 1840, ou seja, em quase cem anos de existência institucional, foi a primeira vez que um grupo de pensionistas, com a particularidade de serem mulheres, mesmo que pequeno, se juntou para redigir um abaixo-assinado reagindo contra as pequenas quantias das pensões atribuídas pelo Montepio Geral face ao encarecimento do custo de vida, imprevisto nos cálculos actuarias que estipularam as pensões que recebiam à data deste documento.

Texto 16 – «Considerando que a diminuição de lucros do Montepio, aliada ao aumento constante das pensões, contrastando com a redução no número de sócios, é de molde a fazer encarar com a maior atenção e justo espírito de previsão os problemas que se prendem à sua existência [...]. *30 de Março de 1936. Sócio Virgílio Fonseca».*

O excerto desta moção, que solicita, no seu final, que se revejam as diferenças de deveres e direitos dos sócios antigos e sócios modernos, serve apenas como um parco exemplo de uma grande discussão interna, tomada especialmente dentro das Actas da Assembleia Geral, da necessidade de encontrar um equilíbrio entre as quotas recebidas e as pensões legadas. Contudo, o Montepio Geral constituiu a sua Caixa Económica também com o propósito de socorrer os seus fins mutualistas. Muitos sócios consideravam que a Caixa Económica não estava a cumprir esse fim na quantia que poderia, outros tantos sócios, com uma visão mais liberal do mutualismo, prefere antes a sustentabilidade financeira do Montepio Geral, sendo mais parcimonioso a dar pensões, porém, através dessa parcimoniosidade poder garantir o futuro da própria instituição e, por inerência, a continuidade do pagamento das responsabilidades assumidas com todos os sócios, coevos ou futuros.

Os excertos por nós seleccionados da documentação que, pela primeira vez, é trazida a lume para fora das portas do Montepio Geral, servem como amostra das diferentes, por vezes conciliatórias, por vezes antagónicas, posições de poder dentro dos discursos, conforme Michel Foucault propôs no seu método de análise de discurso (*vide* Capítulo 2, Parte I, deste trabalho), dentro de um campo comum de discursos e práticas culturais que é o campo do mutualismo. Mais do que interpretá-los, procurámos encontrar as séries de relações, rupturas, singularidades por parte de quem protagonizou a vida associativa mutualista livre, de tendência liberal e na modalidade de subsistência, como é o modelo do Montepio Geral, quer na posição de sócio, isto é, de quem se propõe a determinados deveres numa lógica de solidariedade intergeracional, dedicada à família e não tanto ao indivíduo, quer na posição de pensionista, ou seja, de quem recebe os direitos que lhe foram legados, mas, que ainda assim, e de forma tímida durante quase cem anos, percebe que também tem uma voz, um discurso, uma posição de resistência, na contestação de melhores e mais adequados direitos.

## CONCLUSÃO

Chegando a este ponto final do estudo, depois de um longo caminho que esperamos que se tenha traduzido nestas páginas na máxima complexidade e riqueza do fenómeno cultural analisado, agradecemos novamente a todos aqueles que contribuíram para tornar tal empreitada possível, anteriormente mencionados nos «Agradecimentos». Sem eles, estas páginas não estariam aqui a contar o fim de uma longa caminhada.

Orgulhamo-nos por pertencer à primeira turma de doutoramento (ano lectivo 2010/2011) em Estudos Culturais em Portugal, criado em conjunto pela Universidade de Aveiro e pela Universidade do Minho, instituições que têm sido pioneiras na introdução desta área de estudo no país, esperando, com a presente dissertação, podermos contribuir humildemente para o reconhecimento da pertinência desta área como uma forma essencial de abordar os fenómenos culturais portugueses, acrescentando às conclusões, a que por outras áreas se foram chegando, novas conclusões que da realidade cultural se possam retirar para a podermos pensar no seu todo de forma cada vez mais crítica.

Assim, analisámos o fenómeno mutualista do século XIX e XX em Portugal como uma prática cultural de resistência, como oportunamente sugeriu a orientadora Maria Manuel Baptista, sendo que tal abordagem nunca foi anteriormente tentada para o estudo do mutualismo.

Dado que o nosso objecto de estudo se situa num passado relativamente distante, a metodologia de análise foi baseada em textos, numa grande multiplicidade de fontes que os discursos mutualistas nos legaram, de uma forma geral, tanto textos ideológicos (de Proudhon, Antero de Quental, Oliveira Martins, Magalhães Lima, Amorim Viana, J. P. Freitas), histórico-sociológicos (Costa Godolfim, Ávila Lima, etc.), textos retirados das conferências e congressos mutualistas, até aos textos mais utilitários como os textos legislativos ou constitucionais.

De uma forma particular, socorremo-nos dos textos produzidos dentro das instituições que nos serviram de estudos de caso na terceira parte deste trabalho – 1) os montepios industriais, 2) A Voz do Operário e 3) o Montepio Geral –, cada um revelando uma faceta particular do movimento mutualista associativo, a saber:

1) Estes montepios, fundados pelos industriais, e não pelos operários, dentro das fábricas do século XIX nunca foram antes estudados e apareceram-nos da leitura dos Inquéritos Industriais. Foram das primeiras tentativas de fundação de caixas de socorros

mútuos no nosso país e expõem as estratégias de poder do patronato industrial de controlo sobre a qualidade de vida dos operários de modo a torná-los mais eficientes. Eram quase todos de carácter obrigatório. O patronato, que controlava as tabelas salariais, retirava do numerário entregue aos operários uma parcela para esses montepios industriais, sem consultar as suas vontades ou as suas possibilidades orçamentais para o fazerem. De uma perspectiva foucaultiana, este é um exemplo paradigmático de biopoder industrial. Os Inquéritos Industriais facultam apenas o acesso aos discursos dos industriais, raramente analisados na bibliografia científica sobre o mutualismo.

2) A Voz do Operário, uma instituição mutualista fundada pela classe dos operários tabaqueiros, recorre sobretudo à instrução pelos meios próprios como forma de resistência à precariedade vital, social e cultural a que as classes operárias se viam submetidas. Contrariando as práticas filantrópicas, de carácter assistencial, quiseram, por via do mutualismo, dispor de meios próprios para se auto-instruírem, vendo na instrução e na auto-gestão de escolas uma forma de poder. Concomitantemente, por sentirem que não existia lugar para a sua voz na imprensa (burguesa) ou, quando a excepção era feita, o conteúdo era passível de ser adulterado, criaram um órgão de imprensa operária, homónimo, cujo núcleo de redacção era sobretudo constituído por operários. A defesa da instrução e da entreaajuda mutualista estava na base da defesa dos seus direitos e daquilo a que, classicamente, se aponta como emancipação da classe.

3) Por fim, o Montepio Geral, uma das primeiríssimas associações mutualistas portuguesas funciona como um paradigma das associações mutualistas de sobrevivência, mais tarde também de assistência, fundadas pelas classes médias, especialmente provenientes do funcionalismo público, numa altura em que também elas estavam sujeitas a condições de vida muito precárias, como os atrasos sucessivos por parte dos governos monárquicos da primeira metade do século XIX. É, contudo, um edifício de princípios liberais, onde o indivíduo e a família se alicerçam na procura da segurança e da estabilidade por via da poupança e da entreaajuda geracional, onde valores como a honra burguesa ditam estas práticas associativas. Acedemos especialmente às actas das assembleias gerais, para escutarmos as substanciais preocupações e reflexões sobre o entendimento da prática mutualista da instituição pelos sócios mais envolvidos nos negócios e na gestão, mas também tivemos um acesso a documentação, inédita em termos de estudos, que era enviada por sócios ou pensionistas para ser lida em assembleia geral. Essa documentação foi sendo arquivada

em caixas e por lá foi sendo silenciada durante séculos. O maior relevo desta documentação é revelar a perspectiva não oficial da instituição, os agradecimentos ou as reivindicações de quem recebia pensões e se queria fazer ouvir, por exemplo, em tempos de carestia do custo de vida, procurando que as pensões fossem aumentadas.

Sabendo que os Estudos Culturais se têm encaminhado gradualmente para a análise cultural de fenómenos contemporâneos, lidando com culturas vivas, portanto, ainda em actividade, impôs-se o desafio de sabermos manter as devidas distâncias, porém respeitadas, de uma análise histórica, bem como o de evitarmos cair naquilo que seria, metodologicamente, o erro de nos fixarmos apenas na análise de textos da dita alta cultura, isto é, dos pensadores que discorreram sobre o mutualismo, na medida em que este fenómeno, na sua vertente associativa, foi protagonizado pelas classes trabalhadoras.

Nesse sentido, apenas nos pareceu produtiva uma análise integrativa (AGGER, 1992: 135), ou seja, a qual resultasse da relação entre os discursos e as práticas provenientes tanto da alta cultura como da cultura popular.

O maior obstáculo com que nos deparámos, porém, foi o de superarmos o analfabetismo que grassava nas classes trabalhadoras, sobretudo nas operárias, no período cronológico em análise (1840-1940). Praticavam o mutualismo associativo, mais do que escreviam ou pensavam sobre ele. A escrita mutualista, enquanto estratégia de poder e de reflexão, estava sobretudo nas mãos dos intelectuais que tinham preocupações filantrópicas ou socialistas e que quiseram, com a exposição dos seus ideais mutualistas, criar modelos de resolução para problemas sociais das classes trabalhadoras, os quais passavam também pelo reconhecimento da necessidade de retirá-las do mutismo em que o analfabetismo as colocava. Estava igualmente nas mãos do poder governativo, que foi ao longo desses anos interferindo cada vez mais nos assuntos mutualistas, legislando e criando instituições como caixas de socorros ou seguros mútuos que estavam sob a sua alçada e que contrariavam, tendencialmente, o regime de liberdade em que as primeiras instituições mutualistas modernas em Portugal foram criadas.

Contudo, esses discursos da alta cultura são uma forma de observação indirecta das práticas mutualistas de quem as viveu no dia-a-dia, excepto quando se trata do mutualismo associativo das classes médias, que trabalhavam em serviços ou tinham profissões liberais, ou, no caso das mulheres da classe média, mesmo quando não tinham profissão, continuavam a beneficiar de um meio em que a educação, até certo

grau, lhes estava garantida, e que, portanto, fazia com que esta fosse uma classe relativamente alfabetizada já na época.

De facto, o mutualismo, político ou associativo, mais não representa do que a resistência dos indivíduos à submissão das más condições de vida ou à possibilidade de sucumbir a elas. Observámos o fenómeno cultural não de uma perspectiva histórica, embora nos tenhamos mantido numa necessária estrutura histórica, mas de uma perspectiva ético-política, tomando o pulso ao pensamento e à prática que se manifestam num determinado entendimento ético de política de vida que leva a que os indivíduos se unam como forma de tomada de poder sobre as suas próprias vidas num princípio de entreatajuda. Nessa medida, recorreremos à teoria da biopolítica de Foucault para enformar teoricamente esta nova relação dos indivíduos com o valor cultural da vida de que o mutualismo moderno é uma das maiores expressões.

O mutualismo, menos o político do que o associativo, que foi o que teve maior expressão em Portugal, veio proporcionar aos indivíduos da classe trabalhadora do século XIX e princípios do século XX a possibilidade de garantirem para si próprios ou para a sua família um futuro em situações contingentes, que passaria daí em diante a estar dependente da sua conduta política e associativa durante o ciclo de vida activa. O facto de terem controlo sobre o futuro transforma necessariamente o valor cultural da vida.

O mutualismo procurou resolver, portanto, problemas inerentes ao ciclo de vida (ciclo de vida activo vs ciclo de vida passivo), colocando também problemas éticos da vida para além do trabalho. Vive entre a fronteira do público e do privado.

Vive entre a ética do altruísmo e do interesse próprio, confrontando o indivíduo com a renovação geracional, o indivíduo e a sociedade, o indivíduo e a classe, e o indivíduo e a família, num sentido mais amplo. Implica-se como uma ética da fraternidade, que vai desde a Bíblia, a S. Francisco até Proudhon ou as novas formas de economia social.

Especialmente a partir de Darwin determinados aspectos como a competição, a cooperação, o altruísmo ou o individualismo têm estado no centro dos estudos da evolução e da sociedade humanas. No fundo, é uma procura de quem somos, como nos comportamos e quais os padrões que revelamos desde os nossos antepassados, rivalizando na forma de dar respostas às mesmas perguntas intemporais que a filosofia nos coloca.



Robert Trivers, um biólogo evolucionista e sociobiologista norte-americano que dá aulas na Universidade de Rutgers, é um dos autores que continua nesta linha de estudos. Um dos conceitos mais interessantes a que chegou foi o do altruísmo recíproco. Porém, apresenta o altruísmo recíproco - «tu coças as minhas costas, eu coço as tuas» - como um problema da evolução (TRIVERS, 2002: 5). Para chegar a este conceito baseou-se nos estudos de W. D. Hamilton, um biólogo evolucionista britânico nascido no Cairo e que contribuiu grandemente para o avanço da sociobiologia nos anos 1960, mais conhecido pela sua obra *The genetical evolution of social behaviour*. Baseou-se sobretudo nos estudos de Hamilton sobre o parentesco e comportamento social. A conclusão a que Hamilton chegou foi a de que é possível determinar uma variável, o grau de relação ou o coeficiente de relação com outros, que terá um grande efeito no comportamento social de selecção entre indivíduos relativos. Por exemplo, um indivíduo que sacrificasse o seu próprio sucesso reprodutivo continuaria a ser favorecido pela selecção natural desde que com esse seu sacrifício beneficiasse indivíduos seus relativos. Hamilton chegou então à definição do comportamento altruísta como aquele comportamento que implica uma perda para o actor que o pratica e um ganho para o beneficiário para o qual esse sacrifício foi dirigido e definido em termos de efeitos de sucesso reprodutivo (TRIVERS, 2002: 6). No comportamento egoísta, manifestava-se o inverso: ambas as partes pagariam um custo, sempre que por base nesse comportamento egoísta estivessem envolvidos dois indivíduos.

Como bem aponta Trivers, esta tese de Hamilton levantou uma grande celeuma junto daqueles que sempre entenderam o altruísmo como um sentimento que nasce de motivações internas direccionadas para os outros sem qualquer consideração por si mesmo (TRIVERS, 2002: 6). Um evolucionista jamais poderia considerar tal hipótese, mas está comprovado que existem comportamentos altruístas. É aqui que nasce um verdadeiro problema. Segundo a teoria clássica darwinista, a selecção natural tende a eliminar genes que tendam a gestos altruístas. Trivers explica que a própria ideia de considerar que hajam genes que induzam a actos altruístas é absolutamente questionável, embora o próprio Robert Trivers tenha estudado aprofundadamente este suposto gene em termos genético-matemáticos, com severos erros, como chega a admitir (TRIVERS, 2002: 6).

Esta pequena excursão pela sociobiologia, de que nada sabemos e que em nada tem a ver com o nosso estudo, serve apenas para reforçar o quão continuamente intrigante é

a pergunta «porque é que somos altruístas?». Todos os discursos e práticas mutualistas foram, de algum modo, uma tentativa de resposta.

Esperamos ter conseguido contribuir, de forma humilde, para o debate destas ideias e destas práticas mutualistas e que elas possam ajudar-nos a repensar o fenómeno mutualista e a solidariedade não só nos séculos passados mas também actualmente.

## **FONTES**

- Actas das Assembleias Gerais do Montepio Geral (1840-1940)
- Carta Orgânica do Império Colonial Português – nova publicação nos termos da Portaria n.º 11.380, de 11 de Junho de 1946, com as alterações constantes da Lei n.º 2.016, de 29 de Maio. 1946. S. Tomé: Imprensa Nacional.
- Constituição Política da República Portuguesa aprovada pelo Plebiscito Nacional de 19 de Março de 1933 e Acto Colonial publicado em cumprimento do artigo 132.º da Constituição. 1933. Lisboa: Imprensa Nacional.
- Disposições sobre as Associações de Socorros Mútuos declaradas vigentes nas Províncias Ultramarinas por decreto de 9 de Março de 1895. 1895. Nova Goa: Imprensa Nacional.
- Estatutos de A Voz do Operário (1879-1926)
- Estatutos do Montepio Geral (1840-1940)
- Inquéritos Industriais
- Jornal *A Voz do Operário* (1908)
- Jornal do Centro Promotor dos Melhoramentos das Classes Industriais (1853-1854)
- «Mutualismo é cooperação e entendimento. É acção de cada um por todos». 1934. Panfleto da Associação de Socorros Mútuos da “Junqueira”, fundada em 8 de Novembro de 1892. Lisboa: Tipografia União Gráfica.
- Organização das Associações de Socorros Mútuos aprovada por decreto de 28 de Fevereiro de 1891. 1891. Lisboa: Imprensa Nacional.
- Relatórios da Direcção do Montepio Geral (1840-1940)
- Textos das Caixas anexas às Actas das Assembleias Gerais (1840-1936)

## **BIBLIOGRAFIA**

AGGER, Ben. 1992. *Cultural studies as critical theory*. London/Washington: The Falmer Press.

- ALEXANDER, Jeffrey. 1992. «Analytic debates: understanding the relative autonomy of culture». In ALEXANDER, Jeffrey and SEIDMAN, Steven (ed.). *Culture and society – contemporary debates*. Cambridge: Cambridge University Press, pp. 1-27.
- ALMEIDA, Ramos de. S/d. *O socialismo proudhoniano de Antero de Quental*. Braga: Edições da Revista Bandarra.
- ALTHUSSER, Louis. 1976. *Elementos de autocrítica – exame crítico de uma «tendência teoricista»*. Lisboa: Iniciativas Editoriais.
- ANSELMO, Manuel. 1934. *As ideias sociais e filosóficas do Estado Novo*. Porto: Livraria Tavares Martins.
- BAPTISTA, Maria Manuel (ed.). 2009. *Cultura: metodologias e investigação*. Lisboa: O Verso Edições.
- BARKER, Chris. 2000. *Cultural studies – theory and practice*. London/Thousand Oaks/New Delhi: Sage Publications.
- BASTO, A. de Magalhães. 1938. «Origens e Tradições do Mutualismo Português – e em especial do Portuense». In *Boletim Cultural* da Câmara Municipal do Porto (Vol. I, Fasc. I, Março 1938). Porto: Tipografia Leitão, pp. 1-23.
- BAUMAN, Zygmunt. 2007. *A vida fragmentada – ensaios sobre a moral pós-moderna*. Lisboa: Relógio d'Água.
- BAUMAN, Zygmunt. 2007. *A vida fragmentada – ensaios sobre a moral pós-moderna*. Lisboa: Relógio d'Água.
- BOTTOMORE, Tom. 1975. *Marxist sociology*. London: The Macmillan Press Ltd.
- BOURDIEU, Pierre. 1989. *O poder simbólico*. Lisboa: Difel.
- CABRAL, M. Villaverde. 1976. *O desenvolvimento do Capitalismo em Portugal no século XIX*. Porto: A Regra do Jogo.
- CABRAL, Roque et all. (dir.). 1989. *Logos – enciclopédia luso-brasileira de filosofia*. Lisboa/São Paulo: Editorial Verbo.
- CATROGA, Fernando. 2001. *Antero de Quental – história, socialismo, política*. Lisboa: Editorial Notícias.
- CIDADE, Hernâni. 1978. *Antero de Quental – a obra e o homem*. Lisboa: Arcádia.
- CLARENCE-SMITH, Gervase. 1990. *O Terceiro Império Português (1825-1975)*. Trad. Maria João Pinto. Lisboa: Teorema.
- CORDERY, Simon. 2002. «Mutualism, Friendly Societies, and the genesis of Railway Trade Unions». In *Labour History Review* (vol. 67, n.º 3, December 2002). pp. 263-279.

- COSTA, António da. 1900. *História da instrução popular em Portugal desde a fundação da monarquia até aos nossos dias*. Porto: António Figueirinhas.
- COSTA LOBO, António de Sousa Silva. 1864. *O Estado e a liberdade de Associação*. Coimbra: Universidade de Coimbra.
- COSTA, Severino. 1933. *Mutualismo e Fraternidade Humana*, Viana, Tip. Comercial “A Aurora do Lima”.
- COUTINHO, Albano Afonso d’Almeida. 1849. *Memoria sobre as Unicas Bases da Verdadeira Regeneração Financeira de Portugal*. Lisboa: Typographia de Silva.
- COUTO, António Maria. 1821. *Manifesto ou Memória Histórica do Monte pio Litterario – oferecida, por parte da Meza, que o administra, ao Congresso Nacional*. Lisboa: Impressão de Alcobia.
- D’ HONT, Jacques. s/d. *Hegel e o hegelianismo*. Lisboa: Editorial Inquérito.
- DELEUZE, Gilles. 2012. *Foucault*. Lisboa: Edições 70.
- DELRUELLE, Edouard. 2009. *Metamorfoses do sujeito: a ética filosófica de Sócrates a Foucault*. Lisboa: Instituto Piaget.
- DIAS, José Manuel da Graça et al.. 2008. «Voz do Operário» na alvorada do século XX. Lisboa: Câmara Municipal de Lisboa.
- DIONÍSIO, Sant’Anna. 1949. *A sinceridade política de Antero de Quental*. Porto: Imprensa Portuguesa.
- DIONÍSIO, Sant’Anna. 1961. *Teólogo laico (Amorim Viana)*. Porto: Seara Nova.
- DREYFUS, Michel. 2001. *Liberté, Égalité, Mutualité – Mutualisme et syndicalisme (1852-1967)*. Paris: Éditions de l’Atelier/Éditions Ouvrières.
- DURKHEIM, Emile. 1928. *Le socialisme*. Paris: F. Alcan.
- EAGLETON, Terry. 2000. *The idea of culture*. Oxford: Blackwell.
- FISKE, John. 1992. «Cultural studies and the culture of everyday life». In GROSSBERG, Lawrence, NELSON, Cary and TREICHLER, Paula. *Cultural studies*. New York/ London: Routledge, pp. 154-173.
- FOUCAULT, Michel. 1981. *As palavras e as coisas – uma arqueologia das ciências humanas*. São Paulo: Martins Fontes.
- FOUCAULT, Michel. 2005. *A arqueologia do saber*. Coimbra: Almedina.
- FOUCAULT, Michel. 2010. *Microfísica do poder*. São Paulo: Edições Graal.
- FOUCAULT, Michel. 1994a. *História da sexualidade I – A vontade de saber*. Lisboa: Relógio d’Água.

- FOUCAULT, Michel. 1994b. *História da sexualidade III – O cuidado de si*. Lisboa: Relógio d'Água.
- FRANCO, José Eduardo. 2015. «Prefácio». In SOUZA, Rogério Luiz de. *A ética católica e o capitalismo de bem-estar social*. Lisboa: Esfera do Caos, pp. 11-13.
- FRANCO, José Eduardo, HENRIQUES, António Castro (coord.), ROCHA, Ana Catarina e PISTOLA, Renato. 2015. *Sob o signo do pelicano – História do Montepio Geral (1840-2015)*. Lisboa: INCM.
- FREITAS, J. J. Rodrigues de. s/d. «Proudhon e o mutualismo». In PETRUS (org.). *Proudhon e a cultura portuguesa*. Portugal: Editorial Cultura.
- FROW, John. 1996. *Cultural studies & cultural value*. Oxford: Clarendon Press.
- GIDDENS, Anthony. 1976. *O capitalismo e moderna teoria social – uma análise das obras de Marx, Durkheim e Max Weber*. Lisboa: Editorial Presença/ Livraria Martins Fontes.
- GIDDENS, Anthony. 2001. *Transformações da intimidade: sexualidade, amor e erotismo nas sociedades modernas*. Oeiras: Celta Editora.
- GODOLFIM, Costa. 1974. *A Associação*. Lisboa: Seara Nova.
- GRAMSCI, Antonio. 1975. *Dans le texte*. Paris: Éditions Sociales.
- GRAMSCI, Antonio. 1976. *Escritos políticos*. Lisboa: Seara Nova, vol. I.
- HALL, Stuart. 2004. «Cultural studies and its theoretical legacies». In MORLEY, David and CHEN, Kuan-Hsing (ed.). *Stuart Hall – critical dialogues in cultural studies*. London/New York: Routledge, pp. 262-275.
- HOBBSWAM, Eric John. 1988. *A era do capital (1848-1875)*. Lisboa: Editorial Presença.
- JOHNSON, Richard. 1995. «What is cultural studies anyway?». In MUNNS, Jessica and RAJAN, Gita (ed.). *A cultural studies reader – history, theory, practice*. Harlow: Pearson Education Limited, pp. 574-612.
- KELLE, V. e KOVALZON, M. 1976. *O materialismo histórico – ensaio sobre a teoria marxista da sociedade*. Lisboa: Prelo.
- LANÇA, Ariosto da Gama. 1948. *Caixas Económicas*. Lisboa: Gráfica Lisbonense.
- LASKY, Melvin J. 1976. *Utopia & revolution*. London/Chicago: The University of Chicago Press.
- LEFEBVRE, Henri. 1974. *O marxismo*. Amadora: Livraria Bertrand.
- LIMA, Magalhães Sebastião. 1898. *O ideal moderno – o federalismo*. Lisboa: Secção Editorial da Companhia Nacional Editora.

- LOPES, João Craveiro. 1940. *O Montepio Geral no primeiro século da sua existência*. Famalicão: Minerva.
- LOPES, Ramiro José Ferreira. 1995. *Sociedade de instrução e beneficência “A Voz do Operário” – uma associação representativa da classe dos manipuladores de tabaco, em particular, e da classe operária, em geral (dissertação de Mestrado em Antropologia cultural e social da cultura)*. Lisboa: Universidade Nova de Lisboa.
- LUKACS, Georg e SCHAFF, Adam. 1973. *Sobre o conceito de consciência de classe*. Porto: Publicações Escorpião.
- MACEDO, Jorge Borges de. 1985. «A Conferência de Berlim, cem anos depois». In *Revista Democracia e Liberdade* (n.º 35, Outubro/Novembro/Dezembro de 1985). Lisboa: Instituto Democracia e Liberdade, pp. 1-22.
- MACHADO, Álvaro Manuel. 1987. «A Geração de 70». In QUENTAL, Antero de. *Textos doutrinários e correspondência*. Lisboa: Círculo de Leitores, vol. I.
- MANUEL, Frank E. e MANUEL, Fritzie P.. 1982. *Utopian thought in the western world*. Oxford: Basil Blackwell.
- MARTINS, Oliveira. 1974. *Teoria do socialismo*. Lisboa: Guimarães & C.ª Editores.
- MARX, Karl e ENGELS, Friedrich. 1982. *Obras escolhidas em três tomos*. Lisboa: Edições “Avante!”, tomo I.
- MARX, Karl. 1975. *Textos filosóficos*. Lisboa: Editorial Estampa.
- MARX, Karl. 1976. *Sociedade e mudanças sociais*. Lisboa: Edições 70.
- MOURA, Carneiro de. 1991. «Da acção da mutualidade escolar – Cantinas escolares – Do papel da previdência nas escolas: as caixas económicas». In *Primeiro Congresso Nacional de Mutualidade*. Lisboa: Imprensa Nacional, pp. 108-112.
- NAGEL, Thomas. 2009. *A possibilidade do altruísmo*. Lisboa: Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa/ VNIVERSITAS OLISSIPONENSIS.
- NOVAK, Michael. 2001. *A Ética Católica e o Espírito do Capitalismo*, Cascais: Príncipia.
- PAULUS, Pascal. 2013. *Uma outra forma de fazer escola: A Voz do Operário da Ajuda*. Lisboa: Instituto de Educação/ Universidade de Lisboa.
- PINDELLA, Vicente Pinheiro. 1885. *Discussão do Acto Geral da Conferência de Berlim – Política Colonial (discurso proferido nas sessões de 10 e 11 de Junho de 1885)*. S/l: Edição oferecida por uma Comissão de Eleitores ao Ilustre Representante de Braga.
- PROUDHON, J. P.. 1982. *Système des contradictions économiques, ou philosophie de la misère*. Genève-Paris: Slatkine.

- PROUDHON, J.P.. 1868. *Solution du problème social*. Paris: A. Lacroix/Verboeckhoven & C.<sup>e</sup> Éditeurs.
- PROUDHON, Pierre-Joseph. 1982a. *Système des contradictions économiques, ou philosophie de la misère*. In *Oeuvres Complètes I*. Genève/Paris: Slatkine.
- PROUDHON, Pierre-Joseph. 1982b. *De la capacité politique des classes ouvrières*. In *Oeuvres Complètes III*. Genève/Paris: Slatkine.
- QUARESMA, Vítor Sérgio. 1988. *A «Regeneração»: economia e sociedade*. Lisboa: Dom Quixote.
- QUENTAL, Antero de. 1894. *Oliveira Martins*. Lisboa: Tipografia da Companhia Nacional Editora.
- QUENTAL, Antero de. 1896. *Socialismo e filantropia*. Barcelos: Tipografia Aurora do Cavado.
- QUENTAL, Antero de. 1923, 1926, 1931. *Prosas*. Coimbra: Imprensa da Universidade, 3 volumes.
- QUENTAL, Antero de. 1982. *Prosas sócio-políticas*. Vila da Maia: INCM.
- RAMOS, Aníbal. 1976. *Cartas de Antero de Quental a Jaime Magalhães Lima – segundo o texto original*. Aveiro: Cimobra Editora.
- RAMOS, Rui. 1994. *História de Portugal – A Segunda Fundação (1890-1926)*, dir. José Mattoso. Lisboa: Editorial Estampa, 6.<sup>o</sup> vol.
- RIHS, Charles. 1970. *Les philosophes utopistes – le mythe de la cite communautaire en France au XVIII.<sup>e</sup> siècle*. Paris: Éditions Marcel Rivière et c.<sup>ie</sup>.
- RORTY, Richard. 1994. «Solidariedade». In *Contingência, ironia e solidariedade*. Lisboa: Editorial Presença, pp. 235-246.
- ROSAS, Fernando. 1994. *História de Portugal – O Estado Novo (1926-1974)*, dir. José Mattoso. Lisboa: Editorial Estampa, 7.<sup>o</sup> vol.
- SÁ, Victor de. 1960 a). *Amorim Viana e Proudhon*. Lisboa: Seara Nova.
- SÁ, Victor de. 1960 b). *Amorim Viana – ensaio bio-bibliográfico*. Tipografia Cruz & Cardoso, Lda.: Figueira da Foz.
- SÁ, Victor de. 1978. *A crise do liberalismo e as primeiras manifestações das ideias socialistas em Portugal (1820-1852)*. Lisboa: Livros Horizonte.
- SÁ, Victor de. 1978. *A crise do liberalismo e as primeiras manifestações das ideias socialistas em Portugal (1820-1852)*. Lisboa: Livros Horizonte.
- SAID, Edward W.. 1994. *Representations of the intellectual – the 1993 Reith Lectures*. London: Vintage.



- SANTOS, Fernando Piteira. 1983. *O centenário da sociedade «A Voz do Operário»*. Lisboa: A Voz do Operário.
- SANTOS, Raúl Esteves dos. 1932. *A vida de A Voz do Operário – da fundação do jornal à inauguração das primeiras escolas (1879-1894)*. Lisboa: A Voz do Operário.
- SANTOS, Raúl Esteves dos. 1936. *Alguns subsídios para a história da mais antiga modalidade de assistência que a Voz do Operário presta aos seus associados*. Lisboa: Imprensa Baroeth.
- SEN, Amartya. 2012. *Sobre ética e economia*. Coimbra: Almedina.
- SILVA, Augusto Santos. 1979. *Oliveira Martins e o socialismo – ensaio de leitura crítica*. Braga: Afrontamento.
- SILVEIRA, José Fontana. 1960. *Os grandes trabalhadores*. Porto: Editora Livraria Progredior.
- SLACK, Jennifer Daryl and WHITT, Laurie Anne. 1992. «Ethics and cultural studies». In GROSSBERG, Lawrence, NELSON, Cary and TREICHLER, Paula. *Cultural studies*. New York/ London: Routledge, pp. 571-592.
- SMELSER, Neil J. 1976. «Introdução». In MARX, Karl. *Sociedade e mudanças sociais*. Lisboa: Edições 70.
- SOUSA, José Tomás de. 1942. *O socialismo e Antero de Quental*. Lisboa: Livraria Clássica Editora.
- STEEDMAN, Carolyn. 1992. «Culture, cultural studies and historians». In GROSSBERG, Lawrence, NELSON, Cary and TREICHLER, Paula. *Cultural studies*. New York/ London: Routledge, pp. 613-622.
- STIEGLER, Bernard. 2007. «Tomar cuidado: sobre a solicitude no século XXI». In BHABHA, Homi K. et al.. *A urgência da teoria*. Lisboa: Tinta-da-China, pp. 143-166.
- STIEGLER, Bernard. 2007. «Tomar cuidado: sobre a solicitude no século XXI». In BHABHA, Homi K. et al.. *A urgência da teoria*. Lisboa: Tinta-da-China, pp. 143-166.
- STOREY, John. 1997. *An introduction to cultural theory and popular culture*. London: Prentice Hall/ Harvester Wheatsheaf.
- SWARTZ, David. 1997. *Culture & power – the sociology of Pierre Bourdieu*. The University of Chicago Press: Chicago.
- TAWNEY, R. H.. 2015. *Religion and the rise of capitalism*. London: Verso.
- TELO, António José. 1994. *Economia e Império no Portugal Contemporâneo*. Lisboa: Edições Cosmos.

- THOMPSON, E. P. 1992. «Rituals of mutuality». In ALEXANDER, Jeffrey and SEIDMAN, Steven (ed.). *Culture and society – contemporary debates*. Cambridge: Cambridge University Press, pp. 173-182.
- THOMPSON, John B. 1990. *Ideology and modern culture*. Stanford: Stanford University Press.
- THOMPSON, John B. 1990. *Studies in the theory of ideology*. Oxford: Polity Press.
- TRIVERS, Robert. 2002. *Natural selection and social Theory: selected Papers*. Oxford: University Press.
- VIANA, Pedro de Amorim. 1961. «Análise das contradições económicas de Proudhon». In PETRUS (org.). *Proudhon e a cultura portuguesa*. Portugal: Editorial Cultura, pp. 1-96.
- VIANA, Pedro de Amorim. 1982. *Defesa do racionalismo ou análise da fé*. Lisboa: INCM.
- VIANA, Pedro de Amorim. 1993. *Escritos Filosóficos*. Lisboa: INCM.
- WILLIAMS, Raymond. 2001. *The long revolution*. Canada: Encore Editions.